K 21 160
4.

ივანე სტეფანოვი

მითები, კულტი, რიტუალი საქართველოში

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია
ი. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

GEORGIAN ACADEMY OF SCIENCES
I. JAVAKHISHVILI INSTITUT OF HISTORY AND ETHNOLOGY

ი. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

I. JAVAKHISHVILI TBILISI STATE UNIVERSITY

ირაკლი შურგულაძე

მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 2003

უაკ (UDC) 391/395+217
ს961

ეროვნული ბიბლიოთეკა

წინამდებარე გამოცემა წარმოადგენს ავტორის მიერ წლების მანძილზე წარმოებული მუშაობის შედეგებს. წიგნში შესულია ისეთი შრომებიც, რომლებიც პირველად ქვეყნდება.

ყველა ნარკვევი ეხება კულტუროგენეტურ და კულტურულ-ისტორიულ პრობლემებს. ავტორი კვლევისას არქეოლოგიურ, ლიტერატურულ და ისტორიულ წყაროებთან ერთად ეყრდნობა ეთნოგრაფიულ მასალას, რომელიც, მისი ღრმა რწმენით, შეიცავს კულტურის არქაული მოდელების ტრანსფორმირებულ ელემენტებს. მათი შესწავლის საფუძველზე გამოვლენილია უძველესი ეთნოკულტურული კავშირები, რომლის ნაკვალევი თვალსაჩინოდ ატყვია აზიის, კავკასიისა და ევროპის ხალხთა ისტორიულ და თანამედროვე კულტურას.

წიგნი არის დამხმარე სახელმძღვანელო ქართველთა წინაქრისტიანულ რწმენა-წარმოდგენათა შემსწავლელ ისტორიკოს სტუდენტთათვის, ასევე გამოადგება სხვა ჰუმანიტარული დარგების სტუდენტთა, მასწავლებელთა და მეცნიერ მუშაკთა კონტინგენტს, სასარგებლო იქნება ამ საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისთვისაც.

რედაქტორები: **ისტორიის მეცნ. დოქტორი გიორგი გოცირიძე**
ისტორიის მეცნ. კანდიდატი ლევან გაბუნია

რეცენზენტები: აკად. **ოთარ ლორთქიფანიძე**†
აკად. **გრიგოლ გიორგაძე**
დოქტ. **როლანდ თოფჩიშვილი**

K 21160

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003

სსუ შეიძინა

ს 0503000000
608(06)-03

ISBN 99940-13-60-6

საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

რედაქტორებისაგან

ირაკლი სურგულაძის ნაშრომებს კარგად იცნობს ქართული სამეცნიერო საზოგადოება და არა მხოლოდ ქართული საზოგადოება. იგი წლების მანძილზე წარმატებით იკვლევს ხალხური რელიგიური აზროვნებისა და მსოფლმხედველობის ისტორიას, მითოსს, კულტს, რიტუალს, სიმბოლიკას; მნიშვნელოვნად ზრდის ეროვნული მეცნიერებისადმი ინტერესს და ღირსშესანიშნავი მიღწევებით ამდიდრებს მას.

წინამდებარე წიგნში „მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში“ ამ მიმართულებით გაწეული მრავალწლიანი კვლევის შედეგებია შეჯამებული და განზოგადებული. მასში თავმოყრილია ავტორის მიერ სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა პუბლიკაციაში განთავსებული და ზოგიერთი გამოუქვეყნებელი გამოკვლევები. ისინი ყურადღებას იქცევენ მასალის ღრმა ანალიზით, პრობლემისადმი გლობალური მიდგომით, საინტერესო მიგნებებით, ინტერპრეტაციით. მას ახასიათებს სრულიად განსხვავებული, არაორდინარული ხედვა და ფართო დიაპაზონი. ირ. სურგულაძის გამოკვლევებში შინაარსიანად, ტევადი დებულებების ფორმითაა ჩამოყალიბებული მთელი რიგი მოსაზრებისა, რომლებიც პრობლემისადმი ახლებური მიდგომის, ნოვატორული ცდისა და ტრადიციული სულიერი კულტურის ინტეგრირებული და რეტროსპექტული კვლევის მაგალითს წარმოადგენს.

საქართველოში რელიგიის ადრეული საფეხურების კვლევის დასაწყისი ივ. ჯავახიშვილის სახელს უკავშირდება. მან ჯერ კიდევ XX ს-ის 20-იან წლებში დაადგინა ხალხური რწმენა-წარმოდგენების სინკრეტული თავისებურებანი, რომელიც შემდგომ ეთნოლოგიურ მასალაზე დაყრდნობით ვერა ბარდაველიძემ და მისმა მოწაფეებმა განავითარეს.

წარმართობა არ აღნიშნავს რაიმე ერთგვაროვანს, ამ ტერმინში გულისხმობენ ყველაფერს წინაქრისტიანულს და არაქრისტიანულს. იგი არის სხვადასხვა მითო-რელიგიურ სისტემათა მონაცვლეობის ხანა, რომელშიაც ჩაისახა და განვითარდა ქრისტიანობა. ასე რომ, „წარმართული კერპების მსხვრევა“ სულაც არ ნიშნავდა ამ უძველესი პლასტის მთლიან გაქრობას, უფრო მეტიც, ძველი რიტუალი, თუნდაც სოციალურად ტრანსფორმირებული სახით, მაინც ინარჩუნებს თავდაპირველ არსს (ირ. სურგულაძე).

ქართულ საისტორიო მეცნიერებაში არაერთი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა შეიქმნა უძველესი წარმართული სარწმუნოების, წინაქრისტიანული ხანის რელიგიური აზროვნების რეტროსპექტული წარმოჩენისათვის, მხედველობაში გვაქვს ვერა ბარდაველიძის მონოგრაფიები და აგრეთვე მისი მოწაფეების ნაშრომები, რომლებშიც ეს პრობლემა სხვადასხვა კუთხითაა გაანალიზებული. ამდენად, მომზადებულია ნიადაგი მათი ახლებური გააზრებისათვის თანამედროვე მეცნიერულ მოთხოვნათა შესაბამისად, ამის ცდას წარმოადგენს ირ. სურგულაძის წინამდებარე წიგნი.

მკვლევრის თვალსაწიერი ფართო და მრავალფეროვანია. იგი ყოველი საკითხის განხილვისას ემყარება და ამავე დროს აღრმავებს კიდეც იმ თეორიულ, კონცეპტუალურ დებულებებს, რომლებიც უფრო ადრე თავის ცნობილ მონოგრაფიაში აქვს გადმოცემული. უწინარეს ყოვლისა მხედველობაში გვაქვს მისი მეტად ორიგინალური მოსაზრება რწმენა-წარმოდგენების გარკვეული კვანძების შესახებ, რომელთაც უნივერსალური ღირებულება და მაღალი სოციალური პლასტიკურობა ახასიათებთ. ამის გამო ისინი ტრანსფორმირებული სახით ძალიან დიდხანს ინარჩუნებენ არსებობას. ეს კი სრულიად ახლებურად წყვეტს კულტურული მოვლენებისადმი დიაქრონული და სინქრონული ასპექტების მიმართების საკითხს. ავტორის თქმით „პრაქტიკულად არ არსებობს სინქრონული ჭრილი კულტურული მოვლენებისათვის.

იგი მხოლოდ პირობითად შეადგენს ჰორიზონტალურ ველს და ის, რაც თვალის ერთი გადაგლებით სინქრონულად გვეჩვენება, სინამდვილეში წარმოადგენს სხვადასხვა დიაქრონული მწკრივების დაბოლოებებს სინქრონულ სიბრტყეზე". ფართო თვალსაწიერი და ერუდიცია ავტორს საშუალებას აძლევს სათანადო კონტექსტში ძველი მსოფლიოს ხალხების კულტურათა მონაცემების შუქზე (რაც უაღრესად ფართო პლანითაა წარმოდგენილი) განიხილოს ქართული მასალა. ეს კი განსაკუთრებულ ჟღერადობას და მასშტაბურობას ანიჭებს მის მიერ მიღებულ დასკვნებს.

მდიდარი ეთნოგრაფიული, მითოლოგიური და ენობრივი მონაცემების ურთიერთშეჯერებით, არქეოლოგიური და ხელოვნების ნიმუშების ანალიზის საფუძველზე, მკვლევარი ახერხებს ქართველთა უძველესი რწმენა-წარმოდგენების რეკონსტრუქციას, რაც გასაგებს და მისაწვდომს ხდის რიგი არქაული პლასტების ისტორიულ დინამიკას. ამის მაგალითია ის ფაქტი, რომ იგი ადრესამიწათმოქმედო ეპოქებში, ტოტემისტური წარმოდგენების რღვევის და ნაყოფიერების ღვთაებათა დამკვიდრების ხანაში, უძებნის სათავეებს ქართულ ტრადიციულ ხელოვნებაში შემონახულ ზოომორფულ მოტივებს. განსაკუთრებით კარგად ჩანს ეს ვითარება ირმისა და ლომის სიმბოლურ მნიშვნელობათა მაგალითზე.

თეორიულ დებულებათა შორის ასევე მნივშნელოვან მიგნებად მიგვაჩნია ის გარემოებაც, რომ მკვლევარმა ერთიან ციკლში, სისტემის სახით გაიაზრა ქართულ მითოლოგიასა და ეპოსში მოქცეული, სხვადასხვა ღვთაებებისა, წმინდანებისა და გმირების სახეებში შემორჩენილი ბუნების კვდომა-აღორძინების ამსახველი ეპიზოდები, რათა ქართულ მასალაზე დაყრდნობით კიდევ ერთხელ თვალსაჩინო გაეხადა მოკვდავი და აღდგომადი ღვთაებების რიგი თავისებურებანი.

პარიზში გამოქვეყნებული ძალიან საინტერესო ნაშრომის საფუძველზე, რომელიც შევსებული სახითაა შეტანილი კრებულში, განსაკუთრებული ყურადღება აქვს დათმობილი მიცვალებულის კულტს და სულეთზე არსებულ რწმენა-წარმოდგენებს. ისინი გენეტიკურად კულტურის უძველეს შრეებს განეკუთვნებიან. ეს თემა ირ. სურგულაძის შემოქმედებაში ერთ-ერთი კარდინალური თემაა. მისი დაკვირვებით საიქიოზე წარმოდგენების ძირითადი პრინციპი ყველა ხალხსა და ყველა დროში ერთია. საქმე გვაქვს შორეულ ეპოქებში აღმოცენებულ ერთი იდეის ვერსიებთან, მის სხვადასხვა სოციალურ დონეებზე რეალიზაციასთან, იმ განსხვავებულ გარემოში, რომელსაც ისტორიული სინამდვილე ქმნის.

სულეთზე არსებული წარმოდგენების ანალიზი მკვლევრისათვის ეთნოლოგიურად უაღრესად საინტერესო და მნიშვნელოვანი, ამავე დროს დაკვირვებისათვის მოსახერხებელი ობიექტია. ამ ობიექტის შემეცნებაში ჩანს საიქიოს და სააქაოს, ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის ბინარული დაპირისპირებები, რაც თანამედროვე სტრუქტურალისტური კვლევის ერთ-ერთ ძირითად მიმართულებას წარმოადგენს.

სემიოტიკური ანალიზის ჩარჩოებშია მოქცეული ასევე ირ. სურგულაძის ნაშრომის ის რიგი, რომლებიც მოვლენათა სივრცობრივი ასპექტების კვლევას ეძღვნება. აქ იგი სავსებით დამაჯერებლად წარმოაჩენს სამყაროს აღქმის ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ კონსტრუქციებს, კოსმოსის გააზრების იმ ემპირიულ საფუძვლებს, რაც ადამიანსა და გარემოს ურთიერთობას ერთიან წრეში მოიაზრებს.

ირ. სურგულაძე ერთ-ერთი იმათგანია, ვინც სოციალიზაციის კუთხით ახსნა საწესო სუფრების რელიგიური სემანტიკა. გვიჩვენა რიტუალური პურობის საკრალური ბუნება და ამ კონტექსტში შემოიტანა შესაწირავების და წინაწამძღვარების ხალხური წესები. ნათლად დაასაბუთა ის, რომ ადამიანი არასოდეს არ ცხოვრობს მხოლოდ ამქვეყნიური ცხოვრების სურვილით, რომ იგი სააქაოში ყოფნის დროს, იმავდროულად ფიქრობს საიქაო ცხოვრებაზე, ემზადება მისთვის და იგი არსებობის ერთიანი უწყვეტი ხაზის ნაწილია.

საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ფიქსირებული რიტუალის ლაზარობა-გონჯაობის, აგრეთვე რიგი სხვა მონაცემების შესწავლის შედეგად, მკვლევარი ადგენს ამინდის

შემცველი უძველესი ადგილობრივი ღვთაებების თავისებურებებს, მათ დამახასიათებელ ნიშნებს, რომლებიც ტრანსფორმირებული სახით ქართულ ბერიკაობა-ყეენობაშიც არის შემონახული.

შესადარებელი მასალის ანალიზის შედეგად მკვლევარს საყურადღებო დასკვნა გამოაქვს: „ამინდის შემცველ ღვთაებათა ზემოხსენებული ნიშნები, ქართული მასალის შესწავლით რომ დგინდება, ტიპიურია დიდი კულტურულ-ისტორიული წრისათვის, რომელშიც სხვა ხალხებთან ერთად ქართველებიც შედიოდნენ". ამ საკითხებთან მიმართებაში ავტორი ეხება არმაზის კულტსაც, და ასაბუთებს, რომ უძველესი სამიწათმოქმედო შეხედულებები ამ კულტშიც არის გამოვლენილი, რომელიც ქართველთა წინაპრების მცირე აზიის სამყაროსთან უშუალო კავშირის შედეგს წარმოადგენს. საერთოდ მოსაზრება პირველადი კულტურული წრის შესახებ, რომელიც აერთიანებს კრებულში შესულ ყველა ნაშრომს, ეხმაურება დღეს საყოველთაოდ აღიარებულ კონცეფციას ინდოევროპელთა თავდაპირველი საცხოვრისის შესახებ, რაც კიდევ უფრო მასშტაბურსა და დამაჯერებელს ხდის ავტორის შეხედულებას.

ამ ნაშრომში გამოვლენილია ქართულ მითსა და რიტუალში აღბეჭდილი წინარე სახელმწიფოებრივი ისტორიული ეპოქისათვის დამახასიათებელი ვითარება, როცა რიტუალი ჯერ კიდევ არ იყო აყვანილი სახელმწიფო ინტერესების ასახვის დონემდე და მცირე რეგიონის დაცვას ემსახურებოდა.

ისტორიულ და ეთნოლოგიურ მონაცემებზე დაყრდნობით წიგნში გარკვეულია ამინდის გამომწვევი რიტუალების ჩატარების ტერიტორიული პრინციპი და მოცემულია დასკვნა, რომ მისი გენეზისი ლოკალურ ტერიტორიასა და მცირე ეთნოსოციალურ გარემოს უკავშირდება.

ნაშრომში წარმატებითაა მიკვლეული ქრისტიანულ წმინდანთა კულტის თავისებურებები. ითვალისწინებს რა წმინდანთა სინკრეტულ ბუნებას, ავტორი გამოყოფს იმ ნიშნებს, რომლებიც მათ წარმართული ღვთაებებისაგან შეიძინეს.

მთელი რიგი მკვლევრებისაგან განსხვავებით ირ. სურგულაძე იმ შეხედულების გამზიარებელი და დამცველია, რომ მონოთეისტური სარწმუნოების დამკვიდრებას საქართველოში დახვდა ძალიან ძლიერი, სისტემურად ჩამოყალიბებული წარმართული იდეოლოგია, რომელმაც განსაზღვრა კიდეც შემდგომში სინკრეტული რწმენა-წარმოდგენების განვითარების ტენდენცია. მკვლევარი ცალკეულ წეს-ჩვეულებათა განხილვისას სიღრმისეულად წვდება ირაციონალურ მოვლენათა შინაგან სტრუქტურას და ლოგიკას. ითვალისწინებს იმ ცვლილებებს, რომლებიც ხალხურმა ტრადიციებმა და რიტუალებმა განიცადეს თანამედროვე ეპოქაში და გვირჩევს ფრთხილად მოვეკიდოთ ძველ რიტუალებს, რომელთაც დაყარგეს ადრინდელი შინაარსი და თამაშად გადაქცევის ტენდენციას ამჟღავნებენ, მაგრამ მათი ტრადიციული ფორმა და თვალთახედვის სპეციფიკა ჯერ კიდევ კვებავს ხალხურ სიტყვას, სიმღერას, ფერხულს (ირ. სურგულაძე).

წიგნში კიდევ ბევრი ურთულესი პრობლემაა განხილული, მაგრამ ბუნებრივია მათზე დაწვრილებით საუბარი შორს წაგვიყვანს. ჩვენ მხოლოდ ზოგადი მიმოხილვის დონეზე ვეცადეთ გვეჩვენებინა ის ძირითადი ხაზი, რაც ამ უაღრესად საინტერესო წიგნს ახასიათებს.

ვფიქრობთ, ეს კრებული დიდ სარგებლობას მოუტანს როგორც სპეციალისტებს, ისე ამ საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრეს. კრებულში შესული ნაშრომები ერთგვარად ავსებენ და აზუსტებენ ერთმანეთს, რაც ამ წიგნის უკეთ გააზრების და ავტორის მიერ შემუშავებული კონცეფციების მთლიანობაში წარმოჩენის საშუალებას იძლევა. გვწამს, რომ ეს წიგნი კიდევ უფრო გაზრდის ინტერესს ქართული სულიერი კულტურის და საერთოდ ეთნიკური მემკვიდრეობისადმი. თავად ნაშრომის მთავარი მიზანიც ესაა - საინტერესოდ და მეცნიერულად სანდოდ წარმოაჩინოს ეთნოგრაფიული ფაქტები, რომლებიც სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქებში აღმოცენდებიან, მაგრამ ერთდროულად ფუნქციონირებენ ყოფაში და ქმნიან კულტურის მოზაიკურ ველს, რასაც თანამედროვე ცხოვრება ჰქვია.

გიორგი გოცირიძე
ლევან გაბუნია

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებები ძართულ მითოსსა და რწმენა-წარმოდგენებში

წარმოდგენები მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების შესახებ ქართულ სპეციალურ ლიტერატურაში, დამოუკიდებელი ციკლის სახით, გამოვლენილი და შესწავლილი არ არის. ხალხურმა ყოფამ რწმენათა ეს ჯგუფი მთლიანი სისტემის სახით ვერ შემოინახა, რადგან ქრისტიანობის მრავალსაუკუნოვანი ბატონობის მანძილზე ძველი რწმენები გაქრა, სახე იცვალა, ან დაიშალა ძირეულ ელემენტებად, რომელთა კომბინირებით აგებული იყო ოდესღაც მოქმედი რთული სისტემა. ამ მასალის ნაწილის (რომელიც ძირითადად ეხება ღვთაებათა ტანჯვასა და სიკვდილს) ლეგალიზება მოხერხდა ქრისტიანობასთან შერწყმა-შეგუების გზით, კერძოდ, შევიდა ქრისტიანულ წმინდანთა და მოღვაწეთა (წმ. გიორგი, მაქსიმე აღმსარებელი, სტეფანე ურბნელი, დავით გარეჯელი და სხვ.) ცხოვრებაში. ნაწილმა კი ფუნქციასთან ერთად შინაარსიც დაკარგა და, ხალხისათვის გაუგებარი მოქმედებების თუ სიუჟეტების სახით, შედარებით, ახლო წარსულამდე შემორჩა ფოლკლორს, მითოლოგიასა და რელიგიურ პრაქტიკას. წარმოდგენათა ამ ჯგუფის შესწავლა საინტერესო მეცნიერულ პერსპექტივას ქმნის, რადგან მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების ციკლი შეიცავდა ძველ მიწათმოქმედთა ემპირიულ ცოდნას ბუნებაზე; მათში არეკლილია კოსმოგონიური შეხედულებები, წარმოდგენები ასტრალურ სამყაროზე და სეზონთა ცვლაზე; ამ მოვლენათა შორის დამყარებულია გარკვეული მიზეზობრივი კავშირებიც, ასე რომ, ეს კულტი ადამიანთა სულიერი ცხოვრების ძირითად მომენტებზე იყო ორიენტირებული და მეტ-ნაკლები სირთულით ასახავდა საზოგადოების ემპირიული, პრაქტიკული ცოდნის დონეს. გარდა ამისა, შეხედულებები მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების შესახებ, გავრცელებული იყო მთელს ძველ მსოფლიოში (აზიასა თუ ევროპაში) და, ამდენად, ქართველთა ანალოგიური წარმოდგენების შესწავლა საინტერესოა კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისითაც.

ამ საკითხების გარშემო ვრცელი ლიტერატურა არსებობს. მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების შესახებ წერდნენ ეგვიპტოლოგები, ხეთოლოგები, სემიტოლოგები, სლავთმცოდნეები, რელიგიისა და კულტურის ისტორიის სპეციალისტები, ქრისტიანი მეცნიერები. ამ წარმოდგენებმა უდიდესი როლი შეასრულა ქრისტიანული მოძღვრებისა და თავად ქრისტეს მითოლოგიური პერსონის ჩამოყალიბებაში. სოლომონ რეინაკის მოხდენილი თქმისა არ იყოს, მსოფლიო თითქოს მომზადდა ტანჯული, მოკვდავი და მერე აღდგენილი ღვთაების თაყვანისცემისათვის. მაგრამ ქრისტიანული „აღდგენა“ პრინციპულად განსხვავდება ძველ ღვთაებათა ყოველწლიური კვდომა-აღორძინებისაგან, რადგან, თუ ისინი სიმბოლურად წარმოსახავენ სეზონთა ცვლის სახით გამოვლენილ ბუნების მარადიულ განახლებას, ქრისტიანული „აღდგენა“ დაშორდა ბუნებაში მიმდინარე პროცესების უშუალო ასახვას და ახლი სოციალური გარემოს მოთხოვნილებათა შესაბამისად, ციკლურობა ერთჯერადობით და სტატიკურობით შეცვალა (იხ. პავლეს წერილი რომაელთა მიმართ VI, 9-10, გამოცხადება იოანესი I. 17-18).

ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ საკითხებს სხვადასხვა დროს ეხებოდა რამდენიმე ავტორი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ვ.კოტეტიშვილის, შ. ამირანაშვილის, დ. ჯანელიძის, ვ. ბარდაველიძის, მ. ჩიქოვანის, ე. ვირსალაძის, თ. ოჩიაურის, ჯ. რუხაძისა და თ. ჩხენკელის მონოგრაფიები და წერილები, სადაც, კონკრეტულ მასალაზე დაყრდნობით, ამ წარმოდგენათა რიგი ასპექტია გამოვლენილი, თუმცა ავტორთა უმრავლესობა მიზნად არ ისახავს მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების გამოკვლევასა და შესწავლას.

ვფიქრობთ, რომ ზემოხსენებული წარმოდგენების ანარეკლი შემოუნახავს ქართველი მთიელების სიმღერის ერთ სახეობას - მთიბლურს. ამ სიმღერათა ტექსტების ისტორია საკმაოდ ხანგრძლივია, ჯერ კიდევ 1931 წელს გამოსულ აკად. აკ. შანიძის ნაშრომში აღმოჩენილია მათი თავისებურებანი და რამდენიმე ნიმუშია გამოქვეყნებული. აკ. შანიძეს მთიბლურთა ტექსტი ქართული ლექსის უძველეს ფორმად მიაჩნია[1]. მთიბლურებს ყურადღება მიაქცია აკად. გ. ჩიტაიამაც. იგი წერს: „განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ ქალების მიერ შეთხზულ ნატირლებს თიბვის დროს მღეროდნენ „გვრინში". „გვრინი" მიცვალებულის მოგონების ერთ-ერთი სახე იყო"[2]. 1950 წლიდან ამ საკითხზე ყურადღებას ამახვილებენ პროფ. ე. ვირსალაძე და ისტ. მეცნ. დოქტორი თ. ოჩიაური. მთიბლურთა საკითხმა მუსიკათმცოდნეებიც დააინტერესა და ეს თემა მათ შრომებში აისახა.

როგორც აკად. გ. ჩიტაიას განმარტებიდან ჩანს, მთიბლური ეწოდებოდა საერთოდ ცელის ტარზე შესრულებულ სიმღერებს, რომელთა თემატიკა მეტად მრავალფეროვანია. ჩვენთვის ამჟამად საინტერესოა ხმით ნატირლების, თიბვისას გვრინის შესრულება.

საქართველოში მიცვალებულის დატირების რამდენიმე წესია ცნობილი. მაგალითად, ხევსურეთში სამგვარი ტირილი სცოდნიათ: ხმით ტირილი, დათვლითი ტირილი და ძახილით ტირილი; მთის რაჭაში - მოთქმით და ზურნით ტირილი და ა. შ.[3] ხმით ტირილი სრულიად განსაკუთრებული ფორმაა დატირებისა. ძველად, სანამ მკვდარი დაუმარხავი იყო, მოტირლები ტიროდნენ. ხმით დატირების მოსურნე ქალი დაიწყებდა ცახცახ-კანკალს, თავს აქეთ-იქით იქნევდა, იწყებდა ბარბაცს, ხელების ფშვნეტას, კბილების ღრჭენას, ვითომ სიტყვებს ვერ ამბობდა, ხან მოქანცული მიესვენებოდა. როცა მოტირალი ქალები ამას შეამჩნევდნენ, ყველანი გაჩუმდებოდნენ და ელოდებოდნენ თუ რას ათქმევინებდა მას მიცვალებულის სული. ტირილის ამტეხი კი წვალობდა, ღმუილს დაიწყებდა, ხან გასაქცევად ემზადებოდა, ქალები დაიჭერდნენ და ეტყოდნენ: „ქალო გამხიე ენა, ნუ აწვალებ, ნუ უჭერ კბილთ, ანაბრივ შენ უნდიხარ მეენდ"! ასეთი სურათი რამდენჯერმე განმეორდებოდა, მერე მიცვალებულისათვის სახელს დასდებდნენ (ყანწით არაყს, ლუდსა და, თუ სასმელი არ იყო, „პურსატანთ"). სახელის დამდები ქალი იტყოდა: „სადაც შენ ხარ (მიცვალებულის სახელს მოიხსენიებდა) შენიმც სახმარი ას, ნუ აღონებ, გამაატანი ენაი შენს მეენეს"[4]. ამის შემდეგ, ტირილის მოსურნე ქალიც ამოიღებდა ხმას. პირველად მიცვალებულის პირით დაიწყებდა ლაპარაკს, მაგ., „აძრახდი, ჩემო მეენეო, ნუ დამაღონე სულეთჩიაო, ჩამიდივ წილი ტირილჩიაო, მე შენ მინდიხარ მეენეთაო..." მერე უკვე „გაისარავდა" ხმას. კარგი ხმით მოტირალის ნათქვამს ხალხი ზეპირად სწავლობდა ლექსივით და მერე მამაცები თიბვის დროს ცელზე მღეროდნენ. ამ სიმღერას „გვრინი" ეწოდებოდა. „გვრინში" ხმით ნატირალის გარდა, არაფერს იმღერდნენ[5].

გ. ჩიტაიას და თ. ოჩიაურს მიაჩნიათ, რომ ამ დროს მეენეში მიცვალებულის სული ჩასახლდებოდა და ის ლაპარაკობდა. საყურადღებოა ისიც, რომ ხმით დატირება მხოლოდ დაკრძალული მიცვალებულისა შეიძლებოდა. თ. ოჩიაური ფიქრობს, რომ სული ჯერ სულეთს უნდა მისულიყო, იქ დამკვიდრებულიყო და მხოლოდ ამის შემდგომ უნდა გაეჩინა მას მეენე, მესულთანე, რომელიც მის ჭირ-ვარამს და მოთხოვნებს გადასცემდა სამზეოზე მყოფთ[6]. თ. ოჩიაურის მსჯელობა კიდევ უფრო შორს მიდის: სულის მკითხავისა და ქადაგის ფუნქციების კვლევისას იგი უშვებს, რომ მესულთანე და ქადაგი შესაძლოა ერთი და იგივე პირი ყოფილიყო, ე. ი. ერთი და იგივე პირი კონტაქტს ამყარებს სულთან და ღვთაებასთან. შესაბამისი

---

1. ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია I ხევსურული, თბ., 1933, გვ. 288, წინასიტყვაობა გ. ჩიტაიასი.
2. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, 1940, გვ. 12.
3. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XI, 1960, გვ.171; თ. ოჩიაური, მთიბლურთა და ხმით ნატირალთა ურთიერთობის საკითხისათვის.
4. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, 1940, გვ. 29.
5. იქვე, გვ. 39.
6. თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 175-177.

მასალის განხილვის შემდეგ იგი ასკვნის, რომ მიცვალებულთა სულებსა და ღვთის შვილებს საკმაოდ მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდათ ერთმანეთთან და პირველნი ხშირად გვევლინებიან შუამავლად და მახვეწარად მეორეთა წინაშე ცოცხალთა საქმეების გამო. უწმინდური სხეულისაგან განწმენდილი სული, მთიელთა წარმოდგენით, შეიძლება მიღებული ყოფილიყო ღვთაებათა საზოგადოებაში[7].

მიცვალებულები ასევე აქტიურად მონაწილეობდნენ ცოცხალთა საქმიანობაში, განსაკუთრებით სამიწათმოქმედო მეურნეობაში. ყველა სამიწათმოქმედო სამუშაოთა შორის ისინი განსაკუთრებით დაკავშირებული ჩანან თიბვასთან და მკასთან. ამ მხრივ საინტერესოა აღმ. საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული „თიბვის სამშაბათის წესი". ამ დღეს სოფელი პირველად გავიდოდა სათიბად, მანამდე კი ცელს ხელში არავინ აიღებდა. სათიბად გასვლამდე ახალი მიცვალებულის პატრონი მეზობლებსა და მოკეთეებს დაპატიჟებდა, სუფრას გამართავდა, სულის ხუცესი ტაბლას შენდობას ეტყოდა, რის შემდეგ მიცვალებულის ტალავარს გაშლიდნენ და იტირებდნენ. მერე იმართებოდა პურობა. ჭირისუფალი თიბვის სამშაბათს რომ გადაიხდიდა, სოფელს ნება ეძლეოდა ცელი ბალახში შეეტანა. იმ დღეს ჭირისუფალი თვითონაც მოთიბავდა, მანამდე კი არავინ წავიდოდა სათიბად ჭირისუფლის ხათრით [8].

ცნობილია, რომ მთიბავებსა და მკელებს მუშაობისას სულები თან დაჰყვებოდნენ. როდესაც ისინი დაისვენებდნენ და პურის ჭამასა და არყის სმას დაიწყებდნენ, თუ არყიანი ყანწი ვინმეს ხელიდან გაუვარდებოდა, იტყოდნენ: „მთიბელ-მამკალად მამყოლი სული ასავ". მაშინათვე შენდობას იტყოდნენ მამყოლი სულის სახელზე: „შეგინდასავ ვინაც ჩვენ მოგვყვებავ, ჩვენ მაგვიბროივ, შენამც გეხმარებისავ"[9].

ანალოგიური ვითარებაა დამოწმებული მკაშიაც. მთის რაჭაში გავრცელებულია მკის სიმღერები, რომელთაც „ქორქალი" ეწოდება. „ქორქალის" ტექსტებად მოთქმით ტირილის ტექსტებია გამოყენებული[10]. „ქორქალის" გარდა, მთის რაჭაში ცელის ტარზე სრულდება როგორც საგანგებო მთიბლური სიმღერები, ისე მოთქმით ნატირალიც. ამ სიმღერებს „ღულუნი" ეწოდება და სრულდებოდა ინდივიდის მიერ[11].

როგორც მრტანილი მასალიდან ჩანს, ამგვარი სიმღერები საკმაოდ ფართოდ ყოფილა გავრცელებული საქართველოს მთიანეთში. ამასთანავე, თუ გავითვალისწინებთ პროფ. დ. არაყიშვილის მოსაზრებას, რომლის თანახმად რაჭული სიმღერები ქართლ-კახურის განუყრელ ნაწილს წარმოადგენს და რომ ისინი, ერთი მხრივ, სვანეთის, მეორე მხრივ, ქართლისა და კახეთის მუსიკალური კონტაქტის მიჯნაზეა წარმოთქმული,[12] მაშინ შესაძლოა ანალოგიური სიმღერები შესაბამისი რწმენებითურთ საქართველოს ბარშიც ვივარაუდოთ გარკვეული ისტორიული ეპოქებისათვის.

მსგავსი წესები ძველი ბერძნებისთვისაც იყო ცნობილი. მაგ., სოლონი ებრძოდა ზედმეტობებს როგორც ყოფაში, ისე რიტუალში. მან აუკრძალა ქალებს დატირებისას პირის ხოკვა, მკერდზე მუშტის ცემა, საგანგებოდ მოგონილი სატირალი ტექსტებით მოთქმა, მკვდრის გასვენებისას წივილ-კივილი და ა. შ. (პლუტარქე, სოლონი, XXI). აქედან გამომდინარე, ყველაფერი ეს სოლონის დროს მოქმედებდა რიტუალურ პრაქტიკაში. განსაკუთრებით საინტერესოა ხმით სატირალი ტექსტების აკრძალვა, რადგან ამ ცნობის მიხედვით შეიძლება დავუშვათ, რომ ხმით ტირილისას საგანგებო ტექსტების შეთხზვა და მათი რიტუალურ პრაქტიკაში დანერგვა არა მხოლოდ ქართველებისათვის ყოფილა დამახასიათებელი. ამას გარდა განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ჩვენს ყოფაში და-

7. თ. ოჩიაური, მთიბლურთა და ხმით ნატირალთა ურთიერთობის საკითხისათვის.
8. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, 1940, გვ. 47.
9. თ. ოჩიაური, ხევსურული მთიბლური სიმღერა -I გვრინი, მიმომხილველი, II, 1951, გვ. 427.
10. თ. ოჩიაური, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XI, გვ. 166.
11. იქვე.
12. დ. არაყიშვილი, რაჭული ხალხური სიმღერა, თბ., 1950, გვ. 20-30.

დასტურებული ფაქტების დიდი სიძველე, რაც ეთნოგრაფიული წყაროს განსაკუთრებულ ღირებულებაზე მიგვანიშნებს.

გარდა თიბვისა და მკისა, მცენარეული სამყაროსა და მიცვალებულის სულის ურთიერთობის ფაქტები სხვაც მრავლად მოიპოება. მაგალითად, თუშეთში სულთაკრეფის დღეს დიასახლისი ხორბალს შემოატარებდა ცეცხლზე და თან უხვ მოსავალს შესთხოვდა ღმერთს. იმავე დღეს ეზოში და საფლავზე ხორბალს მოაბნევდნენ და იტყოდნენ: „ჯეჯილთამც ამოგივალის, მწვანილთამც გეჩვენებისთა, ბარაქა მოგვეც, ნახნავ-ნათესი გვიმრავლეო“[13]. ამ მიმართვის პირველი ნაწილი წარმოადგენს მიცვალებულის პატრონის ზრუნვას სულეთში მყოფისათვის, რომ მას ჯეჯილი და მწვანე არ მოაკლდეს, მეორე ნაწილში კი მფარველობას შესთხოვს სულს და ბარაქას და ნახნავ-ნათესის გამრავლებას ევედრება. აღსანიშნავია, რომ საფლავზე ხორბლის მობნევა, ან დათესვა უძველესი წესია და გავრცელებული ყოფილა ატიკის უძველეს მოსახლეობაში. თ. სახოკიას ცნობით, მეგრელებს სწამთ, რომ მიცვალებულის ნაბანი წყალი ხელს უწყობს მცენარეთა ზრდას. ამიტომ ამ წყლით რწყავენ ნორჩ ხეებს, განსაკუთრებით ყვავილებს[14].

ყვავილებსა და მცენარეებს საკრძალავ რიტუალებში განსაკუთრებული როლი ენიჭებათ. კახეთში სულთმოფინობა დღეს საფლავზე გაჰქონდათ ახალი ხილი, მუხის მწვანე ტოტები, ხეხილისა და ველის ყვავილები და საფლავზე ფენდნენ. აღსანიშნავია, რომ სულთმოფინობა თიბათვეში (ივნისში) მოდიოდა.

მიცვალებულის კულტმსახურებაში მიღებული იყო მარცვლეულისაგან დამზადებული პროდუქტის (წანდილი, ფლავი) შეწირვა, ძირითადად მათთვის განსაკუთრებული დღესასწაულისას.

ასევე საინტერესოა მიცვალებულთა დღესასწაულების წლიური კალენდარიც. ერთი ჯგუფი დღესასწაულებისა ემთხვევა ადრესაგაზაფხულო ციკლს (ლიფანალი, სულთაკრეფა, აღდგომა, შესაძლოა წყალკურთხევაც), ხოლო მეორე - მკისა და თიბვის სეზონს (თიბვის სამშაბათი, სულთმოფინობა)[15]. ამ დღესასწაულებზე თაყვანცემული სულები ღვთაებათა რანგში განიხილებოდნენ. ამასვე მოწმობს სულის მიერ - მესულთანის არჩევა. სული ისევე ირჩევს მესულთანეს, როგორც ხატი ქადაგს[16]. ქადაგი ხატის მეენეა და ზემოქმედების პროცესი ქადაგზე და მეენეზე რწმენის ერთსა და იმავე მექანიზმზეა დამყარებული. სულის ღვთაებრიობის დამადასტურებელია მისი კავშირი ღვთაებასთან. ის ადამიანებსა და ღვთის შვილებს შორის შუამავლის ადგილს იჭერს, რადგან სული წმინდაა, განთავისუფლებულია ხორციისაგან და ამიტომ, შეუძლია უშუალო კონტაქტი დაამყაროს ღვთაებასთან. ამას ცოცხალი ადამიანი ვერ ახერხებდა უწმინდური ხორციელი არსებობის გამო. ღვთაებებთან ილუზორულ ურთიერთობას ცოცხალთაგან განსაკუთრებით წმინდა პირები ამყარებდნენ, რომლებიც სიწმინდეს ინარჩუნებდნენ შესაბამისი წესების უმკაცრესად დაცვით[17].

ღვთაებებთან ურთიერთობა ხშირად ხერხდებოდა „დროებით სიკვდილისას“. ხდებოდა ხოლმე, რომ სულეთს მივიდოდა სული, რომლის ვადა ჯერ არ დამდგარიყო და მას უკან აბრუნებდნენ. იგი მოიხილავდა სულეთის სამყაროს, შეხვდებოდა სულეთის ღმერთს, ბედის მწერლებს, თავისიანებს, და დაბრუნების შემდგომ, როცა მის ახლობელთაგან მკვდრად მიჩნეული სხეული გაცოცხლდებოდა, სულეთში ნახულსა და გაგონილს უამბობდა ხალხს. ასეთი „მკვდარში გართული“ პირი ხშირად ქადაგად დაეცემოდა ან მკითხავი ხდებოდა[18]. მსგავსი მაგალითები მთელ საქართველოშია დამოწმებული.

---

13. დ. გიორგაძე, სულთაკრეფა, საისტორიო კრებული, IV, თბ., 1974, გვ. 402.
14. თ. სახოკია, მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მასალები... III. 1940, გვ. 172.
15. დ. გიორგაძე, სულთაკრეფა, საისტორიო კრებული, IV, თბ., 1974.
16. თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 15-19.
17. იქვე, გვ. 108.
18. საქ. ეთნ. განყ. არქივი, რვ. №189, მელანია და ნათელა ბალიაურები. ი. სურგულაძე, ასტრალური სიმბოლიკა ქართულ ხალხურ ორნამენტში, თბ., 1967, ხელნაწ., გვ. 25-41; დ. კლდიაშვილი, მსხვერპლი, მიქელა.

ადამიანსა და ღვთაების უშუალო ურთიერთობა ხშირად კიდევ უფრო აქტიური ფორმით ვლინდებოდა, რის შესახებაც საინტერესო მასალაა დაცული მითოლოგიაში. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიყვანოთ გახუა მეგრელაურის თავგადასავალი. წამებული კაცი, ღვთის ნათლული, ქადაგი თუ მკადრე, ღვთის შვილთაგან დაჭერილი გახუა მეგრელაური მონაწილეობას იღებდა ხატების ლაშქრობაში ქაჯაეთს. მაგრამ თავისი ხორციელი არსებობით გახუას არ შეეძლო ღვთაებებს ხლებოდა და ამის გამო, ხატებს მიჰყავდათ მისი სხეულს გარიდებული სული. უსულო გვამი ხატებმა ქვიშაში ჩაფლეს, თუ ხეში დამალეს, ვიდრე სულს უკან ჩააბრუნებდნენ. ქაჯაეთს ლაშქრობის შემდეგ ხატებმა (ვარიანტებში - ხახმატის წმინდა გიორგიმ) წამოიყვანეს ქალები, მათ შორის ხახმატის წმინდა გიორგის დობილი, „ღვთის ნასახი“ სამძიმარი, წამოიღეს გრდემლი, ცხრა ძალიანი ოქროს ფანდური, ოქროს საცერი, ცხრა ენიანი ზარი, სანაყაჯი და სხვა, თან საქონელიც გამოურეკიათ. უკან დაბრუნებულ გახუას საკუთარი სხეული უკვე ხრწნაშემდგარი დახვედრია, მატლი დასეოდა და მხარი თაგვს ამოეჭამა. გახუას სულს შეზიზღებია ამგვარ სხეულში ჩაბრუნება, მაგრამ ხატებს დაუძალებიათ და ისიც ძველებური სახით აღდგენილა, ოღონდ მხარზე თაგვის ნაბილარი დარჩენია. გახუას გარდა ხატებთან სხვა მრავალ მკადრეს უმოგზაურია[19], რაც მიგვანიშნებს, რომ ეს მოტივი ერთგვარი სტანდარტის სახით არის ჩამოყალიბებული და მასში სხვადასხვა პირები მონაწილეობენ.

ქართულ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში ბევრი რამ არის ნათქვამი სიკვდილზე, სულეთზე, მიცვალებულის საიქიო ცხოვრებაზე, მაგრამ სულთა ზებუნებრივ ძალასა და შესაძლებლობებზე მასალა უფრო იშვიათია. ამ წარმოდგენების ამსახველი ფაქტები უმეტესად რიტუალებშია შემორჩენილი. ამდენად, ბუნებრივია, რომ მთიბლურთა ტექსტებში ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე პირდაპირ არაფერია ნათქვამი, მაგრამ თავად „გვრინის“ არსებობის ფაქტი, მისი იდეოლოგიური საფუძველი არის სწორედ ის გარემო, რომლის შესწავლითაც შეიძლება ნათელი მოეფინოს წამოჭრილ პრობლემას.

მოტანილი მასალის საფუძველზე შეიძლება გამოვყოთ რამდენიმე საკითხი, რაც აშკარად მოჩანს და ახსნას საჭიროებს.

1. მიცვალებულის სული წმინდად ითვლებოდა და რელიგიური თაყვანისცემის ობიექტს წარმოადგენდა.

2. მიცვალებულთა სულებს შეეძლოთ გავლენა მოეხდინათ მინდვრის მოსავალზე და საერთოდ მცენარეულ სამყაროზე.

3. სულები დადგენილ დღეებში და გარკვეულ სამეურნეო პერიოდში ცხადდებოდნენ სამზეოს. მათთვის იმართებოდა დღესასწაულები, რომელთა ერთი ნაწილი საგაზაფხულო დღეობების ციკლში იყო მოქცეული, ხოლო მეორე ემთხვეოდა მინდვრის მოსავლის აღების სეზონს.

4. გარდაცვლილთა (ან „დროებით გარდაცვლილთა“) სულები ურთიერთობას ამყარებენ ღვთაებებთან. ზოგჯერ კიდეც მონაწილეობენ მათ საქმიანობაში. ისინი შუამდგომლობენ ცოცხლებს ღვთაებათა წინაშე.

ცხადია, პრობლემათა ეს ჯგუფი არ მოიცავს მიცვალებულთან დაკავშირებულ წარმოდგენების მთელ წრეს. აქ თავმოყრილია რამდენიმე საკითხი, რომელიც დიდი სარწმუნოებრივი ციკლის ერთ ასპექტს, კერძოდ, მიცვალებულთა და ბუნების აღდგენადი ძალების ურთიერთობას შეეხება.

სულის სიწმინდე, როგორც ამას მოტანილი მასალა გვიჩვენებს, თავისთავად უპირისპირდება ხორცის უწმინდურობას. აქედან ბუნებრივად გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ადამიანი თავისი არსებით შედგენილია ორი ხარისხობრივად საპირისპირო სუბსტრატისაგან, წმინდისა და უწმინდურისაგან, რომელთაგან პირველი, სული ციური საწყისიდან მომდინარეობს, ხოლო მეორე, ხორციელება მიწას განეკუთვნება. თავის მხრივ ეს დაპირისპირებანი ემთხვევა ციურსა და მიწიერს, ხოლო ეს უკანასკნელი კი კეთილისა და ბოროტის ზოგად ასპექტს.

---

19. თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღ. საქართველოს მთიანეთში. თბ., 1957, გვ. 97-99, 186-194.

სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომელიც ამტკიცებს, რომ ხალხურ ყოფაში დამოწმებული კეთილისა და ბოროტის ემპირიული დაპირისპირება მომდინარეობს პრიმიტიული სამეურნეო პრაქტიკიდან, სადაც ადამიანი და საზოგადოება ყოველ წუთს აწყდება ბუნების დამანგრეველი ძალების მოქმედებას, რასაც უპირისპირებს მისი საქმიანობისათვის ხელშემწყობ მოვლენებს. მაგრამ ასეთ ვითარებაში მოვლენები არ განზოგადდება ისეთი აბსტრაქტული კატეგორიების სახით, როგორიცაა კეთილი და ბოროტი. ამ დაპირისპირებას უფრო მატერიალური, კონკრეტულად გამოყენებითი სახე ჰქონდა და მარტივი ანალოგიების სახით წარმოიდგინებოდა. მაგალითად, პრაქტიკულად უფრო გასაგები უნდა ყოფილიყო არა „ნათელი" და „ბნელი", როგორც ორი, ერთმანეთის გამომრიცხავი ზოგადი საწყისი, არამედ მათი ყოფითი გამოვლინება სინათლისა და სიბნელის სახით. ამდენად, დაპირისპირება წმინდისა და უწმინდურობისა, რომელიც სულსა და ხორცს, მიწასა და ცას შეესაბამება, შედარებით გვიანდელი მოვლენა უნდა იყოს და ქრისტიანული მოძღვრების ზემოქმედებად გვეჩვენება. სპეციალისტები ფიქრობენ, რომ ღირებულებათა ვერტიკალური დახარისხება, რომელიც ბოლოს და ბოლოს ორი საწყისის დაპირისპირებამდე მიდის, ქრისტიანობამ შეიმუშავა. „შუასაუკუნეობრივი დუალიზმი წარმოადგენს დაპირისპირებულობათა პოლარული წყვილების სახით მკვეთრად დანაწილებულ სამყაროს, სადაც ურთიერთდაპირისპირებული კატეგორიები განლაგებულია ვერტიკალურ ღერძზე... მთელი ყურადღება მიპყრობილია „ზე" და „ქვე" კატეგორიებისადმი, პოლარული გადანაცვლებისადმი, ამაღლებულიდან მდაბლისაკენ. ესაა ჭეშმარიტად განმსაზღვრელი კოორდინატები სამყაროს შუასაუკუნეობრივი სურათისა"[20].

ვერტიკალური სქემა გაბატონებულია ხელოვნებაში, საერთოდ, აზროვნების ყველა სფეროში და ეს პოზიციები შეიმუშავა ქრისტიანობის ხანამ[21]. ამ პრინციპზეა აგებული არა მარტო ცალკეული დარგები ადამიანის მეურნეობისა, არამედ მთელი სამყაროს ხილვადი მოდელი, რომელიც საფუძვლად ედო შუასაუკუნეების სახიერ აზროვნებას[22].

როგორც ჩანს, ამავე თვალსაზრისით განიხილებოდა ადამიანის სხეული და სული, ერთიანობა დიამეტრული ღირებულებებისა, რომელთაგან სული განასახიერებდა და განეკუთვნებოდა ცასა და ციურს, ხოლო ხორცი, უწმინდური, მიწისაგან იყო მოღებული და მიწადვე უნდა მიქცეულიყო. ამ დებულებიდან გამომდინარე, უკვე გასაგებია თუ რატომ ითვლებოდა მიცვალებული უწმინდურად. მას მოშორებული ჰქონდა წმინდა, ციური საწყისი, სული. ხევსურების რიტუალურ პრაქტიკაში უწმინდურად მიიჩნეოდა არა მარტო მიცვალებული, მისი საწოლი და ნივთი, არამედ მასთან უშუალო კონტაქტში მყოფი პირებიც, რომელთაც განწმენდისათვის რთული წესი უნდა შეესრულებინათ. ეს შეხედულებები თავისი წარმომავლობით გაცილებით წინ უსწრებს ქრისტიანობას. ადრე ეს მოვლენები არ განიხილებოდა წმინდისა და უწმინდურის პოზიციიდან. მიცვალებულს უფრთხოდნენ როგორც საზიანოს, უკვე უცხოს, სხვა სამყაროს კუთვნილებას და, ამდენად, საშიშს. ქრისტიანობის გავლენით ამ რწმენებს მკაცრად ჩამოყალიბებული, სისტემური სახე მიეცა და ახალ კოსმოგონიურ სტრუქტურაში მოექცა. წმინდანისა და უწმინდურის დაპირისპირებით თავად სხეულიც „ქვე" და „ზე" კატეგორიების პოზიციებიდან განიხილებოდა. მ. ბახტინი წერს, რომ კოსმიურ ასპექტში „ზე" და „ქვე" იხმარებოდა აბსოლუტური და მკაცრი ტოპოგრაფიული მნიშვნელობით. „ზე" არის ცა, ხოლო „ქვე"-მიწა. სხეულებრივ ასპექტში, რომელიც არასდროს არ ემიჯნება კოსმიურის, „ზე" უდრის სახეს, თავს, „ქვე" - მუცელს, გამოყოფისა და გამრავლების ორგანოებს[23]. ამიტომაც, ქრისტი-

---

20. **Гуревич А.**, Категории средневековой культуры - ვიაჩ. ვს. ივანოვის სტატიიდან: Из заметок о строении и функциях карнавального образа. კრებულში - Проблемы поэтики и истории литературы, Саранск, 1973, с. 38.

21. იქვე.

22. **Бахтин М. М.**, Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М., 1965, стр. 3-68.

23. იქვე.

ანული იდეოლოგიის შესაბამისად, ქვედა ორგანოებით ქმედება უწმინდურად და საძრახისად მიიჩნეოდა. ნაწილობრივ იგივე ვითარება მოწმდება ხალხურ ყოფაშიც, სადაც სქესთა ურთიერთობა და მშობიარობა უწმინდურად იყო მიჩნეული. თუმცა უნდა ითქვას, რომ რიგი ხალხური რიტუალებისა სექსუალობით იყო აღბეჭდილი და საშინლად იდევნებოდა ქრისტიანობის მიერ, როგორც ქრისტიანული რელიგიის პოზიციებიდან მიულებელი და გაუგებარი მოქმედება. აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ ეს რიტუალები ქრისტიანობის ბატონობის ხანაში ვერ გაჩნდებოდა და მასზე აღრეა წარმოშობილი. ამ გადმონაშთების შემორჩენა თითქმის უკანასკნელ ხანებამდე განპირობებულია, ერთი მხრივ, მათი ფუნქციური ქმედითობით, ხოლო მეორე მხრივ, ხალხურ აზროვნებასა და ყოფაში ორთოდოქსალური ქრისტიანობის ნაწილობრივი შეღწევით.

ქართველთა რელიგიურ პრაქტიკაში ზეცა მამაზეციერის სამეუფო იყო, ქვევით, მიწას დედამძებიარე ეწოდებოდა. შეწირული მსხვერპლიდან სული მამაზეციერს განეკუთვნებოდა[24], სისხლი - დედამძებიარეს, ხოლო ხორცი ადამიანებს. მიცვალებულის სახელზე შეწირული მსხვერპლის სული მიცვალებულს მიუვიდოდა, ხოლო ხორცი ძირს რჩებოდა. ასევე შესაძლებელი იყო ცოცხალ კაცს სიცოცხლეშივე შეეწირა თავისი სულისათვის მსხვერპლი და სულეთში მისულს ეს მსხვერპლი იქ დახვდებოდა[25].

ამდენად, უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალაში დაპირისპირებული ურთიერთობა სულისა და ხორცის, რთული ქრონოლოგიური სტრატიგრაფიის მოვლენაა. უძველესად უნდა მივიჩნიოთ წარმოდგენა ადამიანზე, რომელიც სულისა და ხორცისაგან შედგება. ადამიანი სამზეოში ცხოვრობს. სიკვდილის შემდგომ სული და ხორცი გაიყრება. ხორცს, რომელიც უსულოდ უწმინდურია, გარკვეული წესით აბინავებენ ცოცხლები, ხოლო სული სულეთში გადასახლდება. ხორცი ამა თუ იმ ფორმით ნადგურდება, სული არსებობას აგრძელებს სულეთში. სამზეო და სულეთი შეესაბამება საიქიოსა და სააქაოს ცნობებს, მაგრამ თუ ამ ტერმინებს დავაკვირდებით, ისინი კი არ აღნიშნავენ ცაზე და მიწაზე განლაგებულ სამყაროებს, არამედ თავისი ძირეული მნიშვნელობით („იქ" და „აქ") გულისხმობენ ერთ სიბრტყეზე მოთავსებულ ქვეყნიერების ორ სხვადასხვა ნაწილს, რომელთაგან ერთი მზითაა განათებული, ხოლო მეორეში მუდმივი ბნელეთი სუფევს. ამ შეხედულების მართებულობას მოწმობს მეგრულში გავრცელებული ტერმინი „გალენშური", გარეშე სული, რომელიც მიცვალებულს აღნიშნავს. „გარე", რა თქმა უნდა, იმავე სიბრტყეზე იგულისხმება, რომელზედაც „შინა". აქედან ცხადია, რომ წინაქრისტიანულ წარმოდგენებში სულთა საღვთოსა და ადამიანთა სამყაროს განლაგება თავიდან არ იყო ვერტიკალური და მისი შეცვლა ქრისტიანობის გავლენად უნდა მივიჩნიოთ.

ზემოთ მოტანილი მასალის თანახმად სულებს გარკვეული გავლენა ჰქონდათ მიწის ნაყოფიერებაზე. ეს შეხედულება გასაგები ხდება თუკი დავუშვებთ, რომ სულეთი მიწისქვეშეთში მდებარეობდა და ყველა სული, მართალი თუ განსასჯელი იქ იყრიდა თავს. ასეთი სურათი გვაქვს მოცემული გილგამეშის ეპოსში და „ოდისეაში". ბერძენთა წარმოდგენით, მიცვალებულები განაგებდნენ მიწის მთელი სიღრმის ზედა ჰორიზონტს, რომელიც კვებავდა ბალახს, პურეულს და დანარჩენ მცენარეულ სამყაროს, ე. წ. ეპიქთონიურ და ქთონიურ ფენებს. მათ ქვევით იწყებოდა კატაქთონიური დონე - ტარტაროსისა და კატაქთონიური ღვთაებების სამყარო[26]. ბერძნებს, როგორც ქართველებს, სწამდათ, რომ მიცვალებულს შეუძლია დადებითი გავლენა მოახდინოს ცოცხლებზე, მაგრამ ასევე არასასურველად მიაჩნდათ მათთან კონტაქტი. ათენში, როცა მიცვალებულს მიწას დააყრიდნენ, მერე მარცვალს მოაბნევდნენ და ეუბნებოდნენ: „იქით იყურე, ოღონდ აქეთ ყოველგვარი სიკეთე გამოაგზავნეო"[27]. საფიქრებელია, რომ ძველი ხალხების შეხედულებით სიკვდილი ამბივალენტური

24. საქ. ეთნ. სექტორი, 1976 წლის კახეთის ექსპედიციის მასალები.

25. **ვ. ბარდაველიძე**, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკის ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 68-69.

26. **Богаевский В.**, Земледельческая религия Афин, т. I, Петроград, 1916, стр. 80-82.

27. იქვე, გვ. 184.

ბუნების მოვლენა უნდა ყოფილიყო, რადგან მიწაში წასვლა „დედის წიაღში“ წასვლად განიხილებოდა, რაც თავდაპირველად ხელმეორედ შობის ასოციაციას ქმნიდა. ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ქართველთა წარმოდგენით მიწა დედურ საწყისს განასახიერებდა. ეს მოდელი ორიგინალური არ არის და თითქმის სრული სიზუსტით მეორდებოდა მთელს ძველ სამყაროში. ანალოგიური ვითარება განსაკუთრებით თვალნათლად ჩანს ბერძნულ მითოლოგიაში. ქალისაგან ყრმის შობა გაიგივებული იყო მიწისგან ნაყოფის შობასთან, რაზეც მეტყველებს ფიცის ფორმულა: „დე არა შვას მიწამ ნაყოფი, დე არა შვას ქალმა ყრმა“[28]. პლატონს აღნიშნული აქვს, რომ არა მიწა ბაძავს ქალს ორსულობითა და მშობიარობით, არამედ ქალი მიწას (მენექსი, 238). ქალური საწყისის სახით განიხილავდნენ მიწას არისტოტელე და თეოფრასტე[29]. ამიტომაც, მიწის ნაყოფიერების ბერძნულ რიტუალებში გავრცელებული იყო ესხროლოგია, უწმაწური სიმღერები; თესვის დროს იხდიდნენ და შიშვლდებოდნენ. ესხროლოგია, გაშიშვლება, სქესთა ურთიერთობის იმიტაცია ასევე ფართოდ იყო გავრცელებული ქართველთა ანალოგიურ რიტუალებში და ამის შესახებ ვრცელი ლიტერატურა არსებობს.

ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად შეიძლება მოტანილ იქნეს დაკრძალვის ისტორიული წესები, როგორც ქართველთა ყოფიდან ისე საერთოდაც, რადგან ეს წესები მთელს ძველ მსოფლიოში თავისი იდეოლოგიური საფუძვლით მცირედ განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან. საიქიო ცხოვრებაზე შეხედულებები პალეოლითშიც არის დამოწმებული, მაგრამ მიწისმოქმედი ხალხების კულტურაში ეს რწმენები უფრო გართულდა და მეტ-ნაკლებად მწყობრი სისტემების სახით დალაგდა. სულეთში არსებობა მიწიერი ცხოვრების ანალოგიით მიდიოდა და იქ გადასახლებულნი ინარჩუნებდნენ ინდივიდუალურ სოციალურ ნიშნებს. ამ თვალსაზრისით საკრძალავ ცერემონიათა ისტორია ფრიად საინტერესო მასალას გვაწვდის და დამოუკიდებელ, მონოგრაფიულ შესწავლას საჭიროებს. მაგრამ ამჟამად, ჩვენს საკითხთან დაკავშირებით, მხოლოდ ქვევრსამარხებს შევეხებით.

სპეციალურ ლიტერატურაში ორი მოსაზრებაა გამოთქმული, რომელთა თანახმად ქვევრში ჩასვენებულ მიცვალებულს მძინარის და ემბრიონის ფორმას აძლევდნენ. საფიქრებელია, რომ ქართული მასალის მიხედვით, მიცვალებულის ქვევრში ჩასვენება მუცლადღებას წარმოსახავდა, რადგან ჭური მუცლის ტოლფასოვან ღირებულებად იყო მიჩნეული. მუცელი, როგორც მოცულობის მქონე სიღრუე, ადრევე იყო აქცენტირებული ხელოვნების ძეგლებზე. მაგალითად, ბრინჯაოს სარტყლებზე გამოსახულ ცხოველების კორპუსზე, რიგ შემთხვევებში ვხედავთ ცარიელ ოვალებს, რომელთა მიზანი, ალბათ, მუცლის სიცარიელის გადმოცემაა. სხვა შემთხვევაში ცხოველს მუცელში უხის ჩანასახი. მუცელი საშოს სინონიმიც უნდა ყოფილიყო, რადგან მუცლადღება ჩასახვას ნიშნავდა, მეორე მხრივ, მუცელი საგანთა სიღრუის აღმნიშვნელი ტერმინიც იყო. მაგალითად, ნავის სიღრუეს ნავის მუცელი ეწოდებოდა (ალჯდა ეპიფანე მუცელსა შინა ნავისასა)[30]. დღესაც იხმარება გამოთქმა მუცლიანი დოქი, კოკა, დერგი, ქოთანი და ა. შ. ასე რომ, ჭურის სიღრუე მუცლის სრულ ასოციაციას ქმნიდა და მასში დაკრძალული მიცვალებული ალბათ მუცლადღებული ებარებოდა ყოველთა წარმომშობ დედურ საწყისს.

ცხადია, რომ ხორციელი მსხვერპლი, მიწის პროდუქტები, ლუდი და ღვინო, მწვანე ფოთოლი და ყვავილები, ყველაფერი, რაც მიწის სამყაროსთან, მის კოსმოგონიურ სიმბოლიკასთან და აღდგენადობის უნართანაა დაკავშირებული, შეადგენდა მატერიალურ საფუძველს, რითაც მიცვალებულთა მსახურების რიტუალი სრულდებოდა და ამ უკანასკნელსაც პერიოდული კვდომა-აღდგომის ციკლში აერთიანებდა. ამდენად, მიცვალებულის კულტის ეს ასპექტი წარმოადგენდა ბაზას, რომელზედაც აღმოცენდა მთელი პლეადა ბუნების აღორძინებადი ძალის განმასახიერებელი

28. **Богаевский В.**, Земледельческая религия Афин, т. I, Петроград, 1916, стр. 87.
29. იქვე, გვ. 59.
30. **ი. აბულაძე**, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973; შესაბამის ტერმინთან.

ღვთაებებისა. ეს ღვთაებები, ანალოგიურად მცენარეული სამყაროსი, პერიოდულად იბრუნებდნენ, ე. ი. გარკვეული პერიოდის მანძილზე ცხოვრობდნენ სულეთში, სადაც უშუალო კონტაქტს ამყარებდნენ მიცვალებულთა სულებთან. თუ ამ დებულებას მივიღებთ, მაშინ, თავად მიცვალებულები უნდა ქცეულიყვნენ ბუნების აღორძინების მასტიმულირებელ ძალად, ხოლო ამავე ფუნქციის მატარებელ ღვთაებათა კულტის ჩამოყალიბების შემდგომ, ისინი ინარჩუნებენ შუამავლის როლს ცოცხალთა და ნაყოფიერების ღვთაებათა შორის.

ამავე პრინციპიდან გამომდინარეობს მიცვალებულთა დღესასწაულების სეზონთა მიხედვით განაწილება წლიურ კალენდარში. როგორც უკვე ნათქვამი იყო, ადრე საგაზაფხულო დღესასწაულები, მათ შორის ლიფანალი და სულთაყრეფა, ბუნების აღორძინების იდეასთან იყო დაკავშირებული, ხოლო ზაფხულის სეზონის დღესასწაულები, სულთმოფინობა და თიბვის სამშაბათი, ემთხვეოდა მკასა და თიბვას. ჩვენთვის საინტერესო „გვრინი“ სწორედ თიბვისას და მკისას სრულდებოდა და, ამდენად, დამახასიათებელია მიცვალებულთა კულტმსახურების საზაფხულო რიტუალებისათვის. რადგან „გვრინი“ ხმით ნატირალების ტექსტზე იმღერებოდა, იგი მიცვალებულის სამსახურის ერთი ელემენტი უნდა ყოფილიყო. სიკვდილისა და ტირილის მიზეზობრივი კავშირი, გლოვის სიმღერით გამოხატვა, ტიპიურია ქართული წესმსახურებისათვის. არსებობს სამგლოვიარო სიმღერა „ზარი“. ასევე, გავრცელებულია ტირილის იმისთანა ფორმები, რომლებიც ამ სიმღერას უახლოვდებიან. ამდენად, ხმის ნატირალების „გვრინით“ შესრულება სრულებით არ ვამორიცხავდა მის სამგლოვიარო შინაარსს. ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ „გვრინი“ მთელს ახლო აღმოსავლეთსა და ევროპაში გავრცელებული მკისა და თიბვის დროს რიტუალური გლოვის ანალოგიური მოვლენა უნდა იყოს. ამ დროს დასტიროდნენ უდროოდ დაღუპულ მინდვრის ჭაბუკ ღვთაებას, რომელიც, ბუნებრივია, აღდგენად და მოკვდავ ღვთაებათა პლეადას განეკუთვნებოდა. ასე მაგალითად, ძველ აღმოსავლეთსა და ეგვიპტეში დასტიროდნენ პირველ ძნას, რომელსაც ზოგჯერ მარხავდნენ კიდეც[31]. სპარტაში, მაისში დასტიროდნენ მშვენიერ ჭაბუკს, ჰიაცინტს, რომელსაც პატარა მარჯნისფერი ყვავილი განასახიერებდა[32]. რუსეთში დასტიროდნენ კოსტრომას, იარილოს, უკრაინაში - კოსტრუბენკოს და მათ გამოსახულებებს ყანაში მარხავდნენ. თავად სახელი „კოსტრომა“ მომდინარეობს ბალახის თაველის სახელწოდებიდან, რაც ხსნის, თუ რატომ მარხავდნენ კოსტრომას ან მხოლოდ პურის თავთავს. კოსტრომას დაჭრძალვას თან სდევდა გაწუწვა, ფიტულის დაგლეჯა და წყალში ჩაყრა, წვიმის გამოთხოვის ტექსტებში იგი მოხსენებულია, როგორც მაბვილი ცელის პატრონი. ხერსონის გუბერნიაში კოსტრომა მიაჩნიათ კარგ მიწისმოქმედად, რომელიც ოსტატურად ასრულებს მინდვრის ყველა სამუშაოს ხვნიდან გალეწვამდე, რის შემდგომ კვდება და ხრამში აგდებენ[33].

წინადინასტიური და ძველი სამეფოს ხანების ეგვიპტელები მიცვალებულს გარდასულთა ღვთაებასთან, ოზირისთან აიგივებდნენ, რომელიც მომაკვდავი, ტანჯული და აღდგენადი ღვთაება იყო. ნებისმიერი გარდაცვლილი პირის ხსენებისას მის სახელს უმატებდნენ ღვთაების სახელსაც, რაც იმას ნიშნავდა, რომ გარდაცვლილი ოზირისის სამყაროში მოხვდა და ოზირისის ძალას ეზიარა. ამიტომ, კერძო პირთა დატირება და გლოვა გაიგივებული იყო ღვთაების დატირება-გლოვასთან[34]. როგორც მასპერო ფიქრობს, ოზირისი მიწიერი, სიცოცხლის მიმნიჭებელი ძალების განმასახიერებელი ღვთაებაა, იგი კვდება ან სიცხით (ოზირისს კლავს ძმა სეტი, რომელიც ბოროტ მცხუნვარე მზეს განასახიერებს) ან ადამიანი კლავს მიწის ნაყოფის, ე. ი. პურის ყანის სახით. ყოველივე ამის შემდგომ, რა გასაკვირია, რომ ყანა „გლოვის“ ადგილად იქცა, სადაც დასტიროდნენ მომკილი პურის ყანის და მზისგან დამწვარ მცენარეთა ჭაბუკი ღვთაების სიკვდილს, რომელიც კვდება იმიტომ, რომ კვლავ

31. **Арсеньев Н.**, Плач по умирающему богу. Этнографическое образование, 1912, № 1-2, стр. 9.

32. **Пропп В. Я.**, Русские народные праздники, Ленинград, 1963, стр. 87-88.

33. **Арсеньев Н.**, ук. соч., стр. 18.

34. **Тураев Б. А.**, История Древнего Востока, I, стр. 183.

აღდგეს უწინდებური მშვენებითა და ძლიერებით. ამ ღვთაებას განასახიერებდა პირველი ძნა, რომელსაც ყანაში მარხავდნენ და დასტიროდნენ ეგვიპტელები და მოაბის ფელახები[35]. ჰეროდოტე წერს, რომ ეგვიპტელები, მსგავსად სხვა ხალხებისა, მღერიან სიმღერა „ლინოსს", რომელსაც თავად „მანეროსს" უწოდებენ[36]. „მანეროსი" ეგვიპტურად ნიშნავს „დაბრუნდი სახლში" და ეს ფრაზა არის რეფრენი იზიდას ცნობილი ტირილისა ოზირისზე, როცა ქალღვთაება გოდებით მოუხმობს ტანჯულ, ღალატით მოკლულ მეუღლეს დაბრუნდეს, ე. ი. აღდგეს და თან მისი დაგლეჯილი სხეულის ნაწილებს აგროვებს. ამ სიმღერას ჰეროდოტე აიგივებს ჭაბუკი ლინოსის, ასევე, ტანჯული ღვთაების ჰიმნთან. მთელს ანტიკურ და ელინისტურ სამყაროში გავრცელებული იყო ადონისის მასიური გლოვა. არისტოფანეს შემონახული აქვს ასეთი ცნობა: „...ცოლი ცეკვავს და იძახის აი, აი, ადონის!" ერთ ორფიკულ ჰიმნში ხოტბას ასხამენ მას: „შეიწყნარე ჩემი ვედრება სახელმრავალო, კეთილო, ნაზთმიანო, მოყვარულო მყუდროების!... ქრები და ინთები შენ, თაყვანცემულო ცრემლისღვრით... სულით მშვენიერო, კიპრიდას ტკბილო რტოო, ძეო ეროტისა... რამდენსამე ხანს ტარტაროსში მჯდომარევ, შემდეგ კი ოლიმპზე აღმავალო, მოდი ნეტარო და მიანიჭე ზეცას ნაყოფი"[37]. დიონ სმირნელთან შენახულია ასეთი სურათი: ქმარი ეუბნება ცოლს: „შესწყვიტე დღეს, კითარეა, მოთქმა და მკერდში ცემა, შენ ხომ ისევ მოგიხდება ტირილი, ისევ მოგიწევს მომავალ წელს ცრემლთა ღვრა"[38]. ოზირისის, ადონისის, ატისისა და სხვათა გლოვის რიტუალებს თან სდევდა ტირილი, პირის ხოცვა, თვითგვემა, თვით დასახიჩრება და თვით დასაჭურისება. ასევე მიღებული იყო ცხოველთა და ადამიანთა სისხლიანი მსხვერპლიც, რადგან ეს რიტუალი მიზნად ისახავდა გადმოეცა ჭაბუკი ღვთაების ტანჯვით სიკვდილი და მისი ცხოველმყოფელი ძალის გაქრობა.

ანალოგიური წარმოდგენები შემოინახა მაჰმადიანურმა აღმოსავლეთმა. X ს-ში საბეის ქალები დასტიროდნენ ღვთაება ტა-უზას, რომელიც ძველი თამუზის უშუალო მემკვიდრე უნდა იყოს. ჯერ 1064 წელს, ხოლო შემდგომში 1204 წელს, შავი ჭირის გავრცელებისას ისევე გაიხსენეს ტირილი გარდაცვლილ ღვთაებაზე: „მოკვდა ჯინების დიდი მეფე, ვაი ამ ქვეყანას!" ასევე დასტიროდნენ ჯინი ქალის, უმმ-ყუდის, ე. ი. ვაზის რქის შვილს, რომელსაც თუ არ დაიტირებდნენ, ყველანი დაილუპებოდნენ ბოროტი სიკვდილით. შემონახულია დატირების ფორმულა, „ო, დედაო ყურძნის (ვაზის) ლერწისა, მოგვიტევე ჩვენ. ლერწი ყურძნისა მომკვდარა და ჩვენ არა ვუწყოდით"[39].

ზოგი მკვლევარი ფიქრობს, რომ აღორძინებადი ღვთაებების კულტიდან ბევრი რამ შევიდა ჰოსეინის ცნობილ დატირებაში. აღნუსხულია შემთხვევები, როცა დღესასწაულის ბოლოს ჰოსეინის კუბოს წყალში აგდებდნენ, მსგავსად დამუზ-ადონისისა[40]. ვ. ივანოვი ჰოსეინის დატირებას მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების დღესასწაულების რიგში განიხილავს. მას განსაკუთრებით აინტერესებს ჰოსეინის დაჩეხვისა და მორწმუნეთა მიერ თავის დასახიჩრების ფაქტები, რასაც ენთუზიასტური ტირილის სახეობად მიიჩნევს და დიონისურ დღესასწაულებს უკავშირებს[41]. ჰეროდოტე ვრცლად აღწერს რიტუალური ტირილის სცენებს, გვემას, თვითდასახიჩრების და ორგიასტული გამოვლინებების სხვადასხვა ფორმებს, რომელთაგან უმთავრესს, თუმცა რიტუალისა და სარწმუნოების წინაშე მოკრძალების გამო, არ აღწერს, მაგრამ ასეთ საქციელს იგი შეუმჩნეველს არ ტოვებს უცხოელთა შორისაც და აღნიშნავს, რომ ოზირისის (დიონისე) სახალხო ტირილის დროს ეგვიპტელი კარიელები დანით იჩეხავენ თავსო [36. II, 40, 60, 61, 62, 63, 64], რაც ზუსტად მეორდება ჰოსეინის დატირებაში. ამავე მოსაზრებისაა სოფიო მარი. იგი მიმოიხილავს ეთნოგრაფიულ და ისტორიულ

35. **Арсеньев Н.**, ук. соч., стр. 9
36. Геродот, II, 79.
37. **Арсеньев Н.**, ук. соч., стр. 18.
38. იქვე.
39. **R. Smith**, The Religion of the Semites, არსენიევის მიხედვით, გვ. 19.
40. Baudissin, Adonis und Eschmun, არსენიევთან, გვ. 13.
41. **Иванов В.** Дионис и продионисиизство, Баку, 1923, стр. 183-186.

წყაროებს და ასკვნის, რომ ოფიციალური ხელისუფლების მიერ მიღებული მაჰმადიანური მოჰარამი (ჰოსეინის დატირება) ხალხური ყოფის სიღრმეებიდან მომდინარეობსო[42].

მოტანილი მასალა ცხადყოფს, რომ მკისას მიღებული იყო ტანჯული ჭაბუკი ღვთაების გლოვა, რომელსაც განასახიერებდა მომჭილი ყანა. ეს გლოვა არქაულ ხანებში გაიგივებული იყო კონკრეტული პირის დატირებასთან, რამდენადაც ნებისმიერი მიცვალებული განიხილებოდა, როგორც ღვთაებრივ სამყაროსა და მიწის ნაყოფიერებასთან ნახიარები ძალა, ამდენად, ქართველთა „გვრინში“ შემონახულია აღდგენადი ღვთაებების ფორმირების მეტად ძველი დონე, რადგან აქ ჯერ კიდევ არ დასტირიან ჭაბუკ ღვთაებას და ხოტბით იგონებენ მხოლოდ მიცვალებულს. ღვთაებათა დატირება ამ წარმოდგენის შემდგომი საფეხურია.

თუ თავის დროზე აღდგენადი და მოკვდავი ღვთაებების კულტის ჩამოყალიბების პროცესში გამოყენებული იყო მიცვალებულთა კულტის ზოგი ასპექტი, მომდევნო ხანებში, ღვთაებათა კულტმსახურებას გავლენა მოუხდენია მიცვალებულის დაკრძალვისა და სამსახურის ცერემონიალზე. ამიანე მარცელინი აღწერს ერთი ჭაბუკის დასაფლავებას, სადაც მოტირალები ბაძავენ ადონისის მოტირალ ქურუმებს. ისინი მიცვალებულს ამკობენ ისეთივე ეპითეტებით, როგორც ქურუმები ადონისს[43]. გლოვის ეს მოდელი ქართველთა ყოფაშიაც დამკვიდრებულა, რაც კარგად ჩანს ქართლის ცხოვრებაში ფარსმან ქველის დატირების აღწერიდან. აქ ნათქვამია, რომ დასხდნენ „მგოსანნი გლოვისანი“,[43ა] ცხადია, გლოვის მგოსნები ხოტბას ასხამდნენ გმირ მეფეს, მის ვაჟკაცობას, გარეგნულ მშვენიერებას და ტიროდნენ ხალხის უსასოობას, რომელმაც დაკარგა მეთაური და მფარველი. ასეთივე სურათი აღწერილია ვეფხისტყაოსანში, როცა ტარიელის მამა გარდაიცვლება. გაიხარეს იმათ, ვისაც მისი შიში მოსვენებას არ აძლევდა: „მე წელიწდამდის ბნელსა ვჯე საწუთრო-გაცუდებული, დღისით და ღამით ვვაებდი, ვერვისგან სულად-ლებული“ ამბობს ტარიელი.

ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით, ძველად დიდი ტირილი სცოდნიათ. მგლოვიარენი ბნელში ისხდნენ, წელამდე შიშვლდებოდნენ, იპარსავდნენ თმას, წვერსა და წარბ-წამწამს, იცემდნენ და სისხლს იდენდნენ, წლამდე ხორცს არ ჭამდნენ, ძაძა-ფლასს იცვამდნენ, ხოლო ახლობლები მწუხარე ხმებით გალობდნენ[44].

ანალოგიური ვითარება აქვს აღწერილი თ. სახოკიას: სამეგრელოში, როცა ვინმე გარდაიცვლებოდა „სოფელში გაისმის ქალების კივილი და მამაკაცების ღრიალი, რაიც ყველასთვის მანიშნებელია იმ ოჯახში, საიდანაც ხმა მოისმა დატრიალებული უბედურებისა. ამ ოჯახს მთელი სოფელი თანაგრძნობას უცხადებს, რაც გამოიხატებოდა შემდგომში: „ქალები ლოყებსა და გადაღელილ გულმკერდს ფრჩხილებით იკაწრავენ და სისხლს იდენენ, თავზე თმას იგლეჯენ“. ადრე მოტირალები წელს ზევით შიშვლდებოდნენ, უკანასკნელ ხანებში მხოლოდ საკინძეს იხსნიან და ფეხზე იძრობენ, შუბლზე ორივე ხელს იცემენ. უწინ მათრახს იტყლაშუნებდნენ და გაუთავებლად იძახოდნენ „ვაის“. აქვე სრულდება სამგლოვიარო სიმღერა „ზარი“[45]. განსაკუთრებით მდიდარი მასალა აქვს მოტანილი ა. წულაძეს XIX-XX საუკ. მოკვნის გურიის ყოფიდან. აქაც სურათი მეორდება და ენთუზიასტური ტირილის ელემენტებს შეიცავს.[45ა] იგივე ვითარება მოწმდება საქართველოს დანარჩენ კუთხეებში და ეს მოვლენა საკმაოდ კარგად არის აღწერილი ქართველი ეთნოგრაფების მიერ.

როგორც ვხედავთ, ეს სცენები ზუსტად იმეორებს ჭაბუკი ღვთაების დატირების ცერემონიალის ელემენტებს. ამ მხრივ საყურადღებო მასალაა დაცული ქართულში სამგლოვიარო შორისდებულის სახით, რომელთაც აღმოთქვამენ მწუხარების გამოხატვის მიზნით. ასეთ შორისდებულთაგან საბას აღნიშნული აქვს „ვაი, ვაე, ვოი“, აქვეა მოტანილი გამოთქმა „ვაი შენ“. პირადი მწუხარების

---

42. **Марр С.** „Мохаррам“. Сборник музея антропологии и этнографии, XXVI.

43. **Арсеньев Н.**, ук. соч., стр. 20. **Тураев** ук. соч., стр. 180.

43ა. ქართლის ცხოვრება, I, თბილისი, 1955, გვ. 53.

44. ქართლის ცხოვრება, IV, გვ. 24.

45. **თ. სახოკია**, დასა. ნაშრ., გვ. 44.

45ა. **ა. წულაძე**, ეთნოგრაფიული გურია, თბილისი, 1971 წ., გვ. 130 და შემდეგ.

გამოსახატავად ითქმის „ვაიმე“, ან „ვაი შენ ჩემო თავო“[46]. ამ სიტყვიერი ფორმულების მოქმედებით გამოხატვის ადეკვატურ ფორმას წარმოადგენს თავში ხელის ცემა, თმის გლეჯა, ხოლო თუ უფრო შორს წავალთ, იარაღის გამოყენება და თვითდასახიჩრება, რასაც მაჰმადიანი მოტირალნი და ეგვიპტელი კარიელები სჩადიოდნენ. ანალოგიურ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ ღვთაებათა დატირებისას დაკაწვრის, დაგლეჯის, სისხლისდენის, ფვითდასახიჩრებისა და თვითდასჭურისების წესი. აქედან გამომდინარე, სიტყვიერი ვაების შესაბამისად გვევლინება სხეულის ტრავმირება, რაც უნდა მომდინარეობდეს ნადირისაგან დაგლეჯილი თუ ტანჯული ჭაბუკი ღვთაების სამწუხარო ყოფის წარმოსახვიდან. ტერმინი „ვაი“, „ვაება“, როგორც მწუხარების გამომსახველი ბგერითი კომპლექსი, უძველესი ხანებიდანაა დამოწმებული. თანამედროვე ყოფაში მათ პარალელურად იხმარება გამოთქმა „ვაი, ვაიმე“[47]. ამ გამოთქმებს მთელს ძველ მსოფლიოში შეესაბამებოდა შესატყვისი შორისდებულები, რომლებიც ასევე მწუხარებას, გლოვას გამოხატავდა. ფინიკიური „ai lenu“ აღნიშნავდა „ვაი ჩვენ“, რასაც სპეციალისტები ამგვანებენ ბერძნულ შეძახილს „აილინონ“. ეს შეძახილები გაისმოდა მისტერიების და მსხვერპლშეწირვის დროს (ესქილესთან იფიგენიას მსხვერპლად შეწირვისას ამბობენ „აილინონ“). ამას მოსდევდა ორგიასტული შეძახილი „euoe“ (ევოე)[48]. ძნელია ამ შორისდებულის წარმოშობაზე ვილაპარაკოთ, მაგრამ ფაქტია, რომ იგი ფონეტიკურად და ემოციურად ქართული „ვაი, ვაის“ პარალელურ ფორმად გვევლინება. ასეთივე წარმოშობის არის დანარჩენი შორისდებულებიც ოი, ეჰ და ა. შ. ამათ პარალელურად უნდა მივიჩნიოთ რუსული ай, ой, ევროპული ah და სხვ.[49]. საყურადღებოა, რომ ასეთი შეძახილები XVIII საუკუნეში ფიქსირებულია მცისას ევროპის სხვადასხვა ქვეყნებში. ასე რომ, ქართული სამგლოვიარო შეძახილები გამოიყენებოდა მოკვდავი ღვთაებების დატირებისას, მაგრამ სხეულის დაზიანება და მისი ტანჯვის იმიტაცია ქართულ რელიგიურ პრაქტიკაში ჯერჯერობით არ არის დამოწმებული. როგორც ჩანს, იგი საბოლოოდ გამქრალა. მისი ანარეკლი შემორჩენილი უნდა იყოს ზოგიერთ ხალხურ დღესასწაულსა და საწესო მოქმედებებში. მათი კვალი ჩანს წმინდანთა ცხოვრებაშიაც. ამ თვალსაზრისით, ყველაზე უხვი მასალა შემონახულია ყეენობა-ბერიკაობის ადრესაგანგებოფხულო მისტერიებში, სადაც სექსუალური ატრიბუტებით აღჭურვილი ბერიკა კვდება და ცოცხლდება. ამ მისტერიებში დასტიროდნენ მკვდარ ბერიკას, იცოდნენ ჩხუბი, ტანსაცმლის დაგლეჯა, ჭიდაობა, კრივი, სქესთა ურთიერთობის იმიტაცია, გამურვა, ბილწსიტყვაობა და ა. შ. ყოველივე ეს ძველი რიტუალების სახეცვლილი ფორმაა. არქაული კონცეფცია ნაწილობრივ დარღვეულია და ახალი ისტორიული და სოციალური გარემოს მიხედვით არის შეცვლილი, მაგრამ რიგი ელემენტებისა თითქმის უცვლელად არის შესული მისტერიის სტრუქტურაში, რომელიც ასევე არქაული ფორმისა ჩანს*.

ღვთაების დაგლეჯის იმიტაციად მიგვაჩნია ერთი სვანური წესი. ახალ წელს სპეციალურად დამზადებულ მაგიდაზე, რომელიც ორ კაცს მიჰქონდა, შესვამდნენ პატარა ბიჭს და კერის ირგვლივ შემოატარებდნენ. ამ დროს სავსე ბელელს შესთხოვდნენ ღვთაებას, რიტუალში მონაწილეობდა საგანგებო ნამცხვარი და საცერი. შემოტარებისას ბავშვს ჩქმეტდნენ და ხის სადგისებით სჩხვლეტდნენ ისე, რომ ბავშვი უსათუოდ უნდა ატირებულიყო. ხალხი კი ამ დროს იცინოდა და მხიარულობდა[50]. ანალოგიური წარმომავლობისა უნდა იყოს ქართული თქმულება წმინდა გიორგის შესახებ. აქ ნათქვამია, რომ ღმერთს ეს წმინდანი 360 ნაწილად დაუნაწევრებია და ქვეყანაზე მიმოუბნევია. თითოეული ნაწილის ადგილზე შემდგომ ეკლესია აუშენებიათ. ეს ლეგენდა გასაოცარი სიზუსტით იმეორებს ოზირისის დატირების რიტუალს. ოზირისის სხეულის ნაწილები მიმობნეული იყო სხვადასხვა

---

46. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I.

47. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა.

48. ი. ივანოვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 38.

49. არსენიევი, დასახ. ნაშრ., გვ. 16.

* ამ საკითხთან დაკავშირებით იხილეთ დ. ჯანელიძის, ჯ. რუხაძის და ჯ. ონიანის შრომები.

50. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 113-114.

საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა

ქართველები - სამხრეთი

საკულტო ცენტრებში, მათ ყოველ წელს ავროვებდნენ, რათა ტანჯული ღვთაება ხელმეორედ აღდგენილიყო[51]. წმ. გიორგის კულტში ბევრი რამ არის შესული აღდგენადი და მოკვდავ ღვთაებათა ციკლიდან, მაგრამ ამჟამად მათი ძებნა საკითხს დაგვაშორებს.

როგორც ხალხური მასალა ცხადყოფს, ქვეყნიერების სხვადასხვა სარტყელთა შორის კომუნიკაციის ერთ-ერთ ასეთ საშუალებად მიიჩნეოდა სულისა და ხორცის გაყრა, ე. ი. სამუდამო ან დროებითი გარდაცვალება. ის, რაც უწმინდური ხორცისათვის შეუძლებელი იყო, ხელმისაწვდომად წარმოიდგინებოდა წმინდა სულისთვის. ამ თვალსაზრისით მეტად საინტერესო ფიგურაა ზემოხსენებული გახუა მეგრელაური. გახუა მეგრელაურისა და ხატების ქაჯავეთს ერთობლივი ლაშქრობის შედეგებიდან განსაკუთრებით საინტერესოა ნადავლი, რადგან ივი წარმოდგენას გვიქმნის ქაჯავეთის ქვეყნის რაობაზე. წამოღებულ ნივთთა შორის დასახელებულია იარაღი, სიმდიდრე, ოქროს საცერი, მუსიკალური საკრავი, ასევე წამოყვანილი ქალები. მათგან ერთ-ერთი არის სამძიმარი, ხახმატის ჯვრის დობილი, ხორციელი სიყვარულის მფარველი ქალღვთაება. ქაჯავეთს სისტემატურად მხოლოდ ხატები დაღიან, ხოლო ადამიანთათვის იქ მოხვედრა იშვიათი გამონაკლისია, ცოცხალი კაცი, მსგავსად გახუასი, მხოლოდ სიკვდილის მეოხებით თუ მოხვდება იქ, ე. ი. ქაჯავეთს მხოლოდ სული თუ შეიძლება მოხვდეს. ეს ფაქტი გვაფიქრებინებს, რომ ამ თქმულების ქაჯავეთი სხვა სამყაროში უნდა მდებარეობდეს. ეს სამყარო ნაყოფიერებასთან, სიმდიდრესთან და დედურ საწყისთან ჩანს დაკავშირებული, რაზედაც მიგვითითებს მუსიკალური საკრავი, ოქროს საცერი და იქიდან წამოყვანილი ნაყოფიერების ქალღვთაება. თუ ამ დებულებას მივიღებთ, მაშინ ქაჯავეთს წასვლა სიმბოლურად ღვთაებათა პერიოდულ სიკვდილს უნდა ნიშნავდეს, რაც შეესაბამება ბუნების სეზონურ კვდომასა და აღორძინებას. ამ თქმულებაში ერთად არის მოცემული ღვთაებების პერიოდული სიკვდილის ამსახველი მასალა და კერძო პირის მათთან თანხლების ამბავიც, რაც შეიძლება მიზნად ისახავდეს რომელიმე გამოჩენილი პიროვნების ნაწილობრივ გაღვთაებრივებას. ამ დებულებისათვის სასარგებლოა ხახმატის გიორგისა და სამძიმრის - მოდე-მოძმეობის ფაქტი. ისინი ერთ წყვილს წარმოადგენენ და თაყვანიც ერთად ეცათ[52]. ამდენად, ხახმატის ჯვრის სულეთს წასვლა და იქიდან ქალის გამოყვანა შებრუნებულად იმეორებს სულეთში პერიოდულად მოარულ ღვთაებების შესახებ არსებულ წარმოდგენებს (აფროდიტე ადონისისთვის ჩადის სულეთში, იშთარი თამუზისთვის), მაგრამ მითოლოგიაში ცნობილია ისეთი წყვილებიც, როცა მამრი ჩადის ქვესკნელში ქალის ამოსაყვანად, მაგალითად, ორფეოსი და ევრიდიკე. ქალისათვის სხვა სამყაროში გაღასვლის მოტივი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამირანიანშიც არის შენახული[53], და ის ქალი, მსგავსად სამძიმრისა, ნაყოფიერებისა და კოსმოგონიურ ხესთან არის დაკავშირებული. ამდენად, ეს მოტივი ტიპიური ჩანს ქართული მითოლოგიისათვის.[54]

ქაჯავეთს, როგორც ნაყოფის მომნიჭებელ ქვეყანას, წარმოგვიდგენს ოქროს საცერი და ცხრაძალიანი ფანდური. საცერი ზეციურ ღვთაებათა ატრიბუტია (მაგალითად, ბერძნებში - ზევსისა), რომლითაც ისინი წვიმას სცრიან მიწაზე, ხოლო ცხრაძალიანი ფანდური და საერთოდ ვალობა-მუსიკა ისევ და ისევ გაზაფხულის დადგომასა და ბუნების ძალების აღორძინებას უკავშირდება. ხალხური წარმოდგენით გაზაფხული გადამფრენ ფრინველებს მოჰყავდათ. ამავე იდეიდან მომდინარეობს გალობისა და დაკვრის დიდი მნიშვნელობა ბატონების კულტმსახურებაში, სადაც მუსიკა და გალობა ყვავილთა ფერადოვნებასთან ერთად არის წარმოდგენილი. ეს ელემენტები ერთად ქმნიან გაზაფხულის სურათს.

---

51. **Бардавелидзе В.,** Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, стр. 63-69.

52. თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღ. საქართველოს მთიანეთში. თბ., 1957, გვ. 95.

53. მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, თბ., 1947, ტექსტები.

54. თ. ჩხენკელი, ტრაღიკული ნიღბები.

მუსიკალური ინსტრუმენტებისათვის სულეთში ჩასვლა მხოლოდ ქართულ მითოლოგიას არ ახასიათებს. გავისხენოთ ევრიდიკეს საძებნელად სულეთს ჩასული ღვთაებრივი მომღერალი, ორფეოსი. იგივე მოტივს ვხედავთ გილგამეშის ეპოსშიაც. გილგამეშს სულეთში ჩაუვარდა ღოლის დასაკრავი ჯოხები და მათ ამოსატანად გააგზავნა ენკიდუ, რომელიც ვერ დაბრუნდა სულეთიდან. აქაც, მუსიკალური ინსტრუმენტისათვის სულეთს ჩასვლა ბუნების კვდომის სიმბოლურ ასახვად უნდა მივიჩნიოთ. ამდენად, ქართულ მითოლოგიაში დამოწმებული ფანდურის გამოტანა ქაჯავეთიდან იმავე იდეოლოგიურ საფუძველზე აღმოცენებული მოტივია.

ამავე წარმოდგენების წრეში ექცევა გახუას დროებითი სიკვდილი და საღათას ძილი. ამ ეპიზოდში არ ჩანს განმეორებადობა, რაც ახასიათებს აღდგომადი და მოკვდავი ღვთაებების კულტს. განმეორებადი ამ თქმულების მიხედვით, არც ხატების ქაჯავეთს სიარულია, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ სხვა ფოლკლორული ძეგლების მონაცემებს, იქ აშკარადაა ნათქვამი, რომ ხახმატის წმ. გიორგი პერიოდულად დადის ქაჯავეთს სალაშქროდ, ე. ი. თუ იდეოლოგიურ სისტემას სრული დატვირთვით ავამოქმედებთ, მაშინ იგულისხმება, რომ ხატი ქაჯავეთს ყოველწლიურად მიდიოდა და ყოველწლიურად მოჰყავდა იქიდან სამძიმარი, მოჰქონდა ოქროს საცერი და სხვა სიმბოლოები აღორძინებული ბუნებისა. ასე რომ, ხახმატის წმ. გიორგი პერიოდულად მკვდარი თუ მძინარეა, ისევე, როგორც ყველა დანარჩენი მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაება. დროებით მკვდარი თუ მძინარე ღვთაება იყო ხეთების ტელეპინუსი[55]. ასეთივე ღვთაებები ჰყოლიათ მცირე აზიის სხვა ხალხებსაც. პლუტარქე წერს, რომ ძველი ფრიგიელების რწმენით ზამთარში ღმერთს სძინავს, ხოლო ზაფხულში იღვიძებს. როგორც დაძინებას, ისე გაღვიძებას ისინი ბახუსის დღესასწაულებით აღნიშნავენ. პაფლაგონებელის რწმენით, ზამთარში ღმერთი მიჯაჭვული და დატყვევებულია, ხოლო გაზაფხულზე თავისუფლდება ბორკილებისაგან[56].

ამ ცნობის მიხედვით, ღვთაებათა ტანჯვის კიდევ ერთი ვარიანტი ვლინდება. როგორც ჩანს, ღვთაებათა მიჯაჭვა მათი სიკვდილის ადეკვატური მოვლენაა. ქართულ მითოლოგიაში ეს მოტივი ერთერთი ყველაზე უფრო პოპულარულია. ამირანის მიჯაჭვის ეპიზოდი ამ ცნობის გათვალისწინების შემდგომ წარმოგვიდგება, როგორც მოკვდავი, ვეგეტატიური ღვთაების გადასახლება სხვა სამყაროში. ამირანის ეპოსში ბევრია ასეთი მომენტი, სადაც ხაზგასმითაა აღნიშნული მისი მოკვდაობა და აღდგენადობა. იგი ჩაყლაპა შავმა ვეშაპმა და შავ ზღვაში ჩაიტანა. ის კვდება ომში და შემდეგ ცოცხლდება. მთელი ეპოსის მანძილზე უპირისპირდება დევებს, რომლებიც თავის მხრივ ქვესკნელის ბინადარნი თუ განმასახიერებელნი არიან[57]. ეპოსში თითქოს არ ჩანს მისი კვდომისა და აღდგენის განმეორადობა, მაგრამ თუ დავაკვირდებით ამირანის მიჯაჭვის ეპიზოდს, იქ ამ იდეის ანარეკლსაც დავინახავთ. წლის მანძილზე ამირანის ჯაჭვი თხელდება, პალო, რომელზედაც იგია დაბმული, ირყევა, მაგრამ გაზაფხულობით, დიდ ხუთშაბათ დღეს, მჭედლები კვერს დაჭრავენ და ჯაჭვი ისევ სქელდება. საფიქრებელია, რომ ჯაჭვის ყოველწლიური განმტკიცების მოტივი წარმოადგენს ყოველწლიურად ხელახლა დაბმის სახეცვლილებას, ხოლო თუ ეს ასეა, ამირანი ალბათ ყოველწლიურად თავისუფლდებოდა. ეს სურათი უკვე დასრულებული სახით წარმოგვიდგენს მოკვდავი და აღდგენადი ვეგეტატიური ღვთაების პერიოდულ სახეცვლილებას. ამდენად, ამირანის ეპოსის ძირეული მომენტები (ზღვის გაღმიდან ქალის გამოყვანა; ვეშაპის მიერ ჩაყლაპვა, მიჯაჭვა, ჯაჭვის პერიოდული, ყოველწლიური განმტკიცება) აღმოცენებულია აღდგენადი და მოკვდავი ღვთაებების იდეის გავლენით. ამირანი, შესაძლოა, ოდესღაც თავად იყო ვეგეტატიური ღვთაება და შემდგომ იქცა ეპოსის გმირად, ან ეპოსში შესულია მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებათა ციკლისათვის დამახასიათებელი ელემენტები. მაგრამ უდავოა, რომ ორივე შემთხვევაში ეპოსი ყალიბდებოდა აღნიშნულ წარმოდგენებთა უშუალო კონტაქტში.

---

55. The Ancient near East Antropology of Test and Pictures edition Games B. Pritchard, Prinston, 1958, p. 86-91.

56. პლუტარქე, ოზირისი და იზიდა.

57. მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, თბ., 1947, ტექსტები.

პერიოდული კვდომა-აღორძინების ამსახველი ეპიზოდები მრავლადაა გაფანტული ქართულ მითოლოგიაში და შესულია სხვადასხვა ღვთაებების, წმინდანების თუ გმირების ცხოვრებაში (წმ. გიორგი, კოპალა, შინდია), რაც იმის მანიშნებელია, რომ წარმოდგენები ღვთაებების მოკვდავობასა და აღდგენადობაზე, შესაბამისად ბუნების კვდომა-აღორძინებაზე, ქართველთა წინაპრების რელიგიაში სისტემური სახით იყო ჩამოყალიბებული და ეპოსისა და კოსმოგონიური სქემის შექმნის იდეოლოგიურ საფუძველს შეადგენდა. პლუტარქეს ნაშრომიდან მოყვანილი ცნობა, რომელთანაც დიდ სიახლოვეს ამჟღავნებს ქართველთა ყოფაში დამოწმებული სარწმუნოებრივი ფაქტები, წარმოადგენს ძველ მცირეაზიელთა რელიგიის სქემას, მის ძირითად პირნციპს. ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართველთა წინაპარი ტომების რელიგიაც ამავე პრინციპზე უნდა ყოფილიყო აგებული. იმისათვის, რომ იგი დიფერენცირებულად წარმოვადგინოთ, პლუტარქეს გეგმის შესაბამისად, უნდა გავყოთ ორ ნაწილად, ღვთაებათა „მოსვლისა“ და „წასვლის“ დღესასწაულებად. ღვთაებათა „წასვლა“, სიკვდილი, ანუ მისი პასიურობის ხანა, მითოსურ ციკლში ზამთრის სეზონის სიმბოლურ ასახავას წარმოადგენს და მისი ნაკვალევი, როგორც უკვე ვნახეთ ქართველების ყოფაში შემორჩენილია საკრძალავი რიტუალების სახით, რომლებიც ჭაბუკი ღვთაების დატირების ცერემონიას იმეორებენ. „მოსვლის“, ანუ გაზაფხულის დღესასწაულთა ციკლი სვანეთის მაგალითზე შესანიშნავად აქვს შესწავლილი ჯ. ონიანს. ღვთაებას „მისვლა-მოსვლის“ ანარეკლს წარმოადგენს ფერხულისას „ადრეკილას“ - მისამართით ნახმარი გამოთქმა „წაგვივიდა და მოგვივიდა“. მსგავსი მაგალითი მრავლად შეიძლება მოვიყვანოთ. ღვთაების აღორძინებასთან აშკარად არის დაკავშირებული ის მითოსურ-რელიგიური კონცეფცია, რომლის მიხედვით არის აგებული ქართული ქორწილი. განსაკუთრებით საყურადღებო მომენტია მექორწილეთა „მეფე-დედოფლის“ სახელით მოხსენიება, რასაც ისინი, როგორც საკრალურ ვითარებაში მდგომნი, დროებით ღვთაებათა დონეზე აჰყავს. აქ აშკარად ჩანს რიტუალური სისტემა, სადაც ერთ ციკლად არის გაერთიანებული ღვთაების კვდომა, აღორძინება, ქორწინება, დედოფალის დაკარგვა და ხელახალი მოპოვება და სხვა, რაც შემორჩენილია ხალხურ ეპოსში და ადრე საგაზაფხულო კარნავალებში. მათი ამ თვალსაზრისით შესწავლა საშუალებას მოგვცემს აღვადგინოთ ქართველთა წარმართობის ერთი პლასტის რეალური სახე, ასევე საინტერესო პერსპექტივას შეიცავს ეთნოგენეტიკური და ეთნოკულტურული თვალსაზრისითაც.

1978

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ზოომორფული სიმბოლიკის შესწავლისათვის*
(ირემი - ლომი)

ქართულ ტრადიციულ ხელოვნებაში ფართოდაა გავრცელებული ცხოველთა ცალკეული გამოსახულებანი, ან მათი საშუალებით შედგენილი კომპოზიციები, რომლებიც არქაულ დროში იღებენ სათავეს და ხალხის კოსმოგონიურ და რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენათა წიაღში პოულობენ ახსნას. ასეთი მოტივები გავრცელებულია სხვადასხვა დანიშნულების საგნების შემკულობაში. გვხვდება ზოომორფული ნივთები, რიტუალური ნამცხვარი და ა. შ.

ისტორიული თვალსაზრისით ზოომორფული მოტივები ხელოვნების საწყის ეპოქებს უკავშირდება. საქვეყნოდ ცნობილია პალეოლითის ეპოქის ბრწყინვალე ზოომორფული მხატვრული ძეგლები და კარგად არის შესწავლილი მათი სტილისტური, იდეოლოგიური და ა. შ. მხარეები. ამ პერიოდის მხატვრობა ფორმით ნატურალისტურია და იდეოლოგიური თვალსაზრისით შემოზღუდულია მისი შემოქმედი საზოგადოების წარმოდგენათა ჩარჩოებით, კერძოდ სამეურნეო მაგიით, ტოტემიზმით და ა. შ. საქართველოს ტერიტორიაზე მოპოვებული სახვითი ხელოვნების უძველესი ძეგლები ძირითადად ადრესამიწათმოქმედო კულტურებშია ფიქსირებული, როცა საზოგადოების ინტერესები უკვე ძირეულად არის დაშორებული პალეოლითის ხანის დონეს და იგი სრულიად განსხვავებულ პრობრივ სამყაროს აირეკლავს. ამ ხანის ხელოვნებაში საფუძველი ეყრება კომპოზიციურ სქემებს, გამოსახულებათა სტილიზებას და მრავალპლანიან სიმბოლიკას. ეს ტენდენცია კი შედეგია საზოგადოების ინტერესის გადანაცვლებისა ზოგადი კატეგორიებისა და განყენებული ცნებების ასახვისაკენ. ადრემიწისმოქმედების ხანიდან დაწყებული ზოომორფული გამოსახულებები კოსმოგონიური მითის და რელიგიური სიმბოლიკის ფონზე უნდა იქნეს განხილული. ხელოვნების ძეგლები, როგორც კულტურული ფენომენი, უპირისპირდება ყოველივე არაკულტურულს და ასახავს საზოგადოების მწყობრ, ორგანიზებულ შეხედულებებს გარემომცველ სამყაროზე, ხოლო შეხედულებები სამყაროზე, თავის მხრივ, გვევლინებიან საზოგადოების სოციალური ყოფის მახასიათებლად, რამდენადაც ისინი ამ გარემოში ისახებიან და წარმოადგენენ აღებული საზოგადოების სულიერ შესაძლებლობათა ზღვარს ყოფიერების შეცნობის გზაზე. ამდენად ეთნოგრაფიულ ყოფაში, არქეოლოგიასა და ზეპირსიტყვიერებაში შემონახული სიმბოლიკის შესწავლას პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა ენიჭება სულიერი კულტურის კვლევისას. წინამდებარე ნარკვევში ვეხებით ამ დიდი პრობლემის მცირე ნაწილს, სიცოცხლის ხის კომპოზიციაში შემავალ გარეულ ცხოველთა, კერძოდ ირმისა და ლომის სიმბოლიკას და შევეცდებით წარმოვაჩინოთ მათთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების ზოგიერთი ასპექტი. ხშირად მათი წყვილი გამოსახული სიუჟეტის ძირითად მოტივს შეადგენს. ეს ვითარება გვაფიქრებინებს, რომ ამ ორი, საპირისპირო მნიშვნელობის მქონე გამოსახულების სახით სიმბოლურად არის ფიქსირებული ისტორიულად მნიშვნელოვანი ღირებულების მქონე იდეა, რასაც უნდა განეპირობებინა სიუჟეტის ასეთი მდგრადობა.

I. ირემი

სიცოცხლის ხის კომპოზიციაში სხვადასხვა სახით ასტრალურ ნიშნებთან ერთად ხშირად ანტიპოდების სახით არის განლაგებული ირმების, ჯიხვების ან ნიამორების გამოსახულება.

* წაკითხულია საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის სექტორში 1973 წ.

მიმოვიხილოთ, თუ როგორ წარდგება ეს ცხოველები ხალხური ხელოვნებისა და სიტყვიერების სხვა სფეროებშიც.

ქართულ ფოლკლორში ირემი თუ ჯიხვი ხშირად წარმოდგენილია როგორც ზებუნებრივი ნიჭთა მატარებელი და ღვთაების სამყაროსთან დაკავშირებული არსება. მაგალითად, ერთი ხალხური ზღაპრის მიხედვით (ჩაწერილია ახალქალაქში) ირემი მხლებელია მზისა და მთვარის ქალიშვილისა, რომელიც ადრე გაზაფხულის თოვლში ამოსული ხასხასა მწვანე ბალახის სახით წარმოუდგება ხელმწიფის ვაჟს. მას მსახურობენ ფრინველები და ცხოველები;[1] სხვა ზღაპარში მონადირე გადააბიჯებს მოკლულ ნუკრს და გადაიქცევა ჯერ ქალად, შემდეგ ცხენად, დაბოლოს იბრუნებს თავის პირვანდელ სახეს. აქ ირემი ჯადოსანია;[2] ასევე ჯადოსანია ირემი სხვა ზღაპარშიაც. იგი ლამაზი, ჭრელი ქურქით შემოსილი, გამოეცხადება მონადირეს და უბედურებას შეამთხვევს.[3] ამ ნადირს ტყვია არ ეკარება, მონადირეს ტყის სიღრმეში იტყუებს და აქვავებს. განსაკუთრებით საყურადღებო წარმოდგენებია დაცული ერთ ქართულ ზღაპარში, სადაც კაცი ღმერთს დაეძებს და მასთან მისვლას ახერხებს მთის წვერზე მდგარი ირმის უზარმაზარი, ცადაწვდენილი რქებით;[4] ირემს ცის სამყაროსთან აკავშირებს ლეგენდა ირმის ნახტომის შესახებ, რომლის თანახმად, ირემი ხარს შეეჯიბრა, თუ რომელი უფრო სწრაფად გადაირბენდა ცას, მოწყდა და დაიღუპა, მაგრამ ცაზე კი მაინც დარჩა მისი კვალი ირმის ნახტომის სახით;[5] ღვთაებრივ ირემს მისდევენ ამირანი და მისი ძმები. ამ ცხოველის განსაკუთრებულ, ზებუნებრივ თვისებებზე მიგვითითებს მისი ოქროს რქები. ირმის მადევრები მიდიან მაღალ მთაზე მდგომ უკარო კოშკთან, რომელშიაც ზეციური წარმოშობის ქალი ზის. ირემი მონაწილეობს ამირანის დაბადების სიუჟეტში და გმირის დედის თანმხლებ ცხოველად გვევლინება;[6] ერთი თქმულების თანახმად უდროოდ დაბადებული ამირანი ზრდას ირმის ფაშვში ასრულებს, თუმცა უმეტეს შემთხვევაში ლეგენდებში ამირანს ხარის ან სხვა რომელიმე ცხოველის ფაშვში ათავსებენ. ზოგ თქმულებაში ეს ცხოველები სიმდიდრისა და სიუხვის უშუალო მიმნიჭებლებად გვევლინებიან ან უშუალოდ თუ არა, როგორღაც მონაწილეობდნენ გმირის გამდიდრების პროცესში. ერთი თქმულების თანახმად, იმ ადგილას, სადაც მონადირემ შველი მოკლა, საოცრად კარგი მოსავალი მოდის[7]. ირმის დევნაში აპოვნინა განძი მეფე ფარნაოზს მისმა მფარველმა ღვთაებამ.[8]

მაღალმთიან რაიონებში, სადაც უმეტესად ჯიხვი და ნიამორია გავრცელებული, ამგვარი თქმულებები უკვე ჯიხვს უკავშირდება. ნიშნიანი ან ჭრელი ჯიხვი ღვთაებისაა და მისი ხელის ხლება არ შეიძლება, თორემ მონადირეს ღვთაება დალი ან ნადირთა მწყემსი დასჯის[9]. ხშირად მონადირეს დალებისაგან იფარავს წმ. გიორგი. მაგალითად, მონადირე ჩორლამ წმ. გიორგის ბრძანებით მოკლული ჯიხვი წამოიკიდა და დალების მიერ მოტეხილი მხარი გაუმრთელდა. სხვა თქმულების თანახმად, დალს მონადირემ გადაურჩინა მგლის მიერ მოტაცებული შვილი, რის სამაგიეროდ საჩუქრად ცხრა ჯიხვი მიიღო, ხარბმა მონადირემ მაინცდამაინც ოქროსრქიანი მოინდომა და დაისაჯა. ბეთქილზე ნათქვამი ბალადის მიხედვით, თეთრი შუნის სახით ცხადდება თავად ღვთაება დალი და მიუვალ კლდეზე აიტყუებს მონადირეს[10]. ასეთი მაგალითების მოყვანა კიდევ მრავლად შეიძლება, მაგრამ ვფიქრობთ მოტანილი მასალის საფუძველზედაც საკმაოდ ნათლად ჩანს ირმისა

1. რჩეული ქართული ზღაპრები, თბილისი, 1954, გვ. 129-131.
2. იქვე. გვ. 63-66.
3. იქვე. გვ. 201-203.
4. დ. შენგელაია, წერილები, თბილისი, 1955, გვ. 272.
5. ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბილისი, 1961, გვ. 381-382.
6. Чиковани М., Народный грузинский эпос о прикованном Амиране, М., 1966, стр. 205-225.
7. ი. სურგულაძე, „ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა", თბილისი, 1993, გვ. 111.
8. ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით I. თბილისი, 1955, გვ. 21-22.
9. ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბილისი, 1964, გვ. 219.
10. იქვე. გვ. 96-210.

და ჯიხვის თუ ნიამორის კავშირი და იგივეობა ღვთაებრივ ძალებთან, კერძოდ ველური ბუნების ნაყოფიერების ღვთაებებთან.

ხალხურ სიტყვიერებაში და სახვით ხელოვნებაში განსაკუთრებით აქცენტირებული იყო ზემოხსენებულ ცხოველთა რქები, როგორც მათი ძირითადი, სპეციალური მსაზღვრელი ნიშანი. ხალხის წარმოდგენები და ისტორიული მასალა გავარწმუნებს, რომ რქებს უწინ დიდი საკულტო მნშვნელობა ჰქონია. ჩვენთვის საინტერესო ცხოველთა რქების აღწერისას ხშირად ვხვდებით ეპითეტებს „ქორბუდა", „რქაბორჯღალიანი", ოქროს რქანი და ა. შ., რომელთა წვერი ცას უწევს და ღმერთთან მისასვლელ კიბედ გაომიყენება. ღვთაებები მონადირეებს რქამაღალი ხარებით აჯილდოებენ. საქართველოს მთიანეთში თითქმის ყველა სალოცავს ამკობს ჯიხვისა და ირმის რქები. ჯიხვის ყანწები ხშირად ხატის საკუთრებასაც შეადგენს. ირმის რქებით უწინ დარბაზების დედაბოძების შემკობაც სცოდნიათ[11]. ქართულში „რქა" მარტო ცხოველისათვის არ არის დამახასიათებელი. ძველად რქა აღნიშნავდა ვაზს, რკოს, მცენარეს (ასევე ჭურჭელს, საყვირს, კოტოშს[12]), საერთოდ მცენარეულ წამონაზარდს. რქასა და მცენარეს შორის აზრობრივი ნათესაობა კარგად დასტურდება ძველ მხატვრობაში, სადაც რქა მცენარის სახით წარმოიდგინებოდა და ამ საკითხებზე ცალკე გვექნება საუბარი. ამ იდეის გამოძახილი უნდა იყოს ლეგენდაში ცასშეწვდენილი ხის ჩანაცვლება ირმის რქით, რომელზედაც ღვთაებები ჩამოდიან ხოლმე ციდან. ასეთი ხე იყო არაგვის ერისთავთა მიერ მოჭრილი ლაშარის ჯვრის მუხა ფშავში.

ზებუნებრივი ძალით არიან დაჯილდოებულნი ხალხის წარმოდგენით ირმის ძუძუნაწოვი გმირებიც. ხშირად ასეთად წარმოიდგენდნენ ხოლმე ისტორიულ პირებსაც, მაგალითად, ლაშა გიორგის, ერეკლე II-ს. ერეკლესა და მის გამზრდელ ირემზე არსებობს საყოველთაოდ ცნობილი ხალხური ლექსი. ერთი ლეგენდის თანახმად თამარს ბავშვი არ უნდოდა, მზის სხივი ეცა და დააორსულა, ბავშვი საიდუმლოდ შვა და გამდელს უბრძანა უსიერ ტყეში მიეტოვებინა. ტყეში ბავშვს ირემი მოევლინა მხსნელად. ერთხელ თამარმა ნადირობის დროს ნახა ეს ბავშვიანი ირემი და შეაპყრობინა. ამის შემდეგ ბავრატიონები ირმის ხორცს არ ჭამდნენო - დასძენს თქმულება[13]. ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ამირანი ირმის ფაშვში გამოუშუშებიათ. ერთი ვარიანტის მიხედვით მიტოვებულ ამირანს ირემი აწოვებს ძუძუს[14]. ესეც რომ არ იყოს, მისი დედა, დალი, ხშირად ჯიხვის სახეს იღებს. ამდენად, ამირანიც ჯიხვის შვილად შეიძლება ჩაითვალოს. ირემს ალუზრდია ხეთური ღვთაება ტელეპინუსიც[15]. ფოლკლორული მასალის მიხედვით, ირმის რძე და ირმის წველა ღვთაებათა ხვედრია. ერთი ზღაპრის თანახმად მზისა და მთვარის ასული რომელსაც ფრინველები და ცხოველები ემორჩილებიან ორმოც ირემს წველის, მათ რძეს ადულებს და შიგ ბანაობს[16]. ნართების ოსური ეპოსის გმირს, ბორას ცოლად ჰყავს ღვთაების ნათესავი ქალი, რომელიც თავის დროზე თეთრი მტრედის სახით გამოეცხადა საქმროს. ეს კავშირი ნაყოფიერების ძალებთან ანიჭებს ბორას ირმების წველის უფლებას. მისი ძმა, ძილაუ ირმებით დასეირნობს, რომელთაც აბამს მუხის ფარცხში. ამ ფარცხს ძილაუ საბოლოოდ უთმობს ბარდუაგის (ანგელოსის) შვილს და ეს უკანასკნელი ფარცხით ცაში მიქრის[17].

მატერიალიური კულტურის ძეგლებზე ირმის და ჯიხვის გამოსახულებები ხშირად რელიგიურ-კოსმოგონიურ კონტექსტშია მოქცეული. ამ ცხოველთა საკულტო შინაარსის დასაზუსტებისათვის საყურადღებოა სვანური ლიფანალის მხატვრობაში დამოწმებული ერთი ვერსია სიცოცხლის ხის მოტივისა, „ხეები ჭამენ ფიჭვს"[18], სადაც ფიჭვისებური მცენარის ორივე მხარეს გამოსახულია

---

11. **Сумбадзе Л.**, Грузинские дарбази. Тбилиси, 1960 г., иллюстрации.
12. **ი. აბულაძე**, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. გვ. 350.
13. **ვ. კოტეტიშვილი**, ხალხური პოეზია, თბილისი, 1961, გვ. 107.
14. **შ. ამირანაშვილი**, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბილისი, 1944, გვ. 9, ტაბ. XX.
15. **ვ. კოტეტიშვილი**, ხალხური პოეზია, თბილისი, 1961, გვ. 107.
16. რჩეული ქართული ზღაპრები, თბილისი, 1954, გვ. 129-131.
17. Нарты, Эпос осетинского народа. М. 1957 г., стр. 15-20.
18. **ვ. ბარდაველიძე**, ქართული (სვანური) საწესო ვრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 27.

უკანა ფეხებზე შემართული ცხოველები, რომლებიც ტოტებს ეტანებიან. ასეთივე საინტერესო კულტურული ძეგლია ზოომორფული ჭურჭელი, მარანი, რომელიც ხშირად ირმის, ჯიხვის, თუ ნიამორის სახისაა და მცენარეული მოტივებითაც ამკობენ ხოლმე. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში მრავალი ასეთი ჭურჭელია დაცული, რომელთაგან მხოლოდ რამდენიმეს შევეხებით.

მარანი სოფ. შროშიდან (80-64/2) ყავისფერია, მწვანე ზოლებით. ცენტრში დგას ნიამორის ფიგურა სტილიზებული რქებით, რომელსაც გარეშოში ოთხი ქვევრი უდგას, ნიამორის რქებზე მიგრეხილია ყურძნის მტევნები. სხვა სასმისებში ცენტრალური ადგილი უჭირავს ხარის, ცხვრის, ან ფრინველის ფიგურას. საინტერესოა ზოომორფული შვლის სახის სურა (72-99, 13-89) და სასმისი „ირემი" კახეთიდან (1. 34-186). რქამაღალი „ირემი" ნაცრისფერია, მწვანედ მოხატული, ბეჭ-კისერზე და კორპუსზე ამჩნევია მცენარის სტილიზებული გამოსახულებანი, ტეხილი ხაზები, ყელსა და მკერდზე აზის ბურთულები, აქვს გრძელი, ძირსდაშვებული კუდი. პროფ. მირეას აზრით მარანი უძველესი დროის ნიშნებს ატარებს და წინაისტორიული და კლასიკური ხანის მრავალკორპუსიანი კერნოსების ტიპის ჭურჭელია[18ა].

სვანეთში ფართოდ იყო გავრცელებული მიცვალებულის სულისათვის ცხოველთა შეწირვის წესი, მიცვალებულს „გააყოლებდნენ" ცხენს, ძროხას, ხარს და ა. შ. შესაწირავ ცხოველთა შორის მილებული იყო ჯიხვის ან არჩვის ხორცის საყურთხად მიტანა; მიცვალებულის კუბოსთან ხშირად მიჰქონდათ ჯიხვის ფიტულები, რომელიც საიქიოში უნდა „ხლებოდნენ" მიცვალებულს, ასევე აცხობდნენ რიტუალურ, შესაწირავ ზოომორფულ ნამცხვრებს, რომელთა შორის, შინაურ ცხოველებთან ერთად ხშირი იყო ჯიხვის, არჩვის ფრინველთა და პურის თავთავის გამოსახულებანი[19].

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ფოლკლორში ეს ცხოველები ბუნების ნაყოფიერების ქალურ ძალებს უკავშირდებოდა. რელიგიის ისტორიის ზოგადი პრინციპებიდან ფართოდ არის ცნობილი, რომ ის ღვთაებები, რომლებსაც ატრიბუტის სახით დაყვება ესა თუ ის ცხოველი ან მცენარე, ადრე ამ ცხოველის სახით უნდა ყოფილიყვნენ თაყვანცემულნი. ასეთი სახის ღვთაებაა დასავლეთქართული ნადირთმფარველი დალი. ნადირთმწყემსი ლამაზი ქალის შესახებ ცნობები აღმ. საქართველოშიც ბევრია[20]. ამ ქალღვთაებებს ეკუთვნის ნადირის ჯოგი. ნადირს წველენ, კლავენ, მერე აღადგენენ და საჩუქრად არიგებენ ცხოველებს. როგორც უძველესი მასალა მიგვანიშნებს, საქართველოს ტერიტორიის მაცხოვრებლებს, მსგავსად ახლო აღმოსავლეთის და ეგეოსური სამყაროს მოსახლეობისა, ნაყოფიერების დედური ღვთაება წარმოედგინათ როგორც ცხოველის, პირობითად ირმის, ისე მცენარის სახით. ეს ქალღვთაება ასტრალური რელიგიების პერიოდში ზეციურ ძალად ქცეულა და მას ცაზე ცისკრის ვარსკვლავი განასახიერებდა. ამის გამო შეიქმნა იდენტური მნიშვნელობის სიმბოლოთა ოთხეული: მცენარე - ირემი (ან ჯიხვი) - ქალი - ვარსკვლავი, რომლებიც ხშირად ერთ კომპოზიციას ქმნიან, ზოგჯერ კი ერთმანეთს ენაცვლებიან[21]. ეს მოსაზრება მრავალრიცხოვანი ფაქტების საფუძველზე დასტურდება არქეოლოგიურ მასალაში, რომლის მცირე ნაწილს საილუსტრაციოდ მოვიტანთ.

ირემი საქართველოს უძველესი მოსახლეობის რწმენებსა და რიტუალებში უკვე ენეოლითის ხანიდან მონაწილეობს. ქვაცხელებზე მოპოვებული ჭურჭლის სარქველებზე ვხედავთ რქამაღალი ვაცისა და ირმის გამოსახულებებს.

ირმისა და ჯიხვის გამოსახულებანი განსაკუთრებით ბევრია კავკასიონის ბრინჯაოს ხანის ძეგლებზე, სადაც ეს ცხოველები გამოისახება რაიმე კომპოზიციაში, ან ინდივიდუალური ფიგურის სახით. ჯერ მოვიტანთ ისეთ მაგალითებს, სადაც მოცემული იქნება ჩვენთვის საინტერესო ცხოველის

18ა. **გ. ჩიტაია**, რეცენზია პროფ. მირესის ნაშრომზე A wonderr „Kernos" vessel from Tbilisi, ენიმის მოამბე I, თბილისი, 1973, გვ. 309-312.

19. **ვ. ბარდაველიძე**, დასახ. ნაშრომი. გვ. 66-73.

20. **ე. ვირსალაძე**, ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბილისი, 1964, გვ. 204-205.

21. **A. Goetze**, Kulturgeschichte des Alten Orients, Kleinasien München, 1933, გვ. 137.

დამოუკიდებელი, კომპოზიციის გარეშე მდგომი გამოსახულება. აღსანიშნავია ქვაცხელებზე მოპოვებული დიადემა, რომელზედაც გამოსახულია რქამაღალი ირემი, აქცენტირებული სქესის ნიშნით, წერო და ასტრალური სიმბოლო, ალბათ მზე[22]. ირემი ცალკე სექტორშია მოქცეული, ასე რომ, წერო და მზე მას კომპოზიციურად არ უკავშირდება.

საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში დაცულია ბრინჯაოს ირმის ორი სკულპტურული გამოსახულება, რომელიც აღმოჩენილია ლაგოდეხის რაიონში, სოფ. ულიანოვკაში. ირემი ზოომორფული შტანდარტებია და თან ზარაკის ფუნქციაც ეკისრა; აქედან გამომდინარე, მათი რიტუალური დანიშნულება უდავოდ ჩანს. საკულტო შინაარსის დადგენისათვის მეტად საინტერესოა მათი შემკულობა. თეძოზე ორსავე მხარეს ინკრუსტირებულია კუთხოვანი სვასტიკა, ფერდებზე ასევე ინკრუსტირებული სწორი ხაზი, ხოლო ბეჭებზე კი თევზიფხური მოტივით შედგენილი წიწვოვანი მცენარის თუ თავთავის სტილიზებური გამოსახულება. ასეთსავე ნიშანს ვხედავთ გავაზე და კისრისა და ზურგის გასაყარზე. საყურადღებოა ისიც, რომ ირმის ტანზე გამოსახული წიწვოვანი, თუ თავთავისებური ნიშანი იგივე აგებულებისაა, როგორიც არის ადრესამიწათმოქმედო კულტურაში აღმოჩენილი ქალის მცირე ქანდაკზე გამოსახული სიმბოლო. როგორც ჩანს მცენარის ამგვარი სიმბოლური გამოსახვის იდეა ადრესამიწათმოქმედო ხანებში შემუშავდა და თანამედროვე ყოფამდე შემოინახა თავი. ორივე ირემს ადგას ორმხრივ აღმართული, რკალისებური რქები, ზედ მიმაგრებული სწორხაზოვანი განშტოებებით. სპეციალისტები ამ ნივთებს ათარიღებენ ძვ. წ. XII-XI საუკუნეებით.

ირმის გამოსახულებად მიგვაჩნია სტეფანწმინდის ბრინჯაოს ფრაგმენტზე შერჩენილი ცხოველის ფიგურის ნაწილი. ფიგურისაგან გადარჩენილია მხოლოდ კისერი, ორი წინა ფეხი მაღალ ნაბიჯში და კორპუსის წინა ნაწილი. კისერი მთლიანად დაფარულია სწორხაზებად დალაგებული წერტილებით, ხოლო ბეჭის ადგილას ასევე წერტილებით გამოყვანილია ორი სტილიზებული მცენარე[23].

ამავე სტილითაა შესრულებული ირმის გამოსახულება წოისის განძის ბრინჯაოს ცულზე. ცხოველის კისერი და თავი დაფარულია წერტილებით, კორპუსის შუა ნაწილი კი ფხისებურად განლაგებული შტრიხებით, კისრის გარშემო რამდენიმე ზოლი აქვს შემოყოლებული, ხოლო მცენარისებური ხშირტოტებიანი რქები საკმაოდ უტრირებულადაა გადმოცემული. ასევე საყურადღებოა კუდის გადმოცემის წესი. თუ ზემოხსენებულ ცხოველებს ჩვეულებრივი კუდები აქვთ, წოისის ცულის ირმის კუდი წარმოადგენს გრძელ, ძირს დაბრილ, მცენარის ნიშნების მქონე გამოსახულებას. ამ ნიშნებით ცხოველი განსხვავდება მისი რეალური მოდელისაგან. საფიქრებელია, რომ რეალური ცხოველი ამ შემთხვევაში არც აინტერესებდა ოსტატს. აქ გვაქვს მცენარეულ და ცხოველურ სიმბოლოთა სემანტიკური გაიგივება, რაც შესაბამის რწმენა-წარმოგდენებზე უნდა აღმოცენებულიყო[24].

იგივე სემანტიკურ სისტემაშია მოქცეული თაქის სამაროვანზე მოპოვებული სტილიზებული „ირემი“, როგორც აქ გამოსახულ ცხოველს უწოდებს ა. მარტიროსიანი. სინამძვილეში აქ გამოსახულია ჯიხვი მცენარისებურად განტოტებული კუდით და რქებით, რის გამოც იგი ირმად მიიჩნევს. ცხოველს მოსდევს ლომი. ეს თემა პოპულარულია ძველი აღმოსავლეთის ხელოვნებაში[25].

ყველაზე სრულყოფილად საკრალური ირემი გამოსახულია სენ-ჟერმენის მუზეუმში დაცული ყობანური ცულის მხატვრობაში. აქ ვხედავთ ირმის მონუმენტურ ფიგურას, რომელიც მოიცავს ცულის პირის თითქმის მთელ ფართობს. ცხოველი რქამაღალია, აქვს ძირსდაშვებული, თავთავისებური, გრძელი კუდი, ხოლო მთელი კორპუსი დაფარულია ურთიერთგადამკვეთი ხაზებით შედ-

---

22. **ტ. ჩუბინაშვილი**, მტკვრისა და არაგვის ორმდინარეთის უძველესი კულტურა, თბილისი, 1965. სურ. 107(11).

23. **ი. სურგულაძე**, „ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა“, თბილისი, 1993, სურ. 99.

24. **დ. ქორიძე**, კოლხური ისტორიისათვის, თბილისი, 1965, გვ. 28.

25. **Мартиросян А.**, Армения в эпоху бронзы и раннего железа, Ереван, 1964. стр. 135.

გენილი ბადურით. ბადურის ყველა თვალში ჩასმულია მცირე წრე. ცულის ჯუას განივზოლად მიუყვება ტეხილი და ფხური მოტივი, რომლებიც ირმის რქას უერთდება ცულის წიბოებზე ორსავე მხარეს გაყოლებული გრეხილით, შიბით. მთელი კომპოზიციიდან გამოირჩევა ირმის ძლიერი, თითქოს მროკავი, ზვიადი ფიგურა უტრირებული აქსესუარებით. ასეთი ირმები, ბადურითა და წერტილებით შევსებული კორპუსით, გამოხატულია მოსკოვის ისტორიულ მუზეუმში დაცულ ცულებზეც.

ირმის და ჯიხვის გამოსახულების სიმბოლიკის გარკვევისათვის საინტერესო ძეგლია გვიანბრინჯაოს ხანის კერამიკული სასმისები ბეშთაშენის სამაროვნიდან. სასმისების ზედაპირი დაფარულია რთული გეომეტრიული მოტივით, რომელთათვის საერთო ფონს შეადგენს ბადურა, პირზე შემოვლებული აქვს ტეხილი ზოლი. ტეხილით წარმოქმნილი ზედა სამკუთხედები ბადურითაა შევსებული[26]. მომდევნო ფრიზზე გამოსახულია ძლიერი სტილიზებული ირმები (სასმისები 13 და 19 სამარხებიდან), ჯიხვები. შესრულების ხერხი ყველგან ერთნაირია, ფიგურა სილუეტის სახითაა წარმოჩენილი ბადურის ძლიერ დანაწევრებულ ფონზე, ოღონდ ჯიხვებისაგან განსხვავებით ირმებს აქვთ ზევით ახრილი, გრძელი კუდი და ხახოვანი, ძლიერი სტილიზებული რქები. ირმების კუდი, განსხვავებით წინა მაგალითებისაგან, სადაც იგი ძირს დაშვებული თავისებურად გამოისახებოდა, ახლა რქების მსგავსად ზევითაა ახრილი[27].

ირმისა და ჯიხვის გამოსახულებათა ერთი რიგი მოცემულია სხვადასხვა მხატვრულ კომპოზიციებში. ეს კომპოზიციები თავის მხრივ ორ ჯგუფად შეიძლება გაიყოს. პირველი მათგანი მოიცავს ცხოველთა განლაგებას რაიმე გეომეტრიული პრინციპის მიხედვით (მაგალითად, ჯვრის ან წრისებურად), ისე რომ თავად ცხოველთა ფიგურები ერთმანეთთან სიუჟეტით არ კავშირდება. აქ სემანტიკურ ველს თავად კომპოზიცია ქმნის. მეორე ქვეჯგუფში კი შეიძლება გავაერთიანოთ ისეთი ძეგლები, სადაც ცხოველები და ანთროპომორფული ფიგურები, ხშირად მხედრები, გარკვეული სიუჟეტური ქარგითაა გაერთიანებული. აქ ძირითადად მისტერიული ნადირობა და მსვლელობები უნდა იყოს გადმოცემული. პირველი რიგის ძეგლები შედარებით მცირერიცხოვანია კავკასიაში, მათგან უნდა მოვიხსენიოთ ა. ივანოვსკის მიერ განჯის რაიონში აღმოჩენილი ბრინჯაოს საციდები და ბალთები, რომელთაგან ერთი, წრიული ბალთა, შემკულია უაღრესად საინტერესო სიუჟეტით[28]. კომპოზიციის ცენტრს შეადგენს სვასტიკით გაფორმებული რომბი, რომლის წვეროებთან დაკავშირებულია სამკუთხედები, ისე რომ წარმოიქმნება ე. წ. მალტური ჯვრის მსგავსი ფიგურა, რომლის ფრთების ფართობის ნაწილი შევსებულია შიგ ჩახატული სამკუთხედებითვე, ხოლო ფუძეზე გამოყოფილია განივი ზოლი ორმაგი ტეხილით. სამკუთხედებს შორის სივრცეში გამოხატულია ორი მხტომარე ნიამორი და ასეთივე რქამაღალი „ირემი", რომელთა რქები ძალზე ჩამოჰგავს ულიანოვკის ბრინჯაოს ირმის რქებს.

მთელი ეს კომპოზიცია გარემოცულია წრიული სარტყლით, სადაც გამოსახულია ერთმანეთის მიყოლებით ჩამწკრივებული მცურავი წყლის ფრინველები. ეს კომპოზიცია მეტად არქაული წარმომავლობისაა და ფართოდ იყო გავრცელებული შუა აზიასა და ახლო აღმოსავლეთში, მაგრამ აქ ჯვრის ფრთებს შეადგენდა ცხოველის სტილიზებული, სამკუთხა სხეული. მცენარისებურად გაფორმებული ჯვრის ტიპის კომპოზიციებმა სტილიზაციის რთული გზა გაიარა, რის შედეგად შეიქმნა ჯვრის ე. წ. მალტური ვარიანტი, რომელიც გამოსახულია ქუთაისის მუზეუმში დაცული ბრინჯაოს ცულების დეკორში[29].

---

26. **Куфтин Б. А.**, Археологические раскопки в Триалети, Тбилиси, 1941, таб. 3.

27. **ი. სურგულაძე**, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბილისი, 1993, სურ. 120.

28. იქვე. გვ. 120. სურ. 102.

29. **დ. ქორიძე**, კოლხური ისტორიისათვის, თბილისი, 1965, ტაბ. XX-19. **ი. სურგულაძე**, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბილისი, 1993, სურ. 139.

წრიული კომპოზიციები ძველი ხალხების ხელოვნებაში ძირითადად კერამიკული ნაწარმის დეკორით არის წარმოდგენილი, რასაც ხელი შეუწყო სამუშაო სივრცის ფორმამ. მაგრამ საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ასეთი კომპოზიციები კერამიკის გაჩენასთან ერთად კი არ შემოდის, არამედ უფრო მოგვიანებით. უდავოა, რომ ეს კომპოზიციები სწორედ მიწისმოქმედი ხალხის კოსმოგონიურ და რელიგიურ შეხედულებებზე უნდა აღმოცენებულიყო. ცხოველთა მწკრივების განლაგება ჭურჭლის კორპუსის გარშემო საკმაოდ ხშირი მოვლენაა კავკასიის ბრინჯაოს ხანის კულტურაში. განსაკუთრებით საინტერესოდ გვეჩვენება ეს მოტივი თრიალეთის ვერცხლის ჭურჭლის ქვედა ფრიზზე, რომელიც II - ათასწ. შუა ხანებითაა დათარიღებული[30]. აქ გამოხატულია ერთმანეთის მიმდევრობით დინჯად მიმავალი რქამაღალი ხარი და ფური ირმები, რომლებიც ცალკე ფრიზს შეადგენდნენ ჭურჭლის კორპუსზე. ეს რიგი ცხოველებისა განსაკუთრებით საინტერესოდ მიგვაჩნია, რადგან ჭურჭლის ზედა ფრიზზე გამოყვანილია რიტუალური სცენა, რომელიც ფართოდაა შესწავლილი სპეციალურ ლიტერატურაში. ვგულისხმობთ, რომ გამოსახულებათა ამ ორ რიგს შორის გარკვეული იდეოლოგიური კავშირი არსებობს.

სიუჟეტური მხატვრობა წარმოდგენილია ისეთი შესანიშნავი ძეგლებით, როგორიცაა ბრინჯაოს ცნობილი სარტყლები, რომელთა ზედაპირი დაფარულია უაღრესად რთული სცენებით. ამ სცენებში მონაწილეობენ სხვადასხვა ცხოველები, გველი, ფრინველი და მონადირეები, მხედრები, თუ ქვეითნი. მოკლედ შევეხებით ზოგიერთ მათგანს.

ბრინჯაოს სარტყელზე, წალკის რაიონიდან, გამოსახულია ცხოველთა და ადამიანთა ორი რიგი, რომელიც შედგება ერთმანეთის გასწვრივ ვერტიკალურად მდგომი სამი წყვილისაგან. ორსავე ბოლოში ვხედავთ სრულიად ერთგვარ კომპოზიციურ ჯგუფს, რომელიც სამი ვერტიკალური წყვილისაგან შედგება. პირველ წყვილს წარმოადგენს ორი ფანტასტიკური ცხოველი, მზის გამოსახულებით ბეჭსა და თეძოზე და შუბის თუ გველისებური კუდით. მათ მოსდევს წყვილი ირემი, ზემო რიგში ფური, ხოლო ქვემოში კი უზარმაზარი, უტრირებული რქებით შემკული ხარი. ირმების სხეული ჭადრაკისებური ბადურითაა შევსებული, ხოლო ყელთან აზის სამკუთხედისებურად განლაგებული სამი მცირე წრე. ირმებს მოსდევენ მონადირეები, მხარზე გადაკიდებული კაპარჭით და ისარს ესვრიან ირმებს. ფანტასტიკური ცხოველები ფართე ნაბიჯით მიდიან, ირმები გარბიან, ხოლო მონადირეები სირბილით მიჰყვებიან მათ.

სარტყლის მარცხენა მხარეს მონადირეებს უკან მიჰყვება ზუსტად პირველი წყვილის მსგავსი ფანტასტიკური წყვილი, ოღონდ ზედა რიგის ცხოველს კუდი ზევით აქვს აბრილი. ამ ცხოველებსა და მომდევნო წყვილს შორის სივრცე შევსებულია გველის დაკლაკნილი სხეულით, რომლის იქითაც დგას ქედმოდრეკილი, მთვარისებური რქებით დამშვენებული ხარების წყვილი. მათი სხეული, ისევე როგორც ირმებისა, დაფარულია ჭადრაკული ბადურით. ხარების წყვილს მოსდევს ჯიხვების წყვილი, რომელთა ბეჭზე გამოსახულია დიაგონალურად გადახაზული კვადრატები, წელისა და მუცლის არეში სამი ოვალისაგან შედგენილი მწკრივია, ხოლო თეძოზე გამოსახულია ერთმანეთს წვეროებით მიბჯენილი სამკუთხედები, თუ ვერტიკალური კუთხეები. ზედა ჯიხვის უკან დგას თევზი, მთელი მწკრივის მოძრაობის მიმართულებით, ხოლო ქვედა ჯიხვის უკან კი ვხედავთ ჯიხვისაკენ ზურგშექცევით მდგარ ტახს, რომლის სხეული სამკუთხედებად დაყოფილი და ჭადრაკულად შევსებული კვადრატებითაა დაფარული. თევზის ბოლო და ტახის დინგი უშუალოდ ესახღვრება სარტყლის მარჯვენა ბოლოზე გამოსახულ, მონადირეთა კაპარჭებს, რომლებიც დანარჩენი ფიგურებისაგან ზურგშექცეულნი მისდევენ ირმებსა და ფანტასტიკური ცხოველების წყვილებს[31]. მთელი ეს კომპოზიცია გარეშოკულია ტეხილით, რომლის მწვერვალები შევსებულია ურთიერთმკვეთი ხაზებით შედგენილი ბადით. სარტყლის ბოლოებზე ტეხილი ზოლი ორმაგდება. ტეხილ ზოლს

30. **Куфтин Б. А.**, Археологические раскопки в Триалети, Тбилиси, 1941, таб. XCI-XCII.
31. იქვე. рис. 48-49.

კი მოსდევს სოლარული, ორხმიანი სვასტიკისებური ნიშნების ორი წყებისაგან შედგენილი რომბების სარტყელი, რაც საზღვარს უდებს მთელ კომპოზიციას.

უაღრესად საყურადღებო მასალას შეიცავს ჩაბარუხის განძის №1 სარტყლის მოხატულობა. სამწუხაროდ სარტყელი ძლიერ დაზიანებულია, მაგრამ მხატვრობის აღდგენა მაინც მოხერხდა. მარცხენა მხარეს სპეციალურ, უზურგო სკამზე ზის ანთროპომორფული ითიფალური ფიგურა, რომელიც სასმისით სვამს რაღაც სასმელს. მის უკან, სკამზე ჩანს კუდაგრეხილი, ნახევრად ჩაცუცქული პატარა ცხოველი, ძაღლი, ხოლო წინ კი პირდაპირ ყოველგვარ საყრდენის გარეშე ჰაერშია გამოკიდული ორყურიანი ჭურჭელი, რომელშიც ალბათ სასმელია ჩასხმული. ანთროპომორფული ფიგურა თავისი ტახტიდან თითქოს შესცქერის ყველაფერს, რასაც კომპოზიციის დანარჩენი ნაწილი გადმოსცემს. მის თავზე გამოსახულია ცხოველი. ტახტზე მჯდომი ფიგურის წინ გადაშლილია ერთმანეთის თავზე ვერტიკალურად განლაგებულ ცხოველთა ორმწკრივიანი კომპოზიცია. განსხვავებით ზემოთ აღწერილი სარტყლისაგან, ჩაბარუხის სარტყელზე გამოსახული კომპოზიცია ნაკლებ რიტმულია, ფიგურები განლაგებულია უფრო შემჭიდროვებულად. მათი ზომა სხვადასხვაა, ხოლო კონტურები უფრო უხეში. აქ გამოსახული ფანტასტიკური ცხოველები ჩამოგავენ წალკის სარტყლის ანალოგიურ ცხოველებს, მაგრამ საგრძნობლადაც განსხვავდებიან მათგან. თავისა და კუდის მოხაზულობა უცვლელი რჩება, მაგრამ იცვლება კისრის სიმაღლე, კიდურებისა და კორპუსის პროპორცია. თუ წალკის სარტყლის ფანტასტიკური ცხოველები კატისმაგვარ მხეცებს, კერძოდ ლომს უახლოვდება, რასაც ამ ცხოველის „წილის" ნიშანიც უჭერს მხარს, ჩაბარუხის განძის ფანტასტიკური ცხოველები საგრძნობლად შორდება ამ მოდელს. აქ ცხოველებს უფრო მაღალი კიდურები და თავ-კისერი აქვთ, რის გამოც კორპუსი უფრო მოკლე და კომპაქტური ჩანს. ცხადია, რომ აქ მტაცებელ ცხოველთა დამახასიათებელი ნიშნები შესუსტებულია. ამ ცხოველებს მზის ნიშანი მხოლოდ ბეჭზე აზის და გაღებული პირიდან დაშვებულია სწორი ხაზი, რომლის ორსავე მხარეს წერტილებია დასმული. ეს წერტილები ხაზს რაღაც დეკორატიულ, მხატვრულ იერს ანიჭებს. სარტყელზე ირმის სამი ფიგურაა. სამივე რქამაღალია, ოღონდ ერთი მცირე ზომისაა. დიდ ირმებს ზურგზე რაღაც ფრინველი აზის, ნისკარტისა და ფეხების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, მტაცებელი. კომპოზიციის მარჯვენა ნაწილში მდგომ ირმებთან გამოსახულია გველი, რომელიც ვერტიკალურადაა ჩასმული ცხოველის კისრის პარალელურად და თავით ეხება მის ქვედა ყბას. სარტყელზე ხუთი ანთროპომორფული ფიგურაა გამოსახული, ერთი განცალკევებით, კომპოზიციის თავში ზის ტახტზე, დანარჩენები კი კომპოზიციის შიგნით. ერთი მათგანი, ქვედა მწკრივის მეხუთე ფიგურა, ითიფალური მოისარია. სარტყლის შუაში, ზედა მწკრივში ერთმანეთის პირისპირ დგას ორი ფიგურა, რომელთაც ხელებში უჭირავთ მრგვალი ფარი და კაპარჭი. ორივე ფიგურა ფალიკურია, მათგან მარჯვნივ შემორჩენილია მეოთხე ფიგურის თავი და მხარი. ამ სარტყელზე ვხედავთ კიდევ ერთ თავისებურებას. ქვედა რიგის ფანტასტიკურ ცხოველთა კორპუსის ქვეშ და ფეხებს შორის გამოსახულია თევზი, მაწოვარი ცხოველი და ფრინველი, რომელსაც ასევე მაწოვრის პოზა აქვს. აქ საგულისხმებელია მთელი სისტემა რელიგიურ-კოსმოგონიურ წარმოდგენებისა, რომელიც ათვისებულ იქნა ქართველ ტომთა ხელოვნებაში და შესანიშნავად გამოიხატა ანტიკური ხანის ბრინჯაოს ბალთებზე[32].

ამავე იდეოლოგიურ სამყაროს გადმოგვცემს ბრინჯაოს სარტყელი თლის სამაროვანიდან. ცხოველები აქ ერთმწკრივადაა გამოსახული. მწკრივს იწყებს და ამთავრებს ფანტასტიკური ცხოველი, რომელიც კუდის, სხეულისა და კიდურების მონახაზით ძლიერ ჩამოგავს წალკის სარტყლის ცხოველებს, ოღონდ თავ-კისრის მოხაზულობით განსხვავდება მისგან. თეძოსა და ბეჭზე ყოველ ცხოველს, გარდა ტახისა, დიდი სოლარული წრეები აზის. მწკრივის მეთაური ფანტასტიკური ცხო-

32. მ. ხ ი დ ა შ ე ლ ი, ბრინჯაოს მხატვრული დამუშავების ისტორიისათვის ანტიკურ საქართველოში. თბ., 1972.

ველის ქედთან გამოსახულია მალტური ჯვარი. ასეთივე ჯვარი ჩანს ტახსა და მის მომდევნო ჯიხვს შორის, ირმის ფეხებს შუა, ხარის კუდთან და გავაზე. ცხოველის ზემოდან მათ შორის, თუ მათ ფეხებს შუა გამოსახულია 8 ასტრალური ბორბალი. ერთ შემთხვევაში რქამაღალ ირემს, იხე როგორც ჩაბარუხის სარტყელზე, გველი ჩასჭიდებია. სარტყელზე ორი მშვილდოსანი მონადირეა გამოსახული, პირველი მონადირე დგას მშვილდისრით ხელში, ხოლო მეორე ცხენოსანია. ხარი ჩამოჰგავს წალკის სარტყელზე გამოსახულ ხარებს, როგორც მთვარისებური რქების მოხაზულობით, ისე თავ-კისრის დახრილობით[33].

სამთავროს ბრინჯაოს სარტყელზე კი მხოლოდ ცხენოსანი მონადირეები და ძაღლებია გამოსახული, რომლებიც ნადირს ტყორცნიან შუბსა და ისრებს. ფიგურები ერთობ სტილიზებულია, და მთელი კომპოზიცია აშკარად განსხვავებული სოციალური გარემოს იერს ატარებს[34], ვიდრე ზემოთ განხილული ძეგლებისა.

ირმისა და ჯიხვის ფიგურები უდიდესი რაოდენობით შეიძლება შეგროვდეს კავკასიის არქეოლოგიურ და სხვა სახის მასალაში, მაგრამ გამოსახულებათა სემანტიკური ველი წარმოდგენილი ფაქტების ჩარჩოებს იქით აღარ გაიშლება. აღნიშნულ ცხოველთა სიმბოლური, რელიგიური და კოსმოგონიური გააზრებისათვის სრულიად საკმარისია მოტანილი ძეგლების მიმოხილვა.

როგორც ეთნოგრაფიულმა და ფოლკლორულმა მასალამ გვიჩვენა, ირემი და ჯიხვი ბუნების აღორძინების ძალებთანაა დაკავშირებული. ისინი როგორც ამ ძალების განმასახიერებელი ღვთაების ცხოველები, არის მისი მხლებელი და პროტოტიპიც, მაგრამ არქეოლოგიური მასალა ამ რიგის რწმენათა უფრო ძველ ფენებში ჩახედვის საშუალებას გვაძლევს. ბრინჯაოს ცულებზე გამოსახული ირმების კორპუსი ხშირად ბადურებითაა შევსებული, ხოლო კუდი მცენარის სახით არის გადმოცემული, ასევე რქა მცენარეს უახლოვდება ფორმით და თავად ტერმინი „რქა" მცენარეულ ასპექტსაც შეიცავს. ძალაუნებურად ისმება კითხვა, თუ რა მიზეზებით ავსებდნენ ცხოველის კორპუსს ბადურით, როცა შეიძლებოდა ან ბეწვის გამოსახვა, რაც გამოსახულებას მოდელთან უფრო დააახლოვებდა, ან შეიძლებოდა ამ სივრცის სრულიად სუფთად დატოვება. ამისათვის აუცილებელია ბადურისა და საერთოდ გეომეტრიული ფონის სიმბოლურ ხასიათში გავერკვეთ.

ბადურა ურთიერთგადამკვეთი ხაზებისაგან შედგენილი გეომეტრიული კომბინაციაა, რომელსაც ერთიანი, ერთგვაროვანი სივრცის გადმოსაცემად იყენებენ. ტრიპოლიეს კერამიკაზე ბადურით შევსებული კვადრატები მოხსნული მინდორის სიმბოლოდაა მიჩნეული[35]. ბადურით ნახევრადშევსებული ოთხკუთხედი კი სუმერულში სახლის იდეოგრამა იყო[36]. ეგვიპტელები ქალაქის ნიშნად ხმარობდნენ წრეში ჩახატულ სილუეტურ ჯვარს. ყოველივე ამას მივყევართ ჯვრის სიმბოლიკისაკენ, რომელიც ძველ ხალხებში მთელ ქვეყნიერებას, მის ოთხ მხარეს წარმოსახავდა. წრით ან სხვა რაიმე გეომეტრიული ფიგურით გარემოცული ჯვარი კი გადმოგვცემდა კონკრეტულ ადგილს (ქალაქს, სოფელს, სახლს). ამდენად ხშირად ოთხკუთხედი და წრე, განსაკუთრებით კი ოთხკუთხედი, მიწის იდეოგრამას წარმოადგენდა. ასეთი კვადრატები ჯვარედინად იხაზებოდა და ბადურით ივსებოდა, ან ოთხ, უფრო მცირე ფიგურებით იყოფოდა, რომლებიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ზოგ სპეციალისტს მოხსნული მიწის სიმბოლოდ მიაჩნია და ამ მოსაზრებას სათანადო ეთნოგრაფიული მასალით ამაგრებს, ვფიქრობთ, რომ ირმის სხეულზე დატანილი ბადურა მიწის სიმბოლო უნდა იყოს. ეს მოსაზრება ემყარება შემდეგ მონაცემებს:

1. ბეწვისა და რქის პერიოდული ცვლა და ამოსვლა უძველეს მიწისმოქმედს მწვანის ამოსვლა-სიცვდილისა და გაცოცხლების ანალოგიურ მოვლენად მიაჩნდა. ამდენად ცხოველების სხეული რქისა

---

33. **მ. ხიდაშელი**, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრე რკინის ხანაში. თბილისი, 1982, ტაბ. IX.

34. იქვე. ტაბ. V.

35. **Рыбаков Б. А.**, Космогония и мифология земледельцев энеолита, СА, №1, 1965, (рис. 5).

36. **Лоукотка Ч.**, Развитие письма, М., 1950, стр. 35, таб III.

და ბეწვის მიმართ განიხილებოდა როგორც მიწა. 2. ძველ ხალხებს მცენარის ანალოგიად მიაჩნდათ ცხოველის წამოზრდილი კუდი და რქა. ეს შეხედულება აისახა როგორც მხატვრულ, ისე ენობრივ მონაცემებში, საიდანაც ჩანს რომ ამ ცნებებს ენასა და სახვით ხელოვნებაში მეცნიერული ასპექტიც გააჩნია. ამ შეხედულებისათვის სასარგებლო მონაცემებს შეიცავს ძველი აღმოსავლეთისა და ბიბლიის კოსმოგონიური თქმულებები, რომელთა თანახმად მიწა შექმნილია პირველ არსებული ურჩხულთა სხეულისაგან, ხოლო დანარჩენ სულიერთა სხეული კი მიწისაგანაა გამოძერწილი.

ესაა ძირითადი მიზეზი იმისა, რომ ირემი იქცა აღორძინებული ბუნების დედური ღვთაებების პროტოტიპად, მის ზოომორფულ სახედ. ასეთი შეხედულებები უნდა გაჩენილიყო მიწისმოქმედებისა და მკვიდრი მოსახლეობის პირობებში, როცა მეურნეობაში მცირდება მონადირეობის ხვედრითი წონა, ხოლო ტოტემური იდეოლოგია რღვევას განიცდის ახალი სამეურნეო და სოციალური ყოფის გავლენით. ამ ხანებში განსაკუთრებით იგრძნობა დედური საწყისის კულტის სიძლიერე, რომელიც არა მატრიარქატიდან მომდინარეობს, არამედ ჩაისახა და განვითარდა ადრემიწათმოქმედ და მელითონე ხალხებში, როგორც ბუნების შემოქმედებითი ძალების სიმბოლური სახე.

თუკი ეს ასეა, მაშინ ირემი და სხვა მისთანანი ძველი ხალხების შემოქმედებაში მჭიდროდ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული სეზონთა ცვლასთან, კერძოდ ორ სეზონიან წელიწადთან, ზაფხულთან და ზამთართან, რის გამოც მასთან დაკავშირებულ წარმოდგენებს იმთავითვე კოსმოგონიური იერი უნდა ჰქონოდა. არ უნდა გავიგოთ ისე, რომ ამ რწმენა-წარმოდგენათა სიმბოლური ხატი მხოლოდ ირემი და ჯიხვი იყო. როგორც კავკასიაში, ისე მთელს ძველ მსოფლიოში, ირმებთან, ჯიხვებთან და ნიამორებთან ერთად აღორძინებული ბუნებისა და ადამიანთა მთელი ზეიმია გადმოცემული. ჩვენ ვხედავთ გახაფხულის მაცნეებს, მძლეავარს, წყლის ფრინველებს, მცენარეებს, ქალღმერთებს, გაერთიანებულთ ჯვრის სახის მბრუნავ კომპოზიციებში, რომელთა არსს წარმოადგენს გადმოსცენ მარად განმეორებადი, მონაცვლე, კვდომა-აღორძინება ბუნებისა. აქ ბუნების კანონების ემპირიული შესწავლა და პოეტური თუ რელიგიურ-სიმბოლური ხილვა ჯერ არ არის ერთმანეთისაგან გამიჯნული. ყველაფერი ეს უძველესი მითოსის ქარგითაა გაერთიანებული, სადაც ყოველი არსის შემოქმედია მარად განაყოფიერებადი და მარად მშობელი დედამიწა.

განჯაში მოპოვებულ ბალთაზე გამოსახული ჯვრისებური კომპოზიცია წარმოადგენს ძველ აღმოსავლეთში ფართოდ გავრცელებული მოტივის ერთ-ერთ ვერსიას. კლასიკური მოდელი ამ მოტივისა წარმოგვიდგენს ოთხ ანტილოპას, ოთხ ქალს ან თევზს, განლაგებულს სვასტიკისებურ ცალმხრივ მბრუნავ მოძრაობაში ერთი ცენტრის, ჯვრით დახაზული კვადრატის ან რომბის გარშემო, რომელიც თავისთავად მიწის იდეოგრამას წარმოადგენს. ამდენად, მის გარშემო განლაგებული ფიგურები უნდა განვიხილოთ, როგორც ქვეყნიერების ოთხ მხარესთან მიმართებაში მყოფი ნაყოფიერების ღვთაება. ასეთ კომპოზიციებში ხშირად მზეც მონაწილეობს, რაც აკონკრეტებს გამოსახულების შინაარსს. საქმე ეხება არა ოთხ მზეს, არამედ ერთ მზეს ოთხ მდგომარეობაში. ანალოგიური ვითარება იქმნება ნაყოფიერების ღვთაების მიმართაც, რომელიც მზის ერთ-ერთი უმთავრესი იპოსტასია. ამავე დროს მისი ასტრალური ეკვივალენტი ხდება პლანეტა ვენერა. განჯის ბალთაზე სწორედ ანალოგიური ვითარებაა მოცემული. შუაში გამოსახული ჯვარი ქვეყნიერების სიმბოლოა, რომლის ცენტრია სვასტიკიანი ოთხკუთხედი. ჯვრის ფრთებს შორის გამოსახული ირმები და ნიამორები ნაყოფიერების ქალღვთაების ცხოველებია, რომლებიც ქვეყნიერების ოთხსავე მხარეში არიან დავანებულნი. მთელ ქვეყანას გარს არტყია წყლის სარტყელი, სადაც წყლის ფრინველები ცურავენ, ე. ი. აქ მთელი კოსმოგონიური სისტემაა წარმოდგენილი. ეს აზრი კიდევ უფრო დამაჯერებელი გახდება, თუ გავიხსენებთ, რომ ძველ ხალხებში, მათ შორის ქართველებშიც ფართოდ იყო გავრცელებული შეხედულება წყლით გარემოცული სამყაროს შესახებ.

ძლიერ საინტერესო შინაარსი აქვს ჩაბარუხის №1 სარტყლის მხატვრობას. აქ, ადრე განხილულ მასალისაგან განსხვავებით, თავს იჩენს რიგი ახალი საკითხებისა. ჩვენს კოპეტენციას არ წარმოადგენს ფორმის თავისებურებებისა და კომპოზიციის აგების ხერხებზე მსჯელობა, მაგრამ

უნდა აღინიშნოს, რომ ძეგლი ამ მხრივადაც უაღრესად ინდივიდუალურია, თუმც ორმწკრივიანი კომპოზიციების ტიპისაა. აქ არ არის გამოსახული მხედარი, ამიტომ ვფიქრობთ, რომ იგი თლილისა და სამთავროს სარტყელზე ძველი უნდა იყოს და იკონოგრაფიულ და სემანტიკურ სიახლოვეს უფრო წალკის სარტყელთან ამჟღავნებს.

ზემოთ უკვე აღინიშნა, რომ ამ სარტყლის ფანტასტიკურ ცხოველებს უკვე უჩნდება თანმხლები ცხოველები და ფრინველები, რომლებსაც, პოზის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, მათგან ენიჭებათ არსებობა, მათ „ძუძუს წოვენ". ყველა ცხოველი, რომელსაც მაწოვარი ახლავს, მზის ნიშნითაა აღბეჭდილი. ჩანს, რომ ჩაბარუხის სარტყლის ფანტასტიკურმა ცხოველმა უკვე დაიჭირა ასტრალური ზეარსის, მფარველისა და მასაზრდოებლის ადგილი, რამაც საინტერესო გაგრძელება პოვა მომდევნო ხანების ქართველთა კოსმოგონიურ წარმოდგენებსა და ხელოვნებაში. მის ფეხებს შორის მოქცეულია თევზი, მცირე, დედისავე მსგავსი ცხოველი და ფრინველი, რომლებიც ალბათ ცას, წყალსა და მიწას განასახიერებენ. ამდენად ცენტრალური ცხოველი უნდა განვიხილოთ როგორც ყველა მათგანზე რანგით მაღლა მდგომი მფარველი, მსგავსი ეგვიპტელთა ცის ღვთაების, ნუტისა, რომელიც ზეგადმობურულია ქვეყნიერებაზე და მის სხეულზე მოგზაურობენ ღვთაებები და მნათობები. ასე რომ, აქ საქმე გვაქვს კოსმოგონიურ წარმოდგენათა გარკვეულ დონესთან*. რელიგიური კულტის თვალსაზრისით აქ მოცემულია სრულიად ახალი დონე, ტახტზე ზის მამრობითი ფალიკური ღვთაება, რომელიც სასმელს მიირთმევს და მის წინაშე არის წარმდგარი მთელი სამყარო, გაღმოცემული ზოომორფული სიმბოლიკით. იგივე ითქმის ითიფალურ მონადირეებზე, რომლებიც ნაყოფიერების ძალებთან უშუალო კავშირში დგანან.

მეტად საინტერესო სიმბოლურ კონტექსტში არის წარმოდგენილი ირმის ფიგურა, რომელსაც ზურგზე მტაცებელი ფრინველი აზის, ხოლო მისი მკერდის წინ ვერტიკალურადაა აღმართული გველის დაკლაკნილი სხეული. როგორც ვხედავთ, ირემი, ანალოგიურად ფანტასტიკური ცხოველისა, თავის გარშემო ქმნის კომპლექსს, სადაც ერთი ელემენტი, ფრინველი წარმოადგენს ცის სარტყელს, მეორე, გველი კი მიწისას, ხოლო თავად ირემი მწვანე ბუნების ნაყოფირების ძალებსა და, როგორც ბუნების დიდი დედის სიმბოლო, ციკრის ვარსკვლავსაც განასახიერებს. ამგვარი მნიშვნელობით ირემი და მასთან დაკავშირებული ჯგუფი მომდევნო ეპოქაში გარკვეული გარდასახვათა გზით უკავშირდება ფანტასტიკურ კოსმოგონიურ არსებებს.

ჩაბარუხის განძის №1 სარტყლის დეკორი ერთობ შთამბეჭდავია იმ მხრივაც, რომ აქ ბუნების აღორძინების მისტერიული სცენებია გამოსახული, რომელსაც რაღაც ორგიასტული იერი გადაჰკრავს. კერძოდ ეს ეხება ითიფალურ ფიგურებს საერთოდ და განსაკუთრებით ტახტზე მჯდომ მთავარ ფიგურას, რომელიც რაღაც სასმელს სვამს. რიტუალური სმის სცენა ღვთაებათა მონაწილეობით გამოსახულია თრიალეთის თასზედაც. მთელ კომპოზიციას გადაჰკრავს გაზაფხულის იერი. ვფიქრობთ, რომ როცა ოსტატს ფანტასტიკური ცხოველების ღია პირთან გამოჰყავდა წერტილებით რიტმულად შემკული ხაზები, მას სურდა გადმოეცა ცხოველი ხმიანობის თუ ძახილის პროცესში. შესაძლოა ეს ძახილი უძველეს მითოსს კეთილხმოვნადაც ჰქონდა წარმოდგენილი.

ზოომორფული სიმბოლიკის თვალსაზრისით ზემოთ ხსენებული ორი სარტყელი ახალს არაფერს შეიცავს. აღსანიშნავია, რომ აქ ჩნდება ახალი პერსონაჟი, მხედარი, რომელმაც უდიდესი როლი შეასრულა მომდევნო ეპოქების ქართულ ხელოვნებასა და რელიგიაში.

აღსანიშნავია, რომ ბრინჯაოსა და რკინის ინდუსტრიის საწყის ეპოქებში გაბატონებულმა კოსმოგონიურმა შეხედულებებმა უკანასკნელად თავი იჩინეს ანტიკური ხანის ბრინჯაოს ბალთების სემანტიკაში. ბალთებზე გამოსახული ცენტრალური ფანტასტიკური ცხოველი, რომელიც

---

* საინტერესოა, რომ სკვითების მიერ დარიოსისადმი წარგზავნილ ძღვენში - მიწას განასახიერებს თაგვი, ფრინველი ცას, ხოლო ბაყაყი წყალსა და ჭაობს (ჰეროდოტე IV 131-132). როგორც ჩანს, სკვითებისათვის ასეთი ზოოკოსმოგონიური სიმბოლიზმი ჩვეულებრივი მოვლენა იყო.

ფანტასტიკურობისა და სტილიზების გამო, ძლიერ დაშორებულია ბუნებრივ მოდელს და მხოლოდ რამდენიმე შემთხვევაში შეიძლება მივიჩნიოთ რომელიმე კონკრეტული ჯიშის ცხოველად, უსათუოდ კოსმოგონიურ შინაარსს ატარებს, ხოლო მასთან დაკავშირებული მცირე ცხოველები, ფრინველები და ასტრალური ნიშნები უფრო კონკრეტულად ახასიათებს იმ სამყაროს, რომელსაც აქ წარმოდგენილი სიმბოლიკა მოიცავს. ეს ძეგლები შესანიშნავადაა შესწავლილი და კარგადაა გაშუქებული სემანტიკური მხარე, განსაკუთრებით უკანასკნელი ხანის გამოკვლევებში[37]. მხოლოდ ვარაუდით უნდა ვთქვათ, რომ შესაძლოა აქ საქმე გვქონდეს კოსმოგონიური ხის ჩანაცვლებასთან კოსმოგონიური ცხოველით, მითუმეტეს რომ ფანტასტიკური არსებები, რომლებიც სამყაროს განასახიერებდნენ, ცნობილია ძველი ხალხების კოსმოგონიურ წარმოდგენებში. სიცოცხლის ხეს შეიძლება ჩაენაცვლოს ღვთაების გამოსახულება, რაზედაც მიგვანიშნებს ღვთაებასთან ერთად ორი ცხოველის გამოსახვის ძველი ტრადიცია. მაგალითად, თრიალეთის თასზე, სიცოცხლის ხის ქვეშ გამოსახულ ღვთაებას ფერხთით უწევს ორი ცხოველი; ორი ლომი ეწვა ფერხთით ქალღვთაებასაც, რომელიც არიანეს ჰყავს აღწერილი. ასე რომ, ამ გამოსახულებებში ერთგან ღვთაება გამოსახულია ხესთან ერთად, მეორეგან კი მის გარეშე, მაგრამ ცხოველები ორივე შემთხვევაში უკავშირდებიან მასაც და სიცოცხლის ხესაც. ჩვენში დადასტურებულია ფაქტი, როცა სიცოცხლის ხის გამოსახულებას ენაცვლება თევზი[38]. იგივე შეიძლება მომხდარიყო ფანტასტიკური ცხოველის მიმართაც, რომლის ირგვლივ ისეა განლაგებული მცენარეული, ცხოველური თუ ასტრალური სიმბოლოები, როგორც ეს ხდება სიცოცხლის ხის ტოტებსა თუ ღეროს ორსავე მხარეს. სიცოცხლის ხის ნაყოფი სიცოცხლის მომნიჭებლად მიაჩნდათ. აღმ. საქართველოს მთიელთა რელიგიურ ტექსტებში გარკვეულადაა თქმული, რომ ამ ხის ნაყოფის „უჭმელი ქალ-ვაჟი უდროოდ დაბოცილიყო". მეორე მხრივ, ფოლკლორსა და ეპოსის თანახმად ეს თვისებები ენიჭებათ ცხოველებსაც. დასაღუპავად განწირულ ღვთაებებსა და გმირებს შეივრდომებს ირემი (ტელეპინუსი, ამირანი, ლაშა გიორგი, ერეკლე მეფე), მგელი (რომული და ირემი) ან მწყემსი (კიროსი).

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ რამდენიმე დებულება:

1. ადრე სამიწათმოქმედო ხანიდან მოკიდებული კერამიკული თუ ლითონის ნივთთა შემკულობაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ირმისა და ჯიხვის გამოსახულებას. მათთან ერთად ვხვდებით მძლევარ ფრინველებს და ასტრალურ სიმბოლოებს. გამოსახულებებში ხაზგასმულია ცხოველის სქესი, სტილიზებულია კუდი და რქები. გამოსახულებათა ასეთი ხასიათი მიგვითითებს, რომ მისი შემოქმედი ეთნიკური ჯგუფი უკვე დაშორდა ტოტემურ წარმოდგენებს და რწმენა-წარმოდგენებით ძირითადად ბუნების ძალთა ნაყოფიერებასა და კვდომა-აღდგენასთანაა დაკავშირებული.

2. ცხოველის ბეწვისა და რქის პერიოდული ცვლა ძველ მიწისმოქმედ ხალხებს გაგებული ჰქონდათ, როგორც მცენარეთა ამოსვლა-განახლების ანალოგიური პროცესი. ენობრივმა და მხატვრულმა მასალამ შემოინახა ფაქტები, რითაც დასტურდება რქის, ბეწვისა და კუდის გაიგივება მცენარესთან. ამდენად კუდის, რქისა და ბეწვის მიმართ ცხოველის სხეული განიხილებოდა როგორც მიწა. ირემს, ისევე როგორც მიწას, შეეძლო პერიოდულად აეღორძინებინა ბუნება. შეხედულებები მიწისა და სხეულის ამგვარი გააზრების შესახებ შემონახულია ძველაღმოსავლურ მითოსში, სადაც მიწა შექმნილია პირველარსი ურჩხულის სხეულისაგან, ხოლო დანარჩენი არსებები მიწისაგან. ამდენად ირემი, მიწის სიმბოლოა და დედურ სამყაროს უკავშირდება.

3. ბუნების აღორძინება-კვდომის პროცესი მიზეზობრივად დაუკავშირდა ბუნების დიდი დედების კულტს.

---

37. **Хидашели М. Ш.**, К истории художественной металлообработки в античной Грузии, Автореферат, Тбилиси, 1969, стр. 29.

38. **გ. ჩიტაია**, სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში. ენიმის მოამბე, თბილისი, 1941, გვ. 313-320.

დედები ადრე თავად იყვნენ წარმოდგენილნი ცხოველების სახით, რის გამოც მომდევნო ხანებში ეს ცხოველები ითვლებიან ნაყოფიერების ქალღვთაებათა ზოომორფულ ხატად და მათ თანმხლებად.

4. რწმენათა ასტრალიზაციის პერიოდში ქალი - ნაყოფიერების ღვთაებები უკავშირდებიან პლანეტა ვენერას, ხოლო მცენარე, ირემი (ჯიხვი, ნიამორი) და ვარსკვლავი ამ ღვთაების სხვადასხვა ემანაციებს წარმოადგენენ. ამდენად ყველა ესენი ერთ სემანტიკურ ველში ექცევიან და მათი გამოსახულებები სიმბოლურად ერთსა და იმავე სამყაროს ასახავენ.

5. შუა ბრინჯაოს ხანიდან მოკიდებული, I ათასწლეულის დასაწყისის ჩათვლით ერთობ ძლიერდება სიუჟეტური მხატვრობის ტენდენცია, სადაც უპირატესად ზოომორფული თემატიკა სჭარბობს. ძირითადად აქ მოცემულია ასტრალური ცხოველების ჯგუფები და მისტერიული ნადირობის სცენები, სადაც ითიფალურ მოისართა ფიგურები ნადირობენ ძირითადად ირმებსა და ტაბზე. ამ სიუჟეტებში უკვე ჩნდება ფანტასტიკური ცხოველები ასტრალურ-კოსმოგონიური სიმბოლიკით, რომელთა თვისებების გარკვეული ნაწილი ჩამოყალიბდა ირემთან და ჯიხვთან დაკავშირებულ შეხედულებებში. ასეთი სიუჟეტების მოჭარბება შეპირობებულია იმ პრინციპული გარდაქმნებით, რაც რელიგიასა და მითოსში უნდა მომხდარიყო.

II. ლომი

სიცოცხლის ხის ქართულ ხალხურ ვარიანტებში ხშირია ლომის გამოსახულება. ეს ცხოველი კავკასიის ტერიტორიაზე დიდი ხანია აღარ ბინადრობს, მაგრამ ფოლკლორსა და კოსმოგონიურ რწმენა-წარმოდგენებში მნიშვნელოვანი ადგილი სჭერია. იგივე ვითარება ჩანს ტოპონიმიკურ და ონომასტიკურ მასალაში. განსაკუთრებით საყურადღებოა მისი ფოლკლორული და ლიტერატურული ღირებულება, რასაც ალბათ ერთი მხრივ საფუძვლად ედო ძველი, სადღეისოდ გამქრალი შეხედულებები ამ ცხოველზე, ხოლო მეორე მხრივ კი მჭიდრო კულტურული თანამშრომლობა ახლო აზიის ხალხებთან, რომელთა რწმენა-წარმოდგენებში ლომს ისტორიულად მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა.

ამჯერად ჩვენი ყურადღება მიიპყრო იმ გარემოებამ, რომ ლომი მოქცეულია ნაყოფიერების ახლოაზიური და კავკასიური ქალღმერთების თანმხლებ ცხოველთა ასაბიაში. ლომის გამოსახულება ბუნებრივი მიზეზების გამო, კავკასიაში (თუ ურარტულ ხელოვნებას არ ჩავთვლით) არცთუ ისე მრავალფეროვანი და რიცხვმრავალია. უძველესი მასალა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ბრინჯაოს სარტყლების, განსაკუთრებით წალკის და თლის სამაროვნების სარტყლების მხატვრობაშია მოცემული, სადაც ფანტასტიკური ცხოველების იკონოგრაფიულ სახეში მრავლად ამოიცნობა კატისმაგვარი, ძლიერი მხეცების, კერძოდ ლომისათვის დამახასიათებელი ელემენტები (კორპუსი, კიდურები, ნაბიჯი, კუდი, თავ-კისრის მოხაზულობა).

ხშირად ამ ცხოველებს ამსგავსებენ რაშებს, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ მათ ცხენებთან საერთო არაფერი აქვთ, საამისოდ რამდენიმე არგუმენტი მოგვეპოვება. საქართველოს ტერიტორიაზე პირველად ჩნდება არა ცხენის გამოსახულებები, არამედ მხედრებისა. აქედან უნდა ვივარაუდოთ, რომ კავკასიის ხალხების ამ ცხოველზე შექმნილი პირველი შთაბეჭდილება უკავშირდება არა ცხენს, არამედ მხედარს. ცხენის ფიგურები ჩნდება მოგვიანებით ხანაში, ანტიკური ხანის ბოლოს და მათ პირდაპირ ატყვია კულტის უდავო ნიშანი. მაგრამ ამ ფიგურებს წინ უსწრებდა მხედრის გამოსახულება, რომელიც ადრეანტიკურ ხანაში კარგა ხნის შემუშავებულია ჩვენში[39].

ლომის შესახებ უფრო კონკრეტულ ცნობებს წერილობითი წყაროები გვაწვდის. აღსანიშნავია არიანეს ცნობა, სადაც ნათქვამია, რომ ქალღვთაება ფასიანეს ქანდაკება გარეგნობით რეას ჩამოჰგავს, რადგან ხელში წინწილა უჭირავს, ხოლო მისი სავარძლის წინ ლომები წვანან[40].

---

39. ი. გაგოშიძე, ადრეანტიკური ხანის ძეგლები ქსნის ხეობიდან, თბილისი, 1964, გვ. 40.

40. ფლავიუს არიანე, მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო, თბილისი, 1961, გვ. 39.

ფიქრობენ, რომ ლომის სიმბოლიკა აზიიდან უნდა შეჭრილიყო ეგეოსურ სამყაროში. ძველ შუამდინარეთში ლომი ითვლებოდა ღვთაება ნინგირუს ცხოველად. ასეა იგი წარმოდგენილი გუდეას სიზმარში.[41] ლომი ითვლებოდა ასევე ომის, სიკვდილისა და ცხელი მზის, აღორძინებადი და მომაკვდავი ღვთაების, ნერგალის ცხოველად, იგი მოხსენიებულია იშთარის საყვარლებს შორის. ლომის ტყავს, როგორც ძაძას, გლოვის სამოსელს, ატარებს ველად გაჭრილი გილგამეში ენქიდუს სიკვდილის შემდეგ და იხდის მხოლოდ გლოვის დასრულებისას, როცა უკვდავების მომნიჭებელ მცენარეს მოიპოვებს[42]. აქვე ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ გარემოებას, რომ ლომი მთელს აზიაში, განსაკუთრებით ირანსა და შუა აზიის ხელოვნების ძეგლებზე მცხუნვარე მზის სიმბოლოთი, ბორჯღალათი არის აღბეჭდილი ბეჭზე, რაც მისი ნაწილის ნიშანი უნდა იყოს[43].

მცირე აზიასა და კრეტაზე ლომი ნაყოფიერების ქალღვთაების ცხოველად გვევლინება[44]. ძველი ბერძნების წარმოდგენით ლომის ტყავს ატარებდნენ მზიური გმირები – ჰერაკლე და ბელეროფონტი. ლიდის ცნობით სტრატეგოსებს ომის დროს მოჰქონდათ ზევსის, ჰელიოსისა და მთვარის შტანდარტები. ზევსის სიმბოლოდ არწივი, ხოლო ჰელიოსისად - ლომი[45]. ლუკიანეს აღწერილი აქვს ლომის სამკურნალო თვისებები: ლომის ქონი არჩენს ყინვისაგან გაჩენილ წყლულებს, ლომის ნაღველი, წყალში გახსნილი, თვალებს ელვარებას მატებს, ვინც ლომის ვარდის ზეთში არეული ქონით დაიზილება მას ნადირი თავს ვერ დაესხმის და ცბიერებით ვერაფერს დააკლებენ[46]. ჰეროდოტეს მიერ შემონახულ ლეგენდაში ლომის ბოკვერი დამცველ ძალად გვევლინება, ქ. სარდის გალავანი სწორედ იქ გატეხეს სპარსელებმა, სადაც ლომის ბოკვერი არ ჰყავდათ შემოტარებული[47].

მთელი ამ მასალის საფუძველზე ლომი წარმოგვიდგება როგორც მცხუნვარებითა და ცეცხლით აღსავსე ცხოველი, რომელიც მზეს განასახიერებს. აქედან გამომდინარე, თითქოს სრულიად შეუფერებელია ნაყოფიერების ქალღვთაების ხასიათისთვის მისი ბუნება. მაგრამ იგი მომაკვდავი და აღდგენილი ნერგალის ცხოველია, რომლის ქვეყნად ყოფნა-არყოფნაზეა დამოკიდებული ბუნების აყვავება. ამიტომ ლომის სიმბოლიკა მიზეზობრივადაა დაკავშირებული ბუნების დიდი დედის გარემოსთან. ლომი მზის ნაწილიანი ცხოველია და მისი ანთროპომორფული სახე ალბათ ისეთი მზიური გმირებია, როგორიცაა გილგამეში, ჰერაკლე, ამირანი, რომლებიც ნაყოფიერების ქალღვთაებასთან შეადგენდნენ წყვილს, სადაც გმირი ან საყვარელია, ან შვილი. ამ გზით უშუალოდ ვუახლოვდებით ითიფალური ღვთაებებისა და მონადირეების საკითხს, რომლებიც მზის ნაყოფიერების მამრობით ძალებს განასახიერებენ. ეს წარმოდგენები შეიქმნა ისეთ ქვეყნებში, სადაც მწვანე საბურველს კლავს არა სივრცე, არამედ სიცხე, რაც ხსნის მზის სემანტიკის ამბივალენტურობას. სწორედ ამიტომ იყო, რომ მომაკვავი ღმერთის დაღუპვის რიტუალები იმართებოდა მწვანე ბუნების მზისაგან ძლევის დასაწისში, ზაფხულში, ხოლო ამ ღვთაების აღორძინება-გამოცოცხლებისადმი კი ადრე საგაზაფხულო დღეობები უნდა ყოფილიყო მიძღვნილი. საქართველოში ასეთი დღეობები კვირიას სახელზე სრულდებოდა[48]. ანალოგიური შინაარსის ჩანს ტელეპინუსის ძებნის მითი. ამ რიტუალებში ძლიერ აქცენტირებულია სქესთა შორის ურთიერთობის ამსახველი მომენტები, რაც სრულიად ბუნებრივია ნაყოფიერების მამრი ღვთაების ბუნებისათვის. ბუნების აყვავება წარმოიდგინებოდა როგორც დედა ღვთაებისა და მზიური მამრობითი ძალების შეერთება. ამდენად მოსა-

---

41. **Тураев Б.**, История Древнего Востока, I. 1935 г. стр. 121-122. **Редер Д.**, "Мифы и легенды древнего двуречия" М., 1965. стр. 109.

42. Эпос о Гильгамеше, М.-Л., 1961. стр. 120-121.

43. **ი. სურგულაძე**, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბილისი, 1993. სურ. 84-95.

44. **Кагаров Е.**, Культ фетишей, растений и животных у древ. греков. стр. 30-31.

45. **Клитер Е.**, Животные в античном и современном суеверии, Киев, 1971. стр. 216-218.

46. **Арсеньев Н. С.**, Плач по умирающему богу, этнографическое обозрение, 1912 № 1-2.

47. Геродот, 1. 84.

48. **ჯ. ონიანი**, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (სვანური მურყვამობა - კვირიობა).

ლოდნელია, რომ ირიფალური ფიგურები იმ მომაკვდავ ვეგეტატიურ ღვთაებებს განასახიერებდეს, რომელთა კულტი საქვეყნოდ იყო აღიარებული მთელს ძველ მსოფლიოში.

მაგრამ დავუბრუნდეთ ლომის გამოსახულებას, იგი როგორც ცხოველი, ცეცხლოვან მზეს განასახიერებს და მეომარი, ბოროტი მზის სიმბოლოდ გვევლინება. ამდენად, გავრცელებულ სიუჟეტებში, სადაც ლომი მისდევს ირმებს, იგულისხმება მწვანისა და ზაფხულის მწველი მზის ბრძოლა, რაც ბუნების კვდომით სრულდება. ეს მოტივი არქაულია და ახლო აზიაში უნდა გაჩენილიყო. აღრესამიწათმოქმედო ხანის ნაყოფიერების ქალი ღვთაებების თანხმლებ ცხოველად ყოველთვის გვევლინება პანტერა. პანტერები და ლომები ახლავს ხეთურ ქალღვთაებებსაც. პანტერები და ლომები არის შეპმული რეა კიბელეს ეტლში, როცა ეს უკანასკნელი, სიყვარულით შეპყრობილი, კორიბანტების თანხლებით დაეძებს თავის მიჯნურს, ატისს.

ყოველივე ამის შემდგომ შეიძლება დავასკვნათ:

1) კატისებური, ძლიერი მხეცები ბრინჯაოს ხანის კულტურებში მიიჩნევიან მცხუნვარე მზის ზოომორფულ სახედ და ასახავენ მზეს, როგორც მომაკვდინებელ, ომისა და ავადმყოფობის ღვთაებას. რამდენადაც მზის ასეთი განხილვა გაპირობებულია მისი მოქმედების გარკვეული პერიოდით, კერძოდ ზაფხულის გვალვით, აქედან ეს ცხოველებიც იმ სოლარულ ღვთაებათა თანმხლები არიან, რომლებსაც მკვეთრად გამოხატული ხთონური ბუნება გააჩნიათ, ამავე მიზეზის გამო ამ ცხოველთა ტყავი ტაბუირის ნიშნადაც ითვლება (გიღგამეში).

2) ბუნებისდედის კულტის სინკრეტიზაციის პროცესში, ლომი აქ ქალღვთაების თანმხლებ ცხოველად იქცა, რამდენადაც ახლა იგი განაგებს ბუნების მაცოცხლებელ და მომაკვდავ ძალებს.

3) მზიური გმირები (ბაშირად სქესის ნიშნით აღბეჭდილნი) და ლომები ურთიერთის ალეკვატურ სიმბოლოებად გვევლინებიან. ამდენად ლომი სოლარული ძალების სიმბოლოა და მამრულ საწყისს განასახიერებს.

4) ნადირობის სცენები, სადაც ლომები ან მონადირენი დასდევენ ირმებს, უნდა განვიხილოთ როგორც ბუნების კვდომა-აღორძინების სიმბოლური ასახვა და მას არავითარი კავშირი არა აქვს სარეწაო ნადირობასთან, ან სამონადირეო რწმენებთან. მათი დაპირისპირებით გამოსახულია დედური და მამური პრინციპების კოსმოგონიური პრინციპები.

1967

ეროვნული ბიბლიოთეკა

სივრცე ძართველთა მითოსსა და რიტუალში
I. შინა-გარე

ქართველი ხალხის სულიერი თუ სამეურნეო ცხოვრების ყოველ სფეროში ასახულია განზოგადებული შეხედულებები ქვეყნიერების აგებულების შესახებ, რომელიც ემყარება ემპირიულ პრაქტიკაში ისტორიულად შემუშავებულ ცოდნას. განსაკუთრებით აქტიურად ეს მომენტი იგრძნობა სივრცის ორგანიზაციის შესახებ არსებულ წარმოდგენებში, რომელთა მოქმედება ძირითადად რელიგიურ-მითოლოგიურ შეხედულებებში ვლინდება, მაგრამ მათი მნიშვნელობა სამეურნეო და სოციალურ ცხოვრებაშიც დიდია. სივრცის ორგანიზაციის პრობლემებიდან ძირითადად გვინდა გამოვყოთ ის ნაწილი, რომელიც გამოხატულია ცნებების „შინა" და „გარე" და თვალი გავადევნოთ ამ საპირისპირო ნიშნებით აღბეჭდილი ფაქტებისა და მოვლენების ნაკვალევს რელიგიურ-სოციალური და მითოლოგიური აზროვნების დონეზე.

უპირველეს ყოვლისა უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ეს ცნებები გამოხატავს მთელი სოციალური ჯგუფის, კოლექტივის შეხედულებებს და მისი ნიშან-თვისებებიდან მომდინარეობს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, როდესაც სოციალური ჯგუფი შეიცნობს „შინას", სივრცის გარკვეულ ნაწილს, როგორც მისი განფენის ტერიტორიას, მაშინვე უნდა აღმოცენდეს ცნება „გარე", რომელიც ამ ტერიტორიას არ ემთხვევა. თითოეული ეს ცნება გულისხმობს განსხვავებული პარამეტრებისა და ბიო-სოციალური ნიშნების მქონე გარემოს, რომელთა ზემოქმედება სპეციფიკური, თითოეული მათგანისათვის დამახასიათებელი და ერთმანეთისაგან განსხვავებული პირობებით ზემოქმედებს საზოგადოების ცხოვრებაზე.

საზოგადოების მიერ სივრცის გააზრების პრობლემები მეცნიერებას დიდი ხანია აინტერესებს და მრავალფეროვან სამეცნიერო ლიტერატურაში საკმაოდ სრულყოფილადაა დამუშავებული მისი ძირითადი ნიშნები თუ ეტაპები. ერთ-ერთი ასეთი თეორია სამყაროს ცენტრში აყენებს ინდივიდუმს, რომელიც სოციალურ ჯგუფთან მთლიანობაში უნდა განიხილებოდეს. მას გარს არტყია შეცნობილი, მოწესრიგებული გარემო, ხოლო ამ უკანასკნელს კი შეუცნობელი, შეუღწევადი სივრცე. წამოყენებული მოსაზრების თანახმად, „შინა" მოწესრიგებული, სოციალური ერთეულის თვალსაწიერზე განლაგებული ტერიტორიაა, რომელიც ჰორიზონტის ხაზით ესაზღვრება „გარეს", ქაოსს, სტიქიათა არაორგანიზებულად გამოვლენის ასპარეზს[1]. მისი მოწესრიგების, კრეაციის პროცესი, მ. ელიადეს სიტყვით რომ ვთქვათ, მითოსურ დროში მიმდინარეობს. ამ პროცესს ღვთაებები ახორციელებენ. მოუწესრიგებელი, არასოციალური სივრცის ქცევა სოციალურად, ანუ კულტურის დადგენა ბუნებაში, საკრალური აქციაა, რომელიც მოასწავებს ქაოსიდან ახალი, თვისებრივად განსხვავებული გარემოს შექმნას, რის შედეგად ქაოსი იქცევა კოსმოსად, უხილავი ხილულად[2]. ნაშრომი, რომელშიაც სახელმძღვანელო დებულებად მიღებულია ჩვენს მიერ მოტანილი, ან სხვა მსგავსი შეხედულებები, საქართველოშიაც შეიქმნა, სადაც არის ცდა ქართული მითოსური მასალის შესაბამისი სტრუქტურით დანახვისა[3]. ასე რომ, სივრცის პრობლემა კარგა ხანია აქტუალურად ითვლება უცხოურ თუ საბჭოთა სამეცნიერო ლიტერატურაში.

ქაოსის კოსმოსად ქცევა, ე. ი. არაორგანიზებული მატერიის სივრცეში მოწესრიგება, ქვეყნიერების შექმნის მითოსურ საწყისს წარმოგვიდგენს. „გარესა" და „შინას" პრობლემაში მითოსი

1. Samivel, Hommes, cimes et dieux, 1973, p. 14.
2. **M. Eliade**, Le Mithe de l'éternel retour, p. 5-8.
3. **ზ. კიკნაძე**, ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1985.

სრულ წესრიგს ვერ ამყარებს, რადგან მათ შორის სადემარკაციო ხაზი ყოველდღიურად ირღვევა პრაქტიკული მიზეზების გამო. თუ კოსმოსი ქვეყნიერების, ცისა და მიწიერი ძალების საყოველთაო, მოწესრიგებული გამოვლინებაა, „შინა“ სოციალური ჯგუფისა და ინდივიდის საარსებო, მოწესრიგებული სივრცეა, რომელიც ისევე უპირისპირდება „გარეს“, როგორც კოსმოსი ქაოსს. „გარეს“ გაზრებაში შენარჩუნებულია „ქაოსური“ ბუნება და ამიტომ თუ „შინა“ საკრალური და წმინდაა, „გარე“ შეიძლება უწმინდური და მავნე იყოს. ამიტომ ამ ორ სამყაროს შორის გარდუვალი ურთიერთობა გარკვეული წესით ხორციელდება, რაც გამოიხატება საგანგებო რიტუალური მოქმედებით. ამ რიტუალებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება იმიტაციას, განწმენდას და ა.შ., რომელთა მიზანია უცხო ნიშანთა ნიველირება, ე. ი. კონფლიქტური სიტუაციის მოსპობა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თითოეული ამ დაპირისპირებული სამყაროდან საკუთარი პარამეტრებითა და საპირისპირო ნიშნებით ხასიათდება. ქართულ მითოსში, საისტორიო მწერლობაში, ლიტერატურაში რწმენა-წარმოდგენებში, სამეურნეო ყოფაში და ა. შ. დარჩენილია ბევრი რამე, რაც საშუალებას გვაძლევს გავარკვიოთ ამ დაპირისპირებულობათა რეალურობა და მნიშვნელობა წარმოდგენათა სტრუქტურაში.

ნაშრომის ინტერესებიდან გამომდინარე, აუცილებლად მიგვაჩნია ამოსავალ ფაქტად ისეთი მაგალითის მოყვანა, რომელიც ყოველმხრივ დაზღვეული იქნება თანამედროვეობის უშუალო თუ სხვაგვარად შესაძლებელი რაიმე გავლენისაგან. მურვან ყრუს შემოსევების აღწერისას ჯუანშერი ამბობს: „ხოლო იქმნა მას ჟამსა გარყუნილ ქუეყანა ქართლისა, სომხითისა და რანისა და არღარა იპოვებოდის ნაშენები, არცა ჭამადი კაცთა და პირუტყვთა ყოვლადვე“[4]. ამ ფრაზის ანალიზით შეიძლება დავასკვნათ, რომ „ქვეყანა“ არის „ნაშენები“, სადაც იპოვება (უნდა იპოვებოდეს) საარსებო საშუალება კაცთა და პირუტყვთათვის, ე. ი. შინაური ცხოველისათვის, რადგან ტერმინით „პირუტყვი“ ქართულში მხოლოდ ეს უკანასკნელნი აღინიშნებიან. უფრო ვრცელია და ამ თვალსაზრისით მდიდარ მასალას შეიცავს დავით აღმაშენებლის ისტორიოსის აღწერილობა: „არესა თანა გაზაფხულისასა მოვიდიან თურქნი და მათვე პირველთავე საქმეთა იქმოდიან და ზამთრის წარვიდიან. და არა იყო მათ შინა თესვა და მკა: მოოხრდა ქვეყანა და ტყედ გარდაიქცა და ნაცვლად კაცთა მხეცნი და ნადირნი ველისანი დაემკვიდრეს მას შინა“[5]. აქ „ქვეყანა“ იმავე მნიშვნელობითაა ნახმარი, როგორითაც ჯუანშერის თხზულების ფრაგმენტში, ე. ი. იგი კაცთა სამკვიდრებლად არის მიჩნეული, მაგრამ ამავე დროს მოხსენიებულია „ქვეყნის“ საპირისპირო სამყარო და მისი მდგმურნი – ტყე-ველი და ნადირნი, მხეცნი, ე. ი. ძველი ქართული მწიგნობრული ძეგლების მიხედვით, ერთმანეთის საპირისპირო ნიშნების მქონე სამყაროებია „ქვეყანა“, რომელშიც კაცნი და პირუტყვნი დამკვიდრებულან, და „ტყე-ველი“ - მხეცთა და ნადირთა საუფლო. ასეთი წესი ერთგვარ კანონს შეადგენს ქართული ლიტერატურისათვის. „ვეფხისტყაოსნის“ 653 სტროფში ტარიელი აღწერს თავისი გადაცარგვის, ველად გაჭრის ამბავს და ამბობს:

„მაგრა დავყარნე არენი მე კაცრიელთა თემთანი;
სახლად სამყოფად მიმაჩნდეს თხათა და მათ ირემთანი,
გავიჭერ, სრულად დავტკებნენ ქვე მინდორი და ზე მთანი“.

ავთანდილის შესახებ ნათქვამია:

„მას მინდორსა დაემართა, გზა თვალითა გამოსახა;
თვესა ერთსა სულიერი კაცი არსად არ ენახა,
მხეცნი იყვნენ საშინელი, მაგრა არა შეუძახა“ (194).

ანალოგიური აღწერილობათა ნიმუშები შეიძლება კიდევ მრავლად ვიპოვოთ.

4. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 239.
5. იქვე, გვ. 320.

როგორც დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსისა და ჯუანშერის თხზულებებიდან მოტანილი ფრაგმენტებიც მეტყველებენ, საკვლევი ნათლად ჩანს, რომ „ქვე მინდორი და ზე მთანი“ არის თხათა და ირემთა სამეფო და ტარიელმა იგი მიიჩნია სახლად მას მერე, რაც „კაცრიელთა თემები“ მიატოვა. ავთანდილსაც, ერთ თვეს უკაცრიელსა და უდაბნო ველზე მოხეტიალეს, მხოლოდ საშინელი მხეცები ხვდება. შეიძლება გადაწყვეტით ვთქვათ: ისტორიკოსები და „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი ერთხმად მიიჩნევენ, რომ „ქვეყანა“ კაცთა და პირუტყვთა სადგომია, ხოლო ტყე-ველი - ნადირისა და მხეცისა. „ქვეყანა“ ამ შემთხვევაში „შინას“ შეესაბამება, ხოლო ტყე-ველი (ქვე მინდორი, ზე მთანი) - „გარეს“; თუ უფრო გავავრცობთ ჩვენს დასკვნას, აქ შეიძლება დავინახოთ ცნობილი დაპირისპირება: „კულტურა - ბუნება“, რომელიც თანამედროვე მეცნიერებაში კულტურის ერთ-ერთ უნივერსალურ განსაზღვრებად და დახასიათებად ითვლება. მოტანილი მასალა წარმოგვიდგენს საპირისპირო ნიშნით აღბეჭდილ სამყაროს, რომელთა ურთიერთობის თეორიულ მხარეს აღწერს მითოსი, ხოლო მათ შორის პრაქტიკული ურთიერთობის რეგულირება ხდება რიტუალის საშუალებით. იმისათვის, რომ უფრო ნათლად წარმოვიდგინოთ ხსენებულ სამყაროთა შორის შესაძლებელი კონტაქტები, უნდა დეტალურად გავეცნოთ იმ რეალურსა თუ ირაციონალურ ძალებს, რომელთა მოქმედების ასპარეზად მიაჩნდათ „გარე“ სამყარო „შინას“ მდგმურთ.

ქართველთა წარმოდგენით, მთებში, ხევებსა და ტყეებში, გარდა რეალურად არსებული ნადირისა, ცხოვრობენ ბოროტ ძალთა განმასახიერებელი, ზებუნებრივი არსებები, რომელთაგან ყველაზე პოპულარულნი არიან დევები*. ქართულ ლიტერატურაში დევი პირველად იაკობ ხუცესთანაა ნახსენები. მათი საცხოვრებელი გარემოსა და სხვა ნიშნების საკმაოდ დეტალურ აღწერას გვაძლევს „ვეფხისტყაოსანი“. აი, როგორ არის წარმოსახული პოემაში დევთა საცხოვრებელი:

„დღსით ვლეს და საღამო-ჟამ გამოუჩნდეს დიდნი კლდენი,
კლდეთა შიგან ქვაბი იყვნეს, ძირსა წყალი ჩანადენი,
წყლისა პირსა, არ ითქმოდა, შამბი იყო თუ რასდენი,
ხე დიდრონი, თვალუწვდომი, მაღლა კლდემდის ანაყრდენი“ (216).
„ესე ქვაბნის უკაცურნი ვპოვენ, დევთა შეეკაფნეს,
შემოვები, ამოვწყვდიენ, ყოლა ვერას ვერ მეხაფნეს“ (646).

ხალხური აღწერილობით, დევები ადამიანებს ჰგვანან, ტანად უფრო დიდები არიან, ბალანი ასხიათ და ტერფები უკან აქვთ შებრუნებული. ხელობით ძირითადად მჭედლობას ეტანებიან, უყვართ ღამე სიარული. მათი საცხოვრებლის თაობაზე ორგვარი აზრი არსებობს: ზოგან დევებს აქვთ ნაშენები სოფლები, აჩვენებენ მათ დანგრეულ ნასახლარებს. სხვა მითითებათა თანახმად კი, ისინი გამოქვაბულების, ჯურღმულების, ბნელი ხევებისა და წყალთა წიაღის მდგმურებად მიიჩნევიან. უფსკრულებში ისინი საცხოვრებელთან ერთად მართავენ სახელოსნოებს[6] და განძთსაცავებს[7]. ჩანს, რომ დევებს წყალი უყვართ და მისკენ მიისწრაფიან. ერთი გადმოცემის თანახმად, დევის შვილები, რომლებიც გარყვნული ვითარების გამო ადამიანებთან იზრდებოდნენ, სულ წყალში მსხდარან, ჩადიოდნენ და ამოდიოდნენ, პურსაც იქა ჭამდნენ. კოპალასაგან დევნილმა დევმა, რაკი წყალი მისი მშობლიური სტიქია იყო, სწორედ ტბას შეაფარა თავი. არსებობს გადმოცემა, სადაც აღწერილია ტბის ფსკერზე გაშლილი დევების სოფელი[8]. რუსთაველის მიერ აღწერილი წყლიანი ხევი, სადაც დევები ბინადრობენ და განძსაც იცავენ, ყველა ნიშნით უიგივდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა წარმოდგენებს დევთა შესახებ.

---

* მხედველობაში გვაქვს აღმ. საქართველოს მთიელთა მითოსისა და გადმოცემების დევები და არა ზღაპრული დევები, რომლებიც სრულიად განსხვავებული, დემონური სამყაროს წარმონაქმნი არიან.

6. ა. ო ჩ ი ა უ რ ი, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. ეთნოგრაფიული სექტორის არქივი 15, რვ. 16.

7. „ვეფხისტყაოსანი“, 1364-1373.

8. თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. თბ., 1967, გვ. 148-149, 172; ა. ო ჩ ი ა უ რ ი, მით. მასალა, რვ. 5.

ამ გარეგნულ ნიშნებთან ერთად, დევები სხვა თვისებებითაც გამოირჩევიან, პირველ რიგში ისინი კაციჭამიები არიან. ეპითეტად აქვთ „პირმძორიანი". ისინი შესანიშნავად არიან დახასიათებულნი ლექსში, რომელიც ამირანის ეპოსის ფშაურ ვარიანტში შედის:

„...დევებსა ჰქონდათ ქორწილი, სიმღერა ამოდიოდა...
დედობილების ნაცხობი ქადა კეცებში შხიოდა,
შაჰჭამეს, შამააყენეს, კაცის თავ-ფეხი დიოდა;
საღვინით ღვინო მოგვართვეს, შიგ გველ-ბაყაყი წიოდა"[9].

იგივე სურათები აქვს დახატული ვაჟა-ფშაველას თავის ნაწარმოებში, სადაც დევთა ყოფა აქვს წარმოდგენილი[10]. გასაოცრად ემთხვევა დევებთან ბრძოლის სურათები „ვეფხისტყაოსანსა" და ვაჟას პოეზიაში. საფიქრებელია, რომ ორივე ავტორს ეს მოტივები ერთი და იგივე წყაროს ვაკლენით ჰქონდეთ შექმნილი. ორივენი დევების ბრძოლაში კოსმიურ ძვრებს ხედავენ, რაც უსათუოდ ხალხური შეხედულებებით არის ინსპირირებული.

„დევთა ყვირილი, ზახილი ზეცამდის აიწეოდა;
მათისა ლახტის ცემითა ქვეყანა შაირყეოდა;
მზე დააბნელეს მტვერითა, ალვის შტო შეირხეოდა"...(655)

ვაჟასთან ანალოგიური სურათია აღწერილი:

„როცა გამოჩნდის ღრუბელი,
წვიმამ დაიწყის შრიალი,
დევთ ლახტი მაულერიან
და ასტეხიან ღრიალი"[11].

ორივე სტროფიდან ჩანს, რომ დევთა იარაღი არქაული, ზღაპრული ლახტია, ორივე შემთხვევაში მათი ბრძოლა კოსმოსურ პლანს ქმნის.

ხალხური შემოქმედების თანახმად, დევები ფრიად ავხორცნი ყოფილან. მათი ძალმომრეობის ერთ-ერთი და უმთავრესი ფორმა სწორედ ქალებზე ძალადობაა. ისინი, როგორც მჭედლობის ხელოვნების მესაიდუმლენი, ლითონის იარაღს ჭედდნენ ჯერ კიდევ მაშინ, ვიდრე ამ საქმეს ადამიანები დაეუფლებოდნენ; ამით სარგებლობდნენ და იარაღს ხალხს მხოლოდ მას მერე მისცემდნენ, როცა ეს უკანასკნელნი თავიანთ ქალებს მიჰგვრიდნენ[12]. დევები არ უარობდნენ შემთხვევით ღამით გზადშემხვედრ ქალებთან კავშირს და ასეთი ურთიერთობისაგან ბავშვებიც უჩნდებოდათ[13]. სვანური გადმოცემების თანახმად, დევი დასდევს დალს, რომელიც კივილით გაურბის მას[14]. ტექსტებში ნახსენებია დევების დედა, დევების და, ე. ი. საფიქრებელია, რომ დევების „საზოგადოება" ეგზოგამიური ყოფილიყო, თუმცა ასეთი წარმოდგენა სრულებით არ შეესაბამება მათი სამყაროს საერთო დახასიათებას. ასეთი მომენტები ალბათ ადამიანთა სოციალური ყოფის გავლენით უნდა აიხსნას. „ქართლის ცხოვრებაში" აღწერილია ქართველთა ურწმუნოების გამოვლენის განსაკუთრებით მძაფრი სურათები, როცა ჯერ კიდევ არ იყო შემოსული ქრისტეს სჯული. ისტორიული ხალხს დევურ ცოდვებს, კაცის ჭამასა და სისხლის აღრევას აბრალებს და ამ გზით უნდა დახატოს საზოგადოებისა და კულტურის საპირისპირო ვითარება, ქაოსი და აღრევა, რაც ქრისტიანისათვის „ურწმუნოს" ცნებაში მთლიანდება. ამასვე, ოღონდ უფრო დეტალურად იმეორებს ვახუშტი ბაგრატიონიც[15]. საფიქრებელია, რომ ხალხურ

9. მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, თბ., 1947, გვ. 318.
10. თ. ჩხენკელი, ტრაგიკული ნიღბები, თბ., 1971, გვ. 81-142.
11. იქვე, გვ. 13-15.
12. თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. თბ., 1967, გვ. 167, 170, 171.
13. იქვე, გვ. 172.
14. ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბ., 1964, გვ. 218.
15. ქართლის ცხოვრება, IV, გვ. 15-16.

გადმოცემებში შემონახული ცნობა დევთა ავხორცობის შესახებ სწორედ ამ ძველი წარმოდგენების გამოძახილი იყოს. ეს მოტივი ფრიად არქაული წარმომავლობისა ჩანს, შეიძლება ირანული რელიგიიდანაც მომდინარეობდეს, სადაც დევები ყოველგვარი კეთილის მიმართ აქტიურად შებრძოლ ბოროტ ძალას განასახიერებენ. ყურადღებას იმსახურებს ის გარემოება, რომ ადრექრისტიანობის ხანაში ტერმინი „დევი“ უფრო აბსტრაქტული მნიშვნელობით იხმარება და საერთოდ „ურწმუნოს“ აღნიშნავს. შუშანიკი ვარსქენისათვის გადასაცემ სიტყვაში ამბობს „...მამამან შენმან წმინდანი შემოიხუნა სახიდ თვისა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუენ“. აქ დევი ჭეშმარიტი სარწმუნოების საწინააღმდეგო მოვლენაა, რაც კარგად მოწმდება ამ ტექსტის გაგრძელებაში „ღმერთი ჭეშმარიტისა“ და „ცეცხლის“ დაპირისპირებით[16].

„დევის“ არაქრისტიანული მნიშვნელობა ნათლად გამოსჭვივის ხევსურულ ტექსტებში შემონახული გამოთქმიდან „დევ-კერპნი“[17]. აქ შეიძლება მოგვეჩვენოს, თითქოს „დევი“ და „კერპი“ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას ატარებენ (როგორც „ხარ-კამეჩი“, ან „დღე-ღამე“). არსებობს დევების ნადგომის აღმნიშვნელი სხვა ტერმინიც, - „საკერპო“, რითაც თითქოს ეჭვგარეშე დგება „დევისა“ და „კერპის“ იგივეობა. მიუხედავად ამისა, აქ ალბათ უფრო ორი ცნების ერთ კატეგორიაში მოქცევა იგულისხმება, ვიდრე ზუსტი იგივეობა (ისევე როგორც „ხარ-კამეჩი“ მთლიანად გამწევ საქონელს აღნიშნავს, ხოლო „დღე-ღამე“ სამზეოსა და საბნელოს, ე. ი. დროს). მათი ერთ კატეგორიაში გაერთიანება ისევ „დევის“, როგორც ურწმუნოს მნიშვნელობიდან მომდინარეობს. ძველ ქართულში „კერპი“ დევისაგან სრულიად დამოუკიდებლად იხმარება, როგორც წინაქრისტიანული, ან არაქრისტიანული ღვთაების ქანდაკება, მისი ნივთიერი გამოსახულება. კერპი ეწოდება არმაზს, ზადენს და სხვათა. ანდრია პირველწოდებულის მოგზაურობის აღწერაში ნათქვამია, რომ „...დაივანა ადგილსა ერთსა, სადა იყო ტაძარი საკერპო, რომელსა აწ ძველი ეკლესია ეწოდების... ხოლო იყო ქალაქსა მას შინა ბომონი საკერპო, რომელსა შინა იმსახურებოდეს ბილწნი ღმერთნი მათნი არტემი და აპოლონ“[18]. კერპები ყოველთვის იმსხვრევიან ქრისტეს ძალით ქრისტიან მოღვაწეთა მიერ. ასეთი სურათები მრავლად არის აღწერილი წყაროებში. მაგალითად, ავათანგელოსი, ისევე როგორც ზემოხსენებული ქართული ტექსტი, აღწერს წმინდა გრიგოლის მიერ ძველი ტაძრების შემუსვრას, სადაც იდგა კერპები და ბომონები: „ამისათვის წარვიდეს ნეტარისა გრიგოლისა თანა და გარე მოუდგეს და მოიცვნეს ტაძარნი იგი კერპისანი და ბომონნი დააქცინეს“[19]. როგორც ვხედავთ, აქ, განსხვავებით ხევსურთა სიტყვიერებიდან, ერთად იხსენიება კერპი და ბომონი, მაგრამ, ცხადია, ისინი გაიგივებულნი არიან. „დევისა“ და „კერპის“ ერთ წყვილში გაერთიანება ადრექრისტიანობის ხანაში უნდა მომხდარიყო, როცა პრაქტიკულად კიდევ არსებობდა წარმართული ღვთაებების გამოსახულებები, კერპები, რომლებიც მოგვიანებით თავიანთი მნიშვნელობით სიბილწისა და ურწმუნოების ეკვივალენტს, დევს, დაუახლოვდნენ.

დევთა დამახასიათებელი ნიშანია ძლიერი ხმა, ღრიალი, როგორც მათი აქტივობის გამოხატვის საშუალება. „ვეფხისტყაოსნისა“ და ვაჟა-ფშაველას ლექსის ნაწყვეტიდან ჩანს, რომ დევთა ღრიალი ცას სწვდება, მათი ხმაური კოსმოსურ ძვრებთან არის გაიგივებული. ამირანის ეპოსის ზოგ ვარიანტში გმირები დევებს სწორედ თავიანთი სასწაულებრივად ძლიერი ხმით აშინებენ[20]. ცხადია, დევთა შემშუსვრელი მითოსური პერსონაჟებისათვის ამ თვისების მიწერა განაპირობა ამ სპეციფიკურ, დევურ ნიშანში გმირისათვის უპირატესობის მინიჭებისადმი მისწრაფებამ. დევთა ასეთი თვისებები მაზდეანთა სჯულის წიგნებშია აღწერილი და ჩვენს მითოსსა და ფოლკლორში აქედან არის შემოსული.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ დევთა თვისებები: ისინი მზოლოდ სილუეტით ჰგვანან ადამიანებს, არიან ტანად დიდნი, ბალნით მოსილნი, სახით მახინჯნი, შეიძლება

16. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. თბ., 1946, გვ. 36.
17. თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 169.
18. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 39.
19. Мурадиян П. М., Древнегрузинские редакции Агафангела, Ереван, 1982, стр. 204.
20. მ. ჩიქოვანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 169.

ჰქონდეთ რქა, ტერფები უსათუოდ უკან აქვთ მიქცეული; გამოირჩევიან ავხორცობით, ალბათ, არა აქვთ ეგზოგამია; განაგებენ მიწის სიღრმეების განძს, ლითონს, ფლობენ მჭედლობის ხელოვნებას; ცხოვრობენ წყალთა სიღრმეებსა და ბნელ ხევებში, გამოდიან ღამე, ჭამენ კაცის ხორცს. მითოსის მატარებელი მოსახლეობა ფუძნდება ხვთისშვილთა მიერ დევების მოსპობის შემდეგ. კოპალა - იახსარის მითოსში შემონახულ დევთა ცხოვრების წესებსა და მათთან ბრძოლების აღწერებში იმდენად რეალური სურათებია დახატული, რომ სათანადო ანალიზის შემდგომ თ. ოჩიაურმა ამ სცენებში დაინახა აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ამ რეგიონის თანამედროვე მოსახლეობის წინაპრებისა და მათზე ადრე აქ დამკვიდრებულ ტომებს შორის ბრძოლის ანარეკლი[21]. ეს საინტერესო დებულება დაფუძნებულია მითოსში შემონახული მასალის ისტორიული ასპექტების ანალიზზე. იგი კიდევ უფრო მყარ საფუძველზე აყენებს სივრცობრივი წარმოდგენების შესწავლას, რადგან მოწინააღმდეგე გაიგივებულია ბოროტ ძალასთან და „გარე" სამყაროს ბინადრად ცხადდება.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბოროტი ძალები ხალხურ წარმოდგენებში არა მხოლოდ დევის სახით არის წარმოდგენილი, მასთან ერთად ცნობილია სხვადასხვა სახის ავსულები, ტყის ქალები და კაცები, „ჭინკები", „მაქციები", „ქაჯები" და ა. შ., რომლებიც დევებთან ერთად ბოროტის შესახებ არსებულ განზოგადებულ წარმოდგენებში არიან ჩართულნი და ისინიც „გარე" სამყაროს ბინადრებად ითვლებიან. თითოეულ მათგანს აქვს განსაკუთრებული, ინდივიდუალური ნიშნები, რაც ბოროტ ძალების შესახებ არსებული, ადგილობრივი, დიფერენცირებული წარმოდგენების ანარეკლია, მაგრამ რადგან ეს შეხედულებები სივრცობრივი თვალსაზრისით ახალს არაფერს გვაძლევენ, ამიტომ მათი განხილვა ამჟამად სავალდებულოდ არ მიგვაჩნია.

საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ მითოსში ზედმიწევნით ზუსტად არის განსაზღვრული ადგილი, სადაც შეიძლება ადამიანი შეხვდეს დევს; მტკიცედ ისაზღვრება როგორც შესაძლებელი კონტაქტების არეალი, ასევე ამ კონტაქტების გარდუვალობა. ამისათვის საკმარისია ადამიანი დაშორდეს კაცთა საცხოვრებელს, რადგან დევი სოფელში არ შემოდის. მათ ხვდებიან წისქვილში ღამისთევისას, დაკარგული საქონლის ძებნისას, ნადირობისას, საქონლის მწყემსვისას. ასეთ შეხვედრებისას დევი ქალებს დაუხლოვდება და ამ უკანასკნელთ მისგან შვილებიც უჩნდებათ[22]. ე. ი. ყოველ ნებისმიერ შემთხვევაში აუცილებელია, „შინა"-დან „გარე" სამყაროში გასვლა, რაც მითოსში კონფლიქტური სიტუაციის შექმნის ძირითად პირობას წარმოადგენს. ასეთი სიტუაცია ძირითადად ორი ტიპით არის გამოხატული: 1) ადამიანთა ბრძოლებით დევებთან, ამისათვის ადამიანები უსათუოდ გადიან „გარე" სამყაროში, თუნდაც სანადიროდ წასვლის მოტივით. ამიტომ მითოსი ხშირად იწყება სანადიროდ წასვლით, რათა შეიქმნას მოვლენათა შემდგომი დინებისათვის საჭირო კონფლიქტი. ეს კონფლიქტი კი გამოხატულია დევებთან ბრძოლით, ან ნადირთ მფარველ ქალღვთაებასთან შეხვედრით, რაც განაპირობებს გმირთა სასწაულებრივ დაბადებას. მაგალითად, ვერსიები, ამირანს მონადირისა და ღვთაება დალის შვილად წარმოგვიდგენენ. ამ შემთხვევაშიც მათი შეხვედრა „გარე" სამყაროში, მომავალი მამის სანადიროდ ყოფნისას ხდება[23]. „გარე" სამყაროში ღვთაებასთან შეხვედრა ტიპიური სიუჟეტია მსოფლიოს მრავალი ხალხის მითოლოგიაში. ეს ეპიზოდი დამოწმებულია წყაროებშიც. მაგ., ჰეროდოტეს ერთ-ერთი ვერსიის თანახმად, სკვითთა წინაპარი ჩნდება ჰერაკლესა და გამოქვაბულში მცხოვრები ღვთაების, ნახევრად გველის, ნახევრად ქალის სასიყვარულო კავშირის შედეგად. ჰერაკლე გამოქვაბულში მოხვდება დაკარგული ცხენების ძებნისას[24]. 2) მუდმივი განახლების, სიკვდილისა და მკვდრეთით აღდგენის სიუჟეტებით, როცა გმირები ან ღვთაებები ჩადიან ქვესკნელში, მიდიან ქაჯეთში და ა. შ. ქალისა და განძის, ან საქონლის გამოსახსნელად. აქაც „შინა"-დან „გარე" სამყაროში გასვლისა და უკან დაბრუნების მოტივის

21. თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 130-136.
22. იქვე, გვ. 172-74; ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 218-22.
23. მ. ჩიქოვანი, დასახ. ნაშრომი, ტექსტები.
24. ჰეროდოტე, IV, 8-10.

მეშვეობით გამოიხატება პირველქმნილის არსი, რომელიც მითოსურ დროში ხდება და სიმბოლურად ხსნის ბუნების კვდომისა და აღორძინების მარადიულ პროცესს, მათ უწყვეტ მონაცვლეობას. ასეთი მითოლოგიური წარმოდგენები საფუძვლად დაედო ძველ აგრარულ რელიგიებს, სადაც წარმოდგენათა იდეური არსი განსაზღვრულია ბუნების განახლების მუდმივობით, ხოლო რიტუალური მოქმედებით ხდებოდა ადამიანთა, მორწმუნეთა ყოველწლიური ზიარება პირველსაიდუმლოსთან. აქციის მიზანი კი იყო განმეორების საშუალებით სოციალური ჯგუფის წევრთა მოქცევა საკრალურ დროში და ამით ბუნების ცხოველმყოფელ ძალთა აქტიურობისათვის ხელის შეწყობა პრაქტიკული დროის ახალ ციკლში.

ამდენად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ დევი და დევთა საცხოვრებელი სივრცე სიმბოლურად გვიხასიათებს ადამიანთა საზოგადოების სამყოფელს, „შინას" გარემომცველ სამყაროს, რომელიც წინააღმდეგობებით, მოულოდნელობითა და ხიფათითაა აღსავსე. „შინა"-დან „გარეში" გასვლა ქაოსში კულტურის ინფილტრაციის პროცესად უნდა წარმოვიდგინოთ, ხოლო გმირები, კულტურის გამტანნი და ადამიანთა ყოფის დამდგენელნი, კულტურის აგენტებად გვევლინებიან ისეთ ვითარებაში, სადაც ჯერ საზოგადოებას ფეხი არ მოუკიდებია. როგორც შემდგომი მსჯელობა დაგვანახვებს, ეს იდეა უნივერსალური მნიშვნელობისა არის და მისი რეალიზაცია სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში აღებული მომენტისათვის ხელმისაწვდომი საშუალებებით ხდებოდა*.

ძალაუნებურად, მითოლოგიური მოტივების ანალიზისას ისმის კითხვა მათი ისტორიული წარმომავლობის შესახებ. რა დროიდან არის საგულისხმებელი სხვადასხვა ნიშნით აღბეჭდილ სამყაროთა კონფლიქტური კონტაქტების გააზრება ისეთი სახით, როგორც ეს „გარესა" და „შინას" ზემოთ აღნიშნულ სურათშია გამოხატული?

უნდა ვიფიქროთ, რომ სივრცის „შინა" და „გარე" სამყაროებად დანაწევრება უძველეს დროს, კერძოდ იმ ხანებში უნდა მომხდარიყო, როცა სოციალურმა ჯგუფმა თავისი სამეურნეო ტერიტორია დაიმკვიდრა. ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში ცნობილია, თუ რა გულმოდგინედ იცავდნენ ცალკეული ჯგუფები თავიანთ საარსებო სივრცეს და რა ურთიერთობა ჰქონდლათ „უცხოსთან" - სხვა ჯგუფების წარმომადგენლებთან. ყოველდღიურ ცხოვრებაში ეს ურთიერთობანი მუდმივი მესისხლეობითა და დროებითი სამშვიდობო კავშირებით გამოიხატებოდა. აქ უკვე შეიძლებოდა სოციალურ ჯგუფს საკუთარი ტერიტორია „შინად" ჩაეთვალა საპირისპიროდ მთელი დანარჩენი სამყაროსი, რომელიც მისთვის უცხო და შესაბამისად სახიფათოც უნდა ყოფილიყო. ცხადია, შედარებით ახლო წარსულში შესწავლილი ეთნიკური ჯგუფების კულტურა პრინციპულადაა დაშორებული ასეთ ისტორიულ სიღრმეებს, მაგრამ ძირითადი და უძველესი სოციალური მონაპოვრების, მათ შორის ეგზოგამიისა და მასთან დაკავშირებული მოვლენების არსი და ისტორიული პერსპექტიულობა შესაძლებლობას გვაძლევს დავუშვათ, რომ „შინას" და „გარეს" გაპირისპირება, როგორც ამ ვითარების პრაქტიკული შედეგი, ასევე ძველი უნდა იყოს. ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს ტოტემურ წარმოდგენათა სისტემა და მისი სოციალური სტრუქტურა** .

შესაბამისად ქართველთა წინაპრებისათვის „გარესა" და ბოროტის უძველესი განსახიერება არ შეიძლება ყოფილიყო დევი, რადგან იგი ქართულ მითოსში გარკვეული კულტურულ-ისტორიული

---

* სტრუქტურული თვალსაზრისით იგივე ვითარება მეორდება მოგზაური რაინდების თავგადასავლებში, როცა ისინი ქრისტეს სახელით იწყებენ შორ ქვეყნებში საგმირო საქმეებისა და ფათერაკების ძებნას. ქრისტიანული ცენტრიდან („შინა სამყარო") გასული რაინდი არის ამ სარწმუნოების აგენტი, რომელიც ველურ, წარმართულ, „უწმინდურ" გარემოში („გარე სამყარო") საგმირო საქმეებით ამკვიდრებს და ადიდებს ქრისტეს სჯულს.

** მოგვიანებით, ალბათ ამ წარმოდგენების საფუძველზე შეიქმნა სამშობლოს „სიწმინდის", მისდამი ამაღლებული სიყვარულისა და სამსახურის მაღალზნეობრივობის იდეა, რაც საბოლოოდ პატრიოტიზმის სახით ჩამოყალიბდა. მეორე მხრივ წარმოდგენები სხვათა სამშობლოს, განსაკუთრებით მტრულად განწყობილი ქვეყნების, უწმინდურობასა და სიძულვილზე ივივე ვითარების საპირისპირო გაახრებაზეა აღმოცენებული.

კონტაქტების შედეგად ჩნდება. ამ მითოსურმა სახემ ბევრი რამ შეითვისა ადგილობრივი წარმოდგენებიდან, რომელთა ნაკვალევი მკრთალად შემოინახა არქეოლოგიურმა მასალამ. ბრინჯაოსა და რკინის ხანის სიუჟეტური მხატვრობა არ გვაძლევს საშუალებას დავუშვათ ამ ხანებისათვის დევთა შესახებ ისეთი წარმოდგენების არსებობა, როგორიც ქართული მითოსის თანამედროვე დონეზეა აღწერილი. აქ არათუ დევების გამოსახულებას არ ვხვდებით, არამედ უკიდურესად იშვიათია რეალურ მოდელს პრინციპულად დაშორებული სცენები. ეს ვითარება შეიძლება განვაზოგადოთ და დავასკვნათ, რომ რაც უფრო ღრმად შევდივართ კულტურის წიაღში, მით უფრო ნაკლებია ფანტასტიკა. ეს არ გამორიცხავს ირაციონალური და ირრეალური შეხედულებების არსებობას, მაგრამ ბუნებასთან უფრო ახლო მდგომი ფორმით წარმოგვიდგენს მათ. ფანტასტიკური, ზოო თუ ანთროპომორფული გამოსახულებები კავკასიის ბრინჯაოს კულტურაში არ არის გაბატონებული. გამოსახულებათა არარეალურობა, ძირითადად გადმოცემულია ფიგურათა სტილიზაციისა და არაყოფისმერი სიტუაციების გამოსახვის გზით, რაც პრინციპულად განასხვავებს ამ ეპოქის მასალას შუასაუკუნეების ქრისტიანული წერილობითი, მხატვრობისა თუ ზეპირსიტყვიერების ძეგლებისაგან, სადაც ფანტასტიკური და სასწაულებრივი განსაკუთრებულ სიმაღლეზეა აყვანილი. ეს ვითარება თავისთავად გამორიცხავს დევთა შესახებ წარმოდგენების ფანტასტიკურ გამოვლენას, მაგალითად, რკინა-ბრინჯაოს ეპოქისათვის და ბუნებრივია, რომ ამ ხანებში ასეთი გამოსახულებები არც არის დამოწმებული. „დევი" როგორც ირანული წარმომავლობის ტერმინი და იქაური იდეოლოგიისათვის დამახასიათებელი მოვლენა, ქართულ მითოსში შეიძლებოდა შემოჭრილიყო ირანის სახელმწიფოს წარმოშობისა და კავკასიის ხალხების მასთან კონტაქტში შესვლის შემდგომ, მაგრამ ქართულ და კავკასიურ მითოსში ამ სახემ მხოლოდ გარკვეული გადამუშავების შემდგომ მოიცილა ფეხი. ყოველ შემთხვევაში ცხადია, რომ ქართველთა წარმოდგენები დევთა შესახებ ამ უკანასკნელთ არ გვიჩვენებენ ისეთ განზოგადებულ, ზნეობრივ მანკიერებათა სახით, როგორც ეს ავესტასათვისაა დამახასიათებელი. აქედან შეიძლება რამდენიმე დასკვნა გამოვიტანოთ: 1) ქართველთა წინაპრების მითოლოგიური პალიტრა რამდენიმე ნიშნით განსხვავდება შუასაუკუნეების ქართული მითოლოგიური წარმოდგენებისაგან. მასში არ ჩანს ისეთი მნიშვნელოვანი მომენტი, როგორიცაა ღვთაებათა ბრძოლა დევთა წინააღმდეგ. შედარებით დაბალია ფანტასტიკურობის საერთო კოეფიციენტი; 2) ასევე არ არის ცნობილი წყლის გამგებელი ურჩხულები, გველ-ვეშაპები და ა. შ. რომელთა წინააღმდეგ იბრძვიან მითოსური გმირები და ღვთაებები; 3) მასში მეტია სიმბოლიკა, ვიდრე ფანტასტიკა, რითაც აღნიშნული მითოსი საგრძნობლად განსხვავდება მომდევნო ხანის შესაბამისი წარმოდგენებისაგან; 4) ბრინჯაოს ხანის მხატვრულ ძეგლებზე არ ჩანს ქვეყნიერების შემქნის ისეთი მოტივები, როგორიც დამოწმებულია აღმოსავლურ ქართულ მითოსში; 5) როგორც ქართული, ისე კავკასიური მითოსის უძველესი ფენები დაკავშირებულია ლითონის დაუფლების პროცესთან და არა ღრმად არქაულ ტოტემისტურ, თუ სხვა რიგის რელიგიურ წარმოდგენებთან, თუმცა ასეთი წარმოდგენების ნაკვალევი მრავლად შეიძლება დამოწმდეს მასში. მითოსიდან ჩანს, რომ ლითონის დაუფლება არის ის მასშტაბური, ფართო საზოგადოებრივი მნიშვნელობის მოვლენა, რომელიც ეთნოსის მეხსიერების, ეთნოკულტურული თვითშეგნების ყველაზე დაბალი შრეების ისტორიულ ფონს ქმნის (შეიძლება გავიხსენოთ ყაბარდოელთა მითოსური მჭედლები, დებეჩი და თლეფში, ამირანის ხმლის წრთობა, ხახმატის წმ. გიორგის მიერ ქაჯეთიდან გრდემლის გამოტაცება, დევთა მჭედლობა და ა. შ.). ეს ვითარება გაპირობებულია ლითონის ათვისების განსაკუთრებული მნიშვნელობით, რასაც შედეგად მოჰყვა უდიდესი პრაქტიკული ძვრები. ამ უკანასკნელის გავლენით მოხდა მთელი წინარე რელიგიურ-მითოლოგიური წარმოდგენების პრინციპული გარდაქმნა, რაც გამოიხატა ახალი მითოსური დონის წარმოქმნით. ქართულ და კავკასიურ მითოსში პირველქმნისა და სოციალური დამკვიდრების არსს სწორედ ეს ფენა უდევს საფუძვლად და ყოველივე ამას კოსმოსური მასშტაბი აქვს მინიჭებული. იგივე ვითარება მოწმდება ძველი მსოფლიოს მაღალკულტურული ხალხების მითოლოგიაში; 6) ქართული მითოსი არ არის ჩაკეტილი სისტემა. უკანასკნელი საუკუნეების მანძილზე იგი შეივსო და გარდაიქმნა შინაგანი

კულტურულ-სოციალური ძვრების შესაბამისად, რაც მიგვანიშნებს, რომ მისი ფორმირების, ე. ი. ზეპირი მოქმედების, იმპროვიზაციის პროცესი გრძელდებოდა შედარებით ახლო წარსულამდე. 7) მითოსის დესაკრალიზაცია და პროფანაცია საქართველოში ძირითადად გამოიხატა მისი ზღაპართან დაახლოების ფორმით. თითოეული ეს საკითხი დამოუკიდებელ მონოგრაფიულ გამოკვლევას საჭიროებს, რაც საშუალებას მოგვცემს უფრო თვალსაჩინოდ დავინახოთ ქართული მითოსის შინაგანი დინამიკა.

„გარე" სამყაროს დახასიათებისათვის განსაკუთრებით საყურადღებოდ მიგვაჩნია სამეგრელოში გავრცელებული წარმოდგენები „გალენიში ორთას" შესახებ (გალენიში – გარეშე, ველური), რომელიც ი. ქობალიას ნადირთმფარველად მიაჩნია. მისადმი მიძღვნილი რიტუალი საიდუმლოდ ტარდებოდა. იგი არ იყო დაკავშირებული რომელიმე კალენდარულ დღესასწაულთან და მისი შესრულება ყოველთვის შეიძლებოდა საჭიროებისას. ლოცვა მიმდინარეობდა საქონლის სადგომში გაშლილი სუფრის წინ, რომელზედაც იდო შემწვარი თხა, რძითა და ფქვილით დამზადებული პროდუქტები, ღვინო. ლოცვას ატარებდა მუხლზე მდგომი, ქუდმოხდილი ოჯახის უფროსი, რომელსაც მოჰქონდა წყალი და ხელს აბანინებდა უხილავ სტუმრებს, მიცვალებულთა სულებს, თან სუფრასთან იწვევდა, დაჩოქილი უსხამდა ღვინოს და ამბობდა: „გალენიში ორთა, დიდებულო, საბელოვანო, ჩემს საქონელზე მოწყალება გაიღე და გამიმრავლე, მოუხარშავ-შეუმწვარის მჭამელს კბილები შეუკარი"[25]. დაახლოებით ასეთსავე აღწერილობას იძლევა ს. მაკალათიაც. მისი მონაცემებით ეს რიტუალი საქონლის ავადმყოფობისაგან დაცვის მიზნით იმართებოდა; ასევე მიმართავდნენ მას მიცვალებულის ცხენისა და ხარების დაცვისათვის[26]. ივ. ჯავახიშვილი, ქობალიას მასალაზე დაყრდნობით, „გალენიში ორთას" ნადირთ ბატონად მიიჩნევს და საგანგებო ყურადღებას აქცევს წესის შესრულებისადმი განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას[27].

ეს საკითხი შეისწავლა და უაღრესად საჭირო მასალა დააგროვა მ. მაკალათიამ, რომელმაც გამოავლინა, რომ „გალენიშის" უმართავდნენ როგორც მელოგინე ქალებს (მშობიარობიდან ერთი თვის თავზე) და ავადმყოფ ბავშვებს, ისე ახლად ხბომოგებულ ძროხასაც. საქონელზე მიცვალებულის ზემოქმედების ფაქტები მას ხევსურეთშიაც აქვს დადასტურებული. მ. მაკალათიას განსაკუთრებით საყურადღებოდ მოეჩვენა მიცვალებულთა სულებისა და ნადირთმფარველის ფუნქციების დაახლოება და ეს საკითხი საგანგებოდ დაუზუსტებია ველზე მუშაობისას. გაირკვა, რომ მთხრობელთა აზრით „გალენიში" მიცვალებულს ეწოდება და ამდენად მას შეუძლია ნადირისაგან დაიცვას საქონელი. იგი ასკვნის: „როგორც მოტანილი მასალა გვიჩვენებს, მიცვალებულთა სულები (გალენიში) თითქმის ადამიანისა და საქონლის მფარველი ღვთაების დონემდე არიან აყვანილნი... ხალხში გავრცელებული რწმენით მიცვალებულებს შესწევთ ძალა დაიცვან საქონელი გარეული ნადირისაგან (თავისთავად ეს მეტად საინტერესო ფაქტია) და ისინი ყოვლისშემძლენი ჩანან"[28].

იგივე ვითარება, გარკვეული ნიუანსური განსხვავებით, დამოწმებული აქვს ნ. აბაკელიასაც. არსებული ლიტერატურისა და საველე მასალის საფუძველზე იგი ასკვნის: „გალენიში ორთას" ლოცულობენ – 1. საქონლის დაბადებიდან ერთი კვირის შემდეგ, ან მაშინ, როცა იცოდნენ საქონლისათვის ლოცვა. 2. ადამიანის ავადმყოფობის დროს. 3. ხატზე გადაცემული ოჯახის ამოწყვეტისას. გადამცემი ლოცვას ჩაატარებდა, რათა წყევლა მას არ მიბრუნებოდა, ე. ი. ატარებდა განსაწმენდ ლოცვას, რასაც უნდა დაეშოშმინებინა ავისმომტან ძალთა მოქმედება. 4. მიცვალებულისათვის იგი „გალენ-შური", მიცვალებულის სულია, რაც, თანახმად ხალხის წარმოდგენისა, გარესამყაროში ბინადრობს. 5. „გალენიში" ოჯახებიდან გასული, გარედ დასახლებული შვილების

---

25. **Кобалия И.**, Из мифической Колхиды, СМОМПК, XXXII, Тифлис, 1903, стр. 112-113.

26. **ს. მაკალათია**, საქართველოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 287, 330.

27. **ივ. ჯავახიშვილი**, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1979, გვ. 136.

28. **მ. მაკალათია**, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში. კრებ. „სამეგრელო", თბ., 1979, გვ. 74-75.

სალოცავია. ნ. „გალენიშ ტაბაკის“ დადგმა იცოდნენ იმ ოჯახებში სადაც მიცვალებული იყო და ბავშვი დაიბადებოდა[29].

ეს საინტერესო მასალა ნ. აბაკელიამ „ჟინი ანთარის“ პარალელურად განიხილა, შეისწავლა „ზენა“, „ქვე“ და „გარე“ სამყაროსთან დაკავშირებული რწმენები და აღწერა ამ სამყაროთა განმგებელი ძალების რიტუალები. დაკვირვებები მით უფრო საინტერესოდ მოგვეჩვენება, თუ მოვიგონებთ სვანურ ლიფანალს, მიცვალებულთა საგანგებო დღესასწაულს, სადაც თითქმის ზუსტად მეორდება „გალენიში ორთას“ რიტუალური სუფრა და წესი[29]. ეს მსგავსება კვლევის უაღრესად საინტერესო ობიექტებს შეიცავს. ზემოთ მოტანილი მასალის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ „გარე“ წარმოადგენს ნადირის მბრძანებლის საუფლოს. ამ ღვთაებას შეუძლია საქონლის დაცვა მტაცებლებისაგან. „გარეს“ მოეკითხება ავადმყოფობის შეყრა და მისგან განთავისუფლება; „გარე“ სამყაროში ბინადრობენ მიცვალებულის სულები, იგია დამსჯელი ძალა, ასევე გარეთ დასახლებულ შვილთა მფარველი. ძნელია ითქვას, ყოველივე ეს თავიდანვე ერთ ღვთაებას მოეკითხებოდა, თუ თითოეული კერძო მომენტი დამოუკიდებელი კულტით იყო გამოხატული არქაულ მრავალღვთაებიან სისტემაში. ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით ჭირს, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ნ. აბაკელიას დამოწმებული აქვს ტენდენცია, რომლის შესაბამისად, ერთ სივრცობრივ სარტყელთან დაკავშირებული რწმენები ამყარებენ უფრო ფართო მოცულობის, მთლიან კულტად ფორმირების მიდრეკილებას. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მეგრული ზეპირსიტყვიერების თანახმად, „გარე“ სამყარო, ისევე როგორც ალმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, დასახლებულია ზემოთ უკვე ნახსენები ზებუნებრივი არსებებით, რის გამოც მისი სემანტიკური ნიშნები სავსებით ემთხვევა საქართველოს სხვა კუთხეების ანალოგიურ მონაცემებს. აქაური სპეციფიკა „გალენიში ორთასა“ და „გალენ-შურის“ უაღრესად საინტერესო სამსახურითა და რწმენით გამოიხატება.

ზემოთ მოტანილი მასალა და სპეციალისტთა კვლევის შედეგები ჩვენი მსჯელობისათვის განსაკუთრებით იმით არის საყურადღებო, რომ დასტურდება სულეთისა და ნადირთა სამყაროს, ანუ „გარეს“ სრული დამთხვევა როგორც სივრცითი კოორდინატებით, ისე სემანტიკური ასპექტებით. ეს რწმენა ძლიერ არქაული წარმომავლობისა უნდა იყოს, რადგან მიცვალებულთა სამყაროს ჰორიზონტალურ სივრცეში მდებარედ მიიჩნევდნენ ახლო აღმოსავლეთის ძველი ხალხები, ასევე გვაროვნული წყობილების დონეზე მდგომი ხალხები ავსტრალიის, აფრიკის, ამერიკის კონტინენტებზე. სამყაროს ვერტიკალური ღერძის ბოლოზე „სულეთის ქვეყანამ“ შედარებით გვიან გადაინაცვლა[30]. „გარე“ სამყაროში სულთა მოქცევა მას მიცვალებულთა ქვეყანას ამსგავსებს. ზემოთ აღნიშნული იყო „გარე სამყაროს“ ის ნიშნები, რომლითაც იგი უპირისპირდება სოციალურ გარემოს. აქედან გამომდინარე, არასოციალურობა, თითქოს სულეთზეც უნდა გავრცელდეს, მაგრამ ეს ასე არ არის. როგორც ეთნოგრაფიული მასალა, ისე სათანადო სამეცნიერო გამოკვლევები ნათლად გვიჩვენებენ, რომ სულეთი მკაცრად იყო სოციალიზებული. ყველა მიცვალებულს იქ ხვდებოდა თავისიანთა, ნათესავთა ჯგუფი, რომელშიც იგი უნდა დაბინავებულიყო[31]. სულეთი სამზეოს ანარეკლია, ორგანიზაციაა, ოღონდ სხვა სივრცით სარტყელში, სადაც ადამიანის სული უნდა დამკვიდრდეს. ამიტომ მისი სოციალური სტრუქტურა უაღრესად საინტერესოა. სულეთის აგებულების შესახებ ხალხში მრავალფეროვანი წარმოდგენებია შემონახული, სადაც სარტყელთა უძველეს ჰორიზონტალური

---

29. ნ. აბაკელია, ცის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში. „მაცნე“, ისტორიის სერია, №2, 1983, გვ. 148.

29 ა. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო ვრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბ., 1953, გვ. 49-64.

30. Бахтин М. М., Франсуа Рабле и народная культура ренесанса, М., 1965, с. 26; Гуревич А. Я., Категории средновековой культуры. М., 1972, стр, 38-83.

31. G. Charachidze, Le systeme religieux de la Georgie paienne Paris, 1968, pp. 261-262.

განლაგების გვერდით თვალნათლივ ჩანს უფრო გვიანდელი შეხედულებები, ასევე მაზდეანობისა და ქრისტიანობის კვალი. უძველესი შრე ამ წარმოდგენებისა, რომელიც ადრესამიწათმოქმედო კულტურებიდან იცდებს ფეხს, განსაკუთრებით ნათლად შემორჩა მითოსში. აქ სიკვდილი აღორძინების წინამორბედია და მასთან ერთად ქმნის მობილურ სისტემას, რომელიც სიმბოლურად არის ასახული როგორც მითოსში, ისე რიტუალში. ამ შეხედულებათა თანახმად ღვთაება, ან გმირი, პერიოდულად ილუპება (ოზირისი, ადონისი), იცარგება (ტელეპინუსი), მიჯაჭვულნი არიან, თუ სძინავთ, ან შორეულ ქვეყნებში მოგზაურობენ და მათ გაღვიძებას, დაბრუნებას თუ ჯაჭვისაგან განთავისუფლებას, პლუტარქეს სიტყვით რომ ვთქვათ, ხალხი დიონისური ღღესასწაულებით ეგებება[32]. ეს სიუჟეტი შესანიშნავადაა დაცული ჰერაკლეს სკვითურ თავგადასავალში, როცა იგი გერიონესის ხარებს მიერეკება და ყინვიან ზამთარს ლომის ტყავში გახვეული მძინარე ატარებს[33]. ეს მოტივი განსაკუთრებით პოპულარული გახდა საგმირო ეპოსში, სადაც რელიგიურ-მითოლოგიური სტრუქტურა მთლიანად გმირის თავგადასავლის აღწერისათვისაა დაქვემდებარებული. აქ გმირი პერიოდულად უდაბნოში იცარგება, ე. ი. „შინიდან" „გარე" სამყაროში გადის, ან ტყვე ქალის გამოსახსნელად ქვეყნიერების სარტყელთა გამმიჯვნელ ზღვარს გადალახავს. ზოგჯერ მას ურჩხული ყლაპავს და ა. შ. ეს უძველესი რელიგიურ-მითოლოგიური მოტივი არის რეალიზებული „ვეფხისტყაოსანში" დაკარგული ნესტანის საძებნელად ტარიელის ველად გაჭრის სიუჟეტით. ორივენი დროებით არასოციალურ გარემოსა და მითოსურ, ციკლურ დროში ექცევიან, მაგრამ საბოლოოდ უბრუნდებიან ადამიანთა სადგურს. ტარიელი ამასთანავე შემოსილია ვეფხის ტყავით, უძველესი სიმბოლური, საკრალური მნიშვნელობის სამოსელით, რომლის სემანტიკას ნაყოფიერების დედების, მიწის, ხალიჩის, ქვედა სამყაროსა და შესაბამისად ხთონური ძალების სფეროში შევყავართ. შეიძლება მოვიგონოთ, რომ ეგვიპტელები აგრარულ ღვთაება ოზირისს, რომელიც მიცვალებულთა მეუფედაც ითვლებოდა, დასავლეთში ანუ ლიბიის უკაცრიელ უდაბნოში მცხოვრებს ეძახდნენ. დევების ბალნიანი სხეული და „გარე თმა" ტყავის სამოსელი საერთო სემანტიკური გარემოდან მომდინარეობს და ერთმანეთის ადეკვატურ ნიშნებად შეიძლება ჩაითვალოს. ბალნით შემოსილობა „გარეს" მაცხოვრებელთა, ველურის ნიშნადაა მიჩნეული. გილგამეშის ეპოსში აღწერილია ენკიდუს გარეგნობა, ვიდრე იგი ველად დარბის ნადირთან ერთად: „წარმოშობილი შუაღამისაგან, ნინურათას მეომარი, ბეწვითაა დაფარული მისი ტანი, ქალივით ატარებს თმებს, კულულები აქვს, როგორც ჯეჯილი; არც ხალხი, არც სოფელი არ იცის მან. გაზელებთან ერთად ძოვს ბალახს, მხეცებთან ერთად წყალზე მიიჩქარის". ასე „გარეულად" დარჩა იგი, ვიდრე მეძავი ქალის სხეულით არ აზიარეს „შინას", კაცთა სამყაროს, ქალაქს[34]. აღსანიშნავია, რომ ტარიელის ვეფხის ტყავის სამოსელი ჩნდება ნესტანის დაკარგვის შემდეგ, გლოვისა და ველად ხეტიალის პერიოდში. იგი უძველესი ხანიდან ტრაურის ნიშნად ყოფილა მიჩნეული. ენკიდუს სიკვდილის შემდგომ ლომის ტყავით იმოსება და უდაბნოში გარბის გილგამეში, რომლის მიზანია სიკვდილ-სიცოცხლის საიდუმლოს ახსნა. ისიც ტარიელის მსგავსად ხოცავს ლომებს; გლოვის ნიშნად ლომის ტყავით შემოსილი და მტვრით დაფარული წარუდგება იგი სიდურის, ღმერთების დიასახლისს[35]. აი როგორ აქვს აღწერილი თავისი ხეტიალი გილგამეშს: „...მე დიდხანს ვიხეტიალე, ბევრი ქვეყანა მოვიარე, ყველა ზღვა გადავცურე ტკბილი ძილით არ დამიამებია თვალი, ვეწამე განუწყვეტელი სიფხიზლით. ჩემი სხეული ავავსე ნაღველით... ვხოცავდი დათვს, აფთარს, ლომს, ჯიქსა და ვეფხვს, ირემსა და არჩვს, ვჭამდი მათ ხორცს და ტყავით ვიფარავდი სხეულს". ძაძასა და ტყავებს იგი გადაყრის გლოვის, ველად ხეტიალის დასრულების შემდეგ[36].

---

32. პლუტარქე, ისისი და ოსირისი, „საუნჯე" №5, 1984, გვ. 69.
33. ჰეროდოტე, IV, 8.
34. Эпос о Гильгамеше. Перевод с акадского И. М. Дьяконова. М.-Л., 1961, стр. 50-57.
35. იქვე, გვ. 70.
36. იქვე, გვ. 80-82.

აქ აღწერილი ვითარება მრავალი ნიშნით ჩამოჰგავს „ვეფხისტყაოსანში“ ტარიელის ველად გაჭრას. როგორც ჩანს, გლოვის ასეთი ფორმა და მისი შესაბამისი მოტივები უაღრესად ტრადიციულია აღმოსავლეთისათვის. ეჭვგარეშეა, რომ სოციალური სამყაროდან გასვლა ან იზოლირება ადამიანთაგან, როგორც ეს აქილევსის გლოვის შემთხვევაში გვაქვს, კოსმოსური ტრაურის, სიკვდილის სიმბოლოა და ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო „გარე“ სამყაროს საუცხოო დამახასიათებლად გვევლინება. ამავე დროს იგი შესანიშნავად ხსნის სამეგრელოში დამოწმებულ რწმენებს „გალენიში ორთასა“ და „გალენ-შურის“ შესახებ. გლოვისას განმარტოება ტიპიურია ქართველთა შესაბამის რიტუალებში. ვახუშტი ბატონიშვილის მიხედვით მგლოვიარენი „...ტიროდიან და საბნელოსა სხდიან მ დღე, აღიპარსიან თავნი, წუერ-ულვაშნი. წარბნი, წამწამნი და ჩაიხდიდიან წელამდე სამოსელთა მამრნი და მდედრნი, იცემდიან, ვიდრე სისხლდინებისამდე, არა სჭამდიან ხორცსა და ცხოველსა წლამდე“[37]. ტრაურის ეს უძველესი მოდელი პლუტარქესაც აქვს დამოწმებული: ეგვიპტელი ქურუმები ადგილობრივთა რწმენით თავს გლოვის გამო იპარსავდნენ[38]. ბნელში ჯდომა, თმა-წვერის გაპარსვა და ჭამის აღკვეთა ცოცხალ მგლოვიარეთა ყოფას ამგვანებდა მიცვალებულებისას; ეს მოქმედებები მიცვალებულთა მდგომარეობის იმიტაციის მიზნით სრულდებოდა და ამასთანავე გარდაცვლილთა ქვეყნის შესახებ არსებულ გარკვეულ წარმოდგენებს აირეკლავდა, რომელთა ერთ-ერთი ნიშანია სამგლოვიარო სამოსელის შავი ფერით გამოხატული სიბნელე, ასევე თმის მოშორება სხეულიდან - მცენარეული სამყაროს კვდომის ეკვივალენტური სიმბოლო. ქართველთა წარმოდგენით მიცვალებულს თმა-წვერი დასცვივა, ან „სურიელი (გველი) წასძოვს“[39]. თმა-წვერი აქვს დაცვენილი ვეშაპის წიაღიდან გამოსულ ამირანსაც[40]. აქ ვეშაპის მიერ ჩაყლაპვა სიკვდილის სიმბოლოა, ხოლო გმირის გამოსვლა ვეშაპის გვერდიდან კი მისი განახლება-აღდგომისა, რაც ასე ტიპურია ძველი აგრარული რელიგიებისათვის. ყველაფერი ეს გაიგივებულია მცენარეული სამყაროსათვის დამახასიათებელ პროცესებთან, ფოთოლცვენასთან, ბალახის დაჭკნობასთან, კანის გაყვითლებასთან - მწვანე ბუნების კვდომის ნებისმიერ გამოვლინებასთან. ამ არქაულმა წარმოდგენებმა უაღრესად დიდი როლი შეასრულეს ქრისტიანული სიმბოლიკის გაფორმებისას და მიუხედავად სრულიად ახლებური მრწამსისა, მაინც შეინარჩუნეს წარმართული ფეროვნება. საკმარისია მოვიხსენიოთ ერთი შესანიშნავი პასაჟი „შუშანიკის მარტვილობიდან“. სადაც მოწამე ვარსქენის ძალმომრეობას უჩივის: „...მან უჟამოდ ნაყოფნი ჩემნი მოისთულნა... და ყვავილი ჩემი დააჭნო“. მცენარეთა პერიოდული კვდომა-აღორძინების სურათის პირდაპირი ანალოგიით, მკვდარი მიწის მწვანე სამოსელისაგან განძარცვის მსგავსად, სიკვდილის საუფლოში შესულ კაცს „ყვავილი უჭნება“. სიკვდილის მოსვლის აღსანიშნავად არ არის აუცილებელი მისი ხსენება. ამისათვის საკმარისია მისი თუნდაც ერთი რომელიმე ნიშნის გამოჩენა, „ყვავილის დაჭნობა“ იქნება ეს, თმა-წვერის თუ ნაწნავის „წაძოვნა“. მოტანილი სურათი თითქოს ლიტერატორთა დაკვირვების ობიექტი უფროა, მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ მათ საფუძვლად უდევს რწმენა-წარმოდგენათა მწყობრი სისტემა, რომელიც გარკვეულ პერიოდში შეიმუშავა საზოგადოებამ. ასეთ ფორმირებაში ყოველთვის იგულისხმება აღდგენადი ღვთაების - გმირის სიკვდილის წიაღში შესვლა, რომლის საუფლო ყოველთვის „გარეთ“, დამოუკიდებელი სტრუქტურის მქონე სამყაროშია მოქცეული. ამიტომ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ კვდომა-აღორძინების იდეის ასახვისას ამ მოვლენის აღმწერი ცნებები სპეციფიკური ნიშნებითაა აღბეჭდილი, მათი სემანტიკა მრავალმხრივი მნიშვნელობითაა დატვირთული, რომლის ერთ-ერთ გამოვლინებად სივრცობრივი ასპექტიც უნდა მივიჩნიოთ.

„გარე სამყაროს“ შესახებ არსებული წარმოდგენები უნდა იყოს ასახული სივრცობრივ დაპირისპირებაში - „აქ-იქ“.

---

37. ქართლის ცხოვრება, IV, გვ. 24.
38. პლუტარქე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 4.
39. ქართული ხალხური პოეზია, II, თბ., 1937, გვ. 69, 76, 78.
40. მ. ჩიქოვანი, მიუკაჭვული ამირანი, ტექსტები.

„აქ" გულისხმობს „შინას", მაშინ როდესაც „იქ" ყოველთვის „გარეა". ამ დაპირისპირებაზეა დამყარებული ქართული ზღაპრების ფორმულად ჩამოყალიბებული ბოლოთქმა: „ჭირი იქა, ლხინი აქა, ქატო იქა, ფქვილი აქა", ან აგუნასადმი მიმართული ლოცვა; „ჩემს ვენახში ყურძენიო, სხვის ვენახში ფურცელიო", სადაც „ჩემი" და „სხვისი" ისე უპირისპირდება „ერთმანეთს", როგორც „შინა"-„გარეს" და მის კერძო ასპექტს წარმოადგენს. ამ დაპირისპირების საფუძველზეა აღმოცენებული ტერმინი „საიქიო" - მიცვალებულთა სამყარო. „იქ" უპირველეს ყოვლისა აღნიშნავს სხვაგან, გარეთ ყოფნას და საიქიოს უპირველესი გაგებაც სწორედ გარეთ ყოფნასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული[41]. მიცვალებული უწმინდურად იყო მიჩნეული. ასეთადვე მიაჩნდათ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებს დედათწესში მდგომი ქალი, რომელსაც „გარეთ მყოფს" უწოდებდნენ* (რადგან სამრევლო „გარეთ" ითვლებოდა). „გარე" სამყაროს, ანუ პერიფერიული კოსმოსის სემანტიკურ იგივეობას ქვედა სამყაროსთან სკვითურ ხელოვნებაში აღასტურებს დ. რაევსკიც[42]. ამდენად, მოტანილი მაგალითები ცხადყოფენ, რომ ქართველთა კოსმოგონიურ და მითოსურ მასალაში არეკლილია რწმენები, რომელთა თანახმად „გარე" სამყარო თავისი სემანტიკური მნიშვნელობით უახლოვდება „ქვესკნელს". ეს მოვლენა ტიპიური ჩანს ძველი ხალხების მითოსისა და კოსმოგონიისათვის. თანამედროვე ქართულ მითოლოგიაში ცნობილ სიუჟეტებსა და ისეთ ძეგლებს შორის, როგორიცაა ყაზბეგის განძი, ბრინჯაოს სარტყლების მხატვრობის ზოგიერთი ნიმუში და სხვ. დამოწმებულია რიგი მოტივებისა, რომლებიც უწყვეტად მოქმედებ ხანგრძლივი ისტორიული დროის მანძილზე და თავიანთი სემანტიკით განსაზღვრავენ მთელი მითოსური სიუჟეტის ტიპს, მის რელიგიურ-კოსმოგონიურ და სოციალურ ასპექტებს, რომელთა რეალიზაცია გარკვეულ სივრცობრივ განფენასთან არის დაკავშირებული. ასეთთა შორის უპირველესად უნდა დავასახელოთ ნადირობის მოტივი ქართველთა მითოსში, ლიტერატურასა და ხელოვნებაში მათი არსებობის მთელი ისტორიის მანძილზე.

დავიწყოთ იმით, რომ ნადირობა უაღრესად პოპულარულია ქართულ ხალხურ ზღაპრებში, რომელთა უმეტესობა სწორედ ამ ეპიზოდით იწყება და მთელი დანარჩენი მოქმედება მისითაა განპირობებული. შესაძლოა მოგვეჩვენოს, რომ ქართული ზღაპრები ამ მხრივ აღმოსავლურ ტრადიციას იმეორებენ, რადგან ნადირობა იქაც ანალოგიური მნიშვნელობითაა დატვირთული. ეს ასე არ არის, რადგან ნადირობის მითოსს უაღრესად დიდი ტრადიცია აქვს ჩვენში და ყოველთვის განსხვავდება აღმოსავლური ვერსიებისაგან. უკვე აღვნიშნეთ, რომ ამირანის ეპოსი იწყება მონადირისა და დალის ურთიერთობით, რასაც ამირანის დაბადება მოჰყვება. სანადიროდ წასული ამირანი და მისი ძმები ოქროსრქიანი ირმის დევნისას პოულობენ უკარო კოშკს. სანადიროდ მყოფმა ფარნავაზმაც ირმის დევნისას იპოვა განძი[43]. ნადირობის დროსვე ხვდებიან როსტევანი და ავთანდილი ველად გაჭრილ „უცხო მოყმეს", ე. ი. ნადირობის საშუალებით ექცევიან ისინი ტარიელის სამყაროში. ყველა ხსენებულ შემთხვევაში სანადიროდ წასვლა არის მიზეზი მოქმედების შემდგომი გაშლისათვის, რითაც იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მითოსის სიუჟეტში ნადირობის ეპიზოდი სრულიად გარკვეულ, სტრუქტურულ როლს ასრულებს. იგი აუცილებელია გმირის სათანადო გარემოში მოსახვედრად, ისეთ გარემოში სადაც შესაძლოა ფათერაკებით აღსავსე თავგადასავალი გაიშალოს.

ეს თავგადასავალი თავის დროზე მოკვდავი და აღდგენადი გმირის (ღვთაების) მითოსურ გზას აღწერდა და ღრმა რელიგიურ-კოსმოგონიური და რიტუალური მნიშვნელობით იყო დატვირთული. ახალი დროის ტექსტებში კი გმირი მიდის სრულიად ჩვეულებრივ საქმეზე, მაგალითად, საქონლის

---

41. **Сургуладзе И. К.**, Эмпирическая космогония народов Кавказа, „მაცნე", ისტორიის... სერია, 1984, №4, გვ. 144-151.

* ცნობა მოგვაწოდა ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორმა თ. ოჩიაურმა.

42. **Раевский Д. С.**, Модель мира скифской культуры, М., 1985, стр. 119.

43. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 21-22, **ი. სურგულაძე**, ზოომორფული სიმბოლიკის შესწავლისათვის (იმერი-ლომი), თსუ შრომები, თბ., 1983, გვ. 121-137.

საძებრად, წისქვილში, ტყეში შეშაზე და ა. შ. ამ უბრალო, ყოფით ფაქტს მთხრობელები სრულიად არაჩვეულებრივი, რეალური სამყაროსათვის უცხო, რელიგიურ-მითოლოგიური და კოსმოგონიური სფეროსათვის დამახასიათებელ მოვლენათა მიზეზად წარმოსახავენ, რადგან ხსენებულ მოქმედებათა შესრულებისათვის ადამიანი უსათუოდ „გარე" სამყაროში უნდა გავიდეს. ყოფით, ბანალურ მოვლენებთან გაიგივების გამო ნადირობის ეპიზოდს თითქოს დაეკარგა განსაკუთრებული მნიშვნელობა მას შემდეგ, რაც „გარე" სამყაროსთან ურთიერთობამ საგმირო თავგადასავლის ნაწილის სახე მიიღო. საკრალური და მითოსური გააზრების გაქრობის შემდეგ, რის ბაზაზე ხდებოდა ორი, საპირისპირო ნიშნით აღბეჭდილ სამყაროთა შეხების ხაზზე კონტაქტის რეგულირება, როცა სემანტიკური წიაღი დაიცალა მნიშვნელობისაგან და საგმირო ამბავთა გალად იქცა, კონტაქტის დასასაბუთებლად ახალი პირობა შეიქმნა საჭირო. პროფანაციის გზაზე შემდგარი მითოსი, უკვე ლამის გაზღაპრებული ამბავი, ამ პრობლემას სრულიად მექანიკურად ჭრის: გმირი საჭირო სარტყელში ექცევა ყოფითი აუცილებლობის გამო და ყველაფერი, რაც ამას მოსდევს, ფათერაკისა და სასწაულის დონეზე განიხილება. ამ თვალსაზრისის საილუსტრაციოდ უაღრესად საყურადღებო, თითქმის აბსურდამდე დაყვანილ მაგალითს იძლევა ამირანის დასავლური ვარიანტების ერთი ეპიზოდი, კერძოდ ამირანის ყოველწლიური ხელახალი მიჯაჭვის მიზეზობრივი საფუძველი[44]. მითოსური ტრადიციის ამირანი მიჯაჭვულია და იბრძვის; ყოველ წელს ხელმეორედ თუ არ დაება, მაშინ მითოსი ფაქტად უნდა იქცეს, ე. ი. ამირანმა თავი უნდა აიშვას და ხალხში გამოვიდეს. ეს შეუძლებელია. ამისათვის აუცილებელია მისი სასწაულებრივი ხელახალი მიჯაჭვა. მუდმივი აღდგენისა და სიცვდილის მითის ციკლურობა სარწმუნოებრივი „თეორიიდან" უკვე გამქრალია; ღვთაების მიძინების თუ მიჯაჭვის გაღვიძება-განთავისუფლების დღესასწაულებს, როგორც ამას პლუტარქე აღწერდა, ხალხი დიონისური ზეიმით აღარ აღნიშნავს. რადგან არ არსებობს რელიგიურ-მითიური ახსნა, საქმე მარტივად წყდება - ამირანის მორყეულ პალოზე ბოლოქანქალა ჯდება და გაბრაზებული დემიურგი, ადამიანისათვის ცეცხლის მომტანი, დევთა ამომწყვეტი და ა. შ. გიგანტური ძალით დასცემს ჩიტს უროს და ხელახლა მიიჯაჭვავს თავს. ჩიტი თავის ზეით მიფრინავს, რათა ერთი წლის შემდგომ ისევ გამოეცხადოს გმირს და ისევ დააბმევინოს საკუთარი თავი. მოტანილი ეპიზოდის საფუძველზე შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ამირანს მეტი წინდახედულობა შეჰფერის. მაგრამ ეს მომენტი არ აფიქრებს ხალხს, რადგან მისთვის მთავარია გმირი ხელმეორედ დაებას და ციკლი შეიკრას, რადგან ეპიზოდს არავითარი სემანტიკური დატვირთვა აღარ გააჩნია, მნიშვნელობა აღარ აქვს თუ როგორ მოხდება ეს. ზღაპრული კონფლიქტი მითოსურისგან განსხვავებით მარტივად წყდება. აქ მექანიკური მიზეზი სავსებით დამაკმაყოფილებლად ცვლის სემანტიკურ გარემოს, ისევე როგორც ზღაპარი მითოსს[45].

შუასაუკუნეებისა და ახალი დროის ფოლკლორში სემანტიკური ველის შესუსტებამ გამოიწვია წინა პლანზე სქემის გამოტანა, როგორც ეს ზემოთ მოტანილ ეპიზოდში გვაქვს, მაგრამ ტრადიციული, მითოსური სქემის არსებობა თვალნათლივ ადასტურებს შესაბამისი მსოფლმხედველობითი და კოსმოგონიური სისტემის გადარჩენის, შემონახვის ფაქტს. ამიტომ მითოსურ თუ ზღაპრულ სიუჟეტებში მოქმედების გახსნის ისევ ტრადიციული, მითოსური, მაგრამ დესაკრალიზებული ეპიზოდებით სარგებლობენ. ერთ-ერთი ასეთი ალბათ ყველაზე პოპულარული ეპიზოდია ნადირობა, რომლის მნიშვნელობას მითოსისა და ხელოვნების სხვადასხვა საშუალებით შეიძლება თვალი გავადევნოთ საუკუნეთა სიღრმეში. რეტროსპექტული კვლევისათვის საჭირო მასალას დიდი სიუხვით გვაწვდის არქეოლოგიური ძეგლები, რომელთა სათანადო თვალსაზრისით შესწავლამ შექმნა შესაძლებლობა გამოვლენილიყო მითოსურ-რელიგიური და კოსმოგონიურ წარმოდგენათა მრავალპლანიანი ასპექტები.

---

44. ჭ ი ქ ო ვ ა ნ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 350, 375.

45. Л е в и - С т р о с с К., Как умирают мифы. Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985, стр. 121-127.

ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს კავკასიური ბრინჯაოს სარტყლების მხატვრობა (IX-VII სს. ძვ. წ.), რომელშიც ნადირობის თემას გაბატონებული ადგილი უჭირავს. მათ გვერდით კიდევ შეიძლება დავასახელოთ მრავალი ძეგლი, რომელიც ჩვენთვის საინტერესო რწმენა-წარმოდგენის ალსაწერად გამოდგებოდა, მაგრამ მათი განხილვა დიდ დროს საჭიროებს. ჩვენი მოსაზრების ნათელსაყოფად სრულიად საკმარისია სარტყლების დეკორის მიმოხილვა.

ყველა მკვლევარი ერთხმად აღნიშნავდა, რომ სარტყელზე ნაყოფიერების ღვთაების სამყარო და ნაყოფიერების ძალების მოქმედების ასპარეზი უნდა გვქონდეს ასახული. ამასთანავე, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ სამყაროს სხვადასხვა ელემენტთა ერთობლიობის ასახვით კოსმოსის სიმბოლური სურათის გადმოცემას. ჯად. შ. ამირანაშვილი მიიჩნევდა, რომ „სარტყელთა მოჭედილობის შესწავლა შინაარსის თვალსაზრისით საშუალებას გვაძლევს დავადგინოთ, რომ მოჭედილობაზე გამოსახულია სხვადასხვა ცხოველი, რომლებიც კოსმოსის სამივე ნაწილის დამახასიათებელია: ფრინველი და ასტრალური ნიშნები ცას (ზეცას) ასახავს, ირემი, თხა, ხარი - ქვეყანას, თევზი, გველი - წყალს (ქვესკნელს)". ასტრალური ნიშნებისა და ცხოველთა მოთავსება ერთ კომპოზიციაში მას ნაყოფიერების იმ ქალღმერთის კულტის ასახვის შედეგად მიაჩნია, რომელიც განასახიერებდა დედამიწას, „მდედრობით სქესობრივ ძალას" და ითვლებოდა ღმერთების დედად და ნადირთა მფარველად[46]. უკანასკნელ ხანებში სარტყლები მონოგრაფიულად შეისწავლა მ. ხიდაშელმა. მისი მოსაზრებითაც მათზე გამოსახულია ნაყოფიერების სამპიროვნული ქალღვთაების სამყარო, რომელიც სამ ვერტიკალურ სკნელს განაგებს და რომლის ინკარნაციაა სარტყლებზე გამოყვანილი ყველა ცხოველი[47]. ეს მოსაზრებები პრაქტიკულად ერთი და იგივეა მიუხედავად ნიუანსური განსხვავებისა, ჩვენთვის ამჟამად საყურადღებოა ის გარემოება, რომ მკვლევრები ამ სცენებს კულტთან დაკავშირებულად მიიჩნევენ და მითოსურ სიუჟეტებსაც გამოყოფენ[48]. მაგრამ მოტანილი კვალიფიკაცია არ კმარა მასალის რელიგიური, მითოლოგიური და კოსმოგონიური დახასიათებისათვის, უპირველეს ყოვლისა, იმის გამო, რომ რელიგიური წარმოდგენები აქ უფრო დიფერენცირებულია, ვიდრე ეს ნაყოფიერების დედის კულტში მათი გაერთიანებით შეიძლება გამოჩნდეს. ასევე ცხადია, რომ მამრობითი კულტი სათანადოდ შეფასებული არ არის.

ხსენებული სიუჟეტებიდან ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა შემდეგი ფაქტი: ცხოველთა და ნადირთა სამყარო აქაც ისევე, როგორც ზემოთ მოტანილ მაგალითებში, უპირისპირდება სოციალურს, „შინას". აქ გამოსახულია სპეციალური სცენები, რომელიც „შინა" სამყაროში არ შეიძლება გათამაშდეს და მხოლოდ „გარეს" ბუნებისათვისაა დამახასიათებელი. მართალია, გარებუნება ქალურად არის მიჩნეული[49] და ამ მოსაზრებას ეთნოგრაფიული მონაცემებიც უჭერს მხარს, მაგრამ ასეთი განცხადება მართებული იქნება მხოლოდ გარკვეული კლასიფიკაციის გათვალისწინებით. სიუჟეტში მონაწილე მამრი მონადირეები რიგ შემთხვევაში ფალიური ნიშნებით არიან წარმოდგენილნი, რაც ადვილებს ამ სცენების დედაღვთაებასთან და მუდმივ აღორძინებასთან დაკავშირებას, მაგრამ გამოხატული მამრი მონადირეები მკვეთრად ამჟღავნებენ თავიანთ სოციალურ ბუნებას. ეს გამოიხატება უპირველეს ყოვლისა იარაღით, სასმელით, ნიღბებით, რიტუალური მოქმედებით, ცეკვით და ა. შ., ე. ი. ყველაფერი იმით, რაც კულტურას შეადგენს და სარტყლების სიუჟეტებში მხოლოდ მამრულ პერსონაჟებთანაა დაკავშირებული. ამას ემატება მხედრის, მონადირე ძაღლისა და მონადირე ფრინველის გამოსახულებათა გამოჩენა, ბატალური სცენები, ეტლი და სხვა, ცხოველთა საუფლოს, ველისა და ტყის ბინადართა გარემოს სრულიად საპირისპირო ნიშნები, რაც

---

46. შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1944, გვ. 48-49.

47. მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება აღრეულ რკინის ხანაში, თბ., 1982, გვ. 138; ტ. ჩუბინიშვილი, ამირანის გორა, თბ., 1963, გვ. 89-92 და სხვ.

48. იქვე. გვ. 89-92.

49. ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 91-114.

სავსებით ნათლად მიგვანიშნებს, რომ სარტყლების მხატვრობა ამყარებს მკვეთრ სოციალურ ტენდენციებს. ამდენად სარტყლებზე გამოსახული ყოველივე მამრული სოციალური ნიშნითაა აღბეჭდილი და ამ ნიშნითაა გამიჯნული მის გარემომცველ „გარე“ სამყაროსაგან. მათი სახით, საკულტო ნადირობით, რიტუალური მოქმედებით და ა. შ. გამოხატულია კულტურის ინფილტრაცია ბუნებაში, როგორც ცდა ქაოსის ორგანიზებისა. ეს გარემოება უაღრესად კონკრეტულ დახასიათებას აძლევს სარტყლების მხატვრობას, რომლის სიუჟეტებში ასახულ მითოსში ჯერ კიდევ მეტად აქტუალურია „გარე ბუნების“ საკითხები; ივი, განსხვავებით ბოლომდე სოციალიზებული მითოსისაგან (მაგ., ტროას ომი, ოიდიპოსი, არგონავტები და ა. შ.), განეკუთვნება ისეთ საზოგადოებას, რომლის იდეოლოგიაში სოციალური პრობლემატიკა ჯერ არ გაბატონებულა საბოლოოდ, ე. ი. ივი ჯერ კიდევ არ არის მკვეთრად დიფერენცირებული, რასაც სოციალური თემატიკის სრული გაბატონება უნდა გამოეწვია. ამასვე მიუთითებს ფანტასტიკური მოტივების სიმცირე და ცხოველთა და ადამიანთა გამოსახვისას ძირითადად სტილიზაციით შემოფარგვლა.

საფიქრებელია, რომ სარტყლებზე კიდევ ერთ, ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო მომენტს ვხვდებით. მხედველობაში გვაქვს ა. კალანდაძის მიერ სამთავროზე აღმოჩენილი სარტყელი უაღრესად საინტერესო შინაარსით. ცხოველთა, ფრინველთა და მონადირეების გვერდით ვხედავთ ორ უცნაურ ფიგურას. პირველი ადამიანია ზოომორფული ნიღბით. მისი სახე დამკვირვებლისაკენაა მობრუნებული მაშინ, როცა ფეხები საწინააღმდეგო მიმართულებით არის მიქცეული, იქვე, მის გვერდით, მეორე მსგავსი, ისევე ორფეხა ფიგურაა გამოსახული, რომლის რაკურსი არ გვაძლევს ზუსტად შეფასების საშუალებას და მხოლოდ იგივე ვარაუდს ბადებს, თუმცა ამ უკანასკნელს, განსხვავებით პირველისაგან, სრულიად აშკარად ცხოველის ფეხები აქვს[50]. პირველი ფიგურა, ცხოველის ნიღბით შემოსილი ადამიანია და უკან ტერფებშექცეულ არსებას განასახიერებს. ე. ი. შეიძლება დავუშვათ მოსაზრება, რომ თანამედროვე ყოფაში ფიქსირებული შეხედულება „გარეთ“, ტყესა და ღრმა ხევებში მცხოვრები ტერფებშექცეული ბოროტი არსების შესახებ გავრცელებული იყო ძვ. წ. I ათასწლეულის დასაწყის ხანებში.

ასეთი ფაქტების დადასტურება თავისთავად ნიშნავს, რომ მთელი სისტემა ქვეყნიერების ნაწილთა შესახებ, ზესკნელი-სკნელი-ქვესკნელი ვერტიკალურ ჭრილში, ხოლო ჰორიზონტალურად წინა და უკანა სკნელებში - უკვე განყენებული სახით იყო გააზრებული ამ პერიოდში. თითოეულს ამ სარტყელთაგან თავისი მობინადრე ჰყავდა, რითაც მისი სპეციფიკაც იყო გამოხატული. უკანასკნელი, როგორც ბოროტი და საშიში სამყარო, სწორედ ტერფებშექცეული ავსულებით იყო დასახლებული. როგორც ჩანს, ეს წარმოდგენები უძველესი ხანებიდანვე ფართოდ ყოფილა გავრცელებული ჩვენში და უფრო მოგვიანებით დაკავშირებია ირანული სამყაროდან შემოჭრილ „დევს“.

იგივე ვითარებას უნდა მოწმობდეს სარტყლების სიუჟეტებში გამოსახული, ფალიური ნიშნებით აღბეჭდილი მონადირეები. მათი სქესობრივი აქტიურობა უპირველეს ყოვლისა არაეგზოგამიურ გარემოს გულისხმობს. ე. ი. გარემო, რომელშიც ფიგურებია გამოხატული, არ არის „შინა“. ეგზოგამიური ჯგუფის განფენის ტერიტორია, რაც თავისთავად ათავისუფლებს მონადირეს სქესობრივი შეზღუდვისაგან. ანალოგიური ვითარება ეთნოგრაფიულ ყოფაში მოწმდება. მონადირე სანადიროდ მზადების პერიოდში, შინ უსასტიკეს სქესობრივ აკრძალვებს იცავს. ამავე დროს, სანადიროდ მყოფს ნადირთმფარველ ქალებთან სასიყვარულო ურთიერთობა მიეწერება და მითოსს ეს დასაშვებად მიაჩნია[51].

გარდა სარტყლებისა, ანალოგიური ბუნების ქვეტექსტების მქონე ძეგლები შეიძლება დავამოწმოთ მათზე ადრეც და მათ შემდეგაც, რაც ცხადად მოწმობს, რომ ნადირობის სიუჟეტი ყოველთვის განსაკუთრებული ყურადღებით სარგებლობდა როგორც სახვით ხელოვნებაში, ისე

---

50. მ. ხიდაშელი, დასახ. ნაშრომი, ტაბ. VII.

51. მ. ჩიქოვანი, დასახ. ნაშრომი. ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომი.

სიტყვიერებაში. ეჭვს გარეშეა, რომ ფალიური მონადირეების გამოსახვის ტრადიცია მათი სამოქმედო სივრცის დედურ გააზრებაზე მიუთითებს. რიტუალის სქესობრივი ნიშნით აღბეჭდვა უძველესი ხანიდან არის ცნობილი და ჯერ კიდევ ტოტემური წარმოდგენებისთვის იყო დამახასიათებელი[52], მაგრამ სამიწათმოქმედო მეურნეობის პირობებში მან მკვეთრად იცვალა ხასიათი და მიწის ნაყოფიერების იდეას დაუკავშირდა. თუ ადრესამიწათმოქმედო კულტურებში მისი გამოსახვის საუკეთესო საშუალებად მიჩნეული იყო ქალის სხეული, სარტყლებზე მას უკვე ფალიური მამაკაცი ცვლის, რაც რწმენებში სათანადო ცვლილებების შედეგი უნდა იყოს. ამ მხატვრობაში ქალური საწყისის კატეგორიული იგნორირება გამოწვეულია აღორძინებისა და ნაყოფიერების მამრული ძალების მნიშვნელობის წინა პლანზე გამოტანით. სარტყლების შემოქმედი ხალხის იდეოლოგიაში გადამწვეტი როლი აკისრია მამრობით ღვთაებას, რომელიც აქ „შინას", სოციალური გარემოს სიმბოლოა და უპირისპირდება „გარე" მდედრულ ბუნებას[53].

„გარე" სამყაროსთან ერთად ჩვენ განვიხილეთ მისი სივრცობრივი განფენის საკითხი, ასევე ერთი რიტუალით შევეცადეთ გვეჩვენებინა იქ მცხოვრები ზებუნებრივი ძალების არსი და ამ სამყაროს კავშირი სულთა ქვეყანასთან. „გარე" ქვეყანაში ადამიანის შესვლა მითოსის მიხედვით საგანგებო, განსაკუთრებული მოვლენაა, რადგან იგი არის ნადირის საუფლო. ამიტომ მითოსი ცდილობს მის ახსნას კონკრეტული ვითარებით, რომელიც გამომდინარეობს სამეურნეო პირობებიდან (საქონლის ძებნა, წისქვილში წასვლა, ნადირობა და ა. შ.). ჩამოთვლილ პირობათაგან უმთავრესი მნიშვნელობა ენიჭება ნადირობას, რაც არქეოლოგიური მასალით მოწმდება. „გარე" ბუნების ასახვა, მასში განსაკუთრებით ნადირთა მსვლელობისა და ნადირობის სცენებისადმი მისწრაფება პალეოლითური ხელოვნებიდან იწყება, მაგრამ ამ სცენებს ძირითადად ნადირობას და მაგიას უკავშირებენ. ჩვენთვის საინტერესო ეპოქაში როგორც ნადირობის პროცესის ასახვა, ისე თავად მონადირეთა დახასიათება, მიწათმოქმედ და ლითონის კარგად მცოდნე განვითარებულ სოციალურ მთლიანობათა წარმოდგენებს აირეკლავს, სადაც პრაქტიკულ ცხოვრებაში გაბატონებულია მამრის უფლება, ხოლო იდეოლოგიასა და მითოსში მამრობითი ღვთაებისა. ამ ხანის მხატვრობაში დამკვიდრებული ფალიური კულტი მოწმობს სოციალური გარემოს მამრული ნიშნით გააზრებას, ამასთანავე გაბატონებას. როგორც ჩანს, ამ პერიოდში უკანა პლანზე გადადის მდედრობით ღვთაებათა მნიშვნელობა (როგორც ეს მოხდა მსოფლიოს ძველი ხალხების რელიგიებში. შედარებისათვის გავიხსენოთ ბერძნული გეა და ჰესტია), თუმცა ბუნების შემოქმედების დედურ ძალებზე წარმოდგენები ღრმავდება და კონცეპტუალურად უფრო რთული ხდება, რასაც ნათლად მოწმობს ეთნოგრაფიული და ენობრივი მონაცემები[54]. სოციალური გარემოს მამრული ბუნება, რომელიც ფუნქციონირებს მდედრული გარესამყაროს წიაღში და მასთან ერთად, შემჩნეულია ქართველთა რელიგიაში გ. შარაშიძის მიერ[55]. მისი ნაკვალევი ჩანს ინდოევროპული ხალხების მითოსსა და სარწმუნოებაში (შედარებისათვის შაქტიზმი). ამ ვითარების გამოვლინებად უნდა ჩაითვალოს ფალიური მონადირეების პარალელურად მონადირე მხედრების გამოჩენა. თავისთავად მხედარი არა მარტო მამრული საწყისის გამოვლინებაა, არამედ უპირველესად სოციალური ძალაა, რომლის მითოსსა და რელიგიაში შეჭრა მამრობითი პრინციპის სრულ გაბატონებაზე მიგვანიშნებს. მათი გამოსახულებები სარტყლებზე უნდა განვიხილოთ, ერთი მხრივ, როგორც ბუნების მომწესრიგებელი, მისთვის შემოქმედებითი აღორძინების მიმნიჭებელი მითოსური ფიგურის გამოჩენა კულტში, ხოლო, მეორე მხრივ, როგორც სოციალური სამყაროს „შინას" აგენტის შეჭრა „გარე" ბუნებაში.

რწმენათა სამყაროში სოციალური გარემოს გარდაქმნასთან დაკავშირებული ცვლილებები შესანიშნავად ისახება სარტყლების მხატვრობის სემანტიკაზეც. ზოგიერთი სარტყლის სიუჟეტს,

52. **Семенов Ю. И.**, Как возникло человечество, М., 1966, стр. 414-442.
53. **G. Charachidze**, Le systeme religieux de Géorgie paiienne, p. 493-637.
54. **Сургуладзе И.**, ук. соч., стр. 149-150.
55. **G. Charachidze**, დასახ. ნაშრომი, მითითებულ თავში.

განსაკუთრებით ეს ითქმის ბაიერნის და ა. კალანდაძის მიერ სამთავროში აღმოჩენილ სარტყლებზე, უკვე ეტყობა მნიშვნელოვანი დესაკრალიზაცია, მათი მხატვრული კომპოზიცია გამარტივებულია, ნადირობენ ცხენოსნები, ახლავთ მონადირე ძაღლები, შესაძლოა იცოდნენ სანადირო მტაცებელი ფრინველების გამოყენება, დაჰყავდათ მარქაფა ცხენი. როგორც შ. ამირანაშვილი ფიქრობს, შესაძლოა ახლდეთ მსახურიც[56]. ამ სარტყლებზე ფანტასტიკურობის ნაკვალევი საერთოდ არ გეხვდება, თუ არ ჩავთვლით ძაღლის მომრგვალებულ და გასხივოსნებულ კუდს. განსაკუთრებით ცხადად იგრძნობა სტილიზაცია, მაგრამ გამოსახულებათა ტიპი ფართოდაა გავრცელებული ამ რეგიონში. საინტერესოა, რომ სიუჟეტურ გამარტივებასთან ერთად მხატვრობა ალარ ინარჩუნებს წრიულ კომპოზიციას, რაც დესაკრალიზაციის გამოხატულება უნდა იყოს. მიუხედავად იმისა, რომ სამონადირო სცენა საგრძნობლად შეცვლილ სოციალურ გარემოს ასახავს, ინარჩუნებს გარკვეულ საკულტო მნიშვნელობას, წინააღმდეგ შემთხვევაში მას არც გამოხატავდნენ, როგორც საზოგადოებრივი ინტერესის გარეშე მდგომ მოვლენას.

ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ მონადირეთა ფალიურობა მიუთითებს მათ მოქმედებას ისეთ გარემოებაში, სადაც არ იქნებოდნენ შეზღუდულნი ეგზოგამიის წესების ზემოქმედებით. ე.ი. ისინი მოქმედებენ ეგზოგამიის კანონების გავლენის „გარეთ" მყოფ სივრცეში. სქესობრივი აქტივობის მომენტი ძლიერ დამახასიათებელია ქართველთა სამონადირეო მითოსისათვის, რაც შეიძლება დავადასტუროთ თავად „გარე" სამყაროს ბინადართა სქესობრივი აქტივობით. სვანური გადმოცემების მიხედვით, ავხორცი დევი დასდევს დალს, რომელიც უკიდურესი გაჭირვებისას მონადირეს სთხოვს შველას. ეს მოტივი, რომელიც შესანიშნავად ახასიათებს „გარე" ბუნებას, როგორც ალორძინების ძალების სამოქმედო ასპარეზს, ანალოგიურია პანის, ან სხვა ღვთაებათა მიერ (აპოლონი და დაფნე) ნიმფების დევნისა და ეჭვს გარეშეა, რომ საერთო ძირიდან მომდინარეობენ. სარტყლების მხატვრობაში, განსხვავებით ანტიკური სიუჟეტისაგან, ფალიური მონადირეების ასახვით პერსონიფიცირებული სქესობრივი აქცია კი არ არის გამოსახული, არამედ მამრის ამაღორძინებელი, მუდმივმოქმედი ძალა, რომელიც ბუნების დედურობასთან უწყვეტ კავშირში მოქმედებს, როგორც შაქტა თავის მამრულ საწყისთან.

ყოველივე ზემოთქმული ძირითადად ახასიათებდა „გარე" სამყაროს, როგორც „შინას" საპირისპირო მოვლენას. ეს უკანასკნელი, ბუნებრივია, სოციალური ცხოვრების ნორმებით აღიწერება და მისი ძირითადი გამოვლინებაა წესრიგი, მოვლენათა კანონზომიერი ურთიერთმონაცვლეობა. „შინას" ძირითადი ნიშნები გამოიხატება მკაცრი ეგზოგამიით, საოჯახო ყოფით, ქორწინებასთან და მიცვალებულთან დაკავშირებული წესებით, სადაც განსაკუთრებით აქტივობით ვლინდება ხელოვნური ნათესაობისა და ინკორპორაციის რიტუალები. ეს საკითხი კარგად არის დამუშავებული ჩვენს მეცნიერებაში და მათ დეტალურად განხილვას არ შევუდგებით, თუმცა ამ სფეროს სივრცობრივი თვალსაზრისით შეფასება ჯერ არავის უცდია. ამ საკითხის დამუშავებას მონოგრაფიული გამოკვლევა სჭირდება.

„შინას" განფენილობა თავიდან შემოიზღუდებოდა მონათესავე ჯგუფის საცხოვრებელი და სამეურნეო ტერიტორიით, რომელიც, თემის ჩამოყალიბების შემდგომ, უფრო რთული სტრუქტურული სქემით აიგო. სამეზობლო თემი და მისი ტერიტორია საერთო „შინაა", თუმცა ამ თვალსაზრისით სტრუქტურულ დამოუკიდებლობას ინარჩუნებს ყველა სახლი. ამას ნათლად მოწმობს უალრესად აქტიური საოჯახო კულტი, საცხოვრებლის ტერიტორიული დანაწილება სქესთა შორის, მეკვლე, სტუმრის და ა. შ., რომლებიც ცხადყოფენ თითოეული ოჯახის სტრუქტურულ ავტონომიას გვარის, ან უფრო ფართო სოციალური გაერთიანების შიგნით. იგივე შეიძლება ითქვას თემის შესახებ, რამდენადაც არსებობს მრავალი რელიგიური და რიტუალური მომენტი, რადგანაც თემს წარმოგვიდგენს, როგორც სტრუქტურულად მთლიან, თვითყმარ სოციალურ ორგანიზაციას.

---

56. მ. ამირანაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 48-49.

ამჯერად შეიძლება ჩამოვთვალოთ ის ძირითადი მომენტები, სადაც განსაკუთრებით თვალნათლივ არის აღბეჭდილი „შინასთან“ დაკავშირებული სივრცობრივი ასპექტები. უპირველეს ყოვლისა უნდა აღვნიშნოთ ის მოვლენები, რომელიც სქესთა ურთიერთობას და ეგზოგამიას უკავშირდება. მთავარი ამათგან არის ქორწინება, მისთვის დამახასიათებელი ურთულესი წესებით და რიტუალური მოქმედებებით, რომელთა მიზანია გარეშე პირის (ქალის) ეგზოგამიურ ჯგუფში შემოყვანა. ამისათვის სრულდება მრავალგვარი სიმბოლური მოქმედებანი, როგორიცაა ზღურბლზე შეგებება, კერის შემოვლა, კერის ჯაჭვისათვის ხელის შეხება და ა. შ. მათი საშუალებით პატარძალი კონტაქტს ამყარებს ოჯახის საკრალური და სოციალური ცენტრის განმასახიერებელ ობიექტებთან. უმთავრესი მომენტი, რომელიც გამოხატავს ამ პროცესის არსს, არის ერთად წოლის საშუალებით ნათესაურ ურთიერთობათა სიმბოლური წარმოსახვა პატარძლისა და საქმროს მამრობით ნათესაობას შორის. ზოგი წესის თანახმად, პატარძალი პირველ ღამეს ათევდა საქმროს მამასთან[57], ან საქმროს უახლოეს ნათესავთან. სქესობრივი ურთიერთობის აღკვეთა ერთად წოლისას რომ მტკიცე ხელოვნურ ნათესაობას ქმნიდა, ეს კარგად ჩანს „სწორფრობის“ წესებიდან. თუ „სწორფრობა“ ცოლქმრობაში ან რაიმე უფრო მიუღებელში გადაიზრდებოდა, მაშინ დამნაშავეებს ოჯახი და სოფელი მოიკვეთდა. საინტერესოა ამ ვითარებაში წარმოთქმული ტექსტი: „ქალს ვიკვეთავ, ვიშორებ თავიდან იმის სახელსირცხვილს. რახან ეგეთი საქმე ქნა, ცოლად ძმას გაჰყვა, ისიც წოლადგომით სწორფერს, წესი დაარღვივა, წესი ძმობისა და სახლიკაცობისა, არც დედ-მამის ხათრი დაიჭირა, არც ჯვარ-ჯვრისყარისა, თავის სწორფერს ქმრად დაუწყო შეხედვა. მე ის ამ დღეის იქით შვილად არ მიმაჩნია...“[58]. ე. ი. ერთად წოლის, ანუ ნათესაობის იმიტაციით მყარდებოდა ისეთი ურთიერთობა, რომელშიც მტკიცე ეგზოგამიურობის რეალიზაციას ახდენდა სქესთა კავშირი. იგი ამ რიტუალის უმთავრეს ელემენტად გვევლინება. ერთი შეხედვით უცნაური, თანამედროვე თვალსაზრისით სრულიად გაუგებარი „სწორფრობა“ ხელოვნურ ნათესაობას ამყარებდა სტუმართანაც. გარედან მოსულთან, არაეგზოგამიური ჯგუფის წევრთან. ასეთ შემთხვევაში „სწორფრობა“ ეპიზოდური ურთიერთობით იზღუდება, ხოლო ამ წესით დაახლოებული ქალ-ვაჟი თუკი რეგულარულ ურთიერთობას შეინარჩუნებენ, ერთმანეთის „დობილ-ძმობილებად“ იქცევიან. მათ შორის ცოლქმრობა დაუშვებელია. როგორც ჩანს ერთად წოლით იქმნებოდა სამეზობლო თემის მცხოვრებთა ურთიერთობისათვის აუცილებელი ხელოვნური სანათესაო კავშირები და ყალიბდებოდა „ნათესავთა“, „და-ძმათა“ შესაბამისი ტიპი, რომელიც ითვალისწინებდა მკაცრი ეგზოგამიური რეჟიმის შენარჩუნებას, მაგრამ ამ საკითხზე სხვა მოსაზრებაც არსებობს.

მთელი მსოფლიოს ცივილიზებულ თუ ჩამორჩენილ ხალხებში იყო გავრცელებული უცხოსთან ქალის საშუალებით ურთიერთობის დამყარების წესი. აღწერილია შემთხვევები, როცა ქალების გაცვლის, ან მეზობელ ტომში გაგზავნით აღწევდნენ კეთილ დამოკიდებულებას. სპენსერსა და გილენს მოტანილი აქვთ ზოგიერთი ავსტრალიურ ტომში გავრცელებული ჩვეულება, როცა დღესასწაულზე მოსაპატიჟებლად წასულ მაცნეს მეზობელ ტომში მიჰყვებოდნენ ქალები. თუ მასპინძლები ამ ქალებთან ურთიერთობას დაამყარებდნენ, ეს კეთილგანწყობასა და მიპატიჟებას ნიშნავდა. ქალთან ურთიერთობის შეთავაზება ავსტრალიაში სისხლის სანაცვლოდაც ყოფილა გავრცელებული. როცა მოსისხლეები მოვიდოდნენ, მათ შესთავაზებდნენ ქალებს და თუ ისინი დათანხმდებოდნენ, ინციდენტი ამოწურულად ითვლებოდა[59]. ასეთი მაგალითები მსოფლიოს ხალხების კულტურიდან ვრცლად აქვს

---

57. თ. ივ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი, საქორწინო ურთიერთობათა ისტორიიდან (მოსაკითხი და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები მესხეთ-ჯავახეთში), ხელნაწერი.

58. ნ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, სწორფერობა არხოტსა და პირაქეთ ხევსურეთში, 1938, გვ. 88; ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი.

59. **Spenser B.** and **Gillen T.** The native tribes of Central Australia, R. J. 1899, pp. 97-8. ციტირებულია ი. სემიონოვის დასახ. ნაშრომის მიხედვით. გვ. 415.

აღწერილი ე. ვესტერმარკს. ქალებით კეთილურთიერთობის დამყარება, დანათესავება ან შერიგება თითქმის მთელ დედამწიაზეა გავრცელებული[60]. სტუმრისათვის ქალის შეთავაზების წესს, მისი როგორც თემის დროებითი წევრის უფლებას განიხილავს ვებერი[61]. ვესტერმარკს ამ რიგის შოკლენათა შორის განხილული აქვს პირველი ღამის უფლება, როგორც ინკორპორაციის ერთ-ერთი ფორმა[62].

ქალთან ურთიერთობის საშუალებით დანათესავება, ან უცხო პირის სოციალურ ჯგუფში შეყვანის მაგალითია გილგამეშის ეპოსში აღწერილი ეპიზოდი ენქიდუსა და მეძავი შამხატის ურთიერთობისა. შამხატის საშუალებით ქალაქმა მოახერხა ველური ენქიდუს სოციალურ წრეში შემოყვანა[63]. ამავე წარმოდგენების, ე. ი. უცხოს დაახლოების თუ კეთილგანწყობის ანარეკლია ჰეროდოტეს მიერ აღწერილი ჩვეულება, სადაც ადგილობრივი ტაძრის ქალები უცხოელებთან პროსტიტუციას ეწეოდნენ[64].

ამ უაღრესად საინტერესო და რთული პრობლემის კვლევა მეტად შორს წაგვიყვანს და ამჯერად მხოლოდ მოტანილი მაგალითებით შემოვისაზღვრებით. აღნიშნული რწმენა უნივერსალურია, მთელი მსოფლიოს ხალხებისათვის დამახასიათებელი მოვლენაა, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ მისი რეალიზაცია ხდებოდა ამა თუ იმ ხალხის კულტურული დონის შესაბამისად. უცხო „გარე" სამყაროდან იყო მოსული და მასთან ურთიერთობა შეიძლებოდა მხოლოდ ხელოვნური დანათესავების შემდგომ. „გარეშეს" ასეთ მიღებას სპეციალისტები სტუმარმასპინძლობის ერთ-ერთ გამოვლინებად თვლიან, რაც ნებისმიერ ხალხში იყო გავრცელებული როგორც უნივერსალური წესი.

მოსულთან ურთიერთობაში განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა მის საოჯახო სუფრასთან დასმას – დაპურებას. ეს წესიც ეგზოგამიური ერთეულის ბუნებიდან გამომდინარეობს, რამდენადაც ერთად პურობა სისხლით მონათესავეთა ერთად მცხოვრებთა პრეროგატივას შეადგენს. უცხო პირისათვის სუფრის გაზიარება მასთან ხელოვნურ დანათესავებას ნიშნავდა. ეთნოგრაფიული მასალიდან ცნობილია, რომ ქართველები „პურის გატეხის" ჩვეულებას უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. ეს პროცესი ადამიანთა დაახლოების ყველაზე ეფექტურ საშუალებად ითვლებოდა. ასევე იყო იგი შეფასებული მსოფლიოს მრავალ ხალხში. საკმარისია აღინიშნოს, რომ ძველ ბერძნებში სტუმარმასპინძლობას ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ამ წესების მიხედვით ხდებოდა ურთიერთობათა რეგულირება სხვადასხვა სახელმწიფოების მოქალაქეთა შორის, დაცვა ერთმანეთის ქონებისა და სიცოცხლისა[65]. ქართველ მთიელთა სტუმარმასპინძლობის წესების შესახებ უაღრესად საინტერესო მრავალფეროვანი მასალა გამოავლინა ა. ოჩიაურმა[66]. ასევე საყურადღებოა ვაჟა-ფშაველას პოემა „სტუმარ-მასპინძელში" მოცემული შეფასებები. სტუმარმასპინძლობის ქართულ წესებში მეტად უხვად არის მოცემული სივრცობრივი ასპექტები, რომელიც სუფრის წესებთან და ქალის საშუალებით ხელოვნური ნათესაობის დამყარებასთანაა შეერთებული.

„გარე" სამყაროდან მოსულს, ანუ უცხოს, ხშირად უკავშირდებოდნენ ძმადგაფიცვის საშუალებით. ამ წესს დამოუკიდებელი გამოკვლევა უძღვნა პროფ. ვ. ბარდაველიძემ და ეთნოგრაფიული მასალის გვერდით მოიტანა როგორც ქართული, ისე არქაული ისტორიული წყაროების უაღრესად საინტერესო მონაცემები. ძმადგაფიცვის რამდენიმე წესი არსებობდა; უმეტეს შემთხვევაში იცოდნენ ხელის გაჭრა და სისხლის შერევა. ასეთი ცნობები იბერიისა და ალბანეთის მეფეების ძმადგაფიცვის შესახებ შემონახული აქვს სტრაბონს[67]. მომდევნო ხანებშიაც ხელოვნური დაძმობილების ინსტიტუტი

60. **Westermark E.**, The history of human marriage, vol. I, London, 1925, pp. 225-334.
61. იქვე, გვ. 225.
62. იქვე, გვ. 166-206.
63. Эпос о Гильгамеше, стр. 11-19.
64. **Геродот**, I, 199.
65. **Ксенофонт**, Анабазис, I, гл. II., 10, см. зам. 15.
66. **ა. ოჩიაური**, სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში. თბ., 1980.
67. **ვ. ბარდაველიძე**, მთისა და ბარის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში (მოძმეობის ინსტიტუტი), „მაცნე", №3, ისტორიის... სერია, თბ., 1971.

ფართოდ იყო გავრცელებული საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ივი ხალხისათვის რეალურ ნათესაობას უდრიდა. ნ. ბალიაური წერს, რომ „ხევსურეთში „ჩხირით ნაცხები" სისხლიც რომ ჰქონდეთ ერთიმეორესთან, ისევე აფასებენ ერთმანეთს, როგორც ნამდვილი სისხლით ნათესავები". ასევე დიდ ნათესაურ სიახლოვეს ამჟღავნებდნენ დობილ ქალებთან ძველად. მათი ცოლად შერთვა დაუშვებელი იყო, შვილების ძმობილებსა და დობილებს დიდ პატივს სცემდა ოჯახი"[68].

განხილული შემთხვევებიდან ქალი და ვაჟი ნათესავდებიან ერთად წოლის, ანუ ნათესაური ურთიერთობის იმიტაციის საშუალებით, ხოლო ვაჟები სისხლის შერევით (ამას ემატებოდა სასმელში სისხლის ჩაწურვა, ან ვერცხლის ჩათლა და კულტმსახურების მიერ დალოცვა). ცხადია, რომ ეს აქციები ერთმანეთთან კავშირში და ერთმანეთის ეკვივალენტურ მოვლენად განიხილებოდა. ორივე წესი (ყოველ შემთხვევაში მეორე) არანათესავთა შორის სრულდებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ძლიერ არის სახეშეცვლილი და დაცილებული თავის პირვანდელ მნიშვნელობას, მასში ადვილი ამოსაცნობია უცხო პირთა ეგზოგამიური კავშირების დამყარების ხელოვნური ხერხი. ჩამორჩენილ ხალხებში დაცული პირვანდელი ნატურალიზმი ქართველთა შორის სიმბოლიკითაა შეცვლილი და ადვილობრივი ქცევითი ტიპის ზნეობრივი კოდექსის შესაბამისი ნორმების დაცვით ხორციელდება.

ამ ურთიერთობებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა არქაულ ხანაში, როცა გვაროვნული საზოგადოების წევრის თვალსაზრისით ყველა „უცხო" პოტენციური მტერი იყო. „ყველა, ვინც ტომს გარეთ იდგა, - წერდა ფ. ენგელსი, - კანონგარეშედ მიაჩნდა... ტომთა შორის ომი იყო გაჩაღებული"[69].

შეიძლება დავასკვნათ, რომ სოციალური ჯგუფისათვის უცხო პირის, „გარე" სამყაროდან მოსულის მიღებისა და დაახლოებისათვის საჭირო იყო გარკვეული რიტუალების ჩატარება, რათა უცხო შინაურად ქცეულიყო. ამ რიტუალთაგან უპირველესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა პურობის წესებს სტუმრის მიღებისას, უფრო მაღალ დონეზე კი სტუმართან ოჯახის წევრი ქალის დაწვენას, ასევე გარკვეულ კონკრეტულ პირობებში ძმად გაფიცვას. ეს რიტუალები არეგულირებდნენ კონფლიქტურ სიტუაციას შინასა და გარეს შორის მაშინ, როცა საქმე ეხებოდა ცოცხალთა ურთიერთობას. ეთნოგრაფ ვ. ჩიქოვანის აზრით, რიტუალთა მთელი სისტემით რიგდებოდა სოციალური ჯგუფიდან გასვლაც, რისი თვალსაჩინო მაგალითია მიცვალებულის გაცილება-დაკრძალვასთან დაკავშირებული რიტუალები. ეს წესები სტუმრის მიღების საპირისპირო, შებრუნებულ მწკრივად შეიძლება წარმოვიდგინოთ*. ამავე რიგის მოვლენად ალბათ შეიძლება განხილულ იქნეს თემის წევრის „მოკვეთის", თემიდან გაძევებისას შესრულებული რიტუალები, რომელთა მოქმედებაში მოყვანით თემის ყოფილი წევრი, შინაური, უცხოდ იქცეოდა.

მოტანილი მასალის ანალიზი საფუძველს გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ სივრცითი ასპექტები ვლინდება კულტურის სხვადასხვა სფეროში, მაგრამ მათი მოქმედება განსაკუთრებით აქტიურია მითოსში, რელიგიასა და სოციალურ ურთიერთობებში, რადგან მხოლოდ საზოგადოებრივი ცხოვრების ამ ნიშნებით იყო შესაძლებელი სოციალურ ჯგუფთა ტერიტორიული, ეთნოკულტურული და სოციალური ავტონომიის გამოხატვა. მათი სათანადო შესწავლა საინტერესო პერსპექტივებს ქმნის კულტურის ისტორიის პრობლემათა კვლევის გზაზე.

1975

---

68. **ბალიაური**, მით. მასალა, გვ. 163-166.

69. **Энгельс Ф.**, Происхождение семьи, частной собственности и государства; К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 21, стр. 99.

* ეს შეხედულება პირად საუბარში მოგვაწოდა ეთნოგრაფმა ვ. ჩიქოვანმა.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

II. საცხოვრებელი–დასახლება–სამყარო

სიცოცხლისა და ცხოვრების ხეებს ძველი ხალხების კოსმოსური და მითოსურ-რელიგიური წარმოდგენების სისტემაში განიხილავდნენ, როგორც სამყაროს ცენტრს. შესაბამისად მითოსური წარმოდგენებისა, ასეთი ცენტრი, საკრალური იდეალი გააჩნდა ყოველ სახლს, ყოველ დასახლებას და დასახლებათა ყოველ გაერთიანებას. ამ ობიექტთა დაფუძნება ხდებოდა შესაბამის სოციალური სტრუქტურის აღმოცენებასთან ერთად, როგორც მისი სივრცობრივი განფენისა და დამაგრების წინაპირობა, რომელიც სოციუმის სტრუქტურას სივრცეში უქმნიდა ცენტრს. წარმოდგენები ცენტრისა და კერძოდ ცენტრალური ხის შესახებ შეიჭრა სამყაროს სტრუქტურაშიც, სადაც ხე და მისი სემანტიკურად ადეკვატური ღირებულებები (კოშკი, სვეტი, მთა, ჯაჭვი და ა. შ.) იჭერენ გარდამავალი, მესამე წევრის ადგილს დაპირისპირებაში „ცა–დედამიწა", რითაც მთავრდება კოსმოსის სამდონიანი ვერტიკალური ღერძის აგება. ამაზე ქვემოთ გვექნება მსჯელობა. ადამიანის მიერ აგებული სტრუქტურა – გარკვეული მოტივით ჩაკეტილი სივრცე, რომლის ნიშნები გადადის მთელ სამყაროზე, წარმოქმნის სამყაროს უნივერსალურ სახეს, „...აგებს უნივერსუმის მოდელს: ადამიანის მიერ აგებული და მის მიერ ათვისებული სივრცის სტრუქტურა იწყებს გავრცელებას მთელ სამყაროზე, მეორე მხრივ იგი (არქიტექტურული სივრცე, ი.ს.) მოდელირდება უნივერსუმის მიერ: ადამიანის მიერ აგებული სივრცე ახორციელებს თავის თავში მის წარმოდგენას სამყაროს გლობალური სტრუქტურის შესახებ. უშუალოდ აქედან გამომდინარეობს ღრმა სიმბოლიზმი ყოველივე იმისა, რაც ასე თუ ისე, განეკუთვნება ადამიანის მიერ შექმნილ საცხოვრებელ სივრცეს"[1]. თანახმად ამ მოსაზრებისა, რომელიც გაცილებით გვიანაა გამოთქმული, ვიდრე ქართველი სპეციალისტები დაიწყებდნენ ამ საკითხების დამუშავებას, ოიკოგონია, ანუ შეხედულებები საცხოვრებლის სივრცის თვისებრიობაზე, საფუძვლად ედება შეხედულებას სამყაროს სივრცის რაობაზე, ანუ კოსმოგონიას, რაც მომდევნო ეტაპზე შებრუნებულ ეფექტს იძლევა: სამყაროს აგებულების შესახებ არსებული წარმოდგენები იწყებს ასახვას არქიტექტურულ, მოდელირებულ სივრცეში. წარმოიქმნება პოლიფუნქციური სივრცე, რომლის სტრუქტურის მატერიალური ელემენტები იტვირთებიან სამყაროს არამატერიალური, არახილული, ან უაღრესად დაშორებული ობიექტების სიმბოლური მნიშვნელობებით. თანამედროვე მეცნიერებაში ეს პროცესი ისწავლება როგორც ხალხურ კულტურაში, ისე ლიტერატურაში, ხელოვნების სხვადასხვა დარგში, სადაც სახლი - სამყარო, ანუ მიკროკოსმი–მაკროკოსმი ურთიერთჩანაცვლებად და თანაშეწონადი ღირებულებების სახით წარმოგვიდგებიან. სახლი - ჩაკეტილი სივრცე ისევე ხასიათდება საკუთარი ნიშნებით, როგორც სამყარო ბუნებრივი ობიექტებით[2]. ამ მნიშვნელობათა შესაბამისად ახლებურად ისმის კოსმოგონიისა და ოიკოგონის ურთიერთმიმართების საკითხები, რომელიც თანამედროვე ტერიტორიული სტრუქტურების თუ ხელოვნებისა და სამეურნეო საქმიანობის სხვადასხვა სფეროთა წიაღში ნაკლები თანმიმდევრობითა და კონკრეტულობით ხასიათდება, განსხვავებით თანამედროვე ეთნოგრაფიული მასალისა და არგუმენტებისა ისტორიის მონაცემებისაგან, სადაც ფიქსირებული სურათი მითოსურ-რელიგიურ სისტემებთან მნიშვნელოვან შესაბამისობას ინარჩუნებს. ყოველ შემთხვევაში, ქართულ ხალხურ კულტურაში სივრცის ორგანიზაციის საკითხი ადვილად ემორჩილება ანალიზს, მიჰყვება ისტორიული განვითარების მიმდინარეობას და მისი შესაბამისი ფორმათმონაცვლეობით მეღავნდება.

---

1. **Лотман Ю.**, Архитектура в контексте культуры, в сборнике «Семиосфера», СПб, 2000, стр. 676.

2. **Цивьян Г.**, Движение и путь в балканской модели мира, Москва, 1999 г., стр. 29 и дальше.

ცენტრი, როგორც საცხოვრებლის შიდა სივრცის მაორგანიზებელი წერტილი, ყოველთვის თუ არა ძირითადად ემთხვევა კერას, მაგრამ ყოველთვის ემთხვევა მას ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო ნაგებობაში, დარბაზული ტიპის საცხოვრებელში, სადაც ცენტრი კერა-დედაბოძი-გვირგვინის ერთობლიობით არის წარმოდგენილი. ამ საბით იგი უკვე გვეკლინება უაღრესად საინტერესო საკვლევ ობიექტად. აღნიშნულ სტრუქტურაში აშკარად იგრძნობა ძლიერი სიმბოლური დატვირთვა, რაც უკვე რამდენიმე წელია ქართველი ეთნოგრაფებისა და არქეოლოგების გაცხოველებულ ყურადღებას იპყრობს. სწორედ კერა ითვლებოდა სახლის სოციალურ და საკრალურ ცენტრად, სადაც სრულდებოდა მრავალი სახის რელიგიური ცერემონიალი დაკავშირებული ასტრალურ ნაყოფიერებისა და მიცვალებულის კულტებთან[3]. აღმოსავლეთ საქართველოს საცხოვრებლებში დედაბოძი განუყრელად კერასთან იდგა და ორივე ერთ მთლიან კომპლექსს ქმნიდა. ძველად დიდი ყურადღება ექცეოდა მის გაფორმებასაც და განსაკუთრებულ პატივს სცემდნენ ოჯახს, სადაც კარგად აჭრელებული დედაბოძი იდგა, კერა და დედაბოძი იყო ამ კორპორაციის ცერემონიალის ცენტრი; ახლად მოყვანილ პატარძალს სამჯერ შემოატარებდნენ კერისა და ბოძის გარშემო. აკადემიკოსი გ. ჩიტაია დედაბოძს უკავშირებს ხურიტული სახლის სვეტებს და იუნურ კოლონებს, რომლებიც მცირე აზიიდან უნდა მომდინარეობდნენ[4].

ქართულ ხალხურ სიტყვიერებაში საკმაოდ ვრცელი მასალაა შემორჩენილი, რომლის მიხედვით ბოძთან დაკავშირებული სარწმუნოებრივი გადმონაშთები გენეტიკურად ხის კულტის უძველესი ფორმებიდან უნდა მომდინარეობდეს.

ალ. ოჩიაურის ხევსურულ მასალებში დაცულია გადმოცემა შუბნურის ხატის დაარსების თაობაზე, რასაც პირდაპირი კავშირი აქვს ჩვენი კვლევის საგანთან. მოშუღლე ხევსურთაგან დაჩაგრულ პირს, რომელიც უცხო სჯულისა ყოფილა და თუშეთიდან ჩამოსახლებულა ხევსურეთში, თავის დამცველად თუშეთიდან წამოუღია ამ ჯვრის საკუთრება, ვერცხლის თასი და იმათ სახლში ჩაუმალავს, ვისაც მტრობდა. ამის შემდეგ იმ ოჯახის კერის შუა ამოსულა იფნის ხე, რომელიც მოუჭრიათ და გადაუგდიათ, მაგრამ მეორე დილას ხე ისევ ამოსულა. ისევ მოუჭრიათ, მესამე დილით კვლავ ამოსულა, მაგრამ ახლა გველი ჰყოლია ზედ შემოხვეული. ოჯახმა იგრძნო, რომ ეს რაღაც განსაკუთრებული შემთხვევა უნდა ყოფილიყო და სახლი მიატოვეს. ამ ოჯახის ერთ-ერთ წევრს, სახელად ჩალიხს, წასვლისას სახლისთვის ცეცხლი შეუნთია და გაცლია იქაურობას. კარგა მანძილის გავლის შემდეგ უკან მოუხედავს. ხანძრიდან გამოვარდნილა დიდი ნაპერწკალი და მისთვის ცხვირი მოუწვავს. ამის შემდეგ, აღგილი, სადაც ეს ამბავი მოხდა, მცხოვრებლებმა მიატოვეს და აქ შუბნურის ჯვარი დამკვიდრდა. ლეგენდის თანახმად, ხეს ამოყოლილ გველს აქა-იქ ხედავდნენ და ყველა მისი შეურაცხმყოფელი სასტიკად ისჯებოდა. მაგალითად, ვინმე კვირიკე ლიქოცელს, რომელმაც გველს ქვა ესროლა, სამი შვილი მოუკვდა[5].

ასეთივე ლეგენდა არსებობს ცაბაურთას მთავარანგელოზის სალოცავზედაც. ამ ადგილას უკანასკნელ ხანებამდე იყო დარჩენილი ნასახლარები. მცხოვრებლებს ადგილი იძულებით მიუტოვებიათ. აქ ხატის გაჩენამდე ერთ კაცს კერაში იფანი ამოსვლია, რომელსაც ზედ გველი ეხვია. როცა ხე სიმაღლით საცეცხლურს ასცდენია, სახლის პატრონს გველი მოუკლავს. მკითხავს ურჩევია ადგილის გამოცვლა, მაგრამ კაცი გაჯიუტებულა. მეორე დილას იგივე მომხდარა. ეს კაცი დაავადმყოფებულა და მხოლოდ ამის შემდეგ დაუჯერებია მკითხავისათვის. სოფელი აყრილა და იმ ადგილს ხატი დაპატრონებია. აქედან მოყოლებული ამაღლება დღეს ხატს საკლავს უკლავდნენ.

---

3. **ივ. ჯავახიშვილი**, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, I, თბილისი, 1960, გვ. 166-172.

4. **გ. ჩიტაია**, პატარა ლიახვისა და მეჯუდის ხეობაში მივლინებული ექსპედიციის ანგარიში, ენიმკის მოამბე, V-VI, გვ. 94.

5. **ალ. ოჩიაური**, მასალები, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოლოგიის არქივი. **ზ. კიკნაძე**, ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბილისი, 1985 წ., გვ. 40-47. **მისივე**, ქართული მითოლოგია, I, თბ., 1996, გვ. 25-36.

ანალოგიური ლეგენდა არსებობს საღვთო გუდანის ჯვრის შესახებაც. ერთ ახალგაზრდას კარგი შველი მოუკლავს. შინ რომ დაბრუნებულა, მამას მიუცია ერთი ქისა ხორბალი, რომელიც იმ ადგილზე დაუთესია, სადაც შველი მოკლა. მოსულა ზღაპრული მოსავალი. ამის შემდეგ მთელი ოჯახი იქ გადასახლებულა, მაგრამ მალე ხატს ზემოხსენებული წესით გაუძევებია ისინი და ადგილი თვით დაუკავებია.

როგორც ზემოთ მოყვანილი მაგალითები ცხადყოფენ, ხე და გველი ღვთაებათა გამოვლინებად წარმოგვიდგებიან. შესაძლოა, ასევე ღვთაებრივი ცხოველი ყოფილიყო ხსენებული შველიც, რადგან, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა რწმენით, ირმისა და შვლის სახეს ხშირად იღებდნენ ღვთისშვილები. მაგალითად, კოპალას სალოცავი პირველად დაარსდა უძილაურთაში, სახელდობრ, ირემთკალოში. ერთხელ ეს ღვთაება სოფ. ჩიღოში თუშებს ირმის სახით გამოეცხადა; კოპალა ვაც-ვერძის სახით იბრძვის ქისტების წინააღმდეგ[6].

ანალოგიური რწმენები უკავშირდება ხევსურთა სახლის თავხეს, რომელსაც კეზი ეწოდება. კეზი ძალიან მსხვილი ხეა და ძირს ბოძები უდგას. იგი მთელ სახლს ამაგრებს, რის გამოც მას სახლში მთავარ საყრდენად თვლიდნენ. ამბობენ, რომ ყველა სახლს ჰყავს „მეკეზისწვრე ანგელოზი" და მას შესთხოვენ ოჯახის დაფარვას ბოროტებისაგან. იგი ითვლება იმ სალოცავის მორჩილად, რომელსაც ეკუთვნის სახლის პატრონის გვარი[7].

ამ ორი შემთხვევიდან, ერთგან კერაში ამოსული ხე ღვთაების გამოვლინებას წარმოადგენს, ხოლო მეორეგან სახლის უმტკიცეს საყრდენში, ხის მორში დამკვიდრებულა ოჯახის მფარველი სული. ორივე მაგალითი ცხადყოფს, რომ სახლის კონსტრუქციაში შესული ხის საკრალური ხასიათი უკავშირდება ბუნებაში არსებული, გაღმერთებული ხეების რწმენას. ხის კულტის ფართოდ გავრცელებაზე საქართველოში მიუთითებდნენ ივანე ჯავახიშვილი, ნ. მარი, ვ. ბარდაველიძე. მათ ხის კულტის გადმონაშთები დაადასტურეს როგორც ყოფაში, ისე წერილობით წყაროებში, კულტმსახურებაში, ენობრივ მონაცემებსა და ტოპონიმიკაში. გამოირკვა, რომ კულტის აღმნიშვნელი სიტყვები - „ხატი" და „ჯვარი" - ენათესავებიან ხესა და ძელს, ხოლო ამათთან კავშირშია სვანური და მეგრული ღვთაებების სახელები - „ჯგრაგი" და „ჯგეგე"[8]. ჩვენ აქ შევჩერდებით საქართველოში უაღრესად გავრცელებულ რწმენებზე ხატის ტყეებისა და წმინდა ხეების შესახებ, რამდენადაც ეს მასალა აღწერილი და შესწავლილია მრავალი მკვლევრის მიერ და მხოლოდ მათი დასკვნებით ვსარგებლობთ. აღსანიშნავია, რომ წმინდა ხეებს ოდითგანვე დიდი ძალა მიეწერებოდა, განსაკუთრებით ცაცხვსა და მუხას. ერთი ქართული გადმოცემის თანახმად, მცხეთის სვეტიცხოვლის ადგილზე უზარმაზარი წმინდა მუხა მდგარა, რომელსაც ხალხი თაყვანს სცემდა. მირიან მეფეს, ქრისტიანობის მიღების შემდეგ, მუხა მოუჭრია და მის ადგილზე ჯერ ხის, შემდეგ ქვის ეკლესია აუშენებია[9].

ეს ლეგენდა, ალბათ, რეალურად არსებულ რწმენებს ემყარება. ამ რწმენების ანარეკლი კარგად ჩანს თვით სახელწოდებაში „სვეტიცხოველი", რაც სიცოცხლის (ან ცხოვრების) მომნიჭებელ სვეტს, სიცოცხლის ხეს ნიშნავს. სიცოცხლის მომნიჭებელი და ჭრილობისაგან გამკურნებელი ხე არის აღწერილი ლეგენდაში პატიოსანი ჯვრის აღმართვის შესახებ. ლეონტი მროველი მოგვითხრობს, რომ ბორცვის წვერზე, შეუვალ კლდეზე მდგარა მშვენიერი და სურნელოვანი ხე, რომელიც თავისი სასწაულებრივი თვისებებით დიდად აოცებდა წარმართებს. თუ ხესთან დაჭრილი ნადირი მივიდოდა და მის ფურცელს ან თესლს შეჭამდა, რაც არ უნდა მძიმე ჭრილობა ჰქონოდა, უსათუოდ განიკურნებოდა. ხე ზამთარ-ზაფხულ მწვანით ყოფილა შემოსილი და მოჭრიდან ოცდაჩვიდმეტი დღის მანძილზე არ დასჭკნობია ფოთოლი. ამ ხისაგან შეუქმნიათ და აღუმართავთ ჯვარი პატიოსანი[10].

---

6. ალ. ოჩიაური, მასალები, რვეული, 59.
7. ალ. ოჩიაური, მასალები, რვეული, 91.
8. ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 88-96.
9. ვ. ბარდაველიძე, ხის კულტისათვის საქართველოში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. 3, გვ. 17.
10. ქართლის ცხოვრება, I, თბილისი, 1955, გვ. 119.

საფიქრებელია, რომ ასეთივე ხე უნდა იყოს აღწერილი თუშური ქორბელელას ტექსტებში. აქ ნათქვამია, რომ „ჩვენი ბატონის", ან წმინდა თევდორეს, ან წმინდა გიორგის კარზე ხე არის ალვად ამოსული, რომელზეც მაღლარი ვაზია ასული და ყურძენი მწიფს. ამ ყურძნის უჭმელი ქალვაჟი, ტექსტის ერთი ვარიანტის მიხედვით, უდროოდ იხოცება[11], ე.ი. ცოცხალი რჩება და იზრდება მხოლოდ ის ბავშვი, ვისაც ამ ხის ყურძენი შეხვდება. ლეონტი მროველისეული ლეგენდის სასწაულმოქმედი ხე არჩენს წყლულს და სასიკვდილოდ განწირულ ნადირს სიცოცხლეს ანიჭებს. ქორბელელას ტექსტის ხე კი სიცოცხლეს ყურძნის საშუალებით ანიჭებს. თუმცა არსებობს ვარიანტები, რომელთა თანახმად კვდება ის, ვინც ყურძენი ჭამა. რადგან ხე სიცოცხლისა და ცხოვრების მარადიული სიმბოლოა მსოფლიოს ხალხთა მითოსში, უფრო სარწმუნოდ მიგვაჩნია მითოსის ის ვარიანტი, როცა ხე თავის (ამ შემთხვევაში ზედ შესული ვაზის) ნაყოფით სიცოცხლეს ანიჭებს. ამ მოტივის ანალიზის შემდგომ გასაგები ხდება ერთი ნაწყვეტი ამირანის თავგადასავლისა. ფშაური ვარიანტით, ამირანი ბაღრს სთხოვს ცხენს, თეთრონს, რომლითაც ზღვაში უნდა გავიდეს და მოიტაცოს „ქალი, ლამაზი მზე ვითა" და თან დედის რძესავით ტკბილი ყურძენი უნდა გააყოლოს. ქართლურ ვარიანტში ქალის მოსატაცებლად იგი უსუპს სთხოვს შავ ცხენს, ოღონდ აქ ყურძნის ნაცვლად დედის რძესავით ტკბილი ღვინის გამოყოლებას აპირებს. მესხეთ-ჯავახეთში ჩაწერილი ვარიანტის თანახმად, ამირანს ზღვის გაღმა „დედის რძიან", ტკბილ ქალს მიასწავლის დევი[12]. ამ ეპიზოდის მრავალი ვარიანტი არსებობს, რომელთა მიხედვით ზღვის გაღმა არის ლამაზი ქალი, ამირანი ზღვაზეც ცხენით უნდა გავიდეს, მოიტაცოს ეს ქალი და თან ყურძენი, ან ღვინო გამოაყოლოს, რომელიც დედის რძესავით ტკბილია. ეპიზოდის მიხედვით გაუგებარია, რა შუაშია აქ ღვინო ან ყურძენი, მაგრამ თუ მის ახსნას ქორბელელას ტექსტს მოვახმართ, მეტ-ნაკლებად ნათელ სურათს მივიღებთ: ზღვას გაღმა დაყიდულ კოშკში მცხოვრები ქალი, ყამარი, არის ღვთაების ასული. მის კარზე კი სრულიად ბუნებრივია ხარობდეს ვაზით მოსილი, სიცოცხლის მომნიჭებელი ნაყოფის მქონე ხე. ამიტომაც მოაქვს ამირანს „ზღვის გაღმიდან" ყურძენი თუ ღვინო, „ტკბილი დედის რძე ვითა", როგორც სიმბოლო სიცოცხლის აღორძინების ძალებთან ზიარებისა. ნაყოფიერი ხის განსაკუთრებული მნიშვნელობა კარგად არის ცნობილი მსოფლიოს მითოლოგიაში, მაგრამ ამ შემთხვევაში ყურადღებას იპყრობს ძვ. წ-ის მე-16 მე-14 საუკუნეების ჟლდამის მოხატულობა თებედან, სადაც ყურძნით დახუნძლული ხის ტოტებიდან ქალღმერთი მაკურნებელ სითხეს აწვდის სნეულთ. სიუჟეტი თითქმის ემთხვევა ქართულ ვერსიას სიცოცხლის მომნიჭებელი ხის შესახებ[13].

აღსანიშნავია, რომ საქართველოს მთიელთა შორის ხის სალოცავში დარგვა და მისი მოვლა-გახარება ბევრად უფრო მნიშვნელოვან სამსახურად ითვლებოდა, ვიდრე ცხოველის შეწირვა[14]. ასეთ წმინდა ხეებს „ხემხვივანი" ეწოდებოდა. ხემხვივანი (მხვივანი უდრის ხვავიანს), ანუ ნაყოფიერების ხე, იგივე სიცოცხლის მომნიჭებელი მითოლოგიური ხის სიმბოლოა და ამიტომ რგავენ ხატის კარზე. ე. ი. ამ წესშიაც იგივე წარმოდგენაა ასახული, რაც ამირანის ეპოსში, სადაც ყამარის, შესაბამისად მისი მამის, ტაროსის გამგებელი ღვთაების კარზე მდგარი ვაზით შემოსილი წმინდა ხეა ნაგულისხმევი.

სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხის შესახებ წარმოდგენები ფართოდ ჩანს გავრცელებული მთელ საქართველოში, რამაც განაპირობა ამ ხის მრავალფეროვან სიმბოლოთა აღმოცენება და განმტკიცება რიტუალურ პრაქტიკაში. ვ. ბარდაველიძემ, რომელმაც საგანგებოდ შეისწავლა სიცოცხლის ხის ვარიანტები, დაადგინა, რომ ასეთი ხე ივულისხმებოდა თუშურ ქორბელელას ტექსტში და მის გარშემო სრულდებოდა საწესო ფერხული. ასეთივე სიმბოლოდ მიიჩნია მან აღმოსავლეთ

---

11. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სასულიერო ტექსტები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, I, გვ. 39-41.

12. მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, თბილისი, 1947 წ., ტექსტები.

13. Мифы народов мира, Москва, 1980, стр. 400.

14. Бардавелидзе В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957 г. стр. 98-99.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

საქართველოს მთიელთა საკულტო დროშები და სვანური დროშა „ლემი". განსაკუთრებით დიდი ადგილი ეჭირა საქართველოს ბარის ანალოგიურ წარმოდგენებში ჭურის თავსა და მარანს. მას მთაში შეესაბამება ფანტასტიკური მარანში ამოსული, ძვირფასი ქვებით შემკული და ვახით შემოსილი ალვა ან ჩინარი, რომელზედაც მგალობელი ფრინველები სხედან. სიცოცხლის ხის სიმბოლო ჩანს გურულ ჩიჩილაკში, რომელსაც მარანში ინახავენ, ასევე „ბატონების", გადამდებ სახადთა მისართმევი, ტკბილეულით, ფერადი ნაჭრებით და სათამაშოებით შემკული, ხის აყვავებული ტოტი, ე. წ. „ბატონების მისართმევი ხე"[15].

სიცოცხლის ხის სიმბოლოთა რიცხვი ამით არ ამოიწურება. მათ შორის შეიძლება დავასახელოთ საქორწილო რიტუალებში გავრცელებული „მაშხალა", ან „ჩირაღდანი" და „ჯვრის" პური. „მაშხალა" და „ჩირაღდანი" ხისგან დამზადებული, მრავალტოტიანი ხის ფორმის საგანია, რომელზეც ჩამოკიდებული იყო ხილი, ჩურჩხელები, ყვავილები, ცხოველთა და ადამიანის პურის ცომისაგან გამომცხვარი ფიგურები, ასევე მრგვალად მოხარშული ქათამი, რომელსაც თავზე ბუმბული ჰქონდა დატოვებული. ზოომორფული, გამომცხვარი ფიგურებით იყო შემკული ჯვრის ფორმის, ე. წ. „ჯვრის პური", რომელსაც ასევე მექორწინეებს მიართმევდნენ*.

საყურადღებოა „ჩირაღდანზე" თავზე ბუმბულშემოვლებული ქათმის ჩამოკიდების წესი. იგი იმეორებს ჩიჩილაკზე გაპუტული შაშვის ჩამოკიდების ჩვეულებას, რომელსაც ასევე თავზე, ფრთებსა და ბოლოზე უტოვებდნენ ბუმბულს[16]. ორივე შემთხვევაში რიტუალურმა საგანმა და მოქმედებამ შეინახა მითოსში დაცული ღვთაებრივი ხის სახე, რომელზედაც ფრინველები სხედან. სიცოცხლის ხის სიმბოლოს მირთმევა მექორწილეთათვის „ჩირაღდნის", „მაშხალისა" და „ჯვრის პურის" სახით და ამ უკანასკნელთა შემკულობა, გვაფიქრებინებს, რომ რიტუალი პრაქტიკაში ახორციელებს მითოლოგიურ სურათს, რომლის შესაბამისად, ვინც ნაყოფიერების ხის ნაყოფს არ იგემებს, უდროოდ დაშავდება, მოკვდება. ამ წესის მიხედვით სიცოცხლე განხილულია სიცოცხლის ხისგან მიღებულ ნიჭად.

სიცოცხლის ხის ნაირსახეობად უნდა ჩავთვალოთ ერთნახევარი არშინის სიმაღლე მანათობელი კონუსის, ე. წ. „ჯვრის ძალის" საბრძანისი ხე. „ჯვრის ძალი" ხეზე ციდან ეშვებოდა და ერთხანს ყოვნდებოდა ზედ; ჭურის თავში მდგომი რცხილა, რომელზედაც, იმერლების წარმოდგენით ანგელოზები დაბრძანდებიან; სვანური „კამრაჲ", შესაწირავებით დატვირთული, გადმოხრილი წვერით მიწაზე მიმაგრებული ხე**, ასევე წმინდა ხეები სვანეთში, რომლებზედაც მზის სიმბოლოს, „გირგედის" (აჟურულად გაფორმებული რკინის წრით) მიმაგრება იცოდნენ ძველად[17]. ეს უკანასკნელი განსაკუთრებით საყურადღებოა, რადგან აქ ჩანს ხეზე ციური სხეულის სიმბოლოს დამაგრების ფაქტი, რაც კონკრეტულად ეხმაურება დედაბოძის მოტივებს. წმინდა ხის სიმბოლიკაში მნათობთა სიმბოლოებისა და მათი მოძრაობის ამსახველი საგნების შემოტანა გავრცელებული მოვლენაა როგორც მითოსში, ისე რიტუალში. ამ თვალსაზრისით საინტერესოდ გვეჩვენება ლეჩხუმური საახალწლო „გვერგვი" და გურული ჩიჩილაკის „კალპი".

ლეჩხუმური გვერგვი ვაზის ლერწებისაგან მოწნული რგოლია, რომლის შიგნით, ჯვარედინად თხილის მომსხო ჯოხებია გაყრილი ისე, რომ ოთხივე წვერი რგოლს გარეთაა გამოშვერილი. ჯოხები სიგრძეზეა ჩათლილი, წვრილი ნათალი ზედვე აქვს შერჩენილი, რგოლს შიგნიდან ეფინება და წრეში განსხივებულ ჯვარს გამოხატავს. ჯვრის წამახულ წვერებზე, წრის გარეთ იცოდნენ წითელი

---

15. **Бардавелидзе В.**, ук. соч. стр. 137-191.

* „მაშხალას" შესახებ დამატებითი ცნობები მოგვაწოდეს ეთნოგრაფებმა ლ. მელიქიშვილმა და ჯ. რუხაძემ.

16. Мамаладзе Г., Народные обычаи и поверия гурийцев СМЩМПК, т. 17 отд. II, стр. 22.

** სვანური კამრაჲს შესახებ ცნობები მოგვაწოდა სოფ. ჟახუნდერის სკოლის დირექტორმა, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატმა ჯ. ონიანმა.

17. **ვ. ბარდაველიძე**, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარბაბარ), თბილისი, 1941 წ., გვ. 64.

ვაშლების ჩამოცმა, რომლებშიც ვერცხლის ფულებს ჩაარჭობდნენ. რგოლს გარედან მარადმწვანე ეკლიანი მცენარის, ბაძგარის ფოთლიანი ტოტები ჰქონდა შემოყოლებული. „გვერგვის“ ცენტრში დებდნენ შუაში ჯვარდასმულ, ე. წ. „საოჯახო ტაბლას“, რომელზეც ჯამით თაფლს დგამდნენ, ან ვერცხლის წვრილ ფულს და შაქრის ნაჭრებს აწყობდნენ[18].

წრიული აგებულებისაა ჩიჩილაკის კალპი. იგი თხილის ტოტებისაგანაა მოწნული და წითელნაყოფიანი კურკანტელის მწვანე ტოტებითაა შემკული. ასეთ წრეს ჩიჩილაკს ჩამოაცმევდნენ და მის გაფუებულ „წვეროებზე“ დაამაგრებდნენ, შემდეგ ჩიჩილაკის წვეროზე ჩამოაცმევდნენ გულამოჭრილ (ისე, რომ შიგ ჩიჩილაკის ღერო გასულიყო) ყველისა და კვერცხის გულიან კვერს, ბოცელს. ჩიჩილაკის ღეროს ბოლოს ჯვარედინად ჩაჭრიდნენ და შიგ ჰორიზონტალურად ჩასვამდნენ გათლილ ჯოხებს. ამ ჯვარს ბოლოებზე ჩამოაცმევდნენ ორ ვაშლს ან ბროწეულს, ორსაც სფერულ კვერს, „ყინჩილას“.

როგორც მოტანილი აღწერილობიდან ჩანს, „გვერგვი“ წრეა, რომლის გარშემო, ჯვრის მახვილ წვეროებზე ოთხი წითელი ვაშლია ჩამოცმული. კალპიანი ჩიჩილაკის წვერზე კი ჰორიზონტალურადაა დამაგრებული ჯვარი, რომლის წვეროებზედაც ასევე სფერული სიმბოლოები, კვერი და ნაყოფია ჩამოცმული, ორივე შემთხვევაში ეს საგნები სოლარულ სიმბოლოებად მიგვაჩნია, რადგან ახალი წელი მზის ციკლის დღესასწაულია. გარდა ამისა, ცნობილია ანალოგიური აგებულების სიმბოლოები და რიტუალური საგნები, რომლებიც ცაზე მზის ოთხ მდგომარეობას გადმოსცემდნენ[19]. „გვერგვსა“ და „კალპზე“ დამაგრებული ჯვრები არ მიგვაჩნია ქრისტიანულ ჯვრად, რადგან ისინი ჰორიზონტალურ სიბრტყეშია მოქცეული. ეს განსაკუთრებით ითქმის ჩიჩილაკის ჯვარზე, რომლის მიზანია საკრალური საგნის წვეროზე მნათობის ოთხი მდგომარეობის ფიქსირება. ის რომ ქრისტიანული ჯვარი ყოფილიყო, მას უსათუოდ აღმართულს დაამაგრებდნენ ჩიჩილაკის წვეროზე, რადგან ქრისტიანული წესისათვის არ არის დამახასიათებელი ჯვრის ჰორიზონტალურ სიბრტყეში მოქცევა, როცა სიტუაცია მისი აღმართვის შესაძლებლობას იძლევა. ქრისტიანული ჯვარი აღმართული ჯვარია.

ასევე ფართოდ არის გავრცელებული შეხვედრება ცასთან შიბით, ანუ ჯაჭვით შეკრული ხის შესახებ. ამ შიბით ღვთაებები, კერძოდ ის, ვისი საბრძანისიცაა ხე, ციდან ჩამოდის და ზედ დაბრძანდება. ასეთი ყოფილა ლაშარის ჯვრის მუხა ფშავში, ხმელგორში, რომელიც ზურაბ ერისთავს მოუჭრია. ხეების ღვთაებათა საბრძანისად მიჩნევა ტიპიურია სიცოცხლის ხის მითოსისათვის საერთოდ მთელ მსოფლიოში, ხოლო ქართულ ვარიანტში მას ემატება შიბი, როგორც ცასა და ხეს შორის საკომუნიკაციო საშუალება. ასეთი შიბები, გაბმული ორ საკულტო ადგილს შორის, ცნობილია იახსარის მითიდანაც[20]. როგორც ჩანს, ღვთაებები შიბს მიწაზე დასაშვებად, კიბის მაგიერ იყენებდნენ, ისევე როგორც ზღვის დასაძლევად ამირანი იყენებდა ცხენს. ციდან დაშვებული შიბის მოტივი ჩანს ყამარის კოშკის აღწერაშიც. ეს კოშკი უკაროა და ცაზეა „ჩამოკიდებული“, ანუ შეერთებულია ჯაჭვით ცასთან. კოშკის უკარობა იმაზე მიგვითითებს, რომ მასში მხოლოდ ზეციდან ჩადიან ჯაჭვის საშუალებით. ამირანმა გაწყვიტა ეს კავშირი ზეცასთან.

ზეციური შიბის შესახებ საინტერესო მასალაა დაცული ლეგენდაში კოპალას სალოცავის დაარსების შესახებ. კარატის წვერზე, საძოვარზე მწყემსებს, ახალგაზრდა ქალ-ვაჟს, რომელთაც და-ძმასავით უყვარდათ ერთმანეთი, რაღაც წივილი და ჟღარუნი შემოესმათ და დაინახეს, რომ ციდან დაეშვა ერთი თასი და ვერცხლის ჯაჭვი. ქალმა შიბი აიღო, ვაჟმა კი თასი. შემდეგ, სხვადასხვა კონკრეტული ამბების გამო, თასი და შიბის ნაწილი იმავე ადგილას, სადაც ნივთები ციდან ჩამოვარდა,

---

18. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ) თბილისი, 1941 წ., გვ. 66-67.

19. ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1993 წ., გვ. 81 და შემდეგ.

20. ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურეთი, თბილისი, 1931 წ., გვ. 233-234, 581-582, 596-597; თ. ოჩიაური, მითო-რელიგიური გადმოცემები აღმ. საქართველოს მთიანეთში. თბილისი, 1957 წ., გვ. 138-142.

მიწაში ჩაფლეს და ზედ პატარა კოშკი ააშენეს. შიბის მეორე ნახევარი დაბლა, ლიქოკში დამარხეს და აქაც სამლოცველო დადგეს. ასე დაარსებულა კარატის ჯვრის (კოპალას) სალოცავი. ჯვარს ქალი თავის დად გაუხდია და ადგილის დედად დაუყენებია[21].

გადმოცემა ციდან ჩამოვარდნილი თასის შესახებ ეთანხმება მეორე ასეთსავე ლეგენდას გუთნის წარმოშობაზე, რომლის თანახმად ფიტარეთელ ოსებში ციდან ჩამოვარდნილა გუთნის სურათი, ქართველს უნახავს, გაუკეთებია იმგვარი გუთანი და მერე სხვებსაც გადაუღიათ[22]. ივ. ჯავახიშვილმა ყურადღება მიაქცია ამ მოტივის სიძველეს და მასში დაინახა ჰეროდოტეს მიერ აღწერილი სკვითური ლეგენდის ფრაგმენტი[23]. ჰეროდოტესეული ლეგენდის თანახმად, სკვითთა ლეგენდარული მეფის, ტარგიტაისა და მისი შვილების დროს ციდან ჩამოვარდა ოქროს ოთხი ნივთი: გუთანი, უღელი, ცული და თასი. როცა ოქროს რიგრიგობით მიუახლოვდა ორი უფროსი ძმა, ნივთებს ცეცხლი მოედო. მათი აღება მხოლოდ უმცროსმა შეძლო. მოგვიანებით ეს ნივთები კულტმსახურების ობიექტად იქცა სკვითთა შორის[24]. სამწუხაროდ ივ. ჯავახიშვილი არ იცნობდა ზემოთ მოტანილ ხევსურულ გადმოცემას თასისა და შიბის შესახებ, რომელიც სკვითური მითოსის კიდევ ერთ ფრაგმენტს შეიცავს. ეს მითოსი, ეჭვი არაა, მიწათმოქმედი კავკასიელი მოსახლეობის სამყაროდან მოგვიანებით შეუთვისებიათ სკვითებს, რადგან ჰეროდოტეს მიერ აღწერილი პერიოდისათვის ისინი მომთაბარეები იყვნენ და სახვნელი მითი მითოლოგიაში მხოლოდ გარედან თუ მოხვდებოდა. ქართული მასალა კოპალას სალოცავის დაარსების შესახებ იმითაცაა საინტერესო, რომ აქ შესულია შიბის, როგორც სამყაროს ნაწილებს შორის კოსმოსური ხიდის მოტივი, რაც სკვითებსა და ბერძნებს გამორჩენიათ. ამ მოტივის არქაულობა კიდევ უფრო სარწმუნოს ხდის მითოსის სკვითური ვარიანტის მეორადობას.

ჰეროდოტესეული მითოსის მოტივები მეორდება ქართველთა წარმოდგენებში სეტყვის შესახებაც, რომელთა თანახმად, სეტყვის ზოგი მარცვალი გუთანს ჩამოჰგავს, ზოგი ჩაქუჩს, ურმის თვალს და ა. შ. ეს მონაცემები ცხადყოფენ, რომ შეხედულებები შრომის იარაღების ციდან ჩამოვარდნის შესახებ ტრადიციულია საქართველოში. მართალია, მათ შორის არ იხსენიება საბრძოლო იარაღი, რაც სრულიად დასაშვებია ხალხისათვის, რომლის ძირითადი საქმიანობა საუკუნეთა მანძილზე მიწათმოქმედება იყო. ეს წარმოდგენები მთლიანად დესაკრალიზებულია და სამეურნეო რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდება, მაგრამ ღვთაების სიმბოლოების, საკულტო და თასისა და ვერცხლის ჯაჭვის ციდან ჩამოშვების შესახებ მთაში შემონახული გადმოცემები გვაფიქრებინებს, რომ ადრე ასეთი შეხედულებები რელიგიურ და სოციალურ სამყაროსთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული.

მოტანილი მასალა ცხადყოფს, რომ ხე და კოშკი ურთიერთმონაცვლე, იდენტური სიმბოლოებია, რომლებიც ცასთან შიბით არიან შეერთებული. ეს უკანასკნელი მომენტი ხისა და კოშკის სიმბოლიკის კოსმოგონიურ განკუთვნებაზე მიგვითითებს. თავიანთი საფუძვლით ისინი მიწიერი წარმოშობისა არიან და ცას გარეგანი, მესამე, შუალედური ელემენტით უნდა უკავშირდებოდნენ. ასეთი შუალედური ელემენტი ისევე, როგორც კოშკი, სვეტი და ა. შ. არის შიბ-ჯაჭვიც.

ქართული ფოლკლორული მასალის მიხედვით, კოშკისა და ხის ტოლფასოვანი სიმბოლური მნიშვნელობა ჰქონდა ირმის რქასაც. მიწის ნაყოფიერების ღვთაების ზოომორფული იპოსტასი - ირემი - ცნობილია ადრემიწისმოქმედთა რელიგიასა და მხატვრობაში და, როგორც სიმბოლო, კიდევ უფრო კონკრეტდება მითოსში, სადაც ცხოველის რქები კოსმოგონიური ხის ადეკვატურ მნიშვნე-

---

21. თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმ. საქართველოს მთიანეთში, თბილისი, 1967, გვ. 160-161.

22. გ. ჩიტაია, ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბულახის რაიონში. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, IV, გვ. 222.

23. ივ. ჯავახიშვილი, საქართველო ეკონომიკური ისტორია, თბილისი, გვ. 1933, გვ. 263-264.

24. ჰეროდოტე, IV, 5.

ლობას იძენს. ზემოთ მოტანილი ზღაპრის მიხედვით, მისი რქების მეოხებით შეიძლება ცაზე ასვლა. ეს მოტივი განსაკუთრებული დამაჯერებლობით მეორდება არქეოლოგიურ ძეგლებზე, სადაც ამ ცხოველის რქები ძლიერ უტრირებულადაა გადმოცემული და ხის ასოციაციას იწვევს. ყობანურ ცულზე ირმის უზარმაზარ რქებს უერთდება ყუაზე გამოსახული, ფხისებური მოტივითა და ტეხილით შედგენილი ზოლისაგან ორმხრივ დაშვებული გრეხილი, ჩვენი აზრით, შიბი. ამ მოსაზრების დამადასტურებელ მონაცემებს ბრინჯაოს ხანის ძეგლები გვაწვდიან, სადაც ფართოდ არის გავრცელებული ძეწკვის თუ შიბის საშუალებით შტანდარტებზე ანთროპომორფული ან ზოომორფული ფიგურების ჩამოკიდება. ამ ფიგურათა საკრალური დანიშნულება ეჭვს არ იწვევს. ამასთანავე, უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ ბრინჯაოს ხანის ძეგლების სიმბოლიკა და ზედ გამოსახული სიუჟეტები უსათუოდ მითოლოგიურ-კოსმოგონიური სამყაროდან არის აღებული და ფართო საზოგადოებრივი მნიშვნელობის იდეას ასახავენ. სპეციალურ ლიტერატურაში არაერთხელ აღნიშნულა, რომ ხალხურ კულტურებში საგანი ხშირად დანაწევრებულადაა წარმოდგენილი, ისე რომ, მისი გარკვეული ნაწილები კოსმოსის ცალკეულ ელემენტებთან შესაბამისობაშია გაახრებული[25]. ამდენად, ადვილი დასაშვებია ცულის ქვედა ნაწილი, სამუშაო პირი მიწას შეესაბამებოდეს, რაზედაც, სხვათა შორის, ირმის ფიგურის სემანტიკაც მიგვითითებს. მაშინ ყუა და მისი ორნამენტი ცასთანაა გაიგივებული. ცნობილია რიტუალური ცულები, რომელთა ყუაზე მტაცებელი ცხოველებია გამოსახული. ისინი, შესაძლოა, ცის სემანტიკურ ველში იყვნენ მოქცეული, ყოველ შემთხვევაში, სრულიად დასაშვებია, რომ საგანგებოდ გაფორმებული ცული საკულტო დანიშნულებისა ყოფილიყო და მის მხატვრობას კოსმოგონიურ-მითოლოგიური ასპექტი გააჩნდეს, რომელიც თვით ცულის ნაწილების გაახრების შესაბამისად იქნებოდა აგებული. ცულის კონსტრუქცია მართლაც შეიცავს დაპირისპირებას „ქვე-ზე". მოქმედების პროცესში ცულის პირი ყოველთვის „ქვესთან" არის მიმართებაში, ხოლო ყუა კი „ზესთან". ასეთი წარმოდგენები ფართოდ იყო გავრცელებული და მნიშვნელოვან გავლენას ახდენდა გარემოს კოსმოგონიური თვალთახედვით შეფასების პროცესზე. ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს ჰეროდოტეს მონაცემები, რომელთა თანახმად, ცული ზეციური წარმოშობისაა, სოლარულ სამყაროს განეკუთვნება (ოქროსგანაა დამზადებული), მხურვალეა და, როგორც სოციალური სიმბოლო, კულტის ობიექტად იქცევა პირველი ათასწლეულის პირველი ნახევრის დასასრულის სკვითურ საზოგადოებაში.

ცასთან შიბით, ჯაჭვით შეერთებული კოშკებისა ხეების კატეგორიას განეკუთვნება ზემოთ ხსენებული „ცაში დაკიდებული" კოშკი, სადაც ცხოვრობს ამირანის სატრფო, ყამარი. „ცაში დაკიდება" ალბათ გვიანდელი ინტერპრეტაცია არის „ცასთან შეერთებულია", რადგან „დაკიდების" საშუალებით აიხსნა კოშკის წვერზე არსებული ჯაჭვი მას შემდეგ, რაც ხალხში გაქრა ცოდნა ცასთან შემაერთებელ ჯაჭვზე, რომლის საშუალებით ღვთაებები ჩამოდიოდნენ თავიანთ სალოცავებში (ან ადიოდნენ, თუ ამის საჭიროება იქნებოდა). ასეთ ვითარებაში ხალხმა მარტივად ახსნა ციდან კოშკის წვერზე ჩამოსული ჯაჭვის არსებობის ფაქტი: კოშკი მიწაზე კი არ დგას, არამედ ცაზეა ჩამოკიდებული. ასეთი მოვლენა ტიპიურია მითოსის ზღაპრად გადაქცევის პროცესისათვის. მიუხედავად ასეთი გარდაქმნისა, ხალხურ კულტურაში, როგორც ჩვენში, ისე სხვაგან, მოიპოვება ფაქტები, რომლებიც გვეხმარებიან მსგავსი სახეცვლილებათა ჭეშმარიტი ბუნების გარკვევაში. მაგალითად, ხევსურული პოეზიის მონაცემები ცხადყოფენ, რომ ხატებს სამყაროს სხვადასხვა ზონებს შორის „შიბ-თოკი" ჰქონიათ გაბმული და ამ შიბებით გამართულ წმინდა ტრასებზე დადიან. იახსარი, რომელმაც ტბაში დევი ჩაკლა და იქიდან ამოსვლა მხოლოდ განწმენდის რიტუალის მეშვეობით შეძლო, ამბობს: „აქედან კარატემდინა შიბ-თოკზე გასავალია, ეგ აგრე გამავიარე, არავინ მამკიდის თვალია". სხვა ვარიანტით: „კარატით კარატეს მამე თოკი, ზედ გასავალია, ასე გავიდე თოკზედა, ვერვინ მამკიდოს თვალია", ან

25. **Бахтин М.**, Творчество Франсуа Рабле и народная культура ренессанса М., 1965 г., стр. 45.

„აქით კარატებდენა არს შიბზე გასავლელიო, აგრე გავიველი შიბზედა ვერვინ მამკიდოს თვალიო“[26]. როგორც მოტანილი მასალის შინაარსით, ისე ლექსის ფორმაც ძალაუნებურად გვაგონებს ფრიდონის თათბირს „ვეფხისტყაოსნიდან“. სადაც ნათქვამია:

„ჩემსა სიმცროსა გამზრდელნი სამუშაითოდ მზრდიდიან,
ასრე გავიდი საბელსა, რომ თვალნი ვერ მამკიდიან...“

აშკარაა, რომ რუსთაველმა იცოდა ღვთაებათა „შიბ-თოკის“ ამბავი და საჭიროებისას გამოიყენა იგი, ძნელი წარმოსადგენია ვიფიქროთ პირიქით, თითქოს ამ უმნიშვნელო ეპიზოდმა, რომელსაც მხოლოდ საგანგებო დაკვირვებისას თუ შეამჩნევ, ისეთი შთაბეჭდილება მოახდინა ხალხზე, რომ იგი ღვთაებათა თავვადასავალში შეიტანეს. როგორც ჩანს მთელს აზიაში და კავკასიაში გავრცელებული ხელოვნება მუშაითობისა, რომელშიც სხვა სახეობასთან ერთად თავზე სიარულიც შედიოდა, მიზნად ისახავდა ღვთაებების თავვადასავლების მითოსურ სიუჟეტების წარმოდგენას. ეს ხელოვნება უძველესი დროიდან მომდინარეობს, თოკზე გასული მუშაითი ნახსენებია ერთ თამილურ სანგამში, რომელიც ჩვ. წ. II-III საუკუნეებშია დაწერილი[27]. როგორც ჩანს რწმენა ღვთაებათა ჯაჭვზე გადაადგილების შესახებ უძველეს დროებაში უნდა აღმოცენებულიყო, რაც ერთგვარად გასაგებს ხდის მუშაითთა ხელოვნების ასე ფართოდ გავრცელებას. ამ მოსაზრების შესახებ მეტყველებს ის გარემოება, რომ ანალოგიური წარმოდგენები ევროპის ხალხებშიცაა ცნობილი. საკმარისია გავიხსენოთ ა. პუშკინის პოემის, „რუსლანისა და ლიუდმილას“ შესავალი, სადაც ნათქვამია: „У лукоморья дуб зелёный, златая цепь на дубе том...“ მიუხედავად იმისა, რომ ა. პუშკინთან მითოსის სტრუქტურა დარღვეულია, ოქროსჯაჭვიანი, ქვეყნის კიდეზე მდგარი მუხა, დამოუკიდებელი ერთეულის სახით შემოინახა. აღსანიშნავია, რომ ანალოგიურ სურათს კიდევ უფრო შორსაც ვპოულობთ. 1070 წელს ადამ ბრემენელის მიერ აღწერილი უპსალის ტაძარი შვედეთში ასე გამოიყურება: „უპსალის ტაძარში, რომელიც ოქროთი არის შემკული, ხალხი სამი ღვთაების ქანდაკებას სცემს თაყვანს. მათგან ყველაზე ძლიერია ტორი, რომელიც ტაძრის შუაგულში ზის თავის ტახტზე. ვოდანი და ფრიკო აქეთ-იქიდან უსხედან. მათი განმასხვავებელი ნიშნებია: ტორი, როგორც მიაჩნიათ, ჰაერს ფლობს, მეხსა და ელვას, ქარსა და წვიმას, კარგ ამინდსა და მოსავალს განაგებს. მეორე, ვოდანი, „რისხვას“ ნიშნავს, მეომრების უფროსია და ხალხს მტრის პირისპირ გულადობას ანიჭებს. მესამე, ფრიკო, მოკვდავებს სიამეს აძლევს. მისი კერპი უხარმაზარი საშვილოსნო ასოთია აღჭურვილი. ვოდანს ისინი გამოსახავენ შეჯავშნულს, როგორც ჩვენ მარსს, ხოლო ტორი თავის სკიპტრით (ე. ი. უროთი. ი.ს.) იუპიტერს ჩამოჰგავს. ტაძრის გვერდით უზარმაზარი ხე დგას... ის მარადმწვანეა... იქვე არის წყარო, რომელშიაც წარმართებს წესად აქვთ მსხვერპლშეწირვა: აღრჩობენ ცოცხალ კაცს. თუ იგი არ ამოტივტივდა, მაშინ იციან, რომ თხოვნა შესრულდება. ტაძარს აქვს მოვლებული ოქროს ჯაჭვი, რომელიც შენობის სახურავზეა დახვეული ისე, რომ შორიდან მომავალნი მაშინვე ამჩნევენ მის ბრჭყვიალს“[28].

როგორც ჩანს, ცასთან შეერთებული კოშკი, ხე, მთა და ა. შ. უაღრესად პოპულარულია მითოსში და იგი ყველგან საერთო ტიპოლოგიური მახასიათებლებით არის აღნიშნული.

მიმოხილული მასალიდან ირკვევა, რომ ქართველთა წარმოდგენების თანახმად ხე სიცოცხლის მიმნიჭებელი ძალითაა მოსილი, რადგან იგი ღვთაების სადგურია და ცასთან შიბითაა დაკავშირებული. ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე ობიექტად გვესახება კოშკი და ირმის რქა. ხესთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები საბოლოოდ ყველაზე ფუნდამენტურად ჩამოყალიბდა სიცოცხლისა და ცხოვრების ხის კოსმოგონიურ-მითოლოგიური კონცეფციის სახით, რომელიც საქართველოშიაც ფართოდ იყო გავრცელებული. კოშკი და ირმის რქა ამავე მნიშვნელობის მქონე ობიექტებია. ამ

---

26. თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ. გვ. 136-143.
27. Перумпадуманар - в сборнике "В краю белых лилий", Москва, 1966 г., стр. 7,24.
28. Снорри Стурлурсон, Круг земной. Москва, 1980, прим. 23 к саге об Инглингах.

უკანასკნელის გარეშემო არსებული წარმოდგენები შორეულ წარსულშიაც დასტურდება. სიცოცხლის ხის ემბლემათა შორის განსაკუთრებით საინტერესოა ქართველ მთიელთა დროშები, რომელთაც უაღრესად დიდი საკრალური მნიშვნელობა უკანასკნელ ხანებამდე შემოინახეს.

მთიელთა სალოცავებში დროშა მთავარ საკულტო შენობაში, „დარბაზში" ან „ბელელში" იყო დასვენებული. ამას გარდა, არსებობდა სპეციალური ნაგებობა, „დროშათ საბრძანი კოშკი", სადაც დროშას ამაგრებდნენ ხოლმე დღესასწაულებისას. დროშის ხელის ხლების უფლება მხოლოდ საგანგებო სარიტუალო უფლებებით მოსილ პირს, მკადრეს ჰქონდა, რომელიც მას გარეთ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ამბებისა და დიდი დღესასწაულებისას გამოჰქონდა. დროშა წარმოადგენდა ხის ტარს წვეროზე ლითონისჯვრიანი ბურთულიანი შუბის პირით, რომელთა ქვემოთ მიმაგრებული იყო ზარაკები და რამდენიმე ფერადი ოთხკუთხა ნაჭერი, სამკადრეო. ჯვართან სალაპარაკო სპეციალური ტერმინოლოგიით, დროშას „ალვის ტანი" ეწოდებოდა[29], რაც მიუთითებს ამ საგნის კავშირს ღვთაებათა კარზე ამოსულ, ღვთაებათა საბრძანის მითოსურ ხესთან, ხოლო მისი შემადგენელი ელემენტების მიხედვით დროშა სიმბოლურად წარმოადგენს ხის, ცისა და ასტრალური სამყაროს ურთიერთობას.

სვანეთში ასეთ წმინდა დროშად ითვლებოდა „ლემი", ხის ტარზე დამაგრებული ქსოვილისაგან გამოჭრილი ცხოველის გამოსახულება, რომელიც მედროშის მოძრაობისას ქარით იბერებოდა. ვ. ბარდაველიძის „ლემ"-ი ტოტემური მგლის გამოსახულებად მიაჩნია. ამ დებულების შესამაგრებლად მას მოჰყავს სვანეთში მგლისადმი „ნათესაური" დამოკიდებულების ამსახველი მასალა, ასევე საგანგებო ყურადღებას აქცევს მგლის ტყავის სამოსლის დიდ გავრცელებას სვანთა შორის. მგლის ტყავის უსახელო ჯუბებს ძველად სვანეთში თურმე კუდებსაც უტოვებდნენ. ყველაფერი ეს პროფ. ვ. ბარდაველიძემ ტოტემიზმის გადმონაშთად მიიჩნია. მგელთან დაკავშირებული ცერემონიალიდან განსაკუთრებით საინტერესოა მამაკაცების პროცესია, „აშანგელო" თუ „შაშანგელო", რომელიც მისი აზრით, დამახინჯებული ქართული სიტყვა „სამგელო" უნდა იყოს. ამ დროს საგანგებოდ კლავდნენ მგელს, მის ტყავს გრძელ ლატანზე დაამაგრებდნენ და მგლის მომკვლელს დააჭერინებდნენ ხელში, რომელიც წინ მიუძღოდა პროცესიას. მამაკაცები მთელ სოფელს შემოუვლიდნენ, ყოველ სახლთან ჩერდებოდნენ და სიმღერას იტყოდნენ. სასახლიდან მათთვის ტყვია-წამალი გამოჰქონდათ. ამ წესში ვ. ბარდაველიძე ტოტემი მგლის კოლექტიურ მოკვდინებას ხედავს[30].

სამწუხაროდ, არ არის ნათქვამი როდის, ან რა შემთხვევაში სრულდებოდა ეს წესი, კალენდარული დღე იყო მისთვის გამოყოფილი, თუ მოძრაობდა, ან კიდევ, ყოველ წელს სავალდებულოდ ითვლებოდა მისი შესრულება, თუ არა. ასევე საინტერესოა, კერძოდ, რა სიმღერას ასრულებდნენ მამაკაცები.

ნადირთან მეგობრობისა და ნათესაობის მოტივი მთელ მსოფლიოშია გავრცელებული. ასევე ცნობილია მგლების მიერ ბავშვის აღზრდის სასწაულებრივი ისტორიები და ყველაფერ ამას სათანადო ადგილი უჭირავს ძველსა და ახალ ლიტერატურაში. ასევე ცნობილია, მხეცების ძვლების, სასქესო ორგანოების, ქონის, თვალისა და ა. შ. სამკურნალო და დამცველი თვისებები, რასაც სვანები, თანახმად პროფესორ ვ. ბარდაველიძის მასალისა, მიაწერდნენ მგელს. რამე განსაკუთრებული მიზანი არ უნდა ჰქონდეს ამ ნადირის ტყავის ზედა სამოსად გამოყენებას, რადგან სააბისოდ უამრავი ჯიშის ცხოველის ტყავს იყენებდნენ, როგორც საქართველოში, ისე მთელ მსოფლიოში. შესაძლოა, ამ გარემოებას ოდესღაც ჰქონდა კონკრეტული რელიგიური მნიშვნელობა, მაგრამ უკანასკნელ ხანებამდე მისი შემონახვა მხოლოდ პრაქტიკულმა მიზეზებმა განაპირობეს. საინტერესოა გრძელ ლატანზე დამაგრებული მგლის ტყავით სოფლის შემოვლა, რაც, ჩვენი აზრით, ეხმაურება მთელ საქართველოში გავრცელებულ წესს, როცა სამსხვერპლო ცხოველის (თხის, ცხვრის და ა. შ.) ტყავს მაღლა ხეზე

29. თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ქადაგება), თბილისი, 1953 წ., გვ. 129.

30. **Бардавелидзе В.**, ук. соч., стр. 59-65.

დაკიდებდნენ, ან ხორცის ნაწილთან ერთად ტოვებდნენ ხეზე, რომელზედაც სამსხვერპლო ცხოველი იყო ჩამოკიდებული. ასეთი წესი ოსებში დამოწმებული აქვს ვახუშტის[31]. კოლხთა შორის შეწირული ცხოველის ტყავის ხეზე დაკიდების მოტივი ჯერ კიდევ არგონავტების მითოსიდანაა ცნობილი. თუ გავითვალისწინებთ წინა თავებში გამოთქმულ მოსაზრებას ბეწვის, შესაბამისად ტყავის, სიმბოლიკის შესახებ, მაშინ ლატანზე ან ხეზე ჩამოკიდებული ტყავი ტოტემური გადმონაშთი კი არ იქნება, არამედ აგრარული მითის აშსახველი რიტუალის ნაწილი. ასეთი თვალსაზრისით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა დროშა რამდენადმე უახლოვდება „ლემს". თუ პირველ შემთხვევაში აყვავებული ხისა და სოლარული სიმბოლოების გაერთიანების ცდა გვაქვს მოცემული, „ლემი", როგორც საკრალური საგანი, ისევ ნაყოფიერების მცენარეული და ცხოველური საწყისების სიმბოლურ მთლიანობად უნდა მივიჩნიოთ და ისიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა დროშის ანალოგიურ საკულტო ობიექტად ჩავთვალოთ.

აღსანიშნავია, რომ 30-იანი წლების სამეცნიერო ლიტერატურაში ტერმინი „ტოტემი" არ იხმარებოდა ისეთი მკაცრი სოციალური მნიშვნელობით, როგორც ეს დღესაა მიღებული (მაგ., ნ. მარის, ა. მილერისა და სხვათა ნაშრომებში). მაშინ ამ ტერმინს უფრო საკრალურ, საკულტო მნიშვნელობას ანიჭებდნენ და ნაკლებად ითვალისწინებდნენ ისტორიულ ეპოქას და სოციალურ-ეკონომიკური გარემოს სპეციფიკას, რომელსაც გულისხმობს ტოტემი და ტოტემიზმი. ამდენად, ვ. ბარდაველიძის მიერ სვანთა XIX ს. დასასრულისა და XX ს. დასაწყისის რიტუალური პრაქტიკისათვის დამახასიათებელი ზოგიერთი დეტალის შეფასება ტოტემიზმის რეალური გადმონაშთების დადასტურებად კი არ უნდა ჩავთვალოთ, არამედ მასში უნდა დავინახოთ ამ საზოგადოების რელიგიური აზროვნებისათვის ტიპიური, მისი ისტორიული განვითარებისათვის შესაბამისი სარწმუნოებრივი სამსახურის ელემენტები, რომლებიც თავიანთი არსით ძლიერ დაშორებულნი არიან ტოტემიზმისაგან. ასეთსავე თვალსაზრისს ადგას პროფ. ვ. ბარდაველიძე თავის ნაშრომებში საქართველოს მთის სოციალური განვითარების დონის შეფასებისას. ტერმინი „ტოტემი" სვანთა რიტუალის აღსანიშნავად მხოლოდ პირობითად შეიძლება იყოს ხმარებული. ვფიქრობთ, რომ მაღალ ჭოკზე დამაგრებული მგლის ტყავი, დროშა „ლემი" და ხეზე ჩამოკიდებული სამსხვერპლო ცხოველის ტყავი, ერთი სემანტიკური მწკრივის სიმბოლოთა ურთიერთკავშირს გამოხატავს და აგრარული წარმოდგენების წიაღში პოულობს ახსნას.

ქართულ ხალხურ წარმოდგენებში ხესთან და ცხოველის რქებთან მჭიდრო კავშირში არიან ქრისტიანული წმინდანებიც. ასეთია, მაგალითად, ლეგენდა რკონიდან ლეკების მიერ გატაცებული ღვთისმშობლის ხატის შესახებ, რომელიც მძარცველთა მეთაურს მიუთვისებია. ერთ წელს დაღესტანში ბალახი გახმა, შინაური ფრინველი და ცხოველი გაწყდა და მცხოვრებლები რაღაც ავადმყოფობით დაიხოცნენ. ეს უბედურობები მოტაცებულ ღვთისმშობლის ხატს მიაწერეს და გადაწყვიტეს მისი დაწვა. ხატმა, ცეცხლის მიკარებისთანავე, ქალურად დაიკივლა, ავარდა და იქვე მდგომ ხარს რქებზე დაესვენა. შეშინებულმა ლეკებმა ხატი ხარის რქებზე დაამაგრეს და ხარი გაუშვეს. იგი, დიდი ხნის სიარულის შემდეგ, რკონის წმ. გიორგის ცაცხვს მიადგა. ხატი გადმოეშვა ხარის რქებიდან და ცაცხვის ტოტებზე დაესვენა[32].

მეორე ლეგენდის თანახმად, XVII ს. ლანჩხუთში, ეკლესიის დანგრევის შემდეგ წმინდა გიორგის ხატი დავანებულა იქვე მდგომი მუხის ხის ტოტებში. ხატი იქიდან ახლად აშენებულ ეკლესიაში გადაასვენეს, მაგრამ იქ არ დადგა და ისევ თავის მუხაზე დაბრუნდა. ასე გაგრძელდა მანამ, ვიდრე მუხის ადგილას არ ააგეს ახალი ეკლესია, სადაც ხატი საბოლოოდ დაბინავდა. XIX ს. ეკლესიას აფხაზები დასცემიან, ხატი გაუტაცნიათ და ილორის ეკლესიაში მიუტანიათ[33].

---

31. ქართლის ცხოვრება, IV, თბილისი, 1978 წ., გვ. 638-639.

32. ვ. ბარდაველიძე, ხის კულტისათვის საქართველოში.

33. Кереселидзе Д., Ланчхутское сельское общество Кутаисской губернии Озургетского уезда СМОМПК, т. XXIII, стр. 226.

მოტანილი ორი ლეგენდის მონაცემები ცხადყოფენ, რომ ხარის რქები და ხე იდენტური მნიშვნელობის მქონე საკრალური ობიექტებია, რადგანაც ერთიცა და მეორეც ქრისტიანულ წმინდანთათვის სასურველი საბრძანისია. ამ მონაცემებით ვერ დავამტკიცებთ, რაიმე სისტემის ან წესის არსებობას მამრი და მდედრი წმინდანების მიერ ცხოველთა თუ საგანთა არჩევაში, ე. ი. ვერ ვიტყვით, რომელი ცხოველი ან საგანი განეკუთვნება მამრ ან მდედრ წმინდანს. მოტანილი მაგალითების მიხედვით, ხარი თითქოს ღვთისმშობლის რჩეულია, მაგრამ სხვა შემთხვევებში ირემიცა და ხარიც წმინდა გიორგის ცხოველებად ითვლებიან და მის საყდარში ცხადდებიან ნებაყოფლობითი სამსხვერპლო ცერემონიალის ასასრულებლად[34]. გადაჭრით კი შეიძლება ითქვას, რომ მუხა წმინდა გიორგის სახელთან ძალზე ხშირად არის დაკავშირებული. ეს კავშირი ისე მნიშვნელოვანია, რომ ხალხური გიორგის კულტის გენეზისს მუხის კულტში ეძებენ[35]. გამონაკლისი აქაც არსებობს, ჩერქეზებსა და აფხაზებში წმინდა ხეებს ხშირად ღვთისმშობელსაც უკავშირებდნენ. ამდენად, გადაჭრით შეიძლება ითქვას, რომ რჩეულ ცხოველთა დანაწილება წმინდანთა სქესის მიხედვით ქრისტიანულ წარმოდგენებში საბოლოოდ დადგენილი არ არის.

აღწერილი მასალიდან თვალნათლივ ჩანს, რომ ღვთაებების მიწიერი სადგური არის საკულტო ხე, რომელიც თავისთავად კულტის ობიექტია, ან საკულტო ნაგებობებით დგას. ასეთივე შეხედულებები არსებობდა დედაბოძის შესახებაც. ერთ ზღაპარში, რომელიც კახეთშია ჩაწერილი გასული საუკუნის დამლევს, ბოძის როლს ოქროს ძეწკვი ასრულებდა. მოგვყავს ამ ზღაპრის მოკლე შინაარსი: ერთ ხელმწიფეს ჰყავდა მზეთუნახავი ქალიშვილი, რომელსაც იასა და ვარდს უფენდნენ საწოლში. ია და ვარდი ყოველ დილით დაუჭკნობელი ხვდებოდათ, რაც ქალის უბიწოების ნიშნად იყო მიჩნეული. ერთხელ ქალს დამჭკნარი ყვავილები დაუყარეს და ცილი დასწამეს - ვეზირს ყვარობსო. განრისხებულმა მეფემ ორივენი განდევნა უღრან ტყეში. დევნილებმა ქოხი აიშენეს. ქალს ერთი ოქროს ძეწკვი გამოჰყოლოდა სახლიდან და ქოხს ეს ძეწკვი შეუდგეს ბოძად. გავიდა ხანი და ქალი სამშობიაროდ დაწვა. ვეზირი ამ დროს სახლში არ იყო. ბანზე ჩამოჯდა მზე, მთვარე და ყორანი და დაიწყეს ამ ქალის თავგადასავლის მოყოლა. მერე ჩამოეშვნენ იმ ოქროს ძეწკვზე, იქცნენ დედაკაცებად და უშველეს მშობიარეს. გაჩნდა ლამაზი გოგონა, რომელსაც ეს დედაკაცები უვლიდნენ და მერე კიდევაც მონათლეს. მზემ დაანათლა ბრწყინვალება, მთვარემ ბადრი სახე, ყორანმა თავისი ფერის თვალ-წარბი და დალოცეს: იცინოდე - ია და ვარდი გეშლებოდეს, ტიროდე - თვალმარგალიტი გცვიოდესო[36].

როგორც ვნახეთ, ლაშარის ჯვრის მუხის ოქროს შიბი და დევნილი მზეთუნახავის ოქროს ძეწკვი ღვთაებათა სავალი კიბეა, მაგრამ გარდა ამ აუცილებელი დასკვნისა, მნიშვნელობას არ არის მოკლებული ის გარემოება, რომ ძეწკვი გამოყენებულია ბოძად და მასზე ასტრალური ღვთაებები ჩამობრძანდებიან. სიუჟეტი ხსენებული ზღაპრისა ისეთ გადმონაშთებს შეიცავს, რომელთა ახსნა ჩვენი წინაპრების წინაქრისტიანულ რწმენა-წარმოდგენებში უნდა ვეძიოთ. ცნობილია, რომ ქართველთა მზეთუნახავები კოშკში გამოკეტილი ლამაზმანები კი არ არიან, რომელთაც „მზე არ უნახავთ“, არამედ მათი სახით საქმე გვაქვს ღვთაების ნიშნიან პირებთან, რომელთა მზე არავის უნახავს, ე. ი. ზღაპრის პერსონაჟი ჩვეულებრივი ქალი კი არ არის, არამედ იგი ნაწილიანია და აღბეჭდილია მისი მფარველი ღვთაების ნიშნით[37]. ზღაპრის გმირი ქალი რომ ჩვეულებრივი მოკვდავი არ არის იქიდანაც ჩანს, რომ მას ზებუნებრივი გავლენის მოხდენა შეუძლია მცენარეულ სამყაროზე (იისა და ვარდის დაჭკნობა). ამასვე მიგვანიშნებს სამი ღვთაებრივი სტუმარი, რომლებიც მშობიარეს

34. **Марушко М.**, Из области народной фантазии и быта Тифлисской и Кутайсской губерний. СМОМПК, т. XVIII стр. 249-50.

35. **ვ. ბარდაველიძე**, აღმ. საქართველოს მთიელთა სასულიერო ტექსტები..., გვ. 174.

36. რჩეული ქართული ზღაპრები ე. ვირსალაძის რედაქციით. თბილისი, 1958 წ., გვ. 132.

37. **Бардавелидзе В.**, Древнейшие..., стр. 111.

ეწვივნენ. ყველა ამ ნიშნის მიხედვით, ეს ქალი აღორძინებისა და სოლარული ძალების სამყაროსთან ჩანს ნაზიარები.

მოტანილი ფრაგმენტიდან ჩვენთვის უმნიშვნელოვანეს ცნობებს შეიცავს ორი მოშენტი: 1. ღვთაებები ბანიდან ჩამოეშვნენ ძეწკვზე. 2. ეს ძეწკვი ამ დროს დედაბოძის როლს ასრულებს. ამ მაგალითმა კიდევ უფრო დაგვაახლოვა საბოლოო სათქმელთან. ხის კულტის ზოგიერთი ნიშანი საქართველოში გვიჩვენებს, რომ ჩვენი წინაპრების კოსმოგონიურ შეხედულებებში ხეს გარდამავალი როლის ფუნქცია ეკისრებოდა. მისი, ან ხიდან ცაში ასული შიბის საშუალებით ღვთაებები, რომლებიც ხშირად ასტრალურ სხეულებს განასახიერებდნენ, ციდან ეშვებოდნენ და ხეზე დაივანებდნენ. ხე იყო ნაყოფიერებისა და სიცოცხლის ძალთა განმასახიერებელი, სამყაროსა და, შესაბამისად, საკულტო ცენტრი. მისადმი თაყვანისცემა, როგორც აღვნიშნეთ, ქართველთა შორის მრავალფეროვანი რიტუალითა და სიმბოლოთი გამოირჩეოდა. ასეთი ხის ერთ-ერთი სიმბოლო საცხოვრებლის ინტერიერში დედაბოძი უნდა იყოს.

ამ დებულების სასარგებლოდ მეტყველებს დედაბოძის ორნამენტული ქარგა: მასში გამოსახულია ჯვარი, ბორჯღალა, ვარსკვლავისებური როზეტი, კონცენტრული წრეები, ანთროპომორფული, ითიფალური ფიგურები და ა. შ. თითოეული მათგანი წარმოადგენს მზის (ზოგჯერ, ალბათ, მთვარისაც), ცისკრის ვარსკვლავის, მნათობთა მოძრაობისა და ანთროპომორფული, ასტრალური ღვთაების ნიშნებს. დედაბოძის შემკულობა სავსებით ეთანხმება მსოფლიოს ძველი ხალხების შეხედულებას სიცოცხლის ხეზე. ამასვე მიგვანიშნებს კერასთან დაკავშირებული კულტმსახურების მრავალფეროვანი ცერემონიალი, რომელშიც დედაბოძს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება; ასეთია მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული რიტუალები, ცხოველთა და მცენარეთა გამრავლების, ციურ სხეულთა თაყვანისცემის ამსახველი რელიგიური სისტემის გადმონაშთები, კერისა და ბოძის, როგორც ოჯახის ცენტრის ადგილი სახლის სოციალურ სტრუქტურაში, ინკორპორაციის წესში ბოძის მნიშვნელობა და ა. შ. ყოველივე ეს სავსებით შეესაბამება სიცოცხლის ხესთან დაკავშირებულ, ისტორიულ წყაროებში დაცულ მონაცემებს და კარგადაა ცნობილი სამეცნიერო ლიტერატურაში.

საკულტო ხის საცხოვრებელში მოქცევა კონკრეტული ფაქტებითაა დამოწმებული. ცნობილია, რომ საქართველოში სცოდნიათ (ბუნებრივად მდგარი) ხის გარშემო სახლის აშენება და ამ ხის დედაბოძად გამოყენება*. ასეთი წესი გავრცელებული ყოფილა შუა აზიაში**, ინდოეთში და ა. შ. მსგავსი ცნობა მოგვეპოვება ჰომეროსთანაც: ოდისევსმა გადაჭრა ზეთისხილის ხე და გარშემო შენობა ააგო. შემდეგ გადაჭრილ ხეზე საწოლი გამართა[38]. ქართული დედაბოძის მსგავსად, შემკული სვეტები ცნობილია დაღესტნის ტრადიციულ არქიტექტურაში[39]. საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ გვირგვინიანი გადახურვის პრინციპი უზარმაზარ ტერიტორიაზეა გავრცელებული (ჩრდ. ინდოეთი, ავღანეთი, შუა აზია, კავკასია, ბალკანეთი) და ყველგან შეიმჩნევა ცენტრალური ბოძისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულება, მაგრამ საქართველო ამ მხრივ სრულიად დამოუკიდებელ ქვეტიპს ქმნის როგორც არქიტექტურის, ისე დეკორისა და რელიგიური კონცეფციის თვალსაზრისით[40].

საკულტო ხისა და ნაგებობების ურთიერთკავშირის პრობლემა დიდი ხანია აინტერესებთ სპეციალისტებს. ჯერ კიდევ XVIII ს. გამოითქვა მოსაზრება, რომ ტაძრის ინგლისური და გერმანული სახელწოდება უნდა მომდინარეობდეს მუხის ლათინური სახელწოდებიდან. ლ. ი. შტენბერგი ვარაუდობდა, რომ ხის გარეგან იერს გარკვეული გავლენა უნდა მოეხდინა ტაძრების ფორმაზე, და

---

* ცნობა მოგვაწოდა არქეოლოგმა ი. გავოშიძემ.

** ცნობა მოგვაწოდა ყაად. გ. ჩიტაიამ.

38. **Гомер о с**, ოდისეა, XXIII, 180-205.

39. **Хан-Магометов**, Лезгинское народное зодчество. М. 1969 г., рис. 3.,38, 40,41...

40. **თ. ჩიქოვანი**, ამიერკავკასიის ხალხურ ნაგებობათა ისტორიიდან. თბილისი, 1951 წ., გვ. 189-194.

საილუსტრაციოდ მოჰყავს ინდური ტაძრების მაგალითი, სადაც ივი ხესთან საგრძნობ გარეგნულ მსგავსებას ხედავს[41].

დედაბოძის საკულტო მნიშვნელობას განსაკუთრებით ხაზს უსვამს მისი კავშირი გვირგვინთან. კერა, ბოძი და გვირგვინი ქართული ხალხური საცხოვრებლის ინტერიერში წარმოადგენს ერთიან არქიტექტურულ ანსაბლს, ერთიანია ივი, როგორც სამი ვერტიკალური ზოლის სიმბოლო და საცხოვრებლის საკრალური ცენტრი. მათგან, ერთმანეთის საპირისპიროდ საცხოვრებლის „შინას" ფართობი იყოფოდა მამაკაცებისა და ქალების მხარედ. ამ დაყოფას, გარდა ოჯახის სოციალური სტრუქტურის ორგანიზაციისა, განსაკუთრებული რელიგიურ-მითოლოგიური და კოსმოგონიური ასპექტებიც გააჩნდა. ქალები თავიანთ მხარეზე ხშირად ასრულებდნენ ისეთ რიტუალებს, რომელთა მსვლელობაში მონაწილეობა, ან უბრალოდ დასწრება კაცებისათვის აკრძალული იყო. არსებობდა მრავალი ისეთი რიტუალი, რომელთაც მხოლოდ მამაკაცები ასრულებდნენ. მამაკაცთა რიტუალები საერთოდ ნაკლებად იყო გასაიდუმლოებული, განსხვავებით ქალების საწესო მოქმედებისაგან, რომლებიც, როგორც ცნობილია, მიწის ნაყოფირებისათვის იყო გამიზნული, ხოლო მიწისადმი მიმართული რიტუალებისათვის განსაკუთრებით დამახასიათებელია აკრძალვები და საიდუმლო მოქმედებანი.

საცხოვრებლის ფართობის დედურ და მამურ ნაწილებად დანაწევრების საინტერესო მაგალითი გვაქვს ხევსურულ სახლში, სადაც პირველი სართულის ჰორიზონტალურ დაყოფასთან ერთად გვაქვს ვერტიკალური დაყოფაც, რომლის მიხედვით პირველი სართულის სამამო ნახევართან ერთად, მამაკაცების ნაწილად ითვლებოდა სახლის ზედა სართული. მამაკაცები ქვედა სართულში ჩადიოდნენ ზევიდან, ჭერხოდან, მათ არ შეეძლოთ ქვედა სართულში შესულიყვნენ იმ გზით, საიდანაც ქალი და საქონელი დადიოდა, რადგან გაუწმინდურდებოდნენ და ანგელოზი გაუწყრებოდათ[42]. ეს წარმოდგენები რეალიზებულია სართულთა სახელწოდებებშიც, რომელთაც ეწოდებათ „ძირისთვალი" (ანუ ბოსელი), „შუათვალი" და „ზეთასთვალი"[43]. ასევე მკაცრად იყო დანაწილებული „შინას" ფართობი სვანურ სახლში. აქ კერის გარშემო ოჯახის წევრთა განაწილება მათი უფლებრივი იერარქიის მიხედვით ხდებოდა. კერის ერთი, გვერდითი და წინა მხარე მამაკაცებს ეკუთვნოდათ, ხოლო საპირისპირო მხარეები, მეორე გვერდი და უკანა მხარე ქალებისათვის იყო დათმობილი. დიდი სტუმრიანობისას, ადგილის სიმცირის გამო, კაცები შეიძლება ქალების მხარეს დამსხდარიყვნენ, ოღონდ კერის უკან არა, რადგან ეს დიდ დამცირებად ითვლებოდა. მამაკაცების მხარეს იდგა ოჯახის უფროსის საკარძელი. კაცების მხარეს კაცების საქმიანობისათვის საჭირო იარაღი ეწყო, ხოლო ქალებისას - სამუშაო ინვენტარი. სახლის „შინას" ფართობის საქალებო და სამამრო მხარეებად დაყოფა ადრე მთელ საქართველოში ყოფილა გავრცელებული, რისი გადმონაშთები სხვა, მრავალფეროვანი სახით არის დამოწმებული სხვადასხვა კუთხეში. საფიქრებელია, რომ ასეთი წესი შორეული წარსულიდან მომდინარეობს, რადგან შუშანიკის მარტვილობაში დამოწმებულია დედათა და მამათა განცალკევებით პურობით წესი. ასეთი წესი, ბუნებრივია, გარკვეულ ტრადიციას ემყარებოდა უკვე იმ ხანებში და, ალბათ, სათანადო საწესო საბუთიანობაც გააჩნდა. ტექსტის მიხედვით, ივი ადგილობრივი ჩანს, რადგან ერთად პურობა სპარსთა წესად არის მიჩნეული. პურობისას განცალკევება საცხოვრებელში უსათუოდ გულისხმობს დედათა და მამათა სექციების არსებობას, რაც დაბალ სოციალურ დონეზე, ერთკამერიან საცხოვრებელში დედური ნაწილი ცალკე სახით უნდა ყოფილიყო გამოყოფილი. ნახევართა გამოყოფისათვის აუცილებელი ორიენტირი, როგორც ამას ეთნოგრაფიული მონაცემები ცხადყოფენ, კერა და, შესაბამისად, დედაბოძი იქნებოდა, რომელიც საკულტო ობიექტს წარმოადგენდა და ოჯახის მფარველი ანგელოზის სადგომად ითვლებოდა.

---

41. **Штернберг Л.**, Первобытная религия в свете этнографии Л., 1936 г., стр. 453.
42. **ა. ოჩიაური**, სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში, თბილისი, 1988 წ., გვ. 10.
43. **ს. მაკალათია**, ხევსურეთი, თბილისი, 1984 წ., გვ. 124-125, 131.

მოტანილი მასალიდან ჩანს, რომ საცხოვრებლის „შინას“ დანაწილება საპირისპირო მნიშვნელობის მქონე სივრცობრივ ნაკვეთებად ხდება როგორც ჰორიზონტალურ, ისე ვერტიკალურ ჭრილში, მაგრამ ჯერჯერობით ცნობილი მასალის საფუძველზე ერთდროულად, ერთ ობიექტზე დამოწმებულია მხოლოდ ხევსურულ საცხოვრებელში. სამწუხაროდ, საველე მასალები ჯერ სათანადოდ მოკვლეული არ არის და კიდევ ბევრი საინტერესო ფაქტის გამოვლენაა მოსალოდნელი.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დედაბოძისა და მისი პარალელური შესაბამისობის - კოშკის, რქების, ხის, ძეწკვის (ჯაჭვი) - ვერტიკალურობა, ე. ი. „ზე“ და „ქვე“ სამყაროთა შორის გადამყვანი საკომუნიკაციო საშუალების ფუნქცია გამოვლენილია ფოლკლორული, ეთნოგრაფიული თუ არქეოლოგიური მასალის საფუძველზე. ამდენად, დედაბოძი, როგორც კოსმოგონიური ელემენტები და ამავე დროს, ინტერიერის ცენტრი კერასთან ერთად, „შინას“ მთელი სივრცის სოციალურად და კოსმოგონიურად მაორგანიზებელი კომპონენტია. გარდა სადედო და სამამრო მხარისა, კერასთან გამოყოფილი იყო ადგილი ოჯახის უფროსისათვის და მისი მიმყოლი ადგილებიც გარკვეული იერარქიის შესაბამისად ნაწილდებოდა, რაც გვაფიქრებინებს, რომ იგივე წესი დაცული იქნებოდა ქალების ნახევარშიც. ყოველ შემთხვევაში, უფროსი ქალის როლი რიტუალსა და საქმიანობის განმგებლობაში დაწინაურებული ჩანს. ეს იერარქია კერასთან და ბოძთან მიმართებაშიც დასტურდება.[44]

ყოფაში დამოწმებული სისტემური შეხედულებები ცის მამურობისა და მიწის დედურობის შესახებ თანამიმდევრულად რეალიზდებოდა რიტუალში. ეთნოგრაფიის და ფოლკლორის მონაცემები, არქეოლოგიურ ძეგლებთან ერთად, გვიდასტურებენ ვერტიკალურ ზონალობაში სქესთა გააზრებას. ამ სისტემის მიხედვითაა განლაგებული ხელოვნების ძეგლებზე ხშირად სხვადასხვა ზოომორფული სიმბოლური გამოსახულებანიც. თუ ბალახისმჭამელები ძირითადად მიწის სამყაროსთანაა დაკავშირებული, მტაცებლები, რომლებიც აქტიურად არიან ჩაბმულნი სიმბოლიკასა და მითოსში, უფრო ციური სამყაროსა და სოლარულ ძალებს განასახიერებენ.

ყოველივე ეს მიგვანიშნებს, რომ სახლის ცენტრს რომელიც კერა-დედაბოძი-გვირგვინის სახით მოიაზრებოდა, განიხილავდნენ მთელს ინტერიერთან მიმართებაში და იგი, როგორც ოიკოგონიური მოდელის მაორგანიზებელი წერტილი, სრულ შესაბამისობაში იყო კოსმოგონიურ მოდელთან. სახლის ცენტრი, ისევე როგორც სამყაროს ცენტრი, წარმოადგენდა ათვლის წერტილს, რომელთან მიმართებაში, წარმოდგენათა არსებული სისტემის შესაბამისად, ლაგდებოდა სამყაროს (სახლის) ყველა სექტორი. ცენტრიდან აითვლებოდა სამი დონე ვერტიკალურ ღერძზე. ჰორიზონტალური საკორდინაციო ჯვარი, რომლის ცენტრი ემთხვეოდა კერას. აქ გადიოდა ვერტიკალური ღერძი დედაბოძ-გვირგვინის კომპლექსის გავლით. საკორდინაციო ჯვარი ჰორიზონტალურ ჭრილში ორიენტირებული იყო მზის ოთხი მდგომარეობით ცაზე, რომელთაგან სამი აღმოსავლეთი, სამხრეთი და დასავლეთი შეადგენდა სამზეოს, ხოლო ჩრდილოეთში მზე მოგზაურობდა მარადიული ღამის მხარეში, რომლის გადავლით იგი ყოველ დილით ამოდიოდა აღმოსავლეთიდან.

სამყაროს თითოეული სეგმენტის დახასიათებას იძლევა ენის მონაცემები, სადაც ჩანს ისტორიულად ჩამოყალიბებული დიფერენცირებული აზრი გარემომცველი სივრცის შესახებ. თითოეულ სეგმენტს თავისი მითოსურ-რელიგიური დატვირთვაც გააჩნია. მათ შორის უძველესი უნდა იყოს სივრცის ორი მონაკვეთის დიამეტრულად განსხვავებულ თვისებებზე დამყარებული პირისპირობა, სადაც „შინა-გარეს“ სახით გამოსახულია სოციალურისა და არასოციალურის წინააღმდეგობრიობა. „შინა“ სივრცის იმ სეგმენტს გულისხმობს რომელზედაც განფენილია სოციალური ჯგუფი და ოჯახი, ხოლო აქედან აღმოცენდა ცნება „შინაური“. თავის მხრივ, „გარედ“ სივრცის ის ნაწილი ითვლება, რომლითაც გარემოცულია „შინა“. იგი სოციუმის მიერ აუთვისებელი სივრცეა.

---

44. მ. ჩართოლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბილისი, 1961 წ., გვ. 126-127.

მისი მდგმურია „გარეული“. თუ „შინა“, როგორც სოციუმის საბინადრო ადგილი, მოწესრიგებულ, შესაბამისად, კეთილ სივრცედ ითვლება, „გარე“ არასოციალური, მოუწესრიგებელია, ქაოსის გამოვლინებაა და საშიშია. იგივე დაპირისპირება არსებობს „გარეულსა“ და „შინაურს“ შორის. „შინას“ ბინადარია ნათესავი (თავისი), ოჯახის წევრი (ასევე პირუტყვი), ხოლო „გარესი“ უცხო, არანათესავი, სახიფათო, სხვა სოციალური ჯგუფი და მისი წარმომადგენლები (ასევე გარეული ცხოველები მხეცი და ნადირი). რელიგიურ-მითოლოგიური თვალსაზრისით „შინას“ განაგებენ სოციალური ჯგუფისა და ოჯახის მფარველი ღვთაებები და მათი ცხოველური ჰიპოსტასები, „გარეში“ კი ბატონობენ ბუნების კვდომა-აღორძინების გამგებელი ღვთაებები, ნადირთ მფარველები, დემონური ძალები (დევი, ქაჯი, ჭინკა, ალი და ა. შ.), აქვეა მიცვალებულთა სამყაროც. დაწესებული წესრიგის მოშლის აღწერის მიზნით, ისტორიულ წყაროებში ხშირია სურათები, სადაც ამ სამყაროთა ძირითადი ნიშან-თვისებები ერთიდან მეორეზე გადადის. ქართლის ცხოვრებაში რამდენიმეჯერ არის აღნიშნული, რომ როცა მტერმა ქვეყანა მოაოხრა „არღარა იპოვებოდეს ნაშენები, არცა ჭამადი კაცთა და პირუტყვთა“[45] „...და არა იყო მას ჟამსა შინა თესვა და მკა: მოოხრდა ქვეყანა და ტყედ გადაიქცა, და ნაცვლად კაცთა მხეცნი და ნადირნი ველისანი დაემკვიდრეს მას შინა“[46]. ამ ნაწყვეტებიდან ნათლად ჩანს „შინას“ თვისებების (ნაშენები, კაცთა და პირუტყვთა, ანუ შინაურ ცხოველთა საცხოვრებელი, მათი არსებობის გარანტია (ჭამადი), მეურნეობა (თესვა და მკა) და ა.შ.) გაქრობისა და მის მაგიერ „გარეს“ თვისებების, მხეცისა და ნადირის დამკვიდრების სურათი. კულტურული, სოციარული წესრიგის მოსპობა აღწერილია გარე სამყაროს თვისებათა სიმბოლიკის გამოყენებით. ამ შემთხვევაში „გარე“ სამყარო, მისი მდგმურების მეოხებით, იჭერს „შინას“ ტერიტორიას, რაც ამ უკანასკნელის განადგურებას აღნიშნავს. ის გარემოება, რომ ისტორიული წყაროდან მოტანილი მაგალითები სხვადასხვა დროსა და ავტორებს განეკუთვნება, ადასტურებს, რომ აღწერილ წარმოდგენებზე დაფუძნებული, შთაბეჭდილების გამაძლიერებელი ხერხი, ტრადიციული ლიტერატურული ფორმა ყოფილა. ამ საკითხს კიდევ დავუბრუნდებით, როცა სხვა ანალოგიურ სისტემებს განვიხილავთ.

ზემოხსენებული დაპირისპირება მეცნიერებაში კარგად ცნობილი, ძირითადი პირისპირობის „კულტურა - ბუნების“ ერთ-ერთი ქვევარიანტია. ენობრივი მონაცემებიდან ამოკრეფილი ამგვარი ოპოზიციური წყვილები თავისი შინაარსით სავსებით შეესაბამება წარმოდგენებს სამყაროს სტრუქტურაზე, რასაც თავის მხრივ, იმეორებს დასახლება და საცხოვრებელი, რომლის სოციალური ცენტრია სათემო სალოცავი, კერა და დედაბოძი, ხოლო მითოსში - ცხოვრების ხე.

გარესამყაროს შესახებ წარმოდგენები საკმაოდ დიფერენცირებულადაა შემონახული და მათი რამდენიმე ვერსია არსებობს, სადაც სივრცე სამგანზომილებიანი სასრული მოცულობის სახით არის აღწერილი. ამასთანავე, ეს მოცულობა როგორც ვერტიკალურ, ისე ჰორიზონტალურ ჭრილში რამდენიმე სარტყლად, ერთეულად იყოფა. დაყოფის უმარტივესი სახე ორწევრიანია და ძირითადად გამოიჯნავს კაცთა და ღვთაებათა, სულთა საუფლოს. მსგავსი წარმოდგენების ნაკვალევი შემონახულია დაპირისპირებაში „აქ“ და „იქ“, „ზე“ და „ქვე“, „წინა“ და „უკანა“, სადაც სივრცითი დანაყოფები ერთმანეთს დიამეტრული მნიშვნელობით უპირისპირდება. მათი მნიშვნელობა განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ტერმინებში - „საიქიო“ და „სააქაო“, როგორც ურთიერთგამომრიცხავი ნიშნებით აღწერილი, მკვდართა და ცოცხალთა გამყოფი სივრცითი სეგმენტების პირისპირობა. ერთი სეგმენტიდან მეორეში გადანაცვლება შეუძლია ღვთაებას ან ღვთაებრივ გმირს ზებუნებრივი მედიატორის დახმარებით (ფანტასტიკური ცხოველები, ფრინველები, მთა, სვეტი და ა. შ.), რადგან სამყაროს ნაწილები ერთმანეთისაგან გამოყოფილია დამაბრკოლებელი სარტყლით (ქედი, ზღვა, ჰაერის ან მიწის წიაღი). ადამიანი სარტყლიდან სარტყელში გადადის მხოლოდ დაშლის, სხეულისა

45. ქართლის ცხოვრება, I, თბილისი, 1955 წ., გვ. 239.
46. იქვე, გვ. 321.

და სულის გაყრის შემდგომ. მოგზაურობს სული, სხეული ადგილზე რჩება. დაყოფა „ზე“ და „ქვე“ ციურისა და მიწიერის დაპირისპირებას გულისხმობს, მაშინ როცა „წინა“ და „უკანა“ ჰორიზონტალურ სამყაროს ახარისხებს კეთილ და ბოროტ სივრცეებად. იგი რამდენადმე შეესაბამება დაპირისპირებას „გარე“ და „შინა“. „წინა“ გულისხმობს ადამიანის თვალით ხილულ, მის თვალწინ გაშლილ სივრცის დადებითობას, აღქმადობასა და, ამდენად, უსაფრთხოებას, საპირისპიროდ „უკანასი“, რომელიც ისეა განლაგებული, რომ მას ადამიანის თვალი არ უდგება, უხილავია. იგი ბნელი კი არ არის, ე. ი. მისი უხილავობა სინათლის არყოფნით კი არ არის გამოწვეული, არამედ ადამიანის უკან მოქცეული სივრცეა, რომელიც მიუდგომელია მხედველობისათვის. ეს წარმოდგენები სათანადო ადგილს იჭერს მოგვიანებით შექმნილ უფრო რთულ სისტემაში, რომელსაც ქვემოთ შევეხებით. „წინა“ სავსებით შეესაბამება ტერმინს „აქ“, მაშინ როცა „უკანა“ ტერმინის „იქ“ ეკვივალენტური უნდა იყოს. საფიქრებელია, რომ ამ პირისპირობაში არეკლილია უძველესი წარმოდგენები სივრცის კეთილ და ბოროტ სარტყლებად დაყოფაზე. რამდენადაც „საიქიო“ მოქცეულია ჰორიზონტალურ ჭრილში „სააქაოსთან“ ერთად. ამ წარმოდგენებზე ჩანს აგებული მაგიური ვერბარული ფორმულა, რომლითაც ყველა ქართული ზღაპარი მთავრდება: „ჭირი იქა, ლხინი აქა, ქატო იქა, ფქვილი აქა“.

ზემოხსენებული დაპირისპირებები არსებობენ როგორც აბსტრაქცია, გამოხატული საპირისპირო ნიშნების მთლიანობით. მათ ავტონომიური მნიშვნელობა არ გააჩნიათ. ე. ი. „ზე“ არსებობს მხოლოდ „ქვე“-სა და „უკან“ მიმართებაში. ერთმანეთისაგან დაშორებული განყენებული მნიშვნელობა მათ არ გააჩნიათ და კონკრეტულ განსაგნებას იძენენ სივრცის აღმნიშველ ისეთ ტერმინებთან ერთად, როგორიცაა „ცა“, „სკნელი“, რომლებიც აღნიშნავენ სამყაროს გარკვეულ სარტყელს, ჰორიზონტს, ჩაკეტილ საზღვრულ სეგმენტს, რასაც სულხან-საბა ორბელიანი „გარეშემოწერილს“ უწოდებს.

ენაში შემორჩენილი, სივრცის აღმნიშველი ტერმინების ურთიერთმიმართებებში მჟღავნდება სამყაროს არქაული მოდელის ფორმირების გზა, მისი განვითარების ეტაპები და ქვეყნიერების ემპირიული შეცნობის დონე, სადაც მოცულობითი სამყარო საერთო ღერძზე განლაგებულ, რაციონალურ და ირაციონალურ ნაწილთა სტრუქტურულ მთლიანობად არის წარმოდგენილი.

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის მიხედვით „ცას“ რთული, მრავალფეროვანი აგებულება აქვს, მაგრამ ხალხურ წარმოდგენებში იგი ასახული არ არის. ამდენად ლექსიკონში წარმოდგენილი მასალის ამომწურავი განხილვა ჩვენი ინტერესის სფეროს ცილდება. ლექსიკონის განსაზღვრებიდან ჩვენთვის საინტერესოა ის გარემოება, რომ ცა უსაზღვრო არ არის. საბას სიტყვით რომ ვთქვათ, გარშემოწერილი, ე. ი. უსაზღვრო მხოლოდ ღმერთია. შეხედულებები ცის სასრულობის შესახებ ხალხურ წარმოდგენებშიც დასტურდება. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა მეტყველებაში მოქმედი სინონიმური ტერმინები „ცა“ და „ზეცა“. საპირისპირო ტერმინი „ქვეცა“ დამოუკიდებელი სახით არ იხმარება. მიმართების აღმნიშველი ნაწილაკის „ზეს“ დაკავშირება ცასთან მიგვანიშნებს, რომ წარმოქმნილი კომპოზიტის მნიშვნელობა ცის საწყისი მნიშვნელობისაგან განსხვავდება, იგულისხმება, რომ იგი, თუ დამოუკიდებელ სარტყლადაა მიჩნეული, ცაზე მაღალია, ან ცის უკიდურეს სიმაღლეს გამოხატავს. მაგრამ შემორჩენილი ტერმინები - „ზეცრიელნი“ და „ქვეცრიელნი“ ცხადყოფენ, რომ მათი საშუალებით მხოლოდ ცის, ჩვენი გაგებით, ატმოსფეროს დიფერენციაცია არ ხდება. პირველი აღნიშნავს ღვთაების, ხოლო მეორე ქვესკნელის ბინადარ „დევ-დედაბრებს“, საერთოდ ბოროტ ძალას[47]. ტერმინი „ქვეცრიელნი“ ცხადად მიგვანიშნებს, რომ ოდესღაც არსებობდა წარმოდგენები „ზეცას“ საპირისპირო „ქვეცა“-ზე, რომელიც ქვედა სამყაროს აღნიშნავდა და ცენტრალური ღერძის ბოლოზე იყო მოქცეული. მისი აღდგენის გზით მივიღებთ

47. თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ქადაგობა), თბილისი, 1954 წ., გვ. 132-135.

ვერტიკალურ ღერძზე განლაგებულ სამყაროს სამ ელემენტს „ზეცა"-„ცა"-„ქვეცა"-ს, რომელთაც საკუთარი პარამეტრები და მობინადრენი გააჩნიათ. თუ „ზეცისა" და „ქვეცის" მაცხოვრებლები შესაბამისად ღვთაებები და ბოროტი ძალები არიან, მაშინ ცა კაცთა მოდგმისა და მცენარე-ცხოველთა მიერ ათვისებული სივრცე უნდა იყოს. მისი პირვანდელი მნიშვნელობა ადრე ალბათ თვალსაწიერს უდრიდა და „ზეცას" სინონიმი უფრო გვიან უნდა გამხდარიყო.

მსგავს სქემაზეა აგებული მეორე სტრუქტურა, რომლის აღსარიცხი ერთეული, „ცა"-ს მსგავსად, არის „ყანა". თანამედროვე ქართულში იგი ნათეს ფართობს აღნიშნავს, სულხან-საბა ორბელიანი ამ მნიშვნელობას „ქვეყანასაც" უმატებს, რომელსაც თავის მხრივ ვრცელ განსაზღვრებას აძლევს და დეტალურად აღწერს როგორც მის თვისებებს, ისე კოსმოსურ არსსაც. განმარტების თანახმად იგი დედამიწას უდრის. ჩვენი მსჯელობისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ტერმინი „ქვეყანა", რომელიც მიმართების აღმნიშვნელი „ქვე"-სა და „ყანა"-ს შეერთებითაა შედგენილი. ამ საკითხით თავის დროზე დაინტერესდა აკად. ნ. ბერძენიშვილი, რომელიც აღნიშნავდა, რომ „ქვეყანა თითქოს დაპირისპირების შედეგად შექმნილი ტერმინია: „ზე-ცა, ქუეყანა (შდრ. ზე-სკნელი, ქუე-სკნელი)". იგი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ „ქვეყანა" იმთავითვე მიწის ფართობის აღმნიშვნელი ტერმინი უნდა ყოფილიყო, რომელიც შეიძლება განეკუთვნებოდეს გვარს, ტომს და ა. შ.[48]. ცხადია მკვლევარი დაინტერესებულია ტერმინის სივრცით განფენილობისა და მისი ეთნო-სოციალურ ჯგუფთან შეფარდების პრობლემით. ჩვენთვის „ქვეყანა", პირველ რიგში, საინტერესოა თავისი კოსმოგონიური ასპექტით, სადაც სამყაროს ნაწილთა ასათვლელ ერთეულად გამოყენებულია ტერმინი „ყანა". „ყანა" - „ქვეყანა", ისევე, როგორც „ცა-ქვეცა", კოსმოსური სარტყლების აღმნუსხველი ტერმინებია. თუ ამ წყვილში ჩავსვამთ „შუაყანას", რაც ქიზიყში მიწატკეპნილ იატაკს, ე. ი. მიწის პირს აღნიშნავს (იხ. სტ. მენთეშაშვილი, ქიზიყური ლექსიკონი), ვიღებთ სამწევრიან მწკრივს: „ყანა-შუაყანა-ქვეყანა", რომელიც განსაკუთრებულ ნიუანსურ ვითარებას უნდა გადმოგვცემდეს, რადგან მისი ზედა წევრი ცის სამყაროსთან დაკავშირებული არ ჩანს.

„ყანას" ასპექტთა დადგენისათვის საინტერესო მასალას იძლევა კომპოზიტი „თავყანისცემა", რაც თანამედროვე „თაყვანისცემას" უდრის. „თავყანისცემა", ი. აბულაძის განმარტებით, ლოცვით სამსახურია, ისევე როგორც „თავის ყოფა" პატივის ცემას, პატივის მიგებას ნიშნავს. ორივე ტერმინში ამოსავალია თავი, ადამიანის პიროვნება, რომელიც, მოტანილ ტერმინთა შესაბამისად, იერარქიულად დამცრობილ მდგომარეობაშია წარმოდგენილი, რადგან „თაყვანისცემა", „თაყვანება" და ა. შ. გარდა საკრალური აქტისა, ყოფაში აღნიშნავს მორჩილებას, ვისმეს წინაშე მოხრას, თავის მიწამდე მოდრეკას, ასევე უსაზღვრო სიყვარულსაც და ერთგულებასაც. ტერმინში ცხადად გამოსჭვივის მისი სოციალური ასპექტი, გამოსახული მაღლის დამდაბლებით იერარქიულად უფრო მეტი დონის წინაშე, რაც პრაქტიკულად თავის მიწამდე დახრით გამოიხატება (მიმართებაზე - „ქვე"). აქ არეკლილია შეხედულება ადამიანის აგებულების სივრცობრივ-ტოპოგრაფიული გაპრების შესახებ. თავის, როგორც „ზეს" შესაბამისობის გადატანა „ყანა-ქვე"-ს გარემოში, ზნეობრივი თვალსაზრისით მორჩილებას გამოხატავს (თაყვოფილი - მორჩილი - ი. აბულაძე), ხოლო ჩვენთვის საინტერესო ტერმინ „ყანას" განმარტავს როგორც დაბალ დონეს, მიწის პირს. ასე რომ, მწკრივი „ყანა - შუაყანა - ქვეყანა" აღწერს კერძოდ მიწის, როგორც სამყაროს ერთი სექტორის, სტრუქტურას. თანამედროვე სასაუბრო ენაში სამივე წევრი სინონიმურ მნიშვნელობას ატარებს, მაგრამ ნიუანსური სხვაობა მაინც იგრძნობა.

„თაყვანისცემის" საკრალური მნიშვნელობის საინტერესო განმარტებას იძლევა სულხან-საბა ორბელიანი. იგი ტერმინს აკავშირებს კერპთან (იხ. კერპთა თაყვანისცემა) და ამ პოზიციაში „სამსახურთან" (მხედველობაში აქვს საკრალური აქცია), მორჩილება-დამდაბლებასთან ერთად, რელიგიურ ეგზალტაციასაც აღნიშნავდა (შდრ. „გამოთაყვანება"), რითაც კოსმოგონიურ-სოციალურ საფუძველზე შემუშავებული მნიშვნელობათა მწკრივის სხვადასხვა ასპექტებს ემატება ღვთაებისადმი

48. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VIII, თბილისი, 1975 წ., გვ. 90-91.

მორჩილება – სიყვარულით აღძრული არანორმალური სულიერი მდგომარეობის, ტრანსის, რელიგიური ეგზალტაციის აღმწერი ასპექტი.

ენაში შემონახულია მიმართებათა კიდევ ერთი სისტემა, რომელშიაც სამყაროს დიფერენცირებული ხედვაა არეკლილი. მხედველობაში გვაქვს ტერმინები - „ზედაშე" - ქვეშე - გარეშე" „წინაშე", რომელთა ურთიერთკავშირი ქვეყნიერების ელემენტთა თანაწყობის კიდევ ერთ, უაღრესად თავისებურ სურათს წარმოგვიდგენს.

ყველა სხვა სისტემაში მოქმედებს ზოგადი მნიშვნელობის მქონე სივრცობრივი ერთეული, მაგ., სკნელი, ცა, ყანა და ა. შ., რომელთაგან დაერთვის მიმართების აღმნიშვნელი ნაწილაკები „ზე-ქვე-წინ" და ა. შ., რისი საშუალებითაც ყალიბდება სამყაროს კონკრეტულ სექტორთა სახელები. უკანასკნელ შემთხვევაში გვაქვს ტერმინთა წყება, რომელთა აგებულებაში არ შედის კონკრეტული სახელი. ისინი შედგენილია მიმართების აღმნიშვნელი ნაწილაკებისაგან, რომელთაც დაერთვის საკმაოდ ბუნდოვანი მნიშვნელობის მქონე ბოლოსართი „შე". აკად. ა. შანიძის აზრით, ხსენებულ ტერმინებში „შე" წარმოშობით იგივეა, რაც ზმნისწინი „შე"[49]. აკად. ს. ყაუხჩიშვილი ზემოთ მოტანილ მწკრივს უმატებს ტერმინ „თანაშე"-ს. ენის პრობლემების კვლევა, ბუნებრივია, ჩვენს კომპეტენციაში არ შედის, მაგრამ ამ ტერმინებში დაფარული აზრის გამოვლენა უსათუოდ სასარგებლო იქნება განსახილველი პრობლემის უკეთ გააზრებისათვის. აზრობრივი ანალიზის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ხსენებულ ტერმინებში მიმართებით აღმნიშვნელი ნაწილაკები დამოუკიდებელი არსებითი სახელის მნიშვნელობას იძენენ და ბოლოსართ „შე"-ს დართვით გარკვეულ მიმართებას გამოხატავენ სუბიექტსა და ობიექტს შორის, ისე რომ, სრულ თანხვედრას ინარჩუნებენ ცნობილ სივრცობრივ სტრუქტურასთან. მოტანილი ოთხი ტერმინიდან ორი მათგანი, კერძოდ „წინაშე" და „გარეშე", სავსებით გასაგებ შინაარსს გამოხატავს. „გარეშე" თანამედროვე ენაში აღნიშნავს „უცხოს", ხოლო „წინაშე" გულისხმობს სუბიექტის წარდგომას, მისვლას ობიექტთან, ოღონდ აქცენტით ობიექტის იერარქიულ უპირატესობაზე. „გარეშეს" კონკრეტული არსი არაფერს ხელისმოსაკიდებელს არ გვაძლევს სხვა ტერმინთა ახსნისათვის, მაგრამ ტერმინ „წინაშე"-ში ხაზგასმული სპეციფიკური დამოკიდებულება სუბიექტსა და ობიექტს შორის, მისი შეჯერება ეთნოგრაფიულ მასალასთან, საინტერესო პერსპექტივებს ქმნის როგორც ორი ტერმინის („ზედაშე - ქვეშე"), ისე მთელი სისტემის საკრალურ-კოსმოსური მნიშვნელობის გამოვლენისათვის. „წინაშეს" შინაარსის გათვალისწინებით შესაძლო ხდება უკეთ გავერკვეთ „ზედაშეს" მნიშვნელობაში. ამ ტერმინით კარგა ხანია დაინტერესდნენ სპეციალისტები და გამოავლინეს კიდევაც მასთან დაკავშირებული რიტუალები, მაგრამ იგი ისწავლებოდა განმხოლოებულად, არა როგორც სივრცობრივი სისტემის ნაწილი, არამედ როგორც საკულტო ფაქტი, რამაც გარკვეულად შეავიწროვა მისი მნიშვნელობა.

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით „ზედაშე" არის შეწირული ღვინო. აწ განსვენებული ეთნოგრაფის ნ. თოფურიას საველე მასალასა და გამოკვლევებში დადგენილია, რომ „ზედაშე" იყო არა მხოლოდ ღვინის წლიური მოსავლიდან საღვთოდ შესაწირავი, არამედ ასე ეწოდებოდა მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის ყველა პროდუქტს, რომელიც წლის შემოსავლიდან ამა თუ იმ ღვთაებათა სახელზე იქნებოდა აღთქმული. ნ. თოფურიამ დასავლეთ საქართველოში დაამოწმა ღვინის „ზედაშეთა" რთული სისტემა, რომელიც მარანში სხვადასხვა ღვთაების სახელზე აწესებდა სავანგებო ქვევრებს. შეთქმულ ქვევრებს შესაბამის ღვთაებათა თუ წმინდანთა დღესასწაულებზე გახსნიდნენ და დახარჯავდნენ. აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ, კახეთში, ზედაშეს, ღვინის სავსე, შეწირული ჭურის სახით თაყვანს სცემდნენ, როგორც ოჯახის მფარველ ღვთაებას. ამ ჭურთან იმართებოდა საოჯახო და საგვარეულო რიტუალები, რომლის დროსაც იკრიბებოდნენ ოჯახის წევრები, სხვაგან დასახლებული ვაჟები და გათხოვილი ქალები. „ზედაშეს" ქვევრის გადატანა არ შეიძლებოდა (დასაშვები იყო ახლის დაარსება ახალ ადგილას) და ამიტომ ბევრგან, უკვე მიტოვებულ

---

49. ა. შანიძე, ქართული გრამატიკის საფუძვლები, თბილისი, 1973 წ., გვ. 503-504.

ნასახლარებზეც კი იცავდნენ ძველ ზედაშეებს, რომელთაც ადრინდელი პატრონები ისევ აკითხავდნენ, წესს ასრულებდნენ და უვლიდნენ.

ასე რომ, „ზედაშე" შესაწირავია, მაგრამ შესაწირავი „ზედა"-სადმი, რადაც ღვთაებრივი ძალისადმი, რომელიც სივრცობრივ მდგომარეობაშია აღწერილი. ვ. ბარდაველიძის აზრით, ხელაპყრობილი ლოცვა, ან მაღლიდან ხელდასმა-გარდმოვლენა ჩვეულებრივი მოვლენაა ქართული რიტუალური პრაქტიკისათვის, რასაც მოწმობს ხალხურ მხატვრულ შემოქმედებაში და საკრალურ მოქმედებებში ფიქსირებული, შესაბამის პოზაში მდგომი მლოცველები და მავედრებლები[50]. ხისადმი ხელაპყრობილი ფიგურები და შესაბამისი რიტუალური ჭურჭელი დამოწმებული აქვს ბ. რიბაკოვს ტრიპოლიეს კულტურაში[51], ასეთივე დანიშნულებისა და შინაარსის ძეგლებზე ყურადღებას ამახვილებს ნ. მილერიც[52]. ასეთი პოზა ბუნებრივია ქრისტიანული სამსახურისთვისაც. აქ გაურკვეველი არაფერია, რადგან ღმერთის ცნების გაჩენის შემდგომ ადამიანები რაიმე ფორმით ყოველთვის მიმართავდნენ ცას. სწორედ ეს მიმართვა და შეწირვა არის არეკლილი ტერმინ „ზედაშე"-ში, რომელსაც თანდათან დაუკარგავს სისტემის დანარჩენ წევრებთან კავშირი და დამოუკიდებელი მნიშვნელობა შეუძენია. „ზედა", როგორც საკრალური ობიექტი, მთელ საქართველოში ყოფილა ცნობილი. სულხან-საბა ორბელიანი განმარტავს ტერმინ „ზედეთი-ზედათი"-ს როგორც „უზემოესს", რომელიც აგვიწერს ზედა მხარეს, ზედა ქვეყანას. სამყაროს ამ ნაწილის შესახებ წარმოდგენები მშვენივრად არის დაცული სამეგრელოში, სადაც გამოვლენილია „ჟინიშის", „ზედას", „ზევითურის" ძლიერი კულტი[53]. ირკვევა, რომ „ზედაშეს" დროთა განმავლობაში დამოუკიდებელი მნიშვნელობა შეუძენია, ხოლო სამეგრელოში „ჟინიშის" პარალელურად შესაწირავის მნიშვნელობით შემონახულა. „ჟინიშის" და „ზედაშეს" კულტის არსებობა ცხადყოფს, რომ „ზედა-ზედეთი", ე. ი. ზეცა, როგორც სამყაროს ნაწილი, დამოუკიდებელი კულტის ობიექტი ყოფილა, რომლის გადმონაშთები ყოფამ თითქმის უკანასკნელ ხანებამდე შემოინახა.

„ზედაშეს" მნიშვნელობის გარკვევის შემდგომ უკვე ხელმისაწვდომი ხდება „ქვეშეს" შინაარსიც. ტერმინი აღნიშნავს ძირს, დაბლა, იგი შემონახულია ტოპონიმში „ქვეშეთი", რომელიც „ზედეთის" მსგავსად არის წარმოებული და ალბათ მის საპირისპირო მნიშვნელობას ატარებს. როგორც კოსმოსის ნაწილი, იგი დაბლა სამყაროს უნდა უდრიდეს, რომლის თაყვანისცემა დედამიწის, ან მიწის კულტის სახით დამოწმებულია ქართველთა რიტუალურ პრაქტიკაში. გურიაში აპ. წულაძეს აღწერილი აქვს მიწის გაჯერების წესი, „ნერჩის" სახელობაზე, რომლის შესრულება მიზნად ისახავდა ახალშობილის ჯანმრთელობის გამოთხოვნას მიწისათვის[54]. ამ მიზნით მიწაში, სახლის იატაკში, მარხავდნენ შესაწირავს და ასხამდნენ ღვინოს. მიწისადმი სასმელის შეწირვა, ე. ი. მისი მიწაზე დაღვრა, ლიბაცია უაღრესად გავრცელებული წესია მიცვალებულთა კულტმსახურებაში. მიწის თაყვანისცემა მრავალფეროვანი რიტუალებითა და წარმოდგენის სახით არის ცნობილი, რომელთა ძებნა ამჟამად დაგვაშორებს საკითხს. მთავარია, რომ მიწა აქტიური საკულტო ობიექტი იყო. ამდენად „ქვეშეს" რელიგიური არსი შესაძლოა ხსენებული წარმოდგენებით, ე. ი. მიწის როგორც ნაყოფიერების საწყისისა და მფარველის მნიშვნელობით იყოს განსაზღვრული.

ანალოგიური წარმოდგენები თავს იყრიან ტერმინში „გარეშე", რომელიც თანამედროვე ქართულში უცხოს, გარედან მოსულს აღნიშნავს. ეთნოგრაფიული მასალა ცხადყოფს, რომ ამ ტერმინს

---

50. ვ. ბარდაველიძე, გ. ჩიტაია, ქართული ხალხური ორნამენტი, I ნევსურული. თბილისი, 1939 წ., გვ. 45-49.

51. Рыбаков Б., Космогония и мифология земледельцев энеолита. Сов. Археология №1, 1965 г.

52. Миллер А., Элементы "неба" на вещественных памятниках, сб. Из истории докапиталистических отношений, М-Л., 1933, стр. 125.

53. ნ. აბაკელია, ცის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში. მაცნე, ისტორიის... სერია, №2, 1982, გვ. 141-151.

54. ალ. წულაძე, ეთნოგრაფიული გურია, თბილისი, 1971 წ., გვ. 111-112.

ძველად რთული კოსმოგონიური და რელიგიური შინაარსი ჰქონია. ყოველ შემთხვევაში, თუ „ზედაშე“ და „ქვეშე“ ტერმინებს რაიმე მნიშვნელობით დატვირთულად ჩავთვლით, ეს მიმართებები აქაც საგულისხმებელია. „გარე-შინას“ პირისპირობაზე აგებული, საწინააღმდეგო ნიშნებით აღბეჭდილი სამყაროები თავისი სოციალური, რელიგიურ-კოსმოგონიური და მითოსური ასპექტებით, დიდი თვალსაჩინოებით იყო ასახული ქართველთა წარმოდგენებში და მათი გამოსახვა ტერმინში „გარეშე“ სრულიად ბუნებრივად მიგვაჩნია.

„გარეშეს“ რელიგიური მნიშვნელობის ახსნისათვის შესანიშნავი მასალა არის ფიქსირებული სამეგრელოში. „გალენიში ორთა“, ანუ „გარეშე სალოცავი“, ისევე როგორც „ჟინში“, სამეგრელოში დიდად სწამდათ და საგანგებო რიტუალებსაც ასრულებდნენ მის სახელზე. იგი მიაჩნდათ საქონლის ნადირისაგან და ავადმყოფობისაგან მფარველად, მისი გამრავლების ხელის შემწყობად, მას ავედრებდნენ ავადმყოფ ან ახლადშობილ ბავშვებს, მელოგინე ქალებს; „გალენიშ“-ის ეძახდნენ მიცვალებულთა სულებს, რომელთაც „გალენიშის“ სახელობის ტაბლას უდგამდნენ; მიცვალებულის სულს „გალენ შური“ ანუ გარეშე სული ეწოდება. ასეთივე სახელი ერქვა ოჯახის გარეთ მყოფ წევრსაც. საყურადღებოა, რომ „გალენიში ორთას“ რიტუალის შესრულებისას მღოცველის მოქმედებაში იგრძნობოდა უჩინარი სტუმრებისადმი პატივისცემა, დახვედრა და მასპინძლობა[55], როგორც ეს ხდებოდა სვანეთში მიცვალებულთა დღესასწაულის - ლიფანალის - დროს, როცა ოჯახში მოსულ სულებს უმასპინძლდებოდნენ.

მიცვალებულთა სულები, ხალხის რწმენით, ცოცხლებს მფარველობდნენ და მათ ეს ძალა მიეწერებოდათ, რაც კარგადაა ცნობილი ქართულ თუ უცხოურ ლიტერატურაში, მაგრამ მეგრული მასალის თანახმად, მათი ძლიერება ხაზგასმული ფუნქციითა და პროფილითაა წარმოდგენილი, როგორც ადამიანთა და პირუტყვის მფარველისა.

„გალენიშის“ დახასიათებისას განსაკუთრებით საყურადღებოდ გვეჩვენება ერთი მომენტი, კერძოდ, მისი და ნადირთა სამყაროს ერთიანობა. „გალენიში“, ანუ მიცვალებულთა სულები ღამით გარეთ დარჩენილ საქონელს იცავდნენ ნადირისაგან. ამ საკითხს საგანგებოდ მიაქცია ყურადღება ეთნოგრაფმა მ. მაკალათიამ[56], მაგრამ რადგანაც მას საკითხის კოსმოგონიური მხარე ნაკლებ აინტერესებდა, სამწუხაროდ, კვლევა ამ მხრივ არ გაუღრმავებია. მოტანილი მასალა ცხადყოფს, რომ „გარეშე - გალენიში“ სამეგრელოში მიცვალებულთა სულებს ეწოდებოდა, რომლებიც სოციალური გარემოდან (შინა) გასულად ითვლებოდნენ. გარე სამყარო, როგორც თაყვანისცემის ობიექტი, მარტო მიცვალებულებს კი არ გულისხმობდა, არამედ იგი განიხილებოდა, როგორც მრავალგვარ საკრალურ ობიექტთა ერთობლიობა, რომელთა მოქმედების ასპარეზი „შინას“ გარემომცველი ქვეყნიერება იყო[57]. მათ შორის გარკვეული, საპატიო ადგილი მიცვალებულთა სულებსაც სჭერიათ. ამ წარმოდგენის დიდ სიძველეზე მიგვანიშნებს მიცვალებულთა სამყაროს ჰორიზონტალურ ჭრილში დაგულება, რომელმაც უფრო მოგვიანებით კოსმოგონიური ღერძის ქვედა ბოლოზე, ქვესკნელში გადაინაცვლა.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ „გარეშე“ ისევე როგორც „ზედაშე“, ე. ი. გარესა და ზედას მხარეები, სამყაროს ნაწილია და კონკრეტული მითოლოგიური და რელიგიური დატვირთვა გააჩნდა. ამ მხარეებისადმი კულტმსახურების გადმონაშთები თითქმის უკანასკნელ ხანებამდე შემოინახა ხალხურმა ყოფამ.

სამწუხაროდ, „წინაშე“-ს დასახასიათებლად მსგავსი, კონკრეტული ხასიათის მასალა არ მოგვეპოვება. როგორც უკვე ითქვა, იგი ალნიშნავს სუბიექტის წარდგომას, მისვლას ისეთ ობიექტთან, რომელსაც გარკვეული იერარქიული, სოციალური თუ რელიგიური უპირატესობა გააჩნია და თაყვანისცემას გულისხმობს (მაგ., „ალარ მივუშვი, ვაცოცე, ქმნადღა თაყვანისცემად“ - „ვეფხისტყაოსანი“,

---

55. **Кобалия И.**, Из мифологической Колхиды, СМОМПК, т. 32, стр. 152-3.

56. **მ. მაკალათია**, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები საქართველოში. კრებ. „სამეგრელო“, თბილისი, 1979 წ., გვ. 72-75.

57. იქვე, გვ. 35.

491). განსხვავებით „ზედაშე-ქვეშე- გარეშე"-სგან, „წინაშე" რომელიმე კონკრეტულ მხარეს არ აღნიშნავს, იგი, ისევე როგორც „უკუ", სუბიექტის პოზითა და მდგომარეობით განისაზღვრება. ამიტომ „წინაშე"-ს მნიშვნელობა მხოლოდ შედარდებითი, გარემოთი განსაზღვრული პოზიციით შეიძლება გამოიხატოს. ლოცვისა და თაყვანისცემის დროს ყოველთვის რაიმე ობიექტს მიმართავდნენ, ან საგანგებოდ შებრუნდებოდნენ რომელიმე მხარეს, საითკენაც ლოცვით და შესაწირავით წარდგომა იყო საჭირო. ამიტომ „წინაშე"-ს საკულტო და კოსმოგონიური მნიშვნელობა ასეთი მოქმედებითაა დაფარული. კონკრეტულ მნიშვნელობას ტერმინი იძენს მხოლოდ საერთო შკალაში, სადაც იგი განხილული იქნება „ზედაშე - ქვეშე - გარეშე"-სთან მიმართებაში.

ამ მიდგომით ქართულ ენაში არა ერთი, თუ ორი ტერმინის, თუ ცნებათა ჯგუფის დადასტურებაა შესაძლებელი, რომელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი უკვე დაშორებულია თავის პირვანდელ მნიშვნელობას, მაგრამ აშკარად ინარჩუნებს ორ, თუ ოთხწევრიან სქემას შესაბამისი ნეგატიური და პოზიტიური ასპექტებით. ასეთია, მაგალითად „შინაარსი - გარეარსი (გარსი?), სადაც სადღეისოდ დაკარგულია პირველადი აღსაწერი მატერიალური ობიექტი, მაგრამ შინასა და გარეს დაპირისპირება რჩება და ახალ თვისებრივობაში გადადის. უფრო სრულყოფილ სურათს გვაძლევს სივრცულ მიმართებებზე „წარ" თანდებულით ნაწარმოები სიტყვები. ი. აბულაძის ლექსიკონში განმარტებულია „წინაჲს-წარ", რომლის მნიშვნელობა თანამედროვეს ემთხვევა. აქვეა სიტყვა „უკუანაწარ", რაც უკანა მხარეს და სასირცხო ორგანოს აღნიშნავს, გვაქვს ტერმინი „ზეწარი", მოსასხამის, ფილონის მნიშვნელობით და „ქვეწარ-მავალი", რომლის ძველი მნიშვნელობა თანამედროვეს ემთხვევა და ცხოველთა გარკვეულ ჯგუფს აღნიშნავს. მისი პარალელური ფორმაა „ქუემძრომი" და ა. შ. ამავე რიგის სიტყვა „გარეწარი", რაც აღნიშნულ ლექსიკონში განმარტებულია როგორც „გარეშე", გაგდებული, მდაბიო, უპატიო, ზედმეტი. როგორც ვხედავთ, სახეზეა მიმართების აღმნიშვნელთა ერთობლიობა როგორც ჰორიზონტალურ, ისე ვერტიკალურ ღერძებზე. ნეგატიური და პოზიტიური მნიშვნელობები აღმოცენდება სივრცის სეგმენტთა კოსმოგონიური, თუ ოიკოგონიური ასპექტების შესაბამისად. „გარეს"-სთან, „უკუ"-სთან და „ქვე"-სთან „წარ"-ის შეერთებით წარმოქმნილი ნეგატიური მნიშვნელობები მეორდება სივრცის ამ სეგმენტთა მონაწილეობით, მაგალითად, „გარე მჯდომელი", დედათ წესში მდგომი, უწმინდური ქალები, რომლებიც სოფლის გარეთ ქოხსამრელოებში იდგნენ, „ქვეცრიელნი", იგივე ქვეწარმავალნი და ა. შ. ეს კი შედეგია ქართველთა შორის არსებული მყარი წარმოდგენებისა დანაწევრებული სივრცის ცალკეულ სეგმენტთა დაპირისპირებით გამოხატული თვისებრივი მნიშვნელობების შესახებ. ჩვენი წინაპრების შეხედულებით სივრცე საწინააღმდეგო მნიშვნელობით აღბეჭდილ პირისპირობათა ერთობლიობას წარმოადგენდა.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე უნდა ვივარაუდოთ, რომ მოტანილი ტერმინების ერთობლიობა შეიცავს რელიგიური და კოსმოგონიური წარმოდგენების საინტერესო ფენას, სადაც კულტის ობიექტია ქვეყნიერების სხვადასხვა მხარეთა გამგებელი ძალები. ტერმინებში აღწერილია მათი თაყვანისცემის პროცესი, რომელიც უაღრესი სარწმუნოებრივი მორჩილებითა და თავის დამდაბლებითაა გამოვლენილი.

ყველა მოტანილ სისტემაში სივრცობრივი წარმოდგენები ერთმანეთთან დაპირისპირების გზით ქმნიან ერთიან სტრუქტურას. სისტემას ყოველთვის, ან თითქმის ყოველთვის აკლია რომელიმე წევრი, რომლის არსებობა ლოგიკურად აუცილებელია, მაგრამ მისი აღნიშვნა მთელი სისტემური მთლიანობისათვის არ იყო აუცილებელი, ან შესაძლებელი, რადგან სივრცობრივი ერთეულები ზოგიერთ პოზიციაში არ იტვირთებიან სემანტიკური მნიშვნელობით, მაგრამ მიუხედავად ამისა, საერთო სტრუქტურა ნაკლოვანის შთაბეჭდილებას არ ტოვებს.

ქართულ ენაში ცნობილია ტერმინი „სკნელი", რომელიც მხოლოდ სამყაროს ცალკეული სექტორის აღმნიშვნელად კი არ წარმოგვიდგება, არამედ განყენებულად აღნიშნავს საერთოდ სექტორს და არა კერძოდ რომელიმე მათგანს. მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ იგი დამოუკიდებელი სახელის სახით ენაში არ იხმარება და მიღებულია ხელოვნური რეკონსტრუქციის გზით. ზ. ალექ-

სიძის აზრით რთულ სიტყვებში „სკნელი"-ს, როგორც ცალკე კომპონენტის გამოყოფა არ შეიძლება. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით თვალსაჩინოა „უკანასკნელი". ამ სიტყვის ძველი ქართული ფორმები (უკანაჲსკნელ-ი//უკუანაჲსკნელ-ი// უკუანისკნელი) სხვაგვარად მისი დაშლის უფლებას არ გვაძლევს, თუ არა: უკანაჲ-ს-კ(ე)ნ-ელ-ი// უკუანა-ს-კ(ე)ნ-ელ-ი//უკან-ის-კ(ე)ნელ-ი. სემანტიკურად ეს არის ის, რაც ან ვინც რაიმეს ან ვისმეს უკანა მხარეს (უკანისაკენ) მდებარეობს ან იმყოფება. გრამატიკულად იგივე მოვლენა შეიძლება ასე აღიწეროს: ნათესაობით ბრუნვაში დასმული ადგილის ზმნიზედა + მიმართულების მაჩვენებელი თანდებული (შეკუმშული ფორმით) + წარმომავლობის ან ფუნქციის მაჩვენებელი სუფიქსი (შდრ. ნავთსაყუელ-ი) = არსებითი სახელი. მაგრამ, ცხადია, უკვე ადრეულ შუა საუკუნეებში ასეთი წარმოება აღარ არის გაცნობიერებული, რადგან აფიქსები შებორცებულნი არიან ფუძესთან. „სკნელი" დამოუკიდებელ სიტყვას რომ წარმოადგენდეს, ძველ ქართულშიც უეჭველად გვექნებოდა უკანასკნელი//უკუანასკნელი და არა უკანაჲსკნელი//უკუანაჲსკნელი... „სკნელი" შეიძლება გამოყენებულ იქნეს როგორც პირობითი, ხელოვნური ტერმინი, მაგრამ მასზე თეორიული კონსტრუქციები არ უნდა აიგოს როგორც ქართველი ხალხის „მითოლოგიური აზროვნების პროდუქტზე"* . აქვე შევნიშნავთ, რომ „მითოლოგიური აზროვნების პროდუქტი" არის არა ტერმინ „სკნელის" გრამატიკული ფორმირების ისტორია, არამედ ის ფაქტობრივი აუცილებლობა, რომელმაც გამოიწვია ტერმინის ამ გზით აღმოცენება. უკვე შორეულ წარსულში ქართული ენა აღნიშნავდა და დამოუკიდებელი მნიშვნელობით ტვირთავდა სამყაროს ცალკეულ სექტორებს. საბოლოოდ ამან განაპირობა ტერმინ „სკნელის" საკუთარი, განყენებული მნიშვნელობის წარმოქმნა. თუ არა ზ. ალექსიძის მიერ სავსებით დამაჯერებლად აღწერილი გზა, ქარული ენა ამ ტერმინის ეკვივალენტს ან თავად შექმნიდა, ან სხვა ენას დაესესხებოდა. როგორც ზემოთ შევძელი მეჩვენებინა, საკოორდინაციო ჯვარზე ენა განალაგებს არა მხოლოდ ხელოვნურად გამოყოფილ „სკნელებს", არამედ სხვა ენობრივ მასალასაც, რაც წარმოსახვითი ჯვრის დადასტურებად მიმაჩნია. განსაკუთრებით საყურადღებოა ჯვრის არა აბსოლუტური, დეტალური რეალიზება, არამედ მისი ავება წარმოსახვისა და რეალობის შეხების ზღვარზე, სადაც რეალობა და თვალსაჩინოება დავას არ იწვევს იქ ტერმინი არ წარმოიქმნება (მაგალითად, შუასკნელი, უკუშე და ა. შ.). ამდენად, აღნიშნული ტერმინები, რომლებიც სამყაროს სივრცულ სექტორთა არსებობასა და მათ შორის არსებულ განსხვავებებზე მიგვანიშნებს, ქმნიან აუცილებლობას შემუშავდეს თვით სექტორის, როგორც ერთეულის აღმნიშვნელი ტერმინი, ასეთ ტერმინად აღმოცენდა „სკნელი", რომელიც საგანგებოდ დამაკმაყოფილებლად გამოხატავს ხალხის ცნობიერებაში ჩამოყალიბებულ წარმოდგენას ქვეყნიერების, სამყაროს შემადგენელი ერთეულის შესახებ.

„უკანასკნელი", თავისი ადრინდელი მნიშვნელობით, სამყაროს იმ ნაწილის აღმნიშვნელი ტერმინი ჩანს, რომელიც გამოიხატებოდა მიმართებით „უკან" და კონკრეტული სივრცით სეგმენტის აღმნიშვნელ ცნებასთან, „სკნელ"-თან შეერთებით ასევე კონკრეტული მნიშვნელობა შეიძინა. თუ კერძოდ რას გულისხმობს ივი, ამის შესახებ წარმოდგენას გვიქმნის ტერმინის - „უკან" - მნიშვნელობა სხვადასხვა პოზიციაში და მისი შეჯერება მითოსის მონაცემებთან. „უკუ" და „უკუნ", ე. ი. „უკან" ერთი და იგივე მნიშვნელობისანი ჩანან, რაც ნათლად დასტურდება რთული შემადგენლობის სიტყვებში (იხ. ი. აბულაძე, „ძვ. ქართ. ენის ლექსიკონი", შესაბამის სიტყვებთან); ისინი აღნიშნავენ დაბრუნებას, უკანმოხედვას, უკანმორთმევას, უკუსვლას), უკანა მხარეს (სასირცხო - უკუანაწარ-ი), განმეორებას (მართლუკუნ) და ა. შ. ამავე დროს, „უკუნი" და „უკუნითი-უკუნისამდე" განმარტებულია როგორც მარადისი. საბას განმარტებით, „უკუნი" ბნელი წყვდიადია, ხოლო თანამედროვე ქართულის „უკუნეთი", პირდაპირი მნიშვნელობით, უკუნის ქვეყანა, უკუნის მხარე, განუჭვრეტელ სიბნელეს აღნიშნავს. ასე რომ, ამ ტერმინებში ერთმანეთს დაუახლოვდა ან გაუტოლდა მიმართების აღმნიშვნელი „უკუნი-უკუ" და „ბნელი". ამავე დროს, „უკუნითი-უკუნისამდე", „უკუნი" და „საუკუნე"

---

* ხელთ მაქვს პროფ. ზ. ალექსიძის დასაბეჭდად გადაცემული წერილი, რომლის მოწოდებისათვის მას დიდ მადლობას მოვახსენებ.

აღნიშნავენ მარადისს, დროის დიდ მონაკვეთს, უცვლელობას. ეს მნიშვნელობა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მომდინარეობს „უკუნის“ გაპრებიდან, როგორც თვალის მიუდგომელი მხარისა, ამდენად, უხილველისა. იგი უხილველია არა ნათლის, სხივის არყოფნის გამო, არამედ შეცნობის ძალმაა მოქცეული. ამიტომ მიიჩნევა უკუნეთი სიბნელის განსაკუთრებულ, უმაღლეს ხარისხად. უკუნეთს, ბნელ ქვეყანას თვალი არ უდგება. ამის გამო შეუგრძნობი და შეუცნობია, უცვლელი და მარადისია. ასეთ საფუძველზეა გაიგივებული ამ სიტყვებში უკანა მხარე, ბნელეთი და მარადისობა. ამიტომ ბნელი, თვალით უხილავი „უკანასკნელი“ საშიშია. ამ მხარეს, ქართველთა სიტყვიერების შესაბამისად, მოქცეულია მთელი სამყარო, რომელიც დასახლებულია შეუცნობელი და ბნელი ძალებით, და „წინა სამყაროს“ საწინააღმდეგო ნიშნებითაა აღბეჭდილი. იგი ბოროტი, „უკუღმართია“ და განყენებულ წარმოდგენებზეა დაფუძნებული. ემპირიულმა ხალხურმა აზროვნებამ შექმნა ანტისამყაროს რთული სისტემა, რომლის მწვერვალი პირუკუა შექცეული და განასახიერებს ბოროტს, ბნელს და შეუცნობელს, კეთილის, ნათელისა და მოწესრიგებულის საპირისპიროდ, როგორადაც არის წარმოდგენილი სამზეო და სოციალური სამყარო. მითოსის მონაცემებით, ამ სამყაროს წარმომადგენლები არიან ბნელით შემოსილი და უკანტერფშექცეული არსებები, დევები და სხვა მავნე ძალები. ხალხური წარმოდგენების მიხედვით, ბოროტს სახე ზურგისკენ აქვს მიქცეული და სიარულისას მისი შემობრუნებული ტერფი უკან მიმავალ კვალს ტოვებს. ასეთ წარმოდგენებზე დაფუძნებული ჩანს დამნაშავის, ან მწვალებლის სახედარზე უკუღმა შესმის წესი და ჩამოტარება. ამდენად, „უკანასკნელი“ ქართველთა წინაპრების საკოორდინაციო შკალაზე ანტისამყაროა და უპირისპირდება დადებით სამყაროს, „წინა სკნელს“, რომელიც ტერმინოლოგიაში არ არის ასახული, რადგან ფაქტობრივად არსებობდა, რეალობაა და მჭვრეტელობით წარმოსახვას არ საჭიროებდა. იგივე ვითარებაა „წინაშე“-ს შემთხვევაში. მისი საპირისპირო უკანა მხარე ამ წესით არ აღიწერება, რადგან უკან წარდგომა შეუძლებელია.

ვერტიკალურ ღერძზე ამ სისტემაში განლაგებულია „ზესკნელი“ და „ქვესკნელი“, რომელთა საპირისპირო მნიშვნელობა არაერთგზის გვქონდა აღნიშნული. დამატებით უნდა ითქვას, რომ „ქვესკნელი“ ბოროტი ძალების, აჯსულთა და პირველქმნილი წყლების საუფლოდ წარმოიდგინება. იგია მიცვალებულთა სადგურიც. ამ ნიშნით „ქვესკნელი“ გარკვეულ თანხვედრას ამყარებს ზემოთ განხილულ გარე სამყაროსთან, რაც კოსმოგონიური წარმოდგენების მოგვიანებით გართულების და სახეცვლილების შედეგად არის მიჩნეული. „ქვესკნელის“ კოსმოგონიური და მითოსური გააზრება ასევე მთლიანად იმეორებს „ქვეცასთან“ დაკავშირებულ შეხედულებებს, რადგანაც, როგრც უკვე ითქვა, „ქვეცრიელნი“ ქვედა სკნელის ბინადარნი არიან.

იგივე შეიძლება ითქვას „ზესკნელის“ შესახებაც. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით იგია „ზეით უმაღლესი კიდე, ანგელოზთ სამყოფი საუკუნო“. ხალხური წარმოდგენის თანახმად, „ზესკნელი“ ანუ ცის სამყარო ღვთაებათა საბრძანისია, რომელიც ადამიანთა სამყაროსთან შიბით, ჯაჭვით და ა. შ. არის შეერთებული და ამ გზით ღვთაებები ჩამოდიან კაცთა სამყაროში. ასეთივე სიმბოლოა ყამარის „ცაზე დაკიდებული“ კოშკი, ე. ი. კოშკი, რომელიც ცასთან ჯაჭვით ყოფილა შეერთებული და რომლითაც ციური ქალი შედიოდა თავის სამყოფელში. ამ სამყაროთა საზღვრის გადალახვა ადამიანს მხოლოდ ღვთაებათა ნებართვით შეეძლო, ოღონდ მოგზაურობდა მხოლოდ მისი სული, ხორცი კი მიწაზე რჩებოდა. რაც შეეხება ღვთაებებს, ისინი თავისუფლად გადადიოდნენ სამყაროდან სამყაროში. ასეთი გადასვლის თვალსაჩინო მაგალითია ცასთან შიბით შეკრული ხმელეთორის მუხა, რომელზედაც ჩამოდიოდა ხოლმე ლაშარის ჯვარი. იგივე წარმოდგენები ინდოევროპულ ხალხებშიაც ყოფილა გავრცელებული, რაზედაც თვალსაჩინოდ მეტყველებს ზემოთ მოტანილი მაგალითები რუსული ფოლკლორის მუხასა და უპსალის სალოცავის სახურავზე დახვეული ოქროს ჯაჭვების შესახებ. „ზესკნელის“ შესახებ არსებული წარმოდგენები საკმაოდ შეესაბამებიან „ზეცას“ გარშემო არსებულ წარმოდგენებს, „ზესკნელთან“ და „ზეცასთან“ არის დაკავშირებული მთელი ფენა ასტრალური და სოლარული მითოსისა, რომელიც მოგვიანებით, გარკვეული ტრანსფორმაციის შემდგომ, მთლიანად შეერწყა საგმირო ეპოსს.

ლიტერატურულ ძეგლებში, კოსმოსის ზემოხსენებული ელემენტების გარდა, მოხსენიებულია „გარესკნელი“ და მისი პარალელური ფორმა „გარდასკნელი“. ი. აბულაძესთან „გარესკნელი“ განმარტებულია გარეშედ, ხოლო სულხან-საბა ორბელიანთან - „გარეკერძოდ“. არც ერთი განმარტება არაფერს კონკრეტულს არ გვეუბნება. ტექსტებში „გარესკნელი“ აღიწერება როგორც ბნელი; ასევე ბნელი და უარყოფითი სამყაროა „გარდასკნელიც“. მათი მნიშვნელობა მთლიანად ემთხვევა ერთმანეთს, რადგან „გარე“ და „გარდა“ დიალექტებში (მაგ., გურულში) სინონიმებია. ეს სარტყელი, როგორც ამას მათი აღმნიშვნელი ტერმინები გვიჩვენებენ, გარემოიცავდა მთლიანად საკოორდინაციო სისტემასა და მასში განლაგებულ დანარჩენ სარტყლებს. მასში არ არის მატერია, ამიტომ ბნელი, უკუნეთი, უცვლელი და მარადიულია, რადგან უკუნეთი, სიბნელის გარდა, საუკუნისა და საუკუნოს, უცვლელს, დროის გარეშე მდგომ ვითარებასაც აღნიშნავს. თუ იგი მარადიული და ბნელია, ე. ი. არ შეიცავს არავითარ მატერიალურს, უძრავია და არ აღირიცხება დროში, მაშინ იგი შეგრძნებადი სამყაროს უკანასკნელ ზღვარს წარმოადგენს, რომლის იქით მხოლოდ არარაობაა. მის შიგნით კი მოქცეულია რეალური და წარმოსახვითი სამყაროები, „ზესკნელი და ქვესკნელი“ ვერტიკალურ ღერძზე, ხოლო ჰორიზონტალურად „უკანასკნელი“, რომლის საპირისპიროდ რეკონსტრუირდება „წინასკნელი“. არსებობდა თუ არა იგი დანარჩენი ელემენტების მსგავსად კონკრეტულად ლოკალიზებული სახით? შესაძლოა, რომ არა. იგი იგულისხმებოდა როგორც რეალობა, რაციონალური სამყარო. თუ ეს ასეა, მაშინ უნდა დავუშვათ, რომ აღწერილი სტრუქტურა აქცენტს სვამს სამყაროს ირაციონალურ ნაწილზე, ხოლო რეალურს თავისთავად გულისხმობს, როგორც მთლიანობის აუცილებელ პირობას.

ასეთი რთული სტრუქტურა, მკვეთრად დიფერენცირებული წარმოდგენები სამყაროს ცალკეული სარტყლის შესახებ, გარკვეულ პოზიტიურ ცოდნას ემყარება, რომლის საფუძველია ემპირიული გეოცენტრიზმი. ცოდნის დაგროვებასა და სამყაროს მოდელის აგებას, მისი ელემენტების გადატანას შესაბამის ღერძებზე, თავისი ისტორია და შინაგანი დინამიკა გააჩნია. იგი უნდა აღმოცენებულიყო უფრო მარტივი ფორმების შემდგომი გართულების გზით, რომელთა ნაკვალევი ცხადად იკვეთება ზემოთ განხილულ კოსმოგონიურ მოდელში. მარტივი სქემების ანარეკლად უნდა ჩაითვალოს „უკანასკნელის“, „ქვესკნელის“ და „გარესკნელის“ ნიშანთა დიდი მსგავსება, სიბნელე, ბოროტ ძალთა და მიცვალებულთა საუფლოდ მათი მიჩნევა. თავდაპირველად ასეთი სამყაროები ჰორიზონტალურ ჭრილში ყოფილა განლაგებული, რაზედაც მიგვანიშნებს დაპირისპირებანი: „აქ“ - „იქ“ (საიქიო - სააქაო), „შინა“ - „გარე“ (შინაური - გარეული), „წინ“ - „უკან“, (რომელთა კოსმოგონიური და მითოლოგიური ასპექტები ერთმანეთთან სრულ შესაბამისობაში არიან. ვერტიკალური ღერძის აგება და მისი ჰორიზონტალურზე დატანა მომდევნო ეტაპი უნდა იყოს, რომლის დროსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება სამყაროს წარმოდგენას სამწევრიანი, ვერტიკალურად განლაგებულ ელემენტთა ერთობლიობის სახით. აქ ქვედა სარტყელს უკანა სამყაროს ნიშნები მიეწერა, ხოლო ზედა კი წინა, კეთილი ნიშნებით აღბეჭდილი სამყაროს ანალოგიურად იქნა წარმოდგენილი. მის საბოლოო ფორმირებაში გარკვეული როლი უნდა შეესრულებინა რელიგიური შეხედულებების იმ საფეხურს, როდესაც ზეცა ღვთაების სადგურად იქნა მიჩნეული. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა დამოუკიდებელი, სამწევრიანი ვერტიკალური სისტემების არსებობა (ზეცა - ცა - ქვეცა და მისი ვარიანტები), რომლებიც არავითარ კავშირს არ ამყარებენ ჰორიზონტალური ჭრილის აღმნუსხველ ტერმინებთან. საერთოდ, სურათის ფორმირების უკანასკნელი საფეხური უნდა იყოს წარმოდგენების ის ფენა, რომელშიაც დახასიათებულია და სისტემაშია შეყვანილი „გარსკნელი“, როგორც სამყაროს გარემომცველი, მარადიული არარობა.

ხალხურ ყოფაში, ისტორიულ წყაროებში, ზეპირსიტყვიერებასა და სასაუბრო ენაში კიდევ უფრო მეტი მასალის მოძიება შეიძლება, რადგან ადამიანის მოქმედება და საზოგადოების ყოფა ყოველთვის დროსა და სივრცეში განიხილებოდა. კოსმოგონიური და მითოსური წარმოდგენების ანარეკლი ყოფისა და მეურნეობის ყოველ სფეროში შეიძლება გამოვლინდეს, მაგრამ მხოლოდ ზემოთ მოტანილ სქემებსაც რომ დავჯერდეთ, სავსებით ნათელია, თუ რა რთული, დანაწევრებული

წარმოდგენები შეუმუშავებია ხალხს გარემომცველ სამყაროზე. ამ სამყაროს ჰქონდა ცენტრი და პერიფერია, რომელთა მიმართ დამოკიდებულება გამოხატულია მითოსში, კულტსა და რიტუალში. ორნამენტული ნიშნები, რომელიც ხალხურმა გამოყენებითმა ხელოვნებამ შემოინახა, ტრადიციის უწყვეტობის გამო, ზოგჯერ გაუცნობიერებლად ატარებდა აღწერილ წარმოდგენათა ნაკვალევს. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს ისიც, რომ ყველაზე სრულყოფილად, სემანტიკური ღირებულების შენარჩუნებით, ნიშანთა სიმბოლიკა გაიშალა ისეთი მრავალმხრივი კულტურულ-სოციალური მნიშვნელობის ძეგლის შემკულობაში, როგორიცაა დედაბოძი, რომელიც ინტერიერში სიმბოლურად გამოხატავდა სამყაროს ცენტრს, ცხოვრების სიცოცხლის ხეს. კოსმოგონიურის საპირისპიროდ იგი ოიკოგონიური მოვლენის ძირითადი ელემენტია და კერა-გვირგვინთან ერთად, განასახიერებს სამყაროს ვერტიკალურ ღერძს.

საქართველოს ტერიტორიაზე საცხოვრებლის შიგნით ცენტრალური ბოძის ნაკვალევი მესამე ათასწლეულის შუა ხანებშია დამოწმებული. ქვაცხელებზე შესწავლილ საცხოვრებლებში დადასტურებულია ცენტრალური ბოძი, რომლის წინ საკულტო კერა მდგარა; ორმო, რომელშიც ბოძი უნდა ყოფილიყო ჩასმული, ხშირად სწორკუთხა ფორმისაა, რაც იმაზე მიგვითითებს, რომ ბოძად იყენებდნენ გათლილ ხეს და არა მრგვალ მორს. საოჯახო კერა ამ საცხოვრებლებში ცალკე, დერეფანშია გამართული. ცენტრალური კამერის შიგნით სვეტის წინ, როგორც ჩანს, საკულტო კერა მდგარა, რაზედაც მრავალ სპეციფიკურ მომენტთან ერთად, მიგვანიშნებს კერის გარშემო აღმოჩენილი ინვენტარი[57]. საცხოვრებელში დედაბოძის არსებობას სპეციალისტები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ არა მარტო სამშენებლო ხელოვნების ისტორიის თვალსაზრისით, არამედ იმდროინდელი მოსახლეობის ეთნიკური ვინაობის გასარკვევად.

ეს საკითხი, რომლის თანამიმდევრული შესწავლა რამდენიმე ათეული წლის წინ დაიწყო ქართულ მეცნიერებაში, დღესაც უაღრესად აქტუალურია და მეცნიერთა საგანგებო ყურადღებით სარგებლობს. დეკორატული სიმბოლიკის, სიტყვიერი მასალის, მითოსისა და რიტუალის მონაცემების ანალიზი იძლევა საშუალებას გარკვეულ იქნეს ხალხის ისტორიული მრწამსის რეალური ბუნება[58]. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მათი დადასტურება არქეოლოგიურ მასალაში სადაც მკვლევარს, თუკი იგი სათანადო კრიტერიუმით აღიჭურვება, საშუალება აქვს თვალი გაადევნოს რწმენა-წარმოდგენათა მთელ დინამიკას მითოსურ კომპლექსებში და რაც მთავარია, ამოკითხულ იქნეს ერის მიერ შემუშავებული სურათი სამყაროსი, რომელიც ვლინდება როგორც სოციალური, ისე ბუნებრივი სივრცეების ამსახველ სტრუქტურულ კომბინაციებში. ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია მ. ხიდაშელის უახლესი ნაშრომი, რომელიც სამყაროს არქაული სურათის წაკითხვა-ამოცნობასა და სამეცნიერო შეფასებას ეძღვნება[59].

მიუხედავად ამისა, მაინც ძნელია, რომ თანამედროვე ყოფამდე შემორჩენილი დედაბოძი ასე ძველი ძეგლების უშუალო მემკვიდრედ ჩავთვალოთ, მაგრამ კერასა და მასთან დაკავშირებული წარმოდგენები არ შეიძლება რაიმე წყვეტილს შეიცავდეს, რადგან კერა ყველა ისტორიულ ეპოქაში სოციალური ჯგუფის სადგომის ცენტრი იყო და მისი მდგრადობა არავითარ ეჭვს არ იწვევს. უძველეს ხანებში, კერძოდ, ადრესამწარმოებლო პერიოდში შემუშავებული წარმოდგენების უკვალოდ გაქრობა წინარე ინდუსტრიულ ხანებში შეუძლებელი იყო, რადგან მეურნეობისა და ყოფის ძირითადი პირობები არ შეცვლილა. ამდენად, ისტორიულად დასაშვები ცვლილებების შესაბამისად, ეს წარმოდგენებიც იცვლებოდა, იფანტებოდა მითოსსა და რელიგიაში, თუ ზეპირსიტყვიერებასა და მუსიკაში იმ მოთხოვნათა მიხედვით, რასაც ახლებური სოციალური გარემო წამოაყენებდა. ამიტომ არის, რომ ტექსტის, რიტუალისა და მითოსის მონაცემების სიმბოლური მნიშვნელობის გამოსავლენად მეტად მრავალფეროვანი მასალაა საჭირო და მისი სათანადოდ შესწავლა გარკვეულ სიძნელეებთანაა დაკავშირებული.

---

57. მ. მაკალათია, დასახ. ნაშრომი.

58. ლ. ღლონტი, ა. ჯავახიშვილი, ურბნისი I, ქვაცხელების (ტვლეპია ქობის) ნამოსახლარზე ჩატარებული გათხრები, თბილისი, 1961 წ., გვ. 45-65.

59. მ. ხიდაშელი, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, თბილისი, 2001 წ., გვ. 55-87. გვ. 116 და შემდეგ.

კოსმოგონიური წარმოდგენების არარეკლი მითოსსა და ენაში საგანგებო მონოკრაფიულ შესწავლას მოითხოვს და მისი სრულყოფით გამოკვლევა შეიძლება ენათმეცნიერებისა და მითოლოგიის საფუძვლიანი ცოდნით. წინამდებარე მიმოხილვისას, ბუნებრივია, ასეთი პრეტენზია ავტორს არ ჰქონია. მან მხოლოდ სცადა დამატებითი მონაცემების შედარებით ხმარებაში შემოეტანა ისეთი ტერმინები, რომელთა აზსნა დიდ სიძნელეებთან არის დაკავშირებული. ასეთი ვარაუდით წარმოდგენილი მასალის ინტერპრეტაცია ნაწილობრივ მაინც თუ დაიმსახურებს სპეციალისტთა ნდობას, მიზანი მიღწეულად ჩაითვლება.

კერის, დედაბოძის და გვირგვინის კომპლექსი, მასთან დაკავშირებული სოციალური წესებით და რელიგიურ-მითოლოგიური წარმოდგენები, კონკრეტულ მნიშვნელობას ანიჭებენ ინტერიერის მთელ სივრცეს და აქ გამოსახულ მხატვრულ სახეებსა თუ ცალკეულ სიმბოლოებს, რომელთა ტრადიციულობის დასაბუთების ცდა არის წინამდებარე ნაშრომი. თუ მოტანილი შეხედულებები გაზიარებული იქნება, მაშინ უნდა ჩაითვალოს, რომ დედაბოძზე გამოსახული და საერთოდ ხალხურ დეკორატიულ ხელოვნებაში გავრცელებული სიმბოლო-ნიშნები ასტრალურ სამყაროს წარმოგვიდგენენ, ამავე სამყაროს განაყუთვნებენ ყველა ცალკეულ გამოსახულებასა და სიუჟეტს, სადაც არ უნდა იყვნენ გამოსახულნი. მათი საშუალებით საგანგებო აქცენტი დაესმის საცხოვრებლის შიდა სივრცის აგებულებას, ოიკოგონიას, როგორც კოსმოგონიურ მითოსურ წარმოდგენათა მატერიალური რეალიზების ფორმას. ეს კანონზომიერება განსაკუთრებით გასათვალისწინებელია არქეოლოგიური ძეგლების შესწავლისას, უპირატესად ისეთი ხანებისათვის, როცა შესაბამისი რელიგიურ-მითოლოგიური და კოსმოგონიური წარმოდგენები მოქმედი უნდა ყოფილიყო. უფრო მოგვიანებით, მათი დესაკრალიზაციის ხანგრძლივი პერიოდის შემდგომ შემორჩენა განაპირობა ტრადიციამ, უწყვეტ ეთნოკულტურულ გარემოში აღმოცენებულმა და ჩამოყალიბებულმა ხალხური ხელოვნების ესთეტურმა ნორმებმა.

ჩანს, რომ დედაბოძის კომპლექსი, ოჯახის ცენტრი, გაახრებულია ანალოგიურად სამყაროს ცენტრისა, რასაც სათემო სალოცავი განასაზიერებდა როგორც სოციალური ჯგუფის ცენტრი. ამ მხრივ საინტერესო სურათს გვაძლევს კერის გარშემო სახლის „შინას" ფართობის დანაწილება და ოჯახის წევრთა იერარქიული განლაგება. ეს ისტორიული მნიშვნელობის მოვლენაა და გარკვეულ კულტურულ-სოციალურ დონეს შეესაბამება. საფიქრებელია, რომ აქ შემონახულია ისეთი იერარქიული სტრუქტურა, რომელიც ოდესღაც მთელ დასახლებას ახასიათებდა, მაგრამ მხოლოდ საცხოვრებლის შიგნით შემოინახა[60]. ყოველივე ეს საშუალებას გვაძლევს, ასეთივე დამოკიდებულებით მივუდგეთ ხალხური ხელოვნების ძეგლებს, რომელთა სემანტიკის განხილვა შეიძლება მხოლოდ სათანადო სტრუქტურის შიგნით. ორნამენტული ქარგა, მასში შემავალი სიმბოლოებით, ბუნებრივია, განიცდიდა როგორც გარეგნულ, ისე შინაარსობრივ ცვლილებებს, მაგრამ როგორც ადამიანთა საქმიანობის შედეგი, ყოველთვის სისტემური უნდა ყოფილიყო. მასში აღბეჭდილია უძველესი წარმოდგენებიც და მომდევნო ეპოქების გარდაქმნებიც. სხვანაირად რომ ვთქვათ, სიმბოლურმა გამოსახულებებმა ფორმალურად შემოინახა ამ ნიშანთა თავდაპირველი საკრალური მნიშვნელობა და კანონზომიერი თანამიმდევრობით ასახა მომდევნო ხანების სემანტიკური გარდაქმნები. ამიტომ სოციალური დეკორატიული სიმბოლიკის შესწავლისას აუცილებელია ენისა და მითოსის მონაცემების გათვალისწინება, რადგან იგი მათთან ერთად არის ფორმირებული, რეალიზებულია მითოსში, ენასა და რიტუალში. შესწავლილი ობიექტისადმი ასეთი დამოკიდებულება განპირობებულია კულტურის, როგორც ადამიანთა საქმიანობის ერთობლიობის სპეციფიკით.

1965-2000

60. **Шоане Ф.**, Семиология и градостроительство. Советская Архитектура № 5. 1967 г. Eliade M. - La Mithe de l'éternel retour, 1942. 30-38. Samwell - Hommes, cimes et dieux. 1973, 637-679.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

გაცოცხლების იდეა ძართულ მითოსში და მისი რეალიზაციის ისტორიული ფორმები

გაცოცხლების იდეა მითოსსა და ზეპირსიტყვიერების სხვადასხვა ჟანრებში ფრიად პოპულარულია და კულტურის ძალიან ადრეულ პლასტებიდან უნდა იღებდეს სათავეს. ხალხურ ყოფასა და სიტყვიერებაში შემონახული პირდაპირი თუ არაპირდაპირი მასალა ძირითადად ღვთაებათა სეზონური კვდომა-აღორძინების ანარეკლია, რაც, გარდა პირდაპირ სიკვდილ-გაცოცხლებისა, საკმაოდ მრავალფეროვანი სიმბოლური ფაქტითა თუ ოპოზიციით არის გადმოცემული (მაგალითად: სიკვდილი–გაცოცხლება; წასვლა–დაბრუნება; ძილი–გაღვიძება; გაჭრა//დაკარგვა//მოტაცება–ხსნა, ტყვეობა–თავისუფლება და ა. შ.). ეს ოპოზიციები ძირითადად მაღალორგანიზებული მითოსისა და რთული სოციალური გარემოსათვის არის დამახასიათებელი, რომელსაც უკვე გააჩნია ამ პრინციპით კონსტრუირებული რელიგიური წარმოდგენები და მისი შესაბამისი, რეგულირებული რიტუალური პრაქტიკა, ტაძრები, მსახურთა კასტა და ა. შ. ამ შედარებით რთული რიტუალების გვერდით ხალხურ წარმოდგენებში დამკვიდრებულია მარტივი სიუჟეტები და რწმენა-წარმოდგენები, რომლებიც ბევრად უფრო შორეულ სოციალურ ყოფას შეესაბამებიან. თუ მსგავსი წარმოდგენების რაობით სერიოზულად დავინტერესდებით, მაშინ შესაძლებელი ხდება მოკვლევა ისეთი არქაული დონისა, რომელიც წინ უსწრებს მწარმოებლურ მეურნეობას, რადგან „გაცოცხლებისა და გამრავლების“ პროცესის აქტივიზირების ტენდენცია შეიჩნეულია და შესწავლილია ისეთი დაბალი განვითარების საფეხურის პრაქტიკაში, როგორიც იყვნენ, მაგალითად, XIX საუკუნის ავსტრალიელი აბორიგენები. ამგვარი ცდა საშუალებას გვაძლევს თვალყური გავადევნოთ იდეის, „პრაქტიკული“ (რიტუალის ფორმით) რეალიზაციის გამოვლინებებს საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა დონეზე. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებოდ გვეჩვენება სამონადირეო გადმოცემები, სადაც განსაკუთრებით უხვად არის შემონახული ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო მასალა. ამ თემას ქართულ მეცნიერებაში კარგა ხანია მიექცა ყურადღება. მხედველობაში მაქვს საქართველოში გავრცელებული თქმულება ხისბეჭიანი ნადირის შესახებ, რასაც საინტერესო წერილი მიუძღვნა თ. ოჩიაურმა[1], ხოლო ე. ვირსალაძემ თავის მონოგრაფიაში სიუჟეტის განხილვასთან ერთად მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმო საველე მასალასაც[2]. თ. ოჩიაურის წერილში ხისბეჭიანი ნადირის შესახებ დასმული პრობლემა გადაჭრილია ანიმისტური შეხედულებებისა და მეტამორფოზულ ცვლილებათა გარშემო არსებული წარმოდგენების საფუძველზე, ხოლო ე. ვირსალაძემ იგი განიხილა როგორც სამონადირეო ციკლის ნაწილი და მოკვდავ და აღდგენად ღვთაებათა შესახებ არსებულ წარმოდგენებს დაუკავშირა. ამრიგად შეიქმნა ორი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული, მაგრამ არაურთიერთგამომრიცხველი თვალსაზრისი, რომლებიც ემყარებიან მკვლევართა მიერ დამუშავებულ რწმენა-წარმოდგენათა და მითოსური ციკლების განსხვავებულ, ერთმანეთისაგან დაშორებულ ასპექტებს.

ამ პრობლემას ყურადღება მიაქცია მ. ხიდაშელმა თავის ნაშრომში „ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში“. ნაშრომში მოტანილია ვრცელი არქეოლოგიური და ფოლკლორული მასალა შესაბამისი პარალელური მონაცემებით, რამაც საშუალება მისცა ავტორს საკითხი განეხილა არამარტო კავკასიის მასშტაბით. სათანადო ანალიზის შედეგად

1. თ. ოჩიაური, ხევსურეთის მითოლოგიიდან (ხის ბეჭი) მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VII.

2. ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი. თბილისი, 1964.

მ. ხიდაშელი ასკვნის, რომ ბრინჯაოს სარტყლების უაღრესად საინტერესო მხატვრობას საფუძვლად დაედო ამ რეგიონში ადრესამიწათმოქმედო ხანებიდან შემუშავებული ფართო სარწმუნოებრივი კონცეფცია, რომელიც დამყარებულია ძველი მსოფლიოს მიწათმოქმედ ხალხებში გავრცელებულ რწმენებზე ნაყოფიერების დედური ღვთაებების შესახებ. რაც შეეხება ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო სიუჟეტს, იგი მას ხედავს სარტყლებზე გამოსახულ ზოგიერთ ეპიზოდში. მას მიაჩნია, რომ სარტყლებზე გვხვდება სცენები, სადაც ღვთაებები ჭამენ ნადირს, რაც, ბუნებრივია, მათი აღდგენისათვის საჭირო რელიგიურ პრაქტიკასაც გულისხმობს. ნაშრომში გაშლილი მსჯელობა ძირითადად ამ მოტივის განხილვას ეძღვნება და ამდენად მ. ხიდაშელის თვალსაზრისი ჩვენი პოზიციისათვის ყოველმხრივ ხელსაყრელ ვითარებას ქმნის. განსაკუთრებით უნდა აღვნიშნოთ მისი მოსაზრება სარტყლების მხატვრობაში ასახული მოტივების მდგრადობის შესახებ, რომელთა საფუძვლები გვაროვნული საზოგადოების წიაღშია საძიებელი[3]. ამჯერად ჩვენ არ გვაინტერესებს ამ მითოსური სიუჟეტის მრწამსობრივი სიღრმეების კვლევა და შემოვიფარგლებით მისი ისტორიული ასპექტებითა და კულტურულ-სოციალური ტრანსფორმაციის საკითხებით, მით უფრო, რომ მკვლევართა წარმოდგენილი პოზიციები არათუ არ ეწინააღმდეგებიან, არამედ მეტ-ნაკლები მოცულობით ავსებენ კიდეც ერთმანეთს საერთო კონცეფციაში, რომელიც საკმაოდ ეთანხმება ჩვენს შეხედულებებსაც ამ საკითხზე. ახლა დავუბრუნდეთ განსახილველ საკითხს.

ა. შანიძეს „ხევსურულ პოეზიაში“ გამოქვეყნებული აქვს ამ სიუჟეტის ერთი ვარიანტი, სადაც მონადირეს ასეთი რამ გადახდება: ერთ ეხში, რომლის სიახლოვეს ეშმაკები ბინადრობენ, მონადირემ შეიტანა მოკლული ჯიხვი და ვახშმის მომზადება დაიწყო, მაგრამ გატყავებული ნანადირევი ცეცხლიდან წამოუხტა და გაიქცა. გაკვირვებულ მონადირეს ეშმაკებმა უთხრეს, რომ ბათირს უარესი დაემართაო. მონადირემ იპოვა ბათირი, რომელმაც უამბო შემდეგი: ერთხელ მას იმავე ეხში დაუნთია ცეცხლი ნანადირევის მოსამზადებლად. შეუდგა საქმეს თუ არა მაშინვე გაიგონა როგორ ეძახდა ერთი ეშმაკი მეორეს, ქორწილში თუ წამოხვალო. ადგილობრივ ეშმაკს უთქვამს, ვერ წამოვალ, სტუმარი მყავსო. დამძახებელს ეს ეშმაკი თავის სტუმრიანად მიუპატიჟია და ესენიც წასულან (ე. ი. მონადირე ხმას მიყოლია). ქორწილში სუფრასთან სამი ჯიხვი დაკლეს, ხორცი შეჭამეს, ძვალი მოაგროვეს და ტყავზე დაალაგეს. აღმოჩნდა, რომ ერთი ბეჭი აკლდა, რომელიც მეგობარი ეშმაკის რჩევით მონადირემ დამალა. იმის მაგიერი ხისგან გამოთალეს, მოახვიეს ტყავი, დაკრეს მათრახი, ნადირი გაცოცხლდა და ტყეში გაიქცა. მათრახის დაკვრამდე ეშმაკებმა კიდევაც შეულოცეს: „ადეგ, ადეგ ხეჭეჭაო, ხისა გედგას ბეჭადაო“. მასპინძელი ეშმაკები მონადირეს სამ ჯიხვს დაპირდნენ. მონადირემ მართლაც დახოცა ეს ჯიხვები, რომელთაგან ერთი ხის ბეჭიანი გამოდგა[4].

ე. ვირსალაძეს მოტანილი აქვს ამ სიუჟეტის სხვა ვარიანტი, რომელიც მას მთის რაჭაში, სოფ. პატარა ლებში ჩაუწერია. ამ ვარიანტის მიხედვით მონადირეს ანგელოზები იწვევენ. სტუმარ-მასპინძელი კერას შემოუსხდა. მასპინძლებმა ნადირი დაკლეს, მოხარშეს და შეჭამეს, მერე ძვლები შეაგროვეს და ისევ დააკლდათ ერთი ბეჭი, რომელიც მონადირემ ძაღლს გადაუგდო. ანგელოზებმა ხის ბეჭი გათალეს, გაურიეს ძვლებს, მერე ნადირი გააცოცხლეს და გაუშვეს, თანაც დაუთქვეს: „თაზის (სტუმარი მონადირის) ბედი იყავიო“. შემდეგ თხრობა სრულდება ანგელოზთაგან თაზისათვის ნადირობის აღკვეთით. ეტყობა, მთხრობელმა ორი სხვადასხვა სიუჟეტი აურია, რადგან სხვა ვარიანტებში, სადაც მონადირე ნაწუკას ამბავია მოთხრობილი, ნათქვამია, რომ გაცოცხლებული ხისბეჭიანი ნადირი მონადირემ მოკლა. არის ვარიანტი, სადაც დევი ზუსტად ამავე წესით აცოცხლებს ხარს[5].

ანალოგიური ვარიანტი მთათუშეთში ჩაუწერია შ. ძიძიგურს. ამ სიუჟეტის მიხედვით ხელმოცარული მონადირე ერთ გახსნილ კლდეში დამდგარა. ამ ადგილის დედა და მონადირე ეშმაკებმა

---

3. მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში, თბილისი, 1982 წ., გვ. 124-127.

4. ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია I, ხევსურული, თბილისი, 1931 წ., გვ. 637.

5. ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 220-222.

ქორწილში მიიწვიეს. სუფრაზე სამი ჯიხვის ხორცი ეწყო. მონადირემ აიღო ერთი ბეჭი და ჩუმად მდინარეში ჩააგდო. სუფრასთან საუბრისას ერთმა ეშმაკმა გაიხსენა, დღეს მონადირე ჯიხვს ეპარებოდა და მე გავაწბილეო. პურობას რომ მორჩნენ, ძვლები ტყავში გაახვიეს, დაყარგულის ნაცვლად ხის ბეჭი ჩადეს და შეულოცეს: „ადეგ, ადეგ ხეჭეჭაო, ხისა გედგას ბეჭადაო". ჯიხვები წამოხტნენ და გაიქცნენ. მეორე დღეს მონადირემ ხისბეჭიანი ნადირი მოკლა[6].

ლეჩხუმში დამოწმებული გადმოცემების თანახმად ხის ბეჭის სიუჟეტში მონაწილეობენ ახალი პერსონაჟები, ჭინკები: ტყესთან ახლოს მცხოვრებ ქალს ძროხა დაეკარგა. იგი ტყეში საძებნად წავიდა მეზობელ ქალებთან ერთად და შეესწრო ჭინკების ქორწილს. ჭინკებს მისი ძროხა დაეკლათ და იქ მისულ ქალს ზეთის გამოხდა თხოვეს. ქალი დათანხმდა და მიწაზე ჩაიმუხლა (ალბათ სამუშაოდ). ამ დროს მისცენ გამოისროლეს ძროხის ბეჭის ძვალი, რომელიც მან მოხრილი ფეხისქვეშ დამალა. ქორწილს რომ მორჩნენ, ჭინკებმა შეაგროვეს ძროხის ძვლები მაგრამ ბეჭი დააკლდათ, მაგრამ სამაგიერო მათ ხისაგან გამოთალეს. შემდეგ ძვლებს გადააფარეს ტყავი და ძროხა გააცოცხლეს[7].

ნადირს ხოცავენ და აცოცხლებენ წყლის სტიქიის ღვთაებები თუ ავი სულები, მესეფეები, რომელთა შესახებ რწმენები ძირითადად ზღვის მიმდებარე რეგიონშია გავრცელებული. მესეფეები შავი ზღვიდან ამოდიან ძაღლების თანხლებით და გავლენას ახდენენ ამინდზე. მათზეა დამოკიდებული მოსავლის აღების პერიოდში დარი იქნება თუ წვიმა. როდესაც მესეფეები და მათი თანმხლები ძაღლები ზღვიდან ამოვლენ (რაც ოქტომბრის ბოლოს, ნოემბრის დასაწყისში ხდება), ნადირი ფრთხება და მიუვალ ადგილებს ეტანება. ამ დროს მონადირეები უსათუოდ ხელმოცარულები რჩებიან, თუ მესეფეებმა არ ინებეს. ისინი კლავენ და აღადგენენ როგორც ნადირს, ისე შინაურ ცხოველებსაც: შეჭმული ნადირის ძვლებს ახვევენ ტყავში და ჯოხის დარტყმით აყენებენ ფეხზე. ზოგიერთი გადმოცემის თანახმად მესეფე ნადირთა მწყემსის ფუნქციასაც ასრულებს. ისინი აძლევენ მონადირეს ნადავლს. მონადირე კლავს მხოლოდ იმ ცხოველს, რომელიც მესეფეებმა უკვე შეჭამეს და გააცოცხლეს. სამეგრელოში, როცა მონადირე გამხდარ ნადირს მოკლავს, იტყვიან, მესეფის შეჭმული მერგოო[8]. საფიქრებელია, რომ ნადირთა მწყემსის დაახლოება ავ სულებთან (დევი, ჭინკა, მესეფე) უფრო გვიანდელი მოვლენა უნდა იყოს, რაც კარგად აქვს ნაჩვენები ე. ვირსალაძეს[9]. რაც შეეხება ძაღლისა და მესეფის კავშირს, სპეციალისტები აქვე იხსენიებენ ამირანის ძაღლს, ასევე ბრინჯაოს სარტყელზე დამოწმებულ ნადირობის სცენებს, სადაც ძაღლები ჩანან. ყველაფერ ამას ემატება მწყემსთა ძაღლებისა და ღვთაებათა მწევრების პრობლემა. ეს საკითხები, მიუხედავად მნიშვნელოვანი სიძველისა, მაინც უფრო გვიანდელ მოვლენას წარმოადგენს, ვიდრე მოტანილი სიუჟეტის გენეზისის დონე.

ამავე სიუჟეტზეა შექმნილი ვაჟა-ფშაველას ცნობილი პოემა „ხის ბეჭი". პოემაში მოქმედება შემდეგნაირად ვითარდება: მონადირეს ეძახის ხმა და უცნაურ ლხინზე იწვევს. სუფრის თავში ზის ლამაზი ქალი, რომელიც პურობის ნებას რთავს სტუმრებს და მათთან ერთად მონადირეს. ამ უკანასკნელს ხაზგასმით თხოვენ, რომ „ძვალები არ დაგვიკარგო, რაც მოგერგება წილადაო". მონადირემ წყალში ხელუკუღმა გადააგდო ირმის ბეჭი. პურობის შემდეგ ძვლები დაუწყვეს წინამძღოლ ლამაზ ქალს, რომელსაც ძვლების თვლაში თანამოსუფრეები ეხარებოდნენ. დაკლდათ ირმის ბეჭი, რომლის სანაცვლო ხისაგან გამოთალეს. ამის შემდეგ ათასობით ნადირი გააცოცხლეს და მონადირეებს დაუთქვეს. სტუმარს ხისბეჭიანი ირემი ერგო. შემდეგ მონადირეს გრძნეული ძილი ეუფლება, ხოლო როცა იღვიძებს, ირგვლივ არავინ არის. დგება მყვირალობა, მონადირე ტყეში გადის. იგი მიეპარა

6. **Дзидзигури Ш.**, Грузинские варианты нартского эпоса. Тбилиси, 1971 г. стр. 41-42.

7. **მ. მაკალათია**, წყლის კულტის გადმონაშთები ლეჩხუმში. კრებული „ლეჩხუმი", თბილისი, 1985 წ., გვ. 147-148.

8. იქვე, გვ. 148. **ზ. თანდილავა**, მასალები მესეფეზე. სამხ.-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება. თბილისი, 1978 წ., გვ. 4-11. **თ. სახოკია**, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბილისი, 1956 წ., გვ. 16.

9. **ე. ვირსალაძე**, დასახ. ნაშრომი, გვ. 114-131.

ხარირემს, ის იყო უნდა ესროლა თოფი, რომ უცებ სხვა თოფი გავარდა და ირემი დაეცა. ტყიდან გამოვიდა უცხო მონადირე, რომელიც, თანახმად მონადირეთა წესისა, ნახევარს თავახთბს ჩვენს გმირს. ვიდრე ისინი ირემს ვაატყავებდნენ, გამოჩნდა სხვა ირემი და ჩვენი მონადირე ამასაც ვაცდენს ტყვიას. ამასთან უკვალოდ გაქრა მოზიარე მონადირე და დარჩა გატყავებული ირემი, რომელიც გაუჩინარებულმა მონადირემ მოკლა. ჩვენი გმირი სოფელში ჩაიტანს ნანადირევს და ბევრსაც იტრაბახებს. უცებ ხორციდან გამოხტება ხის ბეჭი, რომელზედაც წერია თუ ვისი მოკლულია ნადირი. შერცხვენილი მონადირე სამუდამოდ ანებებს თავს როგორც ნადირობას, ისე ნანადირევის ჭამას[10].

სამეგრელოში ნ. ჯანაშიამ ჩაიწერა ამ სიუჟეტის ერთი ვარიანტი, სადაც ნადირთა პატრონი, ტყაში მაფა, სტუმრისათვის კლავს ტახს, შემდეგ ძვლებს ახვევს ტყავში და აცოცხლებს ნადირს. ამ ტახს კლავს სტუმარი მონადირე, რომელიც ბეჭში პოულობს თავის ხელით ჩამალულ ჯაყვას[11].

ეს სიუჟეტი, სხვადასხვა ვერსიების სახით მთელ კავკასიაშია დამოწმებული. თანახმად აფხაზური მასალისა, მონადირეს გარეული თხა ულრან ტყეში შეიტყუებს და მიიყვანს უზარმაზარ კოცონთან, რომლის გარშემო ღვთაებები სხედან. ღვთაებები თხას დაკლავენ, მონადირეს უმასპინძლებენ და ძვლებს შეაგროვებენ. მონადირე ძვალთან მალავს ჯაყვას (ჯოხს). შემდეგ ღვთაებები ნადირს აცოცხლებენ და მეორე დღეს მონადირე კლავს აღთქმულ ნადირს, რომლის ხორცში პოულობს თავის ნივთს[12].

აფხაზთა შორის ნადირის პატრონად ითვლება აჟვეიპშაა, ანუ ოქროს ჟვეიპში, დიდი თავადი, რომელიც მონადირეებს „არსებობის საშუალებას აძლევს, არ კლავს შიმშილით", ხალხს ამწყალობებს თავისი საკუთრების იმ ნაწილიდან, რომელიც მან უკვე შესვა და შეჭამა. „მის შეჭმულში არის ყველა მონადირის წილი". ეს აზრი არის გამოხატული მონადირის სიმღერაში, რომელიც თ. ნ. გენცომ ჩაიწერა 1928 წელს[13]. გარდა ამისა ამ ღვთაებას თხოვენ წარმატებას, ბოროტისაგან დაცვას, ამინდს; მასვე მიაწერენ კლდეების წვერების განათებასაც. აჟვეიპშაა ტყეში ცხოვრობს, ყავს ცოლი, ასევე ცოლიანი ვაჟი, ივანე და ლამაზი ასული (ასულები), რომელიც ხშირად სასიყვარულო კავშირებს ამყარებს მონადირეებთან. მათთან ცხოვრობს მსახური, შვაკვაზი. იგი წარმოდგენილი ყავთ მოხუცი, ან ჭარმაგი კაცის სახით. აჟვეიპშაა ყველა მთისა და მთებში გაფანტული ნადირის პატრონად ითვლება, მწყემსავს და წველის ნადირს, ასევე ანაწილებს მათ მონადირეთა შორის. მისი ნება-სურვილის გარეშე ნადირი არ მოიკვლება: მონადირეები მოიპოვებენ მხოლოდ იმ ნადირს, რომელიც ღვთაებებმა უკვე დაკლეს, შეჭამეს და გააცოცხლეს. ცხოველი, რომელიც მათ არ შეუჭამიათ, უხილავია. მონადირეს არა აქვს უფლება მოკლას თეთრი ან ჭრელქურქიანი ნადირი, რადგან ეს უკანასკნელნი ასევე ნადირთ მწყემსებად და ღვთაებათა რჩეულ ცხოველებად ითვლებიან. ცხადია, ისინი ღვთაებები არიან, ოღონდ ზოომორფული სახის და ამიტომ მათი ხელის მხლებელი სასტიკად ისჯება. ზოგ ვარიანტში აღწერილია თუ როგორ ანაწილებენ ნადავლს მონადირეთა შორის აჟვეიპშაა და შვაკვაზი: ისინი წარმოდგენილნი არიან ყრუ მოხუცების სახით. სამართლიანი აჟვეიპშაა ეუბნება შვაკვაზს: „ვისაც არ შეხვედრია, იმას მიეცი!" ყრუ შვაკვაზს კი ჩაესმის ვისაც შეხვედრია იმას მიეციო და ისიც ერთსა და იმავე პიროვნებას ასაჩუქრებს. ამიტომ ზოგი მონადირე იღბლიანია, ზოგი კი არა[14]. ეს სიუჟეტი იმეორებს ქართლში გავრცელებულ თქმულებას ამინდის ღვთაების, ყრუ ელიასა და მისი მსახურის, ასევე ყრუ ზაქარიას შესახებ, რომლებიც ანალოგიური შეცდომის გამო აყრიან ხოლმე ნათესებს სეტყვას. ასეთ მსგავსებას, რა თქმა უნდა, თავისი ისტორიული საფუძველი გააჩნია.

---

10. **ვაჟა-ფშაველა**, პოემები, თბილისი. 1965 წ.

11. **Джанашия Н.**, Религиозные верования абхазов. Христианский Восток, IV, стр, 108.

12. **Хидашели М.**, Некоторые вопросы генезиса идеологических воззрений раннежелезного века, Кавказско-ближневосточный сборник. Тбилиси. 1977., стр. 77-80.

13. **Аршба А.**, Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси. 1982 г., стр. 34-38. Бгажба Х. Бзыбский диалект абхазского языка. Тбилиси, 1964 г., стр. 382.

14. **Чурсин Г.**, Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957 г., стр. 76-78.

ერთი აფხაზური სიუჟეტის მიხედვით, მონადირის შვილი, რომელსაც მამის მოწაფე არ წაიყვანს სანადიროდ, მარტო მიდის ტყეში და იქ შეხვდება შვაკვაზს. ამ უკანასკნელს იგი აჟვეიპშაასთან მიჰყავს. მსახურმა ვახშამი მოამზადა. დაკლა ჯიხვი, ირემი, თხა, კურდღელი და მოხარშა. ვახშმის შემდეგ ძვლები დააწყვეს ტყავებზე, აჟვეიპშაამ დაჭრა თავის ჯოხი, ცხოველები გაცოცხლდნენ და თავთავიანთ ჯოგებში გაიქცნენ. მეორე დღეს ყმაწვილმა მოკლა თეთრი ჯიხვი, საიდანაც გამოხტა ირემი, ირმიდან გამოხტა არჩვი, მოკლა არჩვი, საიდანაც კურდღელი გამოხტა. ყმაწვილმა კურდღელიც მოკლა და ასეთი ნადავლით დაბრუნდა[15]. მეორე ვარიანტის თანახმად მონადირემ დაჭრა ირემი, მაგრამ ნადირი გაექცა. ძებნისას მონადირე მიადგა ირმის, ჯიხვისა და არჩვის ჯოგს, რომელსაც ერთი კაცი ედგა მწყემსად და ნადირს წველიდა. ამ კაცმა სალამი მისცა მონადირეს, უთხრა, შედი სახლში დამელოდე, საქმეს მოვრჩები, - ჯოგი არ დამეფანტოს, - და მალე მოვალო. ეს კაცი იყო აჟვეიპშაა. ცოტა ხანში მან წველა დაამთავრა და სახლში რძე შეიტანა, სტუმარს ჯერ მაწონი მიართვა, მერე ჯოგიდან ირემი აარჩია, სწორედ ის, რომელიც მონადირეს ტყეში შეხვდა. დაკლა, გაატყავა და მოამზადა. სტუმარმა სამი ნაჭერი ააჭრა ხორცს და დაკმაყოფილდა, ხოლო დანა ჩუმად დამალა ხორცში. სადილს რომ მორჩნენ, მასპინძელმა ხორცის ნარჩენები ტყავში ჩააწყო, მათრახი გადაჭრა და გააცოცხლა. სახლში მიმავალმა მონადირემ გზად ირემი მოკლა, რომლის ბეჭში თავისი დანა იპოვნა[16].

ჩეჩნური თხზულება მოგვითხრობს სამი გოლიათი ქალის შესახებ, რომლებიც გამოქვაბულში ცხოვრობდნენ და მასპინძლობდნენ მათთან შემთხვევით მოხვედრილ სამ ძმას. ქალები აცოცხლებდნენ შეჭმულ არჩვს, რომელსაც დაკარგული ბეჭის ნაცვლად ხის ბეჭს ჩაუდგამენ. ამ არჩვს კლავენ სახლში მიმავალი ძმები და ხორცში პოულობენ ხის ბეჭს[17]. არის ვარიანტები, სადაც იკარგება ირმის ნეკნი, რომელსაც ავსათი ბზის ნეკნით ცვლის. ცხოველს სიცოცხლე უბრუნდება მათრახის დარტყმით[18].

წარმოდგენილი მასალიდან შეიძლება გამოყოფილ იქნეს რამდენიმე სიუჟეტური რგოლი, რომელიც საერთოა ლიტერატურაში ცნობილი ყველა მაგალითისათვის, რამდენადაც ამ სიუჟეტური ჯგუფის გამოყოფა მხოლოდ საერთო მოტივების მიხედვით არის შესაძლებელი. პირველი და მრწამსობრივი საფუძვლის შემქმნელი იდეა არის იდეა შეჭმული ნადირის გაცოცხლების შესახებ, რომელიც უნივერსალურია არა მხოლოდ კავკასიისათვის, არამედ თითქმის მთელი ძველი მსოფლიოს ხალხების კულტურისათვის. კავკასიური მასალისათვის ტიპიურია სიუჟეტები, სადაც მოკლული და შეჭმული ცხოველის გაცოცხლება ხდება ძვალისა და ტყავის, როგორც სასიცოცხლო მინიმუმის ბაზაზე. ასევე საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ცხოველები თავისი ნებით მიდიან ღვთაებებთან; ასევე არავითარი წინააღმდეგობა არ ხვდება მათ ცხოველთა დაკვლისას. საგანგებო ყურადღების ღირსია ეპიზოდები, რომელთა შესაბამისად ნადირთა ღვთაებები სანათესაო (საოჯახო) ჯგუფია და საერთო ცეცხლთან მჯდომთ აქვთ საერთო ტრაპეზი. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ღვთაებები იცავენ სტუმართმოყვარეობისა და მასპინძლობის იმ წესებს, რომლებიც აღებულ რეგიონში მოქმედებენ, რაც თავის მხრივ ხაზს უსვამს მასპინძელი ჯგუფის ეგზოგამიურობას. ასევე საერთო სიუჟეტია უმრავლესობისათვის ცხოველის აღდგენის მექანიზმი და ამისათვის საჭირო იარაღი (მათრახი, ჯოხი, წკეპლა). საერთო ელემენტებიდან ნაკლებ ყურადღებას იმსახურებს ცხოველის ჩონჩხის შეცვლილი ნაწილი (ბეჭი, ნეკნი) და მის მაგიერ ჩონჩხში ჩართული თუ ხორცში ჩამალული გარეშე საგანი. აქედან გამომდინარე, ეს ელემენტები ამჟამად დაკვირვების ობიექტად არ ჩაითვლება, რადგან არავითარი სემანტიკური დატვირთვა არა აქვთ და სიუჟეტის აგებულებაში მხოლოდ შემოწმების საშუალებას წარმოადგენენ. ასეთი ელემენტები ჩვეულებრივ წარმოიქმნებიან

15. **Чурсин Г.**, ук. соч. стр. 78.

16. იქვე.

17. **Семенов Ю.**, Сказки и легенды чеченцев. Владикавказ, 1892 г. стр. 225.

18. **Баранов Б.**, Из истории осетинской народной словесности. Авсат. СМОМПК г. 24. стр. 63-66.

და სიუჟეტში ერთვებიან შედარებით გვიან, როცა მითოსური არსი კარგავს მრწამსულ აქტუალობას და ფოლკლორად ქცევის ტენდენციას ამჟღავნებს. ასეთ ვითარებაში საჭირო ხდება სიუჟეტის ძირითადი მრწამსის გამომხატველი მონაცემების შემოწმებისა და დაზუსტების მექანიზმი, რომელიც დამაჯერებელს გახდის მას სარწმუნოებრივად შეცვლილ გარემოში. მიუხედავად ამისა, ეს ეპიზოდები მნიშვნელობას ინარჩუნებენ როგორც სტრუქტურის ელემენტები.

იმ ეპიზოდთათვის, რომლებსაც მითოსურ სიუჟეტში სემანტიკური მნიშვნელობა აქვთ, დამახასიათებელია კიდევ ერთი სპეციფიკური ნიშანი: ისინი ახლებური მნიშვნელობით იტვირთებიან ყოველ ახალ კულტურულ-ისტორიულ და რელიგიურ გარემოში, რის საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ შემდეგ მაგალითს: შავი ზღვის სანაპიროზე მცხოვრებ სომეხთა შორის დამოწმებულია ჩვენთვის საინტერესო სიუჟეტის სრულიად ორიგინალური ვარიანტი, რომლის მიხედვით აბრაამი მასპინძლობს უფლის ანგელოზს და მისთვის ხბოს კლავს. როცა აბრაამმა სუფრაზე ხორცი დააწყო, სუფრას მიადგა ძროხა და ბღავილი დაიწყო. ანგელოზმა აბრაამს ძვლები ტყავზე დააწყობინა და ხბო გაცოცხლდა. როგორც ვხედავთ აქ სიუჟეტის ძირითადი ქარგა შენარჩუნებულია. მაგრამ განსხვავებით მითოსისაგან, სადაც აღდგენა-გამრავლების იდეაა წამყვანი, აქ იგი ემსახურება უფლის ყოვლისშემძლეობისა და უსაზღვრო გულმოწყალების წარმოსახვასა და პროკლამირებას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ახალი იდეა გამოიხატება ძველი, გასაგები და ხელმისაწვდომი საშუალებით. იგივე ვითარებას ვხედავთ ზემოთ მოყვანილ მაგალითში, როცა ყრუ შვაკვაზი და აჟვეიპშაა ნადირს უსამართლოდ უნაწილებენ მონადირეებს, მსგავსად ყრუ ელიასა და ზაქარიასი, რომლებიც შეცდომით ანადგურებენ მიწათმოქმედთა ნათესებს. ამ შემთხვევებშიც მითოსური სქემები მორგებულია იმ სამეურნეო ინტერესებზე, რომლებიც ძირითადს წარმოადგენენ აღებული ეთნოსისათვის. ფაქტია, რომ არსებობს ეპიზოდები, სიუჟეტური რგოლები, რომლებიც, რწმენა-წარმოდგენათა თვალსაზრისით, იძენენ საკრალური კვანძების მნიშვნელობას, რაც მათ განსაკუთრებულ მდგომარეობას განაპირობებს. ამ კვანძების საკრალურობა არ ნიშნავს მათ უანკუთვნილობას რელიგიის რომელიმე ფორმისადმი. ისინი უნივერსალურად მოქმედებენ სხვადასხვა ისტორიულ დროში და მრწამსობრივ სივრცეში. ვფიქრობთ, რომ ასეთი უნივერსალურობა არის მათი უკიდურესად არქაული წარმოშობის შედეგი. თანამედროვე მეცნიერება, მიუხედავად დიდი წარმატებისა, შედარებით სუსტად იცნობს საზოგადოების განვითარების უძველეს პერიოდებს და ამ საზოგადოებათა ინტელექტუალურ შესაძლებლობებს. ცნობილია, რომ საცხოვრებელი, როგორც ჩაკეტილი სივრცე წარმოშობისთანავე ჯმაყოფილებდა საზოგადოების შესაბამის მოთხოვნილებათა ძირითად პრინციპებს. მომდევნო საუკუნეებში ხდებოდა ამ იდეის ახლებური ინჟინერული რეალიზაცია, ახალ სოციალურ დაკვეთათა შესაბამისად. შესაძლოა ანალოგიური ვითარება გვქონდეს მითოსისა და რელიგიის სფეროში.

კავკასიურ მითოსურ მასალაში აშკარად მოჩანს ნადირთ მფარველი ღვთაებები (დალი, ოჩოპინდრე, ტყაში მაფა, აჟვეიპშაა, ავსათი, მეზითხა და სხვა), რომელთა სახელობაზე სრულდებოდა გარკვეული წესები, იწირებოდა შესაწირავი რიტუალური, ზნეობრივი და სხვადასხვა სახის აღკვეთათა პრაქტიკა სამონადირეო საქმიანობისას[19], მაგრამ აქვე ჩანს შემდეგი გარემოებაც: ზოგიერთი ღვთაება, მაგალითად, დალი, აჟვეიპშაა და სხვ. ერთსა და იმავე დროს ერთიც არის და მრავალიც. მითოსში ეს ვითარება, ყოველგვარი დამატებითი კომენტარის გარეშე, გამოხატულია მარტივი მეთოდით: ქართულ მასალაში აღწერილია თუ როგორ სხედან ნადირთ მწყემსების ჯგუფები კოცონის გარშემო, ცნობილია მწყემსი ქალები და ვაჟები. ისინი ეპატიჟებიან ან მასპინძლობენ შემთხვევით მოსულ მონადირეებს ოჯახურ სუფრასთან, ან საქორწილო ლხინში. მათ გარდა არსებობენ ზოომორფული ნადირთ მწყემსები, თეთრი, ან ნიშნიანი ცხოველების სახით. ყოველივე ეს აშკარად მიგვანიშნებს მათ სიმრავლეზე. ქართულში არსებობს პირდაპირი მითითებაც, რომ ასეთ ღვთაებათა

19. თ. ოჩიაური, ქართველ მთიელთა წარმოდგენები ნადირთ მფარველებზე. მასალა საქ. ეთნ. XXII, გვ. 168-178.

(მაგ., დალების) რიცხვი უსაზღვროა. ერთ პერსონად იხსენიება მაგალითად აფხაზთა აქვეპშაა, მაგრამ მას ჰყავს ცოლი, ვაჟი, ასული (ან ასულები), რომლებიც მონადირეებთან სასიყვარულო ურთიერთობით ძალიან წააგვანან ქართველთა დალს. ყველაფერი ეს ეხმაურება ქართული სამონადირეო ეპოსის იმ ნაწილს, სადაც გმირის დაბადება და ჭაბუკი მონადირის დაღუპვაა აღწერილი[20]. ცხადია, რომ აქაც სიმრავლესთან გვაქვს საქმე. მეცნიერებაში ცნობილია კონცეფცია „წილედი ღვთაებების" შესახებ (ნ. მარი, ვ. ბარდაველიძე), რომლის გამოვლენის ერთ-ერთი ფორმაა ღვთაებათა შორის ნათესაური დამოკიდებულება, შვილი არის მშობლის ღვთაებრივი ძალის ემანაცია[21]. ასე რომ, იქმნება ტიპიური სიტუაცია, როდესაც მრავალი გამოხატულია ერთის საშუალებით და პირიქით, რაც ჩვეულებრივი მოვლენაა რელიგიურ პრაქტიკაში. იგივე სიტუაცია დასტურდება ენობრივ სამყაროშიაც. თავის დროზე ნ. ჯანაშიამ ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ სახელი აჟვეიპშაა მრავლობით რიცხვში დგას. აქედან გამომდინარე, იგი ნადირთ მწყემსს შემდეგნაირად ახასიათებს: „აჟვეიპშაა ნადირობისა და ნადირის ღვთაებებია, ისინი ულრან ტყეში ცხოვრობენ და ჩვეულებრივ საქმიანობას ეწევიან..."[22]. აღსანიშნავია, რომ იგივე ვითარება მოწმდება აფხაზთა მთავარი ღვთაების, ანცვას სახელშიც. იგი აღნიშნავს „დედებს", მაშინ, როცა პრაქტიკაში გაიაზრება როგორც ღმერთი, მამრობითი არსი[23].

მოტანილი მასალა გვიჩვენებს, რომ კავკასიურ მითოსში არის შენახული დონე, სადაც ნადირთა მწყემსები წარმოადგენენ ღვთაებათა მთელ კატეგორიას, მაგრამ აქვე შეიმჩნევა პროცესი მათ ერთ ღვთაებად გაერთიანებისაკენ. დალები, გამოქვაბულთა პატრონი ეშმაკები, კოცონთან მსხდომი ღვთაებები, გოლიათი ქალები და ა. შ. სიმრავლის გამოხატულებად უნდა მივიჩნიოთ, რომლებიც უკვე ამჟღავნებენ მისწრაფებას ერთღვთაებად განვითარებისაკენ. ამავე დროს ღვთაებათა სიმრავლის წარმოდგენა ნათესაურ ჯგუფად გვიჩვენებს, რომ ამ წარმოდგენათა ფორმირება გვაროვნული სოციალური გარემოს გავლენით უნდა მომხდარიყო. ამაზეც მიუთითებს ღვთაებათა ერთად პურობის წესიც, რაც გვაროვნულ საზოგადოებაში სისხლით ნათესავთა პრეროგატივაა. საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ღვთაებათა ნათესაობა რელიგიის ისტორიისათვის ჩვეულებრივი მოვლენაა. საკმარისია თვალი გადავავლოთ ანტიკური ქვეყნების, მცირე აზიის, შუამდინარეთის, ეგვიპტის, ინდოეთის და ა.შ. პანთეონებს, რომ ყველგან ასეთ სურათს შევხვდებით: ღვთაებათა პანთეონი ძირითადად ოჯახური ჯგუფია, რომლის სათავეში დგას მამა, ოჯახის უფროსი. ბუნებრივია, რომ ეს ვითარება შემთხვევითი არ არის. იგი იმ მსგავსი სოციალური პროცესების ანარეკლია, რომელშიაც მიმდინარეობდა პანთეონების ფორმირება ამ სივრცეში. ყველა პანთეონს აქვს თავისი შიდა იერარქია და საკუთარი თავისებურებები, რაც სოციალური განვითარების, ეთნოკულტურული, სამეურნეო, გეოგრაფიული პირობების და ა. შ. სპეციფიკის შედეგად აღმოცენდა, მაგრამ ძირითადად ხაზებში მსგავსება აშკარად ჩანს. მაგალითისათვის საკმარისია გავიხსენოთ ოლიმპიელი ზევსი და მისი შვილები, რომლებიც ოქროსა და სპილოს ძვლის სასახლეში ნექტარსა და ამბროსიას მიირთმევენ. სურათი მეტისმეტად რაფინირებულია, მაგრამ აშკარად ენათესავება უფრო არქაულ, პრიმიტიულ, ოღონდ მომქმედი მითოსის პულსის შესაბამისად აგებულ სცენას, სადაც ნადირთა მწყემსი ღვთაებები კოცონის გარშემო სხედან, ჭამენ ნადირის ხორცს, მერე აცოცხლებენ მათ და სარჩოდ ურიგებენ მონადირეებს. ბერძნულ ტრადიციაში აშკარად ჩანს გადასვლა მითოსიდან ლიტერატურაზე, იგრძნობა რთული სახელმწიფო და საზოგადოებრივი სიტუაციის ზეგავლენა, რომელიც აღარ ცდილობს მითოსური კვლავაღორძინების იდეის შენარჩუნებას, რადგან მითოსი, როგორც მრწამსობრივი საფუძველი, აღარ არის საკმარისი კლასიკური ხანის საბერძნეთისათვის. კავკასიურმა მითოსმა, განსხვავებით

20. ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 74.

21. Бардавелидзе В., Древнейшие религиозные верования и графическое обрядовое искусство. Тбилиси. 1957 г. стр. 110-111.

22. Джанашия Н., ук. соч. стр. 108.

23. Джанашия Н., ук. соч. стр. 107.

ბერძნულისაგან, უკეთ შეინარჩუნა მითოსური ლოგიკა და ხშირად გვეხმარება იმის გაგებაში, რაც ბერძნულში სახეშეცვლილია და გარდაქმნილი. მაგალითისათვის მოვიყვანოთ ცნობილ სიუჟეტს ტანტალოსის შესახებ: ტანტალოსი, ზევსისა და სიმდიდრის ქალღვთაების, პლუტოს შვილი, ლიდიაში მეფობდა. იგი იმდენად იყო განებივრებული მამის მიერ, რომ ბედავდა ოლიმპოდან წამოეღო ნექტარი და ამბროსია და თავისი მიწიერი მეგობრები დაეპატიჟნა. ქვეყანაზე მას ვერავინ ვერ შეედრებოდა სიმდიდრით. მის სასახლეში ღვთაებები სტუმრობდნენ თვით ზევსის მეთაურობით. ტანტალოსი გათამამდა და ღვთაებებს აღარ ეპუებოდა. მან დამალა ზევსის საკურთხეველიდან მოპარული ოქროს ძაღლი, რომელიც ზევსს ძალიან უყვარდა, რითაც ყველა აღაშფოთა. ბოლოს, ღვთაებათა გამოცდის მიზნით, ტანტალოსმა საშინელი ცოდვა ჩაიდინა. მან დაჭლა საკუთარი შვილი, პელოპსი და მისი ხორცისაგან მომზადებული კერძი გამოცდის მიზნით მიართვა სტუმრად წვეულ ღვთაებებს. ზევსმა და მისმა თანმხლებებმა იმწამსვე გამოიცნეს, თუ რა მიართვა მათ ტანტალოსმა და ხელი არ ახლეს კერძს. მხოლოდ დემეტრამ, თავისი ასულის, პერსეფონეს დაკარგვის გამო უსაზღვროდ დამწუხრებულმა და ჩაფიქრებულმა, შეჭამა ბეჭი. ღვთაებებმა გააცოცხლეს პელოპსი, ხოლო შეჭმული ბეჭის მაგიერ ჰეფესტოსმა სპილოს ძვლის ბეჭი ჩაუსვა. ამ ამბის სამახსოვროდ პელოპსის შთამომავლებს ბეჭზე თეთრი ლაქა დარჩათ. ტანტალოსი სასტიკად დაისაჯა, რაც კარგად არის აღწერილი ანტიკურ ლიტერატურაში.

მიუხედავად ოლიმპიური პომპეზურობისა, სიუჟეტი განეკუთვნება ღვთაებათა მიერ ცხოველთა მაგიური გაცოცხლების არქაულ ციკლს. აქ, ნაცვლად ხისა, ფიგურირებს სპილოს ძვლის ბეჭი, რომელიც ხსნის თეთრი ნიშნის წარმომავლობას პელოპსის შთამომავალთა ბეჭზე. საინტერესოა, რომ შემოწმების ეს მექანიზმი ძველ საბერძნეთშიც ყოფილა ცნობილი. ცხადია ისიც, რომ მითოსური სიუჟეტი უკვე მთლიანად დაშორებულია თავის საწყის მნიშვნელობას და სიცვდილ-აღდგენისა და მარადი განახლების მითოსურ-რელიგიური კონცეფცია, რასაც ოდესღაც გამოხატავდა ხსენებული სიუჟეტი, უკვე მორალურ-ეთიკურსა და ესთეტიკურ-ლიტერატურულ სამყაროშია გადაყვანილი. ასეთი ცვლილებები ტიპიურია ბერძნული მითოსისათვის. უძველესი სიუჟეტები მსხვერპლისა და განახლების შესახებ, რომელთაც გამოეცალათ მრწამსობრივი ნიადაგი, შეიჭრა ხელოვნებაში და იქცნენ უკიდურესი ზნეობრივი კრიზისის სიმბოლოებად (ტანტალოსი, მედეა, ატრევსი, ფიესტი, ოიდიპოსი და სხვა), რომელთა ამამოქმედებელი იმპულსები განლაგებულნი არიან ადამიანური არსის ცნობიერ, თუ გაუცნობიერებელ დონეებზე. ადამიანის (შვილის) შეწირვის სცენა ამ სიუჟეტებში შესაძლოა მოგვიანებით მოხვდა და ცხოველის შეწირვის სცენას ჩაენაცვლა, თუმცა ბერძნულ მითოსში გვაქვს შებრუნებული მაგალითი, როცა შეწირული ადამიანი ღვთაების ნებით იცვლება ცხოველით (შეწირულ იფიგენიას ცვლის შველი). ასეთი მოვლენები, ჩვეულებრივ, მეორადია და სერიოზულ იდეოლოგიურ ცვლილებებთან არის დაკავშირებული. ვფიქრობთ, რომ ტანტალოსის მითოსის სათანადო გაგებისა და შეფასებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ბერძნული და კავკასიური სიუჟეტების პარალელურად შესწავლას, რადგან კავკასიურ მითოსში კარგად არის შენახული ამ სიუჟეტთა პირველმნიშვნელობის გამომხატველი ეპიზოდები, რაც ბერძნულში დაკარგულია და გარდასახული.

საყურადღებოა, რომ ანალოგიური სიუჟეტები ძალზე აქტიურია ძველ სკანდინავთა მითოსშიაც, მაგრამ აქ მას ტრანსფორმირების განსხვავებული გზა აქვს გავლილი და ადგილობრივ მითოსთან შესაბამისობაშია მოყვანილი. სნორი სტურლურსონის (XII ს.) „მცირე ედას“ მიხედვით სკანდინაველთა ერთ-ერთი უმთავრესი ღვთაება, მებრძოლი ტორი, რომელსაც ხელში უპყრია გოლიათების გამანადგურებელი ურო – მოლნირი, ეტლოსანია. მის ეტლში ორი თხა არის შებმული. ერთხელ ტორი სტუმრად მისულა და ღამე გაუთევია. მან დაჭლა თავისი თხები, გაატყავა და ხორცი ქვაბში ჩაწყო. როცა ხორცი მოიხარშა, იგი თანამგზავრებთან ერთად ვახშმად დაჯდა და მასპინძლებიც მიიწვია... შემდეგ ტორმა კერის წინ გაშალა ტყავები და ყველას უბრძანა ძვლები ზედ დაეწყოთ. მასპინძლის ვაჟმა, ტიალფიმ, ბარკლის ძვალი დანის წვერით გატეხა და ტვინის ამოღება სცადა... მეორე დილით

ტორმა თავისი მოლნირით ყურთხა ტყავები (ძვლები და ტყავები - ი.ს.), თხები გაცოცხლდა, მაგრამ ერთი დაკოჭლებული აღმოჩნდა იმ ძვლის გამო, რომელიც წინა საღამოს, ვახშმობისას, ტიულვიმ გატეხა. ტორი ძლიერ გაწყრა (იგი მოიღუშა, წარბები შეყარა, რაც გაავდრებას და შეხთატენას ნიშნავდა. შეადარე ქართ. პირქუში) და მასპინძელმა დიდი ხვეწნა-ვედრებით გამოისყიდა დანაშაული: მან ტორს თავისი შვილები, ქალი და ვაჟი მისცა, რომლებიც ამის შემდეგ ტორს დაყვებიან და ემსახურებიან[24].

მეორე მარადგაცოცხლებადი ცხოველი, რომელიც ისევ მცირე ედაშია ნახსენები, არის ტახი სეჰრიმნირი. იგი ვალჰალაში (სულეთის სასახლეში) ჰყავთ. მისი ხორცი ყველას ყოფნის, რამდენი კაციც არ უნდა იყოს იქ. ამ ტახს დილით დაკლავენ, ხორცს მოხარშავენ და დაარიგებენ, საღამოს კი იგი ისევ ცოცხალია[25], სამწუხაროდ, წყაროში აღწერილი არ არის მისი გაცოცხლების მექანიზმი, მაგრამ თუ ტორის თხების გაცოცხლების ტექნიკას გავიხსენებთ, უნდა ვიფიქროთ, რომ სეჰრიმნირის გაცოცხლებაც იმავე ტექნოლოგიით ხდებოდა, მიუხედავად მცირე ცვლილებისა და გარდაქმნისა, მრწამსული ინვარიანტი სკანდინავურ მასალაში ყველგან უცვლელად არის შენარჩუნებული.

ჩვენთვის საინტერესო სიუჟეტის ქარგს ვხვდებით არა მხოლოდ ძველი ხალხების მითოსსა და რელიგიურ მოქმედებებში. საკითხის გამოკვლევისა და სათანადო კულტურულ-ისტორიული შეფასებისათვის გადამწყვეტი მნშვნელობა აქვს ანალოგიური რწმენა-წარმოდგენებისა და მითოსის დამოწმებას კავკასიიდან მოშორებით, სკანდინავიისაგან დიამეტრულად განლაგებულ სამყაროში, კერძოდ ჰინდიყუშის მთიანეთის ხალხებში. მაგალითად, შინას ენებზე მოლაპარაკე დარდების ტომში (ისევე, როგორც მრავალ სხვა ტომში) სიწმინდის განსახიერებად ითვლება კლდის ვაცი, ყარაყორმის მთავარ ქედზე ასეთადვე ითვლება გარეული ცხვარი, რომელიც მხოლოდ ამ რაიონში ბინადრობს, იშვიათად მათ უმატებენ ჰიმალაის ხოხობს, უფრო იშვიათად კი არწივსაც. შინაურ ცხოველთაგან წმინდად ითვლება მხოლოდ თხა, რადგანაც ისინი ხშირად შეეჯვარებიან გარეულ წმინდა ცხოველებს („მაიაროს" - ი.ს.). დანარჩენი შინაური საქონელი, თვით ცხენიც კი, რიტუალურად ნეიტრალურად არიან მიჩნეულნი. აღნიშნულ რეგიონებში არსებობს შეხედულებათა საკმაოდ რთული და მწყობრი სისტემა ქალური დემონების, თუ ღვთაებების, პერის, შესახებ, რომელთაც აქვთ კეთილი გამოვლინება „რაშის" სახით. ისინი ახლო ურთიერთობაში შედიან ადამიანებთან, კერძოდ მონადირეებთან და მფარველობენ მათ. „რაში"-ები, ჩვეულებრივ პერის ასულები არიან, რომლებიც ლამაზი გოგონების სახით ეჩვენებიან ადამიანებს, შეიძლება მიიღონ წმინდა ნადირის, ან სათანადო ვითარებაში მონადირის ახლობელი ქალის, ცოლის სახეც. ძირითადად მათ ხედავენ მაშინ, როცა ისინი მწყემსავენ თავიანთ ჯოგებს, წმინდა ნადირს, მაიაროს. გადმოცემებში ცნობილია მამრობითი არსებებიც, მაგრამ ისინი განსაკუთრებულ როლს არ თამაშობენ. მონადირეს შეიძლება ჰყავდეს თავისი მფარველი, ერთი ან რამდენიმე პერი, რომელიც ლამაზი ახალგაზრდა ქალის სახით ცხადდება და ამიტომ ეწოდება „რაში" – მფარველი. მათ ყოველთვის აბურავთ თეთრი ქუდები. მართალია, მონადირეები ხშირად იკვეხნიან, რომ მათ ბევრი „რაში" ჰყავთ, მაგრამ პრაქტიკულად მათ ყოველთვის ერთი ეცხადება. ახალი დროის გავლენით „რაშის" ზოგჯერ ევროპული სამოსელიც შეიძლება ეცვას. „რაში" ასწავლის მონადირეს თუ სად უნდა ნახოს ნადირი, თან ასაჩუქრებს ყვავილებით, ან ხილით (ბროწეულით). თუ მონადირე ნადირს ვერ მოიპოვებს, იგი მთაში დასაძინებლად წვება, რომ ისევ შეხვდეს თავის „რაშის", ე. ი. კონტაქტი „რაშისა" და მონადირეს შორის ძირითადად სიზმარში მიმდინარეობს. პერი მონადირეს საუკეთესო ცხოველებს არ აძლევს, მაგრამ არც სუსტ ცხოველს უთმობს პირდაპირ. იგი თავის „საქონელს ხარჯავს" კლავს, როგორც ამას მწყემსი სჩადის, ხორცს შეჭამს, ძვალს ტყავზე აწყობს და აცოცხლებს. მონადირემ შეიძლება მხოლოდ ასეთი ნადირი მიიღოს. ის ვერასოდეს ვერ მოიხელთებს ცხოველს, რომელიც პერის („რაშის") არ დაუკლავს და არ გაუცოცხლებია. „ჩვენ შეიძლება მივიღოთ მხოლოდ ის, რაც პერიმ უკვე შეჭამა", განუცხადეს

24. **Стурлурсон Снорри**, Малая Едра, Ленинград, 1970 г. стр. 27-41.
25. იქვე, გვ. 36.

1958 წ. ეთნოლოგ კ. იეტმარს მისმა მთხრობლებმა, რომელთაც ნადირობის შედეგიანობა სხვაგვარად არც კი ჰქონდათ წარმოდგენილი[26]. მონადირისა და პერის ურთიერთობები ამით არ ამოწურება, მაგრამ ეს საკითხი ამჟამად ჩვენი ინტერესის სფეროში არ შედის. დავძენ მხოლოდ, რომ მონადირე პერისთან ზოგჯერ სასიყვარულო ურთიერთობებს ამყარებს და თუ დაიმორჩილებს (მაგალითად, თმის ბეწვს მოაქცევს თოფის ჩახმახში, ან სხვა რამ ხერხით), შეიძლება სახლშიც მოიყვანოს და ცოლად დაისვას. „რაში", ვიდრე შეპყრობილია, ცხოვრობს ჩვეულებრივი ქალის ცხოვრებით, აჩენს შვილებს, შრომობს და ა. შ., ვიდრე რაიმე ხერხით თავს არ გაინთავისუფლებს. ამ გადმოცემათა ანალოგიური ქართული და კავკასიური შესაბამისობანი შესანიშნავად აქვს აღწერილი და შესწალილი ე. ვირსალაძეს თავის ნაშრომში „ქართული სამონადირეო ეპოსი".

აღსანიშნავია, რომ კ. იეტმარის აღნიშნულ ნაშრომში არის მოტანილი ვრცელი აღწერილობანი ნადირთმფარველისა და მონადირის ურთიერთობის ისეთი ვარიანტები, რომლებიც თითქოს ზუსტად იმეორებს კავკასიურ, კერძოდ ქართულ მითოსს. ეს შეეხება როგორც წესის დამრღვევი მონადირის დასჯას, ისე ნადირის მოპოვებასა და გაცოცხლებას. განსაკუთრებით საინტერესოა „ხის ბეჭის" ისტორია, რომელიც ჩაუწერია პირადად კ. იეტმარს, დ. ლ. ლორიმერს და პ. სნოუს, ოღონდ სიუჟეტი გადმოგვცემს არა სამონადირეო ვითარებას: დემონებმა ერთ კაცს მოპარეს თხა, დაკლეს, მოამზადეს და პურობაზე პატრონიც მიიწვიეს. ტექსტში არ არის აღნიშნული, რომ სტუმარი გააფრთხილეს ძვლები არ გადაეყარა, მაგრამ ნათქვამია რომ მან ერთი ნეკნი დაფლა. ეს ნეკნი ხის ნაჭერით შეცვალეს და ცხოველი გააცოცხლეს. სახლში დაბრუნებულ სტუმარს თავის თხა სადაც დატოვა იქ დახვდა, მაგრამ შემდეგ, როცა თხა დაკლა, იპოვა ხის ნეკნი. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ძვლითა და ტყავით გაცოცხლება აქ შორდება სამონადირეო პრაქტიკას. ივი ყოფის სხვა სფეროებშიც იწყებს შეჭრას თვით ჰინდუიზმის მთიელთა წარმოდგენებშიც, რომელთა ხასიათი სრულ შესატყვისობაშია დაბალ სოციალურ განვითარებასა და მარტივ სამეურნეო ყოფასთან. ეს გარემოება კი გვაფიქრებინებს, რომ აქ უკვე მჟღავნდება მითოსური კვანძის ავტონომიური ხასიათი, რაც, მსგავსად ქართული, ბერძნული და სკანდინავური მასალისა, იძლევა მისი არასამონადირეო გარემოში, არამედ განსხვავებულ სოციალურ ანტურაჟში გამოყენების საშუალებას. აღნიშნული სიუჟეტი მართლაც, წყდება რა სამონადირეო სფეროს, გადადის მითოთსსა და მოგვიანებით ლეგენდებსა და ზღაპრებში, სადაც ინარჩუნებს თავის პირვანდელ სტრუქტურას, მაგრამ ფუნქციურად განსხვავებულ სოციალურ სიტუაციებს ემსახურება. ამ მხრივ საყურადღებოა ერთი ქართული ზღაპარი, რომელიც თუშეთში ჩაიწერა გ. ცოცანიძემ. აქ ჩვენთვის საინტერესო სიუჟეტი უკიდურესად არის დაშლილი, რაც მის გვიანდელობაზე მიუთითებს, მაგრამ ძირითადი მოტივების ამოცნობა მაინც შესაძლებელია. სიუჟეტის მიხედვით დედინაცვალი კლავს გერს და მოამზადებს კერძს, რომლის შეჭმას თავად აპირებს, მაგრამ ხელს შეუშლის მზე. მზის დახმარებით ბავშვის მამა გაიგებს შვილის ბედს, გააცოცხლებს მას მზით დედის დახმარებით, რომელიც მამას მზის ხელის ნაბან წყალს მისცემს[27]. აქ თავს იჩენს რიგი ახალი მოტივებისა, როგორიცაა, მაგალითად, მზის ხელის ნაბანი წყალი. ეს წყალი სიცოცხლეს ანიჭებს, „უკვდავების წყალია", რომელიც კარგადაა ცნობილი მსოფლიო მითოსში. ასევე პოპულარული ჩანს ივი ქართულშიაც, სადაც მას მოეპოვება წერილობითი, ისტორიული პარალელები (მაგ., ფარნავაზის სიზმარი), მაგრამ თქმულებაში დაცულ გაცოცხლების ეპიზოდთან მას კავშირი არ გააჩნია. შეიძლება აღინიშნოს, რომ შედარებით ახალი, ზღაპრული ბუნების მქონე მეორადი სიუჟეტების წარმოქმნის პროცესში ჩართულია მითოსური ეპიზოდები, რომელთაც დაჟარგული აქვთ თავიანთი პირვანდელი მნიშვნელობა, მაგრამ ეს ეპიზოდები, მიუხედავად სიუჟეტის კონსტრუქციაში და მრწამსში მომხდარი ცვლილებებისა, თავიანთი ავტონომიური, განსაკუთრებული დანიშნულების გამო, ყოველგვარ ვითარებაში ინარჩუნებენ ფუნქციას. როგორც ვხედავთ, ცხოველის (ადამიანის) შეჭმის ეპიზოდი ყველა მოტანილ ვარიანტში მეორდება, თუმცა

26. **Йеттмар К.**, Религии Гиндукуша, Москва, 1986 г., стр. 227-237; 257-258.

27. **გ. ცოცანიძე**, გიორგობიდან გიორგობამდე, თბილისი, 1987 წ., გვ. 37-38.

მისი დანიშნულება ყველგან სხვადასხვაა. ეს ვითარება ცხადყოფს, რომ ეპიზოდი მობილურია, მას რამდენადმე უნივერსალური, სიმბოლური, ფართო მნიშვნელობის მქონე აქციად განიხილავენ, რომელსაც გააჩნია განსხვავებული იდეოლოგიური პოზიციის არეკვლის შესაძლებლობა. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი საერთოდ გაქრებოდა. აქ მოტანილი საკმაოდ ვრცელი შესადარებელი მასალა არც ერთი ვარიანტის მაგალითზე არ გვაძლევს რაიმე განმარტებას ცხოველის შეჭმის საკრალური აქტის მიზეზისა და მიზნის თაობაზე. იგი სიუჟეტებში სასწაულად განიხილება; არ მოეპოვება მითოსური ახსნა, მითოსური დასაბამი, რაც გვაფიქრებინებს, რომ იგი ზეპირსიტყვიერების ამ პლასტში უფრო ძველი ინერციითაა შემოსული. ეპიზოდის საკრალური „ინერცია" გამომუშავებულია გვაროვნულ საზოგადოებაში, რომლის დამახასიათებელი ნიშნები, მაგალითად, ერთად პურობა საერთო კერასთან, ეგზოგამიურობა, სტუმარმასპინძლობის წესების მკაცრი დაცვა, ძვლისა და ტყავის უცვლელი მნიშვნელობა ცხოველის გაცოცხლებისათვის, ყველა ვარიანტშია დაცული. ეს მოტივი ძალზე გავრცელებულია და დამოწმებულია მსოფლიოს მრავალი ხალხის რიტუალსა და სიტყვიერებაში. ასეთი უნივერსალურობა შეიძლება აიხსნას მისი არქაული, სპონტანური წარმოშობით. ამ წარმოდგენის თანახმად ძვალი და ტყავი შეადგენენ ერთგვარ სასიცოცხლო მინიმუმს, რაც აუცილებელია სიცოცხლის (ცხოველის) აღსადგენად. ანალოგიური ვითარება გვაქვს მაწვნის, პურის, ღვინის და ა. შ. „დედებთან" დაკავშირებით, რადგან მათ საკრალურ გააზრებაზე მიგვანიშნებს ტერმინი „დედა". პურის, ღვინის, მაწვნის და სხვ. დამზადება პრაქტიკულთან ერთდროულად მაგიური აქტიც იყო. მასში მონაწილეობდა რაღაც, ძველი ხალხების თვალსაზრისით ირეალური ძალა, რომელზედაც იყო დამოკიდებული აფუება, ამჟავება და ყველა სხვა ანალოგიური პროცესი. ამ ძალას ეწოდება „დედა", რითაც გამოხატულია მისი შესაძლებლობები და ირეალური ბუნება. ამ სახელწოდებით იგი უკვე საკრალური ობიექტია. ანალოგიურად გვეჩვენა ტყავისა და ძვლის როლი ხსენებულ რიტუალებში. მათი სახით მოცემული გვაქვს დვრიტა, „დედა", რომლის არსებობა განაპირობებს ცხოველის აღდგენის შესაძლებლობას. შესაძლოა ეს გააზრება ედოს საფუძვლად ქართულ გამოთქმას „ძვალი და ტყავი". თუ გავითვალისწინებთ ტყავის იდეის განვითარებას მცირე აზიაში, ლეგენდას საწმისის შესახებ და ტყავთან დაკავშირებულ ახალ მოსაზრებას (თ. გამყრელიძე), ასევე რიტუალურ მასალას, სადაც ტყავს სრულიად გამოკვეთილი სივრცული მიმართება აქვს, ეს მოსაზრება უცნაურად არ უნდა მოგვეჩვენოს. ახლა მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ტყავსა და ძვალს უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ავსტრალიელთა ტოტემურ დღესასწაულებზე. ტოტემის გამრავლების დღესასწაულზე (ინტიჩიუმა) იკრიბება მხოლოდ ამ გვარისა და ამ ტოტემის ხალხი და ამ წეს უმკაცრესად იცავენ. ესაა ერთადერთი დღე წლის მანძილზე, როცა ტოტემის მოკვლა და ჭამა შეიძლება მხოლოდ საკრალური პრაქტიკისათვის, იხსნიან ვენას და სისხლით რწყავენ ტოტემურ ობიექტებს; ხატავენ ტოტემს, მაგალითად, კენგურუს, ოღონდ ცხოველის გამოსახულების ნაცვლად გაავლებენ ხოლმე თეთრსა და ჟანგისფერ ზოლებს, ე.ი. გამოსახავენ მხოლოდ ძვალსა და ტყავს, რაც სრულყოფილად გამოხატავს ცხოველს და საკმარისია ტოტემის აღორძინებისათვის. ცხოველთა ჩონჩხისა და საფიქრებელია, ტყავისადმი რიტუალური დამოკიდებულების ნიშნები დამოწმებულია პალეოლითურ მასალაში, კერძოდ ჩანს კვალი ისეთი მოქმედებისა, რომლის მსგავსი პროცესები აღწერილია ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო სიუჟეტში. შესაძლოა, რომ აღნიშნულ სიუჟეტებში, მათ შორის კავკასიურ ვარიანტებში[28], შემორჩენილია ინერცია ე. წ. ზოოფაგიური დღესასწაულებისა[29], რომელთა არსებობის დამადასტურებელ მასალას ჯერ კიდევ მუსტიეს ხანაში ხედავს ი. სემიონოვი. იგი ამ თვალსაზრისით განიხილავს ისეთ ცნობილ ძეგლს, როგორიც არის დრახენლოხის გამოქვაბული (შეიცარია), რომელიც გაითხარა 1917-1920 წლებში და მკვლევართა დიდი ინტერესი დაიმსახურა.

გამოქვაბული დრახენლოხი სამი კამერისაგან შედგება, აქედან ორ უკანასკნელში ნაპოვნია კულტურული ფენები. გამოქვაბულის კედლიდან 40-60 სმ-ის დაშორებით ამოყვანილია ქვის 80 სმ-

28. ტ. ჩუბინიშვილი, სამთავროს ყორღანული სამარხი №243. მასალები საქართველოსა და კავკასიის არქეოლოგიისათვის, I, გვ. 13-19.

29. Народы Австралии и Океании. М., 1958 г., стр. 217.

ის სიმაღლის ყორე, რომლის უკან ჩაწყობილია დათვის ძვლები, ძირითადად მთელი თავის ქალები. მათ შორის არის დამტვრეულიც. ორ ქალას ახლდა ხერხემლის ორი პირველი მალა, რაც სპეციალისტების აზრით მიგვანიშნებს შემდეგ გარემოებაზე: დახოცილ დათვებს თავები მოჭრეს მოკვლისთანავე და მაშინვე შეინახეს ამ საცავში დაუნაწილებელი სახით. მთელი ძვლოვანი მასალა დალაგებულია გარკვეული წესის მიხედვით. თავის ქალებთან ერთად აღმოჩენილია კიდურების გრძელი ძვლები. მესამე კამერის შესასვლელში ნაპოვნია ფიქალით დახურული ქვის ყუთი, რომელშიაც ასევე შვიდი თავის ქალა და კიდურების ძვლები ეწყო. აქვე, იატაკზე, ნაპოვნია დათვის თავის ქალა, რომელსაც ირგვლივ ქვები ჰქონდა შემოწყობილი. ანალოგიური მასალა აღმოჩნდა გერმანიაში, გამოქვაბულ პიტერსჰოლში, სადაც დათვის თავის ქალები, კიდურებთან ერთად, ეწყო საგანგებოდ ამოთხრილ ღრმულებში. მათ გვერდით, კედელში გამოთხრილ ნიშებში, ისევ დათვების თავის ქალები ეწყო, ყველაზე დიდ ნიშში ხუთი თავის ქალა და კიდურების ძვლები აღმოჩნდა. ამ აღმოჩენების შესახებ ბევრი რამ დაიწერა და ყველაფერი ორი ძირითადი შეხედულების სახით ჩამოყალიბდა. მეცნიერთა ერთი ჯგუფი, დრახენლოხის გამთხრელთა მეთაურობით, აქ ხედავდა ცხოველთა მიმართ შესრულებული რიტუალის ნაკვალევს, ხოლო მეორე ჯგუფის აზრით, გამოქვაბულებში ნეანდერტალელებს მოწყობილი ჰქონდათ ხორცის მარაგის საცავი. რადგან ეს მეორე მოსაზრება საბოლოოდ უარყოფილია მეცნიერთა უმრავლესობის მიერ, ამიტომ მომავალ მსჯელობაში მას აღარ გავითვალისწინებთ. ანალოგიური ფაქტები დადასტურებულია მრავალ ადგილას, მაგალითად, გამოქვაბულ სხულში (პალესტინა), სადაც ხარის თავია დაკრძალული; გამოქვაბულ კლიუნიში (საფრანგეთი), სადაც დათვის თავები წრიულად განლაგებულ პოსტამენტებზე იყო შემოდებული; ავსტრიაში, გამოქვაბულ ზალცოფენში, ნიშებში შედგმული იყო დათვის თავები; გამოქვაბულ ილსკაიაში ნაპოვნია ბიზონის თავი და ა. შ.[30] განსაკუთრებით საინტერესოა ნორბერ დე კასტერეს მიერ აღმოჩენილი დათვის უთავო ქანდაკება გამოქვაბულ მონტესპანში, სამხრეთ საფრანგეთში, სადაც, როგორც ჩანს საგანგებო რიტუალები იმართებოდა დათვის ქანდაკების წინ. რიტუალის შესრულებისას დათვის ფიგურას ადგამდნენ თავს, რასაც მოწმობს იქვე ნაპოვნი დათვის თავის ქალის ნაშთები. ფიქრობენ, რომ მას ახურავდნენ ტყავსაც. „ისინი ხატავდნენ ცხოველებს, რომლებზედაც აპირებდნენ ნადირობას, შემდეგ ნახატზე აღნიშნავდნენ ჭრილობებს, ე. ი. ისინი თითქოს გამოსახულებას კლავდნენ, იმისათვის, რომ ნადირობის დროს უზრუნველეყოთ წარმატება... ცხოველი ნაჩვენებია ხაფანგში, ან ქვებით ჩაქოლილი... დახიანების ასეთ ინტერპრეტაციას ადასტურებს ახალგაზრდა დათვის თავის ქალა, რომელიც უთავო ქანდაკების ფეხებთან დევს... ქანდაკებას მეტი მსგავსება რომ ჰქონოდა ცოცხალ ცხოველთან, მადლენელმა ჯადოქრებმა ქანდაკებას ახლადმოკლული დათვის თავი მიამაგრეს“ – წერდა კასტერე, რომელმაც ამ რიტუალურ მოქმედებებში მხოლოდ სანადირო მაგია ამოიცნო[31].

არქეოლოგიური მასალის ანალიზის საფუძველზე ი. სემიონოვმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ რიტუალი სრულდებოდა არა მხოლოდ დათვის მიმართ, არამედ კულტის ობიექტი შეიძლება ყოფილიყო ნებისმიერი ცხოველი, მაგრამ სამწუხაროდ, ეს ძეგლები ერთ ჯგუფად განხილული არ არის. ი. სემიონოვმა სცადა ამ დიდი სამუშაოს ჩატარება. მან მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში გავრცელებული შესაბამისი მონაცემების საფუძველზე, გამოავლინა ამ დღესასწაულთა პრინციპული მსგავსება, სტრუქტურული ადეკვატურობა და რაც მთავარია, დაადგინა მონაწილეთათვის ყველგან სავალდებულო წესი: დღესასწაულში აუცილებელია მთელი სოციალური ჯგუფის მონაწილეობა, რაც მას არქაულ ნიშნად მიაჩნია. დღესასწაულის ძირითადი ეპიზოდია საგანგებოდ დაჭერილი, ან სახლში გაზრდილი დათვის მოკვლა და ცხოველის ხორცის კოლექტიური შეჭმა. რიტუალის ცენტრალური ფიგურა იყო დათვის თავი, ტყავისაგან განუცალკევებლად, რომელიც წინა თათებს შორის იდო და განასახიერებდა მწოლიარე დათვს. მის წინ მიმდინარეობდა მთელი

30. **Семенов Ю.**, Как возникло человечество, 1966 г., стр. 414-418.

31. **ნორბერ დე კასტერე**, ათი წელი მიწის ქვეშ, თბილისი, 1955 წ., გვ. 209-210.

დღესასწაული. დღესასწაული მთავრდებოდა იმით, რომ დათვის თავსა და თათებს სპეციალურ შენობაში ინახავდნენ. ი. სემიონოვი დრახენლოხის მონაცემებსა და ამ დღესასწაულს შორის, რომელიც ციმბირელ ნივხებში იმართებოდა, პირდაპირ მსგავსებას ხედავს. ანალოგიური დღესასწაულები სხვადასხვა მეცნიერებს დამოწმებული აქვთ ევროპაში, აზიასა და ამერიკაში. მრავალ ადგილას შემორჩენილია ძვლების დაცვის წესი, მაგრამ აღარ ახსოვთ დღესასწაული, რაც მას გვიანდელ დანაკარგად მიაჩნია. რადგან დათვი არ არის ერთადერთი ცხოველი, რომლის სახელობაზეც იმართება მსგავსი დღესასწაულები, ამიტომ სემიონოვს შემოაქვს „ზოოფაგური დღესასწაულების" მცნება. ყველა ამ დღესასწაულს, როგორც წესი, აბლდა საკულტო ცხოველის შეჭმის შემდეგ თავისა და კიდურების რიტუალური დაცვა. ასევე ფართოდ იყო გავრცელებული ირმის თავებისა და რქების შენახვა მონადირეთა სადგომების მახლობლად. ირმის რქიან თავებს ამაგრებდნენ საცხოვრებლის სახურავებზე. ყველა ეს წესი ი. სემიონოვს „ზოოფაგური დღესასწაულის" გადმონაშთად მიაჩნია[32].

წინამდებარე მოსაზრებიდან ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია დასკვნა, რომელიც „ზოოფაგური დღესასწაულების" ძირითად ეპიზოდებად მიიჩნევს ცხოველის რიტუალური, კოლექტიური შეჭმის შემდეგ თავის და მთელი ჩონჩხის, თუ მისი ნაწილის სავალდებულო დაცვას. დადასტურებულია, რომ ეს წესი სრულდებოდა არა მხოლოდ ისეთი ცხოველების მიმართ, რომელთაც საკვებად იყენებდნენ. ი. სემიონოვი დრახენლოხისა და მისი ტიპის ძეგლებში ასეთი დღესასწაულების ჩანასახობრივ ფორმას ხედავს. ამ ტიპის მონაცემები ფართოდაა ცნობილი ზედა პალეოლითის ძეგლებიდან, რაც სემიონოვის აზრით, გენეტიკურად უკავშირდება მუსტიეს ხანის შესაბამის მონაცემებს[33].

სპეციალისტთა დიდი უმრავლესობა, „ზოოფაგურ დღესასწაულებს" უკავშირებს ტოტემიზმს, რადგან დათვის დღესასწაულების მიმდევარი ხალხი ამ უკანასკნელს მიიჩნევს წინაპრად და ნათესავად. ამასთან ერთად, აღნიშნული დღესასწაული კოლექტიური, გვაროვნული ბუნებისაა, რაც ცხოველთან ნათესაობის იდეითაც დასტურდება. მიუხედავად საგრძნობი გარეგნული განსხვავებისა, ეს დღესასწაული იდეაში ავსტრალიური დღესასწაულის, ინტიჩიუმას იდენტური მოვლენაა, რომელიც სრულდება ტოტემური ცხოველის, თუ მცენარის გამრავლების მიზნით. აქაც ხდება ტოტემის კოლექტიური, სავალდებულო რიტუალური შეჭმა, რასაც მოსდევს რიგი მოქმედებებისა, რომელთა მიზანია ტოტემის გაცოცხლება და მათი სიმრავლის უზრუნველყოფა. ავსტრალიელ აბორიგენთა აზრით ერთ-ერთი და მთავარი ამ თვალსაზრისით არის ტოტემური ქვების (მიწიდან გამოშვერილი კლდეების) საკუთარი სისხლით მორწყვა, მიწაში ჩამალული ტოტემის, კენგურუს კუდის (ქვის მოგრძო ლოდის ამოთხრა, რომელიც საგანგებოდაა ჩაფლული) დათვალიერება და ტოტემის „დახატვა", რის შესახებაც ზემოთ იყო აღნიშნული[34]. სპეციალისტებს ეჭვი არ ეპარებათ იმაში, რომ „ზოოფაგური დღესასწაულების" არსიც ცხოველთა გამრავლებას გამოხატავდა. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იმსახურებს ვ. გ. ბოგორაზის შეხედულება, რომლის თანახმად ხსენებული დღესასწაულები გენეტიკურად უკავშირდება აღდგენადი და მოკვდავი ღვთაებების კულტს. რიტუალი, მონაწილეთა აზრით, სრულდება არა ცხოველის შეჭმის, არამედ მისი გამრავლების, აღორძინების მიზნით[35]. ეს შეხედულება იმიტომ არის საინტერესო, რომ მისი შექმნა გამოწვეულია ორ, სრულიად განსხვავებულ, კულტურულ-ისტორიულ მოვლენას შორის არსებული, აშკარა, დაუფარავი მსგავსებით, თუმცა მათ შორის აზრობრივი კავშირების დანახვა მეტად ძნელი საქმეა. იგივე ვითარება აქვს დამოწმებული ჯ. ფრეზერს კალიფორნიის ინდიელებში, რომელთა აზრით რაც უფრო მეტ ბუკიოტს მოკლავდნენ ამ ფრინველის დღესასწაულზე, მით უფრო შეუწყობდნენ ხელს ფრინველის გამრავლებას[36]. გამრავლების

32. **Семенов Ю.**, ук. соч. стр. 419.
33. იქვე, გვ. 424-427.
34. Народы Австралии... стр. 217.
35. **Богораз В.**, Чукчи, II, Религия. Лен., 1949 г. стр. 47.
36. **Фрэзер Дж.**, Золотая ветвь. Моск. 1980 г. стр. 47.

თეორიის სასარგებლოდ მეტყველებს ისიც, რომ აღნიშნულ დღესასწაულებზე, კერძოდ დათვის ჩონჩხთან, ან მოკლულ ცხოველთან სრულდებოდა სქესობრივი აქტის იმიტაცია, ასევე შრებულია იყო ხის ფალოსების ჩამოკიდება რიტუალური ცეკვების დროს ამერიკისა და ციმბირის აბორიგენებში, რაც ცხადყოფს სქესობრივი მაგიის არსებობას ამ დღესასწაულებზე. ეს ფაქტი შესაძლოა აიხსნას მხოლოდ და მხოლოდ მოკლულ ცხოველთან დაკავშირებული ტოტემურ-ეგზოგამიური გამრავლებისადმი საკულტო ინტერესით. ამის შემდეგ სიმბოლოვი მიმოიხილავს ტაბუს და ტოტემიზმს, ასევე ორგიასტული დღესასწაულების შესწავლასთან დაკავირებულ საკითხებს და სრულიად სამართლიან დასკვნამდე მიდის, რომ მუსტიეს ადამიანს, რეალურ პრაქტიკასთან ერთად, უკვე გააჩნია საქმიანობის ილუზორული, სიმბოლური ფორმები; ასევე, აზროვნების ლოგიკურ ფორმებთან ერთად, არსებობდა მაგიის ლოგიკაც. ამას მოწმობს ტოტემურ ცხოველებზე ზემოხსენებული ზრუნვის გამომხატველი ფაქტები, რომელთა არსებობა ყოვლად შეუძლებელი იქნებოდა, თუკი მაგიური აზროვნება არ იარსებებდა. ტოტემური წესი იმთავისთვე, დღიდან მისი აღმოცენებისა, მაგიური იყო, მაგიურ მოქმედებათა მწკრივს წარმოადგენდა. ცხადია, რომ მაშინვე უნდა ემოქმედა სექსუალურ-ეგზოგამიურ მაგიასაც, რომელიც გამოიხატებოდა თვით ამ აქტის, ან მისი იმიტაციის მეშვეობით. მაგიის ეს სახეობა უნდა აღმოცენებულიყო ცხოველის, ან ადამიანის გაჩენის ბუნებრივი მიზეზების არცოდნის საფუძველზე. ასეთ პირობებში სქესობრივი აქტი განიხილებოდა როგორც მაგიური საშუალება, რომელიც ქმედით, მავრამ არამიზეზობრივ გავლენას ახდენდა გამრავლების პროცესზე ეგზოგამიის დარღვევის გზით. ამიტომ ტოტემურ დღესასწაულებში დიდი ადგილი ეჭირა მოკლულ ცხოველთან სქესობრივი აქტის იმიტაციას. ასევე ხდებოდა პრომისკუიტეტური აღრევაც[37].

ამ საკითხის უფრო ვრცელი მიმოხილვა ამჟამად ჩვენს მიზანს არ შეადგენს, მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ იგი უდავოდ მტკიცე საფუძველს ქმნის რიგი კავკასიური რწმენებისა და დღესასწაულების რაობის გარკვევისათვის. დღესასწაულებსა და რიტუალებში ფიქსირებულ განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე ეპიზოდთა მსგავსად ტერიტორიულად და კულტურულ-ისტორიულად დაშორებულ ეთნოსთა შორის სათანადო ახსნა ეძებნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ვაღიარებთ მათთვის საჭირო საფუძვლის შემუშავებას უაღრესად არქაულ ხანაში. ი. სემიონოვმა მიაქცია ყურადღება ამ ვითარებას და შენიშნა, რომ ისეთ ხალხებში, სადაც ხარის კულტი მიწათმოქმედებასთან იყო დაკავშირებული, ნათლად იკვეთება მონადირეობასთან ასოცირებული წარმოდგენები, რომლებიც სიახლოვეს ამჟღავნებდნენ დათვის დღესასწაულებთან. მან საგანგებოდ აღნიშნა ისეთი დღესასწაულები, როგორიცაა ქართველების მიერ სამსხვერპლო ხარების შეწირვა და ძველბერძნული ბუფონიები. ამ მოსაზრებას შეიძლება დავუმატოთ ის, რომ არც ერთ დღესასწაულში, სადაც მიღებულია ხარის შეწირვა, ან რაიმე მონაწილეობა, არსად არ ფიგურირებს მხვნელი ხარი, კასტრატი. ყველა რიტუალში მონაწილეობს მწარმოებელი ხარი, რომელიც გამწევ ძალად საერთოდ არ გამოიყენება. ცხადია, რომ მისი საკულტო ღირებულება და საყრალური მნიშვნელობა გაცილებით უსწრებს განვითარებულ მიწათმოქმედებას, რომელიც გამწევ ძალად ხარს იყენებდა. აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ ძველ საბერძნეთში მხვნელი ხარის შეწირვა ან დაკვლა კანონით იყო ფრძალული და ისჯებოდა, როგორც დანაშაული[38].

ქართველთა შორის გავრცელებული ხარის შეწირვის წესი, რომელიც ი. სემიონოვს ვ. ბარდაველიძის მიხედვით აქვს დამოწმებული[39], გულისხმობს სვანეთში ღმერთის სახელზე გაშვებული ბულა ხარის, ვისხვის შეწირვის წესს. აქვე უნდა მოვიგონოთ არქანჯელო ლამბერტის მიერ აღწერილი ილორის წმ. გიორგის დღესასწაული, როდესაც ეკლესიაში ხარი მოჰყავდა წმინდა გიორგის. ამ

37. **Семенов Ю.**, ук. соч. 428-427. **Штернберг А.Я.**, "Первобытная религия в свете этнографии." Ленинград, 1936 г., стр. 490-491. **დ. ლოკვიტი**, „მე აბორიგენი ვარ". თბილისი. 1974, გვ. 150-151.

38. **Латышев В.**, Очерк греческих древностей, часть 2. С-Петербург, 1899 г., стр. 91-92.

39. **Бардавелидзе В.**, ук. соч. стр. 198-200.

ხარის ხორცი წვრილ ნაჭრებად იჭრებოდა და ხალხს ურიგდებოდა. „ამ ხორცს გაახმობდნენ კვამლზე და დიდის სასოებით შეინახავდნენ ავადმყოფობის დროს მოსახმარად. დარწმუნებულნი არიან, რომ ეს ხორცი საუკეთესო წამალია...“ ხარს რომ დაკლავდნენ, „უმეტესი ნაწილი რქებიანურთ ეკუთვნის მთავარს. ამ რქებს მთავარი შეამკობს ოქროთი და ძვირფასი ქვებით და დიდ დღესასწაულებში იმ რქებით ღვინოს დალევს წმინდა გიორგის სადიდებლად“, გვამცნობს ლამბერტი. ხორცის გარკვეულ ნაწილს იმერეთის მეფეს და გურიის მთავარსაც უგზავნიდნენ[40]. ხარის სალოცავის სახელზე დაყენება და მისი სათემო დღესასწაულზე დაკვლა დღესაც ფართოდაა გავრცელებული მთელ საქართველოში.

ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, რომ საქართველოში გავრცელებული ყოფილა ძვლის დაცვის და განსაკუთრებული პატივით მოპყრობის წესი. რ. ერისთავი სვანების შესახებ წერს: „მონადირე ნადირის ძვალს ავროვებდა სახლში. როცა იმდენი მოუგროვდებოდა, რომ შენახვა გაუჭირდებოდა, მაშინ ძვალი მდინარეში უნდა გადაეყარა. ასევე უკან უნდა დაებრუნებინა ძვლები ახლობლებს, ვისაც მონადირეები ხორცს მიუკითხავდნენ. აღკვეთილი იყო ნანადირევის ძვლებისა და ხორცის ნარჩენების ძაღლის, ან სხვა პირუტყვისათვის გადაყრა“[41]. ანალოგიურ წესებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთაშიაც იცავდნენ: ნადირის ხორცი რომ შეიჭმებოდა, ძვლებს მოაგროვებდნენ და გარეთ მიწაში ჩამარხავდნენ. ნადირის ძვლების დაუმარხავი დატოვება ყოვლად დაუშვებელი იყო.

სამონადირეო წესებში ასევე აშკარად არის გამოკვეთილი საგანგებო დამოკიდებულება ნადირის თავისა და რქისადმი. არქანჯელო ლამბერტი წერს, რომ მთავრის ნადირობისას პირველი ნადირის მომკვლელს, ერგებოდა მოპოვებული ნადირის თავი[42]. წერილობითი წყაროებში შემონახული ცნობების თანახმად მოოქროვილი ეშვის თავით ახალ წელს მიუკვლევდნენ მეფეს; სამეგრელოს მთავრის ნადირობის დასრულების შემდეგ დახოცილი ნადირის თავებს გარეთ გამოფენდნენ და ღვინით აკურთხებდნენ. „მათი ეკლესიების წინა კედლები, - წერდა ლამბერტი – და ხშირად შიდა კედლებიც შემკულია ირმის რქებით, ტახის ეშვებით და ხოხობის ფრთებით, რადგან დარწმუნებულნი არიან, რომ ღმერთისათვის ფრიად სასიამოვნოა ამისთანაებით მისი სალოცავი სახლის შემკობა და თუ ნანადირევის ხორცი მათ შეჭამეს და რქები, ძვლები და ფრთები ღმერთს უძღვნეს, სამაგიეროდ შემდეგში ღმერთი ხელს მოუმართავს მათ ნადირობაში“[43]. რ. ერისთავის ცნობის თანახმად ჯიხვისა და არჩვის რქებს აქამდე ეკლესიას წირავდნენ სვანები, ხოლო ახლა გაყიდვა დაიწყესო. აქვე იგი ყურადღებას აქცევს ნანადირევის განაწილების წესს და ამბობს, რომ თავ-რქა ნადირის მომპოვებელს ეკუთვნოდაო. ეს წესი დღესაც მოქმედებს მონადირეთა შორის, მაგრამ აშკარად ძველი წარმოშობისა უნდა იყოს. მომპოვებელი მონადირე არავითარი უპირატესობით არ სარგებლობს და მხოლოდ პრესტიჟულ ჯილდოს იღებს, რომლის პრაქტიკული ღირებულება უკიდურესად დაბალია. ამ პრიზის ერთადერთი ღირებულება იმაში მდგომარეობს, რომ იგი წმინდად ითვლება და სალოცავს ეწირება. სალოცავს გარდა რქები იკიდებოდა სახლის „შინა“ წმინდა ადგილებზე, დედაბოძებსა და სხვა სვეტებზე. თავ-რქის საკრალური მნიშვნელობა უნივერსალური მოვლენაა და, როგორც ვნახეთ, მისი ნაკვალევი უკვე მუსტიეს ხანაში ჩანს, მაგრამ აქ ხაზი უნდა გავუსვათ კიდევ ერთ მომენტს: თავი ყველაზე უკეთ გამოსახავს მთელ ცხოველს და ამიტომ მისი შეწირვა ღვთაებისათვის განსაკუთრებით სასიამოვნოდ ითვლებოდა. ამას ხელს ალბათ ისიც უწყობდა, რომ რიტუალურ პრაქტიკაში მოქმედებს ცნობილი მაგიური, არქაული ფორმულა, რომლის თანახმად ნაწილი უდრის მთელს. ასევე შეიძლება მსხვერპლშეწირვისას რეალური საგნის შეცვლა მისი გამოსახულებით. ყოველივე ამის და შესაძლოა კიდევ მრავალი გაუთვალისწინებელი ფაქტორის გამო, თავ-რქა რიტუალში დამკვიდრდა სასურველი შესაწირავის მნიშვნელობით. ასევე სასურველ შესაწირავად

40. არქანჯელო ლამბერტი, საქართველოს აღწერა, თბილისი, 1938 წ., გვ. 143.
41. რ. ერისთავი, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბილისი, 1986 წ., გვ. 223.
42. არქ. ლამბერტი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 59.
43. იქვე, გვ. 149.

ითვლებოდა ნადირი, მისი თავ-რქა, ან გამოსახულებები მიცვალებულისათვისაც. აღსანიშნავია, რომ მიცვალებულისათვის ცხოველის თავ-რქის ჩაყოლების ფაქტები უკვე მუსტიეს ხანიდან არის ცნობილი და მიცვალებულის დაკრძალვის წესთან გენეტიკურ კავშირში განიხილება[44]. ეს წესი თითქმის უკანასკნელ ხანებამდე მოქმედი და ცოცხალი იყო, რაც ეთნოგრაფიული ყოფის განსაკუთრებულ შესაძლებლობებზე მიგვანიშნებს. უკიდურესად არქაული მოვლენების კონსერვაცია, ან სახეცვლილი გადმონაშთის სახით დაცვა ხალხური ყოფისათვის ჩვეულებრივი მოვლენაა. ცნობილია, რომ დას. საქართველოს მთიელებში, თუ ახალგაზრდა ვაჟი გარდაიცვლებოდა, კუბოს თავთან არჩვის, ან ჯიხვის ფიტულს უდგამდნენ. ამასთანავე ცდილობდნენ, რომ საკურთხეში როგორმე ნანადირევიც ჩაედოთ და ამისათვის საგანგებოდ ნადირობდნენ[45]. არსებობს მასალა, რომელიც ცხადყოფს ნადირობის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას საქორწილო რიტუალებში. საწესო ტექსტებში მოხსენიებულია გარეული ფრინველი ან ნადირი, მაგრამ პრაქტიკულად შინაური იწირებოდა[46]. ამასთანავე იცოდნენ ზოომორფული ნამცხვრის, შეწირვა, რომელიც თავისი მასალითა და ფორმით ერთდროულად გამოხატავდა ფლორის და ფაუნის ამაღორძინებელ ძალებს.

მოკლული მხეცის, კერძოდ ვეფხვის დატირების წესი გავრცელებული ყოფილა აღმოსავლეთ საქართველოშიაც. ცნობილია ხალხური ლექსი, სადაც მოკლული ვეფხი ძმად მოიხსენიება.

სოფლის გარშემოვლა, რომელსაც ასრულებდნენ სვანები ჭოკზე დაკიდებული მგლის ტყავით, და რიტუალის საერთო, სათემო ხასიათი, მის დიდ არქაულობაზე მიუთითებს. ტყავის ხეზე დაკიდება, ასევე სამსხვერპლო ცხოველის ტყავის ჩალით გატენა და ხეზე ჩამოკიდება ფართოდ გავრცელებული წესი იყო ძველ სამყაროში (მაგ., ათენში, ბუფონების დროს, ჩალით ტენიდნენ სამსხვერპლო ხარის ტყავს; ხეზე კიდებდნენ შეწირული ცხვრის ტყავს ხეთები; ხეზე დაკიდებული ზვარაკის ტყავია ცნობილი ოქროს საწმისი). ასეთი წესები ცნობილი იყო საქართველოშიაც[47]. ტყავისა და ჩონჩხის ჩამოტარება „დათვის დღესასწაულის" ერთ-ერთ მთავარ ეპიზოდად ითვლებოდა ციმბირის ხალხებში. ევენკები და დოლგანები ამ დროს ახალ მოკლულ ცხოველთან, ან მის ჩონჩხთან, რომელიც ანატომიური თანამიმდევრობით იყო აწყობილი და ჯოხზე გაკიდული, ეწეოდნენ სექსუალურ იმიტაციას[48]. ზოომორფული, ფალიკური თამაშობები, მისი რიტუალური თუ უკვე მხოლოდ თამაშად ქცეული ფორმები, მთელ მსოფლიოშია ცნობილი სხვადასხვა კარნავალების, ნიღბოსნების მსვლელობათა, საყველიერო თამაშებისა და სხვ. სახით. საქართველოში ამ საკითხებს ყურადღება მიაქციეს დ. ჯანელიძემ, ჯ. რუხაძემ და სხვებმა. დ. ჯანელიძეს ზოომორფული ფალიკური თამაშობები ცხოველებისა და ფრინველთა კულტის გადმონაშთად მიაჩნია და მათი შედარებითი შესწავლის მიზნით, თავმოყრილი აქვს უაღრესად საინტერესო მასალა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებიდან. თამაშობათა მთავარი პერსონაჟი ძირითადად არის დათვი, უფრო იშვიათად, ტახი, ხოლო ბერიკაობის ნიღბათა შორის პირველი ადგილი ტახის ნიღაბს უკავია[49]. დათვის თამაშობებს თან ახლავს ფერხული და სათანადო ტექსტი, რომელიც ძირითადად დათვისა და მისი ცოლის ურთიერთობებს ეხება. რა თქმა უნდა, ამ თამაშობებს ყოველთვის თან ახლავს სოციალური მომენტი,

---

44. **Окладников А.**, Исследования мустьерской стоянки и погребения неандертальцев из грота Тешик-Таш. Южный Узбекистан (Средняя Азия), сб. Тешик-Таш. Палеолитический человек. Москва, 1949, стр. 196.

45. **ვ. ბარდაველიძე**, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბილისი, 1953 წ., გვ. 66-73.

46. **ი. სურგულაძე**, ერთი საქორწინო წესის მითოსური და სოციალური ბუნებისათვის (მეფის განადირების ანალიზის ცდა), მაცნე. ისტორიის... სერია №2. 1989.

47. **გრ. გიორგაძე**, „საწმისი" ხეთურ-წყაროებში და მისი ანტიკური პარალელები (ფ. ჰაასის მოსაზრებები „ოქროს საწმისის" თქმულების გენეზისთან დაკავშირებით), თსუ შრომები... თბილისი, 1982 წ., გვ. 287-289.

48. **Семенов Ю.**, ук. соч., стр. 424-437.

49. **დ. ჯანელიძე**, ქართული თეატრის საწყისები, თბილისი, 1948 წ., გვ. 353-375.

გროტსკი, იგივე ვითარებაა იმ სიუჟეტებშიც, სადაც მთავარ პერსონაჟად ტახი გვევლინება. ძირითადად იბრძვიან ტახი და ბერიკები, ტახს კლავენ, მაგრამ როცა გატყავებას დაუპირებდნენ, იგი წამოხტებოდა და ბერიკებს დაერეოდა. აქ თითქოს უშუალოდ ეხედავთ ჩვენთვის საინტერესო მითოსური სიუჟეტისათვის დამახასიათებელ ეპიზოდებს, ნადირის კოლექტიურ მოკვლას, გატყავებას, გაცოცხლებას[50]. იმერული „ქალტახიანის" მიხედვით ქალი და ტახი ერთმანეთს ეარშიყებიან, მაგრამ მათ ურთიერთობაში ჩაერევა ნიღაბი, რასაც სიტუაციის გამძაფრება მოსდევს; კახეთში იმართება ტახის გასამართლება, რომლის დროსაც ტახი და ბერიკა ჭიდაობენ; თბილისურ, სატიოს უბნის ბერიკაობაში იმართებოდა ქორწილი, სადაც ტახი ქორწინდება, სხვაგან მგელი და დათვი კლავენ ტახს, ან ტახი კლავს რომელიმე ბერიკას, რომელიც შემდეგ ცოცხლდება, ზოგჯერ ღორსა და ნეფეს ერთად კლავენ, ღორი გაცოცხლდება და დაერევა წესის შემსრულებელ მღვდლებს; ასევე საინტერესოა მეგრული მისტერია, სადაც ტახი ცოლად ირთავს მეფის ასულს. დ. ჯანელიძემ საგანგებოდ მიაქცია ყურადღება იმ გარემოებას, რომ ბერიკულ თამაშობებში ზოომორფულ ნიღაბთაგან ყველაზე ჭარბად დათვისა და ტახის ამსახველი მასალაა შემონახული. მან ეს მისტერიები ღვთაებათა კვდომა-აღდგენის სპეციფიკურ ციკლში მოაქცია და ტახისაგან მოკლული ადონისის მითოსს დაუკავშირა[51].

ყურადღებას იმსახურებს შეჭმული ცხოველის აღდგენისას მათრახის//ჯოხის (წკეპლის) გამოყენება, მათრახი//ჯოხი ამ შემთხვევაში გვევლინება ღვთაებათა ძალის, ნების გამტარ, გადამცემ იარაღად. არც ტოტემურ დღესასწაულებში, არც დათვის, ან ბერიკების თამაშობებში არ არის დამოწმებული ეპიზოდი, სადაც მოკლულს მათრახს//ჯოხის საშუალებით აცოცხლებენ. ბერიკურ თამაშობებში აქვთ ხის ხმლები, რომელთაც ულერებდნენ, ან ურტყამდნენ მონაწილეებსა და მაყურებლებს. იციან ხელით ჩხუბი, ტანსაცმლის შემოხევა, ან რამდენიმე ნივთის წართმევა, რაც სპეციალისტებს ორგიასტულ მოქმედებათა სახეცვლილ გადმონაშთებად მიაჩნიათ[52]. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ დღესასწაულთა რელიგიურ-მითოსური კონცეფციის ძირითად არსს უკვე აღარ შეესაბამება მაგიურ მოქმედებათა მარტივი მიმდევრობა, რომელიც ტოტემის აღდგენა-გაცოცხლების მიზნით ტარდებოდა. ამ დღესასწაულებისას გათამაშდება ბუნების ნაყოფიერების აღორძინების მითოსურ დროში მომხდარი ამბები, რომელთა არსი გამოხატულია მათი განმეორებადობით და ციკლურობით. პერსონაჟებად გვევლინებიან ამ ძალების დედური და მამრული გამოხატულებანი, რომელთა თავგადასავლის მითოსურ-სიმბოლური ეპიზოდები წარმოადგენენ მიზეზობრივი, ურთიერთგანმაპირობებელი კავშირების გამოვლენის მითოსური ახსნის საშუალებას. ამ პროცესში ზებუნებრივი ძალის მფლობელები არიან მხოლოდ ღვთაებები ან მათი რჩეულები, რომელთაც შეიძლება ჰქონდეთ ინსიგნია, მათი ძალის გამოხატვისა და გამოვლენის საშუალება, რომელთა მეოხებით ასრულებენ თავიანთ „მოვალეობას". ჩვენთვის საინტერესო სიუჟეტის მიხედვით მათრახი//ჯოხი სწორედ ამ დანიშნულების იარაღია, მისი საშუალებით ნადირთ პატრონებს მოქმედებაში მოჰყავთ თავიანთი შემოქმედებითი შესაძლებლობები. უფრო გვიან მათრახი იქცა ღვთაებათა ატრიბუტად, რომელიც მათ ხელთ უპყრიათ და სჯიან დამნაშავეებს, ან ანადგურებენ მტერს. ასეთები არიან, თანახმად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ტექსტებისა, კოპალა, წმ. გიორგი, იახსარი. მათ თავიანთი მათრახები, ლახტები, სასაგნავები და ა. შ. თვით მორიგე ღმერთმა დაურიგა. აღსანიშნავია, რომ ღვთაებათა „სამოცდასამი მხარი" მათრახი „სენსამსალაით არის დაფერვული", ე. ი. იგივე დანიშნულება აქვს, რაც მაგალითად, აპოლონის მშვილდს. ამ შემთხვევაში ხაზი გაესმება

---

50. ჯ. რუხაძე, ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, თბილისი. 1999 წ., გვ. 79 და შემდეგ; გვ. 87 და შემდეგ.

51. დ. ჯანელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 373-374.

52. ჯ. რუხაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 67 და შემდეგ. ჯ. ონიანი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (სვანური მურყვანობა-კვცრაობა) ხელნაწერი, სადისერტაციო ნაშრომი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. გვ. 204.

ღვთაების მათრახს, როგორც დასჯის იარაღს, ავადმყოფობის (შესაბამისად სიკვდილის) შემყრელს, მაშინ როცა ნადირთ პატრონთა იარაღი აცოცხლებს. ჩანს, რომ საქმის ორივე მხარე, როგორც გაცოცხლება, ისე სიკვდილი ღვთაებათა ხელთაა და მათი იარაღით სრულდება. ასევე საინტერესო იარაღია ღვთაებათა ჯოხი//წკეპლა, რომელიც ჩვენში გაცილებით ძველი მოვლენა უნდა იყოს, ვიდრე მათრახი, მისი განვითარების შედეგია გვარის უფროსთა, თანამდებობის პირთა და ეკლესიის მსახურთა ინსიგნაცია, კვერთხი, რომლის ნაირსახეობას წარმოადგენს სამეფო სკიპტრაც[53]. მათრახი ღვთაებათა ანტრიბუტიდან გმირთა იარაღად იქცა და მათი მეომრული „სპეციალიზაციის" გამომხატველი აქსესუარი გახდა. იარაღის საშუალებით გმირები ერთმანეთისგან განირჩევიან და ამით საშუალება ეძლევათ მოქმედებაში შემოვიდნენ მათთვის დამახასიათებელი სპეციფიკურობით. მაგალითად, „ვეფხისტყაოსანში" ტარიელის იარაღია მათრახი, ავთანდილისა – მშვილდი, ფრიდონისა – ხმალი (შეადარე რუსული ალიოშა პოპოვიჩი, ილია მურომეცი, დობრინი ნიკიტიჩი. ყველა საკუთარი საბრძოლო სპეციალიზაციით არის აღბეჭდილი). ამ შემთხვევაში ყურადღებას იმსახურებს მათრახი, რომელიც მითოსის მიხედვით ღვთაებათა ატრიბუტია (მათრახით ახორციელებენ სასჯელს, წვავენ, შეუძლიათ მოიტაცონ გრდემლი და ა.შ.). ამასთანავე იგი, როგორც დასარტყამი იარაღი, ენათესავება ჩვენთვის ამჯერად საინტერესო ჯოხსა და წკეპლას, რომლითაც ღვთაებები ნადირს აცოცხლებენ (შეადარე: მოლნირი – ტორის ურო). ასე რომ მათრახი „ვეფხისტყაოსანში" მხოლოდ რუსთაველის პოეტური ხედვის გამო არ მოხვედრილა. მას საკმაოდ დიდი მითოსური ტრადიცია აქვს, რასაც, გამომდინარე პოემის ფაბულის ანალიზიდან, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა პოემის ავტორისათვის.

ყოველივე ზემოთქმული ცხადყოფს, რომ საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული რიტუალები, სადაც თავმოყრილია ცხოველთა კოლექტიური მოკვლის, ცხოველის ხორცის საყოველთაო სავალდებულო შეჭმის, ცხოველის გაცოცხლებისა და ასევე სქესთა ურთიერთობის იმიტაციის ეპიზოდები. ყველა ეს ეპიზოდი ეხმაურება და უშუალო კავშირშია ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო სიუჟეტთან. თუ ხსენებულ რიტუალთა მრავალფეროვნებას და გავრცელებას გავითვალისწინებთ, მაშინ შეიძლება დავასკვნათ, რომ ხის ბეჭის შესახებ სიუჟეტში ასახულია კავკასიაში ფართოდ გავრცელებულ რწმენათა ერთი ასპექტი, ამ წარმოდგენათა ერთი ისტორიული დონე, სადაც ნადირთა გაცოცხლება აკისრია ღვთაებათა სანათესაო ჯგუფს, რომელსაც ხელოვნური ნათესაობით უკავშირდებიან მონადირეები (საერთო ტრაპეზა, ნადირთ მფარველთა ასულებთან, ან თვით ნადირთა ღვთაებასთან სასიყვარულო ურთიერთობები). ცნობილია, რომ გაცოცხლებისა და გამრავლების იდეა აღმოცენდა და ჩამოყალიბდა ტოტემურ წარმოდგენათა წიაღში, სადაც ძირითადი დღესასწაულები ეძღვნებოდა ტოტემის გამრავლებას, შესაბამისად სოციალური ჯგუფის თვითგამრავლების იდეის რეალიზაციას, რასაც ასრულებდა აღნიშნული კოლექტივი. რიტუალს ასრულებდენ მხოლოდ ამ კოლექტივის წევრი მამაკაცები. ამ პერიოდში ისინი მიდიოდნენ ტოტემ-წინაპართა ტერიტორიაზე, ეზებოდნენ საკრალურ საგნებს და ასრულებდნენ საკრალურ მოქმედებებს. დღესასწაულები, მაგალითად, აუსტრალიელთა შორის, უკვე გარკვეული ციკლების სახით ტარდებოდა და მათი დასაწყისი ჩვეულებრივ მოდიოდა გვალვის სეზონის დასასრულსა და წვიმების დასაწყისის მიჯნაზე. საკრალური დრო და სივრცე, რომელშიაც სრულდებოდა ტოტემის აღორძინების ცერემონიალი, საკრალურად აქცევდა თვით ცერემონიალის შემსრულებელ ჯგუფსაც. როცა ტოტემიზმის მნიშვნელოვან გავლენას ხედავენ ადრემიწისმოქმედთა კულტურებში, უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს გავლენები მხოლოდ მატერიალური საგნებით არ ამოიწურებოდა. ტოტემური წარმოდგენებიდან ადრესამიწათმოქმედო ხანებში გადმოვიდოდა წარმოდგენა სიკვდილისა და აღდგენის შესახებ, ამ იდეის ამსახველი რიტუალებისა და რიტუალთა შემსრულებელი ჯგუფის საკრალურობის შესახებ, რაც უცვლელად დარჩა ახალი იდეოლოგიის პირობებში და ის, რაც ადრე ნათესაური, ტოტემური ჯგუფის პრეროგატივა იყო, ახლა ღვთაებათა

53. გ. ჩიტაია, სამი ინსიგნია (წარჩინების ნიშანი) ამიერკავკასიიდან, შრომები II, თბილისი, 2000 წ., გვ. 364 და შემდეგ.

ნათესაური ჯგუფის საქმედ იქცა. რიტუალებიდან კარგად ჩანდა, რომ ტოტემური ჯგუფი ითვლებოდა ტოტემის ჯიშის პატრონად, მის გამგებლად, მის ხელში იყო და მასზე დამოკიდებულად ითვლებოდა ტოტემის გამრავლების საქმე. სამონადირეო წარმოდგენებში ეს პოზიციაც უცვლელად იქნა შენარჩუნებული: ნადირთ პატრონები ნადირს განაგებენ. მაიზეა დამოკიდებული ნადირის გამრავლება. ერთი მხრივ ღვთაებათა სანათესაო კოლექტივის მიერ შესრულებული ცხოველის აღდგენის რიტუალები და მოგვიანებით წარმოქმნილი, ნათესაობის (მამა-შვილობის) პრინციპზე აგებული პანთეონები, ხოლო მეორე მხრივ რიგი არქაული რიტუალის სავალდებულო კოლექტიური შესრულების წესი, თვალნათლივ მიუთითებენ, რომ ამ მოვლენის სათავეები გვაროვნული საზოგადოებისა და ამ საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ ცნობიერებაში არის საძიებელი[54]. ამასვე მოწმობს ის სივრცე, სადაც ხსენებული რიტუალები სრულდებოდა. მხედველობაში მაქვს სხვადასხვა დღესასწაულებისას მონაწილეთა კარდაკარ სიარული, სოფლის სავალდებულო შემოვლა, ყველა მოსახლის ეზოში შესვლა, პროდუქტის თხოვნითა და სიმღერით და ა. შ. ასე რომ კოლექტიური საკულტო ქმედებები ყოველთვის გარკვეულ სივრცეს ითვალისწინებდა და ძირითადად შემოიზღუდებოდა აღებული სოციალური ერთეულის ტერიტორიით[55]. ამ უტყუარი მონაცემების საფუძველზე შეიძლება დავუშვათ, რომ რელიგიური წარმოდგენების სტრუქტურაში, თუნდაც მის უძველეს დონეზე, ხდებოდა საკრალიზებული კვანძების წარმოქმნა, რომლებიც შეცვლილ პირობებში კი არ ქრებიან, არამედ გარკვეულ მითოსურ-რელიგიურ მოდიფიკაციას განიცდიან ახალი სოციალური, ეკონომიკური და კულტურულ-ისტორიული გარემოს შესაბამისად. წარმოდგენილი მასალის საფუძველზე ასეთი პროცესი, მაგიიდან მომდინარე ბუნების ნაყოფიერების მექანიზმი, კოლექტიური რიტუალები, ნათესაური პანთეონები, მსხვერპლის (შემდეგში სახატო მოსავლის) კოლექტიური შეჭმა, წარმოდგენები საიქიოზე, კერისა და კერის ცეცხლის საკრალური მნიშვნელობა, რომლებიც ცივილიზაციის გარიჟრაჟზე იქნენ საკრალიზებულნი, როგორც საზოგადოების ფუნქციონირების უმთავრესი პირობა და, მიუხედავად პრინციპული კონცეპტუალური საბეცვლილებებისა, მუდმივად ინარჩუნებენ ადგილს კულტსა და რიტუალში. ჩვენი აზრით, ეს ვითარება განაპირობებს ეთნოგრაფიული მასალის უდიდეს მნიშვნელობას კულტურის უძველესი შრეების შესწავლისას. ამიტომ არის, რომ თქმულებაში ხის ბეჭის შესახებ დაცულია წარმოდგენათა ისეთი შრე, რომელიც აშკარად უკავშირდება რელიგიურ-მაგიურ წარმოდგენათა უფრო სიღრმისეულ, პირველადი მნიშვნელობის მქონე სამყაროს. ამ სიუჟეტში შესულია რამდენიმე საკრალური კვანძი, რომელთა მოქმედების სფერო არ იფარგლება არც ეთნიკური საზღვრებით, არც მეურნეობის ტიპით, არც სარწმუნოებრივი საფუძვლით და ყველა კულტურულ-ისტორიულ გარემოში ინარჩუნებს სამოქმედო ასპარეზს. ორიოდე სიტყვა ამ კვანძების შესახებ.

სამონადირეო წარმოდგენებისა და ეპოსში განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა ირემს და ჯიხვს, რომელთაც ხალხი „წმინდა ნადირს" უწოდებდა. უკვე აღვნიშნეთ, რომ ეს ცხოველები მიცვალებულთათვის სასურველ შესაწირავად ითვლებოდა. ხალხი საგანგებოდ ცდილობდა მათ მოპოვებას საკურთხისთვის. იწირებოდა ცომისაგან დამზადებული და გამომცხვარი გამოსახულებებიც. არსებობს ვრცელი ეთნოგრაფიული მასალა, რომლის მიხედვით ჩანს, რომ ნადირობის პროცესსა და ნანადირევს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა საქორწილო რიტუალებშიც[56]. „წმინდა ნადირი" ასევე მჭიდროდ არის დაკავშირებული სალოცავებთან. ამ მხრივ ყურადღებას იმსახურებს ლეგენდა ხარისა

---

54. მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში. თბილისი, 1982 წ., გვ. 94,95, 96 და შემდეგ. მისივე, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში. თბილისი, 2001, გვ. 131 და შემდეგ.

55. ი. სურგულაძე, სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, XXIII, თბილისი, 1987 წ., გვ. 133 და შემდეგ.

56. ი. სურგულაძე, ერთი საქორწილო წესის მითოსური და სოციალური ბუნებისათვის, მაცნე, ისტორიის ..., №1, 1989 წ.

და ირმის შესახებ, რომლის თანახმად სალოცავში თავის ნებით მომავალ სამსხვერპლო ირემს ჩაენაცვლა ხარი[57]. მსგავსი სიუჟეტები სხვა ხალხების ზეპირსიტყვიერებაშიც არის დაცული.

ხალხური ტექსტებისა და რიტუალური მოქმედებების ანალიზი ცხადყოფს, რომ მწარმოებლური მეურნეობის პირობებში სასურველ მსხვერპლად მიჩნეულ ნადირს ინტენსიურად ენაცვლებოდა შინაური ცხოველი და ფრინველი. რიტუალში და ტექსტებში, სადაც ნადირი იგულისხმება, ხშირად შინაურია დამკვიდრებული. ამ მხრივ განსაკუთრებით პოპულარულია ცხვარი, რადგან ხალხური წარმოდგენების მიხედვით, ისიც წმინდა და სასურველი სამსხვერპლო ცხოველია. მხედველობაში გვაქვს მხოლოდ ქართული მასალა, რადგან დანარჩენ მსოფლიოში ცხვართან წარმოდგენათა მთელი სისტემაა დაკავშირებული და მისი განხილვა შორს წაგვიყვანს. მათ შორის გამოვყოფთ მხოლოდ ხეთურ რიტუალებს, სადაც ცხვრის//ბატკნის ტყავი ითვლება აღდგენისა და სიუხვის სიმბოლოდ, რაც ბერძნულ მითოლოგიაში ოქროს ცხვრის სახით გამოიხატა. ცხვრის საკულტო მნიშვნელობა საქართველოში უაღრესად ტრადიციულია, რასაც სპეციალისტები ცხვრის დიდი ეკონომიკური მნიშვნელობით ხსნიან. ცხადია, ცხვართან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენათა გააქტიურება უნდა მომხდარიყო იმ ბანებში, როცა მეურნეობის ამ დარგმა სათანადო მნიშვნელობა შეიძინა. არსებობს მოსაზრება, რომლის თანახმად მეცხვარეობა უნდა დაწინაურებულიყო შუა ბრინჯაოს ხანაში. თანამედროვე ქართული სიტყვა „ცხოვრება" წარმოდგება „ცხვარ" („ცხოვარ") ძირისაგან. აქედან გამომდინარე, უნდა ვიფიქროთ, რომ „ცხოვრება" ოდესღაც მეცხვარეობას, შესაძლოა საერთოდ მესაქონლეობასაც ნიშნავდა[58]. მეურნეობის ამ დარგთან ერთად უნდა მომხდარიყო შესაბამისი ტერმინოლოგიის ფორმირება, მისი მნიშვნელობის გაფართოება და საკრალიზაციაც, ე. ი. ტერმინი „ნადირთ მწყემსი" უნდა აღმოცენებულიყო მხოლოდ სამწყემსო მეურნეობის განვითარების შემდეგ. ამ პირობის გათვალისწინება საშუალებას გვაძლევს უკეთ წარმოვიდგინოთ ის კულტურულ-ისტორიული და სოციალური გარემო, სადაც შესაძლებელი გახდა ჩვენთვის საინტერესო სიუჟეტის გარდასახვა და ახალი სახით ჩამოყალიბება.

მოტანილი მასალიდან და გამოთქმული მოსაზრებიდან გამომდინარე დასკვნების სახით გამოვყოფთ:

1. საზოგადოებრივი განვითარების ადრეულ ეტაპზე იქმნება საკრალური კვანძები, რომლებიც დიდ მითოსურ-სარწმუნოებრივ პოტენციალს შეიცავენ. ისინი სხვადასხვა დროს იცვლებიან სხვადასხვა შინაარსით და როგორც უნივერსალიები, გამოხატავენ მემკვიდრეობით კავშირებს სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქათა შორის. სიუჟეტური ქარგის პრინციპული მღვრადობა კომპენსირებულია სოციალური და მრწამსობრივი ფუნქციის მობილობით.

2. ხისბეჭიანი ნადირის შესახებ არსებულ თქმულებაში ასახულია უძველესი სამონადირეო წარმოდგენა ნადირთ მწყემსთა კოლექტივის შესახებ. ეს ღვთაებები კლავენ და აღადგენენ ნადირს, ასევე ანაწილებდნენ მონადირეთა შორის. მათი სახით წარმოდგენილია ეგზოგამიური კოლექტივი: აქვთ საერთო წარმომავლობა, კერა, ტრაპეზა, ასრულებენ სტუმარმასპინძლობის წესებს. მომდევნო ეპოქებში ღვთაებათა პანთეონები ასევე ნათესაური კოლექტივების სახით არიან წარმოდგენილნი, რაც ადასტურებს მათ გენეტიკურ კავშირს გვაროვნული საზოგადოების მსოფლგაგებასთან.

3. საკრალური იდეა, რომელიც მოქმედებაში მოჰყავს ნადირთა მწყემსების კოლექტივს, ტოტემურ წარმოდგენებში იღებს სათავეს. ტოტემური ცხოველის მაგიური საშუალებებით აღდგენა-გამრავლება ტოტემური ჯგუფის ძირითადი რელიგიური კვლავმწარმოებლური აქცია იყო. ჯგუფი ამ დროს საკრალურ დროსა და სივრცეში მოქმედება და თავადაც საკრალურად განიხილებოდა. სათანადო მრწამსობრივი ცვლილებების შემდეგ, საზოგადოების საკრალურმა მეხსიერებამ ეს ფუნქცია ნადირთა მწყემსი ღვთაებების ნათესაურ ჯგუფზე გადაიტანა.

---

57. **ნ. ბრეგაძე**, ირემი და ხარი. მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, XXII.

58. **დ. მუსხელიშვილი**, ქართველთა თვითსახელწოდების ისტორიისათვის. მაცნე, ისტორიის... №2, 1992 წ., გვ. 14.

4. ნადირის ძვლისა და თავ-რქის დაცვის წესი, მისი აღდგენის რიტუალები, სქესობრივი მაგია, ტყავი და ძვლები, როგორც მატერიალური მინიმუმი მაგიური აქციისათვის, ასევე ნიღბოსანთა თამაშობები, იმეორებენ ძველი „ზოოფაგური“ დღესასწაულების იდეას აღდგენა-გაცოცხლების შესახებ, ოღონდ ამჯერად საფუძველს მათი სარწმუნოებრივი კონცეფციისათვის შეადგენს მიწისმოქმედთა შეხედულებები ბუნების აღორძინების შესახებ.

5. „ხის ბეჭის“ სიუჟეტი უცვლელად ინარჩუნებს თავის სტრუქტურას, მაგრამ, მიუხედავად ფორმალური მდგომარეობისა, იგი, ყოველ განსხვავებულ ვითარებაში, იტვირთება სოციალური გარემოს შესაბამისი იდეოლოგიითა და მორალურ-ზნეობრივი ფასეულობებით. ფორმის მდგრადობა არ ქმნის დაბრკოლებას იდეოლოგიური ცვალებადობისათვის, რასაც აშკარად ცხადყოფს გაცოცხლების იდეის რიტუალური რეალიზაციის უძველესი ფორმების გამოყენება სხვადასხვა სოციალური გარემოს სიმბოლიზაციისათვის. უნდა ვიფიქროთ, რომ ავტონომიური ბუნების კვანძები ახასიათებს არა მხოლოდ კულტურის სინქრონულ განფენილობას, არამედ მათი მოძიება შეიძლება დიაქრონულ ღერძებზედაც.

6. განხილული სიუჟეტი საშუალებას გვაძლევს თვალი გავადევნოთ სარწმუნოებრივი სამყაროს ტრანსფორმაციის პროცესს დროის დიდ მონაკვეთზე და ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე გამოვავლინოთ კავშირები კულტურის არქაულ შრეებთან.

1975-2000

ეროვნული ბიბლიოთეკა

არქაული ელემენტები ქართულ მითოსსა და ხალხურ დღესასწაულებში

ქართულ ხალხურ დღესასწაულთაგან ყველიერის თამაშობანი ადრევე მოექცა მკვლევართა ყურადღების ცენტრში და მათ შესახებ ბევრი რამ გახდა ცნობილი. არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიენიჭა ამ თამაშობათა წარმომავლობას, ცალკეულ ნიღაბთა გენეზისის პრობლემას, ტერმინოლოგიის შესწავლას, თამაშობებში დაცულ საერთო რელიგიური კონცეფციის შესწავლას, თამაშობათა სანახაობით მხარეს (ივ. ჯავახიშვილი, ვ. ბარდაველიძე, დ. ჯანელიძე, ჯ. რუხაძე, ჯ. ონიანი და სხვ.). საერთოდ აღიარებულია მათი აგრარული ბუნება, ცალკეულ პერსონაჟთა კავშირი აღდგენად და მოკვდავ ღვთაებებთან. ეს თამაშობანი, ისევე როგორც სხვა ქართული დღესასწაულები, მიწისმოქმედთა საზოგადოებაშია აღმოცენებული და ჩამოყალიბებული და ამდენად მათი კავშირი არქაულ სამიწათმოქმედო კოსმოგონიასა და რელიგიასთან უდავოა, რადგან მათ საფუძველში ყველგან გამოსჭვივის ბუნების ძალთა ნაყოფიერების, მისი მუდმივი განახლების იდეა. ბუნების მუდმივი განახლებისა და კვდომის იდეამ ამ დღესასწაულებს ციკლური ხასიათი მიანიჭა, რაც ნათლად აღიბეჭდება როგორც ცალკეულ რიტუალთა, ისე დღესასწაულთა წლიური კალენდრის აგებულებაში. ციკლურობით ხასიათდება ამ რიტუალებთან დაკავშირებული ხალხური ხელოვნების რიგი დარგებისა, სადაც წრე კომპოზიციის ძირეულ სივრცობრივ და დროით პრინციპად იქცევა (წრიული და უწყვეტი კომპოზიციები თიხაზე, ხეზე, ორპირული სიმღერები, წრიული ფერხულები და ა. შ.). ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ დღესასწაულები ყოველთვის მჭიდროდ იყო დაკავშირებული სამეურნეო წლის, ბუნებრივი დროის აღრიცხვასთან, ბუნებაში მიმდინარე პროცესების კრიზისულ, გარდატეხის მომენტთან[1], რაც უფრო ხელმისაწვდომს ხდის მათი რელიგიურ-კოსმოგონიური ასპექტის შესწავლას.

ბერიკაობა საქართველოს ყოველ კუთხეში საყველიერო წეს-თამაშობათა რიცხვს განეკუთვნებოდა. იგი ხშირად ძმელი ყველიერის მანძილზე მიმდინარეობდა (იმერეთი, ქართლი), ზოგან ყველიერის ხუთშაბათს იწყებდნენ, კახეთში ყველიერის შაბათსა და კვირას მართავდნენ. იმერეთში ბერიკაობა თებერვლის დამლევიდან აპრილის დამლევამდე მიმდინარეობდა, კასპის რაიონში იგი აღდგომის წინ სცოდნიათ; სხვა ცნობით, ქართლში ასეთ თამაშებს ყოველ დღესასწაულზე მართავდნენ[2].

სიუჟეტურად ბერიკაობა მოიცავდა როგორც წმინდა საკულტო, მისტერიულ მომენტებს, კერძოდ ღვთაების აღდგენისა და სიკვდილის სცენებს, ნიღბოსანთა მსვლელობებს, სექსუალურ იმიტაციას და ა. შ., ასევე მასში დაშრევებული იყო მრავალი ისტორიული მომენტი, სოციალური მოტივები, ზოგჯერ აქ ტოტემურ გადმონაშთებსაც ხედავენ. ამჟამად ჩვენთვის საინტერესოა ბერიკაობის ის ნაწილი, რომელიც ძირითადად ძველი რიტუალებითაა წარმოდგენილი.

ყველიერში, ზოგან მისი დადგომისას, ზოგან კი ხუთშაბათს ან შაბათ-კვირას, აირჩევდნენ ბერიკაობის მონაწილეებს, მთავარ ბერიკას, ბერიკებს, ტაბს, არაბს, ლეკს, თათარს, მღვდელს, დედოფალს, მომღერლებსა და დამკვრელებს, ამასთანავე ამზადებდნენ მათ მოსართავ ტანსაცმელსა

1. Бахтин М. М., Франсуа Рабле и народная культура ренессанса; М., 1965, с. 12; Брегадзе Н. А., К вопросу о локализации первичных очагов земледелия в Грузии, СЭ №4, 1975, с. 73; მისივე, ძველქართული წარმართული და აგრარული კალენდრების ურთიერთმიმართების საკითხისათვის, „ძიებანი საქართველოს და კავკასიის ისტორიიდან“, თბ., 1976, გვ. 397.

2. დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბ., 1948, გვ. 396.

და რეგალიებს, ნიღბებს, ტყავებს, სხვადასხვა ცხოველის რქებს და ფრინველთა ბუმბულს, ხის ფალოსებს, ხმალ-ხანჯლებს და ა. შ. ქართლში, კახეთში, იმერეთში ხევსურეთში თუ სვანეთში ამგვარი სამზადისისას ბერიკებს დაახლოებით ერთგვარად რთავდნენ, თუმცა მაინც მათი გარეგნობა და მორთვის წესი შესაძლოა ზოგან განსხვავებული ყოფილიყო[3]. მიუხედავად ამისა, ყველგან იგრძნობოდა საერთოდ გროტესკული სტილი, ხოლო მონაწილეთა მორთულობაში, ზოომორფული იქნებოდნენ ისინი თუ ადამიანის სახისა, უცვლელად ხაზგასმული იყო სქესობრივი ნაყოფიერების კულტმსახურებისათვის დამახასიათებელი ნიშნები. შემურული თუ ნიღბოსანი ბერიკების გვერდით მუდმივად ისხდნენ მათი მეუღლეები, მორთულ-მოკაზმული დედოფლები, რომელთა როლებს თითქმის ყოველთვის ქალურად გამოწყობილი მამაკაცები ასრულებდნენ. იმართებოდა ქორწინების სცენები.

რიტუალებში ბერიკას ხშირად კლავდნენ, ამას ჩვეულებრივ არაბი ან თათარი სჩადის, რომელიც წესის მიხედვით დედოფლის მცველად ითვლება. დედოფლის დაცვა აუცილებელია, რადგან დანარჩენი ბერიკები და დამსწრე საზოგადოება ეცილება ნეფეს მეუღლის სიყვარულში. მეუღლის სიკვდილით გულმოკლული დედოფალი ცხარე ცრემლებით დასტირის მას და ცდილობს, რაც შეიძლება მძიმე მწუხარების სცენა გაითამაშოს. შემდეგ ბერიკა ცოცხლდება, ბერიკები ისევ ზეიმობენ, მხიარულობენ, აგრძელებენ კარდაკარ სიარულს, აგროვებენ პროდუქტს და შემდეგ საერთო პურობას მართავენ.

საყურადღებოა, რომ კარზე მოსულ ბერიკას მასპინძლები გარს ეხვეოდნენ და ცდილობდნენ წვერი ან ბეწვი მოეგლიჯათ, რასაც საქონლის ან ფრინველის ბუდეში ყრიდნენ მათი გამრავლების მიზნით.

ბერიკების მსვლელობის დასასრულს იმართებოდა ხელჩართული ჩხუბი. დამარცხებულებს შეგროვილ პროდუქტებს ართმევდნენ. მიაჩნდათ, რომ გამარჯვებულნი უხვ მოსავალს მიიღებდნენ[4].

ასეთივე ხასიათის სანახაობა ყოფილა ყეენობაც, რომელიც დიდმარხვის პირველ ორშაბათს იმართებოდა. ამ სანახაობას მთელს საქართველოში მართავდნენ. განსაკუთრებით ფართო მასშტაბით იგი თბილისში ეწყობოდა, მაგრამ თბილისური ყეენობის შინაარსი რამდენადმე დაშორებული იყო საქართველოს პერიფერიების ყეენობისაგან და უფრო ისტორიული და სოციალური მომენტებით იყო გადატვირთული. ამ სანახაობაში მონაწილეობდნენ: ყეენი, დედოფალი, ლეკი, არაბი, შაჰი, კუროები, ბერიკები, ვეზირები, ნათლია, მაყრები, ასევე გამოიყვანდნენ ხელისუფლების წარმომადგენლებს: მოხელეებს, პოლიციას[5].

ყეენს ათასნაირად რთავდნენ: იმერეთში თაჯზე გიდელს ახურავდნენ, კახეთში — კრუხის ბუდეს, მუყაოს გვირგვინებს. ყეენი ხშირად შემურული იყო, დედოფალი კი ლოყებშეწითლებული და შეფერადებული. მათ ცხენზე, ვირზე ან აქლემზე სვამდნენ, მთიულეთში ურემის თვალზედაც შეუსვამთ. ყეენი და მისი ამალის წევრები ფალიური ნიშნებით იყვნენ აღჭურვილი. ასევე ქალური სიმბოლოებით კაზმავდნენ დედოფალს. ისინი სქესობრივი სიყვარულის სცენებს თამაშობდნენ.

ყეენი მბრძანებლის როლში წარმოდგებოდა, მას ტახტზე სვამდნენ, ხელში სამეფო ნიშნები ეპყრა და ხარკს და გადასახადს აკისრებდა მოსახლეობას. ამასობაში მისი მხლებლები ქალებს ეარშიყებოდნენ. თავად ყეენი მხლებლებით სოფელს შემოივლიდა და ხარკს აგროვებდა, რომლითაც დღესაწაულის ბოლოს ქეიფს მართავდნენ. ყეენობის დასასრულს ყეენსა და დედოფალს წყალში ჩაყრიდნენ. ხალხის რწმენით, თუ კარგად დასველდებოდნენ, იმ წელიწადს გვალვა აღარ იქნებოდა.

---

3. დ. ჯანელიძე, სახიობა, თბ., 1980, გვ. 21.

4. ჯ. რუხაძე, ქართული ხალხური დღესასწაული, თბ., 1966, გვ. 6-10. მ ი ს ი ვ ე, მასალები მიწათმოქმედების ისტორიისათვის საქართველოში, „მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის", VI, თბ., 1953, გვ. 101; მ ი ს ი ვ ე, სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებული ქართული საწესო ნიღბები, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის", VII, 1955.

5. ჯ. რუხაძე, ქართული ხალხური დღესასწაული, გვ. 10.

ყეენობის დროს წყლის მოხვნაც სცოდნიათ. ყეენსა და დედოფალს გუთანზე შესვამდნენ და წყალში გაატარებდნენ. ისინი კი ამ დროს ერთმანეთს ეხვეოდნენ[6].

თბილისში ყეენობას XVIII ს. მართავდნენ, მაგრამ მისი აღწერილობა ვრცლად XIX საუკუნისა შემორჩენილა: 1817-27 წლებში ქალაქი ორ ჯგუფად გაყოფილა, ხელოსნებს დიდძალი ხის იარაღი დაუმზადებიათ. ერთმანეთს დასჯახებია ორი ყეენი – ისნისა და ნარიყალასი.

თითოეულ მათგანს ამ უბნების თავადაზნაურობა და უბრალო ხალხი უმაგრებდა მხარს. აქ დიდი მასშტაბური სანახაობა გათამაშებულა, სადაც ყეენი და მისი მეუღლე „საქართველოს ჯარს დაუმარცხებია და შეუპყრია“, ზეიმის ბოლოს ისინი წყალში ამოუწუწავთ.

ასეთივე სანახაობები ქუთაისშიც იმართებოდა, 1852 წ. აქ კრივი სამ დღეს გაგრძელებულა. დიდი ყეენობა გამართულა თბილისში 1846 წ., ბოლო ხანებში აქ რამდენიმე ყეენი ირთვებოდა და მათი ჯგუფები ერთმანეთს ებრძოდნენ. ასეთი ხასიათის ყეენობა იმართებოდა ხევში 1897 წ., სადაც მონაწილეობდნენ ყეენი, „ატუტანტი“, „პერევოჩიკი“, „ხაზინადარი“, „პისარი“ და ა. შ. ამგვარი სანახაობები საქართველოს სხვადასხვა რაიონებში ხშირად იმართებოდა 1900-1915 წლებში, მაგრამ თბილისში 1894 წ. იგი აუკრძალავთ. რა თქმა უნდა, „პიანიცა კაპიტნების“, დიდი სამხედრო ჩინებისა და მოხელეების გამასხარავებას მთავრობა არ დაუშვებდა. ქალაქის ინტელიგენცია და ხალხი ცდილობდნენ ყეენობის შენარჩუნებას და სპეციალური ნებართვით „ყეენობის კუდის“, ე. ი. მცირე ყეენობის გამართვა უცდიათ. 1894 წ. ასეთ ყეენობაში თვით ი. ჭავჭავაძესაც მიუღია მონაწილეობა, მაგრამ დევნა-აკრძალვამ მაინც შეასუსტა ეს უძველესი ხალხური ტრადიციული ზეიმი და მალე იგი საბოლოოდ გადავარდნილა, თუმცა მისი ელემენტები ერთობ მკრთალად სხვა ხალხურ დღეობებში შეიძლება დამოწმდეს.

ჩვენი თვალსაზრისით, ბერიკაობა-ყეენობის თავდაპირველი ბუნების გარკვევისათვის პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა ენიჭება არა ძლიერ თეატრალიზებულ წარმოდგენებს, სავსეს ლიტერატურული ალეგორიებითა თუ მკვეთრი, თვალსაჩინო ისტორიული სურათებით, არამედ იმ მარტივ სცენებს, სადაც ზოომორფული და ანთროპომორფული ნიღბოსნები ხორციელ სიყვარულს, სიცვდილისა და აღორძინების, ბუნების განახლების სადიდებელ რიტუალებს მართავენ.

ასეთი სცენებიდან საინტერესოა ქართლში, თბილისში, ალგეთის ხეობაში, ხევში გავრცელებული დათვობია, სადაც დათვის ნიღბიანი ბერიკა სხვადასხვა სცენებს თამაშობს: ქალებს ეარშიყება, ცოლს თხოულობს და ა. შ. კახეთისა და იმერეთის ბერიკაობაში განსაკუთრებით პოპულარული ყოფილა ტახის ნიღბიანი ბერიკა, რომლის მიერ შესრულებულ სცენებში დიდი ადგილი სჭერია ბერიკასა და ქალის ურთიერთობას. ამგვარი სცენები ფიქსირებულია აჭარაში, ზემო იმერეთში, ქართლში, კახეთში, მესხეთსა და ჯავახეთში. მონაწილე ქალს „დედოფალს“, „კეკელას“ „პატარძალს“ ეძახდნენ. მეფეს, ბერიკას დამსწრე საზოგადოება ეცილებოდა სიყვარულში, იმართებოდა სხვადასხვა კომიკური სცენები, ბერიკა კვდებოდა, დედოფალი მას დაიტირებდა, მაგრამ სხვადასხვანაირი სიუჟეტური გართულებების შემდეგ იგი ისევ ცოცხლდებოდა[7].

საინტერესოა ყველიერის სანახაობა სვანეთში, სადაც ამ დღესასწაულის არქაული ვერსიებია შემონახული. აღსანიშნავია, რომ ყველიერის მასკარად-თამაშობანი სვანეთში ღვთაება კვირიას სახელზე სრულდებოდა. ამ თვალსაზრისით სვანური ყველიერი უნიკალური ბუნებისაა, რადგან საქართველოს სხვა კუთხეებში ამ დღესასწაულებზე ღვთაებებს არ ახსენებდნენ და ყველაფერი ბერიკათა მხიარული თამაშითა და მათი დატირებით ამოიწურებოდა.

ყველიერის ხუთშაბათს ქვემო სვანეთში იმართებოდა მურყვამობა-კვირიეობა, რომელიც რვა ძირითადი წესისგან შედგებოდა: კვირიას სიმღერა, მურყვამობა (კოშკობა), ჭიდაობა, აღრეკილა, მელია-ტულეფია, მორილ-მიაქელა, ხეწე, გიორგის ჯვარი. ყველიერის შაბათ-კვირას კი ბერიკაობა-

6. დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, გვ. 287.
7. იქვე, გვ. 345-66.

გონჯაობა, ან დათვობია იმართებოდა. ზემო სვანეთში კი შესაბამისად ეწყობოდა „აღბა ლალრალი“, ანუ აღების თამაშობები ლამპრობა-კეისრობა და ლაღამის კრივი[8].

ამ დღესასწაულებისას იმართებოდა შეჯიბრებები. საერთოდ მთელი დღესასწაული შეჯიბრების ფორმით მიმდინარეობდა (მაგ., ქვემო სვანეთში ერთ ჯგუფს შეადგენდნენ სოფლები: ჟახუნდერი, ჩუკული, ლემზაგორი, ხოლო მეორეს – სასაში, მებეცი, ლეკოსენდი, მაულდი), თუმცა ზოგიერთი წესი, მაგ., მელია-ტულეფია, ხეწე, გიორგის ჯვარი კოლექტიურად სრულდებოდა[9].

კვირიას საგალობელს ორპირი გუნდი ასრულებდა. ასევე ორ ჯგუფად გაყოფილი მედღესასწაულენი ცდილობდნენ კოშკის, მურყვამის, წაქცევას თავის მხარეს. რომელი ჯგუფის მხარესაც კოშკი წაიქცეოდა, იქით კარგი მოსავალი იქნებოდა; უთოვლო წელიწადს თოვლის კოშკს ნაძვის ხით ცვლიდნენ, კოშკების შემდგომ ერთმანეთს დაეჭიდებოდნენ ორი ჯგუფის ფალავნები, რომელთაც სპეციალურად ამზადებდნენ ამ დღისათვის; ჭიდაობაში გამარჯვება ასევე კარგი მოსავლის გარანტია იყო; ჭიდაობის შემდეგ სრულდებოდა სექსუალური ნიშნით აღბეჭდილი რიტუალი „აღრეკილაღ“. ამ წესს ორი, ერთმანეთის წინ დამდგარი გუნდი ასრულებდა. თითოეულ გუნდს ჰყავდა მოთავე, რომელსაც ხელში ჯოხი, ან ხის ხმალი ეჭირა. გუნდები სიმღერით ექადოდნენ ერთმანეთს დამტვრევა-დაზიანებას. ამ სიმღერებში ფართოდ იყო გავრცელებული ბილწსიტყვაობა, რომელიც სქესთა ურთიერთობის მომენტს ასახავდა. სიმღერის შემდგომ ორ გუნდს შორის იმართებოდა ბრძოლის იმიტაცია. ისინი ცდილობდნენ ერთმანეთისათვის რაიმე წაერთმიათ; ასეთივე ხასიათისაა მომდევნო წესი მელია-ტულეფია, სადაც პირველყოფილი სიცხადით არის იმიტირებული სქესობრივი ურთიერთობანი ტექსტით, მიმიკით, მოძრაობით და ფალიური აქსესუარებით; შემდგომ შეასრულებდნენ ორ ან სამსართულიან ფერხულს, მორილ-მიაქელას, ანუ მიქაელ მჟავე წყლისას სახელობაზე, სადაც მეფერხულენი ერთმანეთს ისევ და ისევ დამტვრევით ემუქრებოდნენ, შემდგომ იტყოდნენ ფრიად უცენზურო, სექსუალურ სიმღერას, სადაც წარმოდგენილია ჰიპერტროფირებული სქესობრივი ნიშნების მქონე ქალის განაყოფიერების სცენა. ეს ქალი ცხოვრობს გიორგი ჯვრის მთიდან გამომდინარე წყალზე აგებულ წისქვილში; ბოლოს კი ხეწეს სიმღერისას ახსენებდნენ მონადირე კახაბერს, რომელიც ხარ-ჯიხვებს ხოცავს.

დღესასწაული გრძელდებოდა ყველიერის შაბათს. ჟახუნდერაში ირჩევდნენ ბეროლს, ბერიკას, გონჯას, რომელსაც შემურავდნენ, ჩააცმევდნენ თხის ტყავს, თავზე და ტანზე მოახვევდნენ ძონძებს და პურეულის ნამჯას. წელზე ხის ფალოსს ჩამოჰკიდებდნენ და ხისავე ხმალს მისცემდნენ ხელთ. ბეროლი მთელს ლაშხეთს შემოივლიდა, ყველა ოჯახში მივიდოდა და სქესთა ურთიერთობის იმიტაციას ეწეოდა. ამ დროს მას მიცვივდებოდნენ ქალები და ცდილობდნენ მოესინჯათ ჩაცმულობის ნაწილები, რომელთაც ნაყოფიერებისა და ხვავრიელობის განსაკუთრებული ძალა მიეწერებოდათ. კარდაკარ სიარულისას ბეროლ-გონჯა მღეროდა სიმღერას, რომლის ტექსტის თანახმად იგი „თვალებს აღვრიალებს“, მოითხოვს ყველს და სხვა სანოვაგეს და ვინც ამაზე უარს ეტყვის, იგი მის ყანებს გვალვით ემუქრება[10].

ახალი წლის ციკლის ერთ-ერთი დღესასწაული იყო „გამურვა-დათვობია“, რომელიც ბოსლობის უშუალო გაგრძელებას წარმოადგენდა. აქ დათვურად მორთული კაცები შემოიხვევდნენ ცერცვის ჩენჩოს, ნამჯას, აიღებდნენ ხის ხმალს, მამალი დათვი დაიჭიდებდა ხის ფალოსს და შემდგომ დედალთან ერთად სქესობრივ აქტს განასახიერებდა. ამის შემდგომ ქალები და კაცები ცდილობდნენ ერთმანეთი გაეშურათ, მურით ან ნახშირით პირი გაეშავებინათ ან ცომი წაესვათ. ამ დღეობაში ცეკვა და სიმღერა სრულდებოდა. თუ ვინმეს მალულად საყვარელი ჰყავდა, ცდილობდა უსათუოდ შეხვედროდა მას[11].

---

8. ჯ. ონიანი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (სვანური მურყვამობა-კვირიაობა), თბ., 1969, ხელნაწერი, გვ. 184-198.

9. იქვე, გვ. 198-209.

10. იქვე, გვ. 209-216.

11. იქვე, გვ. 237-238.

ყველიერში ზემო სვანეთის სოფ. ჟაბეშში იმართებოდა დღეობა „აღბალაღრალი“, აღების თამაშობანი, რომლის მთავარი ცერემონიალი ყველიერის აღების კვირას სრულდებოდა. ყველიერის ხუთშაბათს სოფ. ცალდაშის ახლოს ბორცვზე ააშენებდნენ თოვლის კოშკს. ამავე დროს ჟაბეშში იწყებოდა ორი კოშკის აშენება თოვლისაგან. ამათგან ერთი დიდი იყო და მისი მშენებლობა ყველიერის კვირას მთავრდებოდა. ტყიდან მოჰქონდათ უზარმაზარი კეტი, რომლის ბოლოებს თითბრის ბუნიკით და ფერადი ნაჭრებით მორთავდნენ. ამ კეტს დროშას უწოდებდნენ.

ყველიერის პარასკევს იმღერებდნენ „კვირიას“. შაბათს იგივეს გაიმეორებდნენ, რის შემდგომ ხალხი მიესეოდა თოვლის კოშკს. თითოეული ცდილობდა თავისკენ წამოეძალა კოშკი. ამის შემდგომ იმართებოდა თოვლის მოყრა. გუნდაობა, ჭიდაობა, ეს რიტუალი სოფლებს შორის შეჯიბრების სახით ეწყობოდა და გამარჯვებულს კარგ მოსავალს უქადდა. შემდეგ ამოირჩევდნენ „საქმისაჲს“, „ყაენს“, საქმისაჲს თორმეტ მოახლეს და ყაენის ორ „დედოფალს“. კვირიას კოშკებთან „საქმისაჲს“ და „ყაენს“ მორთავდნენ. მათი მორთულობა მსგავსია ქვემო სვანური ბეროლის მორთულობისა. დედოფლები ცალთვალები იყვნენ, ორ-ორი შამფური ეჭირათ და რადგან პირდაპირ სიარული ეკრძალებოდათ, გვერდულად დადიოდნენ. ქალები არ მონაწილეობდნენ და მათ მაგიერ ქალურად მამაკაცები იკაზმებოდნენ. თოვლის დიდ კოშკზე დაასობდნენ ანძას, დიდ ბოძს, და ისე მორთავდნენ, როგორც საქმისაჲს, გარდა დანარჩენი ატრიბუტებისა (ფალოსი, საცერი, ძონძები, ნამჯა) მას ქალის ნაწნავებსაც ჰკიდებდნენ.

საქმისაჲ ხაჭაპურსა და ყველს ღეჭავდა, ირგვლივ აფურთხებდა, თან სიუხვესა და ბარაქას შესთხოვდა ღმერთს.

საქმისაჲ დაძინებულ ყაენს დედოფლებს სტაცებს, ამის გამო იწყება ჩხუბი და იმართება ჭიდაობა. წესის მიხედვით საქმისაჲ იმარჯვებს. დღესასწაულის ბოლოს ცდილობდნენ ბოძიდან „ქუდი“ ჩამოაგდონ. გამარჯვებულ მხარეს უხვი მოსავალია მოსალოდნელი. შემდეგ კოშკს თავზე აღმართულ ბოძს საფერხულო სიმღერებით გარს უვლიან, რის შემდგომ ჩვეულებრივი წესით წაჩქცევენ კოშკს. ადგილობრივნი ფიქრობენ, რომ ყაენის ცერემონია კახეთიდან არის შემოტანილი[12].

ძველი სტილის პირველ თებერვალს მულახის სოფ. ლახირში იმართებოდა „კეისრობა“, „ლამპარობა“, ანუ „სვიმონობა-ლამპარობა“; ამ დღეს ყველა მამაკაცი იკრიბებოდა მთავარანგელოზის ეკლესიაში, მიჰქონდათ ცერცვის გულიანი ნამცხვარი, ზედაშე, არაყი, კომლზე ერთი ლამპარი და სულზე ერთი სანთელი.

სალოცავის ეზოში აირჩევდნენ „კეისარს“, მის მოადგილეს, დაკლავდნენ საკლავს და ხორცს კომლების მიხედვით დაანაწილებდნენ. კეისარს ჩააცმევდნენ თხის ქურქს, სახეს გაუმურავდნენ, ხის ფალოსს ჩამოჰკიდებდნენ და ხელში ლამპარს მისცემდნენ, მონაწილეები ერთმანეთს მურავდნენ, გადაჭარბებით სვამდნენ, შემდგომ კეისარი ვაჟებს საცოლეებს შეურჩევდა. სანთლები და ლამპრები რომ ჩაქრებოდა, მთვრალი ხალხი კეისრისა და მოადგილის მეთაურობით მიემართებოდა ერთ-ერთ ოჯახში, რომელიც ამ დღესასწაულთან დაკავშირებით დიდ ლხინს იხდიდა. აქ ორმხრივი დამუქრების შემდგომ ოჯახში შევიდოდნენ, იძღერებდნენ „სადამს“ და „დიადეს“, ცეცხლს სამჯერ შემოუვლიდნენ, სანთლებს შგილზე მიაკრავდნენ. როცა სანთლები ჩაქრებოდა ქალი და კაცი ერთმანეთს დაერეოდნენ და ლაზღანდარობდნენ, შემდეგ კეისარი ორ „ცოლს“ აირჩევდა, მათ ეალერსებოდა და ფალოსზე დამნას ილესავდა. ამ დღეს სხვა სოფლებში ანთებულ ჟინუღლებს ესროდნენ ხეებს ნაყოფის მომატების მიზნით. კეისარის „ცოლებს“ კი, ხალხის რწმენით, ვაჟები უნდა შესძენოდათ[13].

გარდა ზემოხსენებული წესებისა, სვანეთში ბევრი სხვა, უფრო ნაკლები მასშტაბის წესი სრულდებოდა, მაგრამ მათი შინაარსი და სემანტიკა არ სცილდებოდა დიდი დღეობის იდეურ-რელიგიურ სფეროს და ამდენად შესაძლოა მათ განხილვას თავი ავარიდოთ.

---

12. ჯ. ონიანი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (სვანური მურყვამობა-კვირიაობა), თბ., 1969, ხელნაწერი, გვ. 237-238.

13. იქვე, გვ. 223-225.

როგორც მოტანილი მასალა გვიჩვენებს, ყველიერის ბერიკაობის რიტუალები რამდენადმე განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ისინი ორ ქვეჯგუფად შეიძლება დანაწილდეს. პირველ ქვეჯგუფში ერთიანდება შედარებით მარტივი ბერიკაული სანახაობანი, რომელთა სტრუქტურაში ნაკლებადაა შესული შედარებით ახალი ისტორიული და სოციალური ელემენტები. მათი გავრცელების არე ძირითადად საქართველოს სოფლებს მოიცავს. მეორე ქვეჯგუფში კი თავს იყრის ქალაქებში – თბილისში, გორში, ქუთაისში გამართული მასობრივი ხასიათის სახალხო ზეიმები, ყეენობა – მასიური კრივით, პოლიტიკურ-სოციალური მოტივებით, სადაც არქაული წარმოდგენები შედარებით გვიან შეტანილ ელემენტებთანაა შერწყმული. აქ, განსხვავებით პირველი რიგის დღესასწაულებისაგან, წინა პლანზე გამოდის საყოველთაო-სახალხო კარნავალის ნიშნები, საერთო-სახალხო ტრავესტაცია, საკარნავალო სიცილი, დაფუძნებული უმაღლესი და უმდაბლესი სოციალური კატეგორიების დაახლოებაზე (მაგ., მასხარულად მორთული ყეენი, დედოფალი, მაღალი თანამდებობის პირნი და ა.შ.), სადაც ძლიერ გამწვავებულია სოციალური აქცენტი. ასეთი კარნავალები და საერთო-სახალხო მხიარულობანი მთელს ევროპაშია ცნობილი[14]. მიუხედავად აღნიშნული ეტაპობრივი სხვაობისა, სადაც ნათლად შეიმჩნევა შუა საუკუნეებში მიღებული სახეცვლილებების კვალი, ეს თამაშობანი ერთი და იმავე წარმოდგენებიდან მომდინარეობენ და უკანასკნელ ხანებამდე ინარჩუნებენ საერთო იდეოლოგიურ საფუძველს. არქაული მისტერიების შემდგომი, პოლიტიკური ნიშნით გართულების შესახებ აზრი გამოთქმული აქვს დ. ჯანელიძეს, რომელიც არჩევს სხვადასხვა ისტორიული ეპოქის დანაშრევს[15].

ზემოხსენებულ ხალხურ სანახაობებში ყველგან გამოირჩევა მთავარი მოქმედი პირი, პირველ ჯგუფში ბერი, ბერიკა, ბეროლ-გონჯა, კეისარი, მეორე ჯგუფში კი ყეენი. ორივე მათგანს ახლავს დედოფალი, ან დედოფლები, მთელი სანახაობა სქესთა ხაზგასმული ურთიერთობის ფონზე მიმდინარეობს. ამ პერსონაჟთა გარეგნობა ყოველთვის ერთგვარი პრინციპის მიხედვით იქმნება. მისტერიის დასასრულს მთავარი გმირი კვდება და ცოცხლდება ან მას წყალში აგდებენ. ამასთანავე, ბერიკაობისა და ყეენობის ფინალში ყოველთვის ცის ნამზეა ლაპარაკი და მთელი დღესასწაული კარგი ამინდისა და მოსავლისათვისაა გამიზნული.

მაგრამ ასეთ ვითარებაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს შემდეგი გარემოება: ზემოთ, მასალის ზედაპირული აღწერისას, ცხადად გამოჩნდა, რომ ყველიერის ბერიკაული სანახაობანი მჭიდროდ უკავშირდებიან საკმაოდ კარგად შესწავლილ მოტივებს. კერძოდ აქ მონაწილეობს გონჯა-ლაზარე, კვირია, წმ. გიორგი. რიტუალებში წარმოდგენილია ზოომორფული ნიღბები ტახისა, თხისა, ცხვრისა, მონაწილენი აღბეჭდილნი არიან ფალიური და სოლარული სიმბოლოებით.

უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს სადღესასწაულო კარნავალის სივრცეში განფენის პრინციპი. იგი სრულდება ნიღბოსანთა თუ უნიღბო მონაწილეთა რიგის მსვლელობის საშუალებით. ეს მსვლელობა კი სხვა არა არის რა, თუ არა შემოვლა, გარშემოვლა სოფლისა, ან სოფლებისა რიტუალის ძირითადი იდეების შესაბამისად აღკაზმული მონაწილეთა რიგის მიერ, რომელსაც წინ უძღვის ბერიკა//ბეროლი//გონჯა//კეისარი//ყეენი. ე. ი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, რიტუალის მონაწილენი მთელი სამოქმედო პროცესით კრავენ წრეს, რადგან მათი მსვლელობის მიზანი არ არის რაიმე გეოგრაფიულ ან საკულტო პუნქტამდე მიღწევა. ეს გარემოება კი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ რიტუალურ-რელიგიურ ქმედებათა საბოლოო მიზანი მის გარეთ კი არ მდებარეობს, არამედ, პირიქით, მის შიგნითაა, ქმედებათა ინტერესი არ სცილდება შესრულების პროცესში ათვისებულ სივრცეს, რის გამოც იგი დამოუკიდებელ მნიშვნელობას იძენს. ამდენად, შემოვლილი ტერიტორია წარმოგვიდგება როგორც სივრცე მისტერიის პრაქტიკული და იდეოლოგიური განფენისა და ამ ნიშნით იგი, როგორც აღნიშნული, ორგანიზებული სივრცე, უპირისპირდება დანარჩენს, არაორგანიზებულ სამყაროს, აღუნიშვნელს. ეს გარემოება რიტუალს უკავშირებს გარკვეული რეგიონის

14. **Бахтин М.**, М., ук. соч., с. 3-50.

15. **დ. ჯანელიძე**, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, გვ. 342-343.

საზღვრებს, რომლის შიგნით ისეთი ეთნიკური და სოციალური ორგანიზმი უნდა იყოს განლაგებული, რომელიც რაღაც ნიშანთა ჯგუფით უნდა გამოყოფდეს თავს სხვა დანარჩენისაგან. ნიშანთა შორის იგულისხმება აღნიშნული დღესასწაულიც, რომელიც ალებული რეგიონის რელიგიურ-რიტუალურ ვალდებულებას წარმოადგენს და მის ინტერესებს, ე. ი. ამ შემთხვევაში რელიგიურ-კოსმოგონიურ წარმოდგენებს შეესაბამება. დღესასწაულის ასეთი სივრცობრივი, წრიული გააზრება მას დამოუკიდებელ მიზნობრივ ღირებულებას ანიჭებს. წრისა და წრიული მოქმედებათა საკრალური ასპექტები ქართველთა წარმოდგენებში გამოვლენილი და შესწავლილი აქვს ვ. ბარდაველიძეს, მაგრამ მან ეს მოვლენა კერძოდ ასტრალურ სიმბოლიკს დაუკავშირა[16], მაშინ როცა აქ უნდა ვეძიოთ უფრო ვრცელი მოცულობის კონცეპცია, რომელიც არა მხოლოდ ასტრალურ წარმოდგენებს ასახავს, არამედ წარმოადგენს დროის აღრიცხვის წრიულ, ციკლურ წესს, შესაბამისად ბუნების კვდომა-აღორძინებისა. ეს იდეა ვლინდება ბრინჯაოს ბალთების დეკორშიც, სადაც ხშირია წრის, ანუ შემოვლის პრინციპზე აგებული კომპოზიციები. ამ კომპოზიციებში ფალიური მონადირეები და ცხოველები რიტმულ ჯგუფებად, ან მთლიანი რიგების სახით არიან წარმოდგენილნი, რაც ნათლად მიგვანიშნებს, რომ აქაც რელიგიურ-მითოლოგიური შინაარსის მსვლელობაა წარმოდგენილი. საფიქრებელია, რომ აღნიშნული მასალა ასახავს კავკასიური მითოსის ფორმირების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ეტაპს და მას შესაბამისი რელიგიურ-კოსმოგონიური ასპექტიც გააჩნია. აღნიშნულ კომპოზიციებში მოცემულია სამყაროს ყველა სჯნელის სიმბოლიკა და ისინი კომპოზიციურად წრის, ციკლის სახით არიან წარმოდგენილნი, რაც არ იძლევა მათ სემანტიკური არეალის მხოლოდ ასტრალური წარმოდგენებით შემოფარგვლის საშუალებას. მსგავსი რელიგიურ-მითოლოგიური შინაარსის კომპოზიცია არის წარმოდგენილი ყანჩაეთის შტანდარტზედაც, ეს კომპოზიცია წრიულადაა აგებული[17] და ამდენად იდეური საფუძვლით უახლოვდება სარტყლებზე გამოსახულ და ხალხურ დღესასწაულებში შემორჩენილ რიტუალურ „მსვლელობებს". ამავე სემანტიკური მნიშვნელობის მქონედ მიგვაჩნია ყაზბეგის განძის მასალაც, სადაც ითიფალური ფიგურები – მოცეკვავენი თუ მლოცველები, ცხოველის რქებთან ერთად საერთო რელიგიურ-მითოლოგიურ და კოსმოგონიურ ქარგაშია მოქცეული[18].

ბერიკულ სანახაობაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს მთავარ პერსონაჟთა ამხედრების, ე. ი. სახედარზე, აქლემზე, ცხენზე და ა. შ. შესმის წესი, ვფიქრობთ, რომ ეს საინტერესო მომენტიც შინაარსობრივად უახლოვდება ბრინჯაოს ძეგლებზე მხედრების გამოსახვის ტრადიციას, რაც იწყება შუაბრინჯაოს ხანიდან და ანტიკური ხანის ხელოვნებაშიც შემოინახა. მხედართა გამოსახულებანი ამ ძეგლებზე მთლიანი, დამოუკიდებელი მნიშვნელობის მქონე მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ და მათი ანალიზისას გამოსახულების შემადგენელ ელემენტებად (ე.ი. ცხენად და კაცად) დაშლა არ არის მართებული. ეს მოსაზრება ისტორიულად საბუთდება იმ გარემოებითაც, რომ ცხენი, როგორც დამოუკიდებელი რელიგიური ზოომორფული სიმბოლო, ჩვენში გაცილებით გვიან ჩნდება, ისიც უცხო რელიგიების გავლენით, რადგან ეს ცხოველი კავკასიის ძველ მცხოვრებთა თვალსაწიერში უნდა შემოსულიყო როგორც მხედრობასთან დაკავშირებული მოვლენა, ან გამწევი ძალა. აღნიშნულ სცენებში ცხოველთაგან სწორედ ცხენი არ არის დამოუკიდებლად წარმოდგენილი და ყოველთვის მხედართანაა დაკავშირებული. მითიურ თუ რელიგიურ პერსონაჟს – მხედარს ყოველთვის დიდი ადგილი ეჭირა ქართველთა ხელოვნებასა და რწმენა-წარმოდგენებში. ხალხურ რიტუალში საკმაოდ ძლიერი ჩანს მითიურ-რელიგიური მხედრის მნიშვნელობა. ვ. ბარდაველიძემ ყურადღება მიაქცია მთიულურ-გუდამაყრულ წარმოდგენებს ცხენოსანი ბერის შესახებ, სადაც ბერი-

16. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 127-131.

17. ი. გაგოშიძე, ადრეანტიკური ხანის ძეგლები ქსნის ხეობიდან, თბ., 1964, გვ. 43-47, ტაბ. IV-V.

18. ლ. წითლანიძე, ყაზბეგის განძის ზოგიერთი საკითხისათვის, მასალები საქართველოსა და კავკასიის არქეოლოგიისათვის, III, 1963, ტაბ. II-IV.

ბებერაი ხის ცხენზე შემჯდარ მეკვლედ წარმოგვიდგება. ასეთივე რიტუალი გავრცელებული ყოფილა სვანეთშიაც, სადაც ახალწელსა და ლიფანალში კეტზე, „ჰულზე“ ამხედრებულ ბიჭს სამჯერ შემოატარებდნენ კერას. ამ წარმოდგენათა საფუძველზე ვ. ბარდაველიძემ ბერი და „ჰულის“ რიტუალის ხსენებული ბომბღა ტოლფასოვან მოვლენად მიიჩნია[19]. საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ ხის ცხენი როგორც ჩვენში, ისე თითქმის მთელს მსოფლიოში ბავშვთა თამაშობების სამყაროს შემორჩა, სადაც საკმაოდ ხშირია არქაულ რიტუალთა ნაკვალევი.

საინტერესოდ ემთხვევა ერთმანეთს მხედრისა და ტერმინ „ბერის“ სოციალური მნიშვნელობები. მხედრობა, ცხენის ფლობა და საფლავში შეკაზმული ცხენის ჩაყოლება ძველ ხალხებში გარკვეული სოციალური წრის უფლებრივ პრეროგატივად იქცა. ასე უნდა ყოფილიყო ჩვენშიც. ბერი და მისი გაორმაგებით მიღებული ტერმინი „ბებერი“ ქართულში უპირველესად ასაკობრივად უხუცესს, უფროსს აღნიშნავს, ხოლო ძველად უფლებრივ უპირატესობასაც, მოთავეობასაც ნიშნავდა, რაზედაც ნათლად მეტყველებს ტერმინები „ხევისბერი“, „ქალაქის ბერნი“ და მისთანანი. ამ თვალსაზრისით „ბერი“ „უფლის“ რელიგიური მნიშვნელობის წინაპარ თუ პარალელურ ცნებად გვევლინება. ყოველ შემთხვევაში ცხადია, რომ უმაღლესი ღვთაებრივი რანგის აღსანიშნავად ქართულმა ენამ ტერმინი „უფალი“ შემოინახა და მისი სოციალური ასპექტები კარგადაა შესწავლილი ქართულ ისტორიოგრაფიაში[20]. ტერმინმა „ბერმა“ უფრო ასაკობრივი რელიგიური (მაგ., ქრისტიანული „ბერი“ ანუ მონაზონი) და სოციალური მნიშვნელობა შეინარჩუნა. ამ ტრადიციას საინტერესოდ ასურათებს თავად მისტერიის მთავარი პერსონაჟის სახელის მომდევნო ვერსიები. გარკვეული დროიდან მას „კეისარი“ ეწოდება, უფრო მოგვიანებით კი - „ყეენი“. უდავოა, რომ ამ ტერმინთა შემოსვლა საერთო წესს ემორჩილება. კერძოდ, აქ ჩანს ბერისათვის სოციალური იერარქიის უმაღლესი დონის აღმნიშვნელი ტიტულის მინიჭებისაკენ მისწრაფება. ცხადია, თუ რატომ უწოდეს მას „კეისარი“, „ყეენი“ და არა მეფე, რადგანაც ქართველი კაცისათვის ეს ორი ტერმინი ისტორიულად ყოველთვის გულისხმობდა უმაღლეს ძალას განსხვავებით ევროპისაგან, სადაც მასხარების მოთავეს ჩვეულებრივ მასხარათა მეფეს ეძახდნენ. სახელთა ამ რიგიდან სრულიად ცხადია, რომ „კეისარი“ და „ყეენი“ დღესასწაულში გვევლინებიან ბერის მემკვიდრეებად და ხარისხობრივად ტოლფასოვან ცნებებად.

ტერმინი „უფალი“ თანამედროვე ქართულში რელიგიური ასპექტითაა შემორჩენილი და ამ თვალსაზრისით იგი პრინციპულად გაემიჯნა მასთან საერთო ძირიდან ნაწარმოებ სხვა ტერმინებს (კერძოდ „მეფე“, „სეფე“), რომელთაც უპირატესად სოციალური მნიშვნელობა შეინარჩუნეს. ტერმინი „ბერი“ ამ მხრივ შუალედური მოვლენაა. მას შემორჩენილი აქვს როგორც სოციალური, ისე რელიგიური ასპექტი. ამდენად სოციალური და რელიგიური პერსონაჟის სახელი „ბერი“, მიგვითითებს მის მაღალ სოციალურ და რელიგიურ რანგზე, ე. ი. მისი საშუალებით წარმოდგენილია ფიგურა, რომელიც თავისი თავით ამ ორი სფეროს უმაღლესი საფეხურის განსახიერებას წარმოადგენდა. თანახმად ხალხური თამაშობებისა მთავარი მოქმედი პირი, ბერი, არის სოციალური იერარქიის თავში მდგომი პირი, რომელიც, ამასთანავე, ნაყოფიერების ძალების გამგებელიცაა. იგი, ძველ მიწათმოქმედთა რეგილიური მრწამსის შესაბამისად, მოკვდავი და აღდგენადია. ამიტომაც ბერი მისტერიაში წარმოგვიდგენს ქვეყნიერების წესრიგის შემოქმედის, სოციალური გარემოსა და ველური ბუნების განახლების ძალების განმგებლის კვდომა-აღორძინების სცენებს. ამ პერსონაჟის თავდაპირველი ბუნებისა და სახის ფორმირება უნდა მომხდარიყო რწმენა-წარმოდგენათა ერთი წრის ბაზაზე, რომელთა თანახმად „მეფე-ქურუმი“ თავისი თავით ქვეყნად განაბორციელებს ნაყოფიერების ღვთაებას მანამ, ვიდრე საამისო ფიზიკური შესაძლებლობანი გააჩნია. ამ პრინციპზე აგებული დღესასწაულები მთელს ძველ სამყაროში იყო ცნობილი (მაგ., ეგვიპტური ხებ-სედი)[21]. მისი დღესასწაულია ქალღვთაებასთან ქორწილი, თავიდან ნამდვილი, შემდეგ - გროტესკული.

---

19. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 113-116.

20. ამ საკითხთან დაკავშირებით ვრცელი ლიტერატურის მიმოხილვა იხ. გ. მამულია, კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბება ძველ ქართლში, თბ., 1979, გვ. 53-57.

21. Матье М. Э., Хеб-сед, «Вестник древней истории», №3, 1956.

ბერიკაობის მისტერიისათვის ფრიად ნიშანდობლივია საგანგებო აქცენტი სქესთა ურთიერთობის ამსახველ მოტივებზე. ასეთი მოტივები საქართველოში მრავალ დღესასწაულში შემოინახა (წყლის მოხვნა, ლაზარობა, ბომბღა და ა. შ.), რაც მათ გენეტიკურ მთლიანობაზე მიგვითითებს. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ჯ. ონიანის მიერ გამოთქმული მოსაზრება, რომლის თანახმად ლაზარობა-გონჯაობა, ბერის მისტერიასთან ერთად, კვირიას დღესასწაულის ნაწილს შეადგენს და დამოუკიდებელი სახით გვიან გამოიყო.

ზემოთ უკვე იყო აღნიშნული, რომ ხალხური დღესასწაულების სექსუალური მოტივი და მონაწილეთა ფალიური აკაზმულობა საგრძნობ მეშკვიდრეობით კავშირს ავლენს ბრინჯაოს სარტყლების სცენებთან. საფიქრებელია, რომ ამ სცენებში პერსონაჟთა ფალიურობა, მონადირეობა, რიტუალური სასმელის სმა, ფერხულები, ცხოველთა გამოსახულებანი, მათი თავ-რქის კავშირი საკრალურ მოქმედებებთან და ა. შ. ერთ მთლიან პროცესში მხოლოდ მაშინ შეიძლება მოექცეს, თუ ამ, ერთი შეხედვით, განსხვავებული შინაარსის მქონე მოვლენებს საერთო მითოლოგიურ-რელიგიური საფუძველი მოეძებნება და არქაული კოსმოგონიის პრინციპების შესაბამისად დაიჭერენ სათანადო ადგილს რწმენა-წარმოდგენათა საერთო სტრუქტურაში. ეს საკითხი მით უფრო საინტერესოა და მასშტაბურად გვეჩვენება, როცა ვითვალისწინებთ, რომ მსგავსი შეხედულებები შორს სცილდება კერძოდ ქართული კულტურის ისტორიის ფარგლებს. იგი დამოწმებული და შესწავლილია თანამედროვე ქრისტიან და მაჰმადიან ხალხებში[22].

განსაკუთრებით საყურადღებოდ გვეჩვენება ბერიკაობის ადგილი დღესასწაულთა წლიურ ციკლში და ტერმინ „ყველიერის" წარმომავლობა და მნიშვნელობა. ეჭვს არ იწვევს, რომ ეს რიტუალი და მისტერია თავიდანვე ადრესაგაზაფხულო დღესასწაულთა ციკლში უნდა ყოფილიყო მოქცეული, მაგრამ ასეთი განმარტება ფრიად ზოგადია და კონკრეტულს არაფერს გვეუბნება. მისი ახსნისათვის აუცილებელია ყველიერისა და ბერიკაობის საერთო სტრუქტურაში განხილვა. წინასწარი ვარაუდის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ყველიერი საშუალო წევრად გვევლინება აღკვეთათა სამწევრიან სისტემაში: ხორციელის აღება, ყველიერის აღება და დიდი მარხვა. ეს წევრები მრავალგვარი შუამავალი საწესო დღეებით არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული, რაც მათი სტრუქტურული მთლიანობის მაჩვენებელია. სამწევრიანი სისტემები, როგორც მომდევნო საფეხური ორწევრიანი, დიამეტრული მნიშვნელობის მქონე დაპირისპირებათა ერთიანობისა, ძველი ხალხების სოციალური, რელიგიური, მითოლოგიური და ა. შ. აზროვნების ტიპის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნიშანია და იგი ცხოვრების ყველა სფეროში ვლინდებოდა. მისი საშუალებით ხდებოდა ბუნებისა და ადამიანთა საზოგადოების ურთიერთობის პროცესში წარმოქმნილი ყველა კონფლიქტური მომენტის რეგულირება, სივრცისა და დროის ორგანიზაცია, მათი კოსმოგონიურ სქემაზე განლაგება. ეს სიტემები საზოგადოების ცხოვრებასა და გარე სამყაროს ყველა კერძო გამოვლინებას კოსმოგონიურ-მითოლოგიურ და რელიგიურ ასპექტებს ანიჭებდა. ამ კონკრეტულ შემთხვევაშიც საქმე გვაქვს აღკვეთის სამსაფეხურიან სისტემასთან, რომელთა სახელწოდებანი საკვები პროდუქტების სახელებთანაა დაკავშირებული. პირველ საფეხურზე აღკვეთილია ხორცეული, მეორეზე რძის პროდუქტი, ხოლო მესამე, აღკვეთათა საბოლოო მიზანი, კვების სამარხვო რეჟიმზეა დამყარებული. ეს რიგი ქრისტიანული არ უნდა იყოს, მაგრამ ეკლესიის მიერ მიღებულია და დაცულია. აქ ნათლად ჩანს საკვები პროდუქტის დაჯგუფება სამ ძირითად ჯგუფად: ხორციელად, რძის და მცენარეულ პროდუქტებად, სადაც რძის პროდუქტი გარდამავლის როლს ასრულებს ხორციელსა და მცენარეულს შორის. ყველიერის თამაშობანი კი სწორედ ამ საშუალო რგოლს ემთხვევა და მისი ანალიზი სათანადო დონეზე მხოლოდ მაშინ შეიძლება დადგეს, თუ სტრუქტურულ მთლიანობაში იქნება განხილული. საკვები პროდუქტების რელიგიური სიმბოლიკა, რომელიც ამ

22. ი. სურგულაძე, ქართველთა აგრარული რწმენა-წარმოდგენების ისტორიიდან, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის", XX, 1978, გვ. 85.

შემთხვევაში ზემოხსენებული რიგის რელიგიურ-კოსმოგონიური მნიშვნელობის გასაღებს წარმოადგენს, ჩვენში ამ თვალსაზრისით შესწავლილი არ არის და მის შესახებ მხოლოდ ვარაუდის გამოთქმა თუ შეიძლება. ერთი რამ კი უდავოა, რომ საკვები პროდუქტის თითოეული ჯგუფი მკაცრ სიმბოლურ მნიშვნელობას ატარებს და აშკარად სამყაროს ცალკეულ ელემენტებთან, სხნელებთან მიმართებაში განიხილებოდა. მხოლოდ ასეთ, არაყოფითსა და საერთო მნიშვნელობის მქონე თავლსაზრისის საფუძველზე შეიძლებოდა აღკვეთათა რიგის სახელების აღმოცენება საკვები პროდუქტის სახელწოდებათა მიხედვით. სხვანაირად რომ ვთქვათ, აქ საქმე გვაქვს კონკრეტული ფაქტის ზოგადსიმბოლურ, რელიგიურ-კოსმოგონიურ მნიშვნელობასთან, რაც ყველიერის თამაშობებს სრულიად განსაკუთრებულ, ასევე რელიგიურ-კოსმოგონიურ ღირებულებას ანიჭებს. ამ ღირებულების მქონე რიტუალი, მითოსი და მისტერია, აგებული შესაბამისი, სამწევრიანი კოსმოგონიური სისტემის მიხედვით, თვალნათლივ მოჩანს ბრინჯაოს სარტყლების დეკორში და მრავალ სხვა, უფრო არქაული წარმომავლობის ძეგლის მხატვრულ ფორმასა თუ დეკორში, რომელთა შესწავლა თანამედროვე ეთნოგრაფიული მონაცემების გათვალისწინებით, რამდენადმე აღადგენს რწმენა-წარმოდგენათა უწყვეტ დაქრონულ ღერძს არქაული დროიდან დღემდე. ამ პრობლემათა გამოვლენა და შესწავლა მომავალი დამოუკიდებელი კვლევის საქმეა.

1981

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

მეშვე-მონადირე
(ერთი საძორწილო წესის სოციალური ბუნებისათვის)

საქართველოში გავრცელებულ საქორწილო რიტუალებს შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ე. წ. „მეფის//ნეფის განადირების“ წესი, რომელსაც უახლოეს წარსულში ასრულებდნენ ჩვენი ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეში. ყველაზე სრულყოფილად ეს წესი მესხეთ-ჯავახეთში ყოფილა შემონახული და როგორც სპეციალური ლიტერატურის მონაცემები მოწმობდნენ, ათი, თხუთმეტი წლის წინ საყოველთაოდ ყოფილა გავრცელებული. იგი შემდეგნაირად ტარდებოდა: „ქორწილის მეორე დღეს, საღამოს პირს, ნეფე-დედოფალი მაყრებისა და ყველა სტუმრის თანხლებით ეზოში გავიდოდნენ და ცეკვა-თამაშით ერთობოდნენ. ამ დროს ნეფის დედაბანიდან ქათამს გადააფრენდა, რომლის ცოცხლად დაჭერას ყველა ცდილობდა. ვინც ქათამს დაიჭერდა, მის საკუთრებად ითვლებოდა. ხშირად ამ საქმეს დედოფლის მაყრებს მიანდობდნენ, რომელთაც დაჭერილი ქათამი დედოფლის სახლში წასვლისას თან მიჰქონდათ. როგორი ცივი და არახელსაყრელი ამინდიც არ უნდა ყოფილიყო, „ნეფის განადირების“ ცერემონიალი მაინც სრულდებოდა ცეკვებითა და ფერხულებით. ამ სანახაობის სანახავად, - „ქორწილის საყურებლად“ სოფლის მთელი მოსახლეობა საზეიმოდ ჩაცმულ-დახურული იყრიდა თავს. მთხრობელთა გადმოცემით, უფრო ადრე, ქორწილის მეორე დღეს ნეფე-დედოფალი, მაყრები, მექორწილე ხალხი მუსიკოსების თანხლებით კარზე გამოვიდოდნენ და სიმღერა-ცეკვა-თამაშით ჩამოივლიდნენ ნათესავ-მეზობლების ოჯახებს, სადაც სახელდახელოდ გაშლილ სუფრას ახვედრებდნენ. რამდენიმე სადღეგრძელოს შემდეგ სხვა ოჯახში გადაინაცვლებდნენ, სადაც იგივე მეორდებოდა. წასვლისას ოჯახის დიასახლისი მათ ქათამს, ან სხვა სახის საჭმელ-სასმელს (ხილი, არაყი და ა. შ.) აჩუქებდა, რომელიც ნეფის სახლში მიჰქონდათ“[1]. როცა „ნეფის“ სახლში დაბრუნდებოდნენ, იქ სახლში შესვლამდე ბანზე, ან ეზოში იცეკვებდნენ, მერე უსათუოდ ფერხულს „დააბამდნენ“, უფერხულოდ სახლში არ შევიდოდნენ. ყოველივე ამას ისევ პურობა მოსდევდა. აღსანიშნავია, რომ „შვიდი წყვილი ფერხულის შესრულება“ სავალდებულო ყოფილა „მეფის განადირებისას“. სცოდნიათ როგორც ერთსართულიანი, შერეული (ქალებისა და კაცების მონაწილეობით) ფერხულები, ისე კაცების ორსართულიანი ფერხულებიც[2]. ზოგჯერ განადირების შემდეგ, იმდენი ქათამი გროვდებოდა, რომ მთელ სუფრას ყოფნიდა. ვ. კოპტონაშვილის ცნობის მიხედვით „საღამოთი ნეფეს გაანადირებდნენ ბანზე მაყრებთან ერთად, ბანზე ლხინობდნენ, აქეთ-იქედან მოჰყავდათ ქათმები და თითო დაკვრით მეფემ, მეჯვარემ და მაყრებმა თავი უნდა გააგდებინონ ხანჯლით“[3]. ანალოგიურ მასალას გვაწვდის ს. მაკალათია, ს. ხოსიტაშვილი, გ. ზედგინიძე[4].

„განადირება“ ქორწილის მეორე დღეს ქართლშიც სცოდნიათ, სადაც დიასახლისი ჯერ სუფრას გაუშლიდა, ხოლო წასვლისას ქათამს გაატანდა ნეფესა და მაყრებს, რომლებიც სახლში

---

1. თ. იველაშვილი, ხალხური წარმოდგენების ელემენტები საქორწილო რიტუალში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII, 1987, გვ. 108-113; მისივე, საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1987, გვ. 100-105.
2. იქვე.
3. ბ. კოპტონაშვილი, ახალციხის მაზრის ქართველთა შესახებ, „ივერია“, №3, 1949.
4. ს. მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938, გვ. 85-86; ს. ხოსიტაშვილი, ქორწინებისა და მიცვალებულის დაკრძალვის წესები სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1983, გვ. 73; გ. ზედგინიძე, ჯავახელთა წეს-ჩვეულებანი; ივ. ჯავახიშვილის სახ. სამცხე-ჯავახეთის ისტორიული მუზეუმი, №რნ, ხელნაწერთა ფონდი, 100, 1079.

ბრუნდებოდნენ სიმღერით: „ჩვენს მეფეს გაუმარჯვნია ბაზალეთისა ტბაზედა, მოუკლავს ხარი ირემი, ტყავი ჰკიდია მხარზედა“[5]. იგივე წესი კახეთშიც არის დამოწმებული: აქაც, სუფრის შემდეგ, მაყრებს ქათამი მიჰყავდათ, რომელსაც ეზოში შესული მაყრები გამოუდგებოდნენ, დაიჭერდნენ და ეკიბ-მეფეს მიუყვანდნენ. განადირებას აუცილებლად მოსდევდა „ძღვნობა“, ანუ „ნიჭი“. ამ წესის შესაბამისად ნათესავებსა და მეზობლებს მოჰყავდათ ბურვაკი, თოხლი, ინდაურები, ქათმები, ბატები; მოჰქონდათ პური, კვერცხი, ღვინო. სამცხე-ჯავახეთში „ნიჭი“ წინ უსწრებდა განადირებას“[6].

ანალოგიური წესები დასავლეთ საქართველოშიც ყოფილა გავრცელებული (იმერეთი, სამეგრელო, რაჭა, ლეჩხუმი). ქორწილის მეორე დღეს, ვიდრე სუფრას მიუსხდებოდნენ, დედოფლის მაყრები (ზოგჯერ ვაჟის მაყრებიცა და თვით მეფე-დედოფალიც) ქორწილში წვეულთა ოჯახებში (ე. ი. ნათესავების ოჯახებში - ი.ს.) ჩამოივლიდნენ, სადაც მათ ხილითა და სასმელით უმასპინძლდებოდნენ, ხოლო წასვლისას ცოცხალ ქათამს გაატანდნენ. ამ დროს მასპინძლის ოჯა-ხიდან ძროხაც რომ წაეყვანათ, ოჯახის წევრები ვერაფერს ვერ ეტყოდნენ, რადგან უარის თქმა მიუღებელი იყო. იმერეთში მაყრების ასეთ ჩამოვლას „ალილოზე“ ჩამოვლას ეძახდნენ. ნეფის ოჯახში დაბრუნებულებს მასპინძელი ეზოში თხას, ან ძროხას დაუკლავდა[7]. მაყრების საქციელი ადრე თურმე უფრო კატეგორიულ ხასიათს ატარებდა. ამიტომ ეს უცნაური წესი ადრევე იქნა შემჩნეული და სპეციალურ ლიტერატურასა და ეთნოგრაფიულ აღწერილობებში ჯერ კიდევ XIX ს-შია ფიქსირებული. მ. საღარაძის აღწერილობის თანახმად, იმერეთში, ქორწილის მეორე დღეს „მაყრები“ ნეფის მეზობლების ოჯახებში ჩამოივლიდნენ, თან სიმღერას ამბობდნენ, ვისაც მიადგებოდნენ, ის ოჯახი ვალდებული იყო სუფრა გაეშალა და თან საჩუქარი გაეტანებინა. თუ მაყრებს საჩუქარი არ მოეწონებოდათ, მაშინ ეზოში ქათმებს აუტეხდნენ სროლას და დახოცილი ქათმებისაგან მასპინძელს საუზმე უნდა მოემზადებინა მათთვის[8]. მაყრების საქციელი იმ ხანად იმდენად ჩვეულებრივ მოვლენად ითვლებოდა, რომ არავის არ მოსდიოდა თავში აზრად რაიმე წინააღმდეგობა გაეწია მათთვის, მაგრამ „თავგასულობად“ კი ითვლებოდა. შინაური პირუტყვისა და ფრინველის დახოცვის ჩვეულება გურიაშიც არის დამოწმებული, მაგრამ მაყრების ჩამოვლა აღწერილი არ ჩანს[9]. მექორწილე სტუმრების გადაწვევა აღმოსავლეთ საქართველოს მთაშიც იცოდნენ, მაგრამ „მეფის განადირების“ სავალდებულო წესი, გარდა ფშავისა, დამოწმებული და აღწერილი არ არის[10]. არსებობს ფშაური თ. რაზიკაშვილის მიერ ჩაწერილი საქორწილო მაყრული ლექსი, რომელიც ამ წესის არსებობას გულისხმობს: „შამამხედენით ქალებო, წითელ-ყვითელა ვყუდივარ, წამოსული ვარ მაყრადა, ქალისად ქათმის ქურდი ვარ“[11]. ლექსში აღწერილ ვითარებას ამოწმებს ა. ოჩიაურის მასალებიც: ფშავში ქალის მაყრები ღამით სოფელს მოედებოდნენ და სადაც კი ქათამს შეაგულებდნენ, მოიპარავდნენ და ქორწილში მოიყვანდნენ. ეს ჩვეულება ძველთაგან ყოფილა გავრცელებული და ამისათვის არავის არ დაძრახავდნენ. პირიქით კი შეიძლება მომხდარიყო: მაყარი თუ ქათამს ვერ მოახელებდა, ქალაჩუნას დაუძახებდნენ[12].

---

5. **ნ. მაჩაბელი**, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1976, გვ. 112.

6. **ნ. ნანობაშვილი**, საქორწინო წეს-ჩვეულებანი კახეთში, დისერტაცია ისტ. მეცნ. კანდ. სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, ხელნაწერი, გვ. 146; **თ. იველაშვილი**, საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში, თბილისი, 1988, გვ. 96-100.

7. **თ. იველაშვილი**, ხალხური სანახაობითი წარმოდგენების ელემენტები... გვ. 110.

8. **Сагарадзе М.**, Обычаи и верования в Имерети, СМОМПК, 1899, 26, стр. 10.

9. **თ. იველაშვილი**, დასახ. ნაშრომი, გვ. 111.

10. **ა. ოჩიაური**, სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში, თბ., 1980, გვ. 111-136; **ვალ. ითონიშვილი**, ქართველი ხალხის საოჯახო ყოფის ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 225.

11. ხალხური სიტყვიერება, თბ., 1953, გვ. 207; **ა. ოჩიაური**, იქვე.

12. **ლ. ხიზანიშვილი**, ფშავეთი და ფშაველები, „ივერია“, №29, 1891; **თ. იველაშვილი**, დასახ. ნაშრომი, გვ. 111.

ზემოთ აღწერილი რიტუალი განსხვავებული სახით არის გადმოცემული რ. ერისთავის მიერ. იგი ქორწილის მეორე დღეს არ სრულდებოდა და არც განადირება ჰქვია, მაგრამ მაყრების ქცევაში არის დამოწმებული მოქმედებათა მთელი კომპლექსი, რომელიც მათ „მეფის განადირების“ რიტუალის ტოლფას მოვლენად წარმოგვიდგენს: იგი წერს: „Жених собирает - "макреби" родственников, знакомых и едет за 80, за 100 верст венчаться. Но он должен избрать себе такую дорогу, по которой ему еще не пришлось бы проезжать обратно с женой, - таков обычай. Вот жених отправляется в сопровождении множества конных макреби и на пути, что ни попадись им: овца, корова, курица, - режут в честь мепе (царя), тот за все уж отвечает. Проезд через деревни сопровождается песнями макрули - в два хора“[13].

ცხადია, აქ აღწერილი საქორწინო მსვლელობის მომენტები სრულ მსგავსებას ამჟღავნებენ „ნეფის განადირების“ რიტუალთან. განსხვავება გამოხატულია უპირველეს ყოვლისა იმით, რომ „განადირება“ ხდება არა ქორწილის მეორე დღეს, არამედ „მეფის“ მგზავრობისას. აქ მაყრებს კი არ უმასპინძლდებიან, არამედ ისინი თავად „ნადირობენ“, ხოლო მოსახლეობისათვის მიყენებული ზარალის საფასურს „მეფე“ იხდის. ასეთივე თვითნებური ელემენტები „განადგურების“ ზემოთ აღწერილ ეპიზოდებშიც ჩანს, როცა დედოფლის მაყრები იპარავდნენ ქათმებს (ფშავი), ან ხოცავდნენ ფრინველსა თუ პირუტყვს მასპინძელთა კარ-მიდამოში (იმერეთი). თუ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში აღწერილი რიტუალი ნაკლებად გავს „ნადირობას“ და ასეთად იგი პირობითად შეიძლება ჩაითვალოს, რ. ერისთავის მიერ აღწერილი მაყრიონის მოგზაურობა, გარეგნული ნიშნებით უფრო უახლოვდება ნამდვილ ნადირობას. იგი „აზნაურული“ თარეშის შთაბეჭდილებას ტოვებს, მაშინ როცა დანარჩენი აღწერილობები უფრო რეგლამენტირებული, კანონიკური და შესაბამისად მეტად სტილიზებული სახით სრულდებოდა. არსებობს ხალხური შეხედულება ქორწილზე, რომელიც ამ უკანასკნელს ლაშქრობას ადარებს[14]. რ. ერისთავის აღწერილობა მართლაც უახლოვდება ლაშქრობას. ამასთანავე, ერთი საქორწილო ხალხური ლექსის კომენტარში[15] ნათქვამია, რომ საქორწილო სიმღერებში თოფის ალებაზე მოწოდება სროლაში გაჯიბრებას მოასწავებს. ასეთი შეჯიბრი, საქართველოს ყველა კუთხეში იმართებოდა. სამიზნედ უსულო საგნების გარდა შეიძლება ყოფილიყო ქათამი, ინდაური, ცხვარი, ხბო[16]. ამ ცნობაშიც არის შემორჩენილი „განადირების“ ანარეკლი და აქაც ნადირობის ობიექტად ისევ შინაური ფრინველი და ცხოველი რჩება.

თავის დროზე ამ წესს ყურადღება მიაქცია ვ. კოტეტიშვილმა და იგი უძველესი მოტაცების წესის გადმონაშთად მიიჩნია. აქვე მან დასვა საქორწილო მისტერიის საფუძვლიანი შესწავლის საკითხი[16ა]. ეს წესი ნაყოფიერების აღქმებს დაუკავშირა ე. ვირსალაძემ, რომელმაც ძირითადად გაიზიარა ვ. კოტეტიშვილის მოსაზრება[16ბ]. უკანასკნელად ამ რიტუალს შეეხო თ. იველაშვილი, რომელიც ცდილობს იგი ახსნას მდიდარი ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე და მას სოციალური თვალსაზრისით განიხილავს. იგი დამსწრეთ ყოფს ორ ნაწილად, ქორწილის მონაწილეებად – წვეულებად და სოფლის დანარჩენ მოსახლეობად, რომელიც ქორწილის „სანახავად“ არის შეგროვილი. ასე რომ, აქ წარმოდგენილია საერთო-სახალხო აქცია, რომელიც შედგება რიტუალის შემსრულებლებისა და მაყურებლებისაგან. მისი მოსაზრებით აქ წარმოდგენილია მაგიური მოქმედება, რომელსაც ცერემონიული ხასიათი აქვს და, ამდენად, სანახაობასაც წარმოადგენს. საყურადღებო და ანგარიშგასაწევია თ. იველაშვილის აზრი „ნეფის განადირების“ ცერემონიალისა და ბერიკაობა-ყეენობის შედარებისას, რადგან ამ ორი კულტურული მოვლენის შემადგენელი ელემენტების

13. რ. ერისთავი, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1986, გვ. 48.

14. ქართული ხალხური პოეზია, V, თბ., 1976, გვ. 503.

15. იქვე, №432, გვ. 260. „ბიჭო აიღეთ თოფები, ავდგეთ გავიდეთ წყალზედა, მოვკლათ დედალი ხოხობი, გადავიკიდოთ მხარზედა“.

16. იქვე, №432, გვ. 503.

16ა. ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961, გვ. 391-392.

16ბ. ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბ., 1964, გვ. 148.

საგრძნობი მსგავსება უდავოდ დიდ ინტერესს იწვევს. მსგავს ელემენტებთაგან ერთ ჯგუფში წარმოდგენილია სოფელში ჩამოვლის წესი, ხოლო მეორე მხრივ კი რიტუალში მონაწილეთა სახელწოდებანი და ფუნქციები. ბერიკაობაში მონაწილეობს ბერი//ბერიკა, მეფე, შაჰი, კეისარი, ყაენი, - მთავარი მოქმედი პირი, დედოფალი, ამალის მესტვირე, ნათლია და ა.შ. ესაა მთელი ჯგუფი, რომელიც გროტესკულ ქორწილს განასახიერებს, ხოლო „განადირებაში" ბერს, შაჰს, კეისარს, ყაენს ცვლის „მეფე", სასიძო, დედოფალი და სხვები, - რეალური საქორწილო წესის რეალური მონაწილეები. ორივე შემთხვევაში იმართებოდა სავალდებულო ფერხულები[17].

ასეთია ის ძირითადი მონაცემები, რომელთაც ემყარება მთელი ჩვენი ცოდნა „მეფის განადირების" რიტუალის შესახებ.

უპირველეს ყოვლისა ყურადღებას იპყრობს ამ რიტუალთან დაკავშირებული სიმღერების ტექსტები, სადაც ყველგან არის ნახსენები წარმატებით დასრულებული ნადირობა მეფისა, ასევე ჩამოთვლილია მისი ნადავლი: ირემი, არჩვი, შველი, ნუკრი, ხოხობი[18]. რადგან ლექსი ნადირობას შეეხება, ცხადია, ნადავლიც გარეული ფრინველი და ცხოველი უნდა იყოს. აღსანიშნავია, რომ გარეული ფრინველი და ცხოველი, ძირითადად ცხოველი, აქტიურად არის ჩართული მრავალ რიტუალში. ნადირს ხშირად გამოსახავენ ხოლმე საწესო მხატვრობაში. მაგალითად, სვანეთში მიცვალებულის დღეობებში შესწირავდნენ სხვადასხვა ცხოველს: ხარს, ძროხას, ცხვარს, თხას, ღორს; ასევე ცდილობდნენ ჯიხვი და არჩვი მოეკლათ საგანგებოდ ამ დღეებისათვის. შინაურთან ერთად გარეული ცხოველისა და ფრინველის გამოსახულებებს ძერწავდნენ ცომისაგან და აცხობდნენ რიტუალური კვერების სახით[19].

მოტანილი მასალიდან ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ „მეფის განადირების" სასიმღერო ტექსტებში ყველგან ლაპარაკია გარეულ ნადირსა და ფრინველზე, ხოლო მის შესაბამის რიტუალურ მოქმედებაში გარეულს ენაცვლება შინაური ფრინველი და ცხოველი. როგორც ჩანს, შინაური ცხოველი და ფრინველი სიმბოლურად განასახიერებს ველურს. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს იარაღიც, რომელსაც მეფე და მაყრები იყენებდნენ (ქათმებისათვის ხანჯლით თავის გაგდებინება, ან ცხოველ-ფრინველის თოფით დახოცვა), რაც პირდაპირ მიგვანიშნებს, რომ რიტუალი არის რეალური ნადირობის იმიტაცია. აღნიშნული საქორწილო სიმღერები აღწერენ მითოსური „მეფის" ნადირობას, რომლის დროსაც მას უხვად მოუპოვებია ნადირი. ეტყობა ამ „მითოსურ ნადირობას" თან სდევდა საქორწილო ურთიერთობები, ან სასიყვარულო კავშირი ჭაბუკ მონადირესა და ქალღვთაებას შორის, რის დასამოწმებელ ფაქტებს უხვად გვაწვდის ზეპირსიტყვიერების, ეთნოგრაფიული თუ არქეოლოგიური მასალა. ამიტომ უხვი ნადირობის შედეგად მოპოვებული ნანადირევი შესაძლებელია ქალღვთაების წყალობად ჩაითვალოს. ასეთი „წყალობის" ახსნა შეიძლება ვიპოვოთ სამონადირეო ეპოსში დაცული სიმღერებისა და ლეგენდების იმ ნაწილში, რომელიც მოგვითხრობს ღვთაების რჩეულ მონადირეთა წარმატების მიზეზებზე.

ასევე ნიშანდობლივად გვეჩვენება გარეული ცხოველისა და ფრინველის რიტუალური და სიმბოლური მნიშვნელობა, ამ შემთხვევაში კი ირმისა და ჯიხვისა. საყოველთაოდ ცნობილია ფაქტები, საიდანაც ჩანს ამ ცხოველთა საწესო აქტივობა როგორც საქორწილო, ისე დაკრძალვის ცერემონიალში. დაკრძალვისას ხშირად მოაქვთ ჯიხვისა და არჩვის ფიტული, მითოსის თანახმად ჭაბუკ მონადირეებს დასტირის ქალი ღვთაება, დალი, რომლის ზოომორფული სახე არის ჯიხვი[20].

---

17. თ. ივერაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 101, 111-113.

18. ქართ. ხალხის პოეზია, V, №№432, 433, 451, 457, 577..., გვ. 259-დან და შემდეგ.

19. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 66-73.

20. იქვე; ი. სურგულაძე, ზოომორფული სიმბოლიკის შესწავლისათვის, თსუ შრომები, ისტორია, ეთნოგრაფია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ტ. 243, V, თბ., 1983, გვ. 121-134; ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, გვ. 81-119.

რადგან დაჯრძალვის რიტუალში ისეთი კომპონენტებიც მოწმდება, რომელთაც მითოსური და სიმბოლურ-რელიგიური ასპექტებიც აქვთ, სწორი არ ვიქნებით, თუ მთელი რიტუალის იდეურ-სარწმუნოებრივი მხარის შეფასებისას არ გავითვალისწინებთ მის არქაულ, მითოსურ-რელიგიურ მნიშვნელობას. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, დაჯრძალვის წესები უნდა განვიხილოთ როგორც ჭაბუკი მონადირისა და ქალი ღვთაების სიყვარულის დასასრული, რომელიც თავის თავშივე შეიცავს მისი აღდგენის, განახლების, ციკლური განმეორების პერსპექტივებს. ამიტომ დაჯრძალვის ცერემონიალში დამოწმებული ფაქტების მოტანა საქორწილო რიტუალების პარალელურად, ერთი შეხედვით საპირისპირო მნიშვნელობის მქონე ფაქტების გაუმართლებელ დაჯგუფებად წარმოგვიდგება, მაგრამ თუ მითოსური და მისტერიული თვალსაზრისით შევხედავთ, ეს სიახლოვე არავითარ ეჭვს არ გამოიწვევს რადგან ისინი, ორივენი აღდგენილია და მოკვდავი ღვთაების მითოსის ნაწილებს წარმოადგენდნენ და ამ სტრუქტურის დიამეტრულ წერტილებზე არიან განლაგებული, სადაც, წრიული ციკლის პრინციპების შესაბამისად, ერთი ნახევრის დასასრული მეორის დასაწყისს გულისხმობს. ამიტომ ქორწილისა და დაჯრძალვისას ხსენებული ფაქტების დამოწმებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, რადგანაც ამ გზით შესაძლებელი ხდება დაშლილი და დანაწევრებული უძველესი მითოსისა და მისი პრაქტიკულად რეალიზებული ფორმის, მისტერიის რეკონსტრუქცია, თუკი ამ მონაცემთა სათანადო და ყოველმხრივი გაშუქება მოხერხდა.

ჩვენთვის საინტერესო რიტუალის შესწავლისათვის საყურადღებო მონაცემებს შეიცავს თვით მისი სახელწოდება, „მეფის განადირება". ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით სიტყვა „მეფე", თავისი ერთ-ერთი მნიშვნელობით არის „მამაკაცი, ვინც ცოლს ირთავს (ქორწილი აქვს); მეფე-დედოფალი - ახალდაქორწინებულნი; „მეფე", იგივეა, რაც „ნეფე", ხოლო „მეფე-დედოფალი" იგივეა, რაც „მეფე-პატარძალი", „ნეფისა" და „მეფის" მონაცვლეობა ყველა დიალექტურ ლექსიკონშია დამოწმებული, თუკი ეს სიტყვები არის მოტანილი, მაგრამ აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ არც სულხან-საბა ორბელიანთან, არც ი. აბულაძის ძველი ქართული ენის ლექსიკონში „მეფე//ნეფე" თავისი არც ერთი მნიშვნელობით არ განიმარტება როგორც მექორწილე, სიძე. ამის მიზეზი, ჩვენი აზრით, უნდა იყოს „მეფის" სოციალური მნიშვნელობა ფეოდალური საზოგადოების ოფიციალურ სიტყვიერებაში, რომელიც არ აღიარებდა ხალხური ენისა და აზროვნების ბევრ ნორმას. „ნეფე//მეფე"-ს ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო მნიშვნელობა ხალხური კულტურის არქაული ფენებიდან მომდინარეობდა და განვითარებული ფეოდალური საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ენა ალბათ თავს არიდებდა უმაღლესი იერარქიული დონის აღმნიშვნელი ტერმინის ხალხურ ასპექტებს. „მეფის" ჩვენთვის საინტერესო მნიშვნელობის სათავეები უაღრესად არქაულ ხანებშია საძიებელი. როგორც ზ. ალექსიძე და გ. მაჭავარიანი ფიქრობენ, ტერმინი „მეფე" და მისი ანტონიმი „სეფე", ე. ი. ის, ვისაც რაღაცა აქვს, ეკუთვნის, ფლობს და ის, რაც ვიღაცას ეკუთვნის, უნდა აღმოცენებულიყო ზანურ-ქართული ერთიანობის ხანაში. დაახლოებით მეორე ათასწლეულის შუა ხანებში, შუა ბრინჯაოს ხანაში და წარმოადგენს „კუთვნილებასა" და „მექონლეობაზე" დამყარებულ ტერმინს. თავისი ადრინდელი შინაარსით „მეფე" ნიშნავდა მფლობელს, მქონებელს და არა მონარქს. ეს უკანასკნელი მნიშვნელობა შეიძლებოდა გაჩენილიყო გარკვეულ ისტორიული და სოციალური ნიშნების მქონე გარემოში, ე. ი. გაცილებით უფრო გვიან, სახელმწიფოს წარმოშობასთან ერთად, საზოგადოების სოციალური დიფერენციაციის გაღრმავების ბაზაზე, მაგრამ როგორც „მქონებელის" აღმნიშვნელი ტერმინი, წინაადმდეგ არმქონებლისა, იგი ალბათ ყოველთვის აღნიშნავდა გარკვეულ სოციალურ უპირატესობასაც, მით უფრო რომ იგი სოციალურად ენათესავება საერთო ქართველურ „ხუცესს", რომლის შინაარსის საფუძველში, მქონებლობის საპირისპიროდ, „უმცროს-უფროსობის" პრინციპია ჩადებული[21]. აქედან ცხადია, რომ ტერმინმა „მეფემ" გაიარა განვითარება-ფორმირების რთული გზა, რომლის საწყის ეტაპზე იგი ასახავდა ადრეკლასობრივ „მქონებელს", ხოლო

21. ზ. ალექსიძე, გ. მაჭავარიანი, უძველესი ქართული სოციალური ტერმინები, თსუ შრომები, ტ. 127, 1968, გვ. 396-402.

დასასრულში უმაღლესი ხელისუფლის აღმნიშვნელად იქცა. სამწუხაროდ, ამ ტერმინის საკულტო მნიშვნელობაზე დასახელებული ნაშრომის ავტორებს არაფერი აქვთ ნათქვამი. კულტის თვალსაზრისით ისინი განიხილავენ ტერმინ „ხუცესს“ და ფიქრობენ, რომ იგი „კულტის მსახურის ფუნქციებსაც ითავსებდა და ერთდროულად „ტომის ბელადსა“ და „ქურუმს“ აღნიშნავდა. ანალოგიად გამოდგება ხევსურული ხუცესი, რომელიც სემანტიკურად ფშაურ-მოხევურ ხევისბერს შეესაბამება. ხევისბერი აშკარად უფრო გვიანდელია, ვიდრე ხუცესი. იგი შედგენილი, „აღწერილი“ ტერმინია, რომლის მეორე კომპონენტი, ბერი - უცხო, ირანული წარმომავლობისად ითვლება, ხოლო ხუცესი საერთო ქართველური წარმომავლობის მთლიანი სიტყვაა. კლასობრივი ურთიერთობების გაღრმავების შედეგად, როცა ტომის ბელადი „მეფე“ გახდა და მას ჩამოსცილდა კულტის მსახურის ფუნქციები (შდრ. სტრაბონის ცნობა იბერიის მოსახლეობის პირველი და მეორე გენოსის შესახებ), ხუცესი, ჩანს, მხოლოდ „ქურუმს“-ღა ნიშნავდა. ქრისტიანობის შემოსვლის შემდეგ ხუცესი - „ქურუმი“ იქცევა ხუცეს-მღვდლად, სადაც ხუცესი და მღვდელი სინონიმებია. კონკურენციის პროცესში იმარჯვებს ტერმინი მღვდელი, თუმცა მთლიანად ვერ დევნის ხუცესს[22]. აქედან უნდა ვივარაუდოთ, რომ როცა „მეფე“ უმაღლესი იერარქიული რანგის აღმნიშვნელ ტერმინად იქცევა, მას ჩამოშორებული უნდა ჰქონოდა რელიგიური ფუნქცია (ყოველ შემთხვევაში მისი ძირითადი ნაწილი) და იგი სხვა პირთა (ხუცესი, ხევის ბერი) მოვალეობად უნდა ყოფილიყო ქცეული. ამიტომ მექორწილეთათვის „მეფისა“ და „დედოფლის“ სახელის მინიჭება შესაძლო იქნებოდა მაშინ, როცა „მეფის“ პიროვნება ასახიერებდა მითოსურ-საკრალურ ფიგურას, რომელიც ამავე დროს პატრიარქალური კულტის აღსრულების მოთავეც უნდა ყოფილიყო. ცნობილია, რომ ნაყოფიერების რიტუალებში უმთავრესი ადგილი ეჭირა ოჯახის უფროსს, ასევე ბაზეასმით გამოყოფილი ჩანს მისი როლი ინკორპორაციის რიტუალებშიც[23]. ყველა ეს წესი სქესთა ურთიერთობის სიმბოლიკის იმ საკულტო ნაკვალევითაა აღბეჭდილი და მეტ-ნაკლებად თანამიმდევრულად აგვიწერს იმ საკულტო მოქმედებების რიგსა და სოციალურ დატვირთვას, რომელიც „მეფის“ მოვალეობას შეადგენდა წინასახელმწიფოებრივ ხანებში[24]. როგორც ჩანს, მოტანილი მასალის მეოხებით წარმოჩენილი მითოსურ-რელიგიურ წარმოდგენათა მთელი სისტემა ალბათ ფუნქციონირებდა დიდი მისტერიის სახით, რომელსაც „მეფის“ მეთაურობით ასრულებდა მთელი სოციალური ჯგუფი, ამ მისტერიის უმთავრესი მომენტი იქნებოდა „მეფის“ ღვთაებაზე დაქორწინების სცენა, რომელიც, როგორც მითოსური აღორძინების აქტი, სოციალური ჯგუფის აღორძინება-გაძრავლების სიმბოლოც უნდა ყოფილიყო. ამ მისტერიის გადმონაშთები, რიგი სახეცვლილებით შემოინახა ქართულ ხალხურ დღესასწაულებში და მათ შორის ქორწილშიც.

სპეციალური ლიტერატურიდან კარგად არის ცნობილი რელიგიურ-მითოსური კონცეფცია, რომლის ცენტრში დგას საკრალური მეფის მონუმენტური ფიგურა; მითოსის თანახმად იგი ღვთაებრივი ნიშნებითაა აღბეჭდილი, არის ღვთაების შვილი, ან თავად ღვთაების გამოვლენა და საბოლოოდ მისი საწყისი „კულტურული გმირის“ ცნებას უკავშირდება[25]. ასეთი მეფეები წმინდანად არიან მიჩნეულნი და მითოსურ-რელიგიური და კოსმოსური თვალსაზრისით ისინი განასახიერებენ ცენტრს, როგორც სოციალურ, ისე კოსმოსურს, მათ გარშემო მიმდინარეობს სოციალური და რელიგიური კონსოლიდაციის პროცესი. მეფე ძირითადი ფიგურაა კვდომისა და აღორძინების პრინციპებზე აგებულ წარმოდგენებში, სადაც იგი, ცოცხალი და ძლიერი, განასახიერებს ბუნების

22. ზ. ალექსიძე, გ. მაჭავარიანი, უძველესი ქართული სოციალური ტერმინები, თსუ შრომები, ტ. 127, 1968, გვ.400.

23. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 92-127; თ. ივერაშვილი, საქორწინო ურთიერთობათა ისტორიიდან (მოსაკითხი და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები მესხეთ-ჯავახეთში) ხელნაწერი; ი. სურგულაძე, სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიიდან, XXIII, გვ. 154-156.

24. ი. გაგოშიძე, ადრეანტიკური ხანის ძეგლები ჭისის ხეობიდან, თბ., 1964, გვ. 81.

25. Мелетинский Е., Поэтика мифа, М., 1976, часть II.

აღორძინების ძალებს, ხოლო საპირისპიროდ ამისა, მისი სიკვდილი შემოქმედებითი პოტენციის კვდომის სიმბოლოა. უფრო გვიანდელ, მაღალგანვითარებულ მითოსში, მეფე, როგორც ღვთაების რეპრეზენტანტი, განაგებს ციურ ძალებს, წყლისა და სიკვდილის სამყაროს, იგი იქცევა მსოფლიოს ხის ანალოგიური მნიშვნელობის მატარებელ ობიექტად. ერთ-ერთი უმთავრესი რიტუალური აქტი, რომლითაც იგი თავის ღვთაებრივ არსს გამოხატავს, არის წმინდა ქორწილი, რომლის საშუალებით მეფეს მოქმედებაში მოჰყავს ბუნების აღორძინება-განახლების ძალები; მეფე, როგორც წლიური ციკლის დინების წარმმართველი, განაგებს სეზონთა ცვალებადობას, იძლევა წვიმას, იცავს თავის საყმოს ავადმყოფობისაგან და ა. შ. ამიტომ ქორწინება, როგორც განსაკუთრებული კოსმოსური და რელიგიურ-მითოსური მნიშვნელობის აქცია, მჭიდროდაა დაკავშირებული მეფის სახესთან*. მეფის ქორწინება არის ამ აქტის უმაღლესი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის გამოვლენა, იგი მოქმედებს, როგორც მისი საკრალური და სოციალური შესაძლებლობების შემკრები და კატალიზატორი. შეიძლება ითქვას, რომ მეფის უნარი, ზეგარდმო „ნიჭი", განაპირობებს მეფობას, რომლის სოციალური ასპექტების რეალიზაციის ერთ-ერთი ფორმა პრაქტიკაში გამოხატულია მეფის სქესობრივი ძალით, ხოლო სქესობრივი შესაძლებლობანი, ვითარცა განსახიერება ამაღორძინებელი ძალისა, მითოსში და რელიგიაში თავისი უპირველესი სახით განაპირობებენ მეფობის შესაძლებლობას. ამ ორი კომპონენტის დამთხვევის გარეშე მითოსური მეფობა არ არსებობს**. აქედან გამომდინარე მეფის ქორწინება მისი საკრალური ბუნების შემოქმედების კვინტესენციური მომენტია, რომლის საპირისპიროდ არსებობს მეფის საკრალური მოკვდინება. ეს ხდება მაშინ, როცა მხრწნილი მეფე კარგავს შემოქმედებით უნარს[26]. მოგვიანებით ეს იდეა ფართოდ გავრცელდა მსოფლიოს ხალხთა ზეპირსიტყვიერებაში, სადაც მეფის, მეფის წულებისა თუ ასულების ქორწინება სხვა სოციალური წრიდან გამოსულ ახალგაზრდა გმირებთან საყოველთაო ბედნიერების სიმბოლოდაა წარმოსახული, ხოლო მათი სიყვარულის ტრაგიკული დასასრული ასევე კოსმოსური სიკვდილის დესაკრალიზებულ რემინისცენციას წარმოადგენს.

ყველაფერი, რაც ცნობილია ამ საკითხების შესახებ ზოგად ლიტერატურაში, მეტ-ნაკლები სიზუსტით თითქმის უკანასკნელ ხანებამდე შემოინახა ქართულმა ყოფამ. აღსანიშნავია, რომ ქართველთა თვალსაზრისით ქორწილი საყოველთაო ლხინისა და სიხარულის ოპტიმალურ გამოხატულებად ითვლება, რაც კარგად არის აღბეჭდილი ხალხური სიტყვიერების ძეგლებში, მაგრამ მისი მნიშვნელობა აქტიურად იგრძნობა სხვადასხვა დანიშნულების საწესო მოქმედებასა და ცერემონიალში. უმარტივესი მოქმედებები, რომელთა საფუძველში დევს სქესთა პირისპირობისა და მათ შორის ურთიერთობის რელიგიურ-კოსმოგონიური გააზრება საქორწილო აქტის გარეშე, თავის დროზე შეისწავლეს ივ. ჯავახიშვილმა[27], ვ. ბარდაველიძემ, დ. ჯანელიძემ, ჯ. რუხაძემ, ჯ. ონიანმა და სხვებმა, რომელთა შრომები მრავალჯერ გვაქვს მითითებული.

ამ თვალსაზრისით ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა წვიმის გამოწვევის რიტუალები, სადაც სქესობრივი აქტი, როგორც საკრალური სიმბოლო და რიტუალური მოქმედებათა არსის გამომხატველი მომენტი, უაღრესად ფართოდაა გავრცელებული. ამ რიტუალების ძირითადი პერსონაჟი არის ფალიური თოკჭინა, ლაზარე, რომელსაც გვალვისას ჩამოატარებენ ხოლმე. მისი პარალელური სახელწოდებები

---

* „მეფის" ასეთი მნიშვნელობა შეიძლება არეკლილი იყოს ქართულ ტერმინში „ხელმწიფე", რომელიც სოციალურთან ერთად მის საკრალურ არსსაც გამოხატავს. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს როგორც „ხელის" რელიგიურ-სოციალური გააზრება, ისე სიტყვა „მწიფეს" მნიშვნელობაც (ხილი მოჟამებული, საბა).

** ვარაუდის სახით: „მეფის" ამ მნიშვნელობის ჰიპერტროფირებული გარდასახვის შედეგი უნდა იყოს ახალ მეფეთა უზარმაზარი ჰარამხანები; ასევე ცნობა მეფე სოლომონის შვიდასი ცოლისა და სამასი მხევლის შესახებ (დაბ. მეფეთა 1. 10. 11 .3).

26. Мифы народов мира, т. II. М., 1983.

27. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბ., 1979, გვ. 102-116; ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები.

და ეპითეტები დამატებით ახასიათებენ მითოსურ პერსონაჟს. მას უწოდებენ „კოტი-კოტიას", „კვერცხას" და ა. შ. რითაც ლაზარეს ფალიურობაა ხაზგასმული. ლაზარეს პარალელურად გვხვდება ტერმინი „ბერი", რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „ხუცესის" მნიშვნელობით იხმარება. „ბერთან" დაკავშირებით მრავალი რიტუალია შესწავლილი, სადაც ამ უკანასკნელის ფალიურობა სრულიად აშკარად არის გამოვლენილი. ლაზარეს პარალელურად ჩვენთვის დიდად საინტერესოა რიტუალის ის დასავლურ-ქართული ვარიანტები, სადაც თოკჭინა ქალს განასახიერებს და მას „პატარძალს" ეძახიან. ასეთი წესი განსაკუთრებით სამეგრელოშია გავრცელებული. აქვეა გამოვლენილი ვარიანტი, რომლის თანახმად (ზუგდიდის რაიონში) გვალვისას შემოსავდნენ ორ თოკჭინას, ქალსა და კაცს. კაცს ქუდი ახურავს, ქალს თავსაფარი. ხალხის მსვლელობას თოკჭინები წყალზე მიჰყავს, იქ მდინარეში აბანავებენ, შემდეგ აშიშვლებენ, ქვაზე დებენ და ტანსაცმელი სახლში მოაქვთ. გაშიშვლებისას ტიროდნენ, პირჯვარს იწერდნენ და წვიმას თხოვდნენ ღმერთს[28]. როგორც ვხედავთ, რიტუალი და თოკჭინის სახელწოდება (პატარძალი - მოჭყუდია) პირდაპირ მიუთითებს საქორწილო ურთიერთობაზე. იგივე რიტუალი, ოღონდ უფრო რთულად შემორჩენილი, დამოწმებულია იმერეთში, სადაც წესად ჰქონიათ გვალვისას ორი გოგონას ჩამოტარება. ეჭვი არაა, რომ ისინი წყვილს „ნეფე-პატარძალს" განასახიერებდნენ. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა იგივე რიტუალი აჭარაში, სადაც საწვიმარ თოკჭინას ქალად რთავენ და „ქეფჩახათუნს" (კოჭის დედოფალს) უწოდებენ (შეადარე ჩერქეზული „ხაცე გუაშა" - ნიჩბის დედოფალი), მაგრამ სასიმღერო ტექსტებში „ლაზარიას" ახსენებენ, უხვადაც ამკობენ ფალიური ეპითეტებით[29]. თუშეთში „საწვიმარა გუგაის" სახელით ცნობილ თოკჭინას ტანზე პატარძლის ტანსაცმელი ეცვა[30]. ცხადია, აქაც რიტუალი ნაკლული სახითაა შემორჩენილი, ეტყობა ოდესღაც მასში წყვილი მონაწილეობდა, რაზედაც მიგვითითებს სასიმღერო ტექსტში დასახელებული მამრობითი ნიშნები და ქალური თოკჭინა. რადგან რიტუალი გამარტივებისაკენ ამჟღავნებს მიდრეკილებას, რაც ამ შემთხვევაში წყვილის ერთი, მამრობითი წევრის დაკარგვით გამოიხატება, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ სხვაგან შეიძლება ქალური წევრი დაკარგულიყო. ამიტომ დასაშვებად შეიძლება ჩაითვალოს ქალური წევრის დაკარგვა ქართლ-კახურ, რაჭულ, სვანურ წვიმის გამოსაწვევ რიტუალებში, სადაც მამრობითი ნაწილი დიდი სქესობრივი აქტიურობითაა გამოხატული. მეორე მხრივ, ისიც დასაშვებია, რომ წყვილის რიტუალურ-სიმბოლური გამოხატვისათვის სრულიად საკმარისად მიაჩნდეთ მისი რომელიმე წევრის აქცენტირება, რაც თავისთავად გულისხმობს მეორე წევრის არსებობას. ასეთი წევრი, თუ იგი იქნება ზეციური მამრი, ან მიწის განმასახიერებელი დედა, შეიძლება დაფარული და ტაბუირებული ყოფილიყო, ასეთ შემთხვევაში მისდამი მიმართული რიტუალი მიიღებდა მიწიერი ქალის, ან მამაკაცის მიერ შესრულებული ცალმხრივი სიმბოლური მოქმედებების სახეს. რიტუალში ქრისტიანული სახელი „ლაზარე" გვიან არის შესული. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ ლაპარაკობს „ბერი". გარდა ამისა, თოკჭინის ჩამოტარების რიტუალი, რომელიც ყველა ძირითადი ნიშნით ძლიერ ჩამოჰგავს ქართულ „ლაზარობას", აღწერილი აქვს ჰეროდოტეს ეგვიპტელთა შორის დიონისეს დღესასწაულის დროს. როგორც ჩანს, ფალიური ღვთაების ჩამოტარების რიტუალი ნაყოფიერების ან წვიმის გამოწვევის მიზნით ფართოდ ყოფილა გავრცელებული ახლო აღმოსავლეთში. ფალოსის ჩამოტარების რიტუალური მსვლელობების შემოღებას ჰეროდოტე მელამპუსს მიაწერს[31].

სექსთა ურთიერთობა ძალზე ცხადად არის გამოხატული ე. წ. „წყლის მოხვნის" წესში, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეშია დამოწმებული და დიდი ხანია მიიქცია მკვლევართა ყურადღება. ამ წესს ქალები ასრულებდნენ და იმიტირებული მამრული აქტივობა მიმართულია გუთნისდედის ცოლის

28. **Читанава К.**, Западно-грузинская музыкальная культура, канд. дисс., Тб., 1987, стр. 119 (рукопись).

29. **ზ. თანდილავა**, ლაზარობა აჭარაში, სამხრეთ დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, I, ბათუმი, 1974.

30. **ვ. ბარდაველიძე**, დასახ. ნაშრომი, გვ. 50.

31. **ჰეროდოტე**, II, გვ. 48, 49.

მიმართ, რომელიც თავისი მოვალეობის გამო (იგი გუთანს მისდევდა) რიტუალის ძირითად მოქმედ პირად ითვლებოდა. ეს რიტუალი თავის დროზე შეაფასა გ. ჩიტაიამ და ალბათ საკმაოდ სამართლიანად ცასა და მიწას შორის დამყარებული გამანაყოფიერებელი აქციის გამოხატულებად მიიჩნია, სადაც მდედრი მიწას განასახიერებს, ხოლო მამრი (შესაბამისად ერქვანი, სახვნელი) ზეცას[32]. გადაჭარბებული ესხროლოგია, სქესთა ურთიერთობის ამსახველი სცენები, როცა მონაწილეთა მიერ სქესობრივი აქტი სიტყვიერად და სიმბოლური მოქმედებით სრულდება, ასევე ხვნა და გაწუწვა, სადაც იგივე იგულისხმება, როგორც ეკვივალენტური ღირებულება, ამ კავშირის განსხვავებული საწესო მოქმედებით წარმოსახვის ცდას, მის სიმბოლოს წარმოადგენს. წინააღმდეგ შემთხვევაში რიტუალი უაზრობა იქნებოდა. აქვე ყურადღება უნდა მივაქციოთ მონაწილეთა შემადგენლობას: რიტუალს ასრულებენ მხოლოდ ქალები და მათი მიზანია მამრული, ე. ი. ზეციური ძალების პროვოცირება. ცხადია, რომ ამ შემთხვევაშიც მთელი რიტუალი სქესთა ურთიერთობის დემონსტრაციას წარმოადგენს, რომლის საბოლოო მიზანია წვიმის გამოწვევა.

განსაკუთრებით მრავალფეროვანი მასალაა შემორჩენილი ხალხურ კარნავალში, რომელიც ბერიკაობა-ყეენობის სახელითაა ცნობილი. ეს ფრიად მნიშვნელოვანი მოვლენაა, რომელიც ორგანულად ახასიათებს ძველი მსოფლიოს ხალხების ყოფას, მაგრამ ყველგან არსებობს თავისებური, ადგილობრივი სახით, სადაც ასახულია ამა თუ იმ კონკრეტული ხალხის კულტურული სპეციფიკა. კარნავალების აგრარული ხასიათი და მითოსური ძირი უძველესი რელიგიურ-სამეურნეო მრწამსიდან მომდინარეობს, რომლის გენეზისის პროცესი რამდენიმე ათასი წლით უსწრებს თანამედროვე დიდი რელიგიების აღმოცენების ხანას. მიუხედავად ამისა, რელიგიური აღმსარებლობისაგან დამოუკიდებლად, უძველესი კარნავალების ელემენტები შემოინახა როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში[33].

ქართულ კარნავალში ყურადღებას იმსახურებს მონაწილეთა სახელები. მას ეძახიან „ბერს“, ან „ბერიკას“, ასევე „მეფეს“, „კეისარს“, „ხაკანს“, „შაჰს“, „ყაენს“, ხოლო მისი მეუღლე იწოდება „დედოფლად“, „კეკელად“, „პატარძალი“, ტერმინები „მეფე“, „ბერი//ბერიკა“, ასევე „დედოფალი“ ალბათ პირველადი მნიშვნელობით დაინერგა და შესაძლოა თვით რიტუალის ფორმირების ხანიდან მომდინარეობენ, ხოლო სხვები (კეისარი, შაჰი, ხაკანი, ყაენი) მომდევნო ხანებში, გარკვეული ისტორიული თანამიმდევრობით უნდა დამკვიდრებულიყვნენ მასში. მთელი ეს პროცესი შეიძლება შევაფასოთ როგორც სპეციფიკური ტენდენცია, საიდანაც ნათელი ხდება, რომ მთელი თავისი ისტორიული არსებობის მანძილზე რიტუალი ესწრაფვის თავის სტრუქტურაში უმაღლესი სოციალური რანგების ჩართვას[34]. ტერმინთა დიდი მრავალფეროვნება, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ ერთი და იმავე მნიშვნელობის ნიუანსურ ვარიანტებს აღნიშნავენ, განპირობებულია რიტუალში „მეფის“ პარალელური უცხოური ცნებების შეჭრით, რომელთაც არსებითად ამ უკანასკნელის ადეკვატური მნიშვნელობა აქვთ და ამიტომ განსაკუთრებული კონფლიქტის გარეშე იკიდებდნენ ფეხს. მეორე მხრივ, გარკვეული ისტორიულ-პოლიტიკური პირობებიდან გამომდინარე, ისინი უფრო მაღალ ხელისუფლებასაც განასახიერებდნენ, ვიდრე აღგილობრივი „მეფე“ და ამიტომ განსაკუთრებით ხელსაყრელ მასალას იძლევიან პოლიტიკურ-სოციალური გროტესკისათვის, რომელიც როგორც ცნობილია, პოლარულ ცნებათა დაახლოება-დაპირისპირებას ემყარება[35]. თანამედროვე ყოფაში დამოწმებული კარნავალი, მიუხედავად მწვავე, გროტესკული ხასიათისა, თავისი ძირითადი შრით წარმოადგენს „მეფის“ საკრალურ ქორწინებას, რომლის უპირველესი მიზანი იყო

32. **გ. ჩიტაია**, მოგაზურობა აღბულაღის რაიონში, საქ. მუზეუმის მოამბე, თბ., 1982, გვ. 226-228.

33. **ი. სურგულაძე**, ქართველთა აგრარული რწმენა-წარმოდგენების ისტორიიდან (მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებები), მასალები საქ. ეთნოგრაფიისათვის, XIX, თბ., 1978, გვ. 75-92.

34. **ი. სურგულაძე**, არქაული ელემენტები ქართულ ხალხურ დღესასწაულებში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXI, თბ., 1981, გვ. 108-120.

35. **Бахтин М. М.**, Творчество Франсуа Рабле и народная культура Ренессанса, М., 1964, стр. 3-50.

ბიოლოგიური, სოციალური და ეკონომიკური პროცესების სტიმულირება[36]. მისტერიის მთელი კომპოზიცია იშლება აქტიური სექსუალური აქცენტების ფონზე, რადგან იგი მითოსის შიერ მიჩნეულია ემპირიულ საფუძვლად აღდგენა-განახლების პროცესისათვის (წყვილები ცა–დედამწა, შინა–გარე, სოციალური–არასოციალური ხშირად გამოიხატება დაპირისპირებით მამაკაცი–ქალი), ხოლო მეორე მხრივ წარმოადგენს ერთადერთ საშუალებას შეხედულებათა პრაქტიკული რეალიზაციისათვის. მისტერია წარმოსახავდა ბუნების კვდომა-აღორძინებას და ამ ურთიერთჩანაცვლებადი სიკვდილისა და განახლების საშუალებით გამოვლენილი პროცესის მამოძრავებელ ენერგიად სქესთა ნიშნებით დაპირისპირებული კოსმოსის ელემენტების ურთიერთსწრაფვა მიაჩნდა. ჩვენი მსჯელობისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ ნაყოფიერება-აღორძინების ძალების უზენაესი გამოხატულება „ბერი–ყეენი", იგივე მეფეა, რომელიც „განადირების" რიტუალს ასრულებს. ხალხის სიტყვით მას კარგი გაზაფხული უნდა მოეყვანა, ნამი არ უნდა მოეკლო ნათესებისათვის, ხოლო ცხოველ-ფრინველისათვის გამრავლების დიდი უნარი მიენიჭებინა. ამ მიზნით ბერიკას, ყეენს და სხვა მონაწილეებს ხელოვნურ წვერს აგლეჯდნენ და დედაბოძზე, კედელში, საქონლის სადგომსა და კრუხის საბუდარში დებდნენ, რაც „ბარაქის" მოტანას განაპირობებდა[36]. წვერი და თმა კი ძველი მითოსური სისტემების თანახმად მცენარეთა ეკვივალენტურ ღირებულებად განიხილებოდა, რასაც საფუძვლად ედო მიწისა და სხეულის ანალოგიური, ურთიერთჩანაცვლებადი მნიშვნელობა[37].

ბერიკაობა//ყეენობაში განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა მთავარ მონაწილეთა წყალში ჩაგდებას, ასევე მთელი ხალხის დასველებას. აქვე იყო შეტანილი წყლის მოხვნაც, ოღონდ აქ მას მამაკაცები ასრულებდნენ. ყეენი და დედოფალი წყალზე მთელ ხალხს მიჰყავდა. მათ დასცამდნენ ურემზე, ხელურემზე, ცხენზე, სახედარზე და ა. შ. ზოგჯერ მხარზე შესმაც სცოდნიათ, ან გუთანზე მჯდომარეთ შეიყვანდნენ წყალში. ყეენი და დედოფალი მდინარეში ჭიდაობდნენ (რაც აქ სქესობრივი აქტის სიმბოლურ გამოსახვად უნდა მივიჩნიოთ), მათ სხვებიც „ჩაეშველებოდნენ", დედოფალს ჰყოცნიდნენ, ყეენს ზურგზე ახტებოდნენ და იძახდნენ „სიმდიდრე შეგემატეო". ყეენის კარგად ყოფნა მოსავალსა და საერთო სიმრავლეს მოასწავებდა, რაც კარგად ჩანს მთხრობელთა სიტყვებიდან: „ყეენი იმის გულითვინ იყო, რო კარგი ჭირნახული მოსულიყო". ამასთანავე ყეენი ახალდაქორწინებული, მაღალი და ძლიერი კაცი უნდა ყოფილიყო, რადგან მაშინ მოსავალიც მაღალი და ჯანსაღი მოვიდოდა. იგი ზოგჯერ ხალხს ეხვეწებოდა, „ბევრს ნუ დამასხამთო, მე რომ მოვკვდე მოსავალი არ მოვივათ ჩემი ცოდვითაო"[38].*

მოტანილი მასალა ცხადყოფს, რომ ამინდის გამოწვევის რიტუალი „ბერიკაობა-ყეენობაში" ცალკე თემას წარმოადგენდა, ხოლო გვალვისას „ლაზარობა-გონჯაობის" სახით, დამოუკიდებლად სრულდებოდა. ეს წესი, თავისი სრულყოფილი სახით, წყვილის მიერ თამაშდებოდა, ან სხვა, არაპირდაპირი ხერხით მიანიშნებდა წყვილთა ურთიერთობას. ასე რომ, აღნიშნულ რიტუალთა მთავარი წევრი ყველგან არის მეფე, სასიძო, რომელიც თავისი ამაღორძინებელი უნარით განაპირობებდა მთელი სოციალური ჯგუფის განახლება-აღორძინებას. ეს შეხედულება კი საფუძვლად ედო წარმოდგენებს საკრალური მეფეების შესახებ, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ოდესღაც მექორწილე „მეფის", სასიძოსა და სოციალური მეფის

---

36. ჯ. რუხაძე, ბუნების აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, თბ., 1999, გვ. 52; ს. მაკალათია, მთიულეთი, თბ., 1930, გვ. 135-136; ს. მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938, გვ. 107-108.

37. ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986, გვ. 100-102.

38. ჯ. რუხაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 106-112.

* ჩემი აზრით, მამრობითობის განსაკუთრებულ აქცენტს წარმოადგენს გარეული ღორის, ეშვის სახელი „ტახი", რაც ნომინალურად მამალ მწარმოებულ ღორს აღნიშნავს. ამავე დროს იგი არის ამ ცხოველის ველური სახეობის აღმნიშვნელი ტერმინი. როგორც ჩანს ამ ცხოველს, თავისი უხვი ნაყოფიერებისა და დიდი ფიზიკური ძალის გამო, მნიშვნელოვანი ადგილი უნდა სჭეროდა მითოსსა და რიტუალში. ამის ანარეკლად ვთვლით კარნავალში „ტახ-ბერიკას" მონაწილეობას, ასევე გავრცელებულ გამოთქმას „ტახივით ბიჭი". ასეთი მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს ტახის გამოსახულებათა სიმრავლე არქეოლოგიურ ძეგლებზე.

მნიშვნელობები რეალურად იყრიდნენ ერთ ტერმინში თავს. „მეფის“ საკრალური და სოციალური ფუნქციის კულმინაციური გამოვლენა უნდა ყოფილიყო საკრალური ქორწინება, რომლის ანარეკლად, როგორც ვნახეთ კარგად არის შემონახული ხალხურ ყოფაში. თანახმად რიტუალისა, ასეთი „მეფე“ ყოველწლიურად უულლდებოდა ბუნების დედას, გარეული ცხოველების მფარველ ღვთაებას, რაც სიმბოლურად გამოხატავდა ნაყოფიერების ძალების განახლება-აღორძინებას. ამის დასტურად მიგვაჩნია მისტერიაში ზოომორფულ ნიღაბთა მონაწილეობა, განსაკუთრებით მთავარი პერსონაჟის, ბერიკას ნიღაბი, რომელსაც „დათოს“, „დათუნას“, „ტახ-ბერიკას“* ეძახდნენ. იგი მომაკვდავი და აღდგენადი გმირია და მთელი მისტერია პრაქტიკულად მისი საკრალური თავგადასავლის აღწერას წარმოადგენს: ბერიკა ათასგვარი ხერხებით გამოხატავს თავის სიყვარულს „დედოფლისადმი“, იცავს მას თავდამსხმელებისა და გამტაცებლებისაგან, იღუპება და ცოცხლდება, იბრუნებს თავის სატრფოს და საბოლოოდ გამარჯვებით ასრულებს თავის მისიას. გატაცებული ქალის გამოხსნის მოტივი უაღრესად პოპულარულია ქართულ მითოსში, ხოლო ზოომორფული სახეების სიჭარბე და ორგიასტული ელემენტები მკვეთრად გამოსახულ ავრარულ და კოსმოსურ იერს ანიჭებს მას. ცხოველურ ნიღაბთა მონაწილეობა საკარო მსვლელობებსა და ზეიმებში ღრმა ისტორიული ფენებიდან იღებს სათავეს, რაზედაც აშკარად მიგვითითებს არქეოლოგიური ძეგლები. ეს მომენტი მრავალგზის არის აღნიშნული სპეციალისტთა მიერ[39].

სქესთა ურთიერთობის რიტუალურ-სიმბოლური მნიშვნელობა აშკარად ჩანს საოჯახო დღესასწაულებშიც, რომლებიც ასეთ დღეებში ცალკეულ ოჯახებში ტარდებოდა. „თავისთავად ცხადია, - წერს ვ. ბარდაველიძე, - რომ ბემბლუ-ბოსლობა ღამეს გადაჭარბებული ცოლ-ქმრული ურთიერთობა რელიგიური წეს-ჩვეულება იყო, რომელიც სქესობრივი განაყოფიერებისა და, კერძოდ, საქონლის გამრავლების მფარველი ღვთაების თაყვანისცემის გადმონაშთს წარმოადგენდა... ამას საკმაებით ნათელყოფს რელიგიური და რელიგიურ-მაგიური ხასიათის საგანგებო წესები, რომლებიც ბოსლობის, ლიფანალის, და ახალწელიწადის დღესასწაულთა იმავე ლეჩხუმურ, რაჭულ და სვანურ, აგრეთვე სხვა ქართველი ტომების ახალწლის გადმონაშთებშია დაცული“[40]. ვ. ბარდაველიძის აზრით, ასეთივე სიმბოლური ბუნებისა ყოფილა წრიული ფერხულები, ცეკვები; ეს მოტივები ნათლად არის არეკლილი სვანურ საწესო გრაფიკაში[41].

ცხადია, ადრესაგაზაფხულო მისტერიაში ცხოველთა ნიღბები გროტესკის გამო არ შესულა. მისტერიის გროტესკული ასპექტი შედარებით ახლო წარსულში აღმოცენდა, ხოლო ზოომორფულ ნიღაბთა არსებობა უძველესი ხანებიდან არის ცნობილი. თავდაპირველი მნიშვნელობით ცხოველები წარმოსახავდნენ ქალღვთაების სამყაროს, რომელსაც საკრალური ქორწინებით უერთდებოდა „მეფე“, მისტერია პირველადი მნიშვნელობით წარმოადგენდა აღორძინების მითოსის პრაქტიკულ ხორცშესხმას, მისი სოციალური რეალიზაციის ფორმას, გამოხატავდა სოციალური ჯგუფის ადგილსა და ფუნქციას სამყაროში. მისტერიის გროტესკული გარდასახვა მოგვიანებით, რთული აგებულების საზოგადოებაში უნდა მომხდარიყო, მას შემდეგ, რაც მისტერიის სარწმუნოებრივი და სოციალური საფუძველი დაიშალა და იგი სხვადასხვა ქვევარიანტების სახით დამკვიდრდა ყოფის სხვადასხვა სფეროში (მაგ., ქორწილი და დაკრძალვის ცერემონიები, ნაყოფიერების რიტუალები და ა. შ.).

საკრალური ქორწილის გარდაქმნილი ფორმა დადასტურებული აქვს ვ. ბარდაველიძეს სვანეთში, რასაც ამ ორმოცდაათი წლის უკან მართავდნენ უშგულში. რიტუალი გარეგნული ნიშნებით ქრისტიანულია, მაგრამ არსებითად წარმართული ღვთაებების ქორწინების მისტერიის აშკარა გადმონაშთს წარმოადგენს. ხალხი აქორწინებდა სოფლების ჟიბიანის, ჩაჟაშისა და მურყმელის ეკლესიების წმინდანებს. ქორწინების ობიექტები ამ ეკლესიებიდან გამოტანილი ჯვრებით იყვნენ

39. შ. ამირანაშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1944, გვ. 71-74; მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში, თბ., 1982.

40. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 92-127.

41. იქვე, გვ. 127-130.

წარმოდგენილი. პირველი ორი ეკლესიიდან გამოტანილი ჯვრები „დედოფლებს", ხოლო მესამე ეკლესიის ჯვარი „ნეფეს" განასახიერებდა. „დედოფლები" მათი მდგომარეობის შესაფერ ტანსაცმელში ყოფილან გამოწყობილი, ხოლო „ნეფეს" არაფერი არ ემოსა[42].

ჯვრების საკრალური ქორწინების სურათის ქრისტიანული ელფერი ვ. ბარდაველიძეს სრულიად სამართლიანად გვიანდელი ხანების შედეგად მიაჩნია, რადგან უძველესი კოსმოგონიური, საკრალური ნიშნის, ჯვრის ქრისტიანობის სიმბოლოდ ქცევის შემდეგ, საქართველოში იგი განასახიერებდა ქრისტესაც და სხვა წმინდანებს და ამიტომ დაიჭირა ასეთი ადგილი საკრალური ქორწინების რიტუალში. აქ მოცემული გვაქვს უძველესი რიტუალებისა და ქრისტიანობის „შეგუების", ხალხის ძირძველი რწმენების ქრისტიანული ფორმით გააზრების მშვენიერი მაგალითი.

„მეფის განადირების" წესის წარმოშობისა და მნიშვნელობისათვის უაღრესად საყურადღებო მასალას გვაწვდის ზეპირსიტყვიერება და ისტორიული წყაროების მონაცემები.

ქართული ეპოსის ერთ-ერთ უმთავრეს და პოპულარულ სიუჟეტს წარმოადგენს „გმირის დაბადება", რომელიც, უკიდურესად განზოგადებული სახით რომ გადმოვცეთ, ეპოსის გმირს, ან მეფეს მიიჩნევს ქალღმერთის, თუ მისი რომელიმე იპოსტასური ცხოველის (ძირითადად ირმის) დაბადებულად ან აღზრდილად. სიუჟეტის მიხედვით ყრმის მამა არის მონადირე. ამ საკითხის შესახებ ვრცელი ლიტერატურა არსებობს და მის განხილვას არ შევუდგებით[43]. არსი ხსენებული ეპიზოდისა გამოიხატება მიწიერი ჭაბუკის სანადიროდ წასვლითა და მისი სასიყვარულო ურთიერთობით ნადირთა მფარველ ქალღვთაებასთან[44]. ურთიერთობის შედეგად იბადება გმირი. ამირანის ეპოსში ეს მომენტი გარდაქმნილია ამირანის მიერ ღვთაების ასულის მოტაცებად ცაში დაყიდებული კოშკიდან, რასაც წინ უძღვის გმირის სანადიროდ წასვლა და ირმის დევნა. მონადირეა სომხური ეპოსის „დავით სასუნცის" გმირი დავითიც[45]. ნადირობის ეპიზოდი ჩართულია მეფე ფარნავაზის ბიოგრაფიაში. მართალია, ნადირობა აქ არ არის დაკავშირებული არც სასიყვარულო ურთიერთობასთან, არც ქორწინებასთან, მაგრამ იგი მნიშვნელოვან, მიზეზობრივ როლს ასრულებს საზოგადოების და სახელმწიფოს რეგენერაციის პროცესში: ირმის დევნისას ნაპოვნი განძით ფარნავაზმა თავისი სამეფო უფლებები აღიდგინა და ახალი სახელმწიფო შექმნა[46]. ამასთანავე, აღსანიშნავია, რომ ფარნავაზი, თანახმად მისი სიზმრისა, მზის რჩეულად, „სოლარულ გმირად" გვევლინება და მის წარმატებას განაპირობებს მზის კეთილგანწყობა. მოტანილი ლეგენდარული სიუჟეტი ცხადყოფს, რომ ლეონტი მროველის ხანაში ხალხური სიტყვიერება ფარნავაზს წარმოსახავდა როგორც მითოსურ გმირს, პირველ მეფეს, სახელმწიფოს დამაარსებელს, ახალი რელიგიის შემომღებს, რომლის ბიოგრაფიაც ამ ტიპიური სახისათვის დამახასიათებელი ქარგის მიხედვით იყო აგებული. ამ წარმოდგენის შესაბამისად, გარდაცვალების შემდგომ, ქართლოსის მსგავსად, იგი იკრძალება საკრალურ ცენტრში, არმაზის კერპის წინაშე და მის მიერ ჩამოყალიბებული სოციალური ორგანიზაციის სარწმუნოებრივ სამყაროში აგრძელებს არსებობას. ამიტომ საყურადღებოდ გვეჩვენება ის გარემოება, რომ ხალხური წარმოდგენა ფარნავაზის ჭაბუკობისას მონადირეობას მიაწერს (თუმცა შეიძლებოდა თავის დაფარვის მიზნით ნებისმიერი სხვა საქმე ეკეთებინა), რამაც გადამწყვეტი პრაქტიკული და მითოსური როლი შეასრულა მომავალი მეფის ცხოვრებაში. ამ გადმოცემაში არეკლილია მონადირესთან დაკავშირებული უძველესი მითოსური წარმოდგენები, რაც ჭაბუკი მონადირისა და ქალღვთაების სასიყვარულო ურთიერთობებში, „გარესა" და „შინას"

---

42. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 49-50.

43. მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, ტექსტი № 37; ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 75; 91-114; ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986, გვ. 83-89.

44. ი. სურგულაძე, სივრცობრივი ასპექტები..., გვ. 148-152.

45. Сасунский Давид, Ереван, 1939, с. 192-220.

46. ქართლის ცხოვრება, I, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, გვ. 20-26.

დაპირისპირებასა და „მონადირე-მეფის“ მიერ სოციალური ჯგუფის რეგენერაციის შესახებ არსებულ წარმოდგენებში იღებს სათავეს.

თავისი განსაკუთრებული მნიშვნელობა ნადირობამ ფეოდალური შუა საუკუნეების მანძილზე შემოინახა. ნადირობას ზოგჯერ ისეთი სპეციფიკური ფორმა ეძლეოდა, რომ მისი რიტუალური მნიშვნელობა სრულიად უეჭველად გვეჩვენება. მაგალითად, „ხელმწიფის კარის გარიგება“ XIV ს-ის ძეგლი გვამცნობს, რომ ახალ წელს საზეიმოდ იმოსებოდნენ მონადირეთუხუცესი (სახელმოკლე ყვითელი ყაბაჩით), მეფეს მიართმევდნენ მოხარშულ თავს ველური ტახისას და მწვადს. მონადირეთუხუცესი იკითხავდა თუ ხვალ საით აპირებს მეფე ნადირობას, პასუხს რომ მიიღებდა, შემდეგ მეფე ჭიქას უბოძებდა მონადირეთუხუცესს, იგი მწვადს შეჭამდა და უკანვე, თავის ადგილას მიდგებოდა[47]. სამწუხაროდ, აღწერილი არ არის თუ როგორ ტარდება ნადირობა, მაგრამ ნათქვამია, რომ მეფის კარზე იკრიბებიან მონადირეები შობის შემდგომ და რჩებიან ხორციელის აღებამდე, ე.ი. ვიდრე ყველიერი და მარხვა დაიწყებოდეს. მიუხედავად ცნობების სიმცირისა, ცხადია, რომ საახალწლოდ მირთმეულ ტახის თავს გარკვეული რიტუალური მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა, რასაც ცხადად მოწმობს საქართველოში საახალწლოდ ღორის შეწირვის ჩვეულება. ამასთანავე გარეული ტახის კავკასიური და აღმოსავლური მითოსი მრავალ საინტერესო თვისებას მიაწერს[48]. იგი „ბერიკაობა-ყეენობის“ ერთ-ერთი მთავარი მონაწილეა, არის ადონისის მკვლელი და ა. შ.

უფრო ვრცელ ცნობას ამ საახალწლო ნადირობის შესახებ ვახუშტი ბაგრატიონი გვაწვდის: „...ახალ წელს, ერთ იანვარს, ...შემდგომად წირვისა სრულიად ერისთავნი, ხელისუფალნი და დარბაზის ერნი (მეფეს უკვლევდა – ი.ს.) თავისთვისთა ბარებულითა, ეს იგი არს: ბაზიერთუხუცესი – შავარდენ-ქორსა და თავსა ველურის ეშვისასა მოყვრობილისა... ხოლო ერისთავნი - ცხენთა არაკეთილთა..., ხოლო ცხენთა მათ ერისთავთა მორთმეულთა განიყვანის ბაზიერთუხუცესი, სადა იყო სანადირო მეფისა შემოღობილი ახლოს მეფისა სამყოფისა, და დახოცნის ცხენნი იგინი მწუხრისა მას შამოღობილსა მას შინა, და მას ღამესა აღივსის შემოღობილი იგი მელითა, ტურითა, მგლითა, და დილასა მცველმან მისგან ჩამოხურნის კარნი დაამწყვდივის მას შინა. ხოლო მეორე დღესა შეჯდის მეფე წარჩინებულითა თვისითა და მივიდის ადრიად მუნ, მაშინ გამოუშვიან მხეცნი იგინი და დაუწყიან ისრითა სროლა და სიკუდილი მათი. ესრეთ იკულევდიან და შემოვიდონ მხიარულნი სანადიმოდ“[49].

დიდი ნადირობა იმართებოდა სამეგრელოში საყველიეროდ, ამის შესახებ ცნობა დაცული აქვს არქანჯელო ლამბერტის. ნადირობა ძლიერ უხვი ყოფილა, რასაც მოწმობს მისიონერის მიერ მოტანილი რიცხობრივი მონაცემები[50]. ამასთანავე, განსხვავებით ვახუშტის აღწერილობასთან, აქ მონადირეები ირემზე ნადირობდნენ, ცხენდაცხენ მისდევდნენ და ისარს სტყორცნიდნენ, ოღონდ ნადირის შეგროვება-აღმოჩენა წინასწარ ევალებოდა მომსახურე პერსონალს.

ახალი წლის დღესასწაულის ეს თავისებურება კარგად შეუმჩნევია ნ. ხიზანიშვილსაც, რომლის თანახმად, „ძველ დროში ახალწელიწადს ვაჟკაცობის იერი ედო და მაღალი წოდებაც ამ დღესასწაულს ისე მიეგებებოდა ხოლმე, თითქოს საომარი დღეაო, საომარი ვარჯიშობააო... მათი საახალწლო ნადიმობა წარმოადგენდა საომარს დღეობას... საახალწლო დღეობის სულსა და ჟულს ნადირობა შეადგენდა“[51]. განსხვავებით მაღალი წრის საახალწლო წესისაგან, იგი იქვე აღწერს დაბალი წრის წესებსაც, სადაც, თუ ღორის თავს არ ჩავთვლით, ნადირობის არავითარი ნაკვალევი არ ჩანს, მაგრამ ღორის თავი უსათუოდ თვალსაჩინო რიტუალურ შენაწირად ითვლება და „აბრამიანზე“ დევს კერის წინ. სხვა დანარჩენი, რაც საწესო სუფრაზეა მოტანილი (განსაკუთრებით რიტუალური, სხვადასხვა ფორმის პურები), მთლიანად აგრარული ინტერესების სფეროშია მოქცეული. ამასთანავე ხალხურ დღესასწაულთა წლის ციკლი სქესთა

---

47. ქართული სამართლის ძეგლები, წიგნი II, თბ., 1966, გვ. 80.
48. Адигейские сказки, Майкоп, 1957, с. 134-135.
49. ქართლის ცხოვრება, IV, გვ. 28-29.
50. არქანჯელო ლამბერტი, საქართველოს აღწერა, თბ., 1958, გვ. 59-60.
51. ნ. ხიზანიშვილი, ეთნოგრაფიული ჩანაწერები, თბ., 1940, გვ. 142-149.

ურთიერთობის ნიშნით აღბეჭდილი რიტუალებით ტარდებოდა, რომელიც ადამიანთა და ცხოველთა გამრავლებისათვის იყო გამიზნული[52].

მოტანილი მასალა, მთელი ზოომორფული და აგრარული სიმბოლიკა, მიზნად ისახავს ბუნების ძალების აღორძინების პროვოცირებას და მტკიცე სასიცოცხლო გარანტიების შექმნას როგორც სამიწათმოქმედო, ისე მეცხოველეობისა და გარეული ბუნების სივრცეებზე. რა თქმა უნდა, სექსუალური ნიშნით აღბეჭდილი მონადირეების გამოსახულებები არქეოლოგიურ ძეგლებზე, ასევე სექსუალური ნიშნებით აღბეჭდილი სათემო და საოჯახო დღესასწაულები და რიტუალები, რომელთაც ლამის თანამედროვეობამდე შემოინახეს თავი, ამ იდეის რეალიზაციის ისტორიული პროცესია და მას თავისი საწყისი გააჩნია. სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის აღინიშნა, რომ ამთვისებელი მეურნეობის მქონე ხალხებს, რომლებიც შემგროვებლობა-მესაქონლეობას მისდევდნენ, არ ესმოდათ ადამიანის გაჩენის რეალური მიზეზი და ორსულობა-მშობიარობას ქალის სხეულში ტოტემური წინაპრის შესახლებით ხსნიდნენ. ამიტომ სექსუალურ ურთიერთობებს მათ რწმენა-წარმოდგენებში დიდი ყურადღება არ ექცევა. მათი აღმოცენება და სისტემური სახით ჩამოყალიბება, როგორც ნაყოფიერების კულტის უმთავრესი ელემენტისა, უკავშირდება ცხოველთა დომესტიფიკაციის შემდგომ პერიოდს და ემპირულ სელექციას, რაც ამ დარგის აღმოცენებას მოჰყვა. სქესთა ურთიერობის ნიშნით აღბეჭდილი რიტუალების გავრცელება მხოლოდ ამის შემდეგ მოხდა. სქესობრივი ნაყოფიერების განმახალისებლები იყვნენ ჯერ ქალღვთაებები, რომელთა შემოქმედებითი ძალა მშობიარობის სცენებით იყო სიმბოლიზებული, რასაც უფრო გვიან, მესაქონლეობის განვითარებასთან ერთად, ემატება ნაყოფიერების მამრობითი ძალების კულტიც. მხოლოდ განვითარებული მესაქონლეობის ხანიდან არის საგულისხმო ნადირთა პატრონებისა და მონადირეთა ურთიერთობებზე დაფუძნებული მითოსის აღმოცენება, სადაც ქალი ღვთაება – ნადირთ მწყემსი წარმართავს თავის სხეულს, მონადირის გულს და სოციალურ აღზევებამდე მიჰყავს იგი. ბრინჯაოსა და ადრე ხანის ძეგლებზე განვითარებული მითოსური სიუჟეტები, სადაც ადრერკინის ხანის ძეგლებზე განვითარებული მითოსური სიუჟეტები, სადაც მტაცებელი ცხოველების და ფალიური მონადირეების მიერ ნადირის დევნა-შეპყრობის ცნებები თავისი მნიშვნელობით იგივეა, რაც სამიწათმოქმედო მითოსში მამრი ცისა და მდედრი მიწის სქესთა კავშირით გამოხატული ნაყოფიერება, ქალღვთაებისა (მაგ., დემეტრას – ი.ს.) და მისი რჩეული გმირის სქესობრივი შეკავშირება სამგზის მოხნულ მინდორზე და სხვ. ამასთანავე, აღსანიშნავია, რომ ნადირობის სცენებში ყოველთვის დევნაა გამოსახული და არა მოკლული ნადირის დაჭრა-გატყავება. როგორც ჩანს, არქაულ მითოსში სიმბოლური მნიშვნელობით დატვირთული უნდა ყოფილიყო ნადირის დევნის პროცესი და არა ნანადირევის ათვისება. ეს სცენები ბრინჯაოს ნივთებზე გამოსახულ სიუჟეტებში კანონიკურ თემად უნდა ჩაითვალოს.

შესაბამისად, უნდა დავუშვათ, რომ რელიგიური, კოსმოგონიური და მითოლოგიური ასპექტები გადმოიცემა მონადირე-ქალღვთაების//ნადირის წყვილით, რომელსაც ბუნებაში მიმდინარე პროცესები, ასევე სოციუმსა და გარე სამყაროს შორის არსებული დაპირისპირება თავის სიმბოლური, უზოგადესი მნიშვნელობით უწყვეტობაში, დროის პერსპექტივაში გადაჰყავს, სადაც იგი ყოველწლიურად კვდომა-აღდგომის ციკლის, ე. ი. წყვეტილი პროცესის სახით ხორციელდება. ასეთ იდეურ სამყაროში უტილიტარული მომენტის შეტანა (მოკლული ნადირი, ხორცი და ა. შ.), ბუნებრივია, არ იქნებოდა მხატვრის მიზანი და მსგავსი რამ არც ერთ ჩვენთვის ცნობილ შემთხვევაში არ არის აღწერილი. აქ კიდევ ერთხელ მოწმდება მეცნიერებაში გამოთქმული მოსაზრება იმის შესახებ, რომ არქაული ხელოვნებისათვის უცხოა ვიწრო, მემორატული, ინდივიდების კონკრეტული განცდების

52. ი ვ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია I, თბ., 1969, გვ. 62-76; ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, ქართული (სვანური) საწესო... გვ. 92 და შემდეგ; ჯ. რ უ ხ ა ძ ე, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, თბ., 1954 (ხელნაწერი); ჯ. ო ნ ი ა ნ ი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (სვანური მურყვამობა-კვირაობა), თბ., 1969 (ხელნაწერი).

ამსახველი სცენები. მასში ყოველთვის ზოგადი, ფართო საზოგადოებრივი პლანის ამსახველი იდეა უნდა ვეძიოთ. ვიწრო, კონკრეტულ ამბავს არ გააჩნია კოსმოგონიური და მითოლოგიური პრობლემების, დროის უწყვეტობის, მუდმივი მოძრაობის და აღორძინების გადმოცემისათვის საჭირო ტევადობა. ასეთი სცენები მითოსურ გარემოში მოგვიანებით იჭრება და მის პროფანაციას იწვევს. ამიტომ შემთხვევითი არ უნდა იყოს ზოომორფულ ფიგურათა განლაგების ზემოხსენებული ტოპოგრაფიაც. იგი უსათუოდ მკაცრი კოსმოგონიური პრინციპის მიხედვითაა აგებული და თუ გვაქვს მისგან გადახვევის შემთხვევები, სათანადო ახსნაც უნდა მოეძებნოს.

ზემოთ მოტანილი მასალა, სადაც სადღესასწაულო ნადირობა და რიტუალებია აღწერილი, ისევე როგორც უხვი ნადირობა, ერთი და იმავე სისტემის ნაწილებია და გარკვეულად ადეკვატურ ღირებულებებს წარმოადგენენ. თუ მეფისა და მაღალი წრის საახალწლო რიტუალის „სული და გული" ნადირობა იყო, დაბალ ფენებში იგი შემონახულა „მეფის განადირების" სახით, როცა სასიძო, მექორწილე-მეფე, სქესობრივად (რიტუალური) აქტივობას, თავის მდგომარეობასა და საზოგადოებრივ მნიშვნელობას აქცენტს ნადირობით უსვამს. უძველესი მისტერიის ენით იგი, ისევე როგორც არქაული „მეფე", ამ მომენტში ჭაბუკ ღვთაებას განასახიერებს და დედა ღვთაების წიაღში მიილტვის თავისი მითოსური მოწოდების ხორცის შესასხმელად. კოსმოსური აღდგენის ეროტიული ძალებით შეპყრობილი „მეფე" ის მითოსური მონადირეა, რომლის გამოსახულებებსაც ვხედავთ ცნობილ ბრინჯაოს სარტყლებზე. ამ ძეგლებზე თავს იყრის ყველა კომპონენტი, რომელიც მოტანილ მრავალფეროვან მასალაში ცალკეულ ელემენტებადაა გაბნეული: აქ არის ფალიური გმირი, მონადირე, რომლის მოქმედება არაეგზოგამიურ გარემოშია გაშლილი (რადგან იგი ფალიურია!). თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს ეს სცენა, ეს გარკვევითაა ნათქვამი ქართულ და მსოფლიო მითოსში. აქ ჭაბუკი „მონადირე-მეფე" დაეძებს თავის მიჯნურს, მშვენიერ ქალღვთაებას, რათა სიკვდილის ფასად მოპოვებული სიყვარულით კვლავ ააღორძინოს მიძინებული ქვეყანა და კიდევ ერთი ციკლი, ერთი წრე მიუმატოს დროის კრიალოსანს. ქართული ხალხური ქორწილი, ახალი წელი, წვიმის გამოწვევა, თუ ბერიკაობა-ყეენობა, უძველესი საგაზაფხულო მისტერიის სახეშეცვლილი ნაირსახეობები თუ დამოუკიდებელ დღესასწაულებად ქცეული ფრაგმენტები უნდა იყოს, რომელთა შორის თვალჩენილი განსხვავების მიუხედავად, კარგად ჩანს მათი საფუძველი, გენეტიკური ძირი, რომელშიც სხვადასხვა ისტორიულ ხანაში და სოციალურ გარემოში სპეციფიკური, კონკრეტული სახეები წარმოიშვა. ასეთივე გადმონაშთი უნდა იყოს ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო „მეფის განადირების" რიტუალი, რომელიც უძველესი, ადრეკლასობრივი ეპოქებიდან დღემდე შემოუნახავს ქართველ ხალხს. კულტურის ელემენტის ასეთი მდგრადობა არა მარტო მითოსურ-რელიგიური თვალსაზრისითაა საინტერესო, არამედ იგი მნიშვნელოვანი არგუმენტია კულტურულ-გენეტიკური და ეთნოგენეტიკური საკითხების კვლევისას.

„მეფის განადირების" რიტუალს თავისი ისტორიის მანძილზე გავლილი აქვს სრული დესაკრალიზაციის პროცესი და მისი ძველი მნიშვნელობის პოვნა, როგორც ვნახეთ, მხოლოდ საგანგებო კვლევით თუ მოხერხდება. რიგი ფაქტებისა მეტყველებენ, რომ დესაკრალიზაციას ვულგარიზაციაც მოჰყოლია და ეს არქაული წესი ხშირად უშვერი ღრეობისა და თავგასულობის უხამს გამოხატულებად ქცეულა. ზემოთ უკვე იყო აღნიშნული, რომ ზოგჯერ მაყრების საქციელს „უმსგავსად" თვლიდნენ, მაგრამ წესის გამო ვერაფერს ეუბნებოდნენ. ასევე „უმსგავსად" იქცეოდა ალბათ ის მაყრიონიც, რომელიც რ. ერისთავის აღწერილობით, ახლდა მეფეს და სოფლებში პირუტყვს ხოცავდა. საფიქრებელია, რომ მეფის მხრივ ზარალის კომპენსაცია ყოველთვის არ კმაროდა კონფლიქტის ამოსაწურავად. ახალ ქართულ ლიტერატურაში საკმაოდ ხშირად გვხვდება სცენები, სადაც შეზარხოშებული ბატონები გართობის მიზნით ხოცავენ გლეხების პირუტყვს, ასევე ხშირია ყოფაში წრეგადასული ლხინისას მასპინძლის თუ საკუთარი ფრინველისა და პირუტყვის სხვადასხვა იარაღით დახოცვის მაგალითები. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს არქანჯელო ლამბერტის ერთი ცნობა, იგი წერს: „ერთხელ მე მივედი ჩემს მეგობარ ეპისკოპოსთან,

რომელიც თუმცა ხნიერი იყო, მაგრამ დარბაისლობა აკლდა (ეპისკოპოსი და მისი ახლობლები ხუთი საათი სუფრასთან ისხდნენ და უკვე მთვრალები იყვნენ - ი.ს.)... როცა ეპისკოპოსს ჩემი მისვლის ამბავი მოახსენეს, უეცრად წამოხტა სუფრიდან და დიდად გახარებული შემომეგება. მომისვა გვერდით და ბრძანა მისი ჯოგიდან საუკეთესო ხბო მოეყვანათ, ხბო რომ მოიყვანეს, ცოცხალი მიაბმევინა ხეზე და ჩემი სიამოვნებისათვის და პატივს საცემლად მოისურვა თავის ხელით მოეკლა. ამისათვის მოატანინა თოფი, ესროლა ხბოს და მოჰკლა. ამით თვითონაც ისიამოვნა და მთელმა შეკრებილებმა ტაში დაუკრეს. ხბო მაშინვე გაატყავეს და წაიღეს სამზარეულოში, საჩქაროდ შეწვეს, მოამზადეს და მოიტანეს სუფრაზე"[53].

ცხადია, ამ საქციელს „მეფის განადირებასთან" პირდაპირი კავშირი არა აქვს, მაგრამ მისი „პრესტიჟულობა" სათავეს იღებს მრავალსაფეხურიანი არქაული მისტერიიდან, რომელშიც პურობასთან ერთად რიტუალური ნადირობაც შედიოდა. ფეოდალურ საზოგადოებაში, დესაკრალიზაციის შემდგომ, ამ რიგის მოქმედებებმა სპეციფიკური სოციალური შეფერილობა და ზნეობრივად დეგრადირებული სახე მიიღო.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ქართულ ხალხურ ქორწილში შემონახული რიტუალი, „მეფის განადირება" სათავეს იღებს მიწისმოქმედ, უკვე დიფერენცირებულ საზოგადოებაში.

დიდი ავრარული მისტერიის მთლიანი ბლოკი, რომელიც ხალხურმა ყოფამ მისი ორი ნახევრის, ქორწილისა და დატირების სახით შემოინახა, არის ქართველთა წინაქრისტიანული მითოსურ-რელიგიური სისტემის ყველაზე მასშტაბური გამოვლინება, რომელშიაც სამონადირეო წარმოდგენები ინკორპორირებულ სეგმენტს წარმოადგენენ და საკუთარი სოციალურ-სიმბოლური მნიშვნელობით ხორციელდება. „მეფის განადირება" ამ სეგმენტის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს.

1983

53. არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1958 წ., გვ. 123-126.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ტყავის სიმბოლიკა და ტყაოსნის მითოლოგემა ძართულ მითოსში

საქართველოში სიმბოლიკის პრობლემების, მითოსისა და რიტუალის კულტურულ-ისტორიული ასპექტების კვლევის საწყისი ეტაპი, ყაზ. ივ. ჯავახიშვილთან ერთად, გ. ჩიტაიას სახელთან არის დაკავშირებული. ათეულობით წლის მანძილზე იგი, თავისი ძირეული საკვლევი თემატიკის პარალელურად, ქმნიდა ნაშრომებს, რომელთა საფუძველზე გამოიკვეთა წინაქრისტიანული და ქრისტიანობის მერმინდელი სარწმუნოებრივი და კულტურული პრობლემატიკის კარდინალური მიმართულებები. ახლო და წინა აზიის, ეგეოსურ და ევროპულ ისტორიულ-კულტურულ ვითარებასთან შეჯერებით მან დასაბა ქართული კულტურის საერთო ქარგაში შესწავლის პერსპექტივა, რომლის განხორციელებას არაერთი თაობის შრომა დასჭირდა. საკმარისია გავიხსენოთ გ. ჩიტაიას ერთი შეხედვით მცირე ზომის წერილები, როგორიცაა „სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში“, „ქართული ხალხური ორნამენტი, I ხევსურული“ (ვ. ბარდაველიძესთან ერთად), „ჭვინტიანი ფეხსაცმელი“, „აჭარული დათვა-ბოყვა“. „სვანური საკურცხილ“ და ა. შ., რომ ცხადად შევიგრძნოთ მათი მნიშვნელობა მეცნიერების თანამედროვე მიღწევათა ფონზე.

ყაზ. გ. ჩიტაია ეკუთვნის იმ მეცნიერთა თაობას, რომელთა შემოქმედებაში ეთნოგრაფიული ფაქტი უმნიშვნელოვანეს ისტორიულ წყაროდ იქცა. ამ მიდგომამ კი მეცნიერს მისცა საშუალება ქართველთა ყოფასა და კულტურაში დაემოწმებინა ძველი მსოფლიოს კულტურულ ხალხებთან თანაცხოვრებისა და უმჭიდროესი კონტაქტების ნაკვალევი. იგი ვირტუოზულად ფლობდა მცირე, თითქოს უმნიშვნელო ყოფითი ფაქტის ანალიზით ძალზე მნიშვნელოვანი ისტორიული პრობლემის დანახვის ხელოვნებას. ამის საშუალებას, ფართო ერუდიციასთან ერთად, აძლევდა მაღალნიჭიერებით აღბეჭდილი ალღო ჭეშმარიტი კულტუროლოგისა, რომელიც, ხალხური ყოფის ყოველდღიური მოვლენების მიღმა, ხედავდა ადამიანთა შემოქმედებითი თანაცხოვრების შორეულ ჰორიზონტებს, რადგან ხალხური კულტურა, დაწყებული თვითიდენტიფიცირების მომენტიდან, დამთავრებული თვითშენარჩუნების უკანასკნელი წამით, ცოცხალია, პლასტიკურია და ყოველ ახალ დროში ახერხებს ადაპტაციას.

წინამდებარე ნარკვევის მიზანია, ავტორის შესაძლებლობათა ფარგლებში, შეუერთდეს ეროვნული კულტურის ორიენტირთა მოძიების ტრადიციას, რომლის ეთნოგრაფიულ კვლევას ჩვენში ყაზ. გ. ჩიტაიამ მისცა დასაბამი.

***

ქართველი ხალხის ყოფაში ყურადღებას იმსახურებს რწმენათა ერთი ფენა რომელიც დაკავშირებულია ტყავთან, როგორც სხეულის გარსთან, ასევე ბეწვთან და თმასთან, როგორც ტყავიდან აღმოცენებულ მატერიასთან. პირველად ამ საკითხს ყურადღება მიაქცია ვ. ბარდაველიძემ, რომელიც დაინტერესდა მგლის ტყავის კუდიანი ჯუბებით და ისინი თრიალეთის თასის ფიგურების სამოსელს დაუკავშირა. მანვე დააფიქსირა რთვისა და ძაფის კავშირი ქალღვთაებებთან, რაც გამოხატული იყო ძაფის შეწირვითა და სხვადასხვა სპეციფიკური აღკვეთებით. მიუხედავად კვლევის სერიოზული მოცულობისა მას ამ პრობლემისათვის რაიმე კონცეპტუალური მიმართულება არ მიუცია[1]. რთვისა და ქსოვით პრობლემებს სწავლობდა პროფ. გ. ჩაჩაშვილი. მან მთელი შესაბა-

1 ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბილისი, 1941 წ., გვ. 21-57.

მისი პლასტი დაამოწმა ქალღვთაება ლამარიას კულტში, დაამტკიცა, რომ ლამარია სვანთა შორის ითვლებოდა რთვისა და ქსოვის მფარველად, რომლის რიგი ფუნქცია მოგვიანებით ღვთისმშობელზე გადასულა[2]. მიუხედავად ასეთი მნიშვნელოვანი დასკვნებისა, გ. ჩაჩაშვილს კვლევა ბეწვის (თმის, მატყლის) და ტყავის სემანტიკური შეფასების მიმართულებით არ გაუგრძელებია. ამ საკითხებს, თუმცა არაპირდაპირ, თავის გამოკვლევებში შეეხო ცნობილი თეატრმცოდნე დ. ჯანელიძე. განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ჯ. რუხაძის გამოკვლევებს, რომელიც მრავალი წლის მანძილზე სწავლობდა ქართულ ხალხურ დღესასწაულს, სადღესასწაულო სამოსელს და თავსაბურავს, სადაც ტყავსა და ბეწვს მნიშვნელოვანი როლი ჰკისრია[3]. უკანასკნელ ხანს გამოიკვეთა ხაზის, გამოსახულების, ასევე ძაფის დამოკიდებულება ადამიანის ბედსა და ბედისწერასთან დაკავშირებულ რწმენებთან, რაც კიდეც აისახა ზოგი ავტორის ნაშრომში[4].

წინამდებარე ნარკვევის მიზანია გამოვლენილ იქნეს ტყავისა და ბეწვის (თმის, მატყლის) სარწმუნოებრივ-მითოსური მნიშვნელობა, ასევე იმ ცხოველთა საკულტო ღირებულება, რომელთაც ესა თუ ის სარიტუალო ტყავი განეკუთვნება და ამ მიმართულებით შევაფასოთ ეთნოგენეტიკური თუ არა, კულტურულ-გენეტიკური და სოციო-კულტურული მიმართებების ზზები და ბუნება.

უპირველეს ყოვლისა საჭიროა შემოვფარგლოთ ჩვენთვის საინტერესო ფიზიკურ ობიექტთა პირველადი საკრალური მნიშვნელობა და დანიშნულება, გამოვყოთ ეს ობიექტები სხვა დანარჩენებისაგან. რადგან საქმე ცხოველთა სამყაროს ეხება, უნდა აღინიშნოს, რომ პირველადი საკრალური შეფასებები დაკავშირებული იყო გარეულ ცხოველებთან და ფრინველთან. მხოლოდ დომესტიკაციის შემდგომ საკრალურ სფეროში იჭრება შინაური ცხოველი და ფრინველი, რაც კიდეც შეიმჩნევა როგორც ქართველთა, ასევე არაქართველთა შესაბამის წარმოდგენებში.

შინაურ ცხოველთაგან ყველაზე სასურველ შესაწირავად ითვლებოდა ხარი, ცხვარი, თხა, ფრინველთაგან - ქათამი (მამალი, ყვერული). სალოცავს შეეწირებოდა ცხოველთა ტყავი, თავ-რქა, ბუმბული, ხოლო ხორცი იხარჯებოდა საერთო პურობაზე. როგორც ჩანს, სასურველი შესაწირავი იყო ირმის, ჯიხვის, არჩვის თავ-რქა და ტყავი, მაგრამ შეწირვა პრაქტიკულად შინაური ცხოველისა და ფრინველის საშუალებით ხორციელდებოდა. მართალია, სარიტუალო ტექსტები, მაგალითად, ქორწილის დროს, გარეულ ნადირ-ფრინველს ახსენებს, მაგრამ პრაქტიკულად ისინი შინაურით არის ჩანაცვლებული. ასეთ დროს, ცხოველის ან ფრინველის შეწირვისას სანადირო იარაღს, ხანჯალსა და თოფს იყენებენ და რიტუალურ ტექსტებშიაც გარეული ნადირ-ფრინველი და სანადირო იარაღი მოიხსენიება. ახალ დროში, როცა ნადირს შინაური ენაცვლება, მისი თოფით მოკვლა ნადირის მოპოვების ტოლფას ქმედებად ითვლებოდა[5]. გარეულ ცხოველთაგან წმინდა ცხოველად მიაჩნდათ ჯიხვი და ირემი, რომელთა თავ-რქით ამკობდნენ საცხოვრებელი სახლის ფასადებს, დედაბოძებს, სამლოცველოებსა და ეკლესიებს. არქანჯელო ლამბერტის ცნობით, ამ ცხოველთა რქების, ტახის ეშვისა და ხოხბის ფრთების დაკიდება ცოდნიათ სამეგრელოში ეკლესიის გარეთა კედლებზე; ასეთი

---

2. გ. ჩაჩაშვილი, ერთი ხალხური გადმოცემა ლამარიაზე. თეზისები. სამეცნიერო სესია მიძღვნილი პროფ. ვ. ბარდაველიძის ხსოვნისადმი. თსუ, 1972 წ. იანვარი, გვ. 18.

3. ჯ. რუხაძე, ძველი ქართული აგრარული დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი ბერი-ბერა. მასალები საქართველოს ეთნოგრ., IX, თბ., 1957, გვ. 173-178; ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, საკან. დისერტაცია, თბილისი, 1954 წ.; ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში. თბილისი, 1999 წ.; ხალხური აგროკულტურა დას. საქართველოში, თბილისი, 1979 წ., გვ. 158 და შემდეგ.

4. ი. სურგულაძე, სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. მასალები საქ. ეთნოგრ., XXIII, თბილისი, 1987 წ., გვ. 133-158; ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბილისი, 1993 წ., გვ. 33-62, 108-147 და სხვ. ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბილისი, 1997, გვ. 95.

5. ი. სურგულაძე, ერთი საქორწილო წესის მითოსური და სოციალური ბუნებისათვის („მეფის განადირების" ანალიზის ცდა), მაცნე, ისტორიის ... სერია, ¹2, 1989.

შესაწირავი ხშირად შიდა კედლებსაც ამკობდა[6]. არჩვისა და ჯიხვის ხორცის მოპოვება მიცვალებულთათვის დასაკურთხებლად სვანთა შორის სასურველ და კარგ საქმედ ითვლებოდა[7].

მტაცებელ ცხოველთაგან გარკვეული სარწმუნოებრივი წარმოდგენები უკავშირდება ძირითადად ვეფხვს, მგელს, დათვს, ტახს (რომელიც არაა მტაცებელი, მაგრამ დიდი ძალის გამო უფრო მათ უახლოვდება, ვიდრე ბალახისმჭამელებს). ამჯერად საინტერესოა ხალხურ რწმენათა ის ნაწილი რომელიც ვეფხვსა და მგელს შეეხება.

ვეფხვი საქართველოში ისტორიულად ეწოდებოდა ჯიქის, ლეოპარდის//პანტერას კავკასიურ ნაირსახეობას, რომლის უახლოესი ნათესავია შუა აზიაში გავრცელებული მთის ბარსი, ირბისი და არა იმ ცხოველს, რომელსაც აღნიშნავს ეს სიტყვა თანამედროვე ენაში.

დღეს ქართულში სალიტერატურო ნორმად დასტურდება „ვეფხვი", ხოლო ძველ ქართულში დამოწმებული არის „ვეფხი". მათ შორის შეიმჩნევა შინაარსობრივი განსხვავება. ამ მომენტით განსაკუთრებით დაინტერესებას ხელი შეუწყო „ვეფხისტყაოსნის" სიმბოლიკამ, სადაც „ვეფხი"-ს ტყავი და ქუდი, ასევე თავად ცხოველი, ერთი მხრივ ტარიელის უმთავრესი აქსესუარია, მეორე მხრივ კი ნესტან-დარეჯანს განასახიერებს. სათანადო კვლევით გარკვეულია, რომ ძველ ქართულში სახელით „ვეფხი" აღინიშნებოდა ის ცხოველი, რომელსაც ახლა ლეოპარდს//პანტერას უწოდებენ, ძველ ქართულში კატისებრთა ამ წარმომადგენელს აღნიშნავდნენ სახელით „ავაზა". დღეს ქართულ ენაში ტერმინით „ავაზა" აღინიშნება გეპარდი, უსწრაფესი მორბენალი ოთხფეხთა შორის, რომელსაც ხშირად საგანგებოდ წვრთნიან და ნადირობისას იხმარენ, როგორც მწევარს. როგორც ჩანს, სახელი „ვეფხვი" სხვადასხვა დროს უკავშირდებოდა ყველა ცხოველს, რომელსაც ხალებიანი ტყავი ჰქონდა. მაგალითად, ჟირაფს ეძახდნენ „აქლემ-ვეფხვი" (საბა). ამ საკითხის შესახებ ამომწურავ ცნობებს იძლევა ი. ქერქაძე თავის სპეციალურ გამოკვლევაში „ცხოველების აღმნიშვნელი ლექსიკა ძველ ქართულში"[8]. ამ განხილვას, დავუმატებ ერთ ფაქტს, რომელიც ძველად საქართველოში „ვეფხის" სახელით ცნობილი მხეცის ჯიშს ახასიათებს. „ვეფხისტყაოსნის" მამუკა თავქარაშვილისეულ ილუსტრაციებში ტარიელს ყველგან ცხოველის წინწკლებიანი ტყავი აცვია. წინწკლებიანი ტყავის მქონე მხეცი არის მოკლული ტარიელის მიერ ლომ-ვეფხვის დახოცვის ცნობილ სცენაში. შეიძლება ითქვას მეტიც: აღნიშნული ტყავის მოხატვის წესი ნატურას ძლიერ არის დაშორებული, სტილიზებულია და გეომეტრიული ქარგით მოჩითულ ქსოვილს გვაგონებს. ეს გარემოება ცხადყოფს, რომ XVIII საუკუნის მხატვრისათვის „ვეფხი" აღნიშნავდა ცხოველს, რომელსაც დღეს ლეოპარდს ვეძახით, რაც სავსებით ეთანხმება ამ საკითხთან დაკავშირებულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებულ მოსაზრებას.

ვეფხვისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულების ნაკვალევი უპირველეს ყოვლისა დამოწმებულია ზეპირსიტყვიერებაში. ხალხში გავრცელებული წარმოდგენის თანახმად, სვანები მოკლულ ვეფხვს დასტიროდნენ და ნათესავს უწოდებდნენ, უბოდიშებდნენ მოკვლის გამო.

მოკლული ვეფხვის მიმართ პატივის გამოხატვა ხევსურეთშიაც სცოდნიათ. მოკლულ მხეცს ვაჟის ტანსაცმელს ჩააცმევდნენ, გვერდით იარაღს დაუწყობდნენ და ისე დაიტირებდნენ[9].

ასეთი წარმოდგენების აღმოცენება შესაძლო იქნებოდა ისეთ ბუნებრივ გარემოში, სადაც ადამიანი მჭიდრო კონტაქტში იქნებოდა აღნიშნულ ცხოველთან. ადრე იგი მართლაც ფართოდ ყოფილა გავრცელებული კავკასიაში და ამიტომაც იგრძნობა ხალხურ პოეზიაში მისი ცხოველმყოფელი

---

6. **არქანჯელო ლამბერტი**, სამეგრელოს აღწერა, თბილისი, 1938 წ., გვ. 149.

7. **ვ. ბარდაველიძე**, ქართული (სვანური) საწესო-გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბილისი, 1953 წ., გვ. 66-67.

8. **ი. ქერქაძე**, ცხოველების აღმნიშვნელი ლექსიკა ძველ ქართულში. თბილისი. 1974 წ., გვ. 72-74. **Т. Гамкрелидзе В., Иванов Вс. Вяч.**, Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II, Тбилиси, 1984, стр. 492- 503.

9. **ე. ვირსალაძე**, ქართული სამონადირეო ეპოსი. თბილისი, 1964 წ., გვ. 65-73.

კვალი. ხალხურ სიტყვიერებაში ვეფხვი მუდამ მთასთან არის დაკავშირებული და მთიან გარემოშია წარმოდგენილი. „ვეფხვი" უმაღლესი ეპითეტია იმათ შორის, რაც კი შეიძლება მიეკუთვნოს მთიელ მონადირესა და მეომარს. ხალხურ პოეზიაში ხშირად შევხვდებით ისეთ გამოთქმებს, როგორიცაა „ვეფხვია, ვეფხვის მაძლავი", ან „ვეფხვო, ვეფხვისგან მოკლულო". ამ გამოთქმებით მებრძოლ მხარეთა (ვეფხვისა და მონადირის) მიმართ უღრმესი პატივისცემაა გამოხატული. დამოკიდებულება ტიპიურია აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ხალხური სიტყვიერებისათვის, რის კულმინაციურ გამოხატულებად უნდა მივიჩნიოთ „ვეფხისა და მოყმის ლექსი". ამ მეტაფორულ სისტემაში თავისი ადგილი უჭირავს ვეფხის ჭრელ ტყავსაც. ერთი ლექსი, რომელშიაც ახალი დროის რეალიებია (თოფ-დურბინდი, ფოლადის წრიალი) ნახსენები, მიუხედავად სიახლისა, მეტაფორათა ტრადიციული სისტემის გამოყენებით არის აგებული და, სხვა მრავალთან ერთად, ვეფხის ტყავის ფერადოვნებაზეც სვამს აქცენტს. აქ ნახსენებია მოყმის „პიროფლიანობა", „სახელისმოყვარულობა", „მუდამ დროს სახელიანობა". ლექსი დასტირის სახელოვან მებრძოლს:

„... ცოდვაა შენი სიკვდილი,
ვეფხო, ჭრელპერანგიანო...
არწივო მხარკვერიანო..."[10]

ვეფხისა და არწივის ნიშანთვისებათა შეწყვილება ქართული ხალხური პოეზიის სხვადასხვა ჟანრში (სახოტბო სიმღერები, ხმით ნატირალები და ა. შ.) მეტად გავრცელებული მოვლენაა და შეიძლება ითქვას ერთგვარად ქმნის ისეთ შრეს, სადაც მიწის (ვეფხვი) და ცის (არწივი) სამყაროთა ნიშნებია გაერთიანებული. მეტაფორათა ეს ნატურალისტური შრე სუბსტრატულ ფენას უნდა წარმოადგენდეს ხალხურ ფანტასტიკაში, რომელიც შემდეგ მდიდრდება სხვა სამყაროთა სიმბოლონიშნებით. ასეთი დასკვნის საშუალებას გვაძლევს ამირანის ძაღლის ყურშას სიმბოლიკა. აქ ძირითადად მიწისა და ცის ნიშნებია თავმოყრილი და ეპოსის უძველეს შრეს უნდა განეკუთვნებოდეს. შეიძლება ითქვას, რომ „ვეფხი და ვეფხთან ბრძოლა", როგორც ფიზიკური და სულიერი შესაძლებლობების ოპტიმუმი, ოდესღაც საკრალურ ველში უნდა ყოფილიყო მოაზრებული და ამ ველის შესუსტება-გაქრობის შესაბამისად, მან ხალხის უმაღლეს ზნეობრივ ღირებულებათა სფეროში გადაინაცვლა. ლიტერატურაში, გმირთა მაღალი შესაძლებლობები ზოგჯერ მექანიკურად, ლომ-ვეფხვის უმიზეზო ხოცვით არის გამოხატული, როგორც ეს ხდება „ვეფხისტყაოსანში". განსხვავებით ხალხური პოეზიისაგან, აქ მოგზაური ავთანდილის შესახებ ნათქვამია, რომ „სადაცა ნახის, დახოცნის, ლომ-ვეფხნი მოშამბნარენი". ძლიერი მხეცების ხოცვის დესკრალიზებული პროცესი, რომელიც ოდესღაც საკრალურ მეფეთა პრეროგატივა იყო (მაგალითად, ბაბილონისა და ასურეთის მეფეთა ნადირობა ლომებზე, სასანური სიუჟეტები მეფეთა ნადირობიდან, საერთოდ სამეფო ნადირობა), გამოიყენება როგორც ხერხი გმირის შესაძლებლობათა დახასიათებისას და ამიტომ, მითოსიდან ლიტერატურაში გადასვლის დროს, ხშირად მექანიკურ შთაბეჭდილებას ტოვებს. ძლიერი მხეცების უმიზნოდ ხოცვა არა მხოლოდ ქართულ ლიტერატურას ახასიათებს, არამედ საერთოდ არის გავრცელებული შუა საუკუნეების აღმოსავლურ ლიტერატურაში, სადაც ნადირის ხოცვა ერთგვარ თვითმიზნად არის ქცეული.

გარდა ზემოთქმულისა, არსებობს ძლიერ მკრთალი გადმოცემები, რომელთა მიხედვით ვეფხვი მონადირის დამხმარე, მეგობარი და ძმობილია. შესაძლოა ის ოდესღაც ნადირთ მწყემსადაც მიაჩნდათ, რადგან ზოგჯერ იგი მონადირეს ნადირს ურეკავს[11].

მეორე მტაცებელი ცხოველი, რომლის მონადირების პროცესთან და ასევე ტყავის მიმართ ფიქსირებულია საწესო მოქმედებები, არის ბეღელი. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენი მეცნიერების თვალსა-

10. ქართული ხალხური პოეზია, V, თბილისი, 1976 წ., გვ. 142. ვეფხვთან დაკავშირებით იხილეთ იქვე, გვ. 96, 102, 200. ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბილისი, 1964 წ., გვ. 27.

11. ვაჟა-ფშაველა, როგორ გაჩნდნენ ბუები ქვეყანაზე, დაჭრილი ვეფხვი.

წიერში ამ ცხოველთან დაკავშირებული რწმენებია მოქცეული. ვ. ბარდაველიძე სვანურ დროშას, ლემს, შეფასებას აძლევს მგელთან დაკავშირებული რწმენების საფუძველზე. გარდა დროშისა, მან სვანეთში შეისწავლა დღესასწაული „აშანგელო“ თუ „შაშანგელო“, სადაც მგლის ტყავი ჭოკზე ჩამოკიდებული დააქვთ, რაც წინა საფეხურია ქსოვილისაგან შეკერილი და ტარზე საგანგებოდ დამაგრებული ლემისა, რომელსაც მხედრის მოძრაობისას ჰაერი ბერავს და ქსოვილისაგან შეკერილი ფიგურას მოცულობას აძლევს. პირველ შემთხვევაში ცხოველის ტყავი ნატურალურად უკავშირდება ხეს//ჭოკს, ხოლო მეორე შემთხვევაში ხდება ხისა და ტყავის ჩანაცვლება დროშით. აღსანიშნავია ისიც, რომ დროშა მონაწილეობდა ცხენების შეჯიბრში. თუ მედროშე მოიგებდა შეჯიბრებას ეს მტერზე გამარჯვებისა და მოსავლიან წელიწადს მოასწავებდა. შეჯიბრი კი იმართებოდა წმინდა გიორგის საზაფხულო დღესასწაულზე - ხილიშობას[12].

რაც შეეხება „აშანგელოს“ თუ „შაშანგელოს“, მისი ცენტრალური აქცია იყო მგლის მოკვლა. მგელს გაატყავებდნენ, ტყავს მაღალ ჭოკზე ჩამოკიდებდნენ და მგლის მკვლელს მისცემდნენ. ეს უკანასკნელი კი ჩაუდგებოდა სათავეში მამაკაცთა პროცესიას, რომელიც, შემოვიდოდა სოფელში, ყოველი მოსახლის კარზე შეჩერდებოდა, იმღერებდნენ, მასპინძლები კი მგლის მკვლელს ტყვია-წამალს აძლევდნენ. „შაშანგელო“ სწორედ ამ პროცესიას ერქვა. სახელი „შაშანგელო“ ვ. ბარდაველიძეს ქართული სიტყვის „სამგელოს“ დამახინჯებულ გარდასახვად მიაჩნდა. აღნიშნულ დღესასწაულში ვ. ბარდაველიძე ტოტემური რწმენების გადმონაშთს ხედავს, ხოლო მგლის მკვლელისათვის ზემოხსენებული წესით ტყვია-წამლის გადაცემას კოლექტიურ მოკვლაში თანამონაწილეობად თვლის. შეიძლება დავამატოთ, რომ თანამონაწილეობის გამოხატულება არის არა მხოლოდ ტყვია-წამლის გადაცემის ფაქტი, არამედ შემოვლა და ყველა ოჯახის კარწინ სიმღერის შესრულებაც, რომლის საშუალებით ხდებოდა ყოველი ოჯახისათვის წარმატების მიტანა, ასევე გარშემოვლით ხდებოდა შემოზღუდვა და მარკირება სივრცისა, რომელიც ამ სოციალური ერთეულის მიერ შინად მოიაზრებოდა[13].

გარდა აღნიშნული დღესასწაულისა, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შემჩნეულია, რომ ერიდებოდნენ ვეფხვისა და მგლის მოკვლას. ამ ცხოველების მონადირებას ტაბუ ედო. ყოფას განსაკუთრებით აქტიურად მგელთან დაკავშირებული მასალა შემორჩა. ვ. ბარდაველიძეს მოტანილი აქვს მოხუც სვანთა ნაამბობი ამ საკითხზე. ისინი თვლიდნენ, რომ მგელს აქვს ადამიანის სასიკეთოდ მიმართული რაღაც მაგიური ძალა, მგლები ადამიანს ეხმარებიან და მფარველობენ, ასევე იციან „სისხლის ალება“ მოკლული თავისიანისათვის. სვანები ყოველთვის ცდილობდნენ არ მოეკლათ მგელი არა იმის გამო, რომ მათგან შურისძიებისა ეშინოდათ, არამედ იმის გამო, რომ ხალხური ჩვეულებით მგლის მოკვლას ერთგვარად ერიდებოდნენ. 30-იან წლებში სვანებში ხნიერი ხალხი კიდევ ატარებდა მგლის ტყავის სახელოიან ჯუბებს, რომელთაც კუდიც ჰქონდათ შეტოვებული. როგორც ჩანს, პრაქტიკულად მგელს მაინც კლავდნენ, მაგრამ შეზღუდულად და განსაკუთრებულ შემთხვევაში, შესაძლოა რიტუალური საჭიროებისათვის. მონადირე მოკლულ მხეცს, ისევე, როგორც ვეფხვს, თავზე დაადგებოდა, ქუდს მოიხდიდა, ებოდიშებოდა, არწმუნებდა, რომ მკვლელობა შეცდომით მოხდა, რადგან ისევე არ უნდოდა მისი მოკვლა, როგორც საკუთარი ძმისა. შემდეგ მგელს ოჯახის წევრივით დაიტირებდა, ტყავს გახდიდა და ხორცს უსათუოდ დაფლავდა[14]. ასეთივე წესით, როგორც ვნახეთ ვეფხვის მიმართაც სრულდებოდა. როგორც აღვნიშნეთ, ამ მომენტებს ვ. ბარდაველიძე ტოტემიზმთან აკავშირებდა, რაც საეჭვოა. შესაძლოა აქ დარჩენილი იყოს ოდესღაც არსებულ

12. **Бардавелидзе В.**, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957 г., стр. 57 и дальше.

13. **ი. სურგულაძე**, სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII, გვ. 133 (შემდეგ მსე). არქაული ელემენტები ქართულ ხალხურ დღესასწაულებში, მსე XXI, გვ. 115.

14. **Бардавелидзе В.**, ук. соч., стр. 44-45.

რწმენათა ინერცია, მაგრამ ნადირთან ნათესაური კავშირის აღნიშვნა ფორმალურია და არა სისხლისმიერი, არც მასთან იგივეობის გრძნობა ჩანს, რაც ასე ახასიათებს ტოტემიზმს. შემოვლა, ყველა სახლის კარწინ სიმღერა და ყველასაგან მგლის მკვლელობისათვის ტყვია-წამლის გადაცემა უფრო სათემო წარმოდგენებზე მიგვითითებს, ვიდრე საგვარეულოზე და მთლიანად ემთხვევა დღესასწაულის შესრულების სვანეთში მიღებულ წესს. ცხადია, ეს ცხოველები ოდესღაც შესაძლოა მართლაც იყვნენ ტოტემური ობიექტები, მაგრამ ჩვენთვის ხელმისაწვდომ მასალაში კონცეფცია დარღვეულია, დამახასიათებელი სოციალური გარემო აღარ არსებობს, იგი მთლიანად გარდასახულია და მისი სოციალურ-ისტორიული მახასიათებლები სულ სხვა საზოგადოებრივ დონეს ადასტურებს. რაც შეეხება მგელთან, მის ბეწვთან, ბრჭყალთან დაკავშირებულ წარმოდგენებს, მათი არსებობა სვანეთში ჯერ კიდევ 1882 წელს დააფიქსირა რ. ერისთავმა. მათი ამ სახით არსებობა ჩვეულებრივი მოვლენაა ნებისმიერი საზოგადოებისათვის.

ესაა დაახლოებით ყველაფერი, რაც ცნობილია ქართველთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში ვეფხვისა და მგლის გარშემო არსებულ რწმენა-წარმოდგენათა შესახებ, მათი ტყავისა და ნადირობის პროცესის ჩათვლით. ჩვენი მსჯელობისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა მგლის ტყავის ჭოკზე დაკიდების წესი, რადგან ეს რიტუალური მოდელი წარმოადგენს უაღრესად საინტერესო მითოსურ-რელიგიური კვანძის პრაქტიკულ რეალიზაციას და ძველი მსოფლიოს მრავალ ხალხშია დამოწმებული. იგი ტყავის ხეზე დაკიდების ვარიანტია, რადგან სვეტი, ჭოკი და ზოგჯერ ქალღმერთი (მაგ., აშერა) აღმოსავლურ რელიგიებში ერთმანეთის ტოლფას სიმბოლოებს წარმოადგენენ.

გარდა ეთნოგრაფიული მონაცემებისა, მგლის პრობლემისათვის თვალყურის გადევნება ისტორიული წყაროებითაც ხერხდება. ცნობილია, რომ მეფე ვახტანგს მგლის სახიანი მუზარადი ეხურა და მეტსახელი „გორგასალი“ აქედან წარმომდგარა. სახელი ვახტანგი სპარსულად ნიშნავს „მგლის ტანის მქონეს“. უახლესი გამოკვლევებით დადასტურებულია, რომ III ს-ის პართული წყაროები ივერიას იხსენიებენ სახელით „ვირშან“ (გამოითქმის „ვირჩან“), ხოლო საშუალო სპარსულზე ეწოდებოდა „ვ-რუჩან“, რაც მგლის ქვეყანას ნიშნავს. ცხადია, როცა ქვეყანას ასე ეძახიან, საამისო საფუძველიც უნდა ჰქონდათ[15].

რაც შეეხება ბალახისმჭამელ ნადირს, მათი ტყავისა და ბეწვის მიმართ დამოკიდებულება ყოფით სფეროს არ სცილდება. აღსანიშნავია, რომ აღმ. საქართველოს მთაში ვეფხვის ტყავის დაფენა იცოდნენ ცხენის გავაზე, უნაგირის ქვეშ. ამ შემთხვევაში ალბათ იგი ვეფხვის//ლეოპარდის ტყავს ცვლიდა, რადგან ვეფხვის წინწკლებიანი ტყავით მორთული ცხენები ხშირია შუა საუკუნეების მხატვრობაში.

ჩვენი მსჯელობისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ე. წ. „ნადირის გაცოცხლების“ რწმენას, რომელშიც აქტიურად მონაწილეობს ტყავი და ძვალი[16]. ნადირის გაცოცხლების რიტუალები უძველესი წარმომავლობისაა. როგორც სპეციალური გამოკვლევებიდან ჩანს, ტოტემურ დღესასწაულებს, რომელთა მიზანი იყო ტოტემ ცხოველთა გამრავლება და მათი სიცოცხლისათვის სტიმულის მიცემა, ჯერ კიდევ ზედა პალეოლითში მართავდნენ[17]. ამ რიტუალებში განსაკუთრებული დატვირ-

---

15. **Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вс. Вяч.**, ук. соч. стр. 496. Абаев В. И., Осетинский язык и фольклор, М., 1949 г. стр. 187. კრებული „საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ქართული და უცხოური ტერმინოლოგია“. თბილისი, 1993 წ.; 1. **გ. წერეთელი**, საქართველოს ირანულ სახელწოდებათა ისტორიისათვის, გვ. 98; 2. **თ. ჩხეიძე**, საქართველო და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები საშუალო სპარსულსა და პართულ ენებში, გვ. 113-114.

16. **რ. ერისთავი**, ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული წერილები, თბილისი, 1968, გვ. 133.

17. **ი. სურგულაძე**, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, გვ. 54-55; **Семёнов Ю.**, Как возникло человечество. М., 1966. стр. 424-427.

თვა ჰქონია ნადირის ძვალსა და ტყავს[18], შესაძლოა ფერსაც[19]. მოგვიანებით რიტუალებში, განსაკუთრებით ამინდის შეცვლის მსხვერპლშეწირვისას, შეწირული ცხოველის ტყავი იცილებოდა ხეზე. ელიასათვის თხის შეწირვის და ფიტულის ხეზე დაკიდების წესი ჯერ კიდევ არქანჯელო ლამბერტის შეუმჩნევია[20]. ამ წესმა XIX ს-ის დასასრულამდე მიაღწია[21].

ელიასათვის თხის შეწირვის წესი აღწერილი აქვს ვახუშტი ბაგრატიონს დვალეთში, დვალთა და ოსთა ნარევ მოსახლეობაში: „გარნა ყოველთავე უწყიან მგზავსი კერპისა, რომელსა უწოდებენ ვაჩილას, რამეთუ შეწირავენ ელიას თხასა და ხორცსა შესჭამენ თვითვე, ხოლო ტყავსა გასჭიმავენ მაღალსა ძელსა ზედა და თაყვანი-სცემენ ტყავსა მას, რათა არა მოუვლინოს ელიამ სეტყუანი და მისცენ ნაყოფნი ქუეყნისანი“[22].

ამ ცნობის თანახმად დვალეთში ჭოკზე გაჭიმული, ელიასთვის შეწირული თხის ტყავი უკვე ღვთაების ნიშანსა და სიმბოლოს, ფეტიშს წარმოადგენს, რომელიც დამოუკიდებელი თაყვანისცემის ობიექტად არის ქცეული, თუმცა სახელობით იგი ელიას განეკუთვნება. მოტანილი მასალა აშკარად მოწმობს ჭოკზე გამართული ტყავისაგან შექმნილი შტანდარტის რელიგიურ-საკულტო მნიშვნელობას. ამგვარი შტანდარტი, ჭოკზე გამართული მგლის ტყავით, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ჰქონიათ სვანებსაც. როგორც ჩანს, ეს წესი უფრო ფართო მნიშვნელობისა უნდა იყოს, ვიდრე ეს სატომო დღესასწაულებიდან ჩანს, რადგან მას მნიშვნელოვანი ისტორიული და ეთნოგრაფიული პარალელები ეძებნება. ამ თვალსაზრისით დიდად საინტერესოა ეთნოგრაფიული ფაქტი, როცა გვალვადელგმასთან დაკავშირებით ცხვარს შეწირავდნენ, მაგალითად იმერეთში, საჩხერეს სოფელ ქორეთში, მას ეკლესიის ეზოში, ან რომელიმე უბანში მიიყვანდნენ, დაკლავდნენ, იქვე ხეზე გაატყავებდნენ, ხორცს ჩამოსჭრიდნენ, ხოლო ტყავს გაუტყავებელი მარცხენა უკანა ფეხიანად, ხეზე ტოვებდნენ[23]. ცხვარი მაისის თვეში, ე. წ. „კოხინჯრობას“, ანუ კოხის ჯვარის სახელობის დღესასწაულზე იწირებოდა. ცხადია, „კოხის ჯვარი“, ისევე როგორც „ქაიჯვარი“, ანუ ქარის ჯვარი, ამინდის გამგებელი ღვთაების ემანაცია უნდა ყოფილიყო. ასევე სცოდნიათ კოხინჯრობას შეწირული ვერძის თეძოს ძვლის თვალსაჩინო ადგილას დაკიდება. ამ ძვალს მომავალ კოხინჯრობას ახლით შეცვლიდნენ, ხოლო ძველს გადააგდებდნენ[24]. როგორც ჩანს, ეს ძველი, ისევე როგორც ტყავში ჩატოვებული ბარკალი, რომელსაც ხეზე ტოვებდნენ, შინაარსობრივად უძველესი მითოსურ-რელიგიური რწმენების ფრაგმენტია და ერთმანეთს ჩაენაცვლებიან, როგორც ტოლმნიშვნელოვანი რიტუალური საგნები. ორივე შემთხვევაში ისინი აირეკლავენ ძვლისა და ტყავის შესახებ არსებულ წარმოდგენებს, რომელთა ერთობლიობაზე ზემოთ გვქონდა საუბარი. იგი შესაძლოა ეხმაურებოდეს სალოცავისათვის ნადირის თავ-რქისა და ხორბის კუდისა და ფრთების ბუმბულის შეწირვის ცნობილ წესს[25]. ხეს შეეწირებოდა და ზედ იკიდებოდა ფრინველის ტყავიც, კერძოდ მამლისა. ასეთი წესი გურიაში, სამეგრელოსა და იმერეთში, საელიაობოდ დამოწმებული აქვს ჯ. რუხაძეს. მამლის შეწირვა სხვადასხვა რიტუალურ დღეებში უაღრესად გავრცელებული მოვლენა ყოფილა, მაგრამ მისი გატყავება

18. **Йеттмар К.**, Религии Гиндукуша, М., 1986 г. стр. 227 и дальше, 395 и дальше. 442 и дальше. **Аншба А. А.**, Абхазский фольклор и действительность. Сух. 1982 г. стр. 34-35.

19. Луна, упавшая с неба, М.-Л. Древнейшая литература Малой Азии. с. 61. Перевод Вяч. Вс. Иванова.

20. **არქანჯელო ლამბერტი**, დასახ. ნაშრ. გვ. 154.

21. **Фрезэр Дж.** Золотая ветвь, М., 1980 г. стр. 514-532

22. **ბატონიშვილი ვახუშტი**, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV. თბილისი, 1973, გვ. 638-639.

23. **ჯ. რუხაძე**, ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში. თბილისი. 1999 წ., გვ. 126 და შემდეგ.

24. **ი. სურგულაძე**, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. გვ. 186-190.

25. იქვე.

და ბუმბულიანი ტყავისაგან დამზადებული ფიტულის ხეზე დაკიდება ელიობას, მხოლოდ სამეგრელოშია ფიქსირებული. მამლის ფიტული, ისევე, როგორც თხისა, აქ ხეზე იკიდებოდა ერთხა და იმავე დღესასწაულზე. როგორც არქანჯელო გვატყობინებს, თხას ელიას, ანუ ტაროსის შეცვლის უნარის მქონე წმინდანს სწირავდნენ. მასვე, იმავე წესით, ეწირება მამალიც. აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ საქმე ცხოველის ან ფრინველის სახეობას აღარ ეხება, არამედ ბეწვიან და ბუმბულიან ტყავს, რომელსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონია და ამისათვის მიერთმეოდა ღვთაებას ხეზე, რომელსაც ასევე გააჩნდა საკუთარი რელიგიურ-მითოსური გააზრება.

ბუმბულიანი, ან ნაწილობრივ გაპუტული ფრინველების, შაშვის, ქათმის დაკიდება ცოდნიათ რიტუალურ-სიმბოლურ ხეებზე, რომლებიც სიცოცხლის ხეს განასახიერებდნენ. ასეთი ხეებია „ჩიჩილაკი", „მაშხალა", „ჩირაღდანი", „ჯვარის პური", „კამარა". ამ ხეთაგან ზოგიერთის მირთმევა იცოდნენ ქორწილზე ნეფე-დედოფლისათვის, ზოგს საახალწლოდ ამზადებდნენ და რთავდნენ, ზოგი კი შეთქმით მზადდებოდა და შესაწირავით იტვირთებოდა[26]. ამ მონაცემთა რიგში შეიძლება განხილულ იქნეს ჩიჩილაკის წვერზე ჰორიზონტალურად ჯვრის წვერზე დამაგრებული სფეროსებური კვერი, ყვანჩალა. ეს მონაცემები წარმოგვიდგენენ მითოსურ ხეს, რომელზედაც ზის ფერადი ფრინველი. ფრინველი (მამალი, თუ სხვა ფანტასტიკური ფრინველი მანათობელი ბუმბულით) მსოფლიო მითოსში უაღრესად გავრცელებული სახეა, რომელიც გარკვეულ მითოსურ-რელიგიურ წარმოდგენათა წრეში შედის. ჭრელი ფრინველისა და ჭრელქურქიანი ვეფხვის გაერთიანება საერთო თვისების გამო, მიგვანიშნებს ამ რიტუალისათვის ფერადოვნების, სიჭრელის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე. სიჭრელე-ფერადოვნება ქურქისა//ბუმბულისა მეტაფორულად ასახავს გარე ბუნებას და ძველთაგანვე უნდა მოქცეულიყო შეხედულებათა შესაბამის ველში. წარმოდგენათა ეს სისტემა საფუძვლად უნდა დასდებოდა რიტუალური შემოსვის ტრადიციას, რის მაგალითებს უხვად ვხვდებით ხალხური ყოფის სხვადასხვა სფეროში, სარწმუნოებრივ თუ სამეურნეო რიტუალებში. ასევე მათი გამოვლინების ცალკე სფეროა კარნავალური სამოსელი//მეტაფორა, როგორც მცდელობა გარკვეული სისტემის ასახვისა; იგივე მნიშვნელობისაა ნიღბები, თაკსაბურავები, მეფეთა და ქურუმთა სამოსელი და ა. შ. კარნავალური შემკულობის, ნიღბებისა და სამოსელი საქართველოს ხალხურ ყოფაში ამომწურავად შეისწავლეს დ. ჯანელიძემ და ჯ. რუხაძემ. საერთოდ სამოსელი, როგორც სოციალური მეტაფორა, სადაც ტყავიც შედის, დამოუკიდებელ კვლევას საჭიროებს.

ნადირის ტყავით შემოსვის შესახებ ხალხურ ყოფაში საკმაოდ ვრცელი მასალა არის ჩაწერილი. უპირველეს ყოვლისა უნდა გავიხსენოთ ტარიელი და მის „გარეთმა ვეფხის ტყავი", რომელსაც ქართულ ყოფაში პარალელი არ ეძებნება, რადგან ყველა ის ცხოველი, რომელიც სახელით „ვეფხი" შეიძლება იგულისხმებოდეს, კავკასიის ბუნებაში დიდ იშვიათობას წარმოადგენს. სამაგიეროდ ყოფაში დამოწმებულია მგლის ტყავის „გარეთმა", სახელოიანი მოსაცმელი, ჯუბა, რომელსაც კუდიც ჰქონდა შეტოვებული. რაც შეეხება ტყავის შესამოსელს, ტყაპუჭს, ტყავკაბას, რომელიც ბეწვით გარეთ („გარეთმა". რუსთაველი) იყო შეკერილი და აქტიურად გამოიყენებოდა ყოფასა თუ რიტუალში. მან თავი თითქმის ჩვენ დრომდე შემოინახა. ამ საკითხისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა ფაქტები, რომლებიც რიტუალურ სივრცეს განეკუთვნება, რადგან იქ უფრო ხელმისაწვდომია ამ სამოსლის გამოყენების საკრალური, მითოსურ-რელიგიური არსი, რომელიც არ იწყება და არ შემოიფარგლება მხოლოდ პრაქტიკული ინტერესებით. ამ თვალსაზრისით ფართო ეთნოგრაფიულ მასალას გვაწვდის ჯ. რუხაძის უახლესი ნაშრომი, „ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში", სადაც აღნიშნულ საკითხს მთელი თავი ეძღვნება. ყოფაში დადასტურებულია, რომ ცხვრის გარეთმა უნდა სცმოდა მხვნელს, გუთნის დედას, ასევე ახალ სიძეს, პატარძალს, ყაენს, ბერიკას[27]. ასეთი წესი არსებობს არა მარტო საქართველოსა და კავკასიაში, არამედ მის ფარგლებს

26. ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. გვ. 186-190.

27. ჯ. რუხაძე, ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში. თბილისი. 1999 წ., გვ. 113-136.

გარეთაც, მაგალითად ბალკანეთში ეს წარმოდგენები დაკავშირებულია ეთნო-კულტურული პრობლემების ფართო წრესთან, რომელიც დიდ კულტურულ-ისტორიულ სივრცეს მოიცავს. ამ სივრცეში არაერთი ეთნოსი იყო განლაგებული. შეიძლება დავასკვნათ, რომ ხალხის მოსაზრებით გარეთმა უნდა სცმოდა ნაყოფიერებასთან და მის განხორციელების აქტებთან დაკავშირებულ პირებს, ასევე მექორწილეებს, როგორც მეტაფორა//აღწერა განაყოფიერებული, აყვავებული მიწისა[28]. სადავო არ არის, რომ მიწათმოქმედების საწყისი ხანიდან ტყავი//ბეწვი მიწის ანალოგიურად განიხილებოდა და შეადგენდა სიმბოლურად ადეკვატურ ღირებულებათა მწკრივებს, მიწა–სხეული, მცენარე–ბეწვი. ამიტომ ტყავთან დაკავშირებული წარმოდგენები ყოველთვის მის ბეწვიანობას გულისხმობს, მასთან ერთად წარმოქმნის მითოლოგიურ კვანძს და აგრარულ სიმბოლიკას შეიცავს. მისი აღმოცენება უნდა მომხდარიყო ისეთ ისტორიულ გარემოსა და სამეურნეო პირობებში, როცა წარმოდგენები მცენარეთა და ცხოველთა სამყაროზე ნაკლებ დიფერენცირებული იყო. მაშინ ისინი ურთიერთგანმმარტავ და ურთიერთშემავსებელ იდეებს ბადებენ როგორც მითოსში და რიტუალში, ისე სამეურნეო პრაქტიკაში. უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ ადრეულ მითოსში ნაკლებ აქტიურია შინაური ცხოველთა პლასტი. მისი გაქტიურება უძველეს არქეოლოგიურ კულტურებში დაკავშირებულია ცხვართან და ხართან. გარეულ ნადირ-ფრინველთაგან განსაკუთრებით მრავალრიცხოვანია გარეული თხების, გეპარდებისა და პანტერების გამოსახულებანი. უძველესი მასალა, რომელიც ვეფხვს უკავშირდება მოპოვებულია სამხრეთ ანატოლიაში, ჩათალ-ჰუიუკში. აქ ღვთაებები ლეოპარდებზე//ვეფხვებზე სხედან, ან მათ გვერდით დგანან; ნაგებობაზე დამოწმებულ რელიეფზე ანთროპომორფული სახით ძირითადად გამოხატულია ქალღვთაება, რომლის სამი იპოსტასია ცნობილი: ივი წარმოგვიდგება ახალგაზრდა ქალის, ქალი-დედისა და მოხუცი ქალის სახით. ზოგჯერ მათი ანტურაჟის გამო, მკვლევრები გამოსახულებებს ქთონურ ძალებთან კავშირ-საც მიაწერენ, რადგან მათ გარშემო გამოსახულია ორბები. საყურადღებოა ისიც, რომ არ ჩანს სექსუალური მოტივი. ამ მიმართულებით აქცენტი დაესმის ორსულობასა და მშობიარობას. მშობიარე ქალღვთაება გამოსახულია ლეოპარდთან ან ორ ლეოპარდზე მჯდომარე. ხშირად მას მკერდზე მიხუტე-ბული ჰყავს ბავშვი, რომელსაც ზოგჯერ ლეოპარდის ბოკვერი ჩაენაცვლება. ერთ შემთხვევაში სამლოცველოს კედელზე ქალღმერთების გამოსახულების ნაცვლად ცენტრალური ადგილი უჭირავს ერთმანეთის პირისპირ მდგომარე ლეოპარდების წყვილის გაფერადებულ გამოსახულებას. აღსანიშნავია ლეოპარდის ტყავში მორთული მოცეკვავე მამაკაცის სურათოვანი გამოსახულება. იგივე ტიპის მასალა მოპოვებული არის ჰაჯილარშიც. მამრი ღვთაებები ძირითადად ცხვრისა და ხარის ტყავით არიან მორთულნი, ან ამ ცხოველებთან დაკავშირებულნი ჩანან. ჩვენი მსჯელობისათვის განსაკუთრებით საყურადღებოა მჯდომარე გამოსახულება მამრი ღვთაებისა, რომელსაც თავზე „ვეფხის" ტყავის ქუდი ახურავს[29]. აღსანიშნავია, რომ შუა აზიისა და ირანის კერამიკაში მტაცებელ ცხოველთაგან ყველაზე პოპულარულია ხალებიანი მხეცის გამოსახულება, რომლებიც ზოგჯერ ლეოპარდებს, ზოგჯერ გეპარდებს განასახიერებენ. ისინი გარეული თხებისა და ცხვრის (მუფლონის) ნათესავ ნადირთან ერთად, გაბატონებულ მოტივს წარმოადგენენ კერამიკის დეკორში. ეს ტრადიცია დღესაც ცოცხალია, მაგალითად, ჰინდუიუშის დარდებში. აქ სისუფთავისა და სიწმინდის განსახიერებას წარმოადგენს კლდის ვაცი და გარეული თხა, რომელთაც საზეიმო-სარიტუალოდ უწოდებენ „მაიარო"-ს, წმინდანადირს. ამ კატეგორიას ყარაყორუმის მთავარი ქედის მითოსში უერთებენ გარეულ ცხვარს. ზოგჯერ ამათ ემატება ჰიმალაის ხოხობი, კიდევ უფრო იშვიათად არწივი, როგორც წმინდა და ხელშეუხებელი არსება. ამ ცხოველებს ხშირად ემატება შინაური თხაც, რადგან ეს უკანასკნელი აღწევს გარეულთა საცხოვრებელ ზონაში, სადაც ხდება მათი ნადირთან შეჯვარება[30]. რაც შეეხება წარმოდგენებს ვეფხვის შესახებ, როგორც არქეოლოგიური მასალა მიგვანიშნებს, მისი კულტი ისტორიულად დიდ სივრცეზე უნდა ყოფილიყო გავრცელებული და ქალღვთაებას უკავშირდებოდა. ამ ღვთაების კულტის

28. **ი. სურგულაძე**, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. გვ. 109-146.

29. **Мелаарт Дж.**, Древнейшие цивилизации Ближнего Востока, М., 1982 г. стр. 88-200.

30. **Йеттмар К.**, ук. соч., стр. 227-228.

გაქრობამ ისლამის გავლენით, ცხადია, მისი განმასხვავებელი ვეფხვის კულტის გაქრობაც გამოიწვია, რასაც ხელი შეუწყო ცხოველის დაბალმა საკრალურმა ინტენსივობამ. „წმინდა ნადირის", ანუ ბალახის მჭამელებთან დაკავშირებული რწმენები დღემდე შემორჩა სამონადირეო ყოფას და საკმაოდ საგრძნობი ადგილიც უჭირავს[31]. ასე რომ, ეთნოგრაფიული მასალა სავსებით ეხმაურება ამ ტერიტორიაზე ოდესღაც მოქმედ არქეოლოგიურ კულტურებს.

არქაულ კულტურათაგან, ტყავის სიმბოლიკის გამოვლენის თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საინტერესოა ახლო და მცირეაზიური, ასევე ბალკანური წარმოდგენები, რომელთა ანალოგიური, ან პარალელური ვერსიები საკმაოდ სრულყოფილად არის დაცული ქართველთა ყოფაში. მცირე აზიის ენეოლითურ კულტურებში, როგორც უკვე აღნიშნული იყო, მოხატულქურქიანმა მხეცმა უკვე დაიმკვიდრა ადგილი და დედაღვთაებას დაუკავშირდა წარმოდგენებში. იგი, როგორც ჩანს, არის ღვთაების იპოსტასი, ასევე ზოომორფული სახე შვილისა, აქსესუარი მამრი ღვთაებისა და კულტმსახურისა, რომელთა სამოსელში ჩანს ვეფხის ტყავის მოსასხამი, წელსახვევი და ქუდი. უნდა ვიფიქროთ, რომ ლეოპარდის სახით, ან ქურქის საშუალებით განსახიერებული იდეები დედური სამყაროდან მომდინარეობენ[32].

ვეფხვის ტყავი და ქუდი, როგორც აქსესუარი დედა ღვთაებასთან დაკავშირებული მოცეკვავე მამაკაცების მორთულობაში, აშკარად მიუთითებენ მათ უმჭიდროვეს კავშირს ძუ ლეოპარდის ანუ ძუ ვეფხვის სახით წარმოდგენილ დედა ღვთაებასთან. ასე, რომ ნესტანის დახასიათებისას ნათქვამ ფრაზას, „ქვე წვა, ვით კლდისა ნაპრალსა, ვეფხი, პირგამეხებული", უდიდესი საკრალურ-მითოსური ტრადიცია აქვს და უშორესი ისტორიული წარსულიდან მომდინარეობს. ამ ცხოველის ხალებიანი და მოქნილი, ძლიერი სხეული იმთავითვე გადაიქცა ქალური სამყაროს მშვენიერების, ძლიერებისა და სისასტიკის სიმბოლოდ. ვეფხის ტყავი და ქუდი, როგორც სოციალური ჯგუფის მეთაურის აქსესუარი, უპირველეს ყოვლისა განასახიერებდა ამ პირის ქალღვთაებისაგან რჩეულობას, უფლებამოსილებას, რჩეულობით გამოხატულ უპირატესობას სხვებზე, რაც მას სოციალური ჯგუფის სიცოცხლის უნარის, გამრავლებისა და კეთილდღეობის გარანტად აქცევდა. იმ ხანად, როცა ჯერ კიდევ არ უნდა ყოფილიყო რეგლამენტირებული წარმოდგენა ბედისწერაზე, ბედისწერის ადგილი ალბათ რჩეულობას ეჭირა.

ენოლითურ სამყაროში შექმნილი წარმოდგენები ქალღვთაებისა და მისი იპოსტასის, ვეფხვის შესახებ, მრავალი ხალხის კულტურაში გავრცელდა და სათანადო ადგილი დაიჭირა მითოსში. ამიტომ ხშირად ვხვდებით გმირებს, რომლებიც თავიანთი აქსესუარებით იმეორებენ შორეული წარსულიდან მომდინარე იდეებს. ამ თვალსაზრისით ინტერესს იმსახურებს ძვ. წ-ის V საუკ. ბერძნული ჭურჭლის მოხატულობა, სადაც გამოსახულია ძაღლი, ალბათ ქთონური ცხოველი, რომლის იქით დგას მედეა ბარბითით ხელში, მოცეკვავის პოზაში. მას აცვია ტალღოვანი ზოლებით მოჩითული წელსხვედა სამოსი, ერთი ხელით ძაღლს ეხება, მეორე კი მაღლა აქვს შემართული და ბარბითი უჭირავს. მედეას თავზე ყაბალახის მსგავსი თავსაბურავი ახურავს, რომელიც, როგორც ამაზე წინწკლები მიგვითითებენ, ხალებიანი მხეცის ტყავისაგან უნდა იყოს დამზადებული. უკანა მხარეს, შიდა სივრცეში, გამოსახულია ასევე თავსაბურავიანი ქალი, ალბათ ჰეკატე. ასე რომ, ამ სურათში გვაქვს მედეას გამოსახულება, რომელსაც „ვეფხის" ტყავის „ქუდი" (თავსაბურავი) ჰხურავს. ეს თავსაბურავი სავსებით ეთანხმება მედეას საკრალურ არსს, თუ გავითვალისწინებთ მის კავშირს ჰეკატესთან, რომელიც მთვარის, ღამის, გრძნეულობისა და ქთონურობის იდეათა განმასახიერებელი ქალი ღვთაებაა. იგი უძველესი ქალღვთაებების ვარიაციული განვითარება უნდა იყოს და მის სამყაროში ვეფხვის ტყავი, როგორც აყვავებული მიწის სიმბოლო, სრულიად ბუნებრივი მოვლენაა[33].

---

31. **მ. ხიდაშელი**, ცენტრალური კავკასიის გრაფიკული ხელოვნება აღრეულ რკინის ხანაში. თბილისი, 1982, გვ. 115 და შემდეგ.

32. **Гамкрелидзе Т. В.**, Иванов Вяч. Вс., ук. соч., стр. 492.

33. **Гамкрелидзе П. В., Иванов Вяч**. Вс., ук. соч., стр. 50-508.

ვეფხის//ლეოპარდის და გეპარდის გამოსახულებები ერთობ ფართოდ არის გავრცელებული დიონისესთან დაკავშირებულ წარმოდგენებში. მაგალითად, დიონისე ზის გეპარდზე (პელა, მოზაიკა, IV ს. ძვ. წ-ით), სხვადასხვა სცენებში იგი ზის საკარცხულზე, რომელზედაც ხალებიანი ტყავია დაფენილი, ან ასეთი ტყავი ზურგზე აქვს მოსხმული, ხოლო მკერდზე ბრჭყალებიანი თითებით არის განაკვული[34].

ასეთივე მასალას, ოღონდ მენადების მონაწილეობით, მოიცავს ბერძნული კერამიკის მხატვრობის მრავალი ნიმუში. მაგალითად, პალერმოს არქეოლოგიურ მუზეუმში, წითელფიგურიან, ე. წ. „მხატვარ პანის" კრატერზე, რომელიც ძვ. წ-ის 470-460 წლებით თარიღდება, გამოსახულია მენადა. მას ზურგზე აქვს მოსხმული ხალებიანი მხეცის ტყავი, რომელიც ისევე, როგორც ზემოხსენებულ დიონისეს, მკერდზე თათებით აქვს განაკვული. მენადას ცალ ხელში კვერთხი, ტირსი უპყრია, მეორე ხელში კი ცალი, უკანა ფეხით, თავდაყირა უჭირავს ლეოპარდის ბოკვერი, ალბათ გასაგლეჯად განწირული. ვეფხისტყავწამოსხმული მენადა არის გამოსახული მიუნხენის მუზეუმში დაცულ წითელფიგურიანი ამფორის მხატვრობაში (ე.წ. კლეოფრადის ამფორა), რომელიც ძვ. წ-ის 500 წლით თარიღდება[35]. მსგავსი მაგალითი კიდევ შეიძლება მოვიტანოთ. საინტერესოა, რომ ანტიკურ კულტურაში შენარჩუნებულია ის მითოსურ-რელიგიური თემატიკა, რომელსაც ვეფხი//ლეოპარდი უძველესი დროიდან დაუკავშირდა, თუმცა ზოგჯერ ღვთაებათა აქსესუარები მათ მსახურებზედაც გადადის, როგორც ეს მენადების შემთხვევაში გვაქვს, ან ღვთაების სქესის ცვალებადობასთან გვაქვს საქმე, როგორც გეპარდზე მჯდომი დიონისეს სურათიდან ჩანს. ასეა თუ ისე, მთავარი თემა, მიუხედავად დინამიკის პროცესის თავისებურებისა, უცვლელი რჩება: ხალებიანი ქურქის მნიშვნელობა, ამა თუ იმ ხარისხით, ყოველთვის მიწის ნაყოფიერების სიმბოლური სივრციდან იღებს სათავეს.

გარდა წმინდა მითოსურ-რელიგიური ასპექტებისა, ვეფხის ტყავი აღსანიშნავია როგორც სოციალური სიმბოლო. იგი ქალღვთაებებთან ერთად, ისტორიულად მეფეთა აქსესუარია. ამ მოვლენას, განმარტავს რჩეულობის ინსტიტუტთან მჭიდრო კავშირი, სადაც ფართო გასაქანი ეძლეოდა ინდივიდის შესაძლებლობათა ახსნის საკრალურ საფუძველს, ქალღვთაებასთან სასიყვარულო ურთიერთობებს, ქორწილისა და ნადირობის გაერთიანებას რიტუალური სტრუქტურით, მონადირის ტრაგედიას და ა. შ. ძველი კულტურების ენაზე „ვეფხის ტყაოსანი" მეფეა და ხაზგასმით არის დაკავშირებული ქალღვთაებასთან, იგი კი შინაარსს აძლევს ტყავს, როგორც ნაყოფიერების იდეით დატვირთულ საკრალურ საგანს. ვეფხის//ლეოპარდის ტყავს ატარებენ პარისი და მენელაოსი - ორივე ქმარი მშვენიერი ელენესი, ამავე დროს ერთი მეფეა, მეორე - უფლისწული. მეფეა ტარიელი. იგი მის გარემომცველ მეფეთა შორის უმაღლეს რანგს განეკუთვნება, რაც გამოხატულია მის მიმართ ზღვათა მეფის, ფრიდონისა და როსტევანის დამოკიდებულებით. მათი ურთიერთობის სცენები ტარიელის უდავო უპირატესობითაა აღბეჭდილი. იგი ორგანული ნაწილია „ტყაოსანთა" სამყაროსი, სადაც ძირითადად ფასეულობათა ერთ-ერთ სიმბოლურ გამომსახველად ლომისა და ვეფხვის//ლეოპარდის ტყავი ითვლება (გილგამეში, ჰერაკლე - ლომის ტყავს ატარებდნენ)[36].

ხალებიანი ტყავის, ანუ ვეფხის//ლეოპარდის სიმბოლიკის სრულად წარმოდგენისათვის საყურადღებოა კიდევ ერთი ასპექტი. ესაა ტყავი – საფენი. ერთი შეხედვით ტყავის მიწაზე დაფენა და საჯდომ-საწოლად გამოყენება არაფერს გასაკვირს არ შეიცავს, მაგრამ ჩვენ გვინდა ხაზი გავუსვათ ამ პრაქტიკის სიძველეს. იგი პირველყოფილი მონადირეების საზოგადოებიდან მომდინარეობს და ანალოგიურად „წინაკერამიკული ხანისა", გულისხმობს „წინაქსოვილური ხანის" არსებობას. ქსოვილის იდეა ადამიანმა მიიღო ტყავისაგან. ქსოვილისაკენ მისწრაფება განაპირობა ტყავის

34. **ო. ლორთქიფანიძე**, არგონავტიკა და ძველი კოლხეთი, თბილისი, 1986 წ., ილუსტრაციები.
35. Мифы народов мира, II, ст. Менада.
36. **Гамкрелидзе П. В., Иванов Вяч**. Вс., ук. соч., стр. 500-508.

ჩანაცვლების აუცილებლობამ. „ვეფხისტყაოსანში“, გარდა შესამოსლისა და ქუდისა, ჩანს ტყავის გამოყენების მესამე ვარიანტი. იგი ქვეშსაფენია, ნატია:

„... ავთანდილ სარკმლით უჭვრეტდა, ტყვე სარკმლით ნააზატები“
მან ქალმან ქვეშე დაუგო ვეფხის ტყავისა ნატები,
მას ზედა დაჯდა იგი ყმა, სულთქვამს ჭირმონამატები...“

სხვა ადგილზე ნათქვამია:

„... ასმათი შეჰყვა, შევიდა, მათებრ სახმილი ჰგზნებოდა,
დაუგდო ტყავი ვეფხვისა, რომელ კვლა მიწყივ ჰგებოდა,
ორნივე დასხდეს, უბნობდეს, რაცა მათ ეამბებოდა“.

ასე რომ, ტარიელი არა მხოლოდ შემოსილია ვეფხის ტყავით, არამედ მასზე ზის და წევს, „რომელ კვლა მიწყივ ჰგებოდა“. საინტერესოა, რამდენად ეხმაურება ამ ასპექტს არა ქართული მითოსი.

თ. გამყრელიძესა და ვიაჩ. ვს. ივანოვს მოყვანილი აქვთ ორი მითითება სომხური და ინდური მითოსიდან; ერთში საქმე ეხება ზღაპრულ დაბადებას, მეორეში - ისტორიულს. სომხური მასალა მოტანილია მოსე ხორენელის მიხედვით, სადაც აღწერილია მთაზე წითლით შემოსილი ქალის მშობიარობა, რომელმაც შობა ვაჰაგნი, მითოსური არსება. მიდიის მეფეს, აჯდაჰაკს ესიზმრება, რომ წითელში მოსილმა ქალმა შობა სამი სასწაულებრივი არსება. პირველი, ლომზე შობილი, წავიდა დასავლეთით; მეორე, ბარსზე შობილი, წავიდა ჩრდილოეთით; მესამე, უზარმაზარ დრაკონზე, ვიშაპზე შობილი, წავიდა და მიდიის სამეფოს დაეცა [მოსე ხორენელი, სომხეთის ისტორია, I, 26.].

მეორე მაგალითის მიხედვით, თანახმად ადრეული ბუდისტური წარმოდგენებისა, ბუდას დედას, მაიას, მშობიარობისას თავზე ადგას ოთხი დიდი მეფე, რომლებიც ქვეყნიერების ოთხ მხარეს განასახიერებენ. მეფეებმა მიიღეს ხელზე მაიას მიერ შობილი მომავალი ბუდა „ხალებიანი ვეფხვის ტყავზე“. ორივე შემთხვევაში გმირი იბადება „ვეფხვის//ლეოპარდის“ ტყავზე[37].

ყველა მოტანილ შემთხვევაში ვეფხვის//ლეოპარდის ტყავი მეფეთა საფენელი და დედოფალთა საშობიარო ტყავია. ამ ტყავზე მეფეები იბადებიან. მოტანილი მასალა ეხმაურება ჰაჯილარისა და ჩათალჰუიუკის მასალას, სადაც ქალღმერთი ლეოპარდებს შორის ზის, შობს ბავშვს, ან ლეოპარდს. მეფეთა დაბადება, წოლა და ჯდომა ხალებიან ტყავზე თანდათან მათი სოციალური უპირატესობის გამოხატულებად იქცევა და მკვიდრ ადგილს იჭერს ეტიკეტში. მოგვიანებით, როცა ტყავი ქსოვილით იცვლება, ჩნდება ძვირფას ქსოვილში, პორფირში შობილთა კატეგორია. „პორფირში შობილი“ ერქვათ ბიზანტიის კეისართა იმ შვილებს, რომლებიც მამის ზეობის პერიოდში დაიბადნენ. საკმარისია გავიხსენოთ კონსტანტინე, კეისარი და მწერალი (912-959 წწ), რომლის ზედმეტი სახელი იყო „პორფიროგენეტი“ - პორფირში შობილი. ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ქსოვილისებური სტილიზებით არის გადმოცემული ტარიელის სამოსელი და მოკლული ვეფხვის//ლეოპარდის ტყავი XVII ს-ის მხატვრის, მამუკა თავქარიშვილის სურათებზე. ასე რომ, ქსოვილი და ვეფხვის//ლეოპარდის ტყავი, ან ტყავი საერთოდ, ურთიერთ ანალოგიურ და ადეკვატურ მნიშვნელობად განიხილებოდა. ეს წარმოდგენა, თავის მხრივ, მრავალსახოვნად განვითარდა. ერთ-ერთ განშტოებას წარმოადგენს ხალიჩები და სუფრები. ხალიჩა თავისი მდიდარი ფეროვნებით იმეორებს და ართულებს ლეოპარდის ტყავის მოხატულობას, ასევე ფერადოვანია სუფრაც. მათი ოდესღაც საკრალური ასპექტები აისახა ზღაპრებში, მფრინავი ხალიჩებისა და ნატვრის სუფრების ფორმით. მიწის ნაყოფიერების იდეა აქ ზებუნებრივი შესაძლებლობებით გამოიხატა.

ტყავისა და ქსოვილის ურთიერთგანპირობებულობა საინტერესო მაგალითია ბუნების საკუთრების სოციალურ გარემოში დუბლირებისა, რაც ადამიანთა ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში ვლინდება. ქსოვილი იმეორებს ტყავის არა მარტო მოქნილ ფაქტურას, არამედ ფეროვანებასაც და ამ გზით ქმნის მხატვრულ-სოციალურ და ემოციურ ასპექტებს. ფერადი სამოსელი, ან გარემოსათვის ფერის

37. **Гамкрелидзе П. В., Иванов Вяч**. Вс., ук. соч., стр. 500-508.

მინიჭება მცენარის მეშვეობით, თუ ქსოვილებით, დღესასწაულებისას ხდება. არმაზის სასწაული ასეა აღწერილი: „... შემოსეს ყოველნი ფოლორცნი თვითოფერითა სამოსელებითა და ფურცლითა“[38]. შელებილი ტანსაცმელი შუა საუკუნეების ევროპაში დიდ ფუფუნებად ითვლებოდა. მაგალითად, საგაში, თურომელიმე ვიკინგის რაზმს შელებილი ტანსაცმელი ეცვა, ეს უთუოდ აღინიშნებოდა. „ვეფხისტყაოსანში“, არაბეთის სიმდიდრისა და კეთილდღეობის აღწერისას, ხაზგასმით არის აღნიშნული მცხოვრებლების ლურჯი და მწვანე სამოსელი, რაც თანაფარდად ჟღერს „თანის-თანებად“ და „ხშირ-ხშირად“ მიჯრილ სოფლებთან და ციხეებთან.

სამოსლის ფერადოვნება ხშირად საღებავთან ერთად ფერადი ქვებითაც მიიღწეოდა. ამ მხრივ საინტერესოა საქორწილო, თვალმარგალიტითა და ძვირფასი ქვებით შემოსილი სამოსელი, რასაც იცვამდნენ და მზითვად მიჰქონდათ. შემოვიფარგლოთ „ვეფხისტყაოსნით“:

„...ნესტან-დარეჯანს ყაბაჩა უძღვნა შემკული თვალითა,
იაგუნდითა წითლითა, ბალახშითა და ლალითა“.

ხოლო „ავთანდილს და ფრიდონს უძღვნა თვითო კაბა თვლიანი“. ეს ძღვენი, რომელიც ზღვათა მეფემ მოართვა სტუმრებს მდიდრულია და მხიარულიც, რაც ქვების მიერ წარმოქმნილი ფერადოვნებით გამოიხატება. ფერთა მიმართ ასეთი დამოკიდებულება მექორწილეთა და საპატიო სტუმართა დასაჯდომი ტახტების შემკულობაშიც არის ასახული. ფრიდონმა ტარიელსა და ნესტან-დარეჯანს საგანგებო ტახტი გაუმართა:

„... მათ ქალ-ყმათათვის საჯდომი დაედგათ თეთრ-ძოწეული,
წითელ-ყვითელთა თვალითა ზედა კეკლუცად ფრქვეული“.

განსხვავებით ბუნებრივი სტანდარტისაგან, ქსოვილი სათანადო, ინდივიდუალური აქცენტის დასმის საშუალებას იძლევა. ამიტომ დადგეს „...ავთანდილისთვის ყვითელი და შავი ერთგან რეული“ ტახტი, რაც მისი სულიერი მდგომარეობის ანარეკლს წარმოადგენს.

მთელი ეს მრავალფეროვნება იმთავითვე იყო განსაზღვრული კულტურის სუბსტრატულ ფენაში, სადაც ვეფხვის//ლეოპარდის ხალებიანი ტყავი წარმოგვიდგებოდა მიწის ყვავილოვნებისა და ფერადოვნების სიმბოლოდ და ქალღვთაების იპოსტასად.

სიჭრელეს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ბალახისმჭამელ ნადირთა შორისაც. ხალხის წარმოდგენით ასეთი ცხოველები ზოომორფული გამოვლინება არის ნადირთა მწყემსებისა. მათთვის დამახასიათებელია თეთრი ნიშანი, ან ჭრელი ტყავი, ოქროს რქა და ა. შ. ასეთი ცხოველები ჯოგებს დარაჯობდნენ და თუ შემთხვევით ან უვიცობით მონადირემ თოფი ესროლა მას, მონადირეს სასჯელი არ ასცდება განრისხებული ღვთაების მხრიდან. ქალღვთაებას აქვს უნარი ორივე, ადამიანისა და ცხოველის, თეთრი ან ჭრელი ჯიხვის, ირმის, არჩვის, სახით ეჩვენოს მონადირეს[39]. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა დაბლაგომის კერამიკის ზოომორფული მოტივი, სადაც გამოხატულია ერთ შემთხვევაში ჩლიქოსანი ცხოველი ხალებიანი ტყავით, ალბათ ხარი, ხოლო ორ კერამიკულ ფრაგმენტზე ჩანს ლომისა თუ ლეოპარდის მსგავსი ცხოველები ასევე ხალებიანი ქურქით. ერთი მათგანი საერთოდ აგებულია ფოთლოვან-მცენარეული მოტივისაგან და ფოთლოვანი შვერილები აქვს ღია ხახაზე. ამ ცხოველს ბ. კუფტინი დრაკონისებურს უწოდებს. მეორე შემთხვევაში ტოტებიანი და კლანჭებიანი მხეცი მხოლოდ მოხატული ქურქითაა გამოსახული[40]. ამ სამ გამოსახულებაში ორი საპირისპირო ბუნების ცხოველია ალბეჭდილი: ხარი და ლომი, ან ვეფხვი. ხალებიანი ან სხვადასხვა გეომეტრიული ფიგურებით, ასტრალური ნიშნებით გამოხატული ცხოველები სავსებით ბუნებრივია ბრინჯაოს ხანის ძეგლებზე, საქართველოში (ასევე საქართველოს საზღვრებს გარეთ) მოპოვებულ სარტყლებზე. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ერთ მცხეთურ სარტყელზე გამოხატული ხალებიანი

38. ქართლის ცხოვრება, ტ. II, გვ. 58 და შემდეგ.

39. ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბილისი, 1964, გვ. 27.

40. **Куфтин Б. А.**, Материалы к археологии Колхиды, II, Тбилиси, 1945, стр. 103-105, рис. 27, 28, 29, таб. 36, 37.

ირმები, რომელთა ტყავის ნიშნები საკმაოდ შეესაბამება ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებულ ნადირთა მწყემსის ცხოველების ანუ ღვთაებათა ზოომორფული სახით გამოკვეთილ ცხოველთა აღწერილობას[41].

ეს იდეები, რომლებიც ასე თვალსაჩინოდ არის გამოხატული საქართველოს ტერიტორიაზე და ძირითადად ბრინჯაო-რკინის ეპოქის დასაწყისში მიაღწია თავისი განვითარების კულმინაციას აღნიშნულ გეოგრაფიულ სივრცეში, შეადგენს დიდი კულტურულ-ისტორიული რეგიონის ნაწილს, სადაც ამგვარ წარმოდგენათა ჩანასახობრივი ფორმები, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნეოლითის დასასრულს იყო ფიქსირებული. ჰაჯილარისა და ჩათალ-ჰუიუკის ქალღვთაებები და მათი თანმხლები ლეოპარდები, ასევე ლეოპარდის ტყავით და ამავე ტყავისაგან დამზადებული თავსარქველით მოკაზმული მამრობითი ღვთაებები, თუ კულტის მსახურები, ცხადყოფენ, რომ ჭრელქურქიანი ცხოველები იმთავითვე საკრალურ სივრცეში მოექცნენ და ნადირთა მფარველი ღვთაებების იპოსტასებად იქცნენ[42].

ვეფხვის//ლეოპარდის ხალებიანი ქურქი, როგორც ჩანს, ძლიერ იმპულსს ქმნიდა და მის გარშემო არსებული წარმოდგენები ამერიკის აბორიგენულ კულტურებშიაც არის დამოწმებული. იგივე ვითარებაა შავ აფრიკაშიაც, სადაც ლეოპარდის ტყავების მოსასხამებს ატარებდნენ ტომის ბელადები და წარჩინებული მეომრები. ამერიკის კონტინენტის ძველ კულტურებში განსაკუთრებით ძლიერი ყოფილა იაგუარის კულტი. ასევე ძალიან აქტიურია ეს ცხოველი ზეპირსიტყვიერებაში. მაიას კულტურაში, რომლის საწყისი ხანა ძველი წელთაღრიცხვის XV ს-ით არის დათარიღებული, შეიცავს იაგუარის ტყავით მორთული მთავრებისა და ქურუმების გამოსახულებებს, როგორც სკულპტურა, ისე კედლის მხატვრობა[43]. ცხადია, როცა ბონამპაკის, ტიკალისა და პალენკეს მხატვრობაში ვპოულობთ იაგუარის ფერადოვან ქურქში გამოწყობილ პერსონაჟებს, უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს მხატვრობა ძველი მსოფლიოსაგან იზოლირებულად ჩაისახა და განვითარდა. მაგრამ თვალში საცემია როგორც ინტერესთა ერთობლიობა, ასევე ადეკვატურობა ამ ინტერესთა გამოსახვის წესისა და საშუალებებისა. იქაც, როგორც ძველი მსოფლიოს არქაულ კულტურებში, მცენარეულ და ცხოველურ სამყაროდან მომდინარე მეტაფორები თავს იყრიან აგრარულ კულტში. მათ შორის ჩნდება სრული ჰარმონია, რომლის შიგნით იაგუარის ტყავი (მაგალითად) და სიმინდის ღერო თავიანთი საკუთარი დატვირთვით მოქმედებენ. ცხადია, რომ როგორც ძველ, ისე ახალ სამყაროში ადამიანი გულგრილი არ დარჩენილა ისეთი შთამბეჭდავი ობიექტისადმი, როგორიცაა დიდი კატების მშვენიერი ტყავი. ამიტომ მას ყველგან მიუჩინეს ადგილი საშუალებათა სისტემაში, რომელთა მეოხებით აღიწერებოდა მეტაფორულად არა ზუსტი და ზოგჯერ წინააღმდეგობრივი ხილული და წარმოსახვითი სამყაროები.

მიმოხილვაში ძირითადად შევეხეთ გარეული ცხოველების ტყავთან დაკავშირებულ შეხედულებებს, რადგან გარკვეული რელიგიური და მითოსური პოზიცია მათდამი იგრძნობოდა უფრო ადრე, ვიდრე შინაურ ცხოველთა ადგილი გამოიხატებოდა კულტში. მაშინაც კი, როდესაც შინაურმა ცხოველებმა საბოლოოდ დაიპყრეს სამეურნეო პროცესი, ხაზი გაესმოდა არა იმდენად მათ პრაქტიკულ ღირებულებას, რამდენად ძალასა და ამაღორძინებელ ენერგიას, რაც ველურ ცხოველში უკეთ ვლინდებოდა. მაგალითად შეიძლება ავიღოთ სალვთო ხართან დამოკიდებულება. წესი კრძალავდა მისთვის რაიმეს დაშლას. ნებაზე მიშვებული, გაკეშებული ცხოველი ზოგჯერ კიდეც აზიანებდა მოსახლეობას. ხარის კულტში ნაკლებად გაესმოდა ხაზი ხარს როგორც მუშას, გამწევ ძალას. უპირატესად პატივცემული იყო არა კასტრირებული, არამედ ძლიერი, ნახევრად გაველურებული ცხოველი,

---

41. მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში, თბილისი, 1982 წ. ტაბ. XVIII, სარტყელი 119.

42. ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, გვ. 62 და შემდეგ; გვ. 108-147.

43. **Кинжалов В.**, Искусство древних Майя, Ленинград 1967 г., стр. 12, 65, 80, 85, 111 и т. д.

რომელიც უკეთ გამოხატავდა ბუნების აღორძინების ძალას[44]. უნდა ვიფიქროთ, რომ კულტში არეკლილია რწმენა-წარმოდგენათა ის შრე, რომელიც ამ ჯიშის დომესტიკაციამდე არსებობდა. ესე იგი, საკრალურ ღირებულებებში დომინირებს ცხოველი, როგორც ბუნების ობიექტი და არა მისი სამეურნეო, გვიან წარმოქმნილი ასპექტები. განსაკუთრებით აქტიურად შემოინახა წარმოდგენები ჭრელქურქიან ცხოველებზე, რომლებიც ბუნების ძალების აღორძინების ილუსტრაციად წარმოიდგინებოდნენ ბევრად უფრო ადრე, ვიდრე ადამიანები წარმოებით საქმიანობაზე გადავიდოდნენ.

ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს მთელი რიგი წესებისა, როგორც ჩვენი, ისე სხვა ხალხების ყოფიდან, რომელთა მიხედვით გარეული ნადირი წმინდაა, მას ჰყავს პატრონი და მწყემსი. ისინი, ნადირთ პატრონები, ადამიანებს აჯილდოებენ იმ ცხოველით, რომელიც მათ შეჭამეს და გააცოცხლეს. გაცოცხლების პროცესში კი გადამწყვეტ როლს თამაშობს ძვალი და ტყავი, როგორც სიცოცხლის აღორძინებისათვის აუცილებელი მინიმუმი. ყველა ლეგენდაში, რომელიც კი დადასტურებულია ჰინდუყუშიდან სკანდინავიამდე, ღვთაებები ადამიანს აუცილებელ პირობად უდებენ ძვლების დაცვას, რადგან ახალი სიცოცხლის შექმნა თუ ძველის აღდგენა მხოლოდ ტყავის სიმრთელისა და ძვლების უკლებლად და დაუმსხვრევლად დაცვით არის შესაძლებელი. თუ ძვალი დაიკარგა, ღვთაებებს უწევთ მათი შეცვლა. საოცარია, რომ ეს ლეგენდა სხვადასხვა სოციალური რეალიებით უზარმაზარ სივრცეზეა დამოწმებული, მისი კონსტრუქცია, რომელიც იდეის უნივერსალურად გამოსახვას განაპირობებს, ყველგან დაცულია, ე.ი. ძვლის დაცვა და მისი ტყავზე დალაგება-გაცოცხლება ყველგან შენარჩუნებულია, გარდა ძველბერძნული მითოსისა, სადაც ტანტალოსისა და პელოპსის ამბავია გადმოცემული. აქ ღმერთებმა გააცოცხლეს მოკლული ადამიანი და შეჭმული ბეჭი სპილოს ძვლით შეუცვალეს. როგორ მოხდა ეს, ე.ი. „ტექნოლოგია" აღწერილი არ არის.

ყველა ამ მაგალითის მიხედვით საკრალურ სტრუქტურაში ტყავს სრულიად უპირობო ადგილი უჭირავს და საფუძველს წარმოადგენს სხვა მოქმედებათა შესასრულებლად. უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი, როგორც ადამიანთა უძველესი საქმიანობის, ნადირობის შედეგი, იმთავითვე იყო დამაგრებული წარმოდგენათა სისტემაში, რომელიც პრინციპულად არასოდეს არ შეცვლილა და ყოველთვის არა არსებით, არა კონსტრუქციულ გარდაქმნებს განიცდიდა, როგორც ისტორიულ ცვლილებათა შედეგს. ნადირის გაცოცხლებასთან დაკავშირებული წარმოდგენები, რომელთა პარალელური მოვლენები დკრძალვის რიტუალებშიც არის დამოწმებული და უძველეს ხანებში იღებენ სათავეს, ისეთ მასალას შეიცავს, რომ შესაძლებელი ხდება მათში გარკვეული ისტორიული თანამიმდევრობის გამოვლენა. უძველესი, სუბსტრატული ფენა აქ, ცხადია, თავად მატერიალური ობიექტების, ძვლისა და ტყავის საკრალური მნიშვნელობით არის გამოხატული. იგი უნივერსალურად ეხება სიცოცხლეს და არა მხოლოდ ნადირს. ნადირთან დაკავშირებით კი, მოგვიანებით ჩნდება რიგი პირობებისა, რომელიც სოციალური და სამეურნეო ცვლილებებით არის გამოწვეული. ასეთი მომენტია წარმოდგენილი „ნადირთ მწყემსობის" შესახებ, რაც მესაქონლეობის წარმოშობის შემდგომ უნდა შეჭრილიყო სამონადირეო წარმოდგენებში. მათ უნდა დაეჭირათ ძველი, ზოომორფული „ნადირთ პატრონების" ადგილი. ცხოველთა დომესტიკაციის შორსწასულმა სამეურნეო პროცესმა და მასთან დაკავშირებულმა ახალმა ყოფამ შექმნეს პირობები, რომელთა პრაქტიკაში შემოსვლის გამო აღმოცენდა ღვთაებრივ „მწყემსთა" პერსონები, თავიანთი საკუთარი საოჯახო და სამეურნეო ყოფით. ამ წარმოდგენებში ტერმინი „მწყემსის" გამოჩენა შესაძლებელი იყო მხოლოდ დომესტიკაციის პროცესის დასრულების შემდეგ, ან მისი ბოლო ფაზისათვის, როცა „მწყემსმა" სათანადო სოციალური და სამეურნეო დატვირთვა შეიძინა. ამ გზით დაიწყო გარე ბუნების, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სოციალიზაცია, მოწესრიგება, მისთვის ადამიანური სამეურნეო გარემოს ნიშნების მინიჭების პროცესი, რომელშიაც მონადირეთა კატეგორია, ადრინდელი აბთვისებლური მეურნეობის ადეპტი, დაუქვემდებარდა „მწყემსს", მის

44. **Бардавелидзе В.**, Древнейшие... стр. 198-199.

ნება-სურვილს და მთლიანად „მწყემსის“, როგორც განკარგვის უფლებებზე დამოკიდებული აღმოჩნდა. ამ ისტორიული გარდატეხების ნაკვალევი მკრთალად, მაგრამ მაინც არის დარჩენილი ხალხურ გადმოცემებში, რომელთა მიხედვით ჯიხვი და ირემი ღვთაების იპოსტასად, მის შესაძლო სახედ ითვლება, ღვთაებათა საყვარელი ცხოველები ისინი არიან, „წმინდა ცხოველი“ ეწოდება მათ და არა შინაურს. იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ძირითადი სამსხვერპლო ცხოველი გარეული უნდა იყოს, რომელიც შინაურმა შემდეგ შეცვალა. „მეფის განადირების“ საქორწილო წესში, სიტყვიერად ხოხობს ახსენებენ და შინაური ქათმების დახოცვას ნადირობას უწოდებენ; გადმოცემით, წმინდა ადგილებში, სალოცავში ან ეკლესიებში ნებაყოფლობით თავის შესაწირავად მოდიოდა ირემი, რომელიც ხალხმა ამა თუ იმ მიზეზით შეურაცხყო, თუ დააფრთხო, რის შემდგომ ღვთაებამ ირემი ხარით შეცვალა. ასეთივე ბუნებისა უნდა იყოს ლეგენდები, რომლებიც ადასტურებენ ხარის უპირატესობას ირემზე, როცა ეს ორი ცხოველი ერთმანეთს შეეჯიბრა ცის გადარბენაში[45]. მსგავსი წარმოდგენები, მეტ-ნაკლებად აქტიური ფორმით, მრავალ ადგილას არის დადასტურებული. განსაკუთრებით თვალში საცემი გვეჩვენა ეს მომენტი ზემოთ მრავალგზის დასახელებულ ჰინდუყუშის ხალხების ყოფაში. იქ უპირველესი წმინდა ცხოველია გარეული თხა, მასთან შეჯვარების გამო წმინდაა და მეორე ადგილზე დგას შინაური თხა, ხოლო მსხვილფეხა საქონელი და მისი პროდუქტი უწმინდურია, არარელიგიურია. ეს მომენტი ცხადყოფს როგორც რელიგიის კონსერვატულობას, ისე ეთნოგრაფიული ფაქტის დიდ სანდოობას სიძველის თვალსაზრისით: იგი შეიძლება ძალიან შორეული დროიდან იყოს შემორჩენილი[46].

ისტორიულად ცხოველთა მონაწილეობა რიტუალში და სოციალური მნიშვნელობის ზრდა წარიმართა სამეურნეო ინტერესთა შესაბამისად. ამას მოწმობს ყოფა, ზეპირსიტყვიერება, ლიტერატურა. ლეგენდებში იმარჯვებს და ადგილს იმკვიდრებს ხარი. მისი გამარჯვება რიტუალში სამეურნეო პრაქტიკის შედეგია. ეს განსაკუთრებით იგრძნობა საქართველოს ბარში, სადაც სამონადირეო ეპოსი სუსტია. საბოლოოდ ხარი, ცხვარი და თხა ძირითადად შესაწირავ ცხოველებად იქცევიან. როგორც ცნობილია, ილორის წმინდა გიორგის რიტუალში წმინდანის მიერ მოყვანილი ხარი, რომელმაც ირემი შეცვალა, გარდა უშუალო მსხვერპლისა, აღიწერება როგორც წინამოსწავებათა მთელი სისტემა: „ხალხში დიდ ლაპარაკს გამოიწვევს ეს ხარი იმისდა მიხედვით, თუ რა სახით ნახავენ მას. თუ დაჭერის დროს ხარი არ დანებდება და წიხლებს ისვრის, ან რქით ირჩოლება, იტყვიან, რომ წელს უსათუოდ ომი იქნებაო. თუ ხარი ზურგზე დაწოლილი ან მტვერში ამოსვრილი იპოვეს, იტყვიან, რომ კარგი მოსავალი იქნება... თუ ხარი ცვარით დანამული იქნა, კარგი მოსავალი იქნება ღვინისაო, თუ ფერით ქერაა, ადამიანთა და პირუტყვთ ხშირი სიკვდილი იქნებაო, ან თუ თეთრია, ან ჭრელია, ფრიად კარგი ნიშანიაო“ – წერს არქანჯელო ლამბერტი[47]. უნდა ვიფიქროთ, რომ სამსხვერპლო ხარის ფერით მკითხაობა ტყავის სიჭრელესთან დაკავშირებული არქაული წარმოდგენების ინერცია უნდა იყოს. საკრალური ცხოველის ფერი და ქცევა, ასევე მათი გამოჩენა, ხმიანობა და ა. შ. ძველთაგანვე ღვთაებათა ნების გამოხატულებად მიაჩნდათ. იგივე ითქმის ფრინველებზედაც.

როგორც ჩანს, ცხოველთა ფერადოვანი ტყავისა და აყვავებული მიწის ანალოგიური გააზრება ემყარება მიწის, როგორც სხეულის და, შესაბამისად, სხეულის თვისებების სავნად წარმოდგენას. იგი პირველქმნილი მითოსური არსების სხეულია, რომლის ტყავიდან აღმოცენდა ყველა და ყველაფერი, როგორც ნადირის ტყავზე ბეწვი. ეს წარმოდგენები საშემგროვებლო ხანაში ვერ განვითარდებოდა. იგი ადრესამიწათმოქმედო ხანის წარმონაქმნია, როცა იწყება გამარჯვება გარეულზე.

---

45. გ. ჩიტაია, შრომები, I, თბილისი, 1957 წ., გვ. 15-16. ი. სურგულაძე, ერთი საქორწილო წესის მითოსური და სოციალური ბუნებისათვის (მეფის განადირების ანალიზის ცდა), მაცნე, ისტორიის ... სერია 2, 1989 წ., შემდეგში „მეფის განადირება“...

46. Иеттмор К., ук. соч. стр. 227-228.

47. არქანჯელო ლამბერტი, დასახ. ნაშრ. გვ. 142; 155 და შემდეგ.

როცა რეალური და პრაგმატული იწყებს გაფართოებას ირაციონალურისა და ირეალურის ბარიერზე, გარე ბუნების, „გარეს“ საკრალურობა ყალიბდება „შინაურთან“ და „შინასთან“ პირისპირობაში, ისე, რომ „გარე“ ინარჩუნებს თავის პოზიტიურ მეტაფორულ ღირებულებას. ალბათ ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ გარეულ ფრინველებთან და ცხოველებთან (თვით აფთართან) შედარების საშუალებით ხდება, უმაღლეს ზნეობრივ და ფიზიკურ ნიშან-თვისებათა ხაზგასმა, რასაც ვერ ვიტყვით შინაურ ცხოველებთან და ფრინველებთან შედარებისას. მათი მეტაფორიზაციის მიზანი თითქმის ყოველთვის ნეგატიური ველის გამწვავებაა (ლანძღვა). აღსანიშნავია, რომ ეს პოზიცია მხოლოდ ქართული მოვლენა არ არის. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს პოზიცია მეტაფორასთან დაკავშირებით აღმოცენდა და ჩამოყალიბდა სიტყვიერებაში ჯერ კიდევ ცხოველთა დომესტიკაციის წინარე ხანაში.

ამ თვალსაზრისით უაღრესად საყურადღებო პოზიცია უკავია ვერძს, რადგანაც იგი უძველესი ხანებიდანვე ერთ-ერთი უმთავრესი სამსხვერპლო ცხოველია და ამ ნიშნით დღევანდელ ყოფაშიაც პირველობს. საინტერესოა მისი თანამედროვე მეტაფორული მნიშვნელობაც: იგი უდავოდ უარყოფითი არის, რადგან სიბრიყვესთანაა დაკავშირებული, მაგრამ ამავე დროს წმინდა პოზიტიური შეფასებით „კეთილსა“ და „მშვიდს“ აღნიშნავს. ასე რომ, შინაურ ცხოველთა უარყოფითი მეტაფორული სისტემიდან მხოლოდ ცხვარი გამოიყოფა თავისი შუალედური მდგომარეობით. ზემოთ უკვე ვიმსჯელეთ ცხვრის ტყავის სარიტუალო დანიშნულებასა და დიდ მნიშვნელობაზე, რაც ასე ფართოდაა ცნობილი ეთნოგრაფიული მასალიდან. ცხადია, ცხვრის ტყავის განსაკუთრებულობისათვის დიდად უნდა შეეწყო ხელი წარმოდგენებს მიწა-ბალახისა და სხეული//ტყავი – ბეწვის ანალოგიური, ადეკვატური სიმბოლური გააზრების შესახებ. ეს პოზიცია უძველესი დროიდან ინვარიანტული მითოლოგემის ერთერთ ყველაზე პოპულარულ ვერსიას წარმოადგენდა, რომლის განსაკუთრებულ განვითარება-გაღრმავებას განსაკუთრებით შეუწყო ხელი მატყლის როგორც პრაქტიკულმა, ისე რელიგიურმა მნიშვნელობამ. ცხვართან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენათა განსაკუთრებული ზრდა უშუალოდ უკავშირდება მისი მომრავლების დამოუკიდებელ სამეურნეო დარგად ქცევას. არის მოსაზრება, რომლის თანახმად საქართველოს ტერიტორიაზე მეცხვარეობა უნდა დაწინაურებულიყო შუა ბრინჯაოს ხანაში. ქართული სიტყვა „ცხოვრება“ წარმოდგება „ცხვარ“ („ცხოვარ“) ძირისაგან. აქედან გამომდინარე უნდა ვიფიქროთ, რომ ოდესღაც „ცხოვრება“ მეცხვარეობას, შესაძლოა საერთოდ მესაქონლეობასაც აღნიშნავდა[48]. ამ დარგის გაფართოებასა და შესწავლას, ბუნებრივია, უნდა მოჰყოლოდა სათანადო ტერმინოლოგიის წარმოქმნაცა და საკრალიზაციაც. ჩვენთვის მთავარია განხილვა მიწისა, როგორც სხეულისა, ხოლო მისი ზედაპირისა, როგორც ტყავისა, რომელიც მცენარეს აღმოაცენებს. ამ უკვე ჩამოყალიბებული სისტემის ერთ-ერთი ძველი ფორმა არის ცხვარი და მისი ტყავი, როგორც ნაყოფიერების ყველაზე ტევადი სიმბოლო. ცხვრის შესახებ წარმოდგენებმა განსაკუთრებული აქტივობა შეიძინეს მას მერე, რაც მცირე აზიაში გამოყვანილ იქნა ნაზმატყლიანი ცხვარი, რომლის პროდუქციით მოგვიანებით სახელი გაითქვეს მილეთმა და სარდმა. ამ მოვლენის გამოძახილი უნდა იყოს თქმულება „ოქროს საწმისზე“ და კოლხეთზე, სადაც მეცხვარეობა უძველესი დროიდან ყოფილა განვითარებული. ცხვარი ძალიან აქტიურია ხეთების სარწმუნოებასა და რიტუალებში. ცნობილია „ცხვრის პარსვის რიტუალი“, რომლის მიხედვით ცხვარი ხეთთა შორის უპირველესი სამსხვერპლო ცხოველია, მას შეუძლია განდევნოს ჭირი და უწმინდურობა, რაც რიტუალის ტექსტუალურ ნაწილებშია აღნიშნული. რიტუალს ასრულებს „მოხუცი ქალი“ (დედაბერი) რომელიც წმენდს უწმინდურობას. აღსანიშნავია, რომ განწმენდილ პირს ტანზე შემოხვეული აქვს წითელი და ლურჯი მატყლი, რომელსაც აშორებენ რიტუალის შესრულების შემდეგ. გამოლოცვილ მატყლს ღანგარზე აწყობენ (ალბათ სხვა შემთხვევისათვის ინახავენ). ამ დროს იწირება შავი ცხვარი.

---

48. დ. მუსხელიშვილი, ქართველთა თვითსახელწოდების ისტორიისათვის, მაცნე, ისტორიის სერია, 2 ,1992, გვ. 14; კრებ. საქართველოს და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბ., 1993, გვ. 341.

აზრი, რომელიც ახლა უნდა შევთავაზო მკითხველს დასამტკიცებლად ძნელია, მაგრამ მოსაზრების სახით შესაძლოა არსებობდეს. ვფიქრობ, რომ ძველი მცირეაზიური შელოცვების უშუალო, არაკად ქცეული მემკვიდრე უნდა იყოს ერთი ქართული ტექსტი, რომელიც ვ. კოტეტიშვილს მოჰყავს „მზე შინას“ ანალიზისას. გარდა შვილიერებისა, ვ. კოტეტიშვილს ცხვარი დოვლათის ნიშნადაც მიაჩნია და მოაქვს სიუჟეტი თუ როგორ გამოაგდებს ოჯახიდან ცხვარი სიღარიბეს. სახლში შესულ ცხვარს „სიღარიბე ერთ კუნჭულს სთხოვს, მაგრამ ცხვარი უარს ეუბნება: ერთ კუთხეში მე უნდა დავდგე, მეორეში ბატკანი უნდა დავაყენო, მესამეში ყველს დავდებ და მეოთხეში მატყლსო. სიღარიბემ ნახა, რომ ადგილი ალარ რჩებოდა და გაიპარა“. ამ ტექსტის შემდეგ მკვლევარს მოჰყავს მითოსური მასალა, სადაც აშკარად ჩანს ცხვრის, თხისა და ძროხის, ასევე მწყემსის კავშირი ნაყოფიერებასა და განახლებასთან[49].

მოტანილ მასალაში აქცენტი დაესმის მხოლოდ ეკონომიკურ ინტერესს, რითაც რეალიზებულია ტექსტის სრული დესაკრალიზაცია, მისი თანამედროვე ალეგორიულობა. აქ პრობლემა რაციონალურია და ასევე რაციონალური საშუალებებით წყდება. ხეთური შელოცვების ტექსტებში კი პირიქითაა: წინა პლანზე გამოდის ცხოველისა და მისი სხვადასხვა ფერის ბეწვის ძალა, რომლის მოქმედებაში მოყვანა და სასურველი შედეგისაკენ წარმართვა შესაძლებელია ვერბალური მაგიის საშუალებებით. არაკში ცხვარი პერსონიფიცირებულ სიღარიბეს აძევებს, რაც შელოცვების საშუალებით უწმინდურების გაძევების გარდასახვას წარმოადგენს. წმინდა ცხვრის საკრალური ძალა კვინტენსირებული სახით გამოვლინდება ტელეპინუსის ხისათვის ტყავის შეწირვის ჟამს. ეს ტყავი, რომელსაც მსოფლიო ხეზე, მარად მწვანე ეიაზე, ურთხელზე თუ მუხაზე ჰკიდებდნენ, განასახიერებს სახელმწიფოს, მეფისა და დედოფლის კეთილდღეობას. მასში არის ყოველი სიკეთე. მისი შეწირვის შემდეგ „ტელეპინუსი იწყებს ზრუნვას მეფეზე, ტელეპინუსის წინ დგამენ მარადმწვანე ხეს, ეიას. ეიას ხეზე ჰკიდია ცხვრის ტყავი. ცხვრის ტყავში არის ცხვრის ქონი, მასში არის... მარცვალი... ღვინო, მასში არის... ხარი და ცხვარი... მასში არის დღეგრძელობა... მასში არის შთამომავლობა, ვაჟები და ასულები, მასში არის ასაკსრულობა კაცისა და ხარისა, და ცხვრისა... მასშია გულოვნება და ძალა... მასშია ცეცხლი.

მასშია... ამბავი ნაზმატყლიანი ბატკნების შესახებ... მასშია ზრდა, აყვავება და აღვსება წვენით.

და ტელეპინუსი მეფეს ხელში ჩაუდებს ცხვრის ტყავს. და იგი მას აძლევს ყოველგვარ სიკეთეს“[50].

როგორც ჩანს, ძველი მითოსურ-რელიგიური ინერციის და ახალი სამეურნეო პირობების შერწყმის შედეგად შეიქმნა ქალღვთაებათა ახალი იპოსტასები. ამ რწმენათა ფორმირებისას გარეული ნადირის ადგილი ქალღვთაების სიახლოვეს დაიჭირა ცხვარმა, მისი სრულიად განსაკუთრებული სამეურნეო მნიშვნელობის გამო. ხეთური მასალის თანახმად ცენტრალურ და ჩრდილოეთ ანატოლიის მოსახლეობაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა ცხვრისა და თხის ტყავს, როგორც კეთილდღეობის სიმბოლოს. ერთ-ერთი ხეთური საკულტმსახურო ვერსიის მიხედვით საწმისის, ანუ ცხვრის ტყავის ადგილზე ვხედავთ ქალღმერთ ინარას[51]. ამ ცნობიდან აშკარად ჩანს ადეკვატური საკრალური მნიშვნელობა, რაც ტყავს (კერძოდ ცხვრისას) მიუღია, როგორც ნაყოფიერებისა და სიუხვის სიმბოლოს. სემანტიკურ მწკრივში, რომელიც აღმოცენდა ბუნების ახლებური გააზრების საფუძველზე, გაერთიანდა ანალოგიურ რიტუალურ ღირებულებათა მქონე საგნები ცოცხალი თუ არაცოცხალი ბუნებიდან. მათ შექმნეს შეხედულებების მოზაიკური ველი, რომლის

---

49. ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბილისი, 1961 წ., გვ. 323.

50. Луна, упавшая с неба, М-Л. 1977 г., стр. 61, Древнейшая литература Малой Азии. Перевод с древнемалоазиатских языков Вяч. В. Иванова.

51. გრ. გიორგაძე, საწმისი ხეთურ წყაროებში და მისი ანტიკური პარალელები (ფ. ჰაასის მოსაზრებები „ოქროს საწმისის“ თქმულების გენეზისთან დაკავშირებით), თბილისის სახ. უნივერსიტეტის შრომები, 1227, 1982 წ., გვ. 280-292.

ყოველი კომპონენტი საერთო ინვარიანტული იდეის ამა თუ იმ კერძო ვერსიას წარმოადგენს. უძველესი დროიდან ქალის ქანდაკებები გამოხატავდნენ საზოგადოების წარმოდგენას ბუნებაზე და აქცენტს სვამდნენ ამ ინტერესთა კონკრეტულ ასპექტებზე. მათი გაერთიანება ერთი საერთო განზოგადებული პერსონის სახით, უფრო გვიან უნდა მომხდარიყო. მან მოიცვა როგორც მიწის, ისე ნადირთა პატრონები, ასევე „ადგილის დედათა“ კულტი და საბოლოოდ გამოიხატა კერისა და ნაყოფიერების დიდი ღვთაებების სახით, თუმცა გვერდითი ადგილობრივი წარმოდგენები ყოფიდან არ გამქრალან. ქართველთა ამ რიგის წარმოდგენების საუკეთესო დამახასიათებელია ტერმინი „ლედამიწა“, რომელიც იმეორებს ბერძნული ქალღვთაებების „დემეტრეს“ სახელში გამოხატულ სიტყვასიტყვით მნიშვნელობას და შესაბამისად კონცეფციასაც, რომელიც ოდესღაც მოქმედებდა ქართველთა შორის. ტყავი ასეთი ქალღვთაების სიმბოლო და ატრიბუტი უნდა ყოფილიყო, რაც, ჩემის აზრით, თავის ანარეკლს პოულობს ვეფხვის//ლეოპარდის ქალურ გააზრებაში, ერთი მხრივ და მეორე მხრივ ქალის, როგორც ნაყოფიერების განზოგადებული იდეის ტოლფას ღირებულებად წარმოდგენაში. ეს იდეა გენერირებულია ქალის ქაჯავეთიდან გამოყვანის ლეგენდაში, რომელიც ასევე გავრცელებული ინვარიანტის ვერსიას წარმოადგენს.

თანახმად ამ ლეგენდისა ხახმატის წმინდა გიორგის ქაჯავეთიდან გამოჰყავს „ქაჯის“ ქალი, სამძიმარი და მასთან ერთად მოაქვს სიმდიდრე: გრდემლი, საქონელი, ვერცხლის ჭურჭელი, სასრევსამართებელი (იარაღი), საქონელი, საკიდელი, შაქრის ზოდები, ძვირფასი ქვა, ოქროს ცხრაძალიანი ფანდური, ასევე ოქროს საცერი, წამოუყვანიათ ცალრქა ძროხა, მისთვის რქა შეუტეხავთ და საწყაოდ დაულგენიათ[52]. რაც შეეხება სამძიმარს, იგი, თანახმად ხალხური წარმოდგენებისა, ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის მიმნიჭებელი ქალღვთაებაა, რომელიც სექსუალურ ურთიერთობებს ამყარებს თავის რჩეულებთან და ქორწინებას უკრძალავს მათ[53]. აღნიშნული წესების უხეშობა და ნატურალურობა, როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, მათი დიდი სიძველის ნიშანია. წარმოდგენებსა და ზეპირსიტყვიერებაში შექმნილი სახე ქალღვთაება სამძიმარისა ძალიან ახლოებს მას ძველი მსოფლიოს რელიგიებში ქალღვთაებათა გავრცელებულ ტიპთან, რომელიც ნაყოფიერების, ხვავრიელების და შვილიერების ძალებს განასახიერებს და რომლის კულტმსახურებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა სექსუალურ რიტუალებს. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ საკითხთან დაკავშირებით საკმაოდ ვრცელი ლიტერატურა არსებობს.

ტყავთან დაკავშირებით მსჯელობისას სამძიმარის საკითხისადმი ინტერესი გამოწვეულია მცირე აზიასა და ეგეოსური სამყაროს მითოსურ-რელიგიურ წარმოდგენებში დამოწმებულ აღეკვატურ ღირებულებათა ჩანაცვლების განსაკუთრებული მნიშვნელობით. ერთმანეთს ჩაენაცვლებიან, ან ერთმანეთის გვერდზე მოქმედებენ ქალღვთაება, ტყავი საკულტო ხეზე, ან ხეზე დაკიდებული ქალღვთაება, განძი. ძირითადი მითოსური სიუჟეტი კი უცვლელი რჩება. მოძრავ ნაწილს შეადგენენ პერსონაჟები და მათი აქსესუარები, ან ტოლფასი ღირებულებები. ცხადია, რომ ამ მითოსურ მოვლენათა ერთიანობა საერთო კულტურულ-ისტორიულ ველს შეადგენს და ყურადღებას იმსახურებს როგორც კულტურო-გენეტიკური მოვლენა. აღნიშნული თვალსაზრისით საინტერესოა წმინდა გიორგის ხახმატური ორეულის ბუნება. იგი ყოველთვის უმჭიდროეს კავშირში განიხილება თავის დობილთან, თუ დასთან, სამძიმართან. საკულტო ცენტრში რომელიმე მათგანის სახელობაზე შესრულებული კულტმსახურება ორივე მათგანს ეთვლება, რასაც თავის დროზე მიეცა შეფასება[54]. სპეციალურ ლიტერატურაში ღვთაებათა წყვილი საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში არამარტო გიორგისა და სამძიმარის სახით არის წარმოდგენილი, მაგრამ ეს საკითხი დამოუკიდებელ კვლევას მოითხოვს და ამჯერად მასზე მსჯელობას ვერ გავაგრძელებთ. ერთი რამ კი

52. თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967 წ., გვ. 189 და შემდეგ.

53. თ. ოჩიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბილისი, 1954 წ., გვ. 41-65.

54. იქვე, G. Charachidzé. Le sisteme religieux de la Géorgie païenne, p. 435-475.

შეიძლება აღინიშნოს, და-ძმა ღვთაება „ბილწნი ღმერთნი, არტემი და აპოლო“ ნახსენებნი არიან ანდრია პირველწოდებულის მოგზაურობაში, როცა იგი ზადენ-გორასთან, საქრის-სოსანგეთში ეწვია მესხ ქალს, სამძივარს და მისი მკვდარი შვილი აღადგინა ღვთიშობლის ძალით. სწორედ ამ დროს შეშუსრა მან და-ძმის კერპები[55]. აღსანიშნავია, რომ ხევსურეთისა და სამხრეთ საქართველოს კულტურათა შორის ეს ფაქტი ერთადერთი დამთხვევა არ არის.

გარდა ამ კერძო მომენტებისა, განსაკუთრებით საყურადღებოა თავად ხახმატის ჯვრის, გიორგი ნალვარმშვენიერის მეთაურობით მოწყობილი ლაშქრობა ქაჯავეთში. მას მთელი ხევსურეთის ჯვრები შეუყრია, თან გაუყოლებიათ წმინდა კაცი, გახუა მეგრელაური, „გაუტეხიათ“ ქაჯეთი, წამოულიათ დიდი დავლა, წამოუყვანიათ სამძიმარი (ვარიანტით მასთან სხვა ქალებიც) და გადმოსულან უკან. თქმულების სხვადასხვა ვარიანტში აღწერილია ცალკეული, სხვადასხვა ჯვართან დაკავშირებული საგმირო, თუ სამარცხვინო ეპიზოდი. მაგალითად, ხადუურ ჯვარს (სანებას) (ვაჟა-ფშაველას ცნობით) სალესი და სამართებელი მოუპარავს, ხოლო თ. ოჩიაურის ინფორმატორთა ცნობით იგი ლაშქრობიდან ადრე გამოპარულა და ამის გამო მისთვის წილი არ მიუციათ. განაწყენებულს ოქროს ფანდური გაუტაცია, რის გამოც სანება დაუსჯიათ. ხადუურ ჯვარს დანარჩენები აბლოს არ იცარებენო, ამბობს ვაჟა. თ. ოჩიაურის ინფორმატორები სხვაგვარად გადმოგვცემენ სასჯელის ამბავს: როცა ხადუელები ხახმატში მიდიოდნენ და საკლავს დაკლავდნენ, საკლავს თურმე მთლიანად ატოვებინებდნენ. წესით ჯვარში უნდა დარჩენილიყო საკლავის ნაწილი, ბეჭი, თავი და ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო ტყავი. ლეგენდაში ასახული სასჯელი, ხადუელთა საკლავის მთლიანად ხატში დატოვება, თ. ოჩიაურის აზრით მეტად მნიშვნელოვანი გარემოებაა და თქმულების საფუძვლის რეალობაზე მეტყველებს. თ. ოჩიაური საინტერესოდ აანალიზებს ხალხურ მასალას, „ვეფხისტყაოსნის“ შესაბამის ადგილებს, საკითხთან დაკავშირებულ ვრცელ ლიტერატურას და სათანადო ადგილს უძებნის მას მთიელთა მითოლოგიის შეფასების მის მიერ ჩამოყალიბებულ ორიგინალურ კონცეფციაში[56]. ჩვენი თემისათვის კი განსაკუთრებით საინტერესოა ის გარემოება, რომ თუ ხომალდის მშენებლობასა და ნაოსნობას გამოვტოვებთ, გიორგი ნაღვარმშვენიერის ლაშქრობა „ქაჯავეთში“ და არგონავტების ლაშქრობა კოლხეთში, როგორც მომზადებით, ისე მონაწილეთა წარმომავლობითა და საბოლოო შედეგით, დიდ მსგავსებას ამჟღავნებენ ერთმანეთთან. ქართულ სიუჟეტში ღვთაებები მონაწილეობენ, ხოლო ბერძნულში – ღვთაებათა შთამომავალი გმირები. ქართული ღვთაებები აღმ. საქართველოს კერძო რეგიონების მფარველები არიან და ამ რეგიონებს განასახიერებენ, მსგავსად ბერძენი გმირებისა, რომლებიც საბერძნეთის მრავალი კუთხიდან შეიკრიბნენ. გიორგი ხახმატის ჯვარმა ქაჯავეთიდან ქალი წამოიყვანა და განძი წამოიღო. სამწუხაროდ არ არის ცნობილი, თუ რა მიზნით გადაწყდა თავიდან ქაჯავეთში ლაშქრობა: ქალის, განძის თუ ორივეს მოსაპოვებლად. არგონავტებმა მოიპოვეს ლაშქრობის პირველადი მიზანი, საწმისი და დამატებით ქალი, რომელიც ძველი მითოლოგიური სისტემების მიხედვით ურთიერთჩანაცვლებადი ღირებულებებია. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს ზემოხსენებული, ხეთურ რიტუალში დადასტურებული ფაქტი, როცა საწმისს თვით ქალღმერთი ინარა ცვლის, ხოლო თავად საწმისი, იმავე ხეთურ რიტუალში სიმდიდრის, გამრავლებისა და ხელისუფლების სიმბოლოა. საინტერესოა, რომ ქართველების უძველესი წარმოდგენით ქალღვთაების რჩეული მონადირე, მომავალი მეფე, ფარნავაზი, ქალღვთაების ცხოველის, ირმის მეშვეობით პოულობს განძს, რომელსაც მისთვის ხელისუფლება მოაქვს. ამ მაგალითში ხელისუფლება - განძი ისევ ქალღვთაებასთან დაკავშირებულ საკრალურ ფასეულობათა რიგში განიხილება, თუმცა თქმულების გადმოცემისას ლეონტი მროველი მხოლოდ შემთხვევითობით ხსნის ძველი სარწმუნოებისათვის დამახასიათებელ მითოსურ ინერციას[57].

55. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 39-43.
56. თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, მითოლოგიური გადმოცემები... გვ. 81-102.
57. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 21-22.

ეს მოტივები ბერძნულ მითოსში სხვადასხვა სახითა და მინიშნებებით მეორდება. ამ რიგის ფაქტებს განეკუთვნება და-ძმის ოქროს ვერძით გამოქცევა საბერძნეთიდან კოლხიდაში, რის გამოც აქ მოხვდა საწმისი. გიორგი ხახმატის ჯვრის ლეგენდაში შესაბამისი ეპიზოდი არ არის გადარჩენილი. ბერძნულ მითოსში ასევე ცნობილია ტავრიდაში მოწყობილი მოგზაურობა არტემიდეს ხის კერპის დასაბრუნებლად. აპოლონი იქ ამ მიზნით აგზავნის ორესტეს, რომელიც იქ თავის დას, იფიგენიას ხვდება. ამ შემთხვევაში არტემიდეს კერპი, როგორც იქ დაბრუნების ობიექტი, საწმისის ადგილზე დგას[58]. განძთან ერთად იტაცებს მშვენიერ ელენეს ვეფხის ტყავით შემოსილი პარისი. მოტაცებულ ქალს, ბერძნულ მითოსში, ისევე როგორც ხევსურთა გადმოცემაში სამძიმარს, თან დასდევს პარალელური ფასეულობა, სიმდიდრე, რომელიც ერთგვარ რეპლიკას წარმოადგენს ამ პერსონაჟის შეფასებისათვის: მითოსის მიხედვით იგი ზევსისა და ლედას შვილია, უმშვენიერესია თავის დროის ქალებს შორის, სიყმაწვილისას ჰქონდა გახმაურებული სასიყვარულო თავგადასავალი, ერთი მითოსური ვერსიის მიხედვით ელენეს შვილია იფიგენია, ხოლო კლიტემნესტრა – მხოლოდ გამზრდელია ამ უკანასკნელისა. პავსანიას მიხედვით იფიგენია, პირდაპირ ჩაენაცვლება არტემიდეს. იგი ორესტესთან ერთად მონაწილეობს ტავრიდიდან ელადაში არტემიდეს ხისგან გამოთლილი კერპის დაბრუნებაში. მენელაოსის სიკვდილის შემდეგ ამ უკანასკნელის შვილებმა ელენე გააძევეს. იგი კუნძულ როდოსზე წავიდა, სადაც, რაც ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა, გარკვეული ხნის შემდეგ ხეზე ჩამოუკიდებიათ. ამის მერე შერქმევია ელენე დენდრიტისი (ხისა) და მისი სამლოცველოც დაუარსებიათ. ბოლოს იგი ხვდება კუნძულ ლევკაზე და ცხოვრობს იქ, როგორც აქილევსის კულტის თანამონაწილე და მეუღლე. როგორც იფიგენიას, ისე ელენეს, თვლიან წვრილ ზოომორფულ და მცენარეულ ღვთაებებად, რომლებმაც კულტში ვერ შეინარჩუნეს ადგილი, მაგრამ მითოსში დამკვიდრდნენ. ხეზე დაკიდებული, ხის ქალღვთაება ელენე ძლიერ გვაგონებს ხეთურ ქალღვთაება ინარას, რომელიც საწმისიან ხეს ჩაენაცვლება. ელენეს ქმრები ვეფხის ხალებიანი ქურქით მოსილი მეფეები არიან, იგი ადეკვატურია განძისა, არის მცენარეულის ღვთაება. უნდა ვიფიქროთ, რომ მისი ფორმირება ანალოგიურ ღვთაებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე მოხდა. ელენე ალბათ მათი ერთ-ერთი ვარიანტი იქნებოდა ისევე, როგორც ანარა, თუ სამძიმარი.

მთელი ეს მწკრივი ქალღვთაებებისა (ასევე გგულისხმობ სხვა კულტურულ მოვლენებსაც) განასახიერებს წარმოდგენათა ერთ თემას, რომელიც ხანგრძლივი ისტორიული დროის მანძილზე ერთმანეთის გვერდით მცხოვრები ეთნოსების კულტურებში საკუთარი ვარიანტით იყო რეალიზებული ან ისტორიული დინამიკის საკუთარი გზები გააჩნდა. მათი საფუძველი კი არის ბუნების უძველეს დედასთან დაკავშირებული რწმენები. ამ ქალღვთაების განმგებლობაში შედიოდა ბუნების აღორძინება, რაც მოგვიანებით დაიშალა სხვადასხვა პარალელურ, ადეკვატურ ღირებულებებად.

საწყის ღონეზე ჩამოყალიბებული ქალღვთაების სახეს, რომელიც ყველაზე კარგად ალბათ ჩათალ-ჰუიუკისა და ჰაჯილარის ქალღვთაებით არის რეალიზებული, ყავდა თანმხლები ცხოველი, იპოსტასი, შვილი და რჩეული, რომელიც ქალღვთაების პარტნიორიც იყო მასთან დაკავშირებულ მითოსურ კულტში. ამ პერსონაჟის ზოომორფული სახე, ისევე როგორც თვით ქალღვთაებისა, იყო ვეფხვი//ლეოპარდი, ასევე მისი ტყავი, სიმბოლო და ნიშანი ქალღვთაების თანმხლებობისა და მისი რჩეულობისა. ჩვენ მხოლოდ შეგვიძლია ამოვიცნოთ ზოგი ელემენტი იმ თავდაპირველი მითოსისა, რომლის მთავარი პერსონაჟი ქალღვთაება იქნებოდა. მის სიუჟეტში უსათუოდ უნდა აღბეჭდილიყო ბუნების გამარჯვება სიკვდილზე, რაშიაც ცხოველ მონაწილეობას მიიღებდნენ მისი თანმხლები ჭრელქურქიანი ვეფხვები//ლეოპარდები.

ადრესამწყობმოქმედო კულტურები, სადაც ასეთი მითოსური პრინციპები პირობითად რომ ვთქვათ, შეადგენდნენ იდეოლოგიურ საფუძველს, უზარმაზარ სივრცეზე იყო გავრცელებული ვაფანტუ-

58. Мифы народов мира, II, ст. Ифигения; Елена; Реальный словарь классических древностей по Любкеру, შესაბ\ სტატ. Павсания, II, 35. ნ. ხაზარაძე, თ. ცაგარეიშვილი, წმინდა ხის კულტი საქართველოში, თბილისი, 1999 წ.

ლად განსახლებულ, ენობრივად მონათესავე ინდოევროპელებსა და მათთან კონტაქტში მყოფ არამონათესავე ეთნოსებში. ენობრივი ნათესაობის უქონლობა არ ზღუდავდა საერთო კულტურული სივრცის წარმოქმნას მეტ-ნაკლებად მსგავსი სამეურნეო და თანაბარი სოციალური განვითარების პირობებში. საერთო მითოსურ-რელიგიურ სივრცეში მუშავდებოდა გასაგები და მისაღები ფასეულობები, ყალიბდებოდა ზნეობრივი და ქცევითი კრიტერიუმების ურთიერთშეღწევადი, ლოიალური სისტემები, რაც ქმნიდა ნიადაგს კულტურული და ისტორიული თანამშრომლობისა და თანაცხოვრებისათვის. ამ საერთო სამყაროს მრავალი საერთო პარამეტრი გააჩნია, რომელთა შიგნით ყოველთვის მაღალი იყო კულტურული სიახლოვის კოეფიციენტი. ელემენტთა მექანიკურ გადატანაზე დატვირთვა დიდი არ უნდა ყოფილიყო, რადგან ამ სივრცეში მოქმედი კულტურის კოდი საერთო და ხელმისაწვდომი უნდა ყოფილიყო ყოველი ეთნოსისათვის, რაც ხელს უწყობდა თვითმყოფად ღირებულებებისა და მათი ადეკვატური, ეთნიკურად უცხო მნიშვნელობათა ურთიერთობის ნებისმიერი ფორმის მოქმედებაში მოყვანას. სავსებით მართალია გ. შარაშიძე ამირანისა და პრომეთეს შესწავლისას, როცა იგი სიუჟეტთა მსგავსებაში ხედავს საერთო კულტურულ ველში პარალელურ ტრადიციათა მოქმედებას და არა მექანიკურ სესხება-გადაღებას[59].

ვეფხის ტყავის, ან საერთოდ ტყავის სიმბოლური მნიშვნელობა ერთი მცირე საკითხია, მაგრამ რადგან იგი საერთო კულტურული სისტემის ნაწილია, შეიძლება მრავლისმეტყველი გამოდგეს. ქართველთა წინაპრების სარწმუნოებრივ-საკრალურ აქტივში ტყავს შესაძლოა უძველესი დროიდან ეჭირა მნიშვნელოვანი ადგილი, რის გამოძახილს დღეს არაერთ კულტურასა და ენაში ვხედავთ. მხედველობაში მაქვს ქართულიდან „ტყავის“ შესაძლო ნასესხობა ბერძნულში, სადაც საწმისი „კოვ“ ფორმით აღინიშნებოდა[60].

ამ და კიდევ სხვა მრავალ მიზეზთა გამო ცხადია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ სიმბოლიკა მხოლოდ შოთა რუსთაველის პოეტური გენიის თავისუფალი გამოვლინება არ არის. მისი წარმატების საიდუმლო სწორედ კულტურის სიღრმეებთან ჰარმონიისაგან მომდინარეობს. ამ მარად მფეთქავ ძარღვს ყველაზე უკეთ აგნებენ და აცოცხლებენ ჭეშმარიტი შემოქმედნი, რომელთა საქმეები ყოველთვის ინტერეპოქური და ინტერეთნიკურია.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, დასკვნის სახით შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ შემდეგი:

1. ტყავის სიმბოლიკა იქმნება ადრესამიწათმოქმედო კულტურებში, რომელიც VIII–III ათასწლეულებში გავრცელებული იყო სამხრეთ კასპიისპირეთ-პაკისტანიდან დაწყებული, კავკასიის, წინა აზიისა, ეგეოსის ზღვის აუზსა და აღმოსავლეთ ევროპაში. ამ ათასწლეულთა მანძილზე ეს კულტურა ვლინდებოდა მთელი რიგი საერთო დამახასიათებელი ნიშნებით, რომელთაგან აღსანიშნავია ქალის მცირე ქანდაკებები.

2. უძველესი ქალღვთაების რჩეულ ცხოველთაგან, როგორც ამას არქეოლოგიური მასალა გვაჩვენებს, განსაკუთრებით პოპულარული იყო გარეული თხა და ირემი, მტაცებელთაგან ლეოპარდი//ვეფხვი, მგელი. მოგვიანებით განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა ცხვარმა. ტყავის სიმბოლიკის ძირითადი მონაცემები სწორედ ამ ცხოველთა ტყავთან და შეფერილობასთან არის დაკავშირებული.

3. განსაკუთრებით დიდი ადგილი ხალხურ წარმოდგენებში დაიჭირეს ბალახისმჭამელებმა, მთის „წმინდა ნადირმა“. ისინი თვით ქალღვთაების ზოომორფულ ხატადაც ითვლებოდნენ. მოგვიანებით ისინი, განსაკუთრებით თეთრი, ან ფერადი ქურქის მქონენი, „ნადირთ მწყემსებად“ მიაჩნდათ. „ნადირთ მწყემსად“ შესაძლოა ოდესაც ვეფხვიც//ლეოპარდიც ითვლებოდა, რაზედაც მიგვანიშნებს ძალზე გაფერმკრთალებული გადმოცემები. ეს ცხოველი, ქურქის ფერადოვნების გამო, ბუნების აღორძინების ძალებთან იყო დაკავშირებული და ბუნების ქალღვთაებების იპოსტასი, ზოომორფული სახე,

59. **Charachidzé G.**, Promethé ou le Caucase, p. 335-336.

60. **Гамкрелидзе Т. В.**, Иванов Вяч. ВС., ук. соч., стр. 908.

მისი რჩეული და პარტნიორი გახდა. აქედან საფუძველი ეყრება ვეფხვის//ლეოპარდის ტყავის სიმბოლიკის სოციალურ ასპექტებს.

4. წარმოდგენები „წმინდა ნადირის“ შესახებ ცხოველთა დომესტიკაციის ხანამდე უნდა ალმოცენებულიყო. ამას მოწმობს მეტაფორათა სისტემაში გარეულ და შინაურ ცხოველთა მკვეთრად განსაზღვრული განაწილება. გარეული ცხოველ-ფრინველი ძირითადად პოზიტიურ ველს ავსებს, შინაური–ნეგატიურს. ორსავე მხარეს არის გამონაკლისი, რაც გვიანდელი სამეურნეო ყოფის საფუძველზე იბსნება.

ახალი სამეურნეო ყოფის გავლენიდანვე უნდა მივიჩნიოთ „ნადირთ მწყემსის“ მითო-რელიგიური პერსონის აღმოცენება. მას, შესაბამისად ყოფითი რეალობისა, უპირატესობა ენიჭება მონადირეზე.

5. ქალღვთაების რჩეულის, მონადირის//მეფის, თუ ქურუმის სამოსელი არის ვეფხვის//ლეოპარდის ტყავი. ყალიბდება მითოლოგემა „ტყაოსანთა“ შესახებ. ცხოველი//ტყავი ნაყოფიერების ქალღვთაების სიმბოლოა და იხმარება რიტუალისას სამოსელად „გარეთმის“ სახით. „გარეთმა“//სამოსელი შეიძლება იყოს ვეფხვის//ლეოპარდის, მგლის, ჯიხვის, ცხვრისა და თხის ტყავი. ნადირთა (განსაკუთრებით ვეფხვის//ლეოპარდის) ტყავი არის საპატიო დასაჯდომი, მასზე იბადებიან მეფეები და რელიგიური მოძღვრები. მისი სიმბოლიკა უკავშირდება ხალიჩას, სუფრას. იგი მიწის სიმბოლოა და ჩაენაცვლება ნაყოფიერებას, სიმდიდრეს. იქმნება წარმოდგენა სამყაროზე–სიმდიდრის//ძალაუფლების სიმბოლოზე, მოგვიანებით მფრინავ ხალიჩებსა და ნატვრის სუფრებზე.

6. ქალღვთაებების სიმბოლოზე, ხეზე, სვეტზე, იცდება მისი შესაწირავი ცხოველის ტყავი//საწმისი. სიცოცხლის ხის იდეის ჩამოყალიბებასთან ერთად საწმისმა და სიცოცხლის ხემ რთული ფორმა და სოციო-გენეტიკური ასპექტები შეიძინეს. ისტორიულად მეზობელ და კულტურულად ერთი არეალიდან მომდინარე ხალხების მითოლოგიაში ტყავის//საწმისის რეალიზაცია ხდება სხვადასხვა პარალელური, ადეკვატური ღირებულებით. შეიძლება მისი ადგილი დაიჭიროს ქალმა, სიმდიდრემ და ა. შ. ვეფხვი//ლეოპარდის „გარეთმა“ არის ქალღვთაების რჩეულის, პარტნიორის, ქურუმის, მონადირის თუ მეფის სამოსელი. საერთოდ გარეთმა (ცხვრისა, თხისა) აცვიათ მექორწილეებს, გუთნისდედებს, „ბერიკებსა“ და ყეენებს, რომლებიც ქალი ღვთაების და მეფის ქორწინების მითოსურ „სცენებს“ თამაშობენ. „გარეთმა“ ნაყოფიერების ძალების აქტიურობის სიმბოლოა. იგი შესაძლოა ქთონურ ველსაც უკავშირდებოდეს.

7. ნაყოფიერების ქალღვთაების განკარგულებაში ექცევა სიმდიდრე, რომელიც ზოგ კულტურაში, ძალაუფლებასა და კეთილდღეობასთან ერთად, თავს იყრის ოქროს საწმისის სიმბოლოში. საწმისი, განძი//სიმდიდრე და ძალაუფლება//კეთილდღეობა ქალღვთაების ძალის გამოვლენად, მის რეალიზაციად ითვლება, როგორც ნაირსახეობა ნაყოფიერებისა. მითოსში ვრცელდება ქალღვთაების მოტაცება-დაბრუნების სიუჟეტები, სადაც მასთან ერთად ან პარალელურად გადაადგილდება განძი, საწმისი, ან ორივესთან ერთად. ეს წარმოდგენები ასახულია უძველეს ხეთურ და კავკასიურ რიტუალებში, სადაც ღვთაებას ხეზე სწირავენ ტყავსა და ხორცს, ზოგჯერ ხეზე დაყიდებულ ტყავს თვით ქალღვთაება განასახიერებს (ხეთებთან, ბერძნებთან). ასეთი სიუჟეტების რიგს განეკუთვნება ბერძენთა არგონავტების თქმულება, ქართველთა ხახმატის გიორგის ლაშქრობა ქაჯავეთში, ფარნავაზის მიერ ნადირობისას განძის მოპოვება და სხვ.

8. შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ სიმბოლიკა, ტარიელის სამოსელი და ნესტანი - ლეოპარდი//ვეფხვი, უძველესი მითოლოგემის ლიტერატურული გარდასახვაა და შორეული წარსულიდან იღებს სათავეს.

2000

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ნებითი მსხვერპლი ძართულ მითოსსა და რიტუალში მისი კულტურულ-ისტორიული ასპექტები

ქართველთა რელიგიურ წარმოდგენებსა და მათი რიტუალური რეალიზაციის პროცესში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს რწმენას, რომლის თანახმად ქრისტიანულ წმინდანს (ან სალოცავს, ხატს) ნებით მოჰყავს სამსხვერპლო ცხოველი. იგი მას ასევე ნებაყოფლობით ეწირება. ამ ფაქტის ყველაზე მნიშვნელოვან გამოვლინებად ითვლება ილორის წმინდა გიორგის დღეობა, 20 ნოემბერი, როცა წმინდანს თავად მოჰყავდა სამსხვერპლო ხარი. საბედნიეროდ, ეს დღესასწაული წარმოადგენს იშვიათ გამონაკლისს, რადგან, განსხვავებით დანარჩენებისაგან, გვაქვს მისი აღწერილობა XVII საუკუნის შუახანებიდან, რომელიც მისიონერმა არქანჯელო ლამბერტიმ შეასრულა (იგი სამეგრელოში ცხოვრობდა 1633-54 წლებში, პირველი წიგნი გამოსცა 1649 წელს ნეაპოლში)[1]. იგივე ცნობა არის შემონახული თეათინელთა პრეფექტის, დონ იოსებ მარი ძამპის რელაციაში, რომელიც თავის ნაშრომში აქვს ჩართული ფრანგ მოგზაურს, შარდენს. იგი საქართველოში იმყოფებოდა XVII ს-ის 70-იან წლებში. ილორის დღესასწაულის აღწერა არის დაცული ვახუშტი ბაგრატიონთანაც. ამ აღწერილობათა თანახმად ოც ნოემბერს სამეგრელოს მთავარი თავადაზნაურობასა და ყველა კარისკაცთან ერთად, ასევე ოდიშის ხალხის თანხლებით, მიდიოდა ილორის ეკლესიაში დღესასწაულზე დასასწრებად და იმის სანახავად, თუ როგორ მოიყვანს წმინდა გიორგი ხარს. ლამბერტი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ დღესასწაულზე არა მარტო ოდიშის ხალხი, არამედ აფხაზებიც და სვანებიც ესწრებიანო. დღესასწაულის წინა დღეს ეკლესიის კარიბჭესთან ამალით მისული მთავარი კლიტით აჯეტინებდა გალავანს და ზედ თავის ბეჭედს ასვამდა. მეორე დილით მთავარი გათენებამდე ბრუნდებოდა ეკლესიაში, ამალასთან და ხალხთან ერთად შეამოწმებდა თავის ბეჭედს, მერე მოხსნიდა მას და შედიოდა გალავანში. აქ, გალავნის ბჭესა და ეკლესიას შორის დაინახავდნენ წმინდანის მიერ მოყვანილ ხარს და ყველა მოწიწებით დახრიდა თავს. ეკლესიაში მაშინვე იწყებოდა ზარების რეკვა და ყველა გაიგებდა, რომ წმინდანმა სასწაული ამ წელსაც აღასრულა. ხალხს მიაჩნდა, რომ წმინდანი იმ ღამეს ხარს სამჯერ გაატარებდა მთიდან ზღვამდე და პირიქით და მერე დატოვებდა ეკლესიაში. ეს წესი არქანჯელოს შემდეგაც არ გადავარდნილა და XIX ს-ის შუა ხანებამდე შემოუნახავს თავი. ხარის მოყვანა, გვიანდელი ცნობით, მოასწავებდა მშვიდობას, კარგ მოსავალს და მთელი წლის ბედნიერებას. ადრეო, აღნიშნულია ცნობაში, ხარი მოდიოდა ყოველწლიურად, შემდეგ თურმე 3-4 წელში ერთხელ, ხოლო ბოლოს, ჩვენთვის უახლოეს წლებში, როგორც ტექსტი აღნიშნავს, უკანასკნელად 1851 წელს გამოჩენილა[2]. მოსწავების მნიშვნელობას ხალხი სასწაულით მოსულ ხარს არქანჯელოს დროსაც ანიჭებდა: თუ ხარი დაჭერის დროს არ ნებდებოდა ეს ომს ნიშნავდა, ზურგზე დაწოლილი და მტვერში ამოგანგლული ხარი კარგ მოსავალს მოასწავებდა, თუ ცვრით დანამულს იპოვიდნენ, ბევრი ღვინო მოვაო, თუ ფერად ქერა იქნებოდა, ადამიანთა და პირუტყვთა ხშირი სიკვდილი იქნებაო, თეთრი, ან ჭრელი ფრიად კარგ ნიშნად ითვლებოდა. ლამბერტის შენიშვნით ეს ნიშნები ყოველ წელს მტყუნდებოდა, მაგრამ მაინც სწამდათ, როგორც სახარება.

---

1. არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბილისი 1936; ქართლის ცხოვრება, XV, თბილისი, 1973, გვ. 779-780; შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში. თბილისი, 1975, გვ. 196-200.

2. История войны и владычества русских на кавказе, Н. Дубровина, т. I. Очерк Кавказа и народов, его населяющих. СПБ, 1871, стр. 16-17.

„ხარს გაიყვანენ გალავნის გარედ და დააკვლევინებდნენ იქაურ მცხოვრებს, რომლის ოჯახს ძველიდანვე ეკუთვნის ეს ხელობა. ამ ოჯახშივე დარჩენილია ხარის დასაკლავი ძველი ნაჯახი, რომელსაც ინახავდნენ, როგორც საღმრთო ნივთს და სხვაზე არაფერზე არ ხმარობენ. „ის კაცი რომ დაკლავს ხარს, გაანაწილებს კიდეც: უმეტესი ნაწილი რქებითურთ ეკუთვნის მთავარს. ამ რქებს მთავარი შეამკობს ოქროთი და ძვირფასი ქვებით და დიდ დღესასწაულებში იმ რქებით ღვინოს დალევს წმ. გიორგის სადიდებლად. იმერეთის მეფესაც კარგი ნაწილი ეკუთვნის, თუმცა მეფესთან მთავარი მტრად იყო და ომობდა კიდეც, მაგრამ ამან მისი ნაწილი მაინც გაუგზავნა მეფეს... აგრევე მოიქცა მთავარი გურიელის მიმართ. სხვა და სხვა ძველებურ გვარებს ოდიშში მისი წილი აქვს მიჩნეული. რაც დარჩება, დაჭრიან ძალიან წვრილ-წვრილად და დაურიგებენ ხალხს. ამ ხორცს გაახმობენ კვამლზე და დიდის სასოებით შეინახავენ ავადმყოფობის დროს მოსახმარად“[3].

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში მოპოვებული მასალა ცხადყოფს, რომ XVII ს-ის შუახანებში სამეგრელოში აღწერილი წარმოდგენა მხოლოდ ამ კუთხისათვის არ ყოფილა დამახასიათებელი. წმინდა გიორგის დღესასწაულებზე ოქუმში, წაჩხურის მთავარანგელოზის სალოცავში (აფხაზეთი), უდეში (მესხეთი), ხანში, (იმერეთი), ფხოტერერში (სვანეთი) წმინდა გიორგის დღეს ნებით შედიოდა სამსხვერპლო ცხოველი, ოღონდ მოდიოდა არა ხარი, არამედ ირემი (წაჩხურის მთავარანგელოზში - ხარი ჯიხვი), რომელიც ამა თუ იმ მიზეზის გამო გაუნაწყენებიათ, რის შემდეგაც ირემი აღარ გამოჩენილა და მის ნაცვლად წმინდანს ხარის გამოგზავნა დაუწყია. ხონის სალოცავში, გადმოცემის თანახმად, მოდიოდა არაერთი ირემი, არამედ მთელი ჯოგი, რომელთა ხორცით ხალხი სუფრას შლიდა წმინდანის სახელობაზე. გ. ჩურსინს მოტანილი აქვს XVIII ს-ის დასასრულის მოგზაურის, რეინეგსის ცნობა, რომლის თანახმად აფხაზეთში წმინდა გამოქვაბულიდან დღესასწაულის დღეს გამოდიოდა თეთრი ხარი, რომელსაც დაკლავდნენ და ხორცს დამსწრეებს უნაწილებდნენ. აფხაზეთიდან გარკვეული დღესასწაულებზე კავკასიონის უღელტეხილებით ჩერქეზებში გადადიოდა თეთრი ძროხა, რომელსაც ასევე საზეიმოდ დაკლავდნენ და ხორცს დამსწრეებს ჩამოურიგებდნენ[4]. აღსანიშნავია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში, რამდენადაც ცნობილია, წმინდა გიორგის ან სხვა წმინდანის მიერ ხარის ან ირმის ეკლესიაში შეყვანის ფაქტი ამ სახით დამოწმებული არ არის. სამაგიეროდ, ნაცვლად „მიყვანისა“, გიორგის საკუთარი ძალით „მიუდის“ როგორც მლოცველი, ისე ნადირიც. ეს ვითარება აღბეჭდილია ფოლკლორში. ჩვენი ყურადღება მიიქცია რამდენიმე ხალხურმა ლექსმა, რომლებიც ქართლსა და კახეთშია ჩაწერილი. წმინდა გიორგის საბრძანისია მაღალი მთა და იქ დაბრძანებულს მიუდის როგორც მლოცავი, ისე ნადირი. ასე მაგალითად:

გორიჯვრის წმინდა გიორგი,
გადმომცქერალი მტკვრისაო;
მლოცავი ბევრი წამოვა,
ქარელისა და სკრისაო.

მეორე ლექსში ნათქვამია:

ცა ჭეხდეს, ქუხდეს, ელავდეს, -
წმინდა გიორგი იქნება
ნოგიროს წვერზე დაბრძანდა
გიორგი დობილიანი...

---

3. არქანჯელო ლამბერტი, დასახ. ნაშრ. გვ. 142-143.

4. გ. ჩიტაია, შრომები, I, თბ., 1997, გვ. 15-16; Джанашия Н., Религиозные верования абхазов, Христианский Восток, т. IV стр. 97-98; ჯ. რუხაძე, ხანი იმერეთის ხევსურეთია, თბ., 1989, გვ. 92-96; Чурсин Г. Ф., Материалы по этнографии Абхазии, Сухум, 1957, стр. 31.

მოტანილი ლექსებიდან პირველი, გორიჯვრის წმინდა გიორგის შესახებ, ჩაწერილია დიღომში, ხოლო მეორე ს. მაყალათიას მიერ, თუშეთში; აქ გიორგი ამინდის გამგებლადაც არის წარმოდგენილი. ჩვენი მსჯელობისათვის განსაკუთრებით საყურადღებო ლექსები ჩაწერილია ქართლში, სადაც ნათქვამია:

ეს ჩვენი წმინდა გიორგი
მაღლა გორაზე სვენია,
ნადირი ბევრი მიუდის,
არჩვი, ირემი, შველია,
დათვს რაღა მოარბენინებს,
ვაი, შიში რა ძნელია.

ზუსტად იგივე ტექსტია ჩაწერილი თ. რაზიკაშვილის მიერ ატოცის წმინდა გიორგიზე, სადაც „ეს ჩვენი...“-ს ნაცვლად დასახელებულია „ატოცის წმინდა გიორგი“... და შემდეგ გრძელდება როგორც ზემოხსენებულ ტექსტში. აქ საჭიროა ხაზგასმა იმისა, რომ წმინდანი კი არ ეძებს და იჭერს ნადირს, არამედ იგი მას ნებაყოფლობით, თუ შიშით „მიუდის“. ყოველ შემთხვევაში, თანახმად ტექსტისა დათვი აშკარად შიშით მირბის. იგივე დამოკიდებულება იკვეთება წმინდანსა და „მლოცავს“ შორის სხვა ლექსებშიც:

„წმინდა გიორგის მშვენება
შორს მიუდგება გორასა,
შორით მაიყვანს მლოცავსა,
დაკუტებულსა მონასა.

.....

წმინდა გიორგის მშვენება
შორს მიადგება გორასა,
შორით მაიყვანს მლოცავსა,
ბრმასა, კოჭლსა და მონასა.

.....

„ხელში უჭირავს მათრახი,
სამოცდასამი მხარია;
რასაც გადაჭრა, გადასწვა,
მაგის დაკრული ცხარეა“[5].

ზოგ ვარიანტში აღნიშნული მოტივი ებმის ამოსულ ალვის ხესა და ზედ დამწიფებულ, საჭმელად შემოსულ ყურძენს. ეს კომპლექსი კარგად არის შესწავლილი ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში[6]. მოტანილი ტექსტები ცხადყოფენ, რომ წმინდა გიორგი ტაროსის გამგებელია, იგი ხელმათრახიანია და ამ მათრახით ყველაფრის დაწვა შეუძლია, ამიტომ მისი შიში აქვს ნადირს და „მიუდის“, ასევე შიშით „მიიყვანს“ მლოცავსაც; ეს მომენტი რამდენადმე ეხმიანება არქანჯელო ლამბერტის მიერ მოწვდილ ცნობასაც, სადაც განსაკუთრებული ხაზი გაესმის შიშს წმინდანის წინაშე. ლამბერტის მიხედვით „ხალხში ის ცრუმორწმუნეობა არის გავრცელებული, რომ ამ დღეს (20 ნოემბერს. ი. ს.) ეს დიდებული მოწამე მოიპარავს არემარეში ხარს და ღამით მიიყვანს ილორის ეკლესიაში, რომელიც მის სახელზე არის აშენებული. ამ ეკლესიას პატივს სცემენ არათუ მევრეები, არამედ მახლობელი ხალხები. ამიტომაც მდიდარია ეს ეკლესია... მაგრამ ფიქრი არ არის, რომ ვინმემ გაქურდოს იგი, ან მტრის გეშით მივიდნენ და გაძარცვონ... მისი ძვირფასი ქვები რომ

5. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, თბილისი, 1972, გვ. 142-146; 354-358.

6. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სახულიერო ტექსტები. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის I, გვ. 39-42; ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბილისი, 1993, გვ. 177.

გზაში დააბნიონ, ...ხელს არავინ ახლებს... ამ წმინდანის შიში მარტო აქაურებს კი არ აქვთ, არამედ თვით აფხაზებსაც, რომლებიც სახელგანთქმული ქურდები არიან და თურქებსაც... ეს შიშიც შემთხვევითი არ არის და საიდან წარმოსდგება: ამ ეკლესიაზე მიმაგრებულია რამდენიმე ფრიად დიდი შუბი, რომელთაც რკინის დიდი ორპირი წვეტი აქვთ... წმ. გიორგი ერთ-ერთი შუბით უსათუოდ მოჰკლავს იმ კაცს, ვინც მის მიმართ უპატივცემულობას გამოიჩენს. ამით დაშინებული ვერავინ ვერ ჰბედავს ამ ეკლესიის გაქურდვას, ან სხვანაირად შეურაცხყოფას". ეს აღწერა და ხატების სიმდიდრე თითქოს იმეორებს არმაზის კერპის სიმდიდრის აღწერას, რომელსაც ეცვა ოქროს ჯაჭვი და ზედ ძვირფასი თვლები, ზურმუხტი და ბივრილი ესხა. მას ხელში ეჭირა ელვასავით ბრწყინვალე ხმალი (მოქნეული ხმალი: „ელვასა ჰგავდა ცისასა". ხალხური. ი.ს.), რომელსაც უსათუოდ სცემდა მას, ვინც რამეს დააკლებდა არმაზის დიდებას, ან სხვა ღმერთთა მსახურებთან გააბამდა ურთიერთობას[7].

ორივე ჯგუფი მასალებისა, რომელთა შესახებ იყო მსჯელობა, მიუხედავად განსხვავებისა, ერთსა და იმავე მითო-რელიგიურ წარმოდგენას ემყარება. ღვთაებას, რომელიც ან ეკლესიაშია დავანებული, ან მაღალი გორის წვერზე აქვს თავისი სამლოცველო, ნებით მიჰყავს მის წინაშე ნადირი და ასვე მლოცველი. მართალია, მისვლა გარეგნულად ნებაზე დამყარებულს ჰგავს, მაგრამ სინამდვილეში ეს „ნებაყოფლობითი" მსხვერპლი და მოლოცვა შიშზეა დაფუძნებული. სამეგრელოში ნებაყოფლობას ქრისტიანული სასწაულის სახე მიუღია. წმ. გიორგი იპარავს ხარს და სასწაულებრივად შეჰყავს იგი ეკლესიის ეზოში. ამით იგი მითრას გვაგონებს, რომლის ერთ-ერთი ზედმეტსახელი იყო „ხარიპარია". უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს ეპითეტი წმინდა გიორგისათვის ტრადიციული არ უნდა იყოს. მასალის თანახმად, მას თავის დროზე ირემი „მიუდიოდა" სამლოცველოში, რომელიც გარყვნული კონფლიქტური ვითარების შემდეგ ხარით ჩანაცვლებულა. ტექსტში არსად არ არის ნათქვამი, რომ წმინდანი ოდესმე ირემს იპარავდა. ირემი ნებით მიდიოდა სამსხვერპლოდ და მოგვიანებით ირმის რიტუალს (თუ ასეთი ოდესმე არსებობდა) ხარის რიტუალი ჩანაცვლებია. საერთოდ, რიტუალურ მასალაში აშკარად მჟღავნდება გარეული ნადირ-ფრინველის შინაურით ჩანაცვლების ტენდენცია, რის თაობაზე უკვე გვქონდა მსჯელობა[8]. ვფიქრობ, რომ წმინდა გიორგისათვის თავის ნებით შეწირულ ცხოველთა შორის ასეთი ცვლილება ამ ზოგადი პროცესის ერთ-ერთი კონკრეტული გამოვლინება უნდა იყოს. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე უნდა დავასკვნათ შემდეგი: ქართველებს სწამდათ, რომ ადრე მთის წვერზე, ხოლო შემდგომ აქვე აგებულ სამლოცველოში მდგომ წმინდანს, გიორგი დიდმოწამეს, მსხვერპლად თავისი ნებით მიუდიოდა ნადირი. ეს ალბათ მითოსურ დროში ხდებოდა, რომელსაც საზღვარი დაუდო ადამიანთა მიერ წმინდა მსხვერპლის ამა თუ იმ ფორმით შეურაცხყოფამ. ამის შემდეგ ნადირი ქრება რიტუალიდან და მის ნაცვლად მოდის ხარი. ხარი შინაური ცხოველია და რიტუალურად ადვილად რეალიზებადია. იგი ერთხანს ალბათ ირმის „სიმბოლოს" წარმოადგენდა (ასევე, როგორც „მეფის განადირების რიტუალში ტექსტში ნახსენებ ხოხობს პრაქტიკაში ენაცვლება ქათამი), მაგრამ მითოსური და საკრალური ასპექტების შესუსტების შემდგომ გაჩნდა სიუჟეტი, რომელიც მოწოდებულია ახსნას ჩანაცვლების „პრაქტიკული მიზეზი". წარმოდგენები სალოცავში თავისი ნებით მისული სამსხვერპლო ცხოველების შესახებ მთელს კავკასიაშია გავრცელებული. ამათ რიგს განეკუთვნება სიუჟეტები ტაძართა ადგილის შერჩევის შესახებ, როცა ტაძრის ასაგებ ადგილს მიანიშნებს ნებითმიმავალი ხარი, ან ურემში გაბმული წყვილი, როცა ისინი მიაგორებენ ურემს ზედ დასვენებული მეხითმოკლული მიცვალებულით, თუ სარწმუნოებისათვის ბრძოლაში დალუპული გმირით (მაგ., დავითისა და კონსტანტინეს მისვენება მოწამეთას ადგილზე). ყველა ამ შემთხვევაში ჯერ ნადირი, ხოლო შემდგომ მისი ეკვივალენტი, პირუტყვი, წმინდა ადგილზე, ანუ საკრალურ კვანძში მიჰყავს ღვთაების ძალას. ასეთი, ნებით მოსული ცხოველები იმ ადგილას იწირებიან და როგორც ჩანს, საფუძველს უყრიან დროში რიტმულად განმეორებად რიტუალს.

---

7. ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, ტ.I. თბილისი, 1995, გვ. 89.

8. ი. სურგულაძე, ერთი საქორწილო წესის მითოსური და სოციალური ბუნებისათვის (მეფის განადირების ანალიზის ცდა), „მაცნე", ისტორიის... სერია, №2, 1989.

ეთნოგრაფთა მიერ წლების მანძილზეა შემჩნეული მთხრობელთა განსაკუთრებული დამოკიდებულება სამსხვერპლო ცხოველთა ქცევისადმი. ისინი საგანგებოდ აღნიშნავენ, რომ მიყვანილი შესაწირი (ძირითადად მოზვერი, ხარი) „მაღლიანად შევწირა“, „თავისი ნებით დაწვა“ და ა. შ. შესაწირი საქონლის გაჯიუტებას, მით უფრო გაქცევას, დიდ უბედურებად თვლიან და მიაჩნიათ, რომ მსხვერპლი სალოცავმა არ შეიწირა. ამ მხრივ საყურადღებოა ის გარემოება, რომ შეწირვისას ცდილობდნენ გაეთამაშებინათ ცხოველთა ნებაყოფლობითი ქცევა: მაგ., ა. დავითიანის ცნობით, სვანები შესაწირ ხარებს არყით ათრობდნენ, რადგან ასეთ მდგომარეობაში ისინი წინააღმდეგობას არ უწევდნენ და დაკვლისას არც კი დაიბღავლებდნენ. ვფიქრობ, რომ ცხვრის „უდრტვინველობა“ ალბათ ერთ-ერთი მთავარი მიზეზია, რამაც განაპირობა ამ ცხოველის განსაკუთრებული ადგილი სამსხვერპლო ცხოველთა რიგში. აღსანიშნავია, რომ ეს მომენტი დატვირთულია ორმაგი, შესაძლოა სამმაგი მნიშვნელობით: უპირველეს ყოვლისა, იგი იმეორებს სალოცავში თავის ნებით პირველად მისული ცხოველის შეწირვის პირველ სცენას, შემდეგ ყოველი კერძო შემთხვევა აჰყავს სასწაულებრივ მნიშვნელობამდე და ბოლოს მიანიშნებს იმ უმთავრესზე, რისთვისაც მსხვერპლი შეიწირება: შესაწირავი მიღებულია. აქედან გამომდინარე, იძულებით მსხვერპლი არ არსებობს. მსხვერპლი მაშინ განხორციელდება, როცა შეწირვა ნეტარებაა შეწირულისათვის. ასეთი დამოკიდებულება შეწირვისადმი მხოლოდ ცხოველ-ფრინველთა შეწირვით არ შემოიფარგლება, ასე ფიქრობდნენ მორწმუნეები, მაშინაც როცა ღვთაებას ნებით წირავდნენ სიცოცხლეს, ან სხეულის ნაწილს (მაგ., თვითდასაჭურისება), მიიყენებდნენ ჭრილობებს, წირავდნენ საკუთარ პირველშობილებს და ა. შ. კომპენსაცია მათი გადასვლისათვის „საიქიოს სცნელში“ იყო მარადიული ყოფნა ღვთაების წიაღში. ეს პოზიცია აშკარად შევიდა ახალ დიდ რელიგიებში (მაგ., ქრისტიანთა უდაბნოში განდგომა, მარტვილობა, ხორცის დათრგუნვა, მარხვა და სხვ.), როცა მძიმე ღვაწლი რელიგიურ აზრს იძენს მხოლოდ ნებაყოფლობითობისას.

აღსანიშნავია, რომ ღვთაებრივი გარემოს აღდგენისა და, ასე ვთქვათ, „კვლავწარმოების“ ტრადიცია საერთოდ დამახასიათებელია ქართველთა მითო-რელიგიური ცხოვრების მრავალი სფეროსათვის. ნადირის „მისვლის“, უხვი სანადირო ღვთაებრივი გარემოსა და თვით ღვთაების ნადირობის ანალოგიური სცენა იმართებოდა მეფეთა ნადირობისას, რომლის განსაკუთრებულად საინტერესო ფორმა უნდა იყოს მეფის საახალწლო ნადირობა, საკმაოდ დაწვრილებით აღწერილი ვახუშტი ბაგრატიონის მიერ. ახალი წლის დილით საჩეხში წინასწარ მომწყვდეულ მხეცებს გამოუშვებენ, გამოსასვლელში კი მეფე და დიდებულები იდგნენ, რომლებიც ისრით ხოცავდნენ „ზედმოსულ“ ცხოველებს. ასე რომ, აქ ზუსტად თამაშდება მხეცთა და ნადირთა „ნებით“ მისვლის იგივე სცენა, რაც ატოცის და ვორიჯვრის წმინდა გიორგის ლექსებშია აღწერილი[9]. იგივე სურათი, ოღონდ მითოსური მასშტაბით აღწერილი აქვს შოთა რუსთაველსაც: როსტევანი ბრძანებს: „მინდორი მოიარენით, დასცევით ჯოგი ნადირთა!“ მეორე დღეს მეფესა და მის მხლებლებთან „მოვიდა ჯოგი ნადირთა ანგარიშმიუწვდომელი, ირემი, თხა და კანჯარი, ქურციკი...“ (ვეფხისტყაოსანი, სტრ. 70, 74). აღსანიშნავია, რომ ვახუშტისა და რუსთაველის ცნობათა შედარებისას აშკარად ჩანს როგორც გარეულ ცხოველთა თავშეყრის, „დაცვის“ წესი, ასევე ნადირობის გარეგნული ნიშნები: ნადირი მეფეს, რომელიც ქართველთა აზრით „ღვთისშვილია“[9], ე. ი. ღვთაებრივის მატერიალურ რეალიზაციას წარმოადგენს, „მიუდის“, როგორც ღვთაებას. ადრე, ვიდრე იგი მხოლოდ რჩეული იყო და არა მეფე, მას კარგ სანადირო ადგილებს აძლევდა ღვთაება. მონადირეები კი გაქცეულ ჯოგებს დევნიდნენ და ისრით ხოცავდნენ. ასეთივე სცენები მეორდება ბრინჯაოს ცნობილ რიტუალურ სარტყლებზე, რომლებიც ძვ. წ-ის პირველი ათასწლეულის შუა ხანებს მიეკუთვნებიან. მართალია, სარტყლებზე გამოსახულია არა „მისვლა“ ნადირისა, არამედ მათი დევნა, მაგრამ მათი არაბუნებრივი სიმრავლე, ასევე მონადირეთა მთელი რიგი ნიშნები (მაგ., ფალიურობა) ავლენს მთელი სცენის მითოსურ განკუთვნილებას. აქ წარმოდგენა-ჩამოყალიბების პროცესშია და ასახულია მისი ის დონე, სადაც ღვთაებას რჩეული მონადირე კარგ სანადირო ადგილში შეჰყავს. სანადირო საჩეხები, მარეკები და ა. შ. უფრო გვიანდელი სოციალური გარემოს პროდუქ-

9. ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, თბ., 1973 წ., გვ. 28-29.

ტია და რიტუალსა და მითოსში მოგვიანებით უნდა შეჭრილიყო. უპირველესი და უადრესი კი იქნებოდა მითოსური „მდიდარი სანადირო ადგილები“, სადაც ნადირობა ღვთაებათა რჩეულების ხვედრია. ეს წარმოდგენა ებმის მეორე, საკმაოდ თვალსაჩინოდ ჩამოყალიბებულ შეხედულებას, რომლის შესაბამისად, ნადირს ჰყავს პატრონი, რომელსაც შეუძლია აჩუქოს, ანუ მოაპოვებინოს „თავისი“ ცხოველი თავის რჩეულს. თუ ამ შეხედულებიდან ამოვალთ და მას შესაძლო სოციალურ-ისტორიული ცვლილებების შესაბამისად განვიხილავთ, რჩეულის მემკვიდრედ მეფე გვევლინება. სანადირო-სარეწაო უპირატესობები საზოგადოების ინტერესებთან შესაბამისობაში, სოციალური უპირატესობების სახეს იღებენ. ნადირობა, როგორც ოდესღაც ღვთაებასთან ურთიერთობის ფორმა და შესაბამისად საკრალიზებული პროცესი, რომელიც სოციალური სიმბოლოს სახით იყო კრისტალიზებული, მოგვიანებით წარმოგვიდგება არა როგორც საკრალური აქტი, არამედ სოციალური უპირატესობა. ივი გამოდის ბუნებისა და საზოგადოების ურთიერთობის საკრალური სფეროდან და ადგილს იჭერს სოციალურ უპირატესობათა სფეროში. ამდენად, რივი, ოდესღაც საკრალური სიუჟეტებისა ქრისტიანულ პრაქტიკაში იჭრება, ზოგიც რელიგიის ყურადღების გარეშე რჩება და სავალდებულო ტრადიციულ ქმედებად იქცევა, რომლის მრწამსობრივი არსი სამუდამოდ არის დაკარგული. ამის მაგალითია მეფის განადირების საქორწილო რიტუალი, ნადირთა ღვთაებების მიერ ცხოველთა გაცოცხლება და გაჩუქება და სხვა[10].

მოტანილი ქართული სინამდვილის ამსახველი მასალა ცხადყოფს, რომ მას ისტორიული დინამიკის საკუთარი, შიდა პროცესიც გააჩნია. აქ სხვადასხვა ეტაპები ფიქსირდება სხვადასხვა ღვთაებრივი პერსონების მონაწილეობითა და შესაძლებლობებით, რომელთაგან ყველაზე უძველეს ფენას წარმოსახავს ნადირის პატრონი თუ მწყემსი ქალღვთაებისა და მონადირე-რჩეულის ურთიერთობა. ეს პრაქტიკაში გამოიხატება სამეურნეო-სარეწაო წარმატებითა და სოციალურ შკალაზე პრესტიჟული ადგილით, ხოლო მითოსში ქალღვთაებისა და ჭაბუკი მონადირის ვირტუალური სიახლოვით, რის შენარჩუნებას გარკვეული პირობების დაცვა სჭირდება. მომდევნო დონედ მიგვაჩნია მონადირეთა-რჩეულთა მოხვედრა „კარგ (უხვ) სანადირო ადგილებში,“ სადაც ისინი მფარველ-მიჯნურ ქალღვთაებას ნებით ხვდებიან. მითოსისა და რელიგიური წარმოდგენების ეს ვერსია უნდა იყოს ასახული ბრინჯაოს სარტყლების მხატვრობაში, სადაც ზოგჯერ გამოსახულია ქალღვთაების საუფლო და მისი ცხოველები ზოგჯერ მარტო, ზოგჯერ მონადირეებთან ერთად. უფრო მოგვიანებით, „რჩეულთა“ სოციალური დაწინაურებისა და მათი მეფედ ფორმირების მხარდამხარ, მითოსში და ალბათ რიტუალშიც შესაბამისი კორექცია უნდა მომხდარიყო. მეფე-მონადირეებს (მაგ., ფარნავაზს) ხელს უწყობენ ძველი მფარველები. მითოსი, კვალდაკვალ დესკრალიზაციის პროცესისა, ლეგენდად იქცევა და სოციალურ ასპექტს იძენს, რომელიც განვითარების ტენდენციას მხოლოდ ამ მხრივ ავლენს. მოგვიანებით, სინკრეტული პროცესების გავლენით, ძველი ქალღვთაებების ადგილს მამრი ღვთაებები და ქრისტიანული წმინდანები იჭერენ, რომელთაც ნადირი უკვე თავიანთი ძალისა და „შიშის“ გამო მიუდით. ეს პროცესი (მდედრობითი ღვთაებების ჩანაცვლება მამრობითი ღვთაებებითა და გმირებით) ქრისტიანობამდე ბევრად ადრე ჩანს დაწყებული. ამ პროცესზე მიგვითითებს ივივე ლეგენდა ფარნავაზის შესახებ, რომელიც რჩეული მონადირე და სამეფოს დამაარსებელი გმირი იყო. მეფეთა მიმართ ნადირის ღვთაებათა და მწყემსთა კეთილი განწყობა ამ წარმოდგენების აღმოცენებასთან ერთად ხდება. ივივე ხაზის განვითარების უკანასკნელი დონე ვლინდება „ოდისეას“ ერთ ეპიზოდში, როცა მძიმე მდგომარეობაში მყოფ ოდისევსს „რომელიღაცა“ ღვთაება უგზავნის უზარმაზარ ირემს. ტერმინი „რომელიღაცა“ აშკარად მიუთითებს სერიოზულ ცვლილებებზე, რაც უკვე მომხდარია ამ მიმართულებით ჰომეროსის საზოგადოებაში: მითოსი უკვე ნაწილობრივ კარგავს მკაფიო გამომსახველობას, ზუსტ ორიენტაციას და ამიტომ ბუნდოვან ტერმინს იყენებს[11]. ქართული წყარო, რომელიც ქრისტიანი ავტორის შემოქმედებაა, ალარ ამბობს, რომ ფარნავაზი ქალღ-

10. ი. სურგულაძე, ერთი საქორწილო .... გვ. 35-62.

11. გ. ერქომაიშვილი, „ოდისეას“ X სიმღერის ერთი პასაჟის ინტერპრეტაციისათვის, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, აკად. თინათინ ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ მიძღვნილი კრებული, თბ., 1999, გვ. 151.

ვთაების გამოვლენილ ირემს დაედევნა. ავტორმა ეს უკვე აღარ იცის, მაგრამ ჭაბუკი მონადირე ფარნავაზი განძამდე, ამის შედეგად ძალაუფლებამდე, მიიყვანა ირემმა, რომელიც ქალღვთაების ზოომორფული სახეა. ორთავე შემთხვევაში არქაული მითოსური მოტივი მოქმედებს, მაგრამ განსხვავებულ სოციალურ გარემოს ზემოქმედებას განიცდის.

ასეთი წარმოდგენები არა მხოლოდ ქართველთა მითოსისა და რელიგიისათვის ყოფილა დამახასიათებელი. კავკასიაში მსგავსი მოვლენები დამოწმებულია სომხეთში. მაგალითად, თანახმად ლეგენდისა, სოფელ კასაპეტის მახლობლად, ირმის წყაროსთან, რომელიც წმინდად ითვლებოდა, მოდიოდა და წვებოდა ირემი, რომელსაც გლეხები დაჭლავდნენ, როგორც ღმერთის მიერ გამოგზავნილ მსხვერპლს. მე-4 ლეგენდის თანახმად მსგავსი რამ ხდებოდა შუშის უეზდის სოფელ ჩენახჩიში. აქ „ძველ ეკლესიასთან" ყოველწლიურად ცხადდებოდა ირემი, რომელიც მსხვერპლად იწირებოდა. იგივე მოვლენა არის აღწერილი განჯის უეზდის სოფელ ყარაბაყის ავაქ-სურბ-ნიშანის სამლოცველოშიც: მას შემდეგ, რაც აქ მოუთავსებიათ იმ ჯვრის ნატეხი, რომელზედაც ეწამა ქრისტე, აქ რეგულარულად ნებაყოფილობით ჩნდებოდა სამსხვერპლო ირემი.

ნებით თავის შეწირვის შესახებ წარმოდგენები რუსეთის სინამდვილეშიც არის დამოწმებული. მაგალითად, ცნობილ ეთნოგრაფს, ნ. ვ. ხარუზინს მოტანილი აქვს ცნობა, რომლის თანახმად ოლონეცკის გუბერნიის ერთ-ერთ სოფელში, რუსული მოსახლეობის გადმოცემით, თავშესაწირად მოფრინდებოდა ხოლმე გედი. ანალოგიური სიუჟეტები, მცირედი სახეცვლილებებით, დამოწმებულია რუსეთის ჩრდილოეთში ნოვგოროდის გუბერნიაში ბელოზეროს მხარეში, რაც აღწერილია ბ. და ი. სოკოლოვების მიერ 1910 წელს გამოცემულ ნაშრომში „ბელოზეროს მხარის ზღაპრები და სიმღერები". თანახმად აღწერილობისა, ამ რეგიონის სოფელ პრეჩისტში 8 სექტემბერს (ძველი სტილით) საეკლესიო დღესასწაულზე გლეხებს მოჰყავთ „შეპირებული" საქონელი. ერთ ხარს კლავენ ამ საქმისათვის საგანგებოდ გამოყოფილ ადგილზე, ხორცს ხარშავენ და გლეხებს ურიგებენ. დანარჩენ ხარებს მიჰყიდიან ხორცის ვაჭრებს, ხოლო შემოსული ფული ხმარდება ეკლესიას და სამღვდელოებას. ხალხში დაცული ლეგენდის თანახმად 50 წლის წინათ ამ პრეჩისტის ეკლესიაში, 8 სექტემბერს თავისი ნებით მოდიოდნენ ირმები და მოფრინდებოდნენ იხვები. ამავე რეგიონის სხვა ეკლესიაში, კერძოდ ბოგოსლოვსკისა და კამენევსკის უეზდებში, მოდიოდა ორი ირემი, რომელთაგან ერთს კლავდნენ და მლოცველთათვის ხარშავდნენ, ხოლო მეორე ტყეში ბრუნდებოდა. ერთხელ მღვდელ ვანკას ორივე დაუკლავს და ამის შემდეგ აქ ირემი აღარ გამოჩენილა. ამის შემდეგ ხალხს გადაუწყვეტია მოეყვანათ მსხვილფეხა საქონელი და მათი საშუალებით შეეცვალათ ირმები. მოყვანილი საქონლიდან ერთს დღესასწაულზე კლავდნენ და ხორცს მლოცველთათვის ხარჯავდნენ, ხოლო დანარჩენ საქონელს კი ჰყიდდნენ[12]. ამავე აღწერილობაში ნათქვამია, რომ გარდა ზემოხსენებული ცხოველებისა, ადრე პრეჩისტის ეკლესიაში მოდიოდნენ ვეშჩოზეროდან (ტბაა ასეთი, ი. ს.) გამოსული ხარები განსხვავებული სხვა საქონლისაგან, საუცხოო ჯიშისა, რომელთა ნამრავლი, გლეხების სიტყვით, აქა-იქ კიდევ ყოფილა შემორჩენილი სოფლებში.

განსხვავებით ქართულისაგან, მხედველობაში მაქვს ილორის რიტუალი, ნოვგოროდის გუბერნიაში ნადირისა და ხარების სალოცავში მოსვლა გართულებულია დამატებითი გადმოცემით ხლვის ხარების შესახებ, რომელთა შესაბამისი წარმოდგენები ქართულ ყოფაშიც არის შესწავლილი ეთნოგრაფების მიერ (ვ. ბარდაველიძე, თ. ოჩიაური, მ. მაყალათია...). ანგარიში უნდა გაეწიოს იმ გარემოებას, რომ ეს მოტივი მონაწილეობს ნებაყოფლობით შეწირვის ცერემონიალში. აღსანიშნავია ისიც, რომ თუკი ზღვიდან გამოსული ხარები იძლეოდნენ შთამომავლობას და, ბუნებრივია, ეს უნარი ექნებოდათ ირმებსაც, რომელთაც შემდეგ ხარები ჩაენაცვლნენ, ასევე მწარმოებელი მოზვრების და არა მხვნელი ხარები უნდა მოერეკა ხალხსაც მითოსური ცხოველების მაგივრად. უნდა ვიფიქროთ, რომ

12. Новгородский сборник, I, 1865, стр. 286 в ст. И. И. Толстого „Чудо у жертвенника Ахилла на Белом острове". В сборнике – И. И. Толстой, Статьи по фольклору, М-Л., 1966, стр. 19-23.

ეს რიტუალი გამიზნული უნდა ყოფილიყო გარკვეული პროფილით ლოცვისათვის, სადაც მნიშვნელოვანი ადგილი უნდა სჭეროდა ნაყოფიერების ზოომორფულ სიმბოლიკას, მისი მამრობითი ფორმით. სამწუხაროდ აღმწერები არ გვაძლევენ ცნობას იმის თაობაზე, თუ კერძოდ რომელ წმინდანს ეხებოდა ეს რიტუალი, ან რომელი სასწაულის გაგრძელებას წარმოადგენდა. ასევე არაფერია თქმული ცხოველთა ფერისა და ქცევის მიხედვით მომავლის მინიშნებაზე, რაც ქართული მასალის ინტერპრეტაციისათვის დამატებით საშუალებას მოგვცემდა. ყურადღებას იქცევს მხოლოდ რეგიონში არსებული გამოქვაბულები, სადაც წინაქრისტიანული საკერპოების არსებობას ვარაუდობენ. ასევე საინტერესოა სახელი ტბისა, „ვეშჩოზერო", თარგმანში ალბათ „გრძნეული ტბა" (вещий – გრძნეული, წინასწარმეტყველი). ამ ტბიდან გამოდიან ხარები, რომლებიც ეკლესიაში დგებიან.

დასავლეთი ევროპის მეცნიერებაში ამ მოვლენისათვის ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში მიუქცევიათ ყურადღება. იგი ჰინდიყუშის მთიანეთში აღწერილი აქვს მრავალ მკვლევარს, რომელთაგან კ. იოტმარი განსაკუთრებით აღნიშნავს მ. ელფინისტონისა და გ. რობერტსონის აღწერილობებს. თანამედროვეობაში კი იგი ამ რეგიონში კვლავ აღუწერია პ. სნოუს. აღსანიშნავია, რომ აქ აღწერილია ცხოველის არა მოსვლა საკურთხეველთან, არამედ შეწირვაზე თანხმობის განცხადება. საკურთხევლის წინ, სადაც მსხვერპლშეწირვა უნდა მოხდეს, გამზადებულია ფქვილი, ერბო, მოტანილია ჭურჭლები ღვინითა და წყლით, ანთებენ ცეცხლს და აყენებენ შესაწირ ცხოველებს. წესის შემსრულებელი ქურუმი ფეხშიშველაა, იგი რიტუალის შესრულების წინ ისევ განიწმინდება წყლით, წყალს აკურებს მსხვერპლსაც. საქონელმა პასუხად ტანი უნდა შეიბერტყოს, რაც დაკვლით შეწირვაზე თანხმობას ნიშნავს. ამისათვის ცხოველს ყურში წყალს ასხამენ და ისიც თავის გადაქნევით „თანხმობას" იძლევა. აღმწერები აღნიშნავენ, რომ ეს წესი ზუსტად ემთხვევა აპოლონიოს როდოსელის მიერ აღწერილ შეწირვის წესსაო[13]. „არგონავტიკაში" პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ როცა აპოლონისათვის შესაწირავი ხარები დააყენეს საკურთხეველთან, აქ უკვე მზად ჰქონდათ წყალი და ქერი. ქერის მარცვლეულს შეწირვის წინ აყრიდნენ ცხოველებს, რის შემდეგაც ცხოველს კლავდნენ[14].

ივანე ტოლსტოის კვლევას მნიშვნელოვან მასშტაბს ანიჭებს მის მიერ შესწავლილი ანტიკური მასალა, სადაც იგივე წარმოდგენები და სიუჟეტების ძირითადი მომენტებია ფიქსირებული. პირველი ავტორი, რომელსაც ჩვენთვის საყურადღებო ცნობები აქვს მოტანილი, არის არიანე, რომლის „ევქსინოს პონტოს პერიპლუსში" აღწერილია შავი ზღვის კუნძულ ლევკეს აქილევსის სალოცავი და აქაური სასწაული. იმის გამო, რომ კუნძული აქილევსის საკუთრებად ითვლებოდა, აქ ჯრაქალული იყო დასახლება. გამონაკლისს შეადგენდნენ მხოლოდ ის პირები, ვინც მის კულტს ემსახურებოდნენ. არიანეს მიხედვით ყველა, ვინც ამ კუნძულზე აპირებდა გამგზავრებას, თან გაიყოლიებდა სამსხვერპლოდ გამიზნულ თხებს, რომელთაც კუნძულზე შეწირავდნენ ან დაკვლის, ან თავისუფლად გაშვების წესით. მაგრამ იყო შემთხვევა, როცა კუნძულზე შემთხვევით მოხვდებოდა გემი. ასეთ გემზე, რა თქმა უნდა, შესაწირავი ცხოველი არ ჰყავდათ და მას მგზავრები აქილევსისაგან ყიდულობდნენ. შესყიდვა კი ასე ხდება: აირჩევდნენ ცხოველს საძოვარზე და შემდეგ ეკითხებოდნენ ადგილობრივ სამისნოს კარგია თუ არა არჩეული ცხოველი. ამის შემდეგ დებდნენ საფასურს ტაძარში. თუ მისანი ფასს დაიწუნებდა, მყიდველი უმატებდა. ასე გრძელდებოდა, ვიდრე მყიდველი საკმარის ფასს არ გაიღებდა. როცა ფასი აქილევსისთვის მისაღები გახდებოდა, ცხოველი თავისი ნებით მოდიოდა და საკურთხეველთან დგებოდა. ამგვარად, წერს არიანე, გმირს (აქილევსს) მრავალი ვერცხლი აქვს შეწირული სამსხვერპლო ცხოველის საფასურის სახითო[15]. ეტყობა არიანე საგანგებოდ დაინტერესდა კუნძულ ლევკეს კულტითა და ამ კულტის წარმომავლობით. გადმოცემის თანახმად კუნძული ზღვიდან ამოუზიდავს თეტიდას აქილევსის საცხოვრებლად. იგი აქ

13. მასალა სხვადასხვა გამოცემებიდან მოტანილი გ. ფ. ჩურსინის მიერ, იხ. მისი Очерки этнографии Абхазии, стр. 30-32.

14. იქვე.

15. ფლავიუს არიანე, მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო, თარგმანი, გამოკვლევა კომენტარი და რუკა ნათელა კეჭაღმაძისა, თბ., 1961. გვ. 57.

დაბინავებულა მშვენიერ ელენესთან, მის მეუღლესა და მეწყვილესთან ერთად, რომელსაც აქ უპოვნია თავისი მშფოთვარე ცხოვრების დასასრული[16]. კუნძულზე არიანეს დროს მდგარა აქილევსის ძველი ტაძარი, რომელშიაც დაცული ყოფილა გმირის ქანდაკება, ძვირფასი თვლები, ჭურჭელი, საძკალი, კედლებზე წარწერილი ჰქონიათ აქილევსისა და პატროკლეს სადიდებელი ლექსები, ტაძარს ემსახურებოდნენ ზღვის ფრინველები, რომლებიც ყოველ დილით ინამავდნენ ბუმბულს, ტაძარს ასველებდნენ და იატაკს გვიდნენ ფრთებით[17]. ეს მომენტები საყურადღებოა, ერთი მხრივ, როგორც ანალოგია ილორის ტაძარში დაცული განძისა (თვლებისა), ხოლო მეორე მხრივ თვალსაჩინო პარალელია ნოვგოროდის მხარის პრეჩისტის ტაძრის სასწაულისა, სადაც ცხოველებთან ერთად ტაძარში ფრინველებიც მოფრინავენ.

ი. ტოლსტოის იგივე მოტივი მოჰყავს ფილოსტრატესაგან, როცა იგი მოგვითხრობს თრაკიელი გმირის, რესოსის თავგადასავალ-ლეგენდას. რესოსი იყო შვილი ეინეევსის (ან მდინარის ღვთაების სტრიმონისა) და მუზა კალიოპესი, თუ ევტერპასი, მეფობდა თრაკიაში. იგი იყო ტროელების მოკავშირე, ცნობილი მეომარი, ეტლოსანი, თვალისმომჭრელად თეთრი ცხენების პატრონი, რომელთაც შეეძლოთ ტროას ბედის გადაწყვეტა: თუ ისინი შესვამდნენ მდინარე ქსანთოსის წყალს[18] ტროას კარიბჭესთან და მოძოვდნენ აქ, მაშინ ტროა უძლეველი გახდებოდა. ამიტომ მას ტროაში მოსვლამდე თაყს დაესხნენ ოდისეესი და დიომიდე. ვიდრე დიომიდემ რესოსი და მისი მხლებლები ამოხოცა, ოდისეევსმა ცხენები წაიყვანა. ეს ამბები აღწერილია ილიადაში (X, 425-440; 485-510), ასევე ევრიპიდესა და ვირგილიუსთან[19]. ი. ტოლსტოის მოჰყავს ნაწყვეტი ფილოსტრატედან, სადაც ნათქვამია, რომ სიკვდილის შემდგომ გმირი რესოსი თავის იმქვეყნიურ ცხოვრებას როდოპის მთებში ატარებს და ისევე როგორც სიცოცხლეში, მთებში დაჭრის თავისი სწრაფი ცხენებით, ნადირობს და იბრძვის. გმირის ნადირობის ამბებს ხალხი იტყობს იმით, რომ „... იმ ადგილების ეშვი, შველი და საერთოდ ყოველგვარი ნადირი, რომელიც კი ამ მთაზე არის, მიდის გმირის საკურთხეველთან და დაუბორკავად, ნებაყოფლობით უწვებიან სამსხვერპლო დანას"[20]. რუსული მასალისა და ანტიკური წყაროების ურთიერთშეჯერების საფუძველზე ი. ტოლსტოი ფიქრობს, რომ მის მიერ მოკვლეულ მთელ სივრცეზე გავრცელებულია ერთი ტიპის რიტუალი, როცა ღმერთი თავად უგზავნიდა ტრაპეზისათვის ადამიანებს თავის ცხოველებს. საკულტო წმინდა ტრაპეზზე ხდებოდა ღვთაების რჩეული, თუ თანმხლები ცხოველის კოლექტიური შეჭმა, რაც ღვთაებასთან ზიარებასაც აღნიშნავდა და ღვთაების მსახური კოლექტივის ერთობლიობასაც, მაგრამ ავტორი, გამოთქვამს რა ამ მოსაზრებას, მსჯელობას ამ მიმართულებით აღარ აგრძელებს.

ჩვენი მსჯელობისათვის უაღრესად საყურადღებო მასალა აქვს მოტანილი პლუტარქეს თავის „შედარებით ბიოგრაფიებში" (იხ. პლუტარქე, ლუკულუსი, X, XXIV). მითრიდატეს კამპანიის დროს დიდი ბრძოლები გაიმართა ქალაქ კიზიკისათვის. მოქალაქეთა თავდადებულ ბრძოლას მითრიდატეს წინააღმდეგ, პლუტარქეს სიტყვით თვით ღვთაება შეხმიანებია სასწაულით. ალყაში მოქცეულ ქალაქს არ ჰყავდა სადღესასწაულო მსხვერპლი, შავი ძროხა, რადგან საგანგებოდ შეწირული ასეთი პირუტყვი დანარჩენ საქონელთან ერთად, ძოვდა სრუტის მეორე ნაპირზე. ამიტომ ქალაქელებმა ცომისაგან გამოძერწილი ძროხა დადგეს საკურთხეველთან. ამასობაში ქალღვთაებისადმი შეწირულმა შავმა ძროხამ დღესასწაულის დღეს გადმოცურა სრუტე, საკურთხეველთან მივიდა და თავი ნებით მსხვერპლად მიიტანა. მეორე შემთხვევა პირადად ლუკულუსის ევფრატზე გადასვლას ეხება, როცა იგი ტიგრანს ეომებოდა. მის მიმართ ღვთაებათა კეთილგანწყობა გამოიხატა იმით, რომ ადიდებული ევფრატი უცებ ჩადგა კალაპოტში და ფონზე წყალი ისე შეთხელდა, რომ

---

16. **ი. სურგულაძე**, „ტყავის სიმბოლიკა და ტყაოსნის მითოლოგემა ქართულ მითოსში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIV. გვ. 166. იქვე სათანადო ლიტერატურა.

17. **ფლავიუს არიანე**, დასახ. ნაშრ. გვ. 56.

18. Реальный словарь классических древностей по Любкеру, СПб, 1885. (შესაბამის სტატიაში).

19. Реальный словарь античных древностей по Любкеру, ст. Sacrificia, Латышев В. В., Очерки греческих древностей. СПб, 1899, стр. 89-90.

20. **Толстой И. И.**, ук. соч., стр. 21.

მიწა გამოჩნდა. ამ ადგილებში ძალზე პოპულარული ყოფილა, როგორც პლუტარქე წერს „სპარსული არტემიდეს“ კულტი (ალბათ ანაჰიტისა. ი. ს.), რომლის გაველურებული საქონელი ბეჭზე ამოტვიფრული სანთლის ნიშნით, რაც ღვთაებისადმი კუთვნილებას აღნიშნავდა, საძოვრებზე დახეტიალობდა. მათი დაჭერა საჭირო შემთხვევისას საკმაოდ ძნელი საქმე ყოფილა. სწორედ ასეთი ცხოველი, როცა ლუკულუსი ევფრატზე გადავიდა, მივიდა ქალღვთაების სამსხვერპლო ქვასთან, დადგა და ლუკულუსმა იგი შესწირა ღვთაებას, ხოლო მიუმატა ხარი ევფრატის სახელობაზე.

როგორც მასალის ზედაპირული მოძიებაც მოწმობს, ასეთი წარმოდგენები ანტიკურ სამყაროში ფართოდ ყოფილა გავრცელებული. ღვთაებებს სწირავენ რქამოჭედილ საქონელს (ოდისეა, 3, 380, 425), თუ ცხოველი მშვიდად მივიდა სამსხვერპლოზე განსაკუთრებით კარგ ნიშნად ითვლებოდა. მას არ დაკლავდნენ, ვიდრე თანხმობის ნიშნად თავს არ დახრიდა ან დაიქნევდა, რისთვისაც მას ყურში წყალს ასხამდნენ... დამსწრე კაცები კივილით ფარავდნენ ცხოველის განწირულ ბღავილს, ხოლო მუსიკოსები ინსტრუმენტებს ახმაურებდნენ. რომში სამსხვერპლო ცხოველი დაუჭიმავი, მოდუნებული თოკით მიჰყავდათ, რაც ცხოველის ნებაყოფლობას აღნიშნავდა[20ა].

წარმოდგენილ ანტიკურ მასალაში, ისევე როგორც რუსულში, დიდი თვალსაჩინოებით არის გამოკვეთილი მსგავსება როგორც რიტუალის ცალკეულ ელემენტთა, ისე მათ სრულ კომპლექსებს შორის. ი. ტოლსტოის ვერ დავეთანხმებით, როცა იგი რიტუალის საფუძვლად მიიჩნევს ღრმად არქაულ რწმენას, რომლის თანახმად ღვთაება ადამიანებს აძლევს მისი კუთვნილი ცხოველის ხორცის შეჭმის უფლებას, უგზავნის რა ასეთ ცხოველს რიტუალური სუფრისათვის. საეჭვოა, რომ ოდესმე ასეთი რწმენა არსებობდა. უფრო სწორად ღვთაება ადამიანს აძლევდა ცხოველს, მაგრამ არა ამ რიტუალური სუფრისათვის. რიტუალში რეალიზებული კონცეფცია გაცილებით უფრო რთულია და წინააღმდეგობრივი, ვიდრე ი. ტოლსტოის მიერ შემოთავაზებული ახსნა. შევეცდები, რომ ჩამოვაყალიბო ჩემი თვალსაზრისი.

უპირველეს ყოვლისა ყურადღება მივაქციოთ უზარმაზარ სივრცეებზე განფენილ და ეთნიკურად დაშორებული კულტურებისათვის დამახასიათებელ რიტუალთა შორის სისტემურ მსგავსებას, რაც უბრალო სესხება-გადაღებით არ შეიძლება აიხსნას, მით უფრო, რომ იგი ახასიათებს სხვადასხვა ხალხებს სხვადასხვა დროსა და სოციალური განვითარების განსაბვავებულ დონეებზე, ამ დონეთა შესაფერისი მოდიფიცირებით. მიუხედავად გარკვეული, ფორმაციული სახეცვლილებისა, ინვარიანტული ვერსია, რაც რიტუალის არსს გამოხატავს, ყველგან შენარჩუნებულია. ეს კი გულისხმობს ამავე სივრცეზე შესაბამის რწმენა-წარმოდგენათა აქტიურ მოქმედებას. აშკარაა, რომ იგი საზოგადოების რელიგიურ აზროვნებაში ერთ-ერთ უნივერსალურ კვანძს წარმოადგენს, რომელიც უაღრესი არქაული სიღრმეებიდან უნდა მომდინარეობდეს და მისი სიმბოლური პლასტიკურობა ახერხებს განსხვავებულ სოციალურ დონეზე ადაპტირებას. ასეთ შემთხვევაში იგი ჰორიზონტალურადაც მოწმდება სხვადასხვა ეთნიკურ გარემოში. ამის მშვენიერი მაგალითია უძველესი შრის, ცხოველის თანხმობის გამოხატვის ფორმები დროითა და სივრცეში უკიდურესად დაშორებულ კულტურებში, როგორიცაა ანტიკური სამყარო და თანამედროვე ჰინდიყუშის კაფირისტანი. მეორე მაგალითად შეიძლება გამოვიყენოთ ანტიკური წარმოდგენები ოქროსრქიან ცხოველებზე, რაც ოდისეაში სამსხვერპლო ძროხის რქების ოქროთი მოჭედვით არის გამოხატული, ხოლო ქართულ სამყაროში პოულობს პარალელს რწმენაში ღვთაებათა ოქროსრქიანი ცხოველების შესახებ, ასევე ჟანრების ძვირფასად შემკობის ჩვეულებაში. ცნობილია აგრეთვე საჩუქრად გასაგზავნი ხარების რქების ოქროთი, ან სხვა ლითონით მოჭედვაც. განსაკუთრებით საყურადღებოა მსგავსება ისეთ მომენტებში, როცა რიტუალი სოციალური ორგანიზმის ერთობაზე სვამს აქცენტს. ვ. ლატიშევის უკვე მითითებულ გვერდებზე ნათქვამია, რომ ძველი ბერძნებისათვის სამსხვერპლო ცხოველის ხორცის ჭამა ნიშნავდა შეწირვაში მონაწილეობას... ასევე ჰქონიათ წესად იქ არ მყოფი მეგობრებისათვის ხორცის წილის

20ა. **Плутарх**, Избранные жизниописания в двух томах, т.I, М., 1990, стр. 117-118; стр. 134-135.

გაგზავნა, ხოლო საზოგადოებრივი მსხვერპლშეწირვისას გამოიყოფოდა კუთვნილი წილი თანამდებობის პირთათვის, დამსახურებულ მოქალაქეთა და უცხოელთათვის. ყოველივე ეს სოციალური ჯგუფის ერთობის სიმბოლური არეკვლის ცდაა, რომელშიაც ინკორპორაციის ფაქტიცა გათვალისწინებული დამსახურებულ უცხოელთა სახით. ამ მოვლენის სრულ ანალოგიას ვხედავთ სამეგრელოში, ილორის რიტუალში ხორცის განაწილების წესში, რომელიც ზემოთ არის მოყვანილი არქანჯელო ლამბერტის აღწერილობის მიხედვით.

მას შემდეგ, რაც აღმოცენდა წარმოდგენა ღვთაებაზე, ანუ დასრულდა რელიგიის, როგორც ადამიანთა მსოფლგაგების ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპის გენეზისი, ღვთაებებს მიეწერებათ მისზ ზობრივ პრობლემათა გადაწყვეტისათვის საჭირო ზებუნებრივი ძალა. მათ ადამიანებზე განუზომლად მეტი შესაძლებლობა გააჩნიათ, თუმცა პანთეონები აგებულნი არიან ადამიანთა საზოგადოებაში მოქმედი კავშირების მიხედვით და ანალოგიურ სოციალურ და სამეურნეო ფორმებში მჟღავნდებიან. ძველი პანთეონები ნათესაურ ჯგუფებს წარმოადგენდნენ. ე. ი. შესაძლოა, რომ ღვთაებათა სამყაროში მიმდინარე პროცესების ახსნისათვის აქტიურად გამოვიყენოთ ადამიანთა საზოგადოებისათვის ტიპიური სოციალური ძვრები. თანახმად რელიგიის ისტორიაში მიღებული აზრისა, ცხოველთა ყოველ ჯიშს ჰყავდა თავისი „პატრონი", „დედა", რომლის ფიზიკური და ქცევითი ნიშნები ოპტიმალურად გამოხატავდა აღებული ჯიშის ცხოველთა ყველა თვისებას. იგი თითქოს ნადირის კრებით განსახიერებას წარმოადგენდა და მასზე იყო დამოკიდებული მონადირის წარმატება თუ წარუმატებლობა. ეს მოდელი გარკვეული თვალსაზრისით შეიძლება მივიჩნიოთ სანათესაო გვარის წარმოდგენად გარე სამყაროზე. მოგვიანებით, ცხოველთა დომესტიკაციის პროცესის დასრულებისა და სამწყემსო მეურნეობის განვითარების შემდეგ, უნდა გაჩენილიყო წარმოდგენა მამრობითი „ნადირთ მწყემსზე", რომელიც ფეხს იკიდებს დედური ბუნების ნადირთ პატრონის გვერდით. ამას მოწმობს კავკასიის სხვადასხვა ხალხებში დამოწმებული სიუჟეტები ნადირთა მწყემსების წყვილის, გოგოსა და ბიჭის შესახებ. როცა გოგო მწყემსავს, ნადირს მაშინ მონადირე ვერ მიეკარება, რადგან გოგო ძალზე ფხიზლად დარაჯობს თავის საქონელს. ბიჭი კი დაუდევარია და როცა ის მწყემსავს ნადირს, მონადირეს „წარმატება ელის". საბოლოოდ ეს წარმოდგენები თავს იყრის „ნადირთ პატრონთა" ოჯახის შესახებ, რომლის სათავეში დგას მამა, ამ უკანასკნელს ჰყავს ცოლი, ვაჟი, ქალიშვილები, რომლებიც დროდადრო მონადირეებს ირჩევენ და მათთან სატრფიალო კავშირს ამყარებენ. „ოჯახს", ასევე ჰყავს მსახური. ცხადია, ეს ცნობა გვიანდელია და სწორედ ამიტომაც არის მასში ჩართული ნადირთ მწყემსის ქალიშვილების ეპიზოდი. ჩვენ ვიცით, რომ ადრე ისინი დამოუკიდებელი ღვთაებები იყვნენ. ქალი „ნადირთ პატრონის" სიძველე ეჭვს არ იწვევს და დასტურდება თუნდაც იმით, რომ მამრობითი „მწყემსის" იპოსტასი არასოდეს არ არის ცხოველი. მას საერთოდ არ ახასიათებს არავითარი მეტამორფოზა და მასალებში მხოლოდ ჭარმაგი კაცის სახით არის ცნობილი. ქალღვთაებას კი მუდამ ახლავს თავისი რჩეული ცხოველი და ვლინდება როგორც ადამიანის, ისე ცხოველის სახით. მაგალითად, ბეთქილის ბალადაში თეთრი ჯიხვი იღებს განრისხებული ქალღვთაების სახეს, რაც საბედისწეროდ მთავრდება ბეთქილისათვის. მამრი ღვთაება-მწყემსები მხოლოდ სტუმარმასპინძლობის წესს ასრულებენ და დაბნეულ მონადირეს კერასთან იწვევენ. დანარჩენი ფორმები მონადირესთან ურთიერთობებისა ქალღვთაებათა საშუალებებით ხორციელდება, რომლებმაც მითოსის გვიანდელ ვერსიაში მამრობითი ნადირთ მწყემსის ქალიშვილთა ადგილი დაიჭირეს. ეს ფაქტი მათ ადრინდელობაზე მიუთითებს. მამრობითი ნადირთ მწყემსთა გვერდით ქალღვთაებები ისევ აგრძელებენ არსებობას, მონადირეთა შორის ირჩევენ საუკეთესოს, რომელთაც მუდამ აჯილდოებენ წარმატებით: „რჩეულმა" გარკვეული პირობები უნდა დაიცვას, უერთგულოს თავის მფარველ ქალურ გენიას და მაშინ გარანტირებული ექნება წარმატება საქმეშიაც და სოციალურ სფეროშიც. ამიტომ ტომების ძველი მეთაურები, რომლებიც ამავე დროს რჩეულებიც იყვნენ, განასახიერებდნენ მთელი სოციალური ჯგუფის კეთილდღეობას. ამ რწმენამ მოგვიანებით საკრ-

ალური მეფეების კულტის აღმოცენება-განვითარებაში პოვა ასახვა, რისი ტრანსფორმირებული და დეგრადირებული ვერსიები თანამედროვეობაშიაც იჩენს თავს. ხდება ნადირთ მწყემსის მდედრობითი და მამრობითი პერსონების ფორმირება და მათი ფუნქციის გადატანა ქრისტიანულ წმინდანებზე, ნახევრად ღვთაებებისა და გაღმერთებული გმირების პერსონებზე, რისი თვალნათლივი მაგალითია როგორც ქართული და რუსული ეთნოგრაფიული მასალა, ისე აქილევსისა და რესოსის კულტში აღწერილი ფაქტები. ქალღვთაებისა და მისი რჩეულის მითოსის ტრანსფორმაცია უნდა იყოს ლუკულუსის ევფრატზე გადასვლის ჟამს შეწირული ცხოველის საკურთხეველზე სასწაულებრივი გამოცხადება, რომელიც ნებითი მსხვერპლის კონცეფციასთან შესაბამისობაში არის მოთხრობილი. ლუკულუსი აქ მონადირე კი არ არის, არამედ ღვთაების რანგშია აყვანილი, რადგან ღვთაებებს, განსხვავებით მონადირეთაგან, ნადირი „მიუდით". ისინი ნადირს ისევე წველიან, ამრავლებენ და კლავენ, როგორც მწყემსები თავიანთ საქონელს, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ ისინი დაწლული, შეჭმული და შემდეგ გაცოცხლებული ცხოველებით მონადირეებს ასაჩუქრებენ. ნადირი, რომელიც ნადირთ მწყემსს არ მოუხმარია, მონადირისათვის უხილავია. ასე რომ, მონადირე სავსებით ნადირთ მწყემსზეა დამოკიდებული. ამ წარმოდგენებში უშუალოდ არის არეკლილი სოციალურ და სამეურნეო სფეროში მომხდარი ცვლილებები, რომელიც გამოიხატა ორგანიზებული, კულტურული მესაქონლეობის უპირატესობით ნადირობის წინაშე და მწყემსის უპირატესობით მონადირის წინაშე. მითოსურ-რელიგიურ წარმოდგენებში ნადირთა სამყარო ადამიანთა მეურნეობის ანალოგიურ ორგანიზაციად არის წარმოდგენილი, რომელსაც სათავეში უდგას ნაყოფიერების ღვთაება, მამრი, ან მდედრი, ან წყვილი. ისინი განაგებენ მთელ ცხოვრებას, მათ შორის აღორძინება-განსახლების ასპექტებსაც, რომელთა გენერირება ხდება ძველი სიმბოლოების ახლებურად გააზრების საშუალებებით. ამ წარმოდგენათა ნაკვალევი არის შემორჩენილი ზემოთ მოტანილ სასწაულებრივ ფაქტებში, ასევე მეფეთა ნადირობებში, როცა ხდება რეალიზაცია ღვთაების რჩეულის ნიშნისა და მათ ნადირობისას „ნადირი მიუდის". რესოსთან დაკავშირებულ წარმოდგენებში არქაული ფორმები უფრო მეტადაა შენარჩუნებული, ხოლო აქილევსს, შესაბამისად არიანეს თანამედროვე ბერძენთა საზოგადოების ნიშან-თვისებისა, ვაჭრობისათვის მოუკიდია ხელი, თუმც უძველესი და უმთავრესი მათ ღვთაებრივ ბუნებაში, რაც გამოხატულია ფორმულით „ნადირი მიუდის", ორივე შემთხვევაშია დაცული. ლუკულუსის საქმეების ღვთაების მიერ სასწაულით სანქცირება, რაც საკურთხეველთან ცხოველის ნებით მისვლით არის გამოხატული, უკვე დესაკრალიზაციის მიჯნამდეა მისული და ემსახურება ამ პერიოდში რომაელთათვის დამახასიათებელ სოციალურ მიზანს, ღვთაებრივი ნიშნები შესძინოს იმპერატორებს, თუმცა ამ ნიშნების რელიგიური არსი უკვე მივიწყებულია და მას მხოლოდ გარეგნული ეფექტისათვის იყენებენ. მართლაც, ლუკულუსის ისტორიული ფიგურა აშკარად ხელოვნურად არის შეჭრილი არქაულ მითოსურ ქარგაში და ხაზს უსვამს მითოსის დესაკრალიზაციის შორსწასულ პროცესს, რომელიც მხოლოდ ტრადიციის ძალით არსებობს. ცხადია, ილორის წმინდა გიორგის მიერ მოყვანილი ხარი ამ არქაული წარმოდგენის გვიანდელ გაგრძელებას წარმოადგენს ქრისტიანული ელფერით. აქ წმინდანი ახდენს სასწაულს, თუმცა არქაული მოგონება მეტამორფოზის სახით მაინცაა შენარჩუნებული: უწინ სალოცავში ირემი მიდიოდა, შემდეგ, გარკვეული მიზეზის გამო წმინდანმა იგი ხარით შეცვალა. იგივე მიზეზს ასახელებენ ბელოზეროს ეკლესიაშიც, სადაც ვანჯა მღვდელმა ერთის ნაცვლად ორივე მისული ირემი დაკლა, რის შემდგომაც ხალხმა დაიწყო ხარების მოყვანა, ერთის დაკვლა, ხოლო დანარჩენის გაყიდვა და მსგავსად აქილევსის კულტისა, აღებული ფულის ეკლესიისათვის მოხმარება. ყველა ეს გადმოცემა, უძველესი ფორმით დამახასიათებელია პირველადი კულტურული სივრცისათვის, სადაც ინდოევროპელებთან ერთად ქართველთა წინაპრებიც ცხოვრობდნენ და მონაწილეობდნენ კულტურულ ფასეულობათა შექმნის პროცესში. მითოსი აახლოებდა და ურთიერთშეღწევადს ხდიდა ეთნოკულტურულ ერთეულებს. როგორც ჩანს ქრისტიანობის გავრცელების გარკვეულ ეტაპზე, როცა

ახალი სარწმუნოება რეალურად შევიდა ხალხში, მან ძველ სივრცეზე იოლად შელწევადი, კულტურულად ღია გარემო შექმნა. ამიტომ გახდა შესაძლებელი ბელოზეროსა და ილორში მომხდარიყო უძველესი მოტივების ახლებური რეკონსტრუირება მართლმადიდებლობის ბაზაზე, სადაც თავს იყრიან ერთი მხრივ უძველესი წარმოდგენები ნადირთა პატრონის შესახებ, რომელთაც „ნადირი მიუდის“ და მეორე მხრივ ქრისტიანული წმინდანები, რომელთაც ეს უძველესი ნიშანი სინკრეტიზმის კულტურულ-ისტორიულმა პროცესმა ღვთაებრიობის დასტურად ხელუხლებლად შეუნარჩუნა და ახლებური სასწაულისათვის გამოიყენა.

ილორის წმინდა გიორგის მიერ ხარის მოყვანა უფრო აქილევსის საკურთხეველთან შესაწირი ცხოველის მოსვლას გავს. ილორში ეს გიორგის ძალის სასწაულებრივ გამოვლენად ითვლება და რთული სოციალური სიმბოლიზმით არის დატვირთული. აქილევსის საკურთხეველში კი ცხოველის მისვლას, სოციალურად ნაკლები ფუნქცია აკისრია და მხოლოდ გმირის ზებუნებრივ ძალას წარმოაჩენს. როგორც ჩანს ამ ცერემონიაში უმთავრესი ელემენტი მაინც ცხოველის მოყვანაა, ხოლო მისი სოციალური დატვირთვა გარემოს შესაბამისად ხდება. ნებაყოფლობითი მსხვერპლი, ცხოველური იქნება ის თუ ადამიანური, მატერიალური თუ ზნეობრივი, ღვთაების ძალის გამოვლენის უმთავრესი ნიშანია, მაგრამ იგი მიზანდასახულად ემსახურება რიტუალური ჯგუფის ინტერესებს. ანტიკურ სამყაროში, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, საზოგადოებრივი მოცულობის საკრიფიციებისას ხორცის წილის მიღება რიტუალში თანამონაწილეობას ნიშნავდა. ეს მომენტი პირდაპირი მინიშნებაა ჩვენთვის საინტერესო რიტუალის მწარმოებელ სოციალურ გარემოზე. შეიძლება ვთქვათ, რომ ეს რიტუალი გაჩნდა გვაროვნულ საზოგადოებაში და მისი შესრულების წესის ძირითადი პრინციპია თანამონაწილეობა. საქართველოში ამგვარი ფაქტები დამოწმებულია ხალხური დღესასწაულებისას, გლოვის რიტუალებისა, სხვადასხვა შემოვლებისა და საერთო პურობების სახით. ილორის ხარის შეწირვის შემთხვევაში თანამონაწილეობის პრინციპი ასევე აშკარად არის გამოხატული როგორც მსხვერპლის ხორცთან საყოველთაო დამოკიდებულება, რაც უძველესი დონის ამსახველი მომენტი უნდა იყოს, ასევე ხორცის ნაწილის მიკუთვნება გამორჩეულ, ამ საზოგადოებისათვის ახლობლად განხილულ პირთათვის. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა მთავრის წილი, მსხვერპლის რქა, რომელსაც მთავარი ძვირფასი ქვებით ამკობს და სასმისად იყენებს, ასევე ხორცის დარიგებისას გამჟღავნებული იერარქიული სურათი, სადაც მთავარს მოსდევენ დიდებულები, შემდეგ იმერეთის მეფე და გურიის მთავარი, რაც ერთიანობის ისტორიულ გამოძახილად უნდა მივიჩნიოთ და ბოლოს ხალხი, მასა, რომელიც ოდესღაც ამ რიტუალის ერთადერთი, არადიფერენცირებული შემსრულებელი იყო. ამდენად სახეზე გვაქვს რიტუალის მთელი სოციალური და ისტორიული დინამიკა, რომელშიც თავისი როლი აქვს შესრულებული რელიგიურ სინკრეტიზმსაც.

განსხვავებულად არის წარმოდგენილი ძირეული მითოლოგიური ფაქტის სოციალური ეფექტი ქართლსა და კახეთში მოპოვებულ მასალაში. აქ წმინდანი მაღალ მთაზე ზის და ნადირი „ბევრი მიუდის“. არ ჩანს არც ქურუმი, არც სხვა ვინმე მსახური, ან დამსწრე, როგორც ეს წინა ვარიანტებშია აღწერილი. ასევე ბევრი მიდის მლოცავი. ამ თვალსაზრისით ნადირსა და მლოცავს შორის ერთგვარი ტოლობის ნიშანია დასმული. წმინდანის ძალა ვლინდება „მისვლით“, რასაც თანაბრად ემორჩილება ადამიანიც და ცხოველიც. აღწერილი ვითარება უფრო თრაკიელი გმირის კულტისათვის დამახასიათებელ მოვლენებთან პოულობს საერთოს და მას ემთხვევა. ქართულ მითოსში დაღუპული ჭაბუკი მონადირე და მეფე-მონადირე ფრიად პოპულარული პერსონაჟებია. თრაკიელი გმირის, რესოსის სახეში ეს ორი ფიგურა ერთიანდება. ქართლ-კახური რწმენები მთაზე დასვენებული წმინდა გიორგის შესახებ თითქმის მთლიანად ემთხვევა რესოსზე არსებულ შეხედულებას, სადაც ღვთაების ძალა ასევე ნადირის მისვლითა და ნებით შეწირვის სახით არის გამოსახული. გარდა ამისა გასათვალისწინებელია დამთხვევა თავად ღვთაებების ნიშანთა შორის: ორივე ჭაბუკია, წაბეჭულია, ცხენოსანია (ეტლოსანი), მეომარია, რაც მათ ტიპოლოგიურ სიახლოვეს ადასტურებს. ორივე შემთხვევაში იგულისხმება სოციალურად დიფერენცირებული გარემო, რომელმაც განაპირობა სი-

უჟეტის ძირითადი ელემენტების თავისებურება (მისვლით გამოხატული ძალა, მორჩილება, შიში მის წინაშე), მაგრამ არსებობს განსხვავებაც, რომელიც ინვარიანტული მოტივის სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქასა და ეთნოგრაფიულ გარემოში ჩამოყალიბების შედეგად უნდა განვიხილოთ.

ყურადღებას იმსახურებს ზოომორფული სიმბოლოები და მათი სოციალური დინამიკა. პირველ დონეზე განლაგებულია მზეცი და ნადირი, მეორეზე პირუტყვი, თხა და ხარი. კონკრეტულად პირველ დონეზე აქტიურია ირემი, რომელიც მეორე დონეზე იცვლება ხარით. მეორე დონეზე აქილევსის კულტში ფიგურირებს თხა - ცხოველი, რომელსაც თავისი თვისებებით შუალედური ადგილი უჭირავს გარეულსა და შინაურს შორის და ამ ნიშნით მრავალ ხალხში წმინდა ცხოველების, ჯიხვის, ნიამორის და ა. შ. თანაბრად განიხილება. იგი ძირითადი რიტუალური ცხოველია, რიტუალურად ითვლება მისი პროდუქტიც. მაშინ როცა იმავე ეთნოკულტურულ ზონაში, მსხვილფეხა საქონელი და მისი პროდუქცია არარიტუალურად ითვლება. თხის განსაკუთრებული სკრალურობა იხსნება მისი კონტაქტით გარეულ ცხოველებთან, „წმინდა ნადირთან“, რომელსაც თხა ხშირად შეეჯვარება და შერეულ შთამომავლობას იძლევა. ყარაყორუმში ასეთ ცხოველთა რიცხვს ემატება გარეული ცხვარიც[21]. ეს მომენტი თხის რიტუალური მარკირებისათვის საყურადღებო მასალას იძლევა, მით უფრო თუ მის ისტორიულ სიძველესაც გავითვალისწინებთ. ვფიქრობ, რომ თხის შესახებ არსებულ წარმოდგენებში ასეთი შეხედულება ძალიან ძველი წარმომავლობისა უნდა იყოს. ეგებ სწორედ თხა არის ის ცხოველი, საიდანაც დომესტიკაციის პროცესი დაიწყო. ვ. მასონს შედგენილი აქვს ცხრილი ადრესაძიწათმოქმედო საზოგადოებათა კერამიკულ ნაწარმზე გამოსახულ ზოომორფული მოტივებისა შუა აზიისა და ირანისათვის. ამ ცხრილში თხების გამოსახულება მერყეობს 34-74 პროცენტს შორის, მაშინ როცა მსხვილფეხა საქონლის გამოსახულებები რიგ რაიონში საერთოდ არ არის, ან 1-14 პროცენტს შორის მერყეობს. მეორე ადგილზეა ფრინველთა გამოსახულებები, რომელთაც ხალებიანი ჯიქების გამოსახულებები მოსდევს[22]. თვით ვ. მასონი ამ მოვლენას ტოტემიზმის გადმონაშთების ზემოქმედებით ხსნის[23]. ამჯერად ამ საკითხზე მსჯელობის გაშლას არ შევუდგებით. ოღონდ აღვნიშნავთ, რომ მსხვილფეხა საქონლის სკრალური როლის გაზრდა დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო მიწისმოქმედების განვითარებასთან, რაც კიდევაც აისახა გვიანდელ წარმოდგენებში, სადაც ირემს, ჯიხვს და ა. შ. ცვლის სალოცავში მოსული ხარი. ამდენად არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალის შეპირისპირება გვაძლევს საკმაოდ მკაფიო სურათს, სადაც უძველეს ეტაპზე წარმოდგენილია ნადირი, შემდგომ შუალედური შინაური ცხოველი, თხა, ხოლო საბოლოოდ ხარი, როგორც უმაღლესი დონე ზოომორფული სკრალურობისა. თხის განსაკუთრებული მდგომარეობა ძველ კულტურებში თანამედროვეობისათვის იძლევა შებრუნებულ სურათს: იგი, როგორც ნაკლებ პროდუქტიული ცხოველი, რომელსაც შენარჩუნებული აქვს გარეულის რიგი თვისებები, უწმინდურად ითვლება და მხოლოდ საგანგებო შემთხვევებში შესაძლო შესაწირ ცხოველს, ან, ძაღლის მსგავსად, ანტისმსხვერპლს წარმოადგენს. გარეულ ნადირსა და თხას ცვლის სამსხვერპლო ცხვარი, ხარი, რომლებიც ოპტიმალურად წარმოსახავენ მიწათმოქმედის ინტერესს. შეიწირება არა მუშა ცხოველი, არამედ მწარმოებელი ხარი, ან მოზვერი, რომელსაც უღელი არასოდეს დგმია. აქ აშკარად ჩანს ტენდენცია, რომლის თანახმად სამსხვერპლო, ანუ წმინდა ცხოველი არის გარეული, ან ისეთი შინაური, რომელსაც ბუნებრივი თვისებები არ დაუკარგავს. მოგვიანებით დამოკიდებულება მსხვერპლშეწირვისადმი იცვლება. ანტიკურ სამყაროში უკვე აიკრძალა მხვნელი მუშა საქონლის შეწირვა და თუ ასეთი რამ მოხდებოდა, დაუსჯელი არ რჩებოდა[24]. ქრისტიანობამ პრინციპულად შეცვალა სისხლიანი მსხვერპლშეწირვისადმი დამოკიდებულება. ყოველი ასეთი მსხ-

21. **Йеттмар К.**, Религии Гиндукуша, М., 1986, стр. 229, 257.
22. **Массон В. М.**, Средняя Азия и Древний Восток. Л. 1964, рис. 72.
23. **Массон В. М.**, ук. соч. стр.
24. **Латышев В. В.**, ук. соч. стр. 91.

ვერპლშეწირვა სასტიკად იდევნებოდა ოფიციალური ქრისტიანული დოქტრინით[25]. ამდენად ამ რიტუალის არქაული, წინაქრისტიანული წარმომავლობა დავას არ იწვევს. იგი აღმოცენებული და ჩამოყალიბებულია ვრცელ კულტურულ წრეში, ნაყოფიერების კულტის ხანგრძლივი განვითარების მხარდამხარ. ამ დიდ პოლიეთნიკურ გარემოში აქტიურად მონაწილეობდნენ ქართველთა წინაპრებიც, რომელთა კულტურულმა მონაპოვარმა ამა თუ იმ ფორმით დღემდე შემოინახა თავი.

2001

25. ე. მეტრეველი, 1784 წლის საეკლესიო კრების დადგენილება. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XIX-A და XXI-B.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ნაცვალობის კონცეფცია ძართულ მითოსში

ვ. კოტეტიშვილს თავის „ხალხურ პოეზიაში" გამოქვეყნებული აქვს ერთი იშვიათი ხალხური ლექსი, სახელწოდებით „მენაცვალე". ამ ლექსს თუ თანამედროვე თვალსაზრისით შევხედავთ, ვნახავთ, რომ საკითხი უცნაურად არის დასმული: სუბიექტი თხოვს დედას, მამას, დას, ძმას, ცოლსა და საყვარელს „სიკვდილ მითხოვს" და მენაცვალეთ, ანუ რომელიმე ჩემს მაგიერ წავიდეს საიქიოს – ე. ი. მოკვდესო. წმინდა ეთიკური თვალსაზრისით კაცმა რატომ უნდა სთხოვოს მეორე პირს, რომ ჩემს მაგიერ მოკვდიო. ლექსში ამ თხოვნაზე სუბიექტს ყველა აწბილებს და ერთი მიუთითებს მეორეზე: დედა ამბობს, მამა გყავს და გენაცვალოს და ა. შ. საქმე საყვარლამდე მიდის, რომელიც პასუხობს: „გენაცვალები, შენსა მზესა, გზა საით არს მიმასწავლეო".

ვ. კოტეტიშვილი ამ ლექსს დაუინტერესებია და კომენტარებში საკმაო და საინტერესო პარალელებიც მოუძებნია სერბულ, უკრაინულ, პორტუგალიურ, ფრანგულ და გერმანულ ხალხურ შემოქმედებაში. განსაკუთრებით საინტერესოა მის მიერ მოყვანილი ქართული პარალელი, საიდანაც ჩანს, რომ არსებობდა (იშვიათი გამონაკლისის სახით) სიუჟეტები, რომელთა თანახმად შვილის მაგივრად დედა თავს არ სწირავს. მიუხედავად, ამისა, ვ. კოტეტიშვილმა მაინც იპოვა პერსპექტივა, საითკენაც მიმართა კვლევა. ესაა თვით ლექსის ანტიფონიური ფორმა, იგი „ჰგულისხმობს გარკვეულ მოქმედებითი, თუ მოძრაობითი შესრულებას, რაც წესის ნიშნებს აჩენს და გვგონია, რომ ეს სიმღერა საწესო ხასიათისა უნდა ყოფილიყო. ამას გვაფიქრებინებს ის ანალოგიური ხასიათისა და აღნაგობის საწესო სიმღერები, რომელიც გვხვდება სხვადასხვა მოდგმათა შორის", - წერს იგი. სამწუხაროდ, ამ ზღვარს იქით ვ. კოტეტიშვილს საკითხის კვლევა აღარ გაუგრძელებია[1].

ამ საკითხზე შესაძლოა კვლევა აღარც გაგრძელებულიყო, თუ არა თვით დიდი მეცნიერის შეფასება, ლექსში უძველესი წესი იმალებაო. ამას კიდევ ემატება ქართული ენისათვის უაღრესად დამახასიათებელი და გავრცელებული მიმართვა, „გენაცვალე", რომელიც უთუოდ რწმენისა და ზნეობრივ საფუძველს გულისხმობს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს გამოთქმა ასეთი პოპულარული ვერ გახდებოდა. ეთნოგრაფიული მასალა ამ საკითხს ასევე უაღრესად საინტერესოდ აშუქებს: ირკვევა, რომ ძველ საქართველოში არსებობდა წესი ნაცვალობისა, როცა დედა, ან სხვა ახლობელი, სხვადასხვა რიტუალის საშუალებით ცდილობდა ავადმყოფ შვილს (ძირითადად), ან სხვა ახლობელს „ჩანაცვლებოდა", წასულიყო საიქიოში, ოღონდ საყვარელი არსება გადაერჩინა, ამ ქვეყნად დაეტოვებინა. ეს წესი დამოწმებულია მთაში და მას „თავშემოვლა", ანუ შემოვლება რქმევია. თუ ავადმყოფი ძალიან შეწუხდებოდა, მაშინ დედა, ან ვინმე ახლობელი, ავადმყოფს შემოუვლიდა და იტყოდა – ღმერთო ჩემი თავი აიფარე და ეს აუშვიო[2]. შემოვლა, ანუ შემოვლება სხვადასხვა რიტუალის შემადგენელი აქცია იყო, რომელიც მიზნად ისახავდა მეორე პირის, ან მსხვერპლის, თუ სხვა შესაწირის ხარჯზე ობიექტისაგან ავადმყოფობის ანუ ღვთაების რისხვის არიდებას[3]. ასე რომ, ამ რიტუალთა მეშვეობით ირკვევა ქართულში ფართოდ გავრცელებული გამოთქმა, „შემოგევლე" პარალელურ აზრობრივ და ქმედებით კომპლექსს გულისხმობს, ოღონდ შემდეგი განსხვავებით: თუ პირველ შემთხვევაში საქმე ეხება ერთი სუბიექტის უშუალო ჩანაცვლებას მეორეთი სიკვდილთან დაკავშირებულ წარმოდგენებში, მეორე, შემოვლება, გულისხმობს ობიექტისათვის თავს „შე-

1. ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბილისი, 1966 წ., გვ. 80, 361-362.
2. ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბილისი, 1935 წ., გვ. 235.
3. ნ. მინდაძე, ქართული ხალხური მედიცინა, თბილისი, 1961 წ., გვ. 71 და შემდეგ.

მოვლების“ გზით, თავის, ან საერთოდ მის გარშემო შემობრუნებით, ჭირის მოხდას და შემოვლებულისათვის გადაცემას. ამავე წარმოდგენების საფუძველზეა აღმოცენებული მესამე გამოთქმაც, „ჭირიმე (შენი)“, რომელიც საყვარელი არსებისაგან ჭირის მოხდასა და ობიექტისაგან ამ ჭირის საკუთარ თავზე მიღებას გულისხმობს.

წარმოდგენილი მასალა და მისი ზედაპირული ინტერპრეტაციაც კი ეჭვს არ იწვევს იმის თაობაზედ, რომ აქ არეკლილია უძველეს წარმოდგენათა მწყობრი სისტემა, რომელსაც, ქართული ტერმინიდან გამომდინარე, შესაძლოა „ნაცვალობის ინსტიტუტი“ ვუწოდოთ. იგი ფართოდ ყოფილა გავრცელებული მთელს ძველ მსოფლიოში და ემყარებოდა უფრო ფართო მითოსურ-რელიგიურ კონცეფციას საიქიო სამყაროსა და მასთან ურთიერთობათა პრინციპების შესახებ.

დავუბრუნდეთ ისევ ქართულ ხალხურ ლექსს: იქ არის აღწერილი კონკრეტული სიტუაცია, როცა მომაკვდავი ჭაბუკის ნაცვლად საიქიოში წასვლაზე თანხმობას აცხადებს საყვარელი ქალი//ცოლი. ასეთი სცენა აღწერილი აქვს ევრიპიდეს თავის დრამაში „ალკესტიდა“. ალკესტისი, ასული მეფე პელიასისა, იყო მეფე ადმეტოსის მეულლე, ხოლო გმირი ადმეტოსი, არგონავტების ლაშქრობის მონაწილე, ჰერაკლეს მეგობარი და ა. შ., აპოლონის რჩეული იყო. აპოლონის დახმარებით მან მოახერხა ეტლში ლომები და გარეული ტახები შეება და ამ გზით მოეპოვებინა მშვენიერი ალკესტისი. აპოლონისავე შუამდგომლობით ადმეტოსს მოირები შეჰპირდნენ ამ ქვეყნად სამუდამოდ დატოვებას, თუკი ვინმეს დაითანხმებდა მის მაგიერ წასულიყო ჰადესში. როცა ეს დრო დადგა, ადმეტოსმა პირველ რიგში ასეთი თხოვნით მიმართა თავის უკვე ღრმად მოხუცებულ მშობლებს, რომელთაც უარი თქვეს შვილის ნაცვლად წაჰყოლოდნენ სიკვდილის ღვთაებას თანატოსს, მაგრამ თანხმობა განაცხადა სრულიად ახალგაზრდა ალკესტისმა. იგი ალბათ სამუდამოდ დარჩებოდა იქ, რომ დედოფალ პერსეფონეს არ გამოეჩინა სულგრძელობა. მან უმალვე დააბრუნა საიქიოში ნებით წასული ალკესტისი. მეორე ვერსიის თანახმად, რომელსაც ეყრდნობა ევრიპიდე თავის დრამაში, ალკესტისს, როგორც გამოსასყიდს მის მიერ შეპყრობილი და ტყვედქმნილი თანატოსის სანაცვლოდ, აბრუნებს ჰერაკლე. ეს არის ეპიზოდი მის მერვე გმირობაში, სადაც ძირითად მიზანს შეადგენს დიომედეს ცხენების მოტაცება. ერაკლე გზად მწუხარე ადმეტოსთან შეივლის, რომელიც გმირს ჩვეულებრივი მხიარულებით შეხვდება და თავის მწუხარებას არ აგრძნობინებს[4]. აქ სიუჟეტი გამდიდრებულია მეორე მითოსით საუკეთესო მასპინძლის შესახებ. ამ სიუჟეტის მრავალი ვერსია სხვადასხვა ხალხშია გაბნეული. ერთ-ერთი მათგანი არის ლეგენდა ისლამამდელი არაბი პოეტის, ჰატიმ ათ-თაის ღვთაებრივი ხელგაშლილობის შესახებ. იგი სახელგანთქმული იყო როგორც სწორუპოვარი მასპინძელი, რომელიც სტუმარს ყველა სურვილს უსრულებდა. ერთხელ, ლხინის მეორე დღეს, ჰატიმმა სტუმარს ჰკითხა მოსვლის მიზეზი. სტუმარმა აუწყა: უნდა მომცე შენი ცხენი, რომელიც საკუთარ თავზე მეტად გიყვარსო. მასპინძელი ატირებულა. შეწუხებულ სტუმარს თავისი თხოვნა უკან წაუღია, რაზეც ჰატიმს უპასუხნია, მე იმიტომ კი არ ვტირი, რომ ცხენი მენანება შენთვის, არამედ იმიტომ, რომ იძულებული ვარ უარით გაგისტუმრო, რადგან როცა შენ მესტუმრე, შინ არაფერი მებადა, ის ცხენი დაგიკალი და სუფრაზე მოგართვიო[5]. ამ ციკლს განეკუთვნება კავკასიის ხალხებში გავრცელებული ლეგენდა ხალხისაგან დევნილი მკვლელის შესახებ, რომელიც შემთხვევით მოკლულის მშობლებთან აპირებდა დამალვას. მშობლები არ გასცემენ სტუმარს და მშვიდობით ისტუმრებენ, როგორც ამას სტუმარმასპინძლობის წესი მოითხოვს. ამ სუჟეტზეა დაწერილი ვაჟა-ფშაველას პოემა „სტუმარმასპინძელი“. როგორც ვხედავთ, ადმეტოსმა სტუმარმასპინძლობის წესის განუხრელი დაცვით დაიბრუნა საყვარელი ცოლი. ეს კიდევ ერთი, დამოუკიდებელი საკითხია, რომლის შესწავლა შესაბამის კვლევას საჭიროებს. სტუმარ-მასპინძლობის წესს სერიოზული ადგილი სჭერია საზოგადოებაში თვით კლასიკურ საბერძნეთშიც[6].

4. Реальный словарь классических древностей по Любкеру, С.-Петербург, 1885 г., ст. Адмет, Мифы народов мира, I, Москва, 1980 г., ст. Адмет, Алкестида.

5. Тысяча и одна ночь, т. 4, М., 1959, стр. 3, ночь 271.

6. **К с е н о ф о н т**, Анабасис, I, 10, М-Л., 1951, стр. 250.

როგორც ვნახეთ, ქართული ხალხური ლექსი და ძველბერძნული სიუჟეტი მეფე აღმეტოსის შესახებ ზუსტად ემთხვევა ერთმანეთს. ქართულში აშკარად გვიანდელია და-ძმის რგოლი და საყვარელი ქალის ორ პერსონაჟად, ცოლად და საყვარლად გაყოფა, რაც სხვა სოციალური გარემოს ყოფითი გავლენის შედეგია. მითოსი, თავისი სრულყოფილი ბუნებით, ასეთ „გართულებას" არ საჭიროებს. დამთხვევა მით უფრო საყურადღებოა, რამდენადაც იგი ეფუძნება მითოსურ-რელიგიურ წარმოდგენათა სერიოზულ პლასტს და მის წიაღში პოვებს ახსნას. ამ სიუჟეტისათვის განსაკუთრებული ყურადღება უკვე ძველ საბერძნეთშივე მიუქცევიათ. აი რას ამბობს ფედროსი ალკესტისის ზნეობრივი გმირობისა და სიყვარულისათვის თავგანწირვის გამო, პლატონის ცნობილ დიალოგში „ლხინი": „ეროტი დიდი ღმერთია, რომელიც მრავალ მიზეზთა გამო აღაფრთოვანებს ადამიანებსა და ღმერთებს... განა მოიძებნება სადმე ქვეყნად მხდალი, რომელსაც თვით ეროტიც კი ვერ შთაუნერგავდა მედგრობას და გაუტოლებდა მას დაბადებიდანვე მამაცს?"

ხოლო ერთმანეთის გამო სიკვდილისათვის მზარდი არიან მხოლოდ მოყვარულნი და არა მარტო მამრები, არამედ მდედრებიც. ბერძენთა შორის ეს სავსებით დაამტკიცა ალკესტიდამ, პელიასის ქალმა: მხოლოდ მან გადაწყვიტა მომკვდარიყო ნაცვლად თავის ქმრისა, თუმცა ქმარს დედაც ცოცხალი ჰყავდა და მამაც. სიყვარულის გამო მან იმდენად გადააჭარბა მშობლებს მათი საკუთარი შვილისადმი ერთგულებაში, რომ ყველას აჩვენა: ისინი მხოლოდ ითვლებიან ნათესავებად, მაგრამ სინამდვილეში უცხონი არიან მისთვის; ეს სიქველე ქალისა შეაქეს არა მხოლოდ ადამიანებმა, არამედ ღმერთებმაც და თუ კეთილ საქმეთა მოქმედ მრავალ მოკვდავთაგან იმათ მხოლოდ რამდენიმეს უწყალობეს საპატიო უფლება სულის ჰადესიდან დაბრუნებისა, ალკესტიდას სული სულეთიდან გამოუშვეს, რადგან მისი საქციელით აღფრთოვანდნენ. ასე რომ, სიყვარულში ერთგულებასა და თავგანწირულობას ღმერთები დიდად აფასებენ"[7].

როგორც ვხედავთ, მითოსური სიუჟეტი, რომელიც აგებულია ნაცვალობის რელიგიური კონცეფციის საფუძველზე, უკვე ძველ საბერძნეთში გასცდენია მითოსურ წარმოდგენათა ზღვარს და ზნეობრივი ნორმის სახით განზოგადებულა. სწორედ ამ მნიშვნელობის გამო ეს სიუჟეტი ფართოდ არის ასახული ლიტერატურისა და ხელოვნების სხვა დარგებში როგორც ანტიკურ, ისე მომდევნო ხანებში[8].

წარმოდგენები ჩანაცვლების შესახებ არა მარტო ბერძნულ მითოსშია დამოწმებული. ჩანაცვლების საინტერესო მაგალითს ვხედავთ შუმერულ მითოსში, რომელიც ქალღვთაება ინანას სულეთში მოგზაურობას უკავშირდება. ინანა, რომელიც სულეთში განსაკუთრებული მოსაზრების გამო გაემგზავრა, იქ დაჰკავა სულთა სამყაროს დედოფალმა ერეშკიგალმა. მან მოკლა ინანა და შიშველი გვამი ანწუხზე ჩამოკიდა. მხოლოდ მისი ერთგული მსახურის, ნინ-შუბურისა და ღვთაება ენქის მცდელობით გააცოცხლეს (მისცეს უკვდავების საზრდელი და წყალი). ინანა ქვესკნელიდან ამოსვლისას ანუნაკებმა დააკავეს: „... უკეთუ ინანა ქვესკნელიდან ამოვიდა, ნაცვალი ვინმე, თავისდა ნაცვლად მოგვცეს". ამბობდნენ სულეთის მცველები, რომლებიც გაოცებულნი არიან: „ვინ ამოსულა ქვესკნელიდან, ქვესკნელიდან მრთელი ვინ ამოსულა?" როგორც მითოსი აწესებს, თუ ასეთი რამ მოხდა, მაშინ ქვესკნელში ვინმე სხვა უნდა წავიდეს. ინანას ნაცვალს სთხოვენ. მათ ჯერ ნინ-შუბურის წაყვანა გადაწყვიტეს, მაგრამ ინანამ არ დაანება. შემდეგ ინანას მგალობლის, მარას წაყვანა მოინდომეს. მარა ინანას ფეხთით დაემხო, ისევე როგორც ნინ-შუბური და ისიც მასავით მტვერში ჩამჯდარი ფალასით შეიმოსა. ინანამ ისიც ვერ გაიმეტა. შემდეგ პროცესია დუმუზის მიადგა, რომელიც სამეფოდ შემოსილ დიდებულ ტახტზე იჯდა და ცოლის დანახვაზე არც თავქვე დამხობილა და არც მტვერში ჩამჯდარა. ინანამ ანუნაკებს დუმუზიზე მიუთითა და ანუნაკებმაც ქალღვთაების ნაცვლად მისი ქმარი ჩაათრიეს ქვესკნელში[9]. აქ „ჩანაცვლება" უკვე აღარ წარმოადგენს ნებაყოფ-

7. **Платон**, Сочинения в трех томах, Т. 3, М., Пир, 179, стр. 104-105.

8. Мифы народов мира, I, Адмет, Алкестида.

9. თამუზის სიზმარი, ძველი შუამდინარეთის პოეზია, თბილისი, 1969, თარგმნა ზ. კიკნაძემ, გვ. 36-44; **С. Н. Крамер**, История начинается в Шумере, Москва, 1965, стр. 180-193.

ლობით მსხვერპლს და ზნეობრივი გმირობის მაგალითს. იგი უფრო, მითოსური აუცილებლობით ნაკარნახევი ქცევაა, სადაც ცოლი უყოყმანოდ სწირავს უმაღლეს კეთილდღეობაში მყოფ ქმარს. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ როცა გილგამეში სულეთში ავზავნის ენქიდუს დოლისა და მისი ჯორების ამოსატანად, მას ურჩევს ძაძით შეიმოსოს და თავმდაბლად მოიქცეს, რათა ქვესკნელის ძალები არ გააღიზიანოს. ენქიდუ ამ რჩევას არ იცავს და მას სამუდამოდ ტოვებენ ქვესკნელში. ინანას შემთხვევაშიც ნინ-შუბური და მარა თაჭზე მტვერს იყრიან, ძაძით იმოსებიან და წინააღმდეგ დუმუზის მდიდრული ტანსაცმლისა და ქედმაღლური პოზისა, მიწაზე არიან გართხმულნი. დუმუზის საქციელი, ისევე როგორც ენქიდუსი, სიკვდილის „ძალთა აქტიურობას იწვევს"[10]. ენქიდუ, ისევე როგორც დუმუზი, „ნაცვალია" საიქიოში, ოღონდ ნებაყოფილობითი, რადგან იგი გილგამეშმა იქ თავისი დოლისა და ჯორების ამოსატანად გაგზავნა, ენქიდუსისვე თანხმობით. მისი ქცევა ცოცხალ ამპარტავანს უფრო შეეფერება, ვიდრე სულეთის მოკრძალებულ სტუმარს. „ღვთაებრივი კომედიის" მიხედვით სულეთის დარაჯი ერთი თვალის შევლებით ცნობს ცოცხალს, რადგან მას ჩრდილი აქვს და იჭვნეულად ექცევა მას. დანტე ალიგიერი თავისადმი მტრული დამოკიდებულების ნიველირებას მხოლოდ ღმერთის ავტორიტეტის საშუალებით ახერხებს[11]. აღსანიშნავია, რომ იარაღისა და საჭაულის გამოუსადეგობა სულეთში, სიშიშვლე და უთმობა ქართულ ფოლკლორშიც არის დამოწმებული[12]. ინანას სულეთის ყოველ კართან თითო რამეს ართმევენ ტანსაცმელ-სამკაულისა და თან წაღებული „შვიდი ნიჭიდან". ასე რომ, ერეშკიგალის წინაშე იგი სავსებით გაშიშვლებული დგას, როგორც სულეთს შეეფერება[13] თანახმად ხალხური წარმოდგენებისა, საიქიოში მყოფი, ანუ მკვდარი შიშველია. ქართველთა შესაბამისი წარმოდგენები ამ საკითხშიც დიდ მსგავსებას ამჟღავნებენ ძველ აღმოსავლეთსა და ანტიკურ სამყაროში გავრცელებულ მითოსურ და რელიგიურ შეხედულებებთან.

მონაცვლეობის პრაქტიკა მთელს მსოფლიოში ყოფილა გავრცელებული. თავისი არსით იგი არათანაბარი, უკვე დიფერენცირებული სოციალური სამყაროსათვის არის დამახასიათებელი, სადაც არსებობს წარმოდგენა ინდივიდის საკუთარ ბედსა და წინასწარ განჩინებული ხვედრის შესახებ. უმაღლეს სოციალურ დონეზე მონაცვლეობა მოქმედებდა საკრალურ მეფეებთან დაკავშირებულ სიტუაციაში. ცნობილია, რომ ტომთა ბელადებს, რომლებიც ტომის (შემდეგ სახელმწიფოს) ბედსა და კეთილდღეობას განასახიერებდნენ, ფიზიკური შესაძლებლობების დაქვეითების შემდეგ კლავდნენ. შემოიღეს ბელადთა და მეფეთა//ხელმწიფეთა დღეგრძელობისა და სრულფასოვნების აღმდგენი რიტუალები, ასევე არსებულა მეფის მაგიერ მისი ახლობლის, ზოგჯერ შვილის შეწირვის წესი, რომელიც საბოლოოდ მონის შეწირვად გადაქცეულა. ბოლოს ეს წესი იმდენად ფორმალური გახდა, რომ მონათა და ცხოველების, ან ნამდვილი სამკაულებისა და პროდუქტის ნაცვლად, სიმბოლური გამოსახულებანი, უბრალო ფიგურები იწირებოდა. განსაკუთრებით ფართო მასშტაბი ამ რიგის რიტუალებს შეუძენიათ ძველ ეგვიპტეში[14]. ცხადია, ასეთ გარემოში მოქმედებას იწყებდა ნებაყოფლობითი მითოსური მსხვერპლის იდეა, რომელიც ცხოველთა მიმართ სავსებით აშკარად არის დამოწმებული ყოფაში. საფიქრებელია, რომ ეს კონცეფცია ვრცელდებოდა ადამიანთა მსხვერპლშეწირვაზედაც, როცა ადამიანს სხვის „ნაცვლად" დააყენებდნენ. ეს ზემოთ აღნიშნულ სოციალურად უკვე დიფერენცირებულ საზოგადოებაში უნდა მომხდარიყო, როცა ტყვე, მონა და ა. შ. უნდა შენაცვლებოდა სიკვდილში მეფეს. აქ ნებაყოფლობაზე ლაპარაკი ზედმეტია, მაგრამ ნებაყოფლობა ისევე თამაშდებოდა, როგორც ეს ხდებოდა ცხოველთა შეწირვისას. ცხოველი „მაძღრიანად" უნდა შეწირვოდა, ე. ი. წინააღმდეგობა არ უნდა გაეწია. ამ მიზნით საქონელს ზოგჯერ ათრობდნენ,

---

10. დუმაზის სიზმარი, გვ. 36-44, **Крамер С. Н.**, История... стр. 180-193.

11. **დანტე ალიგიერი**, ღვთაებრივი კომედია, ჯოჯოხეთი, სიმღერა 3.

12. ქართული ხალხური პოეზია, II, თბილისი, 1973, გვ. 63-83. **მიხ. ჩიქოვანი**, მიჯაჭვული ამირანი, თბილისი, 1947 წ., გვ. 275, 283, 308...

13. **Крамер С. Н.**, История... ук. стр. 188.

14. **Матье М. Э.**, Хаб-Сед, Вестник древней истории, №3, 1956 г., стр. 8-9.

განსაკუთრებით ხარებს. ცნობილია გადმოცემებიც თავისი ნებით მოსულ შესაწირავ ცხოველთა შესახებაც. თანდათან ეს შეხედულებები ერთ მტკიცე სისტემად შეკრულა, რომელიც საერთო კონცეფციით იყო გაერთიანებული. თანახმად ამ კონცეფციისა, ყოველი ადამიანი თავის დროზე მიდის სულეთში და იქ რჩება. თუ ის თავის დროზე არ მივა, თავის მაგიერ უნდა გააგზავნოს თავისი წილი (მაგ., შვედური ლეგენდის თანახმად შვედეთის ერთი მეფე ყოველ შვიდ წელიწადში თავის მაგიერ თითო საკუთარ ვაჟს სწირავდა)[15]. ამიტომ ტომის ბელადს, ხელისუფალს, ხელმწიფეს, რომელიც მთელი ტომის კეთილდღეობას განსახიერებდა, ადრე სიბერის შეპარვისთანავე კლავდნენ, მაგრამ სოციალურ სტრუქტურათა განმტკიცებასთან ერთად, მას უჩნდება ნაცვალი. არაოფიციალურად, საყოველთაო-სახალხო დონეზე ნაცვლობა ალბათ მართლაც ნებაყოფლობითი იქნებოდა, რადგან ამას კისრულობდა ჩვეულებრივ მშობელი, რომელიც თანხმდებოდა შვილის მაგიერ წასულიყო სულეთში. იგივე მოვალეობა შეიძლებოდა ეკისრა მოყვარულ მეგობარს (ენქიდუ?) ან საყვარელ ქალს (ალკესტისი). ყოველ შემთხვევაში ასეთი მაგალითები ხალხის მეხსიერებაში აღიბეჭდებოდა და მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ზნეობრივი მოდელის ფორმირების პროცესში. ბერძნული სიუჟეტი ქმრისათვის თავგანწირვის თაობაზე, რომელსაც ქართულში „ანდრეზები" შეესაბამება, ხალხური მეხსიერების არსენალიდან გადადის წმინდა მითოსში. იგი წყვეტს კავშირს ცოცხალ ტრადიციასთან და საბოლოოდ ისადგურებს უმაღლესი ზნეობრივი ნორმების სფეროში.

ქართული ხალხური ლექსი „მენაცვალე", საიდანაც დავიწყეთ მსჯელობა, ცხადია, ამ წარმოდგენათა გარემოშია აღმოცენებული. საფიქრებელია, რომ ამ წესის ხალხურ და საზოგადო მნიშვნელობით დასამკვიდრებლად საჭირო იყო მისი ამოქმედება სოციალური იერარქიის უმაღლეს დონეზე, სადაც იგი საკრალურობას და საზოგადოებრივად პოზიტიურ სანქციას იღებდა. მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლებოდა იგი ქცეულიყო ინდივიდუალური ქცევის უმაღლეს ნორმად და ადამიანური კეთილშობილების ოპტიმალურ გამოხატულებად. ყოველივე ამან კი განაპირობა ტერმინის „გენაცვალეს" აღმოცენება და დამკვიდრება ენასა და ეთნიკურ ფსიქიკაში მეტად მრავალფეროვანი ასპექტით, რომელთაც ზოგჯერ ინტონაციური დონეებით განასხვავებენ ერთმანეთისაგან.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ძნელი არ არის დანარჩენ ზემოთ ნახსენებ ტერმინთა „შენი ჭირიმესა" და „შემოგევლეს" მნიშვნელობათა გარკვევა. ხალხურ ყოფაში დამოწმებულია რიტუალური მოქმედებები, რომელთა მეოხებით მშობელი ცდილობდა ჩანაცვლებოდა მძიმე სახადით, განსაკუთრებით ბატონებით ავადმყოფს[16]. ამ მოქმედებათაგან გამოიყოფა „შემოვლება" და „გარშემოვლება", როცა „შემოეველებიან" ავადმყოფს, ან გარს შემოუვლიან სალოცავს. მაგრამ არსებობს „თავზე შემოვლება", რომელიც ინდივიდისაგან ყოველი ჭირის მოხდას ნიშნავს. ჭირსა და უბედურებას იღებს ის საგანი, სამსხვერპლო ფრინველი ან ცხოველი, ან ადამიანი, ვინც სუბიექტს „თავს, ან გარს შემოევლება". სწორედ ამგვარი ჭირის მოხდას, სხვისი ჭირის საკუთარ თავზე მიღებას გულისხმობდა ტერმინი „შენი ჭირიმე" და აღნიშნული სხვა ტერმინები თავისი საკრალური შინაარსით, ხოლო დესაკრალიზაციის შემდგომ ზრდილობიანი დამოკიდებულებისა და საუკეთესო სურვილების მატარებელ სიტყვებად და გამოთქმებად იქცნენ.

ყოველივე ზემოთქმულისა და მოტანილი მასალის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ შემდეგი: სავსებით მართებული არის ვ. კოტეტიშვილის მოსაზრება ხალხური ლექსის, „მენაცვალეს" შესახებ, როცა მან მხოლოდ ანტიფონიურობაზე დაყრდნობით იგი სარიტუალო პრაქტიკის აღმნიშვნელ ტექსტად მიიჩნია. აშკარაა, რომ ამ ლექსის შინაარსის ჩამოყალიბება უნდა მომხდარიყო არა მექანიკურ-დიფუზიური პროცესის საფუძველზე, არამედ იგი შეიძლებოდა აღმოცენებულიყო ერცელ კულტურულ-ისტორიულ სივრცეში, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ძირითადი მითოსურ-სარწმუნოებრივი ღირებულების ერთიანი სისტემა. შემდეგ იგი კერძო ქვეკარიანტების

15. **Фрэзер Дж.**, Золотая ветвь, Москва, 1980 г., стр. 18-19; 299-529.

16. **Бардавелидзе В.**, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957 г., стр. 85.

სახით მჟღავნდება სხვადასხვა ეთნოსში. ქართველთა წინაპრები იმ კულტურული სივრცის ბინადარნი არიან, რომელსაც განეკუთვნებიან უძველესი, ადრესამიწათმოქმედო ხანებიდან მის მეზობლად მცხოვრები სხვადასხვა ეთნიკური წარმომავლობის ტომები, რომლებიც დღეს უდიდეს სივრცეზე განფენილობის მიუხედავად, მაინც ინარჩუნებენ სხვადასხვა ფორმით ადაპტირებულ მითოსურ-რელიგიურ და ნორმირებულ ქცევით კვანძებს, რომელიც შეიქმნა კულტურული თანაცხოვრების შორეულ ისტორიულ ეტაპზე.

2000

ეროვნული ბიბლიოთეკა

აღმსარებლობა თბილისში*

გვიანი ბრინჯაოს ხანიდან იკვეთება თბილისისა და მცხეთის რეგიონების მოსახლეობის განსაკუთრებული სიახლოვე. ანთროპოლოგიურად ერთგვაროვანი გარემოს აღმოცენებამ და მდგრადობამ ხელი შეუწყო თბილისის წინაქალაქური ხანისა და ქალაქის საწყისი პერიოდის მოსახლეობაში ეთნიკურ-კულტურული და ტრადიციული ყოფის მემკვიდრეობითობას, რომლის კრისტალიზაცია, უნდა ვიგარაუდოთ, დაჩქარდა ქალაქური ცხოვრების პირობებში.

თბილისის ტერიტორიაზე წინაქალაქური პერიოდის სამლოცველო ტაძარი ან სხვა ამ რიგის ძეგლი აღმოჩენილი არ არის, მაგრამ საყოფაცხოვრებო ინვენტარი, ასევე დაკრძალვის რიტუალები და სამარხთა ფორმების სახეცვლილებები აშკარად ავლენს ეთნიკურ-კულტურულ და რელიგიურ წარმოდგენათა დინამიკას. არქეოლოგიური მასალა ცხადყოფს, რომ ძვ. და ახ. წელთაღრიცხვის მიჯნაზე ჩამოყალიბებული იყო მითოსი მოკვდავ და მკვდრეთით აღდგენად ღვთაებებზე. მითოსური წარმოდგენების ანარეკლი შემონახულია საქართველოსა და კავკასიაში დამოწმებულ სამონადირეო ეპოსში, ყველიერისა და დიდი მარხვის თამაშობებსა და კარნავალებში, რაც ისტორიულად ტრადიციული იყო თბილისში (ისტორიული წყაროების მონაცემებით, ამ რიტუალებს ჯერ კიდევ VII ს-ში ჰქონდა გროტესკული სახე). ამავე წარმოდგენებს ასახავს ქართული ხალხური ქორწილი და დატირება-დასაფლავების ცერემონიალი. თბილისის ტერიტორიაზე არ არის აღმოჩენილი ისეთი არქეოლოგიური მასალა, რომელიც დაგვიდასტურებდა არმაზის პანთეონის ამსახველი საკულტო ობიექტების არსებობას თბილისში, მაგრამ უნდა ვივარაუდოთ რომ მისი თაყვანისცემა თბილისის ტერიტორიაზეც იყო გავრცელებული, რადგან არმაზი შემოვიდა არა როგორც მცხეთელთა, არამედ როგორც ქართლოსის შთამომავალთა სახელმწიფოს გამაერთიანებელი ღვთაება. წყაროებში დაცული აღწერილობა ცხადყოფს, რომ არმაზის კულტი მკვეთრად განსხვავდება ირანელთა იმდროინდელი ზოროასტრული რელიგიისაგან და მისი მეშვეობით ქვეყანაში იდეოლოგიური საფუძველი ეცლებოდა რელიგიურ სეპარატიზმს.

უცხო რელიგიათაგან ერთ-ერთი, რომელიც ამ სივრცეში ქრისტიანობის შემოსვლის წინა ან უფრო ადრეც იყო ფეხმოკიდებული, არის იუდაიზმი. თანახმად გადმოცემისა, ებრაელები მცხეთასა და მის შემოგარენში ნაბუქოდონოსორის დროს (ძვ. წ. VI ს.) შემოსულან. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ძვ. და ახ. წელთაღრიცხვათა მიჯნაზე ისინი თბილისის მიდამოებშიც გამოჩნდებოდნენ, ქართლში ფეხმოკიდებული ყოფილა მანიქეველობა, მაგრამ ყველაზე მომძლავრებული იყო მაზდეანობა. სასანური ირანის მაზდეანური ეკლესიის, ქურუმთა უხუცესის, კარტირის წარწერაში (ახ. წ. III ს.) ჩამოთვლილია ის რეგიონები, სადაც მაზდეანობის დაცვისა და განმტკიცების მიზნით ამ უკანასკნელს სასტიკი ღონისძიებები გაუტარებიათ. ჩამოთვლილ ქვეყანათა შორის საქართველოც (იბერია) არის ნახსენები. ყველა ის სარწმუნოება, რომელიც გავრცელებული ყოფილა იბერიაში ქრისტიანობის შემოსვლამდე, ამა თუ იმ ფორმით იდევნებოდა სახელმწიფო რელიგიის მხრიდან, რომლის სათავეში არმაზის კულტი იდგა. ისტორიული წყაროების მიხედვით იგი თავის საყმოს სასტიკად უკრძალავს მაზდეანობასთან და ებრაელებთან ურთიერთობას და დამნაშავეს ემუქრება მახვილით, „რომლისგანაც ეშინის ყოველსა“.

სპარსელებმა თბილისის ვიწროებში ააშენეს ციხე, ჩააყენეს თავიანთი გარნიზონი და პიტიახში დასვეს (IV ს.). ცხადია, სპარსეთის კონტინგენტს საკუთარი სალოცავიც ექნებოდა. თბილისში კლდის უბანში, ფეთხაინის მახლობლად, შემორჩენილია შენობა, რომელსაც ტრადიციულად „ათეშგას“, ანუ

* წერილი შესრულებულია ენციკლოპედიისათვის, „თბილისი“, ენციკლოპედია, 2002.

„ცეცხლის საშვებელს“ ეძახიან. სპარსელებმა შეძლეს თავიანთი სარწმუნოების გავრცელება ქართლში. საგრძნობი კვალი დატოვა ზოროასტრულმა მითოსმა. მაგრამ ქართველთათვის ბევრად მიუღებელი იყო, განსაკუთრებით მიცვალებულთა დაკრძალვის მაზდეანური წესი. მაზდეანები მიწას, ცეცხლს და წყალს წმინდად თვლიდნენ და მიცვალებულით არ „ბილწავდნენ“. ისინი მიცვალებულებს საგანგებო შენობაში დებდნენ, სადაც ძვლებს ფრინველები წმენდდნენ ხორცისაგან. ასეთ „დაკრძალვას“ ქართველები ცხედრის შებილწვად, „ნადირ-ფრინველთა საჭიჭვნად დაგდებად“ მიიჩნევდნენ და უკიდურესად ეზიზღებოდათ. მაზდეანთა სარწმუნოებრივი აგრესიის პერიოდში სპარსელები ამ წესის შესრულებას ქართველებსაც სთხოვდნენ, რაც განსაკუთრებულ უკმაყოფილებას იწვევდა ხალხში. ასე მომზდარა V ს. დასასრულს, როცა შაჰმა კავადმა სავალდებულოდ აქცია მაზდეანური წესების შესრულება.

IV ს. პირველ მესამედში იბერიაში სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა ქრისტიანობა. ამით საქართველომ კიდევ ერთხელ გამოხატა თავისი დასავლური კულტურა და სარწმუნოებრივი ორიენტაცია. ამ ფაქტმა გააძწვავა ირანთან ურთიერთობა, განსაკუთრებით სარწმუნოებრივ სფეროში. მაზდეანური ძალმომრეობა იქამდე მიდიოდა, რომ მათი სჯულის უარმყოფლებს სპარსელები სიცდილით სჯიდნენ. ასეთი ფაქტები აღწერილია წმინდა მოწამეების - რაჟდენისა და ევსტათი მცხეთელის ცხოვრებაში. ქრისტეს სჯულისათვის ეწამა გამაზდეანებული პიტიახშის, ვარსქენის მეულლე შუშანიკი.

V ს. დამლევს მეფე ვახტანგ გორგასალმა დედაქალაქი მცხეთიდან თბილისში გადმოიტანა. მან სწორად შეაფასა თბილისის სტრატეგიული მნიშვნელობა და განიზრახა შეექმნა ქვეყნის ახალი პოლიტიკური და სარწმუნოებრივ-კულტურული ცენტრი, რომლის გავლენა მთელ ამიერკავკასიას გასწვდებოდა. მართალია, კათალიკოსის ტახტი მცხეთაში დარჩა, მაგრამ საეკლესიო მშენებლობათა მასშტაბი თბილისის დედაქალაქობის პირველ საუკუნეებში ცხადყოფს მის განსაკუთრებულ სარწმუნოებრივ დატვირთვას. ამ პერიოდში თბილისში აშენდა სიონი - ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესია, ანჩისხატი - მარიამ წმიდის ეკლესია, გოლგოთის ჯვრის ეკლესია, ბეთლემის ეკლესია (მოგვიანებით „ფეთხაინი“). მაზდეანობა საბოლოოდ VII ს-ში გადავარდა, მაგრამ მისი ადგილი დაიჭირა კიდევ უფრო აგრესიულმა ისლამმა.

არაბობა ერთ-ერთი უმძიმესი ხანაა საქართველოს ისტორიაში. თბილისში ამირა დაჯდა და ქალაქი საერთო კულტურულ-ისტორიულ პროცესებს, თუ მთლიანად არა, მნიშვნელოვნად გამოეთიშა. არაბთა გამანადგურებელმა შემოსევებმა შეასუსტა მისი კავშირი ბიზანტიასთან, ქართული ეკლესია იზოლირებული დარჩა დანარჩენი ქრისტიანული ცენტრებისაგან. ამ ხანის ისტორიული და ლიტერატურული ძეგლები ცხადყოფენ, რომ ქართველობას შეურიგებელი პოზიცია დაუკავებია ისლამის მიმართ. გაჩნდნენ ახალი, სარწმუნოებისა და ქვეყნისათვის თავდადებული გმირები, რომელთაც თავი გაწირეს სამშობლოსა და სარწმუნოებისათვის. ეკლესიამ წმინდანად შერაცხა მაჰმადიანობის წინააღმდეგ თავგანწირული მებრძოლნი - არგვეთის ერისთავები დავითი და კონსტანტინე, მეფე არჩილი, კონსტანტი-კახი, გობრონ-მიქაელი. ძველი ქართული ლიტერატურის ერთ-ერთი უბრწყინვალესი ძეგლი, იოანე საბანისძის „აბო ტფილელის წამება“ აღწერს გაქრისტიანებული არაბის, აბო ტფილელის მოწამებრივ ღვაწლს, საქართველოს ეკლესიამ იგი წმინდანად შერაცხა და მეტეხის კლდეში მისი სამლოცველო დააარსა.

მიუხედავად მძიმე პოლიტიკური ვითარებისა, IX-XI სს ქართულმა ეკლესიამ, ფილოსოფიურმა აზროვნებამ, ქრისტიანულმა კულტურამ გიგანტური ნაბიჯი გადადგა, მთელს საქართველოში ქრისტიანობა ჭეშმარიტ ეროვნულ სარწმუნოებად იქცა. ეკლესიამ ყველგან გაუკაფა გზა ქართულ ენასა და დამწერლობას. ქართული ენა, როგორც ეკლესიის ენა, სახელმწიფოებრიობის ერთ-ერთი უმთავრესი ნიშანი და განმაპირობებელი ფაქტორი გახადა. საქართველოს ჩრდილო-დასავლეთ და სამხრეთ-დასავლეთ პროვინციებში დაიწყო ქვეყნის გაერთიანების განუხრელი და შეუქცევადი პროცესი. ამ პერიოდში ქართული ეკლესიის მეცადინეობით ჩაისახა და ხორცი შეისხა ეროვნულმა სულიერებამ, რომელიც გამოიხატა ქვეყნის გაერთიანებით, გაცხოველებული სამონასტრო საქმიანობით, როგორც

ქვეყნის შიგნით, ისე მის გარეთ, მეცნიერებით, არქიტექტურით, მხატვრობით, ლიტერატურით. V ს-ში მიღებული საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალურობა განმეორებით გაცხადდა ქართველ საეკლესიო მოღვაწეთა მიერ. გამოიკვეთა სხვა კონფესიებთან ურთიერთობის ტენდენციები, შეიქმნა ეროვნულ-კულტურული სივრცე, სადაც ეთნოგენეტიკური ნათესაობის გამაერთიანებელ როლს გაუთანაბრდა სოციალური, ეკონომიკური და ეთნოკულტურული ფაქტორებით წარმოდგენილი ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ღირებულებები.

არაბთა ბატონობის პერიოდში თბილისში შეიქმნა ქვეყნის დანარჩენი ნაწილებისაგან განსხვავებული პოლიეთნიკური გარემო და მისი შესაბამისი სარწმუნოებრივი სპექტრი. მომრავლდა მაჰმადიანი მოსახლეობა, აშენდა მეჩეთები, ქალაქსა და ქვეყნის რეგიონებს შორის დამყარდა რეალობის ფარგლებში შესაძლო კულტურულ-ეკონომიკური წონასწორობა, თანაცხოვრების პირობებში აღმოცენდა სხვადასხვა სარწმუნოების მიმდევართა შორის რელიგიური მიმტევებლობა. წყაროები მოწმობენ, რომ თბილისელ მაჰმადიანებს ჰქონდათ საკუთრება ქალაქის გარეთ; ასევე ქალაქში სავაჭრო ობიექტებს ფლობდნენ ეკლესიები (მაგ., სვეტიცხოველი. იხ. მელქისედეკ კათალიკოსის „დაწერილი"), ასე რომ, თბილისი არ იყო სავსებით იზოლირებული ქვეყანაში მიმდინარე პროცესებისაგან. იმ ხანად თბილისში დიდ წარმატებას მიაღწია სხვადასხვა ეროვნულმა კულტურამ. მაგალითად, თბილისელმა მაჰმადიანმა სწავლულებმა სახელი გაითქვეს მთელს ახლო აზიაში და მჭიდრო კონტაქტი დაამყარეს მაჰმადიანური კულტურის ცენტრებთან.

მას შემდეგ, რაც დავით IV აღმაშენებელმა თბილისი კვლავ საქართველოს დედაქალაქად აქცია (1122), მდგომარეობა რადიკალურად შეიცვალა. თბილისი ქრისტიანობის ოფიციალურ სატახტოდ არ გამოცხადებულა (კათალიკოსის სასაყდრო ქალაქად ისევ მცხეთა რჩებოდა), მაგრამ ქრისტიანობის პოლიტიკა თბილისიდან ტარდებოდა მთელს კავკასიაში. ჯერ კიდევ თბილისის აღებამდე ჩაატარა დავითმა რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება (1103), რამაც ბოლო მოუღო ეკლესიაში დიდგვაროვანთა პარპაშს. განხორციელდა ეკლესიის დემოკრატიზაცია, რის მიღწევასაც ბაგრატ IV-ის დროს ცდილობდა გიორგი ათონელი. ეს ღონისძიებები ტარდებოდა XI-XII სს-ში, საქართველოს ეკლესიის საერთაშორისო ავტორიტეტის ზრდის კვალდაკვალ. 1072 წ. საქართველოს კათალიკოსს მიენიჭა პატრიარქის წოდება. ქართულ ეკლესიას ეკლესიათა რიგში ტრადიციულად VI ადგილი ეჭირა, რომისა და კონსტანტინოპოლის ეკლესიების გაყოფის შემდეგ კი V ადგილზე გადაინაცვლა. ეს ადგილი საქართველოს ეკლესიას ეკუთვნოდა XVII ს. დასასრულამდე, ვიდრე V ადგილს არ მისცემდნენ რუსეთის ეკლესიას. საქართველოს ეკლესია ისევ VI ადგილზე დაბრუნდა და ეს ადგილი უჭირავს დღესაც.

XIII ს-დან იწყება საქართველოს სახელმწიფოს დასუსტება, რაც ეკლესიის შემდგომ ბედზედაც აისახა. დამანგრეველმა ომებმა და შემოსევებმა სამწუხარო შედეგი გამოიღო. ქართული სახელმწიფოსა და მასთან ერთად ეკლესიის აღორძინების ხანმოკლე პერიოდი დაკავშირებულია გიორგი V ბრწყინვალის სახელთან. მან XIV ს. 30-იან წლებში საეკლესიო კრებაზე ბრძოლა გამოუცხადა ეკლესიის მსახურთა ზნეობრივ დაცემას და, მსგავსად დავით აღმაშენებლისა, ეკლესია გაწმინდა უღირსთაგან. პოლიტიკურ გაძლიერებას მოჰყვა ქვეყნისა და ეკლესიის ავტორიტეტის ზრდა უცხოეთში. ქართველებს გადაეცათ იერუსალიმის უფლის საფლავის ტაძრის გასაღები, მიეცათ იქ ეკლესიის მშენებლობის უფლება. მაგრამ ქვეყნისა და თბილისის განადგურება მომდევნო საუკუნეების დამპყრობთა მიერ, საშუალებას არ აძლევდა საქართველოს ეკლესიას შეესრულებინა თავისი წმინდა როლი. უცხო ძალების მხარდაჭერით ფეოდალური სეპარატიზმი ეროვნულ ტრაგედიად იქცა. საქართველოს ეკლესიაც, მსგავსად სახელმწიფოსი, დაიშალა და დაქუცმაცდა. ეს პროცესი აისახა თბილისის სარწმუნოებრივ ცხოვრებაზეც.

XVII-XVIII სს-ში ტახტზე მაჰმადიანი მმართველები ისხდნენ. მათგან აღსანიშნავია როსტომის მეფობა. იგი ორმაგი პოლიტიკური სტანდარტით მართავდა ქვეყანას. ირანის მოხელეც იყო და ქართველთა სარწმუნოებასა და კულტურაზეც ზრუნავდა (განსაკუთრებით მისი მეუღლე მარიამი). ამ საუკუნეებში საქართველოს სამეფო საგვარეულომ ისტორიას მისცა ქვეყნისთვის თავგანწირული და სარწმუნოების ერთგული მოღვაწეები - ქეთევან დედოფალი და მეფე ლუარსაბ II, რომლებიც საქართველოს ეკლესიამ წმინდანებად შერაცხა. თბილისის სარწმუნოებრივ ცხოვრებაში უმძიმესი

ხანა დადგა. მოსახლეობის ნაწილი მაჰმადიანობას იღებდა, ნაწილი სომხურ კონფესიაზე გადადიოდა და სომხდებოდა, რასაც დიდად უწყობდა ხელს ირანულ-თურქული მხარდაჭერა სომხური ეკლესიისადმი. XVIII ს. დასასრულისათვის სომხებმა შეძლეს დაესაკუთრებინათ თბილისის ქართული ეკლესიების მნიშვნელოვანი ნაწილი და რამდენიმე ახალიც აეშენებინათ.

მიუხედავად ამისა, საქართველოს ეკლესია ცდილობდა როგორმე შეენარჩუნებინა ქვეყნის სარწმუნოება და კულტურა, აქა-იქ შენდებოდა ეკლესიები, ზოგჯერ მათ მოხატვასაც ახერხებდნენ. განსაკუთრებული ყურადღება ეკლესიამ სწავლა-განათლებისა და ბეჭდვითი საქმიანობის გაშლა-გაფართოებაზე გადაიტანა. აღსანიშნავია სულხან-საბა ორბელიანისა და იმ დროის სხვა ქართველ მოღვაწეთა (კათალიკოსი დომენტი, ანტონ ჭყონდიდელი, ეპისკოპოსი იოანე მანგლელი, იმერეთის კათალიკოსი ნიკოლოზი და სხვ.) საქმიანობა. განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია თავისი დროის უდიდესი მეცნიერისა და საეკლესიო მოღვაწის, კათალიკოს ანტონ I-ის საქმიანობა. მისი ინიციატივით გაიხსნა გიმნაზიები თბილისსა და თელავში, დაარსდა სასწავლებლები ეკლესია-მონასტრებთან. XVII ს. დასაწყისში დაიწყო ქართული სასულიერო წიგნების ბეჭდვა ნიკიფორე ირბახის თაოსნობით, 1709 წ. ვახტანგ VI-მ თბილისში დაბეჭდა სახარება.

რუსეთთან შეერთების (1801) დროისათვის საქართველოს დედაქალაქი განადგურებული იყო აღა-მაჰმად ხანის შემოსევის შედეგად, მაგრამ მისი მთავარი ეკლესიები გადაურჩა მტერს და მომდევნო წლებში მათი მოწესრიგება შესაძლებელი გახდა. სიონი შეაკეთეს და რუსი ეგზარქოსების კათედრად აქციეს, ასევე გადარჩა მეტეხი, რასაც მოგვიანებით გარშემო სატუსაღო აუშენეს და ციხის ეკლესიად გახადეს. არ დანგრეულა მამადავითის ეკლესია მთაწმინდაზე, გადარჩა ანჩისხატის ეკლესიაც.

პლატონ იოსელიანის ცნობით, ამ განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი ეკლესიების გარდა XIX ს-ში თბილისში მოქმედებდა ანდრია პირველწოდებულის ეკლესია ვერეზე (ლურჯი მონასტერი), რასაც ვახუშტი ბაგრატიონი წმინდა გიორგისად მიიჩნევს; შაჰნავაზის ასულის ელენეს მიერ 1680 წ. აშენებული ღვთისმშობლის ეკლესია, რომელიც 1775 წ. განუახლებია ერეკლე II-ის ასულს მარიამს, 1840 წ. შეუკეთებია თავად ფარსადან ციციშვილს, ამის შემდეგ კი შენობა კერძო მფლობელის ხელში მოხვედრილა. პ. იოსელიანის ჩამონათვალში არის ბერძნების მიერ ავლაბარში აშენებული წმინდა მარინეს ეკლესია, რომელიც 1824 წელს უფლის მირქმის სახელობაზე განუახლებია მიტროპოლიტ იონას; ეგზარქოსს ევგენის განუახლებია აგრეთვე კვირაცხოვლის ეკლესია თომა მოციქულის სახელობისა, რომელიც XVII ს. ბოლოს საქართველოს მთავარეპისკოპოსს ქრისტეფორეს აუშენებია თემურლენგის დროს დანგრეული ძველი ეკლესიის ადგილზე. 1798 წ. გიორგი XII-ის თაოსნობით აქ ჩატარებულა საეკლესიო კრება, რამაც გააუქმა შუა საუკუნეების ორდალიის წესები, ჯადოქრების წყალში დახრჩობა, დაწვა, პატიმრების შანთით წამება, ცხელ წყალში ხელის ჩაყოფით სიმართლის დადგენა, ასევე ორთაბრძოლა, როგორც დავის გადაჭრის საშუალება და ა. შ.; პ. იოსელიანის ცნობით, წმინდა ჯვრის ეკლესია (ჯვრის მამა) ეკუთვნოდა იერუსალიმის საპატრიარქოს. მისი სიტყვებით, მიუხედავად საქართველოს ეკლესიის ანტიოქიისადმი იერარქიული დამოკიდებულებისა, საქართველოს მეფეებს გაუმართავთ იერუსალიმის ეკლესიის, ვითარცა ყოველთა ქრისტიანეთა დედის, საყდარი. ეს ეკლესია ყოველთვის ეკუთვნოდა იერუსალიმის სამი ეკლესიის - წმ. ელიას, წმ. ჯვრის და წმ. იაკობის ბერებს. წმინდა ეკატერინეს ეკლესია, რომელიც ააშენა დავით აღმაშენებელმა სინას წმ. ეკატერინეს ეკლესიის ანალოგიით, თემურლენგმა დაანგრია, აღადგინა ალექსანდრე დიდმა, საბოლოოდ დაინგრა 1795 წ. მის ადგილზე მცირე ეკლესია სინაელმა ბერებმა ააშენეს, მაგრამ რადგან მრევლი გაიზარდა და ძველი შენობა აღარ ყოფნიდათ, 1861 წ. გადააკეთეს და აკურთხეს; წმ. ერეკლესა და დარიას ეკლესია, 1822 წ. რუსებმა ფერისცვალების სახელზე აკურთხეს. თბილისში იდგა კიდევ წმინდა გიორგის ეკლესია, აგებული ვახტანგ VI-ის ძმის სიმონის მიერ; ქაშვეთის ძველი ეკლესია, კალოუბნის წმ. გიორგის ეკლესია, წმ. სამება. ამათ გარდა იყო XIX ს. დამდეგს აგებული მირქმის ეკლესია, ახლანდელი წმინდა ნიკოლოზის ეკლესია ჩუღურეთში და მიქაელ მთავარანგელოზის ეკლესია ავლაბარში.

გარდა ზემოაღნიშნული მნიშვნელოვანი ტაძრებისა, პ. იოსელიანი ჩამოთვლის მცირე ეკლესიებსა და სამლოცველოებს, რომლებიც გამართეს სასწავლებლებსა თუ სხვა ტიპის საზოგადოებრივ დაწესებულებებში. ამათგან აღსანიშნავია იბერიის ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესია კეთილშობილთა გიმნაზიაში, სულიწმინდისა და ანდრია პირველწოდებულის ეკლესია სასულიერო სემინარიაში, პეტრე-პავლეს ეკლესია ავლაბრის სასაფლაოზე, ბერძნების წმინდა ნიკოლოზის ეკლესია, ამაღლების ეკლესია სოლოლაკში, ალექსანდრე ნეველის ეკლესია, წმ. ნინოს ეკლესია, ასევე წმ. ნინოს ეკლესია, რომელიც ეკატერინე ქსავიეს ასულმა ვორონცოვამ მოაწყო ქალთა სასწავლებელში; ციხის ეკლესია ორთაჭალაში, ეკლესია ქალაქის საავადმყოფოსა და სასაფლაოზე, წმინდა ალექსანდრე ნეველის ეკლესია კუკიაზე და ა. შ.

XIX ს-ში მოქმედ თუ გაუქმებულ ეკლესიებთან ერთად თბილისში და მის შემოგარენში იყო მრავალი დანგრეული ეკლესია. პ. იოსელიანს ჩამოთვლილი აქვს აბოს საჟამნე, წმ. დავით გარეჯელის დროებითი სადგომი მეტეხის კლდეში, ე. წ. „ჯოჯოხეთის საყდარი“, სადაც მისი მოწაფე, წმ. დოდო მდგარა, ნათლისმცემლის ტაძარი, დანგრეული თემურლენგის მიერ და აღდგენილი ნათლისმცემლის უდაბნოს ბერების ღვაწლით ალექსანდრე დიდის დროს, კონსტანტინესა და ელენეს ეკლესია ავლაბარში, ელია წინასწარმეტყველის ეკლესია მახათის მთაზე, კრწანისის ღვთისმშობლის ეკლესია (მდებარეობს კრწანისში, მოქმედებდა და მართლმადიდებლური იყო თეიმურაზ II-ის დრომდე, შემდეგ სომხებმა დაიჭირეს). ჩამოთვლილი ეკლესიები და სალოცავები საკმაოდ სრულად გვიხატავენ XIX ს. ქალაქის სარწმუნოებრივ პანორამას.

ამ მრავალფეროვანი მართლმადიდებლური ეკლესია-სალოცავების გვერდით თბილისში, მისი არსებობის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მანძილზე, მრავლად იყო სხვა აღმსარებლობის მიმდევართა სალოცავები, ეს აიხსნება იმით, რომ თბილისში სხვა სარწმუნოების მიმდევრებს არასოდეს განუცდიათ დევნა-შევიწროება განსხვავებული აღმსარებლობის გამო.

შუა საუკუნეებში თბილისში დასტურდება ებრაელთა ძლიერი დიასპორა, X ს-დან აქ განვითარების მაღალი დონისათვის მიუღწევია ებრაულ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ სკოლას და იგი თალმუდისტებისა და ყარაიმების სექტების გვერდით „თბილისურ სექტად“ ჩამოყალიბებულა. ცნობილია, რომ მათი მიმდევრები თბილისში XII ს-შიც ცხოვრობდნენ. ებრაელები თვლიან, რომ ისინი საქართველოში პირველი ტაძრის დანგრევის შემდეგ მოვიდნენ და ძველთაგანვე თავს უცხოდ არ გრძნობდნენ. ისინი არც ქართველებს მიაჩნდათ გარეშეებად. ალ-ფარიქს XII ს. თბილისში ებრაელთა უბანი ევულება. თბილისში ებრაელებს მარკო პოლოც (XIII ს.) ახსენებს. ყველა ეს ცნობა ცხადყოფს, რომ არაბობის პერიოდში და შემდგომაც თბილისში ებრაელთა დიასპორა საკმაოდ კარგ პირობებში ცხოვრობდა და მნიშვნელოვანი წარმატებისათვისაც მიუღწევია.

XIX ს. დამდეგს თბილისში მოსახლე ებრაელები ე. წ. სეფარიდული ტრადიციის წარმომადგენლები არიან. ამავე ტრადიციას მიჰყვებოდა ებრაელთა კიდევ ორი თემი, ე. წ. „ყუბელები“ (მთიელი ებრაელები) და „ლახლუხები“ (სპარსეთიდან მიგრირებული იუდეველები). ისინი თბილისში XVIII ს-დან ჩნდებიან. XIX ს-ში თბილისში გაჩნდა აშქენაზთა თემი - ევროპული ტრადიციის ებრაელები, რომლებიც ძირითადად რუსეთიდან შემოვიდნენ. ებრაელები საქართველოსა და თბილისში ქართულ მოსახლეობასთან უმჭიდროვეს კავშირში ცხოვრობდნენ. ისტორიულად ებრაელები მიწაზე მიმაგრებული მოსახლე ყმები იყვნენ, თუმცა ისეთებიც ყოფილან რომელთაც თავად ჰყავდათ ყმები. მიუხედავად მცირე, ორმხრივი სარწმუნოებრივი იზოლაციისა, კავკასიის და კერძოდ ქართველ ებრაელთა სარწმუნოებასა და ყოფაში ადგილობრივ კულტურულ მოვლენათა თვალსაჩინო მინარევებია შემჩნეული, მაგ., ადგილობრივი ხალხების წარმომადგენლებთან შეჭრილია რწმენა ჯადოქრობის, ავი სულების, გრძნეულებისა და ა. შ. შესახებ, ჰქონდათ თავიანთი „ბერიკაობა“, იცოდნენ წინასაღლესასწაულო ჩამოვლა, ჭონა, თუმცა საკუთარ სარწმუნოებას თავგამოდებით იცავდნენ.

XIX ს-ში სამშობლოში ებრაელთა თავმოყრისა და გაერთიანების იდეამ ხორცი შეისხა სიონიზმის სახით. საქართველოში სიონიზმის გავრცელებას ხელი შეუწყო ებრაელთა სიდუხჭირემ და

ამ ნიადაგზე გაღვივებულმა სწრაფვამ პალესტინისაკენ. ამ იდეის შემომტანები და გამავრცელებლები ძირითადად აშქენაზები იყვნენ, რითაც, ქართველი ებრაელებისაგან განსხვავებით, ცოტა რამ ჰქონდათ საქართველოსთან და თბილისთან. სიონისტური წრეები თბილისში გასული საუკუნის დასასრულს ამოქმედდა.

ებრაელთა თემების ცხოვრების ცენტრს თბილისში წარმოადგენდა სინაგოგა. ძველი სამლოცველოები შემორჩენილი არ არის. ამჟამად თბილისში მოქმედებს ორი სინაგოგა, აშქენაზებისა და სეფარიდებისა, სადაც ხორციელდება იუდეველთა ცხოვრების რიტუალური მხარის ორგანიზაცია (რიტუალური აბაზანა, საპასექო „მაცის" დაცხობა, ფრინველის დაკვლა და ა. შ.), გახსნილია სპეციალური მაღაზია, სადაც რიტუალურად დაკლული საკლავი იყიდება.

იუდაიზმის მიმდევართა ერთ-ერთი უმთავრესი სიწმინდეა ებრაული სასაფლაოები, სადაც დაცულია მრავალი ეპიტაფია, მემორიალური ობიექტები. ყოველივე ეს საინტერესო მასალას იძლევა თბილისელ ებრაელთა შემადგენლობის, სოციალური სტრუქტურისა და კულტურის შესასწავლად.

თბილისში ძველთაგანვე უნდა ყოფილიყო ფეხმოკიდებული სომხური გრიგორიანული ეკლესია. VII ს-ში სომეხ-ქართველთა საეკლესიო განხეთქილების შემდგომ სომხურმა ეკლესიამ ეთნიკური მნიშვნელობა შეიძინა. XI ს-დან, როცა სომხურმა სახელმწიფომ არსებობა შეწყვიტა, კავკასიაში ქრისტიანთა თავშესაფრად და დამცველად საქართველო იქცა. საქართველოს გავლენა გამოიხატა ქალკედონელების გააქტიურებით როგორც სომხეთში, ისე საქართველოში მცხოვრებ სომეხთა შორის. საქართველოს სახელმწიფოს დასუსტებისა და დაშუცმაცების შემდეგ ეს პროცესი განელდა და ჩაქრა. გარდა მიგრირებული სომხებისა, სხვადასხვა დროს ქართველ მეფეებს თავად შემოჰყავდათ სომხური მოსახლეობა, ძირითადად ქალაქებიდან აყრილი ვაჭარ-ხელოსნები, და ასახლებდნენ საქართველოს ქალაქებში, უმთავრესად თბილისში. ამ ვითარებამ ხელი შეუწყო მათი სოციალური და ეკონომიკური სტატუსის ჩამოყალიბებას. ეკონომიკურად მომავრებულმა გრიგორიანმა სომხებმა და „უნიტორებმა" აქტიური სარწმუნოებრივი ბრძოლა გააჩაღეს თბილისში. ისინი ახერხებდნენ ძველი ქართული ეკლესიების დასაყუთრებას თავიანთი მრევლისათვის. ამასთანავე ცდილობდნენ საქართველოდან კათოლიკეების განდევნას და უნიტორული ეკლესიისა და გრიგორიანობის დამკვიდრებას. XIX ს-ში თბილისში ორი ათეული სომხური ეკლესია არის ცნობილი, რომელთაგან უმთავრესია ვანქი, მოღნინი, საყაშენის ეკლესია, ნორაშენის ღვთისმშობლის ეკლესია, ციხედიდის, კოზმანისა და დამიანესი, ჯიგრაშენი, სურბ-ნიშანი და სხვ. სომხური ეკლესიის მრევლია დღევანდელი თბილისის გრიგორიანი მოსახლეობა. დღეს თბილისში ორი მოქმედი სომხური ეკლესია არის, ჰყავთ საქართველოს სომხური ეპარქიის მმართველი.

დავით აღმაშენებლის მიერ თბილისის აღების შემდეგ, როგორც წყაროები გვაუწყებენ, მაჰმადიან მოსახლეობას თბილისი არ დაუტოვებია. თავიდან მათდამი დამოკიდებულება დავითის მიერ საფუძველჩაყრილი წესით მიდიოდა, მაგრამ XIII საუკუნიდან დაწყებული მაჰმადიანთა რამდენიმე გამანადგურებელი შემოსევის შემდეგ, რასაც მოჰყვა მოსახლეობის გაწყვეტა, ქალაქის დარბევა, ქრისტიანობის დევნა და ა. შ., თბილისში მაჰმადიანების მიმართ დამოკიდებულება უნდა შეცვლილიყო. შეიცვალა დამოკიდებულება მათი სალოცავებისა და ლოცვის წესის მიმართ.

თბილისელი მაჰმადიანები თავიდან სუნიტები იყვნენ. შიიტები აქ მოგვიანებით გამოჩნდნენ. არაბობის დროს მეჩეთი-ჯამე აუშენებიათ გოგირდის აბანოებიდან ბოტანიკური ბაღისაკენ მიმავალ ქუჩაზე, სადაც ახლა თბილისის ერთადერთი მეჩეთი დგას. მერმინდელი ნაგებობების შესახებ არაფერია ცნობილი, ისინი არ შემორჩენილან. 1521 წელს თბილისში, მეტების ხიდის თავში აუშენებიათ მეჩეთი. ადრე ქალაქში რამდენიმე სხვა მეჩეთიც მდგარა, მაგრამ მათ შესახებ განსხვავებული ინფორმაცია არის შემონახული, ირკვევა, რომ XIX ს. დამდეგისათვის თბილისში 5 მეჩეთი ყოფილა, აქედან სამი როსტომ მეფეს აუშენებია XVII ს-ში.

XVII საუკუნისათვის თბილისში სპარსელები საკმაოდ მოცრძალებულად იქცეოდნენ. „თბილისში არც ერთი მეჩეთი არ არის, - წერს ამ დროს თბილისში ნამყოფი ჟან შარდენი, - მიუხედავად იმისა, რომ ეს ქალაქი მაჰმადიანურ სახელმწიფოს ეკუთვნის... სპარსელები არაფერს იშურებენ იმისათვის,

რომ აქ მეჩეთი აეშენებინათ... ხალხი მაშინვე აღსდგებოდა ხოლმე, იარაღით ხელში ანგრევდა ნაგებობას და სასტიკად უსწორდებოდა მშენებლებს". შარდენს შეუმჩნევია საქართველოს მთავართა მაჰმადიანობის მოჩვენებითობაც და სპარსელების სისუსტეც, რის გამოც ისინი ურიგდებოდნენ ასეთ მდგომარეობას. „ისინი, - გადმოგვცემს შარდენი, - თბილისის ქალაქსა და მთელ საქართველოს სრულ ნებას აძლევდნენ შეინარჩუნონ თავიანთი რელიგიის ყველა გარეგნული ნიშანი. ყველა ეკლესიას სამრეკლოს ზემოთ გაკეთებული აქვს ჯვარი და კიდია ზარები.... სხვა ხორცეულთან ერთად საჯაროდ და დაუფარავად ყოველდღე იყიდება ღორის ხორციც, ხოლო ღვინოს ყველა გზაჯვარედინზე შეხვდებით". ცხადია, ცნობა იმის თაობაზე, რომ თბილისში მეჩეთი არ იდგა, სწორი არ უნდა იყოს, მაგრამ საინტერესოა, რადგან ცხადყოფს, რომ მაჰმადიანთა გავლენა შეზღუდული იყო და თბილისი ქრისტიანთა ქალაქად რჩებოდა.

ძველი უბნის ეთნოგრაფიული შესწავლა ავლენს მაჰმადიანთა საწესო ცხოვრების გადმონაშთებს. ქალაქში მცხოვრებ შიიტებს ჰქონდათ დღესასწაული „მოჰრამი", რომელიც ხალხში „შაჰსეი-ვაჰსეის" სახელით იყო ცნობილი. მიუხედავად იმისა, რომ შიიტებისა და სუნიტების ურთიერთობა ყოველთვის მწვავე კონფლიქტში გადაიზრდებოდა ხოლმე, თბილისში სარწმუნოებრივი დაპირისპირება ნაკლებად იგრძნობოდა. დაპირისპირება შესუსტდა არა მხოლოდ მაჰმადიანთა სექტებს შორის, არამედ ქრისტიანებსა და მაჰმადიანებს შორისაც, ასევე სხვადასხვა კონფესიის ქრისტიანთა შორისაც. მრავალი მოგზაური საგანგებოდ აქცევს ყურადღებას ხალხურ დღესასწაულებში სხვადასხვა სარწმუნოების პირთა ერთობლივ მონაწილეობას, მსხვერპლის შეწირვას და ა. შ.

თბილისმა განსაკუთრებული როლი შეასრულა კათოლიკობასთან ურთიერთობაში. 1054 წლის განხეთქილების დროს, როცა ბერძნებისა და ლათინების ეკლესიები ერთმანეთს დაშორდა, ამ დაპირისპირებას ქართველებში უკიდურესი მწვავე ფორმა არ მიუღია. ასევე ლოიალური ჩანს ლათინთა დამოკიდებულება ქართველთა მიმართ. აღსანიშნავია, რომ ქართველთა შორისაც ყოფილა გავრცელებული რომის, როგორც წმინდა ქალაქის, მოლოცვის წესი. რომის მოსალოცად უმოგზაურია იოანე პეტრიწს. კარგად მოიხსენიებს XIII ს. პირველ მესამედში ქართველებს იერუსალიმის ლათინი პატრიარქი ჟაკ დე ვიტრი. იგი ამბობს: „ეს ხალხი დიდი მებრძოლი, ომში მამაცი, ტანად ძალოვანი და ძლევამოსილია, ჰყავს ურიცხვი მეომარი, შიშის ზარს სცემს სარკინოზებს, თავდასხმით დიდ ზიანს აყენებს სპარსელებს, მედიელებს (ალბათ მიდიელებს) და ასირიელებს, რომელთა საზღვრებზე სახლობს ურწმუნო ხალხით გარშემორტყმული. ამ ხალხს გეორგიან-ს უწოდებენ, რადგან განსაკუთრებით მოწიწებით ეპყრობა და ეთაყვანება წმინდა გიორგის, ვინც თავის მფარველად და მედროშედ მიაჩნია ურწმუნოთა წინააღმდეგ ბრძოლაში და პატივს სცემს ყველა სხვა წმინდანზე მეტად".

ამავე პერიოდს (1293) განეკუთვნება მიწერ-მოწერა რუსუდან დედოფალსა და რომის პაპს ჰონორიუს III-ს შორის. დედოფალ რუსუდანს პასუხს სწერს პაპი გრიგოლ IX, სადაც საქართველოს რომის ეკლესიასთან შეერთებაზე არის მსჯელობა. ამ პერიოდიდან იწყება ახალი ურთიერთობა და ცხოველდება მისიონერთა საქმიანობა. პირველად გამოჩნდნენ ფრანცისკელი, ანუ მინორიტი ბერები, მათ შემდეგ, 1240 წელს, თბილისში თავიანთი მონასტერი დაუფუძნებიათ დომინიკელებს. 1245 წლის შემდგომ გამოჩნდა მისიონერთა ახალი ჯგუფი, რომელიც პაპმა ინოკენტი IV-მ გამოგზავნა მახლობელ აზიასა და კავკასიაში. საქართველოს მეფეები დასავლეთის ეკლესიისაგან მოძალებული მტრების წინააღმდეგ დახმარებას თხოულობდნენ, ხოლო რომის პაპები ცდილობდნენ ეკლესიათა ერთობაზე დაეთანხმებინათ ისინი.

მთელი რიგი კონკრეტული ფაქტებისა მოწმობენ, რომ XIII ს-ში თბილისსა და რომს შორის მჭიდრო, საქმიანი ურთიერთობა არსებულა. ამ ურთიერთობათა იმპულსები მომდინარეობს მაშინდელი ისტორიული ვითარებისაგან. კონტაქტი მომდევნო საუკუნეებშიც გრძელდება, ვიდრე თურქები კონსტანტინოპოლს დაიპყრობდნენ. მისიონერები ჯერ თბილისის მისიონში ჩამოდიოდნენ, აქედან კი სამღვდელოდ სხვა ქვეყნებშიაც მიდიოდნენ. ისტორიამ შემოგვინახა სახელი ქართველი კათოლიკე ბერისა დომიტრი თბილელისა, რომელიც 1321 წელს სარწმუნოებისათვის ეწამა აზიაში სამ მისიონერთან ერთად.

1329 წლის თებერვალში თბილისში დაწესდა კათოლიკე კათედრა, რომლის ეკლესიას საეპისკოპოსო ეკლესია ეწოდა და ქართული ტიპიკონი მიეცა. მ. თამარაშვილს აღნუსხული ჰყავს თბილისის ცამეტი ეპისკოპოსი. კონსტანტინოპოლის აღების შემდგომ თურქებმა გზები გადაკეტეს და საქართველოს დასავლეთისაგან სრული იზოლაცია დაემუქრა. მიუხედავად სიძნელეებისა, რომი მაინც ახერხებდა თბილისთან ურთიერთობის შენარჩუნებას. XVII ს. დამდეგს საქართველოში, მათ შორის თბილისში, ჯერ თეატინელები მოვიდნენ (1626 წლიდან), შემდგომ ისინი კაპუცინებმა შეცვალეს. ამით დამთავრდა საქართველოსა და რომის ურთიერთობის ძველი ხანა, რომელიც XI-XVII სს მოიცავს. ახალ ხანაში პირობები საგრძნობლად შეიცვალა. ლათინებს საქართველოში და, კერძოდ, თბილისში აქტიურ წინააღმდეგობას უწევენ სომხები. მიუხედავად სიძნელეებისა, ლათინები მნიშვნელოვან კულტურულ საქმიანობას ეწეოდნენ, თარგმნიდნენ წიგნებს, მკურნალობდნენ მოსახლეობას, ნერგავდნენ სააფთიაქო საქმეს, დატოვეს საქართველოს სხვადასხვა კუთხის აღწერილობანი ჩანახატებითურთ, შემოგვინახეს ისტორიულ პირთა სახეები, ასევე მატერიალური კულტურის ძეგლები, ყოფითი გარემო.

XVI ს-ში თბილისში კათოლიკეთა მრევლი საგრძნობლად შემცირდა, რამაც გამოიწვია აქაური საეპისკოპოსოს გაუქმება. XVII ს-ში წინა აზიის კათოლიკეთა შორის გარკვეული მხარდაჭერით სარგებლობდნენ სომეხი „უნიტორი" კათოლიკეები, რომელთაც დიდი ბრძოლა გააჩაღეს როგორც ლათინი ბერების, ისე ქართველი კათოლიკეების წინააღმდეგ. ზოგჯერ მათ ქართველი მეფეებიც უმაგრებდნენ ზურგს, რომლებიც იძულებული იყვნენ ანგარიში გაეწიათ სომხური ვაჭრული ფენისათვის. ამან გამოიწვია ქართულ კათოლიკურ ეკლესიაში სომხური კონდაკის შემოღება, რასაც მოჰყვა უკმაყოფილება ქართველ კათოლიკეთა მხრიდან. მიუხედავად ასეთი წინააღმდეგობისა, ლათინი ბერები თავგამოდებით ილვწოდნენ და ბევრი სასიკეთო საქმე გააკეთეს. მათ საკმაოდ კარგად გააცნეს ევროპას ქართველები, რომელთაც „აღმოსავლეთის ყველა ტომზე უფრო განათლებულ, განვითარებულ, პატიოსან და ნიჭიერ ხალხად" თვლიდნენ. 1629 წელს მათ დასტამბეს პირველი ქართული ტექსტები, ლექსიკონი, კატეხიზმო, გრამატიკა. ევროპაში წაიყვანეს და განათლება მიაღებინეს მრავალ ქართველ ახალგაზრდას. XVIII ს. დასაწყისიდან მათი საქმიანობა საგრძნობლად შესუსტდა, რაც განაპირობა უმძიმესმა პოლიტიკურმა მდგომარეობამ. საუკუნის ბოლოს თბილისის განადგურებამ კათოლიკეთა საქმიანობას დიდი ზიანი მიაყენა. XVII და XIX სს-ში, ასევე XX ს. დამდეგს, განათლებული ქართველი კათოლიკეები (იოანე ხუცური, იოანე მოძღვრიშვილი, პეტრე ხარისჭირაშვილი, იოანე ნებიერიძე, იოანე გვარამაძე, მიხეილ თამარაშვილი, ანტონ გოზალიშვილი და სხვ.) ენერგიულად იბრძოდნენ ქართული კონდაკის აღსადგენად ქართველთა კათოლიკურ ეკლესიაში. XIX ს. 30-40-იან წლებში რუსეთმა კათოლიკეებს აუკრძალა საქართველოში საქმიანობა. 1846 წელს კაპუცინებს საქართველო საბოლოოდ დაატოვებინეს. მიუხედავად ამისა, თბილისში კათოლიკობას არსებობა არ შეუწყვეტია. ამჟამად თბილისში ორი კათოლიკური ეკლესია მოქმედებს. კათოლიკური მრევლისათვის უდიდესი მნიშვნელობის მოვლენა იყო რომის პაპის იოანე პავლე II-ის ვიზიტი თბილისში 1999 ოქტომბერში. პაპმა 9 ოქტომბერს საზეიმო მესა აღავლინა სპორტის სასახლეში, რასაც 10 ათასზე მეტი კაცი დაესწრო მათ შორის დიდი უმრავლესობა კათოლიკეები იყვნენ.

XIX ს. თბილისში ძირითადად სამი დიდი კონფესიური ჯგუფი გამოიკვეთა - მართლმადიდებლობა, გრიგორიანობა და მაჰმადიანობა. წლების მანძილზე კონფესიათა რიცხობრივი მაჩვენებელი განუხრელად იცვლებოდა. ქალაქში მატულობდა მართლმადიდებელთა რაოდენობა, მაგრამ ადგილობრივი მოსახლეობის გამრავლების ხარჯზე კი არა, არამედ რუსი და ქართველი მიგრანტების რიცხვის გაზრდის შედეგად. მათ მოწოლას განაპირობებდა ქალაქში მიმდინარე პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური პროცესები. 1836 წელს თბილისში 3,6 ათასი მართლმადიდებელი იყო, 1864 წელს მათი რიცხვი 54,4 ათასს აღწევდა, 1876 წელს კი უკვე 72,4 ათასი გახდა, რაც ქალაქის მოსახლეობის 50,4%-ს შეადგენდა, მაგრამ მართლმადიდებელთა ეთნიკური შემადგენლობა არაერთგვაროვანი იყო. მათ შორის 42,2 ათასი ქართველი, 29,6 ათასი რუსი, 0,4 ათასი ბერძენი, 0,3 ათასი ოსი, 0,1 ათასი ასირიელი, 0,1 ათასი სომეხი, 44 გერმანელი, 26 პოლონელი, 22 ებრაელი, 9 თათარი, 4 სპარსელი

და ა. შ. 1897 წლის აღწერით, მართლმადიდებელთა რიცხვმა თბილისში 83,7 ათასს მიაღწია, თუ 1825 წლისათვის აქ სულ 12 მართლმადიდებლური საკულტო ობიექტი იყო, ა. იოსელიანი, რომელიც შედარებით გვიანდელ მდგომარეობას აღწერს, გაცილებით მეტ ძველსა და ახალს (უახლესს), დიდსა და მცირე სამლოცველოს ასახელებს. 1899 წლისათვის ეკლესიათა რიცხვმა უკვე 48-ს მიაღწია. თბილისის უმთავრესი ეკლესია, სადაც ყველა ეთნოსის მართლმადიდებელი ლოცულობდა (ზოგჯერ არამართლმადიდებელი ქრისტიანიც), იყო სიონი.

მეორე ჯგუფს შეადგენდნენ სომეხი გრიგორიანელები. თბილისში მათმა რიცხვმა XIX ს-სა და XX ს. დასაწყისში განსაკუთრებით იმატა. ადგილობრივ სომხებს, რომლებმაც აქ უკვე 3-4 საუკუნის წინ მოიკიდეს ფეხი, მიემატა ომების შედეგად აყრილი მოსახლეობა, რომელთა უმეტესმა ნაწილმა საქართველოს შეაფარა თავი. 1864 წელს თბილისში 28,1 ათასი გრიგორიანი იყო, 1876 წელს - 36,6 ათასი, რაც მოსახლეობის 35,2% შეადგენდა. 1897 წელს კი სომეხთა რაოდენობამ 50,5 ათასს მიაღწია და მეორე ადგილი დაიჭირა მართლმადიდებელთა შემდეგ. 1899 წელს თბილისში 27 გრიგორიანული ეკლესია და 1 მონასტერი აღირიცხებოდა.

XIX ს-ში თბილისში მცხოვრებ მაჰმადიანთა შემადგენლობაში შიიტებიც არიან და სუნიტებიც. 1876 წლის აღწერით ქალაქის მოსახლეობის 3,7%-ს შეადგენდნენ შიიტები, სუნიტები კი - მხოლოდ 0,7%-ს. შიიტთა უმრავლესობას სპარსელები და აზერბაიჯანელები შეადგენდნენ. სუნიტები ძირითადად ყაზანელი თათრები იყვნენ, აგრეთვე თურქები და დაღესტნელები. 1897 წლისთვის მუსლიმთა საერთო რაოდენობამ 7,4%-ს მიაღწია.

როგორც ჩანს, ებრაელები თავიანთი რიცხობრივი მაჩვენებლის გამო კონკურენციას ვერ უწევდნენ უმთავრეს კონფესიებს, თუმცა XIX ს-დან დაწყებული XX ს. 70-იან წლებამდე მათი რიცხვი მუდმივად იზრდებოდა. ბოლო წლებში თბილისში ებრაელთა რაოდენობის სწრაფი კლება გამოიწვია მასობრივმა გადასახლებამ ისრაელში. იმატა კათოლიკეთა რაოდენობამაც.

რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსიის შემდეგ XIX ს-ში გამოჩნდნენ რუსი სექტანტები. რუსეთის იმპერია მათ დევნიდა და განაპირა რეგიონებში, მათ შორის საქართველოში, ასახლებდა. ამით იგი ახერხებდა რუსეთის ტერიტორიიდან მოსახლეობის არასასურველი, დაბალი კულტურის მქონე, ფანატიკურად განწყობილი ნაწილის გაყვანას და არარუსული, დაპყრობილი ტერიტორიის ეთნიკური რუსებით შევსებას. პირველად საქართველოში რუსი სექტები XIX ს. შუა წლებში შემოვიდნენ. რუსეთში ისინი წარმოიშვნენ XVII ს-ში მომხდარი საეკლესიო განხეთქილების შედეგად. მაშინ ე. წ. „ძველი რწმენის მიმდევრები“ (სტაროვერები) გამოვიდნენ ოფიციალური ეკლესიის წინააღმდეგ, რომელიც რეფორმის ჩატარებას აპირებდა, მოედნენ მთელ რუსეთს და მრავალ, ერთმანეთისაგან განსხვავებულ მიმდევრობად დაიშალნენ. ისინი თავიანთ თავს „სულის ქრისტიანებს“ ან „სულით მებრძოლ ქრისტიანებს“ (დუხობორებს) ეძახიან. მათი წარმომადგენლები არიან იგივე დუხობორები, მალაკანები და კიდევ მრავალი სხვა. მალაკანები და დუხობორები თბილისსა და მის მიმდებარე ტერიტორიაზე XIX ს. შუა წლებში გამოჩნდნენ. მალაკანები კომპაქტურად დასახლდნენ ქალაქში, დუხობორების კოლონია გაჩნდა ჯავახეთში.

გარდა ოფიციალური სარწმუნოებრივი მიმდინარეობებისა, თბილისში საგრძნობი და მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა ხალხურ დღესასწაულებსა და რიტუალებს, რომლებიც, ოფიციალური რელიგიების მიუხედავად, თავისი შინაარსით შეიცავდნენ უძველეს რწმენა-წარმოდგენათა შრეს. ამ წარმოდგენათა საფუძველზე სხვადასხვა რელიგიებისა და კონფესიური მიმართულების წარმომადგენლები დიდ ყოფით სიახლოვეს ამყარებდნენ, შეეძლოთ ემუშავათ ერთ ამქარში, ერთ სახელოსნოში და არ ჰქონოდათ კონფლიქტი რელიგიურ საფუძველზე. თბილისელები მონაწილეობდნენ ერთმანეთის დღესასწაულებში (თუ არ ჩავთვლით ებრაელებს), რაც ამ რიტუალთა და დღესასწაულთა მნიშვნელოვანი დესაკრალიზაციის საფუძველზე ხდებოდა.

უაღრესად საინტერესოა თბილისსა და საქართველოს სხვადასხვა ქალაქსა და კუთხეში გავრცელებული საყველიერო და დიდმარხვის დღესასწაულები, რომელთა შორის განსაკუთრებით გამოირჩევა ბერიკაობა, ყეენობა, გროტესკული ქორწილი, სასამართლო, მუშტი-კრივი.

საყოველთაოდ მიღებული დღესასწაული იყო ახალი წელი, რომელსაც ყველა ოჯახი თავისი შესაძლებლობის ფარგლებში იხდიდა. მაგრამ თბილისელების საახალწლო დღესასწაულის ჩატარების წესი ძირითადი ნიშნით ყველასათვის საერთო იყო. ამ დღეს იცოდნენ ტკბილეულით გაწყობილი საახალწლო ტაბლა, თაფლითა და გოზინაყით „დაბერება“, „მეკვლე“, „ბასილას“ - პურისაგან კაცის მსგავსი თოჯინის გამოცხობა და ა. შ.

გარდა ხალხური დღესასწაულებისა, საერთო-ხალხური და ქალაქური მასშტაბი შეიძინა მრავალმა საეკლესიო დღესასწაულმა. მათ შორის აღსანიშნავია ნათლისღება. ამ დღეს ქართველები და სომხები, ამქრის გაშლილი დროშებით ერთად ჩადიოდნენ წყალზე, მტკვრის ნაპირზე (წარმოსახვითი იორანეზე); ნინოობა; სუფსარქისობა, იმართებოდა დიდმარხვამდე ორი კვირით ადრე და მონაწილეობას იღებდნენ მუსლიმანებიც. ამ დღესასწაულს ისინი ნადირ-ნაბეს ეძახდნენ; ყველიერი (იმართებოდა კრივი), დიდი მარხვის დასაწყისი (ყეენობა), ვნების კვირის ოთხშაბათი (ჭიაკოკონობა), აღდგომა, კვირაცხოველობა, ვნების კვირის პარასკევი, ჯოკოობა (წმ. დოდოს დღესასწაული, აღდგომის კვირის სამშაბათს), ახალკვირა, მაისობა (1-7 მაისს), თელეთობა, გიორგობა (გაზაფხულისა 23 აპრილს. ამ დღეს თელეთის საბაჟოსთან კრივი იცოდნენ), ვიჭაკი, მამადავითობა, სამებობა, კათოლიკური გარდამოხსნა (თეთრებში გამოწყობილი ქალწულები წავიდოდნენ ეკლესიიდან სასაფლაომდე და გზაზე ყვავილებს ყრიდნენ), სურბ-კარაპეტი, ღვთისმშობლის მიძინება, შობა და ა. შ.

რუსეთთან შეერთების (1801 წ.) შემდეგ საქართველოს ეკლესიას ადგილი მიუჩინეს რუსეთის იმპერიის იერარქიაში. იმპერია ვერ შეურიგდა საქართველოს ავტოკეფალიური ეკლესიისა და მისი მეთაურის, სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის სტატუსს. შეერთების შემდეგ ძალიან მალე დაიწყეს შესაბამის ღონისძიებათა გატარება. რუსეთის სინოდის პრესტიჟისათვის უპირველეს ღონისძიებად მიიჩნიეს საქართველოს კათალიკოსის თავიდან მოშორება. უკვე 1811 წლის 10 ივნისს იმპერატორმა ალექსანდრე I-მა პატივით გაიწვია კათალიკოსი ანტონ II, დაჰპირდა რუსულ სინოდში საპატიო მეხუთე ადგილს, პენსიასა და მეფის ძისა და კათალიკოსის სარგო პატივს. საქართველოში გაუქმდა ავტოკეფალია და კათალიკოსობა. საქართველოს ეკლესიის წინამძღოლად დაინიშნა ეგზარქოსი. შესაძლო და მოსალოდნელ უსიამოვნებათა თავიდან აცილების მიზნით ეგზარქოსად დაინიშნა ქართველი, ვარლამ ქსნის ერისთავი (1811-17), მისი მომდევნო ყველა ეგზარქოსი რუსი იყო. დაიწყო საქართველოს ეკლესიის ნამდვილი რბევა. მრავალრიცხოვანი საეპისკოპოსოები ოთხამდე დაიყვანეს, გაანადგურეს და დაიტაცეს ძვირფასი საეკლესიო ინვენტარი, შელებეს უძველესი მხატვრობა. იძარცვებოდა და ისპობოდა საეკლესიო თუ საერო საბუთები, ხელნაწერები, რაც გადარჩა პეტერბურგში წაიღეს. ეგზარქოსი თეოფილაქტე წმინდა ნინოს საფლავსაც კი შეეხო, გაძარცვეს და გაანადგურეს XV ს-ზე ადრინდელი ქართველ კათალიკოსთა უძვირფასესი სამოსელი, დაიკარგა აურაცხელი ოქროს ნივთი და ხელოვნების ძეგლი, გაიტანეს დიდი რაოდენობით მარგალიტი და ძვირფასი ქვა. რუსეთის იმპერიამ თავისი მოხელეების ხელით, მაშინდელი შეფასებით, საქართველოს 137 600 000 მან. სიმდიდრე წაართვა. ამგვარი მოქმედება სამართლიან აღშფოთებას იწვევდა ქართველთა შორის. უმთავრესი ბოროტება, რაც რუსეთის ეკლესიამ საქართველოში და თბილისში განახორციელა, იყო ეკლესიიდან ქართული ენის განდევნა. ეს აქცია მიზნად ისახავდა მოსახლეობის გარუსებაში სარწმუნოებისა და ეკლესიის მექანიზმის ჩართვას.

რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსიის 100 წლისთავზე, 1901 წელს, ოთხმა ქართველმა ეპისკოპოსმა გადაწყვიტა თხოვნით მიემართა რუსეთის წმინდა სინოდისათვის, რათა მას პეტერბურგის სასულიერო აკადემიაში დაეარსებინა ქართული სასულიერო ისტორიის კათედრა. სინოდმა ეს თხოვნა უარყო. 1905 წელს ქართველმა თავადობამ მიმართა კავკასიის მთავარმართებელს იმპერატორისათვის გადაეცა პეტიცია, რომელშიც შეტანილი იყო თხოვნა საქართველოში არჩეული კათალიკოსის ტახტისა და ივერიის საეკლესიო ავტოკეფალიის აღდგენის თაობაზე, მსგავსად სომეხთა ავტოკეფალიური ეკლესიისა, რომელსაც დაუბრუნეს ჩამორთმეული მამულები და აღუდგინეს ეროვნული სამრევლო სკოლები. საკითხი გადაეცა საგანგებო კომისიას, რომლის მოხსენიების შემდგომ სინოდმა მეამბოხედ

ცნო ყველა ხელისმომწერი. ყოველივე ამან, რუსი საეკლესიო მოხელეების მძარცველობამ და გარუსების მცდელობამ, ეკლესიის მხრიდან რუსეთის საერო-სახელისუფლო პოლიტიკის აშკარად გატარებამ და პოლიციურმა რეჟიმმა ხალხის თვალში რუსული ეკლესიის მსახურები დამპყრობლებად და უცხო ძალად წარმოაჩინა, იგი თავისი არსით პოლიციას გაუთანაბრდა და ეკლესიის და ხალხის ტოტალური დაშორება განაპირობა. დაიკარგა რწმენა, რომელიც ყოველი მძიმე ისტორიული განსაცდელის ჟამს სულიერ საყრდენს ქმნიდა და სასიცოცხლო, შემოქმედებით ენერგიას ანიჭებდა ქართველ ხალხს. საქართველოს ეკლესიისა და მისი გამოჩენილი მოღვაწეების დევნა XX საუკუნეშიც გაგრძელდა.

1917 წლის 12 (25) მარტს საქართველოს სამღვდელოებამ აღადგინა ავტოკეფალია, რომელიც რუსეთის დროებითმა მთავრობამ ცნო, მაგრამ ამას არ თანხმდებოდა რუსული ეკლესია. 1917 წლის 17 სექტემბერს საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობლად არჩეულ იქნა ეპისკოპოსი კირიონი. იგი დიდი ენერგიით შეუდგა ქართული ეკლესიის აღდგენის საქმეს. 1918 წლის 27 ივნისს კირიონი მოკლეს მარტყოფის ეკლესიაში. 1920 წლის 27 ივნისს საეკლესიო კრებამ კათალიკოსად დაამტკიცა მიტროპოლიტი ლეონიდე ოქროპირიძე, რომელიც გარდაიცვალა 1921 წელს.

ქალაქის რელიგიური ცხოვრება შეიცვალა საქართველოში ბოლშევიკების შემოჭრის შემდგომ, მათ, პირველ ყოვლისა, გაანადგურეს ქართული ეკლესია, მისი მეთაურები, დიდი საზოგადო მოღვაწენი, რადგან ეკლესია და მისი მესვეურები ეროვნული ინტერესების გამომხატველად და დასაყრდენად მიაჩნდათ. ბოლშევიკებმა ეკლესიას ჩამოართვეს 8000 ჰა მის განკარგულებაში სხვადასხვა დროს გადმოცემული და შეძენილი მიწა, საგანძური, 7 მლნ. მანეთი ფული. ეკლესიას აეკრძალა სწავლების პროცესში მონაწილეობა. შეწყდა საღვთო სჯულის სწავლება. 1921 წლის 1-5 სექტემბრის საეკლესიო კრებამ კათალიკოს-პატრიარქად აირჩია ამბროსი ხელაია. იგი აქტიურად ერეოდა ბოლშევიკების მიერ საქართველოს ანექსიის და დამოუკიდებლობის მიტაცების წინააღმდეგ ბრძოლაში. მან საკათალიკოსო საბჭოს დასტურით მემორანდუმით მიმართა გენუის კონფერენციას, მთელი მსოფლიოს მთავრობებს. ამ დოკუმენტში აღწერილი იყო საქართველოს უმძიმესი მდგომარეობა, იგი მოითხოვდა საოკუპაციო ჯარების გაყვანას და სახელმწიფო და საზოგადოებრივი პრობლემების საკუთარი ნებით გადაწყვეტის უფლებას. კათალიკოსი ამბროსი და საკათალიკოზო საბჭოს წევრები დააპატიმრეს. ისინი გაასამართლეს და მიუსაჯეს 7 წლის პატიმრობა. საქართველოს ეკლესიას დროებით მართავდა მიტროპოლიტი ქრისტეფორე ციცქიშვილი, რომლის დროსაც ეკლესია იძულებული გახდა დასჯერებოდა იმ როლსა და ადგილს, რომელიც მას ბოლშევიკებმა მიუჩინეს. მან საბჭოთა ხელისუფლებასთან ლოიალობისა და თანამშრომლობის კურსი გამოაცხადა. 1921 წ. კათალიკოს-პატრიარქ ამბროსის გარდაცვალების შემდეგ იგი არჩეულ იქნა სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქად. 1932-1952 წწ. საქართველოს ეკლესიის მეთაური იყო კალისტრატე ცინცაძე. ეკლესიის მდგომარეობა თითქოს გაუმჯობესდა გერმანიასთან ომის დროს, რადგანაც ი. სტალინმა სარწმუნოება გამოიყენა როგორც პატრიოტული გრძნობების მასობრივი გაღვივების საშუალება, მაგრამ შემდგომ მდგომარეობა მკვეთრად გაუარესდა. ხელისუფლება ეკლესიის ავტორიტეტის კომპრომეტაციის გზას დაადგა და ამისათვის არც ერთ ამორალურ ხერხს არ თაკილობდა. ასეთი ვითარება გაგრძელდა 1985 წლამდე, სანამ ეკლესიისადმი თვითონ მთავრობის დამოკიდებულება არ შეიცვალა.

1977 წლის 25 დეკემბერს თბილისში კათალიკოს-პატრიარქად აირჩიეს ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტი ილია II. 1990 წელს მოხდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისა და მისი კათალიკოს-პატრიარქის უფლებამოსილებათა საერთაშორისო აღიარება.

1995 წ. 18-19 სექტემბერს შედგა საქართველოს გაფართოებული საეკლესიო კრება, რომელმაც მიიღო ეკლესიის მართვა-გამგეობის დებულება. ამ საბუთის მიხედვით საქართველოს ეკლესია აღიარებულია ავტოკეფალიურ მართლმადიდებელ ეკლესიად, რომელსაც აქვს 27 ეპარქია. საეკლესიო მმართველობის და ხელისუფლების უმაღლესი ორგანოა საეკლესიო კრება, საქართველოს ეკლესიის ღია სინოდი, კრებებს შორის პერიოდში კი - კათალიკოს-პატრიარქი.

ბოლო წლებში საქართველოსა და თბილისში დაიწყო ფართო საეკლესიო მშენებლობა. ორ ათეულზე მეტი მარტო მართლმადიდებლური ეკლესია აშენდა. ამათგან დიდია თბილისში, ელიას უბანში მშენებარე ტაძარი. XX ს. მანძილზე რწმენისა და მწყემსის გარეშე დარჩენილი მრევლი უბრუნდება ეკლესიას. ეს ეხება არა მარტო ქართველ მართლმადიდებლებს, არამედ ყველა აღმსარებლობის მიმდევართ. სწორედ ამის გარანტია საქართველოს კონსტიტუციის მე-19 მუხლის სიტყვები: „ყოველ ადამიანს აქვს სიტყვის, აზრის, სინდისის, აღმსარებლობისა და რწმენის თავისუფლება".

2000

ეროვნული ბიბლიოთეკა

სარწმუნოება უძველესი დროიდან ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამდე*

(მონოგრაფიის პროექტი)

ქართველთა უშუალო წინაპრების რელიგიურ რწმენათა ერთიანი, მწყობრი სისტემის სახით აღდგენა შეიძლება დაიწყოს იმ მომენტიდან, როცა არქეოლოგიური კულტურა სავარაუდოდ მაინც დაუკავშირდება ეთნიკურ ერთობლიობას, რომელიც დღევანდელ ქართველებს შეესაბამება. ასეთი რამ ხერხდება ისტორიული განვითარების შედარებით გვიანდელ ეტაპზე, როცა ეთნიკური კულტურა აღწევს თვითგამოსახვის ძალიან მაღალ, ინდივიდუალურ ფორმებს. მანამდე კი მისი ძირითადი ნიშნები პრაქტიკულად საერთოა ვრცელი კულტურული წრისათვის, რომელსაც ესა თუ ის ეთნოსი (ამ შემთხვევაში ქართველები) განეკუთვნება. ამიტომ ქართველთა წინაპრების რელიგიურ წარმოდგენებსა და მითოსზე მსჯელობა მართებულია მაშინაც, როცა არა ვართ დარწმუნებული, რომ ვეხებით უშუალოდ გენეტიკური ნათესავების მიერ შექმნილ პროდუქციას, მაგრამ არ გავცდებით მათი განფენის ისტორიულად შესაძლო სივრცეს.

უძველესი ძეგლი საქართველოს ტერიტორიაზე, რომელზედაც გრაფიკულად არის დაფიქსირებული ადამიანთა ინტერესი, არის გამოქვაბულ მღვიმეში აღმოჩენილი კირქვის ლოდი, ზედ საჭრეთლით გამოყვანილი, გარკვეული მიმართების მქონე ხაზებით. ასეთი ტიპის ძეგლები ცნობილია ევროპული ზედა პალეოლითიდან[1]. საგვარჯილე კლდეებში აღმოჩენილია გახვრეტილი ნიჟარები, ალებასტრის საყურეები, თექზის გამოსახულება. განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ე. წ. „მეთაურის კვერთხი", მსხვილი ცხოველის ნეკნისაგან დამზადებული საგანი, რომელზედაც სხვა სქემატურ გამოსახულებებთან ერთად ჩანს არამართიკუთხით გადამკვეთი ხაზებით აგებული ჯვარი, რაც ცხადყოფს, რომ ამ პერიოდის ადამიანს უკვე ათვისებული ჰქონდა ჯვარი – სიმბოლო, როგორც ქვეყნიერების ოთხი მხარის აღმნიშვნელი საკოორდინაციო ნიშანი. იგი, ამასთან ერთად, დამცველი ნიშანიც უნდა ყოფილიყო. მისი არსებობა გვაძლევს წარმოდგენების მნიშვნელოვნად რთულ პანორამას, რაც ქვეყნისა და ცის ოთხ საკოორდინაციო წერტილთან არის დაკავშირებული. ამდენად ეს ძეგლი გარკვეულ ინფორმაციას შეიცავს მისი შემქმნელი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ წარმოდგენათა შესახებ. საინტერესოა ამტყელის და კოდორის შესართავთან გამოქვაბულში აღმოჩენილი დათვის ძვლისაგან დამზადებული „ისრის გასამართი", მაგრამ მისი გეომეტრიული შემკულობა საინტერესოა მხოლოდ მოცემული ფართის დეკორატიულად ათვისების პრინციპის თვალსაზრისით, რადგან რაიმე კონკრეტული მნიშვნელობის ამოცნობის საშუალებას გამოსახულება არ იძლევა.

შედარებით მდიდარი მასალა არის შემორჩენილი ნეოლითის ხანიდან დასავლეთ საქართველოში. ზღვისპირა ზოლში მკვლევრები გარკვეულ უწყვეტ პროცესს ხედავენ ადგილობრივ გვიან მეზოლითსა და ნეოლითს შორის, რაც ასევე გულისხმობს უწყვეტობას რწმენა-წარმოდგენათა დინამიკაში. აქ ჯერ კიდევ მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ნადირობა, მაგრამ უკვე ჰყავთ შინაური ღორი, ძროხა, ცხვარი და ძაღლი. საცხოვრებელი ოთხკუთხაა, მოწნულია და შელესილი, თიხატკეპნილი იატაკით, აქვთ კერა; უკვე ჩნდება სამკალი დანების კაჟის პირები, მაგრამ მიწათმოქმედების უტყუარად დამადასტურებელი ფაქტები ჯერ არ ჩანს[2].

---

* წერილი დაწერილია კრებულისათვის „ქართველები".

1. **Лорткипанидзе О.**, Наследие Древней Грузии, Тбилиси, 1989 г., стр. 52-55.
2. იქვე, გვ. 59.

რწმენა-წარმოდგენებისა და მითოსის შესახებ ინფორმაცია უნდა ვეძებოთ ამ პერიოდის ადამიანთა მიერ შემუშავებული სივრცის ორგანიზაციის პრინციპებში, რაც არეკლილია საცხოვრებლის ფორმებში. შეიძლება ვირწმუნოთ, რომ ოთხკუთხა ნაგებობათა მშენებელი საზოგადოება კარგად იყო ორიენტირებული სამგანზომილებიან სივრცეში, რომელსაც იგი აგებდა ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ ღერძებზე, მრგვალი ცისა და ოთხკუთხა ქვეყნის ერთობლიობის სახით, თუმცა ამ პერიოდისათვის მაინც სავარაუდოა უფრო აქტიური დატვირთვა ჰორიზონტალური ღერძისა. იგი მოიცავდა კეთილ, სოციალურად გამართულ „შინას", მაღალი საარსებო გარანტიებით, დასახლებას, გარსშემორტყმულს მოუწესრიგებელი სახიფათო და მოულოდნელობით აღსავსე „გარეთი", რომელიც ზებუნებრივ კეთილ და ბოროტ ძალთა ჭიდილის ასპარეზად და მიცვალებულთა მხარედ ითვლებოდა. ამ დროისათვის სავარაუდოა ტოტემური რწმენების აქტიურობა, რომელთა თანახმად ადამიანთა საზოგადოება განიხილება ბუნების ობიექტებთან გენეტიკურ კავშირში და არ უპირისპირდება მას. ესე იგი, დაპირისპირება „ბუნება-კულტურა" ჯერ კიდევ ფორმირების პროცესშია.

VII-VI ათასწლეულების ნეოლითური მასალა უკვე კერამიკის ნიმუშებს გვაძლევს, რაც თავისთავად ახალ ინფორმაციულ რესურსს წარმოადგენს მისი შემოქმედი საზოგადოების მიერ ინვენტარის ახალ ფორმათა წარმოქმნის პროცესის მორიგი ეტაპის შესახებ. იგი მჭიდრო კავშირში უნდა ყოფილიყო მეტაფორული აზროვნების გაღრმავებასა და მითოსური შეხედულებების შემდგომ დიფერენციაციასთან. ყოველივე ეს საბოლოოდ ისახებოდა როგორც მრწამსის, ისე მისი პრაქტიკული რეალიზაციის ფორმებში, რიტუალში, რასაც სტიმულს აძლევდა ახალი შრომითი პროცესებისა და სამეურნეო მიმართულებების აღმოცენება. საბოლოოდ ყოველივე ამის მიზანი იყო საზოგადოების აღორძინებისა და კეთილდღეობის გარანტიის რეალური და წარმოსახვითი ფორმების შექნა. კერამიკულ ნაწარმთან დაკავშირებით უაღრესად საინტერესოა ჭურჭლის ნაწილების ანთროპომორფული აღწერის დამკვიდრება. ნაწილთა სახელწოდებები სულ უფრო მრავალფეროვანი ხდება. ჭურჭლის ახალი ფორმების აღმოცენებასთან ერთად გაჩნდა ჭურჭლის პირი, ბაგე, ტუჩი, ყელი, ყურა, ცხვირი, გვერდი, მუცელი. ამ ელემენტთა ერთობლიობა ქმნის ანთროპომორფულ ობიექტს, რომელიც, მსგავსად ადამიანის სხეულისა, იტვირთება ტოპო-მითო-რელიგიური შეხედულებებით. დასრულებული სახით ეს სისტემა გასაღებს გვაძლევს ჭურჭელზე გამოსახული ორნამენტული ქარგის მთელი სემანტიკური ველის შესაფასებლად.

საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილი ორნამენტირებულ ენეოლითური ჭურჭლის დეკორში გავრცელებულია მცენარის, თავთავის, თუ თევზის ფხისებურად აგებული ნიშნები და ტეხილი ხაზები. ეს უკანასკნელი, ალბათ წყლის გამოსახვის მცდელობას წარმოადგენს. ტეხილი მოგვიანებით ასეთი მნიშვნელობით დამკვიდრდა უძველეს დამწერლობებში. საფიქრებელია, რომ იგი იმთავითვე წყალს გამოხატავდა. წყალი და წვიმა ადამიანის მარადიული ინტერესის საგანს შეადგენს, უკვე პირველყოფილი შემგროვებლური და ექსტენსიური მიწათმოქმედების საწყის ხანაში უნდა აღმოცენებულიყო წვიმის გამოწვევის მარტივი რიტუალები, რომლებიც საკმაოდ მრავალფეროვნად არის შემორჩენილი ხალხურ ყოფაში, გაწუწვის, წყალსაცავების პროვოკაციული შებილწვის, წყლის ცხოველთა საგანგებოდ მოკვლისა და ა. შ. სახით. მოგვიანებით ეს რიტუალები მთლიანდებიან ერთიან სისტემად, რომლის მიზანია მეურნეობისათვის ხელსაყრელი ამინდის გამოწვევა. ამდენად მცენარისა და წყლის ამსახველი მოტივების ერთობლიობა ნეოლითის კერამიკაში სავსებით დამაჯერებელი მოჩანს.

კერამიკასთანაა დაკავშირებული სოციალურ-კულტურული სივრცის მარკირების ერთი ახალი პრინციპის გაჩენა, კერძოდ ხარშვისა, რადგან საკვების მოხარშვა მხოლოდ კერამიკული წარმოშობის აღმოცენების შემდეგ გახდა შესაძლებელი. შელოცვების ტექსტებიდან ჩანს, რომ ადამიანი „გარე" სამყაროს ერთ-ერთ ნიშნად თვლიდა მის ბინადარს, რომელსაც იგი „უწვავ-უხარშავის მჭამლის" სახელით მოიხსენიებდა წინააღმდეგ „შინასი", სადაც მხოლოდ მომზადებული საჭმელი იხმარებოდა. ქართველთა რიტუალურ პრაქტიკაში მოხარშული საკვები დღესაც უდიდეს როლს თამაშობს,

განსხვავებით შემწყარისაგან, რომელიც მხოლოდ სპეციფიკურ სიტუაციაში იხმარება. კერამიკული წარმოების აღმოცენებამ განაპირობა ერთი მხრივ რიტუალში მოხარშული შესაწირავის გამორენა, მეორე მხრივ შეიქმნა ახალი ობიექტი, თიხის ჭურჭელი, რომელზედაც აქტიურად დაიწყეს არსებულ რწმენა-წარმოდგენათა შინაარსის მქონე კომპოზიციების გამოსახვა.

ენეოლითურ ხანაში, როცა უკვე იწყებს გამოჩენას ლითონის ნაწარმი, ცივად გამოკვერილი სპილენძის ნივთები, ნელა, მაგრამ განუხრელად, მიმდინარეობს ძვრები საზოგადოებრივსა და სამეურნეო ცხოვრებაში, თუმცა არქაული დროის ნიშნები ჯერ კიდევ აქტიურია, ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ის გარემოება, რომ დასავლეთ საქართველოში ადამიანთა სადგომები ჯერ ისევ გამოქვაბულებსა და ფარდულებშია აღმოჩენილი. მართალია, მიწათმოქმედების აშკარა კვალი არ ჩანს, მაგრამ უკვე დაწყებულია ცხოველთა დომესტიკაციის პროცესი. შესაძლოა უკვე ამ მოვლენის სამეურნეო მნშვნელობის შედეგი იყოს იმერეთში, სამელე კლდეში მოპოვებული თიხის კვირისთავები, რომელთა ზედაპირზე გამოსახულია მბრუნავი, სვასტიკისებური კომბინაციები. სპეციალისტები ამ გამოსახულებებში სოლარული კულტის ნიშნებსაც კი ხედავენ. ასეთი ნიშნები ფართოდ იყო გავრცელებული მცირე აზიის ადრესამიწათმოქმედო ტომებში და მათ შორის მსგავსება იდეურ სამყაროთა სიახლოვეზე უნდა მიუთითებდეს[3]. ამდენად, როგორც ამას აღნიშნული მასალა მოწმობს, დასავლეთ საქართველოს ენეოლითური მოსახლეობის რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები უკვე შეიცავენ ინტერესს სოლარული და კოსმოსური მოვლენების მიმართ. ბრუნვის ნიშანი და მისი კავშირი მზესთან კვირისთაებზე - ძაფის დასავრებ ხელსაწყოზე - მიგვანიშნებს, რომ წარმოდგენები აღორძინებასა და სიუხვეზე, მცენარეულ და ცხოველთა სამყაროზე, ემპირიულ კოსმოგონიურ შეხედულებებსაც მოიცავდა და ერთი კომპლექსის სახით ყალიბდებოდა.

მითოსური და რელიგიური თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებო მასალას გვაძლევს აღმოსავლეთ საქართველოს ენეოლითური ძეგლები. მტკვრის, ხრამისა და დებედას აუზებში VI-V ათასწლეულების გორა-ნასახლარებზე მოპოვებულია ადრესამიწათმოქმედო ხანის ძვლისა და ქვის ტიპიური ინვენტარი, დადგენილია დასახლების ტიპი, სადაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა სივრცის წრიულ ორგანიზაციას. განსხვავებით დასავლეთ საქართველოსაგან, სადაც ადამიანი კიდევ იყენებს საცხოვრებლად ბუნებრივ გამოქვაბულებს, აქ უკვე აგებენ საცხოვრებელს, სადაც წრიულობა სივრცის ორგანიზაციის ძირითად პრინციპად არის ქცეული. ცხოველთა დომესტიკაციას, რომელიც ამ ეპოქაში მიმდინარეობდა, გარკვეული კორექტივები შეაქვს რწმენა-წარმოდგენათა სისტემაში, განსაკუთრებით ნაყოფიერების კულტების ფორმირებაში, მაგრამ ამ სიახლეებს, როგორც ჩანს, სამყაროს მეტაფორული შეფასების უკვე დამკვიდრებული ფორმები უნდა დახვედროდა. მხედველობაში გვაქვს მეტაფორათა ხალხური სისტემა, სადაც პოზიტიურ ველს ეუფლება გარეული ცხოველი, ხოლო შინაური, როგორც მეტაფორა, მხოლოდ ნეგატიურის აღმნიშვნელია. უნდა ვიფიქროთ, რომ მეტაფორათა ასეთი ღირებულებითი განლაგება არ ემყარება მესაქონლეობის ეკონომიკურ მნიშვნელობას. ჩანს, ამ დროს შინაურ ცხოველებთან დაკავშირებული წარმოდგენები არ ქმნიდა საფუძველს პრესტიჟული სოციალურ-კულტურული იდეების აღმოცენებისათვის. შინაურის გარეულთან შედარებისას აქცენტი დაესმის ისეთ ღირეულებებს, რომელთა ერთობლიობა მხოლოდ ნეგატიურ ველს ავსებს. პოზიტიური მეტაფორული სივრცე მთლიანად გარეულს აქვს დაკავებული. მეტაფორათა ეს სისტემა მონადირეობის ძლიერი როლის პირობებში უნდა აღმოცენებულიყო*.

დასახლებათა არსებობა ხანგრძლივი დროის, რამდენიმე ასეული წლის მანძილზე ხელს უწყობდა მკვიდრი ტრადიციების ჩამოყალიბებას, გეოგრაფიული გარემოს აქტიურ ჩაბმას მითოსსა და რიტუალში, სამყაროს დიფერენცირებული, ლოკალური სურათის დამკვიდრებას, რომლის

3. **ი. კიკვიძე**, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბილისი, 1976 წ., გვ. 155-157.

* მხედველობაში მაქვს ნეგატიური და პოზიტიური შეფასებები შედარებებისას – **ქალი**: ირემივით, შველივით (გარეული), ძროხასავით, თხასავით (შინაური), ხოხობივით (გარეული), ქათამივით (შინაური). **მამაკაცი**: ვირი (შინაური), კანჯარი (გარეული), ძაღლი (შინაური), მგელი (გარეული).

ფორმირებაზე გადამწყვეტ გავლენას ახდენდა მეურნეობა – სარწყავი მიწათმოქმედების და შესაქონლეობის ადრეული ფორმები. საცხოვრებლებში კერა კედელთან არის გამართული. იგი წარმოადგენს კვერცხისებურ ამოლესილ ორმოს იატაკში, რომლის კიდეები 10-12 სმ-ით არის იატაკიდან ამაღლებული და გარს უვლის კერას ზოლის სახით. მის გარშემო აღმოჩენილია ძვლისა და ქვის იარაღი. ამ პერიოდში კულტმსახურების მიზნით აგებული დამოუკიდებელი ნაგებობა დამოწმებულია იმირის გორაზე. შენობაში არის ცენტრალური კერა, რომლის პირზე შემოფენილი თიხის ზოლის ქვეშ დაყრილი იყო ხორბლის მარცვალი. ეს კი ნათლად მიუთითებს კერასთან დაკავშირებული წარმოდგენების კავშირზე მცენარეთა აღმოცენების პროცესთან. შესაძლოა იგი მზის მიწიერი სიმბოლოც იყო. სარიტუალო ნაგებობების ცენტრში კერის გამართვის ფაქტი, მაშინ როცა საცხოვრებელში იგი კედელთან არის მოწყობილი, კიდევ უფრო ამაგრებს მოსაზრებას რიტუალური შენობის კერის საკულტო დანიშნულების შესახებ.[4] აქ უკვე იწყება ჩამოყალიბება შეხედულებისა, რომლის თანახმად სამლოცველო არის საკრალური ცენტრი, ხოლო თვით შენობის ცენტრად ითვლება საკულტო კერა. მომდევნო ეპოქებში ამ იდეამ უფრო ტევადი, ყოვლისმომცველი მნიშვნელობა შეიძინა[5].

ენეოლითურ დასახლებებზე არ არის აღმოჩენილი სამაროვანი. დამოწმებულია მხოლოდ საცხოვრებლის იატაკქვეშ ბავშვებისა და მოზარდების დაკრძალვის ერთეული შემთხვევები. შესაძლოა ეს იყოს ყრმათა შეწირვის გავრცელებული წესის ნაკვალევი, თუმცა ამის შესახებ გადაჭრით რაიმე აზრი არ გამოთქმულა[6].

ამ პერიოდის კერამიკა და მისი შემკულობა ფორმათა მრავალფეროვნებით არ გამოირჩევა. ჭარბობს გარედან მიძერწილი რელიეფური გამოსახულებები, რომელთაგან აღსანიშნავია ადორანტის სიმბოლური გამოსახულება, ასევე მიძერწილი ჯვარი, რომელიც, ცხადია, უძველესი წმინდა ნიშანია და ტრადიციულად საგნის დაცვასა და განწმენდას ემსახურება. განსაკუთრებით საყურადღებოა მიძერწილი კლაკნილი, გველისებური სარტყელი, რომელიც ალბათ გარს უვლიდა ჭურჭლის კორპუსს. კლაკნილის ხვეულებში ჩასმულია სფერული ბურცობები[7]. ეს მოტივი ძალიან საყურადღებოა, რადგან შემდგომ განვითარებას პოულობს თრიალეთის ყორღანთა ჭურჭლის მხატვრობაში. განსხვავებით ახლოაღმოსავლური და მცირეაზიური კომპოზიციებისაგან, სადაც ძირითადად გავრცელდა ჯვრის პრინციპზე აგებული, მბრუნავი მოტივები, კავკასიის ენეოლითში დგინდება ამავე იდეების მიხედვით შემუშავებული სტატიკური მოდელები, სადაც ჯვრისა და წრის კომბინაციები უძრაობაშია წარმოდგენილი[8].

ყველაზე დიდი მნიშვნელობის მქონე მონაპოვარი მითო-რელიგიური წარმოდგენების შესწავლის თვალსაზრისით, არის მტკვრისა და მისი შენაკადების აუზის ენეოლითურ დასახლებებზე აღმოჩენილი ქალის მცირე ზომის ქანდაკებები, მათ შორის გამოყოფენ ორ ტიპს: მსხდომარე ქანდაკებები მოხრილი ფეხებითა და ზეაწეული მუხლებით და მსხდომარე ქანდაკებები გამართული, ან გაშლილი ფეხებით. ზოგს აქვს შერჩენილი შავი საღებავის ნაკვალევი, ზოგს კი ირიბი ზოლები[9]. მათზე აქცენტირებულია, მაგრამ არ არის ჰიპერტროფირებული, დედური ნიშნები და ხორციელება. ამ ქანდაკებებს ამგვანებენ ხალაფისა და ჰასუნას კულტურათა ძეგლებს[10]. მკვლევრები ყურადღებას აქცევენ ქანდაკების კორპუსზე

---

4. **ი. სურგულაძე**, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბილისი, 1993 წ., გვ. 55-58.
5. **მ. ხიდაშელი**, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, თბ., 2001, გვ. 55 და შემდ.
6. **Кушнарева К. Х., Чубинишвили Т. Н.**, Древние культуры Южного Кавказа, Л., 1970, стр. 165.
7. **თ. კილურაძე**, აღმოსავლეთ საქართველოს ადრესამიწათმოქმედო კულტურების პერიოდიზაცია, თბ., 1976 წ. გვ. 65-66. **Лорткипанидзе О.**, ук. соч., стр. 84-86.
8. **ი. სურგულაძე**, დასახ. ნაშრომი, გვ. 62 და შემდეგ. **მ. ხიდაშელი**, დასახ. ნაშრომი. იქვე.
9. **ო. ლორთქიფანიძე**, დასახ. ნაშრ. გვ. 87, იქვე სათანადო ლიტერატურა.
10. **გ. ჯავახიშვილი**, ანთროპოლოგიური პლასტიკა წარმართობის ხანის საქართველოში, თბილისი, 1984 წ., გვ. 12 და შემდეგ.

გამოსახულ წიწვისებურ ორნამენტს, რომელიც ქალურობის იდეისა და მცენარეულის უწარიერთ განმაპირობებელ კავშირზე უნდა მიუთითებდეს[11].

ამ ქანდაკებების ანალოგიური ძეგლები გავრცელებულია უზარმაზარ ტერიტორიაზე, ბაიისა და შავ ზღვასთან მიმდებარე ევროპულ ადრესამიწათმოქმედო კულტურებში. ისინი განასახიერებენ მიწის ამაღორძინებელ ძალებს. შემკულნი არიან მცენარეული და მიწის აღმნიშვნელი სიმბოლოებით, განეკუთვნებიან და განასახიერებენ წარმოდგენებს, რომლებიც მოგვიანებით საფუძვლად დაედო ბუნებისა და ღვთაებების დიდ დედათა კულტებს[12]. აღსანიშნავია, რომ ეს წარმოდგენები აღნიშნულ ტერიტორიაზე სხვადასხვა აქტივობით მჟღავნდებოდა სხვადასხვა ადგილას VIII-III ათასწლეულებში. მათთვის დამახასიათებელი მრავალი საერთო ნიშანი გამოხატავს ფართო ზოგად იდეას, დედური საწყისისა და მიწის სემანტიკური იდენტურობის შესახებ[13]. ანალოგიური წარმოდგენები ქართველთა ყოფაშიაც არის დამოწმებული „ადგილის დედათა" კულტის სახით[14]. იგივე იდეა სრულყოფილად არის ასახული ქართულ სიტყვაში „დედამიწა". საერთოდ, საქართველოს ენეოლითში შესწავლილი მასალა, მათში არეკლილი მითოსურ-რელიგიური სისტემა, განსაკუთრებით ქალის ქანდაკებები, ცხადყოფს ამ ტერიტორიის მოსახლეობის აქტიურ მონაწილეობას თანადროულ მსოფლიო პროცესებში[15].

დასახლებათა დაგეგმარების სერთო პრინციპები, რომლებიც წრისა და ოთხი მხარის სიმბოლიკის პრინციპებს ემყარებიან, ასევე ინვენტარითა და სამეურნეო საქმიანობით განპირობებული რწმენა-წარმოდგენების სისტემა საშუალებას გვაძლევს ვიგულისხმოთ საზოგადოებრივი ცხოვრების საკმაოდ ჩამოყალიბებული სტრუქტურა. იგი უპირველეს ყოვლისა არეკლილი უნდა იყოს სივრცის ორგანიზაციის ფორმებში. დასახლების ადგილი, გორა, სოფლის წრიული დაგეგმარება, წრიული საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობები მიუთითებენ, რომ წრე უნდა ყოფილიყო საფუძველი რიტუალური ქმედებებისა, რომელთა შესრულებისას, მსოფლიოს სხვა ხალხების პრაქტიკას თუ გავითვალისწინებთ, ჩართული იქნებოდა წრიული საფერხულო ცეკვები და ორპირული (ანტიფონური) სიმღერები. ასეთი რიტუალები ქართულ სინამდვილეში XX ს-ის პირველ მესამედშიც კი სრულდებოდა. წრიული ფერხულები და დასახლების შემოვლის წესი, მცხოვრებთა საყოველთაო მონაწილეობა რიტუალში, სწორედ ამ პირობებში უნდა აღმოცენებულიყო. რიტუალი საკმაოდ მტკიცედ იქნებოდა კანონიზებული, შესაბამისად საზოგადოების არსებული სოციალური აგებულებისა. მტკიცე საზოგადოებრივი სტრუქტურისა და რიტუალური პრაქტიკის გარეშე ადრესამიწათმოქმედო კულტურა ვერ შეძლებდა თითქმის ათასწლეულის მანძილზე შეენარჩუნებინა არსებობა. არსებული მასალა საშუალებას გვაძლევს ამოვიცნოთ მათი მსოფლწარმოსახვის ძირითადი მომენტები, ისეთი როგორიცაა კვირისთავებზე ასახული ტრიალის აღმნიშვნელი ნიშნებით გამოხატული მბრუნავი მზე, საყოორდინაციო და აპოთროპეული ჯვარი, წრიული მოქმედებები, რომლებიც სივრცის წრიული გააზრებიდან მომდინარეობენ და გულისხმობენ ჩაკეტილი სოციალური სივრცის არსებობას გარემომცველ ქაოსთან პირისპირობაში. საფიქრებელია, რომ მათ უკვე ჰქონდათ სქემატური

---

11. **ო. ჯაფარიძე, ალ. ჯავახიშვილი**, უძველესი მიწათმოქმედი მოსახლეობის კულტურა საქართველოს ტერიტორიაზე. თბ., 1971, გვ. 85-90; **ი. სურგულაძე**, დასახ. ნაშრ. გვ. 121 და შემდ.; **მ. ხიდაშელი**, დასახ. ნაშრ. გვ. 58-59.

12. **Массон В. М., Сарианиди В. И.**, Среднеазиатская Терракота эпохи бронзы. М., 1973. стр. 83-131; **Рыбаков Б. А.** Язычество древних славян, М., 1981 г. стр. 146 и дальше; Антонова Е., Антропоморфная скульптура древних земледельцев; стр. 78-114; **Marija Gimbutas**, the Gods and Goddees of Old Europe. University of California Press Bearkley and Ljs Angoles, 1974, p. 201 და შემდეგ.

13. **Кушнарева К. Х., Чубинишвили Т. Н.**, ук. соч., стр.163.

14. **Джалабадзе Н.**, Из истории религиозного синкретизма в Грузии. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Тб. 1982 г. (рукопись).

15. **Лорткипанидзе О.**, ук. соч., стр. 88.

წარმოდგენა მსოფლიოს გარემომცველ წყლებზე მზის მოგზაურობის შესახებ, მწყობრი წარმოდგენები ექნებოდათ სულეთზე. საერთო სქემა უფრო დეტალურად შეიძლება შეივსოს ყოფაში შემონახული რიტუალებიდან გამოყოფილი უძველესი შრით, სადაც წარმმართველი როლი ჯისრიათ სივრცის წრიულ გააზრებასთან დაკავშირებულ რიტუალურ ქმედებებსა და ხალხური შემოქმედების სხვა მრავალფეროვან ფორმებს.

ამ წარმოდგენებმა შემდგომი განვითარება პოვეს გვიანი ენეოლითისა და ადრებრინჯაოს პერიოდში გავრცელებულ მტკვარ-არაქსის კულტურაში.

საქართველოში მტკვარ-არაქსის კულტურა რამდენიმე ლოკალური წრის სახით არის წარმოდგენილი, როგორიცაა შიდა ქართლისა და მიმდებარე იმერეთის ტერიტორია, სამხრეთ-დასავლეთისა (ამირანის გორა) და ჩრდილო-აღმოსავლეთის (არაგვის ხეობა, კახეთი) ძეგლები. როგორც საქართველოში, ისე მის საზღვრებს გარეთ, ამ კულტურის დამახასიათებელი ძეგლები მითოსურ-რელიგიური და რიტუალური თვალსაზრისით, პრინციპულად ერთგვაროვან სამყაროს განასახიერებენ, მაგრამ მრავალფეროვანი რეგიონული წრეები გულისხმობს ამ ერთგვაროვანი იდეური სამყაროს შიგნით ლოკალური ქვევარიანტების არსებობას. წინარე კულტურულ გარემოსაგან განსხვავება განსაკუთრებით აქტიურად იგრძნობა დასახლებათა და საცხოვრებლების დაგეგმარებაში, სადაც ადრე გაბატონებული წრიულობა ოთხკუთხოვნებით შეცვლილა. მართალია, ეს მოვლენა, თავისი შინაგანი კანონზომიერებით, არ შედის წინააღმდეგობაში სივრცის ორგანიზაციის ადრე გაბატონებულ მოდელთან, მაგრამ გარკვეულ ცვლილებებს მითო-რელიგიურ სისტემაში მაინც უნდა ასახავდეს. ამაზე მეტყველებს მიწის მოხნული ნაკვეთების წარმოდგენა ბადურით შევსებული კვადრატების სახით, რომელიც ამავ დროს დედურ სიმბოლოდაც იქცა[16]. ოთხკუთხედი, რომელიც თავისი სიმბოლური არსით ლოკალიზებული ჯვრის ნაირსახეს წარმოადგენს, სახლის აღმნიშვნელი სიმბოლოცაა. მაგრამ, როცა იგი საცხოვრებლისა და დასახლების გეგმად იქცევა, მაშინ ორგანიზებულად გააზრებული სივრცის განზოგადებულ პრინციპს წარმოადგენს. განსხვავებით წინა პერიოდისაგან, სადაც კერა კედელთან იყო მოწყობილი, ახლა იგი ცალკეული სახლის საკულტო ცენტრია, თუმცა მტკვარ-არაქსისეულ კულტურაში არსებობს დამოუკიდებელი სამლოცველო და სამსხვერპლო მოედნები[17], რომლებიც დასახლებათა გარეთ, მთის კალთებზე, ან თხემზე იყო მოწყობილი[18]. მიუხედავად ასეთი ფაქტების არსებობისა, შეიძლება ითქვას, რომ დამოუკიდებელი სამლოცველო ნაგებობები და საკულტო ობიექტები ჯერ კიდევ ფორმირების პროცესის საწყის ფაზას გადიან და ძირითადი საკულტო და რიტუალური დატვირთვა ისევ კერაზე, მის გარშემო არსებულ სივრცეზე და საერთოდ ინტერიერზე მოდის, რომლის ორგანიზაციის პრინციპი ასახავს როგორც მითო-რელიგიურ, ისე კოსმოგონიურ წარმოდგენათა ძირითად სქემას.

მტკვარ-არაქსის კულტურის გამოჩენასთან ერთად საცხოვრებლების არქიტექტურაში ხდება მნიშვნელოვანი ცვლილება, რომელიც სრულიად თვალსაჩინოა ძვ. წ-ის IV ათასწლეულის შუა ხანებიდან. მტკვრის აუზში ჩნდება ახალი დასახლებები, სადაც მშენებლობისათვის იყენებენ ალიზს, ასევე ხის მასალას, რამაც შესაძლო გახადა ბრტყელი გადახურვის შემოღება. საცხოვრებლის მთავარი ოთახის ცენტრში აღმართული „დედაბოძის", ცენტრალური სვეტის წინ იატაკში გამართულია სტაციონარული კერა, რომლის გარშემო აღმოჩენილია სხვადასხვა ნივთი, მათ შორის საკულტო დანიშნულებისა. ფიქრობენ, რომ აქვე ხდებოდა მსხვერპლშეწირვაც[19].

მტკვარ-არაქსელთა მითო-რელიგიურ წარმოდგენათა შესახებ უნდა ითქვას, რომ აქ, ყოველ შემთხვევაში მის ადრეულ პერიოდში, ძლიერია ნაყოფიერების ქალური საწყისის საფუძველზე

16. **Рыбаков Б. А.**, ук. соч., стр. 179-182; **ი. სურგულაძე**, დასახ. ნაშრ. გვ. 63 და შემდეგ.

17. **Джавахишвили А.**, Строительное дело и архитектура поселений Южного Кавказа V-III тыс. до н. э. Тб., 1973 г. стр. 118. **მ. ხიდაშელი**, დასახ. ნაშრომი, გვ. 61-63, 69-75.

18. **Чубинишвили Т.**, К древней истории Южного Кавказа. Тб., 1971 г., стр. 69-71.

19. **Джавахишвили А.**, ук. соч., стр. 270-271.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

აღმოცენებული რწმენები, რაც განსაკუთრებული თვალსაჩინოებით არის წარმოდგენილი მიწის ძალების გაღვთაებრივებაში. ამ ვითარების თვალსაჩინო გამოვლენას წარმოადგენს მარცვლის შერევა ქალის მცირე ქანდაკებებისა და კერის თიხაში, ასევე თიხატკეპნილი იატაკის მოფენა მარცვლეულით. ყოველივე ამას ერთვის ფალიური და ზოომორფული სიმბოლოების ერთობლიობა. იფარგლება სემანტიკური ველი, რომლის საშუალებით ხდებოდა დედამიწის აღორძინება-განახლების ძველი ქალღვთაების გარშემო მობილიზებული რწმენა-წარმოდგენათა რეალიზაცია.

მეორე საინტერესო მიმართულება, რომელიც აშკარად ახასიათებს ამ პერიოდის რწმენა-წარმდგენებს, არის ბუნების ძალთა სეზონური აქტივობა-შესუსტების ხაზგასმა. ქვაცხელებზე მოპოვებულ ვერცხლის დიადემაზე თანმიმდევრულად განლაგებულ, ზოლებით გამოყოფილ სივრცეებზე არის გამოსახული სქესობრივად აქტიური ხარირემი და წერო, რომელსაც „მოჰყვება" მზე. წეროსა და მზის ერთ სექტორში მოთავსება ცხადყოფს, რომ უკვე არსებული მითოსური სიუჟეტის თანახმად მზე გზაფხულზე მოჰყავთ წეროებს, რომლებიც ზამთარს „ძლევენ". ეს წარმოდგენა სავსებით შეესაბამება ქართული სიტყვის, „მლევარის" შინაარსს, რომელიც გადამფრენ, არამგალობელ ფრინველს, მათ შორის წეროსაც აღნიშნავს[20]. საერთოდ წეროების გამოსახულებები მეტად ხშირია მტკვარ-არაქსის კერამიკაზე. როგორც ჩანს ამ ფრინველთა მოსვლა და წასვლა მზის აქტივობასთან და სეზონის ცვლასთან იყო დაკავშირებული და ხალხურ ყოფაში თითქმის უკანასკნელ ხანებამდე შემორჩა. საქართველოს ზოგერთ კუთხეში დღესაც სწამთ, რომ წეროებს გაზაფხულზე თავთავები მოაქვთ. როგორც ჩანს, წეროს მიმართ, ასეთ დამოკიდებულებას ჯერ კიდევ ადრესამიწათმოქმედო ხანაში ჩაეყარა საფუძველი.

ასევე ყურადღებას იმსახურებს მტკვარ-არაქსელთა კერამიკის დეკორში წყვილადი სპირალი, სხვადასხვა ხერხით ერთმანეთთან დაკავშირებული, დახვეული ხაზისაგან შედგენილი ორი დისკო, რომელთა სიახლოვეს შეიძლება ორივე მხრიდან გამოსახული იყო ფრინველის, წეროს სქემატური გამოსახულება[21]. სხვადასხვა სპეციალისტთა მოსაზრებით ეს ხვეულები შეიძლება იყოს ასტრალური წყვილი, შეიძლება ჰქონდეთ ზოომორფული, თუ ანთროპომორფული იერი. ეს ნიშანი სხვადასხვა ვარიანტებით არის წარმოდგენილი კერამიკულ თუ ლითონის ნივთებზე, მაგ., ქინძისთავებზე, რომელთა თავი ორმხრივ დახვეული დისკოებისაგან შედგება. ეს მოტივი ხანგრძლივი დროის მანძილზე პოპულარულია ამ კულტურაში, რაც უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ იგი კონკრეტული მითო-რელიგიური სიმბოლური შინაარსით იყო დატვირთული, რომელიც საერთო და გასაგები უნდა ყოფილიყო ამ კულტურის მატარებელი ეთნიკური ჯგუფებისათვის.

ამავე პერიოდში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება მამრული ძალის გამომსახველ ემბლემებსა და ნიშნებს, რომელთა სხვადასხვა სახეობანი დამოწმებულია კერასთან ახლოს, ასევე კერის ზედსადგარებზე, ზემოთ აღნიშნულ დიადემაზე ქვაცხელებიდან, სადაც გამოხატულია სქესობრივად აქტიური ხარირემი, რომლის მყვირალობა წინ უსწრებს წეროსა და მზის ნიშნით სიმბოლიზებულ მოვლენებს. ცხადია, ადრესამიწათმოქმედო მეურნეობაში, ცხოველთა დომესტიკაციის ხანგრძლივი პერიოდის შემდეგ, შინაურ ცხოველთა გარემოცვაში, სქესობრივი აქტიურობა გააზრებულ იქნა ნაყოფიერებასთან უშუალო მიმართებაში და საფუძველი ჩაეყარა რწმენა-წარმოდგენათა სპეციფიკურ მიმართულებას, რომლებიც სახლის შინასთან, კერასთან და საერთო დღესასწაულებშიაც არის დამოწმებული და შესწავლილი. ასეთი ქმედებები რიტუალში, ნატურალური უხეშობით XX ს-ის დასაწისშიც არის დამოწმებული ხალხურ ყოფაში[22].

სამყაროს მოდელის თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვან სურათს იძლევა როგორც დასახლების ტიპი, ისე ინტერიერის სტრუქტურა, სადაც უკვე აშკარად გამოყოფილია საკულტო

---

20. თ. ჩხენკელი, ტრაგიკული ნიღბები, თბილისი, 1971 წ., გვ. 55-60.

21. Шаншашвили Н., Знаки и символы куро-аракской культуры, Автореферат диссерт. на соискание уч. степени канд. ист. наук. Тб., 1988 г. стр. 7. მ. ხიდაშელი, დასახ. ნაშრ. გვ. 64-67.

22. ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბილისი, 1979 წ., გვ. 102 და შემდეგ; ს. ბარდაველიძე...

ცენტრი კერის, ღედაბოძისა და გვირგვინის ერთობლიობით. ეს გარემოება საკარაულოს ბდის, რომ უკვე ჩამოყალიბდა წარმოდგენები ქვეყნის აგებულების შესახებ, რომლის ცალკე სექციები განფენილია სამყაროს ჰორიზონტალურ და ვერტიკალურ ღერძებზე. ღრმავდება წარმოდგენები საკრალური „შინასა“ და პროფანული „გარეს“ შესახებ, რომლებიც კოსმოსისა და ქაოსის პირისპირობას იმეორებენ[23]. ეს პროცესი, თავისი შიდა ცვლილებებით, წარმოადგენს საზოგადოების სოციალური ცხოვრების ანარეკლს, რომელშიაც, ვიწრო ეთნიკურ სპეციფიკურობასთან ერთად, იგრძნობა როგორც რეგიონისათვის, ისე საერთოდ კულტურული წრისათვის დამახასიათებელი ნიშნების აქტიურობა. ცხადია ეს გარემო, თავისი პოლიეთნიკური აგებულებებისა გამო, დამყარებული იყო სხვადასხვა ეთნოსთა და ენობრივ ჯგუფთა წარმომადგენელთა თანაცხოვრებაზე, რაც განაპირობებდა მითოსურ-რელიგიურ წარმოდგენათა და რიტუალურ ქმედებათა ადეკვატური ფორმების აღმოცენებას მნიშვნელოვან სივრცეზე. მიუხედავად ამისა, ჩნდება ისეთი ფორმები, რომლებიც გარკვეულ ეთნოსოციალურ ცვლილებებზე მიუთითებენ, რაც სარწმუნოებრივ კონცეფციაშიაც აისახებოდა, მაგრამ ამ კონცეფციის ძირითადი კვანძები უცვლელი რჩება და მხოლოდ „სულიერ“ მოდიფიცირებას განიცდის. მსგავს მოვლენათაგან აღსანიშნავია მნიშვნელოვანი ცვლილებები დაკრძალვის წესში, როცა კოლექტიური სამარხების გვერდით ჩნდება ადგილობრივი ტრადიციისათვის უცხო ინდივიდუალური ყორღანული სამარხები. ასეთი მნიშვნელოვანი ცვლილება დაკრძალვის წესში, მისი განსაკუთრებული კონსერვატორული ბუნების გამო, უნდა განპირობებინა მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობაში მომხდარ ცვლილებებს, თუმცა მნიშვნელოვანი გავლენა უნდა მოეხდინა ცვლილებებსაც სოციალურ ცხოვრებაში[24]. მიუხედავად ამ დასკვნის საფუძვლიანობისა, თუ თავად ყორღანს არ ჩავთვლით, დაკრძალვის პრინციპი, ე. ი. შეხედულება იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე, მიცვალებულის მომარაგება საიმქვეყნიოდ, მატერიალურ ღირებულებათა ჩაყოლება და ა. შ. უცვლელია. შეცვლილია მხოლოდ მისი სოციალური იერი, რაც გამოიხატება დიდი საკრძალვინაგებობის აგებით, ასევე ძვირფასი ლითონების ნაწარმის გამოჩენით. ეს წესი სიცოცხლეში არსებული სოციალური სტატუსის საქიროში შენარჩუნების მცდელობას წარმოადგენს[25].

სოციალური დიფერენციაციის გაღრმავება, რისი თვალსაჩინო დასტური თვით ინდივიდუალურ ყორღანთა მშენებლობა არის, ბადებს როგორც ძველი წარმოდგენის ახლებური ინტერპრეტაციის პერსპექტივას, ასევე ახალ მიმართულებებს რწმენა-წარმოდგენებში. ამგვარი, უთანაბრო სოციალური გარემოსათვის დამახასიათებელი წარმონაქმნი უნდა იყოს რჩეულების ინსტიტუტის სოციალურ ფუნქციათა გაფართოება რიტუალებში, რაც ტომის ბელადების ხელისუფლების საკრალურ გააზრებაში გამოიხატა. ეს წარმოდგენები საბოლოოდ ჩამოყალიბდა რწმენაში საკრალური მეფეების შესახებ, რისი ანარეკლი კარგად არის შემონახული ქართველთა ყოფაში[26]. უზოგადესი სახით ეს არქაული წარმოდგენები, დამახასიათებელი სოციალურად დიფერენცირებული საზოგადოებისათვის, გამოიხატა წარმოდგენებით ბედისწერის შესახებ, რაც ყოველი ინდივიდის ცხოვრებას ღვთაებრივი ნებით წინასწარდათქმულ გამოვლინებად მიიჩნევს[27]. შეიძლება ითქვას, რომ ადრესამიწათმოქმედო ხანასა და ბრინჯაოს გამოყენების პირველ საფეხურებზე

---

23. ი. სურგულაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 188 და შემდეგ, მისივე, სივრცობრივი ასპექტები ქართულ რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. მსე XXII, გვ. 133 და შემდეგ.; მ. ხიდაშელი, არქაული სამოსახლო და საცხოვრებელი, როგორც კულტურის ნიშანი, მსე XXIV, 2001 წ., გვ. 73-81.

24. ო. ჯაფარიძე, ქართველ ტომთა ეთნოკულტურული ისტორიისათვის ძვ. წ-ის III ათასწლეულში, თბილისი, 1988 წ., გვ. 166 და შემდეგ.

25. ი. სურგულაძე, რიტუალი და მისი სოციალური დინამიკის პერსპექტივები (შეწირვის წესის მიხედვით). ივერია, ქართული, კავკასიური და ევროპაზიული ცივილიზაციები. პარიზი, 1999-2000, გვ. 197-202.

26. ი. სურგულაძე, ერთი საქორწინო წესის (მეფის განადირების) მითოსური და სოციალური ბუნების ანალიზის ცდა. მაცნე, ისტორიის... სერია №2, 1989 წ.

27. ი. სურგულაძე, ქართული სალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, გვ. 24 და შემდეგ. Горан В.П., Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990 г. стр. 77 и далее.

ჩამოყალიბდა მითოსურ-სარწმუნოებრივი სისტემა, რომელმაც საფუძველი შექმნა რელიგიის ყოველი მომდევნო ფორმისათვის. აღმოცენდა სამეურნეო და სარწმუნოებრივი შესაბამისობები, რომლებიც ინდუსტრიული ხანის დადგომამდე, მხოლოდ სოციალური და ტექნიკური ხასიათის ცვლილებებს განიცდიდნენ. ამგვარმა მდგრადმა სტრუქტურებმა უაღრესად არქაული ფორმით ხალხურ ყოფაში თავი შემოინახეს თითქმის გასული საუკუნის შუამდე და გარკვეულ ინერციას თანამედროვეობაშიც ინარჩუნებენ.

მტკვარ-არაქსის კულტურისათვის დამახასიათებელია კერამიკული ნაწარმის შემკობა თავისებური გეომეტრიული ნიშნებითა და ზოომორფული სქემებით, რომლებიც ჭურჭლის კორპუსზე განცალკევებით და არასიმეტრიულად არიან განლაგებული. ეს მოტივები ერთმანეთს არ ებმის და არ ქმნის ერთიან უწყვეტ კომპოზიციებს. ისინი თითქოს ჭურჭელზე გარკვეული ადგილის მონიშვნას ემსახურებიან და დამოუკიდებელ, დასრულებულ შინაარსს გულისხმობენ. ამიტომ ზოგი მკვლევარი მათ პიქტოგრამულ ნიშნებად მიიჩნევს[28]. ამ თავისებურებით მტკვარ-არაქსის დეკორატიული ხელოვნება პრინციპულად განსხვავდება ახლო აზიისა და ეგეოსური სამყაროს კერამიკული დეკორისაგან, სადაც წრისა და ჯვრის გეგმაზე განვითარებული კომპოზიციის ცალკეული ელემენტები ერთმანეთთან უწყვეტ კავშირში განიხილებიან და მარადიულ კოსმოსურ ბრუნვას გადმოგვცემენ. სტატიურობა, რომელიც მტკვარ-არაქსის ხელოვნებაშია ხაზგასმული, საქართველოს ტერიტორიაზე მოპოვებულ კომპოზიციებისათვის სამომავლოდაც ძირითად პრინციპად დარჩა.

მტკვარ-არაქსის კულტურას საქართველოს ტერიტორიაზე მოსდევს თრიალეთის ყორღანული კულტურა, რომელიც დიდი ყორღანების შესანიშნავი მასალით არის წარმოდგენილი. საკმაოდ ხანგრძლივი კვლევის საფუძველზე გამოვლინდა, რომ ეს კულტურა, მიუხედავად რიგი დამოუკიდებელი ნიშნებისა, თავის ადრეულ და შუა ეტაპებზეც კი, შეიცავს მთელ რიგ ელემენტებს, რომლებიც ცხადყოფენ მის უშუალო კავშირს მტკვარ-არაქსის კულტურასთან[29].

თრიალეთის ყორღანული კულტურა უდიდესი მნიშვნელობის მოვლენაა მითოსურ-რელიგიური წარმოდგენების და რიტუალის თვალსაზრისით. იგი მოიცავს მნიშვნელოვან პერიოდს, რომელსაც აქვს საკმაოდ რთული შიდა დინამიკა, მაგრამ საერთო მიმოხილვისას შეიძლება რამდენიმე ძირითადი მომენტით დავკმაყოფილდეთ.

უპირველეს ყოვლისა უნდა გავითვალისწინოთ, რომ აღმოჩენილი და შესწავლილია მხოლოდ ყორღანები და მათში მოპოვებული საკრძალავი ნივთები თუ ყოფითი ინვენტარი. სულიერი ენერგია და ეკონომიკური პოტენცია, რომელიც მატერიალიზებულია ამ ძეგლებში, საშუალებას გვაძლევს მეტ-ნაკლები სიზუსტით წარმოვადგინოთ საერთო სოციალურ-კულტურული სახე ხალხისა, რომლის სარწმუნოებრივი ინტერესები გამოიხატა გრანდიოზული ყორღანების სახით. ეს ნაგებობები, უპირველეს ყოვლისა, წარმოგვიდგენდნენ სოციალურად უკვე დიფერენცირებულ საზოგადოებას, რომლებიც თავისი სასიცოცხლო შესაძლებლობის მნიშვნელოვან ნაწილს აბანდებს საკულტო მშენებლობასა და რიტუალურ მოქმედებებში. ცხადია, ყოველივე ამას სათანადო მითოსურ-რელიგიური საფუძველი ექნებოდა, რომლის ახალი აქცენტები ახლებურ სოციალურ ყოფასთან შესაბამისობაში უნდა ყოფილიყო მოყვანილი. ყორღანი, უპირველეს ყოვლისა, არის ხელისუფლის იმქვეყნიური კარი, რომელიც თავისი სიმდიდრითა და სიუხვით განაპირობებს იმქვეყნად ყველა ამქვეყნიური უპირატესობის სამარადისო შენარჩუნებას. ყორღანი, როგორც ხელოვნური მთა, შესაძლოა გულისხმობდეს ტომის, ან ტომთა გაერთიანების ბელადის მთაზე დაკრძალვის წესის არსებობას. ჟინარქ-ეპონიმთა და გმირთა მთაზე დაკრძალვის, ან მთაში შესვლის, თუ მთაზე გაკვრით და მთის ჭეშ მოქცევით დასჯის წესი ფართოდ არის ცნობილი ქართულ ისტორიულ წყაროებში (მაგ., ქართლოსის საფლავი) და კავკასიურ ეპოსში, რისთვისაც ამირანისა და მჭერ-უმცროსის მაგალი-

28. Шаншашвили Н., ук. соч.

29. Лорткипанидзе О., ук. соч., стр. 139. ო. ჯაფარიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 166 და შემდეგ.

თების გახსენებაც საკმარისია. ეს მითოსურ-რელიგიური იდეები ქართველთა წინაპრებისა და მათი ისტორიული მეზობლების მჭიდრო ურთიერთობების გამოვლენას წარმოადგენს.

მითოსურ-რელიგიური სისტემების მატერიალიზაცია საკულტო-საკრძალავი ობიექტების სახით გულისხმობს ბელადთა ძლიერ კულტს. შრომის მტკიცე ორგანიზაცია და საზოგადოებრივი მიზნების განხორციელების ძლიერი მექანიზმი მიგვანიშნებს საკმაოდ უხეში ძალის არსებობაზე, რომელიც საგრძნობლად ზღუდავდა ინდივიდის ყოფას. ამ თვალსაზრისით თრიალეთელთა საზოგადოებრივი ცხოვრების ფორმა სახელმწიფოებრივ ცხოვრებასთან უნდა ყოფილიყო მიახლოებული.

ერთ-ერთი უმთავრესი მითოსურ-რელიგიური და კოსმოგონიური თემა, რომელიც ნათლად არის გამოკვეთილი თრიალეთელთა კულტურაში, ეს არის წარმოდგენა სიცოცხლისა და ცხოვრების ხის შესახებ. იგი განსაკუთრებული თვალსაჩინოებით არის წარმოდგენილი თრიალეთის V ყორღანში მოპოვებულ ვერცხლის თასზე. თასს ორი სხვადასხვა შინაარსის ფრიზი აქვს. ზედა ფრიზზე აღბეჭდილია რთული კომპოზიცია, რომელიც სრულიად აშკარად გამოხატავს ძველ რელიგიებში ფართოდ გავრცელებულ თემას. ამ კომპოზიციაში სურათოვნების კოეფიციენტი იმდენად მაღალია, რომ აშკარად იგრძნობა მხატვრის მისწრაფება, გამოხატოს კონკრეტული მითოსური ეპიზოდი, ყველასათვის ცნობილი და გასაგები მისი საკრალურობის გამო. ხის ქვეშ, რომელიც „სიცოცხლის ხეს" განასახიერებს, ტახტზე ზის ფიგურა. მის წინ დგას საკურთხეველი, რომლის ორსავე მხარეს წევს თითო ცხოველი, შესაძლოა კავკასიის ბრინჯაოში კარგად ცნობილი „ძაღლი". იქვე, ხის ძირიდან გადმოდის წყარო. ტახტზე მჯდომი ფიგურის წინ, ერთმანეთის მიყოლებით დგას 22, ზუსტად ტახტზე მჯდომარის მსგავსი ფიგურა, რომელთაც აცვიათ ჭვინტიანი ფეხსაცმელი, ჯუბა ჩაბრუნებული ბეწვით და შემოქობილი კიდეებით. ჯუბას შეტოვებული აქვს კუდი, ფორმით უფრო მგლისა. ფიგურების სახეები ერთი ტიპისაა, ორი კონცენტრული წრით გამოსახულია თვალი, მგლისებური დინგი, ქვედა ყბაზე ხაზგასმული ბეწვით, ასეთივე ბეწვით თავზე. ამ ფიგურებს ხელში სასმისები უპყრიათ და მიმართულნი არიან ტახტზე მჯდომარისადმი. რომელიც ასეთივე სასმისით ხელში შესცქერის წინაშე წარმომდგართ. საკურთხევლის წინ დგას დიდი ჭურჭელი, რომელიც იმეორებს მცირე ჭურჭელთა ფორმას და ალბათ საერთო სათავსოს წარმოადგენს წმინდა სასმელისათვის. მეცნიერთა აზრით, აქ გამოსახულია სიცოცხლის ხის ძირში, ე. ი. სამყაროს ცენტრში, საკრალური სივრცის ღერძთან მჯდომარე მთავარი ღვთაება და მის წინაშე მდგომი ცალკეულ რეგიონთა მფარველი რანგით უმცროსი ღვთაებები. ისინი ერთად სვამენ რიტუალურ წმინდა სასმელს, რაღაცა სარიტუალო მოქმედებისას. სპეციალისტებმა ყურადღება მიაქციეს, ტახტზე მჯდომი, უმაღლესი ღვთაებისა და მის წინაშე მდგომთა გარეგნულ იგივეობას. ეს მოვლენა ახსნილია ქართველთა შორის ყოფაში უკანასკნელ ხანებამდე შემორჩენილი წარმოდგენების საფუძველზე, რომლის მიხედვით რეგიონული მფარველები არიან შვილები, განაყოფი და ზუსტი ანალოგია, ანუ „წილი", „ნაწილი" მთავარი ღვთაებისა. ისინი „ღვთის შვილებად" იწოდებიან და პერიოდულად იკრიბებიან ღვთის კარზე, სადაც სხვადასხვა თამაშობებით ამჟღავნებენ თავიანთ არაჩვეულებრივ ძალას[30]. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტი, რომელიც ადასტურებს, რომ ყველა პანთეონი წარმოადგენს სანათესაო ჯგუფს, რომლის თავში დგას უფროსი, „მამა".

ქვედა ფრიზზე გამოსახულია ფური და ხარი ირმების წყვილთა მსვლელობა. ეს არის წრიული კომპოზიცია და ეკვივალენტურად შეესაბამება დღესასწაულებისას გამართულ რიტუალურ მსვლელობებს, როცა მცხოვრებლები შემოივლიან მთელ დასახლებას, იგივე მნიშვნელობისაა უწყვეტი, წრიული მოქმედებები, ფერხულები, ორპირული სიმღერები, სადაც აქცენტი დაესმის

30. **Бардавелидзе В.**, Древнейшие религиозные верования и обрядовое искусство грузинских племен. Тб., 1957, стр. 94-111.

წრიულ ციკლს. ეს იდეა რეალიზებულია „ბერიკაობა ყეენობაში", სადაც ზოომორფული ნიღბისანი მონაწილეობენ[31].

მეორე მნიშვნელოვანი თემა, რომელიც აშკარად ჩანს თრიალეთელთა მხატვრობაში, არის წარმოდგენა კოსმოსური წყლებით გარემოცულ სამყაროზე, რომელსაც გარს უვლის მზე. მზე ღამით მოგზაურობს კოსმოსის პირველქმნილ წყლებზე. ასეთი მტკიცების საფუძველს გვაძლევს XVII ჟორღანში მოპოვებული ჭურჭელი[32], რომლის მხარზე, შუა წელამდე, გამოსახულია წყლის კლაკნილი ზოლი. ხვეულებში ზის დისკოები, მზის გამოსახულებები. დისკოები მნათობის კოსმოსურ წყლებზე მოგზაურობას უნდა გადმოსცემდეს. მხატვრობა ჭურჭლის ზედა ნაწილზეა გამოსახული, რაც ჭურჭლის კორპუსთან დაკავშირებული გარკვეული ტოპოგრაფიული სისტემის ანარეკლი უნდა იყოს, რომლის მიხედვით ზედა ნაწილი ზედა სამყაროს უნდა შეესაბამებოდეს. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს ისიც, რომ ჭურჭელთა უმრავლესობის ქვედა ნაწილს, ყოველ შემთხვევაში, ამ ხანაში, ჩვეულებრივ არ ხატავენ. ასეთი კლაკნილი, გაღმა-გამოღმა დასმული ასტრალური ნიშნები, თრიალეთში ჯერ კიდევ ადრებრინჯაოს ხანაშია დამოწმებული[33], მაგრამ კომპოზიცია აშკარად სქემატურია. აღნიშნული სურათოვანი გამოსახულება არ ჩამოჰგავს მნათობთა რიტმული მოძრაობის გადმოცემის არცერთ ჩვენთვის ცნობილ სქემას მთელი ძველი აღმოსავლეთის მასშტაბით. მართალია, სტილიზებული ნაირსახოვანი სქემები, რომელთან საფუძველში უნდა იყოს მზის წყლებზე მოგზაურობა, ფართოდაა ცნობილი, მაგრამ მსგავსი სურათოვნება სხვაგან არ ჩანს. ეს თრიალეთელთა სარწმუნოებრივი სპექტრის თავისებურება უნდა იყოს. შესაძლოა ოკეანე – მდინარე სხვადასხვა მითოსურ ვერსიებში გაიაზრებოდეს როგორც დრაკონი – გველი, რომელიც დიდ როლს თამაშობს ინდოევროპელთა მითოსში. მსგავსი ფაქტები საკმაოდ არის მოპოვებული კავკასიაშიც, როგორც თრიალეთის მასალაში, ისე მომდევნო ხანებშიაც. ამ მხრივ ძალიან თვალსაჩინოა ბომბორას ველზე სამარხში მოპოვებულ რიტონზე გამოსახული დრაკონი – გველი, რომელიც აშკარად ჩაენაცვლება მდინარეს[34]. ძველ აღმოსავლეთში ფართოდ იყო გავრცელებული მითოსური სიუჟეტი წყლით გარემოცული მიწის შესახებ, რომელსაც გარს უვლის მზე. აქვე შეიძლება გავიხსენოთ ბაბილონური მითოსი არწივის მიერ ცაში ატაცებული ეტანას შესახებ, რომელიც ზემოდან დასცქერის წყლით გარემოცულ მიწას[35].

ზემოხსენებულ შეხედულებას ემთხვევა მეორე ჭურჭლის მოხატულობა, რომელიც ასევე მზის მოგზაურობას უნდა გამოხატავდეს[36]. ჭურჭლის ნახატი ზედხედიდან წარმოადგენს წვეროებწაგრძელებულ ოთხმხრიან, რკალურგვერდებიან ფიგურას, რომლის წვეროებზე მიმაგრებულია სოლარული ნიშანი. ამ ფიგურის ცენტრს წარმოადგენს ჭურჭლის პირის ხვრელი, ხოლო რკალისებური გვერდები ქმნიან მაღალ, ფართო თაღებს, რომლებშიაც დიდი სოლარული ნიშანია ჩასმული. ორივე ნიშანი, წვეროზე დასმული და თაღში მდგომარე დიდი წრეები ერთი ფერისაა, რაც მათ იგივეობაზე მიუთითებს. თავად ცენტრალური ფიგურა შევსებულია ვერტიკალურად

---

31. ჯ. ონიანი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (სვანური მურყვამობა-კერიაობა), დისერტაცია ისტ. მეცნ. კანდ. ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი, 1969 წ., გვ. 183-251; ჯ. რუხაძე, ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, თბილისი, 1999 წ. გვ. 79 და შემდეგ. ი. სურგულაძე, არქაული ელემენტები ქართულ ხალხურ დღესასწაულში. მასალები სქ. ეთნ. XXI, 1981 წ., გვ. 108-120.

32. Куфтин Б., Археологичесике раскопки в Триалети. Тб., 1941 г. таб. LXXIV.

33. ე. გოგოძე, თრიალეთის კულტურის პერიოდიზაცია და გენეზისი. თბ., 1972. ტაბ. 20_{22};

34. ე. გოგოძე, იქვე, ტაბ. 26_1. ლ ფანცხავა, კოლხური კულტურის მხატვრული ხელოსნობის ბეჭდები, თბ., 1988 წ., ტაბ. XXIV.

35. თამუზის სიზმარი, შუმერულიდან და აქადურიდან თარგმნა ზურაბ კიკნაძემ, თბ., 1969 წ., გვ. 107 და შემდ.

36. Куфтин Б., ук. соч., таб. LXXXI.; Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Москва, 1977 г., рис. 6.

დაშვებული ტეხილებით, რაც ასევე ციურ წყალს უნდა განასახიერებდეს. დიდი და მცირე წრეების მონაცვლეობა ხაზგასმულია პირველ მხატვრობაშიაც, სადაც მაღლა მდგომი წრეები მცირე ზომისაა, ხოლო დაბლა - უფრო დიდი. ოთხწვერა ნიშანი, რომლის წვეროებზე მცირე წრეებია დასმული, როგორც ჩანს, ცის სიმბოლოა.

ოთხკუთხოვნებისა და სიმრგვალის შეთავსების ამსახველი მასალა დაცულია სასაუბრო ქართულში („ცარგვალი", „ცას ოთხი კიდე აქვს"). ამიტომ წვეროზე მიმაგრებული მცირე „მზეები" გამოხატავენ მზეს ზენიტში, საყოორდინაციო კოსმოსური ჯვრის დაბოლოებებზე, ხოლო შუა რკალში მოგზაური „მზეები" საღამოს „მცხრალი მზეები" უნდა იყოს, რაზედაც მათი სიდიდე მიგვითითებს. რკალებისა და თაღების გამოყენება ჭურჭლის პირეულის მხატვრობაში მზის ცალმხრივ მისწრაფული მოძრაობის აღსანიშნავად, ფართოდაა გავრცელებული ადრე მიწათმოქმედთა და ბრინჯაოს კულტურის ხალხთა ხელოვნებაში. ისინი გამოსახავენ სვასტიკისებურად ცალმხრივ მბრუნავ ცას და მნათობებს. თრიალეთელთა მხატვრობაში ბრუნვის იდეის აქტივობა არ ჩანს. აქ ყველაფერი სტატიკაში აღიწერება, რაც ორიგინალური, ტრადიციული მითოსურ-კოსმოგონიური ვერსიების არსებობაზე მიუთითებს. ამ მხრივ, თრიალეთის კულტურა განსაკუთრებით ყურადღებას იმსახურებს, რადგან ერთგვარად ეხმიანება მტკვარ-არაქსელთა მხატვრობას, რომელთათვის ბრუნვისა და როტაციის ტენდენციები, ასევე ჭურჭლის პირეულის ათვისება უწყვეტი კომპოზიციებით, არ იყო დამახასიათებელი. თრიალეთელთა ხელოვნებაში უწყვეტი კომპოზიცია კი ჩნდება, მაგრამ იგი არ არის წარმოდგენილი ბრუნვითი დინამიკით. „უწყვეტობა" კომპოზიციისა გამოიხატება პირეულის ფართობის ორგანიზებულად ათვისებით, სადაც სტატიკური სურათი მოგვითხრობს გარკვეულ მითოსურ სიუჟეტს. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში საკმარისი იყო ოსტატს მცირე წრეები მიეხატა წვეროების არა გაგრძელებაზე, არამედ გვერდიდან, ერთი მიმართულებით, რომ მთელი კომპოზიცია დაიწყებდა ბრუნვას. მიუხედავად ამისა, იგი ამას არ აკეთებს, თუმცა ბრუნვის განყენებული სიმბოლო, სვასტიკა, ფართოდ არის გავრცელებული თრიალეთელთა ხელოვნებაში. ამიტომ, საფიქრებელია, რომ კომპოზიციის სტატიკურობა არ ნიშნავს კოსმოსური ბრუნვის შეუფასებლობას, არამედ იგი გარკვეულ კონცეფციას უნდა ასახავდეს, რომლის ძირითადი ინტერესი კონცენტრირებულია ზეცაზე მზის ოთხი კრიტიკული პოზიციის სტატიკურ ასახვაზე.

თრიალეთელთა წარმოდგენით ცა სავსეა ციური წყლით, რომელიც მაღლიდან გადმოედინება და ალბათ, ყოველივე ცოცხლის გაჩენის მიზეზობრივ საფუძველს წარმოადგენს. ციური წყლები ჭურჭლის კორპუსზე გადმოედინება მისი ყელ-მხრიდან, წრიულად მოხატული, სიმბოლოებით შედგენილი დეკორატიული წრიდან, რომელიც, როგორც ჩანს, ცას განასახიერებს. ტეხილი ხაზებით შევსებულ შევრონებს შორის ხშირად ასტრალური ნიშნებია ჩასმული, რაც ამ მხატვრული აღწერილობის „ზე" წარმომავლობაზე მიგვითითებს, ზოგჯერ კი შევრონთა შორის სივრცეზე წყალზე მჯდომ, მცურავ წყლის ფრინველებს გამოსახავენ, რათა თვალსაჩინო გახადონ სქემატურად გამოხატული წყლის რეალობა. წყლის ფრინველების გამოსახვა, როგორც საშუალება მდინარის, ზღვის, მსოფლიო ოკეანის წყლებზე მინიშნებისა, ასევე „მძლევრის" მოსვლა, როგორც გახაფხულის დადგომის მაუწყებელი აქცენტი, ფართოდ არის გავრცელებული მრავალი ხალხის ხელოვნებაში[37].

თრიალეთელთა უაღრესად მდიდარი და ხატოვანი ემბლემატიკა აშკარა კავშირს ავლენს გარესამყაროსთან, კერძოდ უფრო ინტენსიური ჩანს ეგეოსური სამყაროსათვის დამახასიათებელი სისტემა ნიშნებისა, რომლებიც აგებულია თავბოლოშებრუნებული ხვეულების კომბინაციით, რომლებიც ყოველთვის აღმავალი მოძრაობისა და ბრუნვის იდეას გადმოსცემენ. მათი პირველი სქემები და კომპოზიციები ადრესამიწათმოქმედო ხანებში ჩნდება და კომპოზიციურ პრინციპს ქმნის მხატვრულად მოხატულ კერამიკაზე ახლო აზიასა და ბალკანეთ-აღმოსავლეთ ევროპაში. მთელ ამ სივრცეზე აშკარად ჩანს იდეათა ერთობლიობა, რომელიც ადრესამიწათმოქმედო ხანებიდან

37. **Куфтин Б.**, ук. соч., таб. LXXXI. **ი. სურგულაძე**, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1993, გვ. 137, სურ. 117.

გამოიცვეთა და მიუხედავად რიგი ადგილობრივი ნიშნისა, მაინც აღნიშნულ შეხედულებათა საზღვრებშია მოქცეული. თრიალეთურ კულტურაში ბრუნვითი კომპოზიციები არ გვხვდება. ტრიალის აღმნიშვნელი სიმბოლოები, როგორიცაა ორმხრივი თავშეხვეული ნიშნები, რომელთა მწკრივები აღმავალ მოძრაობას გამოხატავენ, ან ბრუნვის განყენებული ნიშნები, სვასტიკები, დეკორში შესაბამისი სემანტიკური ველის გარეშეა შემოჭრილი. ისინი კომპოზიციის საერთო იდეას არ უკავშირდებიან. ამ მომენტში აშკარად იცვეთება უცხო, მოსული, მოძრავი ელემენტებისა და ადგილობრივი სტატიკური კომპოზიციების გაერთიანება არა სემანტიკური ველის, არამედ ინტერესთა აპოთეოპულ და დეკორატიულ საფუძველზე.

შუაბრინჯაოს ხანისათვის თრიალეთელთა მეურნეობაში განსაკუთრებული ადგილი უნდა დაეჭირა მეცხვარეობას[38]. შესაბამისად სამეურნეო პრაქტიკაში უნდა გაზრდილიყო მწყემსის როლი. ამ ვითარებას ძალზე მკაფიოდ გამოხატავს კავკასიური და კერძოდ ქართული მითოსი, სადაც ბუნების ძალთა ქალური გამგებლები, ადგილთა მეთვალყურენი, გარებუნების, მცენარეთა და ნადირთა პატრონები ნადირთა „მწყემსებად" გადაიქცევიან. გარე სივრცობრივ სარტყელში, რომლის ბინადრად ითვლება ნადირი და მზეცი, მწყემსის გამოჩენა უნდა განვიხილოთ, როგორც მცდელობა საზოგადოებისა, რომელსაც სურს, „შინას" ანალოგიური წესრიგი დაამყაროს „გარე"-შიაც. აქამდე საზოგადოების აგენტი ბუნებაში იყო მონადირე, რომელიც ნადირთა პატრონებთან ურთიერთობით, რჩეულობით ახერხებდა გარკვეული ბალანსის დამყარებას. მითოსური „მწყემსის" გაჩენის შემდეგ მონადირე მასზე დამოკიდებული ხდება, რაც საზოგადოებაში სამეურნეო სიახლეთა შედეგად მომხდარი ცვლილებების ანარეკლი უნდა იყოს და განპირობებულია მესაქონლეობის და ამის შესაბამისად მწყემსის როლის გაზრდით სოციალურ სტრუქტურაში. ამასთანავე, დროს ციკლური გაზრების საფუძველზე, სამეურნეო ვითარებასთან შეფარდებით, უნდა აღმოცენებულიყო ზოგადი ცნებები, როგორიცაა „ცხოვრება", „ცხოვარი"//„ცხოველი", „მაცხოვარი"//„საცხოვარი" (საბა), „სიცოცხლე", „მოსავალი", „მომავალი" და ა. შ., სადაც მსოფლგაგებას საფუძვლად ედება წარმოდგენები ციკლურ დროსა და პერიოდულ კვდომა-აღორძინებაზე. ბუნების ძალთა მიმოქცევა ღვთაებათა „წასვლა-მოსვლის" გრაფიკით არის გამოხატული[39] (შდრ. სვანური საფერხულო სიმღერა, „ადრეკილაი წაგვივიდა და მოგვივიდა"...).

ყორღანების, როგორც საკრძალავი ნაგებობისათვის, დამახასიათებელია რიგი ახალი სოციალური ნიშნებისა, რომლებიც ძლიერად დიფერენცირებულ საზოგადოებაში უნდა ჩამოყალიბებულიყვნენ, მაგრამ საწყისი ფორმები უფრო ადრეა საძიებელი. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ნაგებობაში აღმოჩენილი, სავარაუდოდ იძულებით მოკვდინებული, მიცვალებულისათვის შეწირული მსახურები. ამგვარი წესი ფართოდ იყო გავრცელებული. მისი გადმონაშთები ყოფაშიც არის დამოწმებული არა მიცვალებულისათვის მსახურის ჩაყოლების ფორმით, არამედ ბრძოლისას მოკლულის, ან დაჭრილის, სისხლდადენილის შეწირვის ფორმით ამა თუ იმ მიცვალებულის სახელზე. ამას ხელსურთა წესით „უმცროსის წალალვა", ანუ მიცვალებულისათვის მსახურის საიქიოში გაგზავნა ერქვა[40], ტერმინი „უმცროსის" გამოყენება „მსახურის" ნაცვლად, ნიშნავს ამ წესის აღმოცენებას გერონტოკრატიის პირობებში, როცა ცნება „მსახურება" თავისი სოციალური არსით მხოლოდ უმცროს-უფროსობით იყო განპირობებული. ამდენად ეთნოგრაფიული ფაქტი კიდევ უფრო არქაულ იერს ატარებს, ვიდრე მსახურთა შეწირვის წესი. ადამიანები ცდილობდნენ იმქვეყნად შეენარჩუნებინათ სოციალური უპირატესობები, ქონებრივი თუ ასაკობრივი სტატუსი, რომლითაც ამქვეყნად სარგებლობდნენ. ამიტომ მთელი ცხოვრების მანძილზე წინასწარ, თავისსავე სიცოცხლეში საიქიოში წარიგზავნიდნენ სიმდიდრეს,

---

38. დ. მუსხელიშვილი, ქართველთა თვითდასახელების ისტორიისათვის, მაცნე, ისტორიის სერია, №2, 1992 წ., გვ. 14; მისივე, კრებ. საქართველოს და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბ., 1993 წ., გვ. 347 და შემდეგ.

39. ი. ჯავახიშვილი, შრომები I, თბ., 1979 წ., გვ., 102-116.

40. ნ. ბალიაური, სევსურული ქრონიკები, თბ., 1995 წ., გვ. 61 და შემდეგ.

საქონელს, მსახურებს. ეს წესი ფართოდ იყო გავრცელებული მთელს ძველ მსოფლიოში. ამ წესის საფუძველზე უნდა აიხსნას მრავალრიცხოვან განძთა არსებობა, რომელსაც საქართველოში უკვე ძვ. წ-ის XVIII-XV საუკ. მარხავდნენ და „წინაწარიგზავნიდნენ“[41].

დიფერენცირებულ საზოგადოებაში უნდა გაღრმავებულიყო წარმოდგენები წინასწარდათქმული ბედის, ხვედრის და „ვარსკვლავის“ შესახებ. სიცოცხლის ხანგრძლივობა, ქსოვის ხელოვნების ტექნიკურ დაწინაურებასთან ერთად, სიმბოლურად წარმოისახებოდა ძაფის სახით, რომელსაც ბედის „დამწერი“ ღვთაებები ართავდნენ და წყვეტდნენ სათანადო ადგილზე. მომდევნო ეტაპზე ბედს „წერენ“ ღვთაებები; ბოლოს, ასტრალურ რელიგიებში, ყველა ადამიანს თავისი ვარსკვლავი აქვს, ზოგს „ბედნიერი“, ზოგს „უბედური“.

შეიძლება ითქვას, რომ თრიალეთელთა მითოსში უკვე აღმოცენდა ყველა ძირითადი თემა, რომელთა საფუძველზე მომდევნო საუკუნეებში განვითარდა ქართველთა მითო-რელიგიური აზროვნება და რიტუალური პრაქტიკა.

მომდევნო ხანებში, კერძოდ გვიანბრინჯაოს, რკინა-ბრინჯაოსა და ადრე რკინის ხანაში, რომელიც ქრონოლოგიურად ფარავს პერიოდს ძვ. წ-ის მეორე ათასწლეულის ბოლო მესამედიდან პირველი ათასწლეულის შუა წლებამდე, აქტიურად ვითარდება დამოუკიდებელი მითოსური ციკლები, რომლებიც შეიცავენ წარმოდგენებს სხვადასხვა ღვთაებებზე და განაპირობებენ მათ დღესასწაულებს, ასევე შესაბამის რიტუალებს. ყოველი სარწმუნოების საფუძველს შეადგენს წარმოდგენა მამრობითი ცისა და მდედრი მიწის, „დედამიწის“ შესახებ. ცაზე მონიშნულია მზის კულმინაციურ მდგომარეობათა მიხედვით ორიენტირებული ოთხი კიდე, საყოორდინაციო ჯგვარი, რომელთა შორის აღმავალ-დაღმავალი რკალებით გადადის მზე და მოხაზავს „ცარგვალს“. დედამიწა არის ცოცხალი ორგანიზმი, რომელიც შობს და ნთქავს, რაშიც მჟღავნდება მისი ამბივალენტური ბუნება. მისი თმა-ბეწვია ბალახი და მცენარეული; მათი პერიოდული კვდომა-აღორძინება დამოკიდებულია სპეციფიკურ ღვთაებათა „მოსვლა-წასვლაზე“, რის შესახებ მოგვითხრობენ ძველი ფერხულების ტექსტები. ეს წარმოდგენა არეკლილია ქართულ სიტყვაში „მოსავალი“, რაც ყანებისა და ბაღების ყოველწლიურ ნაყოფს აღნიშნავს და სოციალური ასპექტით არის შეფერილი.

ამ ხანების კერამიკულ ნაწარმზე უმეტესად, რთული სემანტიკური მნიშვნელობით დატვირთული კომპოზიციების ნაცვლად, სულ უფრო იზრდება დეკორატიულობის, რაპორტისა და სქემისაკენ მისწრაფება, მაგრამ სამაგიეროდ ჩნდება ინვენტარი, იარაღი თუ სხვა ნივთები, რომელთაც მხოლოდ რიტუალური გამოყენება უნდა ჰქონოდათ. ესაა რიტუალური საგნები, შტანდარტები, გულსაკიდი დისკოები, სიუჟეტებით დაფარული სარტყლები, ბალთები, იარაღი და ა. შ. ყოველივე ეს შედეგია ცალკეულ ეთნიკურ-ტომობრივ ჯგუფებათა რეგიონული, ადგილობრივი რელიგიური სისტემების ჩამოყალიბებისა. ისინი საერთო ზოგადი ნიშნებით ერთი პრინციპის გამოხატულებას წარმოადგენდნენ, მაგრამ მათი ცალკეული ვარიანტები ცალკეული ტერიტორიული ეთნოჯგუფების სარწმუნოებათა ქვესახეობებია და ტომთაშორისი ურთიერთობისას მათი თვითიდენტიფიცირების საფუძველს ქმნიან. ტერიტორიასა და დროში დიფერენცირებული ვარიანტების აღმოცენება მითოსსა და, უნდა ვიგულისხმოთ, რიტუალებშიც საკმაოდ ართულებს მათ ზოგადად მიმოხილვას, მაგრამ შეიძლება გამოიყოს ძეგლების მეტ-ნაკლებად განზოგადებული მნიშვნელობის მქონე ჯგუფები, რომლებიც უფრო დამახასიათებელია ამა თუ იმ რეგიონისათვის და თავიანთი მნიშვნელობით საქართველოს მთელი ტერიტორიისათვის ორგანულ წარმოდგენათა ვარიანტებს წარმოადგენენ.

მეორე ათასწლეულის დასასრულისა და პირველის დასაწყისის მითო-რელიგიური წარმოდგენებისათვის დამახასიათებელია მამრული ძალების საგრძნობი გააქტიურება. ამასთანავე, ამ წარმოდგენებში აქტიურად ებმება უახლესი სატრანსპორტო და გამწევი ძალა – ცხენი, რომელმაც მითოსში საკომუნიკაციო არხი შეაღწია და შესაძლოა თვითონაც იქცა გარკვეულ კულტის ობიექტად.

---

41. ი. სურგულაძე, რიტუალი და მისი სოციალური დინამიკის პერსპექტივები (შეწირვის წესის მიხედვით), ივერია, ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის ჟურნალი, პარიზი, 2000, გვ. 201.

მიუხედავად იმისა, რომ ქართული ეთნოგრაფია მნიშვნელოვან მასალას გვაწვდის ცხენის, როგორც კულტის ობიექტის შესახებ, მაინც განსაკუთრებულ და გაბატონებულ ადგილს იჭერს არა ცხენი, არამედ მხედარი, საკრალური მხედრის ფიგურა მითოსსა და კულტში სრულ ჰარმონიაში უნდა იყოს მხედრის (ეტლოსნის) სოციალურ მნიშვნელობასთან საზოგადოებაში. ეს მოვლენა, საქართველოს აქცევს იმ კულტურულ-ისტორიულ არეალში, სადაც მხედართა (ეტლოსანთა) რელიგიური და სოციალური მნიშვნელობა საყოველთაოდ არის ცნობილი. საქართველოს ტერიტორიაზე ამ პოზიციის ნათელი გამოხატულებაა ძვ. წ. XIII-XII საუკუნეების თრულის სამაროვანზე აღმოჩენილი ბრინჯაოს ბალთა[42], ფალიკური მხედარი. ცხენის მდედრული აღკაზმულობა და მხედრის თავვარცხნილობა გამოსახულებას, ფალიურობასთან ერთად, არაორდინალურ, არაყოფით მნიშვნელობას ანიჭებს და ცხადყოფს მის მითოსურ-რელიგიურ შინაარსს. აშკარაა, რომ ბალთა წარმოსახავს ნაყოფიერების მამრობით ღვთაებას. იგი, როგორც შეესაბამება საზოგადოებას, რომლის დაწინაურებული და პრესტიჟული ფენა ცხენოსანია, ასევე ცხენზე ზის. მხედრის ფალიურობა კონკრეტულ ეპიზოდთან დაკავშირებული არ არის: იგი ეროტიკულობის ხაზგასმაა საერთოდ, მისი ყოველი გამოვლინებისას, მათ შორის მაშინაც, როცა იგი ცხენზე ზის. აქ ილუსტრირებულია ღვთაების ბუნება და არა კონკრეტული მომენტი.

ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით ქართველთა ყოფაში მხედარი უაღრესად პოპულარულია. მას აქვს სოლარული ნიშნები, ხშირად ასევეა აგებული, როგორც დედაბოძზე დამოუკიდებლად გამოსახული ფალიკური ფიგურები, თუმცა ფალიკური მხედრების გამოსახულება დამოწმებული არ არის. მხედრობა ყოფაში ძირითადად წმ. გიორგის კულტთან არის დაკავშირებული, რომელიც ნაყოფიერებაშიც მნიშვნელოვან როლს თამაშობს[43]. აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ანთროპომორფულ ფიგურებს უმეტეს შემთხვევაში აქცენტირებული აქვთ სარტყელი. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიტანოთ თიხის ჭურჭლის ყურზე მიძერწილი ქანდაკება ქალისა მელი-ღელე I-დან, რომელსაც წელზე ფართო სარტყელი აქვს შემორტყმული, სარტყლები აქვთ წელზე აქვე აღმოჩენილი ქალის მცირე ბრინჯაოს ქანდაკებებს, თოკისებური სარტყელი არტყიათ ითიფალურ მცირე ქანდაკებებს მელაანიდან[44]. საფიქრებელია, რომ სარტყელი, ისევე როგორც სხვადასხვა ტიპის ყელსაბამები, განსაკუთრებული მნიშვნელობის საგანი უნდა ყოფილიყო, რაც გამომდინარეობს ყელისა და წელის, ასევე მაჯის, მკლავის, კოჭის რელიგიურ-მითოსური გააზრებიდან. ყელი და წელი, ფიგურის სადემარკაციო ზოლი ყოველთვის, როგორც კერამიკულ ჭურჭელზე, ისე ანთროპომორფულ ფიგურებზე, მნიშვნელოვნად არის დატვირთული სპეციფიკური შინაარსის მქონე მოტივებით, როგორიც არის მაგალითად ზემოთნახსენები მოტივი „მდინარეულვანე", რომელზედაც მოგზაურობს მზე, „გაღმა-გამოღმა" გასვლა მნათობის დღიურ და ღამეულ მდებარეობას შეესაბამება. წელი და სარტყელი ითვლებოდა წარმოსახვით სადემარკაციო ხაზად „სამყაროზე", „ზე" და „ქვე" ნაწილებს (სფნელებს) შორის, რის გამოც მას განსაკუთრებული სარწმუნოებრივი დატვირთვა უნდა ჰქონოდა.[45] ძველ ქართულში „წელის შემოსვა" (მაგ., ძაძით, ტრაურით) საერთოდ სხეულის შემოსვას ნიშნავდა[46]. წელი, როგორც გარემომცველი წრე, აღნიშნავს სარტყელსაც და სეზონის წრიულ ციკლსაც. ამდენად წელსაბამი, ისევე როგორც ყელსაბამი, სამაჯური, მკლავსაბამი, საბეჭდავი და ა.შ. ხშირად საკულტო მნიშვნელობით იყო დატვირთული და სამოსელის, როგორც მეტაფორული კოდის ნაწილად აღიქმებოდა. მას შუალედური ადგილი ეჭირა სამოსელსა და

---

42. თბილისი, I არქეოლოგიური ძეგლები, რ. აბრამიშვილის რედაქციით. თბ., 1978 წ., ფერადი ტაბ. VII.

43. **ი. სურგულაძე**, ქართული ხალხური ორნამენტის.... გვ. 156 და შემდეგ.

44. **კ. ფიცხელაური**, აღმოსავლეთ საქართველოს ტომთა ისტორიის ძირითადი პრობლემები (ძვ. წ. XV-VI სს), თბ., 1973, ტაბ. XLIV 1,2,3; **Лорткипанидзе О.**, ук. соч., стр. 178, рис. 90.

45. **Бахтин М.**, Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса М., 1965 г. стр. 14.

46. **ი. აბულაძე**, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი, 1973 წ., გვ. 541.

სამკაულის შორის. სარტყელ-სამკაულმა, თავსაბურავთან და იარაღთან ერთად შეადგინა მეტაფორათა სისტემა, რომელსაც მოგვიანებით სოციალურ აქსესუართა მნიშვნელობა მიენიჭა. იგივე ვითარება გვაქვს კულტმსახურთა სამოსელზეც*.

მითოსურ წარმოდგენათა ასახვის თვალსაზრისით განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს ბრინჯაოს სარტყლებს, რომლებზედაც გრავირებულია რთული სამონადირეო სიუჟეტები, ფალიური მონადირეები, მათი იარაღი და სხვა აქსესუარები. ეს ნივთები მოპოვებულია აღმოსავლეთ საქართველოს, ჩრდილო სამხრეთისა და დასავლეთი აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე. აქ გამოსახული სიუჟეტები დიდ სიახლოვეს ამჟღავნებენ ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ მასალებთან, ასევე ეპოსთან, მაგრამ მათ გააჩნიათ სიღრმისეული კავშირები წინამორბედ კულტურულ მითოსურ გარემოსთან[47]. სიუჟეტების უმთავრესი თემაა მონადირე-ნადირობა და ნადირთა სამყარო, როგორც ბუნებასა და კულტურის კონტაქტის სიმბოლური სახე. შინაური ცხოველები აქ არ მონაწილეობენ, ან მონაწილეობენ ადამიანთან უშუალო კონტაქტში (მაგ., მხედრის ცხენი, ეტლოსნის ცხენი, ან ძაღლი მონადირესთან ერთად) და ამდენად ისინი დამოუკიდებელ ერთეულებად არ ჩაითვლებიან. ცხოველთა მნიშვნელოვანი ნაწილი, მაგ., მტაცებლები, ხარები, რიგი ასტრალური და სხვა ნიშნების გათვალისწინებით, ღვთაებათა რჩეულები, „ნაწილიანები" არიან და ამდენად ზებუნებრივ არსებებს წარმოადგენდნენ. მიუხედავად მათი ფიგურების სტილიზებისა, სარტყელზე ფანტასტიკის დონე არ არის მაღალი და გამოსახულება ნატურას მნიშვნელოვნად არ შორდება. ამ მოვლენის მიზეზი ადგილობრივი მითოსის თავისებურებებში უნდა ვეძებოთ, რომლისთვისაც არ არის ტიპიური ფანტასტიკის უკიდურესი გამოვლინება ურჩხულების, დემონების სახით, თუმცა იგი ტიპიურია ეგვიპტისა და შუამდინარეთის ძველი კულტურებისათვის. მცირე აზია, ეგეოსური სამყარო და მათთან ერთად კავკასია, ამ მხრივ შედარებითი ზომიერებით ხასიათდება. განვითარებული მელითონეებისა და სარწყავი მიწათმოქმედი ხალხის მითოსში „გარე"-ს ელემენტების სიჭარბეს თავისი ახსნა ეძებნება და ამ საკითხს იმთავითვე მიეცა გარკვეული შეფასება სპეციალისტთა მიერ[48]. ყოველ შემთხვევაში სარტყლების მითოსი შეიძლება იყოს ქართული მითოსის ადრეული ეტაპის ასახვა, რომელიც ჯერ კიდევ დაცულია ირანული მითოსისა და სარწმუნოების მინარევებისაგან და რეალიზებულია ტრადიციული, ათასწლეულთა სიღრმეებიდან მომდინარე პერსონაჟთა და სუბიექტთა ახლებური კომბინირების, მათი სოციალური მოდერნიზების ვზით. ამ მითოსისათვის მთავარი პერსონაჟია რჩეული, მონადირე, სოციალური სტრუქტურის ადეპტი ბუნებაში, რომელიც თანდათან იტვირთება განუხრელად მზარდი სოციალური ღირებულებებით, ვიდრე მიაღწევდეს რჩეულის უმაღლესი გამოვლინების, საკრალური მეფის დონეს. სარტყლების მითოსი მოიცავს სამყაროს საშვე სარტყელს, რომლებიც სიმბოლიზებულია ფრინველების, ადამიანების-ცხოველების და ქვეწარმავლების-თევზების სახით, სადაც ერთმანეთის პირისპირ დგას სოციალური ცხოვრება და ბუნება. სარტყელთა გარემო მთლიანად ეგზოგამიურია, ითიფალური მამრები თავისუფალნი არიან სქესობრივი შეზღუდვისაგან. ესაა მდედრული ღვთაებრივი ნიშნებით აღბეჭდილი გარემო, რომელიც ასე შესანიშნავად არის აღწერილი ქართულ სამონადირეო ეპოსში[49]. ქალღვთაება სარტყელზე არ ჩანს, მაგრამ მისი გავლენა ყველგან იგრძნობა, იგი არსებობს, რაზედაც თვალსაჩინოდ მიუთითებს მელიღელე I-ზე მოპოვებული თიხის ჭურჭლის ყელზე მილესილი ხელაპყრობილი ქალის შიშველი ფიგურა, წელზე ფართო სარტყლით. სარტყელზე გამოხატული წერტილები, ცხადია, მის მოხატუ-

---

* შეიძლება გავიხსენოთ ფრეიას გულსაკიდი, ვოლსუნგების განძი, ბრუნჰილდეს ქამარი გერმანული ეპოსიდან. მათი ანალოგიური მითოსური მნიშვნელობის ნაკვალევი უნდა იყოს აღბეჭდილი ქალღვთაება სამძიმრის ეპითეტში „ყელღილიანი", ასევე მისი მოყვრიალე ყელსაბამის აღწერილობაში.

47. მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება აღრეული რკინის ხანაში თბ., 1982 წ., თავები II, III.

48. მ. ხიდაშელი, დასახ. ნაშრ. გვ. 86.

49. ე. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბ., 1964 წ.

ლობაზე მიუთითებს. შესაძლოა საქმე ეხებოდეს სწორედ ისეთ სარტყელს, რომელზედაც ახლა გვიხდება მსჯელობა. თუ იგი ქალღვთაებისა და მისი მსახურების აქსესუარია, მაშინ ქალური მოტივის არგამოსახვა უნდა აიხსნას ქალღვთაების ინტერესით მხოლოდ მამრობითი სამყაროსადმი. რელიგიური წარმოდგენებისა და მითოსის შემდგომ განვითარებას ატყვია საზოგადოების შიგნით მიმდინარე სოციალური ცვლილებების ნაყვალევი. ჩნდება კულტმსახურთა და სოციალურ მეთაურთა ინსიგნიები, აქსესუარები, რომელთაც შესაბამისი კავშირი უნდა ჰქონოდათ ჩაცმულობასთან, ვარცხნილობასთან, თავმოსართავთან, სამოსელთან და სამკაულთან, რადგან ყოველივე საკრალური და სოციალური მაშინვე აისახება მეტაფორათა სპეციფიკურ სისტემაში. მათი საშუალებით ხდება ყოველი ახალი დონის სოციალურ მნიშვნელობათა და სიმბოლოთა კონსტრუირება. მაგრამ, მეორე მხრივ, მითოსიდან მათი მიმოქცევაში შემოსვლისა და წარმოდგენათა სფეროში დამკვიდრებისათვის აუცილებელია სანქცირება საკრალური სფეროს მიერ. მითო-სოციალური სიმბოლოები მხოლოდ ამის შემდეგ ახერხებს ფეხის მოკიდებას რიტუალურ პრაქტიკაში. ამიტომ ინსიგნიები და სხვა რიტუალური საგნები, რომელთაც სოციალური დატვირთვა აქვთ, მითოსურ შინაარსს ატარებენ, მათი მოდიფიკაციის სხვადასხვა ფორმებს წარმოადგენენ და საკრალურის ნიშნით არიან აღბეჭდილნი.

ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იმსახურებს საკრალურ აქსესუართა ერთი ჯგუფი, რომელიც მეორე ათასწლეულის დასასრულს ჩნდება და გავრცელებულია მხოლოდ სამცხე ჯავახეთის ტერიტორიაზე. ესაა ბრინჯაოს დისკოები. ეს საგნები შეჭკულია სოლარული, მბრუნავი მზის აღმნიშვნელი ნიშნებით, რომლებიც ქმნიან კომპოზიციის ცენტრს. გარშემო სხვადასხვა გეომეტრიული კომბინაციებისა და ასტრალური ნიშნების ერთობლიობით იქმნება პერიფერიული დეკორატიული ქარგა. დისკოებს ზოგჯერ კიდეზე აქვთ მიმაგრებული ძეწკვის რგოლები. ერთ შემთხვევაში გადარჩენილია დისკოზე მიმაგრებული ძეწკვები, რომლებზედაც ფრინველთა ფიგურებია დაკიდებული. ეს წესი ტრადიციულია თრიალეთისა და სამხრეთ საქართველოს დეკორატიულ ხელოვნებაში, როცა ფრინველი, გარდა თავისი ნომინალური მნიშვნელობისა, აღნიშნავს ცის სამყაროს. ძეწკვი, ჯაჭვი (შიბი) საკომუნიკაციო საშუალებაა, რომელიც წარმოადგენს ღვთაებათა გზას „ზე" და „ქვე" სამყაროთა შორის. ჯაჭვის საშუალებით გადადიან მთიდან მთაზე, ასევე მდინარეებსა და ტბებზე. ეს სქემა კარგად არის შემონახული მითოსსა და ფოლკლორში. ამ წარმოდგენათა ანარეკლი უნდა იყოს თოკზე სიარულის ძველ მსოფლიოში გავრცელებული ხელოვნება, რომელიც უკანასკნელ ხანებამდე იყო გავრცელებული ხალხურ დღესასწაულებში. აღნიშნულ დისკოებზე ფრინველთა ძეწკვით მიმაგრება ამ უკანასკნელთ წარმოგვიდგენს არა მხოლოდ მზის, არამედ ცის სიმბოლოდ, სადაც მზესთან ერთად ბევრი სხვა ციური სხეული და მოვლენაც უნდა იყოს აღბეჭდილი. საყურადღებოა ისიც, რომ დისკოებს, სპეციალისტების აზრით, მხოლოდ ქალთა სამარხებში პოულობენ. ყოველ მათგანზე მკვეთრად გამოსახული ყუნწი მიგვანიშნებს, რომ იგი გულზე უნდა ჰქონოდათ დაკიდებული. დისკო, როგორც ცის სიმბოლო, ფართო მითო-რელიგიური კონცეფციის ამსახველი საგანია და მისი საგანგებო შესწავლა ბევრ საიდუმლოს მოჰფენს ნათელს.

ასეთივე საყურადღებო ძეგლებია I ათასწლეულის შუა ხანებისა და მეორე ნახევრის შტანდარტები, რომელთა მრავალფეროვანი ნაირსახეობანი აღმოჩენილია აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა ყაბეგის განძის მასალა, რომლის შემადგენლობაში შედის უნიკალური რიტუალური საგნები[50]. აღსანიშნავია ჯიხვის თავების სამი სართულისაგან შედგენილი შტანდარტები, რომელთა ბოლოზე ითიფალური ფიგურებია დამაგრებული. ბევრია ზარაკები, სქესობრივი ნაშთით აღბეჭდილი გამოსახულებები, რომლებიც ძეწკვებით (ჯაჭვით) მიმაგრებული უნდა ყოფილიყო შტანდარტებზე და მაღლიდან დაშვებას გამოხატავდა. ხის ღეროზე დამაგრებული შტანდარტი სპეციალისტების აზრით, შეიძლება დაუკავშირდეს საქართველოში გავრცელებულ საკულტო დროშებს[51], რომლებიც სიცოცხლის ხის სიმბოლიკაში

50. ლ. წითლანაძე, ხევის არქეოლოგიური ძეგლები, თბილისი, 1976 წ.

51. ი. გაგოშიძე, ადრეანტიკური ხანის ძეგლები ქსნის ხეობიდან, თბილისი, 1976 წ., გვ. 43-47.

არიან მოქცეულნი და ამავე დროს ღვთაების საბრძანის საგნად ითვლებოდა[52]. აღსანიშნავია, რომ ყაზბეგის განძის ითიფალური ფიგურები მზის „ნაწილით" არიან აღბეჭდილები, ე.ი. ისინი ზეცის ძალებს წარმოადგენდნენ, რაც ნათლად არის გამოსახული ჯაჭვით შტანდარტების ბოლოზე მათი მიმაგრებით. ღვთაებათა მოგზაურობა სამყაროს ვერტიკალზე დამოწმებულია ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალასა და მითოსში. იგივე შეიძლება ითქვას ჯაჭვზე, როგორც სამყაროს ელემენტთა შემაერთებელ საშუალებაზე. ჯაჭვის საშუალებით ღვთაებები ზეციდან ჩამოდიოდნენ მათ კოშკებზე, ან საკულტო ხეებზე, ასევე ქვესკნელიდან ამოსული ღვთაებები ჯაჭვის გამოყენებით ადიოდნენ მთის წვერებზე გამართულ მათ სამლოცველოებში. მითოსში ჯაჭვი, თავისი ნომინალური მნიშვნელობით, ხშირად ჩაენაცვლება სვეტს, ხეს, კოშკს, დედაბოძს[53], ეთნოგრაფიული მასალის თანახმად ჯაჭვსაკიდელს დედაბოძების ტოლფას საკულტო ობიექტად თვლიდნენ, ჯაჭვი და კერა წარმოადგენდნენ ცენტრს საქორწილო რიტუალში, ჯაჭვის ჩამოხსნა და გარეთ გამოგდება უდიდესი შეურაცხყოფა იყო. ჯაჭვ-საკიდელი სახლის საკრალური შუაგულის ერთ-ერთ უმთავრეს სიწმინდეს წარმოადგენდა[54]. საფიქრებელია, რომ ძვ. წ. I ათასწლეულის შტანდარტების ჯაჭვები ამავე მითორელიგიური და კოსმოგონიური იდეის გამოხატულებას წარმოადგენდნენ. შტანდარტი, როგორც ინსიგნია, რთული სოციალური და საკრალური დატვირთვის მქონე ობიექტი იყო, რომელიც სულიერ მნიშვნელობასთან ერთად გარკვეულ რელიგიურ კონცეფციასაც ასახავდა[55].

ქართველთა მითოსისა და რელიგიის შესწავლისათვის უდიდესი მნიშვნელობის მასალას იძლევა კოლხური ბრინჯაოს კულტურა, რომელიც ძვ. წ. პირველი ათასწლეულის პირველი ნახევრით თარიღდება[56]. გარდა უშუალოდ რწმენის სფეროსი, კოლხური ბრინჯაოს ძეგლები საყურადღებოა კულტურულ-გენეტიკური თვალსაზრისით, ასევე თავისი ტერიტორიული განფენილობით, რამდენადაც იგი ვრცელდება კავკასიის ჩრდილოეთითაც. უპირველეს ყოვლისა თვალში საცემია საგანთა ასორტიმენტი, რომელზედაც წარმოდგენილია კოლხთა ხელოვნება: ესაა ბრინჯაოს საბრძოლო ცულები, შუბისპირები, ლახტის თავები, საკინძეები და ა. შ. დეკორი მთლიანად ზოომორფული და გეომეტრიული სახეებით არის შედგენილი. შეიმჩნევა სტილისტური დინამიკა, რომელიც ვლინდება მისწრაფებით კონკრეტული ნატურალური ფორმებიდან უფრო განზოგადებულის, სტილიზებულისა და ფანტასტიკურისაკენ. კომპოზიციაში, ალბათ კონცეფციის შესაბამისად, არ ჩანს მცენარე. უნდა ვიფიქროთ, რომ ასე კანონიზებულ, დეკორატიულ მხატვრობას, მისი სტილისა და შემადგენელი კომპონენტების მითოსური და სიმბოლური დატვირთვიდან თუ გავაანალიზებთ, საფუძვლად უნდა სდებოდა ასევე მდგრადი, ჩამოყალიბებული მითო-რელიგიური წარმოდგენები, რომლებიც მხატვრობაში რეალიზებულია ცხოველების, ძირითადად ირმის, ცხენის, ძაღლის, გველის, თევზის სტილიზებული გამოსახულებებით შედგენილი, გარკვეული მითოსური და კოსმოგონიური პრინციპით აგებული კომპოზიციებით. ცხოველთა სიმბოლური სახეები ასევე სამყაროს სხვადასხვა სარტყელს წარმოსახავენ. განსაკუთრებით მნიშვნელოვან კონცეფციას გამოხატავს ცხოველთა დამოუკიდებელი გამოსახულებები, რომლებიც მთლიანად მოიცავენ ნივთის მთელ დეკორატიულ ფართობს და კომბინირებული სიმბოლური საშუალებებით სამყაროს სხვადასხვა ელემენტთა კავშირსა და ერთობლიობას განასახიერებენ. აღსანიშნავია, რომ სპეციალისტების აზრით კოლხური ხელოვნება

---

52. **Бардавелидзе В.**, Древнейшие ... Тб., 1957 г., стр. 37-54, 58 и сл.

53. **ი. სურგულაძე**, ქართული ხალხური ორნამენტის ... გვ. 180 და შემდეგ.

54. **მ. ჩართოლანი**, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბილისი, 1961 წ., გვ. 135-140. **ზ. კიკნაძე**, ქართული მითოლოგია I, ჯვარი და საყმო. თბილისი, 1996 წ., გვ. 100 და შემდეგ.

55. **ი. გაგოშიძე**, ადრეანტიკური ხანის... გვ. 77, **გ. ჩიტაია**, „შრომები" II, თბ., 2000 წ., გვ. 364-368.

56. **ლ. ფანცხავა**, დასახ. ნაშრ. გვ. 38-53; 83-89. **ი. სურგულაძე**, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, გვ. 62.

უდიდეს სიახლოვეს ამჟღავნებს რკინა-ბრინჯაოს ხანის ცენტრალური კავკასიის ხელოვნებასთან, კერძოდ ბრინჯაოს სარტყლების მხატვრობასთან, რომელთანაც ერთად ერთიან სტილს ქმნიან[57] ერთობლივი, ინვარიანტულია ძეგლებზე გამოსახული მთელი მითოსურ-რელიგიური სამყაროს სიმბოლიკის კონცეფცია. კოლხური ბრინჯაოს ნივთების დეკორისა და სარტყლების მხატვრობის სიმბოლიკის საფუძველს წარმოადგენს ბაზისური შეხედულება, რომლის თანახმად ცხოველის სხეული განიხილება მიწად, ხოლო ბეწვი და რქა, მათი სეზონური ცვლილებების შესაბამისად - მცენარეულ საფრად. ეს იდეა რეალიზებულია ძველი მსოფლიოს ხალხების მითოსში და შესაბამისად, ქართველთა მითო-სიმბოლური აზროვნებაც ანალოგიურ წარმოდგენებს ემყარება.

კოლხური ბრინჯაოს ნივთებზე გამოსახული მოტივები ავლენენ გენეტიკურ კავშირს საქართველოს ტერიტორიაზე გავრცელებულ მითო-კულტურულ სამყაროსთან. ამ მხრივ უაღრესად საინტერესოა რიტონი ბამბორის ველიდან, რომლის კორპუსი ფანტასტიკური ცხენებისა და ფრთაგაშლილი ფრინველების გამოსახულებებით არის შევსებული. ამ შემთხვევაში ყურადღებას იქცევს რიტონის პირის გარშემო შემოვლებული გველის დაკლაკნილი სხეული, რომლის კუდი პირთან წრეს კრავს, ხოლო კლაკნილებს შორის ჩასმულია წრიული ლაქები - ასტრალური ნიშნები. ეს გამოსახულება აშკარად უკავშირდება ზემოთ განხილულ მოტივს თრიალეთურ ჭურჭელზე, სადაც კორპუსს გარს უვლის დაკლაკნილი მდინარე. მდინარის მოსაბრუნ ხვეულებში ჩასმულია ასტრალური ნიშნები, მზის დისკოები. როგორც ჩანს, საქართველოს უძველეს მკვიდრთა შორის არსებობდა წარმოდგენა მდინარე-ოკეანეზე, რომელიც ხმელეთს გარს ერტყმის. ასეთი მდინარე ხშირად წარმოიდგინებოდა დიდი გველის, ან გველეშაპის სახით, რომელიც მსოფლიო ოკეანეში ცხოვრობს. ამ ოკეანე-გველზე მოგზაურობდა მზე, რომელსაც გველი პერიოდულად, ყლაპავდა და იწვევდა მზის დაბნელებას. გველები, რომლებიც გარს ერტყმიან ზოომორფული სიმბოლოს სახით წარმოდგენილ ხმელეთს, გამოსახულია ძველი ირანისა და შუამდინარეთის საბეჭდავებზე[58]. მითოსური სიუჟეტი სამლოცველოს გარშემო შემორტყმული უზარმაზარი კეთილი გველის შესახებ ცნობილია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა შორისაც. ბამბორას რიტონზე გამოსახული გველი მსგავსია ყაზბეგის განძის რქის ფორმის საკიდიანი ნივთის, მაგრამ აქ თვით ნივთის ფორმის გამო გველი წრეს არ კრავს, იგი ნივთის საწყისიდან ბოლოსაკენ არის მიმართული[59]. ეს მოტივი, სტილიზებული სახით ჯერ კიდევ ადრებრინჯაოს ხანიდან არის ცნობილი კავკასიაში და მითოსსა და ხელოვნებას მთელი ისტორიის მანძილზე შემორჩა.

ორიოდე სიტყვა უნდა ითქვას თვით სამლოცველოების შესახებ, რომელთა ფიქსირება მოხერხდა საქართველოს ტერიტორიაზე. ცხოველთა გამოსახულებებითა და ფალიკური ფიგურებით შედგენილი სკულპტურული და გრაფიკული კომპოზიციები გვიანი ბრინჯაოსა და ადრე რკინის ხანაში ამჟღავნებდნენ მითოსის ძირითად ტენდენციებს, ხოლო მათი რეალიზაცია ხდებოდა რიტუალსა და რელიგიაში. რელიგიური კულტისათვის დამოუკიდებელი ნაგებობისა და სოფლის გარეთ კულტმსახურების ადგილის შერჩევის შემთხვევები ჯერ კიდევ ადრესამიწათმოქმედო ხანებში არის დადასტურებული, მაგრამ ძირითადად რიტუალური სამსახური სახლის საკრალურ ცენტრში, კერასთან და მასთან მდგომ „დედაბოძთან" მიმდინარეობდა. ეს კომპლექსი, გადახურვის ტიპთან, „გვირგვინთან" ერთად, რომელთანაც კერა-„დედაბოძის" ანსამბლი ერთ მთლიანობაში განიხილება, უკანასკნელ ხანებამდე შემოინახა ქართულ ყოფაში. შუაბრინჯაოს ხანიდან მოყოლებული, საქართველოს ტერიტორიაზე გათხრილია რამდენიმე ობიექტი, რომლებიც სპეციალურ სამლოცველოებსა და საკულტმსახურო ადგილებს წარმოადგენდნენ. ასეთებია მელიღელე I და მელიღელე II კახეთში, აქვე მელაანის სამლოცველო, ყათნალიხევის სამლოცველო უფლისციხეში, ცხინვალის ნაცარგორის

57. ლ. ფანცხავა, დასახ. ნაშრ. გვ. 38.

58. Антонова Е., Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. М., 1984 г.

59. ლ. წითლანაძე, ხევის არქეოლოგიური ძეგლები. თბ., 1976 წ., ტაბ. XVI.

სამლოცველო, ხოვლეს სამლოცველო, სადაც მოპოვებული მრავალფეროვანი მასალა ერთი ინვარიანტული მითოსურ-რელიგიური მრწამსის კერძო ფორმებს წარმოადგენენ. ყველგან გაბატონებული იყო მიწათმოქმედი და მელითონე ხალხისათვის დამახასიათებელი წარმოდგენები. უფრო მოგვიანებით, ანტიკურ ხანაში, ამ წარმოდგენებმა, უცხო სარწმუნოებისაგან საგრძნობი გავლენა განიცადეს, რაც განსაკუთრებული სიცხადით აისახა ხელოვნების ძეგლებზე, მაგალითად ანტიკური ხანის ბრინჯაოს ბალთების კომპოზიციაში[60]. ეს კომპოზიციები ტრადიციული დეკორატიული მოტივებით გაფორმებულ ჩარჩოში არიან მოქცეულები, ძირითადად გაშლილია ტრადიციული ზოომორფული ასტრალური თემატიკა, მაგრამ იგრძნობა ფანტასტიკის მოჭარბების არატრადიციული ტენდენციები, რაც ასევე არატრადიციული ფორმებით რეალიზდება. ეს ძეგლები საყურადღებოა იმითაც, რომ ისინი ბრინჯაოს მასობრივი გამოყენების უკანასკნელ საფეხურს წარმოადგენდნენ და ამდენად ამ არქაული ტექნოლოგიის საბოლოო ეტაპის მნიშვნელობას იძენენ.

ასეთია ძირითადი ფაქტობრივი მასალა მითო-რელიგიური ფონისათვის, რომელიც ახასიათებდა საქართველოს ტერიტორიას აქემენიდური ირანის კულტურული ზეგავლენის ხანამდე და იბერიის სახელმწიფოს წარმოქმნამდე. მისი არსი ვლინდება მატერიალური ფორმით ჯერ ყოფისათვის აუცილებელ საგანთა შემცულობაში, სამკაულებში, სამოსელში, თავსაბურავებში და ა. შ. დამოუკიდებელ მიმართულებად შეიძლება განიხილოს დაკრძალვის ფორმები, საკრძალავი ინვენტარი. საკრძალავი სარკოფაგები, ნაგებობანი. მიცვალებულის პოზა, ძვლოვანი ნარჩენების ხელოვნური შეფერვა, კრემაცია-ინჰუმაცია და სხვა, მიცვალებულის იმქვეყანაში გადასვლასა და იქ ცხოვრებასთან დაკავშირებული მითო-რელიგიური და რიტუალური მომენტი ახასიათებს სოციო-კულტურულ გარემოს მისი განვითარების ნებისმიერ დონეზე. საქართველოს ტერიტორიაზე მოპოვებული მასალა და ქართველთა ყოფაში დამოწმებული შესაბამისობანი შეადგენენ ერთ მთლიან, განვითარების სპეციფიკურ პრინციპებზე დამყარებულ სტრუქტურას, რომელსაც საფუძვლად უდევს ვრცელი კულტურულ-ისტორიული წრისათვის დამახასიათებელი მსოფლგაგება და მასზე აღმოცენებული მრწამსობრივი ფორმები. ეს წრე გეოგრაფიულად მოიცავს ძველი მსოფლიოს მნიშვნელოვან ნაწილს, სადაც სხვადასხვა ეთნოსებთან ერთად ქარველთა წინაპრებიც ცხოვრობდნენ[61]. მაგრამ მიუხედავად ზოგად პრინციპთა ერთობლიობისა, მითო-რელიგიური რწმენები და მათი გამომხატველი მასალა სოციალური ორგანიზაციის განვითარების ნებისმიერ დონეზე მეღავნდება უსასრულოდ მრავალფეროვანი ფორმებით, რომელთაგან თითოეული, ან გარკვეული ჯგუფი, რომელიმე კერძო ეთნო-სოციალური ჯგუფის თვითიდენტიფიცირების ფორმას წარმოადგენს.

აქედან გამომდინარე, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ქართველთა წინასახელმწიფოებრივ რელიგიას ახასიათებდა წარმოდგენები სივრცობრივად დიფერენცირებულ კოსმოსზე, ცხოვრებისა და სიცოცხლის ხეზე, რომელიც ეთნოსის განფენილობის საკრალურ ცენტრში იდგა და განასახიერებდა კავშირის სამყაროს ვერტიკალურ ღერძზე. მთელი ეს სისტემა განიხილებოდა როგორც ნაყოფიერების ძალთა მარადიული ციკლური მონაცვლეობა, გამოსახული მცენარეული სამყაროს აყვავებითა და ჭკნობით, გადამფრენ ფრინველთა წასვლა-მოსვლით, ცხოველთა აქტიურობის კლებითა და მატებით და ა. შ. ამ პროცესების მართვა ხდებოდა ციური წყლის, მზის და მიწის ამაღორძინებელი ძალების აქტიურობის გამომწვევი რიტუალებით. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა საქონლისა და ადამიანის ნაყოფიერების ამაღლებისა და ნაყოფის სიმრთელისათვის გამართულ, სექსუალური ნიშნით აღბეჭდილ რიტუალებს, რომელთაც თვით უკანასკნელ ხანებამდე (XX ს-ის 30-იანი წლები) ამოწმებდნენ. ყოფაში მოპოვებული მასალის მიხედვით სქესთა აქტიურობის გამომხატველი რიტუალები სრულდებოდა როგორც კერასთან, საოჯახო დღესასწაულებისას, ასევე

60. მ. ხიდაშელი, ბრინჯაოს მხატვრული დამუშავების ისტორიისათვის ანტიკურ საქართველოში, თბ., 1972 წ.

61. Лорткипанидзе О., Наследие Древней Грузии, стр. 7-18.

კოლექტიურ სადღესასწაულო ფერხულებში იხსნებოდა სიმღერებში[62]. რწმენა-წარმოდგენათა გარკვეული მიმართულების ღერძი ხდება მონადირის, როგორც ბუნებასთან სოციუმის დამყავში რებელი აგენტის ფიგურა, რომელიც ვლინდება რჩეულობის ინსტიტუტის ფარგლებში, დაწყებული ჭაბუკი მონადირის და ქალღვთაების სატრფიალო ურთიერთობებიდან, თვით საკრალური მეფეების კულტის წარმოქმნამდე. ამ წარმოდგენებთან კავშირშივე უნდა განვიხილოთ შეხედულება „ბედის", „ბედისმწერლების", და ამ რწმენების ასტრალიზებული ფორმის, ბედის ვარსკვლავისა, რომელიც ქალღვთაებისა და მისი რჩეულის ურთიერთობათა საფუძველზე უნდა განვითარებულიყო. წარმოდგენები რჩეულისა და წინასწარგანჩინებული „ბედის" შესახებ სოციალური უთანაბრობის საწყის ფაზაში საკრალური სანქციის გზით გარკვეული წონასწორობის დამყარების საშუალებად უნდა ქცეულიყო. ქართველთა წინაქრისტიანული რელიგიის მატარებელ თემთა ძირითადი რელიგიური მრწამსი, თავის სოციალური და სარწმუნოებრივი კონცეპტური მთლიანობით წარმოისახებოდა „მეფის" (რჩეულის, გმირის) ქორწილით, რაც მთელი სოციალური ორგანიზაციის კეთილდღეობის გარანტიას ქმნიდა. ქორწილი იყო საკრალური აქცია, რომელსაც ყველა მექორწილე წყვილი „მეფისა და დედოფლის" რანგში აჰყავდა. წარმოდგენათა ეს სისტემა აისახა ხალხური საქორწილო რიტუალების რთულ სტრუქტურაში, ასევე ადრესაგაზაფხულო მისტერიაში, რომელიც „ბერიყაობა-ყენობის" სახელით სრულდება ყველიერში და განფენილი იყო მითოსურ დროში, „მეფის" სიმბოლური სიკვდილიდან აღდგენამდე და „დაყარგული" დედოფლის დაბრუნებამდე. დღესასწაული ყოფაში გრო-ტესკული ფორმით ტარდება, რაც მის სერიოზულ სოციალურ დატვირთვაზე მიგვანიშნებს. მეორე მხრივ ამ სისტემის ნაბევარი თამაშდებოდა დაკრძალვის ხალხურ რიტუალებში, რომელიც მოკვდავი ღვთაების დატირების გეგმით იმართებოდა კერძო საგვარეულო ორგანიზაციაში კერძო პირის გარდაცვალებისას[63], ან მთელ სახელმწიფოში მეფის გარდაცვალებისას. შეიძლება ითქვას, რომ ამ ორ მომენტში ვლინდება ქართველთა წინაქრისტიანული მითოსისა და რელიგიის ყველა ძირითადი წარმმართველი პრინციპი, რომელთა რეალიზაცია ყოველთვის ხდებოდა ნიუანსური სახეცვლილებით, შესაბამისად ეთნო-სოციალური გარემოსი. რწმენა-წარმოდგენათა აღნიშნულ სისტემას არსებობა არც სახელმწიფო რელიგიებისა და თვით ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგაც შეუწყვეტია. პირიქით, მან შეინარჩუნა ახალმოვლენათა საკრალურ ხარისხში აყვანის ძველი მექანიზმი, მასთან თავისი კვალი დააჩნია ყველა მომდევნო სარწმუნოებრივ მიმდინარეობას. მხოლოდ არქაული სისტემის, როგორც არსებული მრწამსობრივი, სულიერი და სოციალური ბალანსის წარმომქმნელის როლის გათვალისწინებით შეიძლება თვალყურის გადევნება სინკრეტიზაციის რთული პროცესისათვის, რომელიც ამა თუ იმ დონეზე ყოველვის არსებობდა, მაგრამ ხალხის ყოფაში განსაკუთრებული ადგილი დაიჭირა ქრისტიანობის შემოსვლის შემდეგ. მისი გავრცელება და ათვისება ქართველი ხალხის მიერ არათანაბრად მიმდინარეობდა, რაც განპირობებული იყო თითოეული ეთნიკური სექტორის სოციალური და სარწმუნოებრივი სტრუქტურით, მეურნეობის ფორმითა და ეკონომიკურ სივრცეში მონაწილეობის აქტივობის ხარისხით. საერთოდ, სინკრეტული პროცესების აღმოცენება ბუნებრივია სხვადასხვა კულტურათა შეხვედრისას. მათი აქტივობა კი დამოკიდებულია მონაწილეთა სოციალური სტრუქტურის პოლიტიკურ შესაძლებლობებზე და ინტერესებზე. ამდენად, სინკრეტული პროცესების სიმწვავე ქრისტიანობის ხანაში განსაკუთრებით საგრძნობი ხდება.

შეიძლება ითქვას, რომ ქართველთა წინაპრების წინაქრისტიანული სარწმუნოების საფუძველი უნდა იყოს მოკვდავ და აღდგენად ღვთაებებთან დაკავშირებული რწმენების ინვარიანტული ფორმა, რომელმაც თავი ჩვენს ყოფაში დღემდე შემოინახა საქორწილო და დაკრძალვის რიტუალების ძირითადი ფონდის სახით. მათი ამ თვალსაზრისით შესწავლა პრინციპულად გადაწყვეტს ქართველთა უძველესი სარწმუნოების კვლევის პრობლემას.

---

62. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნება, თბ., 1953 წ., გვ. 93 და შემდ. ჯ. ონიანი, დასახ. ნაშრ. ტექსტები.

63. ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955 წ., გვ. 53; ქართლის ცხოვრება, IV, თბ., 1973 წ., გვ. 24.

რელიგიური მდგომარეობა აღმოსავლეთ საქართველოში აქ სახელმწიფოს წარმოშობამდე აღწერილი წყაროებში, მაგრამ ბევრი რამ ისევ სადავოდ რჩება. სახელმწიფო რელიგიის შემოტანა და განმტკიცება უკავშირდება პირველი მეფის, ფარნავაზის სახელს. ამ პიროვნებამ უდიდესი შთაბეჭდილება მოახდინა თანამედროვეებსა და უშუალო შთამომავლებზე, რომელთაც მისი ცხოვრება მითოსური თავგადასავლებით შემოსეს. ეპიზოდებში იკითხება საკრალური მეფის, ქალღვთაების რჩეული მონადირის ფიგურასთან დაკავშირებულ რწმენათა ანარეკლი, რომელიც ფარნავაზის ლეგენდაში სრულიად დესაკრალიზებულია, მაგრამ ძველი რწმენა-წარმოდგენების ინერცია და ინფრასტრუქტურა აშკარად ჩანს[64]. ფარნავაზი, თანახმად წყაროში დაცული გადმოცემისა, იყო კაცი გონიერი, მხედარი შემმართებელი და მონადირე ხელოვანი, რამაც საშუალება მისცა მეფის მონადირის სახელით დაემალა თავისი წარმოშობა და სამეფო პრეტენზიები. ყურადღებას იმსახურებს ის გარემოება, რომ იგი იმალება მაინცდამაინც მონადირის სახელით და არ ირჩევს სხვა რაიმე ხელობას. ქართულ ფოლკლორში ცნობილია ლექსი მეფის მონადირის შესახებ; ნადირობა შედის საქორწილო რიტუალში და ამიტომ სიმბოლურად ნადირობს მექორწილე ვაჟი - მეფე//ნეფე[65]. მონადირე ფარნავაზი დაჭრილმა ირემმა მიიყვანა განძთან, რომლის საშუალებით მან ძალაუფლება მოიპოვა. ქართული მითოსის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ირემი, განძი, ნანადირევი ქალღვთაების სამყაროს ნიშნებია და მისი რჩეულის ცხოვრებაში საბედისწერო ჯილდოს სახით ცხადდება[66]. ამ ნიშნით ფარნავაზის ლეგენდა უკავშირდება იმ მითოსურ-რელიგიურ სამყაროს, რომელიც ადრე იყო აღწერილი. მეფეთა რჩეულობა ქართველთა წინაპარ ტომებში, ისევე როგორც მთელს ძველ აღმოსავლეთში, ფართოდ იყო გავრცელებული, რასაც მოწმობს მუშქების მეფის, ხარტუპუს ტიტულატურა. მეფეს ეწოდებოდა „მზე, გმირი, დიდი მეფე, თარხუნთის საყვარელი" (რჩეული - ი.ს.). აქ საყურადღებოა მეფის მოხსენიება „მზედ", რაც უდრის გმირობას და ძალაუფლებას (დიდი მეფე), ხოლო ყველაფერი ეს განპირობებულია ღვთაების სიყვარულით, ანუ რჩეულობით, ბედით. ფარნავაზთან დაკავშირებული ლეგენდის ანალიზი აქ დაცულ რწმენა-წარმოდგენებს აახლოებს მუშქების ხსენებული მეფის ტიტულატურაში ასახულ რწმენებთან[67].

ყველაზე მნიშვნელოვანი მოვლენა, რაც კი სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით ფარნავაზთანაა დაკავშირებული, არის მის მიერ ჩატარებული სახელმწიფო ღონისძიებათა რიგში ხსენებული რელიგიური რეფორმა, კერძოდ არმაზის კულტის შემოღება, რომელსაც სახელი ეწოდა მეფის სახელის მიხედვით, რადგან ფარნავაზს სპარსულად არმაზი ერქვა[68]. წყაროში აღნიშნულია, რომ არმაზი აღმართეს მთა ქართლის წვერზე ადრე მდგარი ღვთაებების, გაცისა და გაიმის შუა. ეს კერპები, გაცი და გაიმი შეუქმნია ჯოს, რომელმაც მიატოვა ალექსანდრე მაკედონელის მიერ დანატოვარი სჯული, მზის, მთვარის და ხუთი ვარსკვლავის, ანუ ასტრალური შვიდეულის სამსახური და კერპთაყვანისმცემელი შექმნილა[69]. მკვლევართა აზრით იბერიის ღვთაებათა პირველ ოთხეულშია გაცი-გაიმი და არმაზ-ზადენი (ეს უკანასკნელი კერპი წყაროს ცნობით აღმართა IV ფარნავაზიანმა მეფემ, ფარნაჯომმა)[70], ერთმანეთს უპირისპირდება ღვთაებათა ორი სხვადასხვა ფუნქციის მქონე წყვილი, რომელთაგან არმაზ-ზადენი შემოიტანეს მცხეთაში დამკვიდრებულმა მესხებმა, ხოლო გაცი და გაიმი ადგილობრივი მოსახლეობის კერპები უნდა ყოფილიყვნენ. მათი ერთ პანთეონში გაერთიანება მიგვანიშნებს ქალაქ მცხეთაში მიმდინარე ეთნიკურ პროცესებზე, როცა მოსული მესხური ეთნოსი

64. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 21-22.

65. ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961 წ., 107, 367; ი. სურგულაძე, მეფის განადირება...

66. ი. სურგულაძე, რიტუალი და მისი... გვ. 138-170.

67. ნ. ხაზარაძე, ძველი საქართველოს ეთნოპოლიტიკური პრობლემები, თბ., 1984 წ., 106-117.

68. ქართლის ცხოვრება, I, 1955, გვ. 25.

69. იქვე, გვ. 29.

70. იქვე, გვ. 18-20.

ერწყმოდა ადგილობრივს[71]. აღსანიშნავია, რომ პირველ ფარნავაზიანთა ხანაში მცხეთაში ადიმარდა ექვსი კერპი გაცი, გაიმი, არმაზი, აინინა, დანინა, ზადენი, ხოლო მეცხრამეტე მეფემ, რევაძართალმა მიამატა მეშვიდე კერპი, აფროდიტოსი. ამით თითქოს ისევ აღდგა შვიდეულის თაყვანისცემა, რომელიც ადრე, ალექსანდრეს დროიდან არსებობდა მცხეთაში.

ფარნავაზის მიერ არმაზის რელიგიის შემოღება, მისი კერპის დადგმა მთა ქართლზე გაცისა და გაიმის გვერდით, საინტერესოა იმითაც, რომ ამის შემდეგ მთას ეწოდა არმაზი. ასეთი შემთხვევები ტიპიურია ხეთური კულტურისათვის, სადაც კერპებს ხშირად მთათა წვერებზე დგამდნენ და სახელს მთის ღვთაების მიხედვით არქმევდნენ. ასევე საყურადღებოა ღვთაებათა სამეული (არმაზი, გაცი, გაიმი), ტრიადა, რომელიც იმავე ხეთური სამყაროსათვისაა ტიპიური[72]. უკანასკნელი ხანის გამოკვლევებით დამტკიცდა, რომ მიუხედავად ზოგი მეცნიერის მტკიცებისა არმაზის ირანული რელიგიიდან მოძღინარეობის თაობაზე და მის უშუალო კავშირზე აჰურამაზდასთან, იგი, ყველა თავისი ნიშნით პრინციპულად განსხვავდება ირანული ღვთაებისაგან. მისი კულტის შინაარსი, აქსესუარები, კულტმსახურება და ა. შ. მთლიანად ხეთურ - მცირეაზიულ სამყაროს უკავშირდება. ამის თაობაზე არაერთგზის არის მინიშნებული წყაროში, სადაც ხაზგასმით არის აღნიშნული დაპირისპირება ქართულ ადგილობრივსა და ირანულ სარწმუნოებას შორის[73]. მითითებული წყარო და ლიტერატურა ერთხმად ნათელყოფენ ქართველთა კერპთაყვანისცემისა და ცეცხლთაყვანისმცემლობის სრულ განსხვავებულობას[74]. ამავე ვითარებაზე მეტყველებს ახ. წ-ით III ს-ის მოღვაწის, მთელი ირანის ზოროასტრული ეკლესიის მეთაურის, კარტირის წარწერა, საიდანაც ცნობილი ხდება, რომ მას ყველგან აღმოუფხვრია ადგილობრივი ერეტიკული სარწმუნოებები, სადაც კი ირანის ჯარი შესულა. ჩამოთვლილ მხარეთა შორის იბერია მეოთხე ადგილზე დგას[75]. არმაზი რომ რამდენადმე აჰურამაზდასთან ყოფილიყო დაკავშირებული, მაშინ ირანელთა მხრიდან ასეთი სარწმუნოებრივი აგრესია არ განხორციელდებოდა. ცეცხლთაყვანისმცემელთა საერთო მასიდან სარწმუნოებრივ გამოყოფილობაზე მიგვანიშნებს მცხეთაში „მოგვთა ხიდის" არსებობაც.

არმაზის არაირანულ წარმოშობაზე მეტყველებს ამ რელიგიის სახელმწიფოებრივი ფუნქციაც ქართლში. სახელმწიფო რელიგია, რომელიც ემსახურება შიდა რელიგიური და სოციალურ-პოლიტიკური სეპარატიზმის დათრგუნვას, ამავე დროს გამოხატავს რელიგიურ (კულტურულ - ი.ს.) ორიენტაციას და მიუჯნავს ქვეყანას არასასურველი სარწმუნოებრივი და პოლიტიკური სამყაროდან. მიუხედავად იმისა, რომ ღვთაება „არმაზი"-ს სახელი თითქოს ფარნავაზის სახელის სპარსული ვარიანტიდან მომდინარეობს, მას რეალურად ირანთან არაფერი, გარდა ლიტონი განცხადებისა, არ აკავშირებს. ფარნავაზის რეფორმით მოქმედებაში შევიდა ახალი სარწმუნოებრივი მექანიზმი, რომლის მიზანი იყო შიდა სეპარატიზმის დაძლევა, მეფის კულტის განმტკიცება. საბოლოო ჯამში ქვეყნის გამთლიანებისათვის აქტიური სარწმუნოებრივი ხელშეწყობა. იგი ამასთანავე გამოხატავდა ქართველთა ეთნიკური კულტურის ისტორიულ, მცირეაზიულ ტენდენციებსა და ორიენტაციას, რასაც მნიშვნელოვანი კულტურულ-გენეტიკური და ტრადიციული საფუძველი მოეპოვებოდა. ეს ტენდენცია, დაწყებული იბერიის სახელმწიფოს წარმოშობიდან, მეტ-ნაკლები აქტივობით, უწყვეტად ვლინდება ქართულ კულტურასა და პოლიტიკაში. ეს მოსაზრება დღეს მიღებულად ითვლება ქართულ მეცნიერებაში.

---

71. **Меликишвили Г.**, К истории древней Грузии. Тб., 1959 г., стр. 39, 317.

72. იქვე.

73. **გ. გიორგაძე**, ხეთურ-არმაზული ტრიადები. მნათობი, №7, 1985 წ., გვ. 135-155; **ა. აფაქიძე**, ანტიკური ხანის საქართველოს კულტურა. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები I, თბ., 1970, გვ. 634-664.

74. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 104.

75. **თ. ჩხეიძე**, საქართველოს და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები საშუალო სპარსულსა და ქართულ ენებში. კრებ. „საქართველოს და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია". თბილისი, 1993 წ.,. გვ. 108-113.

არმაზის არაირანულ წარმოშობაზე მიგვითითებს ამ ღვთაებისა და დანარჩენი სამი კერპის ფუნქციათა აღწერა, რომელსაც მეფე მირიანს აკუთვნებს წყარო: ქართლის ღმერთებია არმაზი და ზადენი, დიდი ღმერთები, სოფლის მპყრობელები, მზის მომფენლები, წვიმის მომცემლები და ქვეყნის ნაყოფისა გამომზრდელნი. ამასთანავე არმაზსა და ზადენს შეუძლიათ თავის რჩეულს, შვილს, მიანიჭონ კურნების ძალა, ე. ი. ისინი ამ უნარსაც ფლობენ. ქართველთა „მამების" ძველი ღმერთები გაცი და გაიმი კი, იმავ მირიანის სიტყვით, ყოველი დაფარულის გამომძიებლები არიან[76]. გამომდინარე აქედან, ასევე არმაზის კერპის აქსესუარების სიმბოლიკის გათვალისწინებით, იგი და ზადენი განაგებენ საბრძოლო ძალას, ამინდს, შესაბამისად ელვასა და ქუხილს, მოსავალს, ე. ი. ყველაფერს, რაც ადრე ნაყოფიერების ღვთაების ფუნქციას შეადგენდა, ხოლო გაცი და გაიმი კი „დაფარულის" გამოძიებით, ანუ სოციალური საკითხებით ყოფილან შემოზღუდულნი. ცხადია, ყოველივე ამას აჰურამაზდასთან არავითარი კავშირი არა აქვს და გენეტიკურად კავკასია-მცირე აზიის მითოლოგიური სამყაროდან არის გამოსული. წყაროდან ჩანს, რომ არსებულა არმაზის ბრძოლების ამსახველი მითოლოგია, სადაც არმაზი ქალდეველთა ითრუჯანს ებრძვის. ითრუჯანსა და ქალდეველებში ამ შემთხვევაში იგულისხმება სპარსთა წმინდა ცეცხლი, ატროშანი და თვით სპარსელები, რომელთაც ძველი ინერციით ქალდეველებს ეძახდნენ[77], ე. ი. იგულისხმება არსებობა ღვთაება არმაზისა, რომლის სახელი ხეთთა ენაზე მთვარეს აღნიშნავს[78]. მას აქვს მითოსური საგმირო-საბრძოლო თავგადასავლები, სადაც ებრძვის ქალდეველთა ღმერთს, ითრუჯანს, ანუ სპარსელთა ატროშანს, წმინდა ცეცხლს. ცხადია, თუ არმაზი ცეცხლთაყვანისმცემლობის წიაღიდან იქნებოდა წარმოშობილი, ასეთი მითოლოგია ვერ აღმოცენდებოდა.

ახალი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში, უშუალოდ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების წინაპერიოდში, საქართველოს დედაქალაქისა და სახელმწიფოს ცენტრის რელიგია წარმოდგენილი არის ღვთაებათა ადგილობრივი პანთეონით, რომლის სათავეში დგას არმაზი. ამასთანავე წყაროში ხაზგასმულია, რომ მცხეთაში და საერთოდ იბერიაში სხვა რელიგიათა წარმომადგენლებიც არიან, მაგრამ მცხეთის „მკვიდრობა" არმაზის მსახურებას, ანუ ისევე, როგორც ქართული ეთნოგრაფიული მასალა ამოწმებს, ღვთაების, ხატის „ყმობას" ნიშნავს, ე. ი. მცხეთის განუყოფელ პატრონად არმაზი ითვლება[79], მცხეთის მკვიდრი კი მხოლოდ არმაზის მსახური შეიძლება იყოს და მას ღვთაების ძალით ეკრძალება სხვა სარწმუნოების წარმომადგენლებთან ურთიერთობა. მცხეთაში, არმაზის ღელესაწაულზე წმ. ნინოსმიერ გამოკითხული ებრაელის ქალი პასუხობს, რომ „ღმერთი ღმერთთა არმაზს მიუწვეს, რომელ არა არს მისსა გარეშე სხვა კერპი". ამასთანავე თუ ვინმემ დააკლო რაიმე არმაზის დიდებას, ან არმაზმა შენიშნა თავის მსახურ მკვიდრთა (ყმათა - ი.ს.) ურთიერთობა ურიებთან, მოგვებთან, ან რომელიმე სხვა ღმერთის მაღიარებლებთან, „ჰპოოს რამე ბიწი", იგი მახვილს სცემს დამნაშავეს. როგორც ქართული ზეპირსიტყვიერება ამბობს, ღვთაების „დაკრული მწარეა" და ასეთ სასჯელს ყველა ერიდება[80].

ამავე ჩამონათვალში აშკარად არის აღნიშნული, რომ გარდა არმაზის რელიგიისა, მცხეთაში საკმაოდ აქტიურნი არიან სხვა რელიგიათა მიმდევრები. წყარო მათგან პირველს ასახელებს „ურიებს", რომლებთანაც მჭიდრო ურთიერთობა აქვს წმინდა ნინოს. შესაძლოა მათში ებრაელი ქრისტიანებიც იგულისხმებოდეს. გარდა ქრისტიანობისა, იმ საუკუნეებში ფეხს იკიდებდა მანიქეველობა და ცეცხლთაყვანისცემა. ამ უკანასკნელის უკან ირანის უზარმაზარი სახელმწიფოს პოლიტიკური ძალა

76. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 106.

77. კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან I, თბ., 1956 წ., გვ. 266-70.

78. ა. აფაქიძე, ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება ძველ საქართველოში. თბ., 1963 წ., გვ. 176-178.

79. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 89.

80. იქვე.

ედგა. რელიგიათა შორის ბრძოლა III ს-ის იბერიაში ქრისტიანობის სასარგებლოდ გადაწყდა[81]. ამის შემდეგ საქართველოს კულტურული ორიენტაცია საბოლოოდ წარიმართა დასავლეთის მიმართულებით, რაც, მეტ-ნაკლები გადახრების მიუხედავად, პრინციპულად თანმიმდევრულად ხორციელდებოდა მთელი ისტორიის მანძილზე, თუმცა აღმოსავლეთთან შემოქმედებითი თანამშრომლობის კვალი საგრძნობლად აღიბეჭდა ქართულ ქრისტიანულ კულტურაში.

საქართველოში ისტორიულად ფეხმოკიდებულ რელიგიათა ნაკვალევი შემორჩენილია ანტიკური ხანის ტაძრებისა და სამლოცველოების არქიტექტურაში. ამ ძეგლთა მნიშვნელოვანი ნაწილი შედარებით ახალი წარმოჩენილია და მათი სპეციალური შესწავლა ჯერჯერობით საწყის ეტაპზე დგას[82]. ვანის, ციხიაგორის, სამადლოს, დედოფლის მინდორის, უფლისციხის და სხვ. საკულტო ნაგებობათა შესწავლა უსათუოდ დამატებით მასალას მოგვცემს საქართველოს ტერიტორიაზე ანტიკურ ხანაში მოქმედ რელიგიათა ბუნებაზე, იქ განხორციელებულ საკულტო და რიტუალურ პროცესებზე, რომელთა მრავალი ელემენტი შეითვისა ქართველი ხალხის ყოფამ და კულტურამ.

2001

81. გ. წერეთელი, საქართველოს ირანული სახელწოდების ისტორიისათვის, კრებ. „საქართველოს და ქართველთა...“, გვ. 92-104.

82. გ. ყიფიანი, კოლხეთისა და იბერიის წარმართული ტაძრები და ქართული ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების წარმოშობის საკითხები. თბ., 2000.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ეთნოკულტურა და ეთნოსთა ამბოხი*
ეროვნულ ისტორიაში

უპირველეს ყოვლისა უნდა განვასხვავოთ კულტუროგენეზი, როგორც ზოგადსაკაცობრიო მოვლენა და ეთნოკულტუროგენეზი, როგორც ამ მოვლენის შემადგენელი სეგმენტი. პირველი წარმოადგენს ანთროპოგენეზის სოციალური რეალიზაციის შედეგს, მაშინ როცა მეორე თანდგას ეთნოსთა აღმოცენებისა და ფორმირების გაცილებით გვიანდელ, სივრცეში შეზღუდულ პროცესს, რადგან კულტურის ეთნიკური ფორმების გაჩენა უფრო გვიანდელია, ვიდრე ანთროპოგენეზი. მისი უძველესი ფორმები იმდენად შეიძლება დავუკავშიროთ რომელიმე თანამედროვე კულტურას, რამდენადაც ცნობილი უძველესი ეთნოსები შეესაბამებიან ამა თუ იმ თანამედროვე ხალხს. აღამიანთა ერთობლიობა ეთნოსის დონეზე საკმაოდ არამდგრადი სტრუქტურაა. ხალხთა და სახელმწიფოთა ჩამოყალიბების პროცესში ეთნოსები მეტ-ნაკლები აქტივობით ინარჩუნებენ თავს, ზოგი საერთოდ წყვეტს დამოუკიდებელ არსებობას და ერწყმება სხვა, მეზობელ თუ მონათესავე ეთნოსებს.

განსხვავებით ეთნოსისაგან, გაცილებით მდგრადია ეთნოკულტურა მისი როგორც მატერიალური, ისე არამატერიალური სექტორებით. ეთნოკულტურული მონაპოვარი, ამა თუ იმ სახით, მონაწილეობს ისტორიულ პროცესში და ადაპტაციის გაცილებით მეტ უნარს ამჟღავნებს, ვიდრე თვით ის ეთნოსი, რომლის მარკერად გვევლინება აღებული ეთნიკური კულტურა. ამასთანავე ეთნოკულტურა აღმოცენდება არა სპონტანურად, არამედ როგორც შედეგი მრავალფეროვანი კონტაქტებისა, რომელთა შორის მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ეთნოსთა შორის კავშირებს. ამიტომ კულტურას იმთავითვე ახასიათებს გარკვეული ჰეტეროგენულობა, ანუ იგი ადაპტაციის უფრო მაღალი კოეფიციენტით ხასიათდება, ვიდრე ეს ეთნოსის ერთგვაროვანი წარმომავლობისას იქნებოდა. ამიტომ კულტურა – საზოგადოების მიერ შექმნილი პროდუქციის მატერიალურ და არამატერიალურ სექტორთა ერთობლიობა – ისტორიულად იყო იარაღი ან საშუალება ეთნოსთა თანაცხოვრებისა, რამდენადაც მისი აღმოცენება ხდება ანალოგიური ინტერესების საფუძველზე, მაგრამ რეალიზაციის ფორმები თითქმის ყოველთვის განსხვავდება ერთმანეთისაგან. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ინვარიანტული ფორმა მჟღავნდება და თავს იჩენს სხვადასხვა ვარიანტის სახით. ნებისმიერი ვარიანტი, რომელიც კონკრეტულად ოდესღაც რომელიმე ეთნოსუბსტანციასთან იყო დაკავშირებული, ამ სუბსტანციის სახეცვლილების (გაქრობის) შემთხვევაში არ იკარგება და ადგილს იჭერს იმ სივრცეში, რომელშიც კულტურის ინვარიანტული ფორმაა განფენილი (რომელიც ყოველ კერძო შემთხვევაში ვარიანტის სახით ვლინდება). ამიტომ უძველეს ეთნოსთა მიერ შემუშავებული ნებისმიერი ღირებულება, რა თქმა უნდა, მეტ-ნაკლებად ადაპტირებული და გარემოს შესაბამისად ტრანსფორმირებული, შეიძლება დამოწმებულ იქნეს თანამედროვე ხალხთა კულტურაში. ამგვარი მიდგომით იკვეთება ეთნოკულტურის ორი ძირითადი თვისება სივრცეში და დროში: სინქრონულ ღერძზე შეღწევადობის მაღალი კოეფიციენტი და ეთნოსთა შორის თანამშრომლობისა და ურთიერთგაგების გარემოს შექმნა, ხოლო დიაქრონულ ღერძზე განპირობება მემკვიდრეობისა ეთნოკულტურის შიგნით და კულტურული სიახლოვისა ეთნოსთა შორის. ორივე ეს ნიშანი კი დამახასიათებელია სივრცისათვის, სადაც კულტურის ინვარიანტული ტიპია განფენილი და რომლის შემადგენელ ნაწილს შეიძლება შეადგენდეს მრავალი მონათესავე, თუ არამონათესავე ეთნოსი, რომლებიც ისტორიულად მონაწილეობდნენ ამ თვისებრივად მონათესავე სივრცის ძირითადი მახასიათებლების შემუშავებაში.

* სათაური წარმოადგენს ცნობილი ესპანელი მოაზროვნის, ხოსე ორტეგა ი გასეტის ნაშრომის „მასების ამბოხის“ სათაურის პერიფრაზს.

ან თვალსაზრისიდან გამომდინარე, თანამედროვე ხალხის კულტურა თავის დომინანტურ ნაწილში შეიცავს უძველეს ეთნოკულტურათა მონაპოვარს და წარმოადგენს იმდენად ერთგვაროვან ერთობლიობას, რამდენადაც ერთობლივი ეროვნული ორგანიზმია ესა თუ ის ხალხი ალებულ მომენტში. ამასთანავე უსათუოდ შეიგრძნობა მასში ინკორპორირებულ ეთნოსთა ისტორიული თანაცხოვრების შედეგად შეჭრილ ეთნოკულტურულ ფასეულობათა ნაკვალევი. ასე რომ, ნებისმიერი ეროვნული კულტურა, მეტ-ნაკლები პროპორციით, აგებულია აგურებისაგან, რომლებიც არ არის სავალდებულო ერთი ეთნოსის მიერ იყოს ჩადებული ფორმაში, მაგრამ მისი „გამოწვა" და საბოლოო ღირებულებაც ქცეკა ეროვნული კულტურის დამსახურებას წარმოადგენს, სადაც ეთნოგენეტიკური წარმოშობა უკანასკნელ როლს აღარ თამაშობს. ეროვნული კულტურა უფრო მაღალი ორგანიზაციაა, ვიდრე ეთნიკური.

ეთნოკულტურული შესწავლა საშუალებას გვაძლევს მეტ-ნაკლები სიზუსტით გავადევნოთ თვალი შორეული წარსულის დონეზე მიმდინარე ისტორიულ პროცესებს, რომელთა ნაკვალევი ცხადად არის აღბეჭდილი ეროვნულ კულტურათა მოზაიკის მატერიალურ და არამატერიალურ სექტორებში, განსაკუთრებით უკანასკნელ ეტაპზე. ასეთ სფეროებად წარმოგვიდგება: ნადირობა, საწყემსოს მეურნეობა, მიწათმოქმედებისა და შემგროვებლობის ტრადიციული ფორმები, დაკრძალვა, ქორწილი, ეპოსი, მითოსი, რიტუალი და ა. შ. ამ მხრივ უაღრესად საყურადღებო ცნობებს შეიცავს ეთნოგრაფიული მონაპოვარი. მისი სათანადო კრიტერიუმებით დამუშავება თვალსაჩინოდ წარმოგვიდგენს საზოგადოებაში მიმდინარე პროცესთა დინამიკას როგორც დროით, ისე სივრცით კონტინუუმებში, რაც ასახულია უძველესი იდეური სტრუქტურული კვანძების უწყვეტი მდინარებით სხვადასხვა სოციალურ დონეზე. მათი სრულყოფილად წარმოდგენისათვის აუცილებელია ეთნოგრაფიის მონაცემების შესწავლა ენის, ზეპირსიტყვიერების, არქეოლოგიური ძეგლების, ისტორიული წყაროების ურთიერშეკერების გზით, რაც საშუალებას გვაძლევს ოპტიმალურად შეეფასოთ ერთი და იგივე მოვლენა თავისი სახეცვლილებებით როგორც შორეულ წარსულში, ისე თანამედროვეობაში. ამასთანავე შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ მისი სივრცეში განფენის საზღვრებსაც. ყოველივე ეს საშუალებას იძლევა წარმოდგენა შევიქმნათ იმ ვრცელ კულტურულ სივრცეზე, რომელსაც ესა თუ ის ეთნოკულტურა განეკუთვნება. ამდენად, ეთნოკულტურული პროცესები უშუალოდ მომდინარეობს მთელი კულტურული წრისათვის დამახასიათებელი კულტურულ-გენეტიკური პროცესების ფონიდან და მის ნაწილს წარმოადგენს.

ზემოხსენებულ პრობლემათა შესწავლა საჭიროა იმ საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტის გამო, რომ პროცესი, რომელიც „ეთნოგენეზის" სახელით არის ცნობილი, თანამედროვეობაშიც მიმდინარეობს არა „ეთნო", არამედ უფრო მაღალ ორგანიზებულ დონეზე, როცა ხალხი თავის კულტურის განვითარებას დამწერლობით, ტექნოლოგიებით და ა.შ. ახორციელებს გარკვეულ ისტორიულ ტერიტორიაზე, მეტ-ნაკლებად მდგრად საზღვრებში და ეს სტრუქტურა პასუხს აგებს უფრო მაღალ სასიცოცხლო, ან საარსებო და ზნეობრივ გარანტიებზე, ვიდრე ეს ეთნოსსა და მის მსგავს სპეციფიკურ კულტურას შეუძლია, რომლისთვისაც არ არის დამახასიათებელი არც დამწერლობა, არც კანონმდებლობა, ან მკვიდრი ტერიტორიული შემოსაზღვრა. ეროვნული კულტურები, როგორც მაღალორგანიზებული ფორმა კულტურისა, წარმოიქმნებიან ეთნოკულტურათა შერწყმისა და ახალ თვისებრიობაში ასვლის გზით, თუმცა ბევრი რამ კულტურის ადრეულ მონაპოვართაგან ინარჩუნებს ძველ, ფორმალურ ნიშანს, მაგრამ ადაპტირებულია ახალ თვისებრიობაში.

ამდენად, ეთნოკულტურები დაკვირვების ობიექტს წარმოადგენს არა როგორც მხოლოდ წარსულის აგენტები, არამედ როგორც ცოცხალი მონაწილენი კულტურის ეროვნული ორგანიზმის ფუნქციებისა, რაც ხშირად განსაზღვრავს კიდეც ამ კულტურის სამომავლო პერსპექტივებს. ეთნოკულტურათა ისტორიული ფუნქცია არის უფრო მაღალი ორგანიზაციის, ეროვნული კულტურის აგებაში მონაწილეობა და მიღება ახლებური დატვირთვისა, რომელიც გამოხატულია ახალ თვისებრიობაში მონაწილეობით. ისინი იმდენად შეიძლება მონაწილეობდნენ ხსენებულ დონეზე, რამდენადაც ქმნიურად მოახერხებს ეროვნული კულტურა მათ ჩართვას საკუთარ სტრუქტურაში. თუ ერთ

შემთხვევაში ეთნოკულტურათა შენარჩუნებული მოდელები ამდიდრებენ ეროვნულ კულტურას, მეორეგან პროცესი შეიძლება სხვაგვარად წარმართოს. ვიცით შემთხვევა, როცა ეროვნულ კულტურაში ინკორპორაციის დაუსრულებელი პროცესის შედეგად დარჩენილი ეთნოკულტურათა ნუკლეუსები ცდილობენ მოიპოვონ ავტონომიური მნიშვნელობა და იწყებენ ბრძოლას „ეროვნული იდენტიფიკაციისათვის", რომელიც სინამდვილეში არა ეროვნულ, არამედ მხოლოდ მარტივ, ეთნიკურ ღირებულებათა არამყარ ერთობლიობას წარმოადგენს. ასეთი პროცესები, რომლებიც ე.წ. „იდენტიფიკაციისა" და „თვითგამორკვევის" მოგონილი ავტორიტეტით მიმდინარეობს, სინამდვილეში მიმართულია საკაცობრიო მონაპოვრის, ეროვნულ კულტურათა მიერ შემუშავებული მაღალი ღირებულების დაქუცმაცება-გაუფასურებისაკენ. ასეთ პოზიციაში ეთნოკულტურა კარგავს თავის ისტორიულ და საზოგადოებრივ ფუნქციას - შეადგენდეს მოქმედ ელემენტს უფრო რთული სტრუქტურის შიგნით, თავისი რეალური შესაძლებლობების ფარგლებში და ხელი შეუწყოს მთელი სტრუქტურის ქმედითუნარიანობას. ასეთ სტრუქტურაში არ იგულისხმება სუპერსახელმწიფოები, რომელთა შიგნით ჩაყლაპულია ათეულობით სახელმწიფო თავისი ეთნოკულტურების ჩათვლით. ასეთი სახელმწიფოები ანომალიური მოვლენაა და არ განიხილება როგორც ტიპიური და კანონზომიერი მოდელი. მხედველობაში შეიძლება გვქონდეს ისტორიულად აღმოცენებული სახელმწიფოები, რომელთაც მოახერხეს ორგანული შიდაეთნიკური გარემოს შექმნა. ეთნიკურ კულტურათა უარი ეროვნულ კულტურაში მონაწილეობაზე არ განაპირობებს მათ ე. წ. „თვითგამორკვევას". ეროვნულ კულტურათა ეთნიკურ დონეზე დაყვანა ხელს შეუშლის კულტურათა პროგრესირებადი ფორმების წარმოქმნას, რადგან ეთნოკულტურა ჯერ კიდევ არ არის აღჭურვილი ამ პროცესისათვის საჭირო სოციალურ-კულტურული ღირებულებებით და შესაბამისად არ გააჩნია საკმარისი რესურსი არც ეროვნული იდენტიფიცირებისათვის, არც იდენტიფიკაციის შენარჩუნებისათვის და არც პოლიტიკური და ეკონომიკური არსებობის გაგრძელებისათვის. სახელმწიფოთა თანაარსებობის თანამედროვე ქსელში იგი ვერ წარმოქმნის პოლიტიკური და კულტურული ბალანსისათვის აუცილებელ ვერცერთ ელემენტს და იქცევა დესტაბილიზაციის მუდმივ წყაროდ ალებულ რეგიონში.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეთნოსთა, ან „ეთნოკულტურათა ამბოხი", რაც თანამედროვე საზოგადოებაში საკმაოდ გავრცელებულ მოვლენად არის გამოცხადებული, წარმოადგენს ისტორიულად ანომალიურ პროცესს, როცა დაბალი რანგის ორგანიზაციები, აუცილებელნი და საჭირონი საზოგადოების არსებობის გარკვეულ ეტაპზე, სხვადასხვა, გარეგანი თუ შინაგან ძალთა ზემოქმედების გავლენით ლამობენ ღირებულებათა შკალაზე დაიჭირონ უფრო მაღალი სტრუქტურების ადგილი, რომლის ფუნქციონირებაზე პასუხისგება მათ არ შეუძლიათ. შესაბამისად წარმოქმნიან არეულობას ისტორიული პროგრესის თანმიმდევრულ პროცესში და საფრთხეს უქმნიან საკაცობრიო განვითარების პერსპექტივას, რომლის რეალიზაცია შესაძლებელია მხოლოდ გარკვეული მიმართებების დაცვით. „ეთნოკულტურათა ამბოხი" არის დამანგრეველი, ნეგატიური, შიდა იზოლირებისაკენ მიმართული პროცესი. იგი არ შეესაბამება საკაცობრიო ინტერესებს და ხელს უშლის მარად განახლებადი გენეტიკური პროცესების ნორმალურ მიმდინარეობას. შედეგი შეუთავსებელია კულტურის პროგრესისათვის, რომელიც თავის დინამიკას ამჟღავნებს მიმართებაში „მარტივიდან რთულისაკენ", არ ითვალისწინებს ამ მიმართების შებრუნებას, რაც კატასტროფას მოასწავებს კაცობრიობის მომავლისათვის. კულტურას ვექტორული ბუნება აქვს, მას არ შეუძლია უკან დაბრუნება. ასეთ დროს იგი იმსხვრევა და ფუნქციონირებას წყვეტს.

ამდენად ეთნოკულტურათა პრობლემა თანამედროვე მეცნიერებაში რამდენიმე მიმართულებით არის საყურადღებო. იგი, როგორც პირველად ღირებულებათა მატარებელი გარემო, წარმოადგენს ძვირფას წყაროს საერთო-კულტურული ველის შესწავლისათვის, რომლის პოლიეთნიკური აგებულება იმთავითვე განაპირობებდა მონაწილე ეთნოსთა კულტურულ ურთიერთშეღწევას. მეორე მხრივ თანამედროვეობაში შექმნილ სპეციფიკურ გარემოში მისი ანომალური განვითარების პერსპექტივა სერიოზულ საფრთხეს უქმნის სამომავლო პერსპექტივებს.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ამინდის გამგებელი ძალები ძართველთა რწმენა-წარმოდგენებში

როცა გვალვა დგებოდა...

შვიდ მაისის წვიმაო,
თმა კოჭამდისინაო.
ქართული ხალხური საბავშვო სიმღერა

Роси, роси, росица!
Да ми растеть косица.
ბულგარული ხალხური საბავშვო სიმღერა

გვალვისა და დელგმის რიტუალები რელიგიური პრაქტიკის ერთ-ერთი უძველესი ორგანული ნაწილია და ფართოდ არის გავრცელებული მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხში მიუხედავად მისი განვითარებისა, რადგან მეურნეობის ფორმები სოციალური და კულტურული განვითარების ნებისმიერ დონეზე განაპირობებდნენ რწმენა-წარმოდგენათა ისეთი სპეციფიკური ფორმების დამკვიდრებას, სადაც ოპტიმალურად იქნებოდა ასახული და ახსნილი საზოგადოებაზე გარე ბუნების ზემოქმედების მიზეზები და ამ ზემოქმედების კონკრეტული შედეგები. სწორედ შედეგთა სასურველი გზით წარმართვისათვის ცდილობდა ადამიანი რიტუალურ მოქმედებათა საშუალებით, რომელთაც საფუძვლად ედო ძველი მიწისმოქმედების „საღი აზრი“ და პრიმიტიული ანალოგია. ცალკე საკითხია, რამდენად ეფექტური იყო ეს ხერხი. ბუნებრივია, რიტუალები რეალურად ვერავითარ დახმარებას ვერ გაუწევდა მეურნეს. იგი მხოლოდ ცდილობდა როგორმე რამე გავლენა მოეხდინა „უცნაურსა და უთქმელ“ სტიქიაზე, რომელიც თითქმის დაუძლეველ მოწინააღმდეგედ რჩება თვით თანამედროვე ინდუსტრიული მეურნეობისთვისაც. ძველად სეტყვა - ნიაღვარი, მების დაცემა ღვთის ნებად ითვლებოდა და ადამიანს მათი თავიდან არიდება მხოლოდ ღმერთის დახმარებით შეეძლო. ამასთანავე, რელიგიური შეხედულებები კაცობრიობის ისტორიაში უცვლელი არ არის, ამინდის მოწესრიგების რიტუალები ისევე, როგორც მთელი რელიგია, იცვლება როგორც ისტორიულად, ისე სხვადასხვა ზონალობის მიხედვით. უნდა ითქვას, რომ ყველა ეს საშუალება „ირაციონალურია“, მაგრამ ყოველ მათგანს აქვს სტრუქტურა და თავისი შინაგანი ლოგიკა, რაც განაპირობებს მათ ფუნქციონირებას. ისინი იყოფიან მარტივ, შედარებით რთულ და უფრო რთულ ფორმებად, მოქმედებენ სხვადასხვა კულტურული და სოციალური ძალების გავლენით. ამდენად მათი შესწავლა სერიოზულ სირთულეებთან არის დაკავშირებული.

ამინდის შეცვლისათვის გამიზნულ რიტუალთაგან უფრო მარტივი და შეიძლება ითქვას, პრიმიტიულია მაგიური წესები და მოქმედებები, რომელთაც, ჩვეულებრივ, სასურველი ამინდის გამოწვევის მიზნით ასრულებენ. ეს წესები წარმოადგენენ ერთჯერად მოქმედებას, ან მოქმედებათა მწკრივს, რომელთა თანმიმდევრულად განხორციელებას შეუძლია სასურველი მიმართებით გავლენა მოახდინოს ბუნების მოვლენებზე. ამ მოქმედებათა გარკვეული ნაწილი იმიტაციის პრინციპს ემყარება, ზოგი პროვოცირების მეთოდს იყენებს, ზოგი კი მოქმედებათა მთელ მწკრივს შეიცავს, სადაც ყველა შესაძლებელი „მეთოდია“ გამოყენებული. ქვემოთ ცალცალკე შევეხებით თითოეულ მათგანს.

ასეთი წესები ხან დამოუკიდებლად ტარდებოდა, ხან კი რომელიმე უფრო რთული რიტუალის შემადგენლობაში შედიოდა. მაგ., ქვის გადაბრუნების წესი, ძირითადად ჩართული იყო სხვა უფრო რთულ რიტუალებში, როგორიცაა დიდებაზე დავლა, გონჯაობა და ა.შ., მაგრამ ხშირად დამოუკი-

დებლადაც ასრულებდნენ, რადგან, როგორც ჩანს, მას დამოუკიდებელი რწმენითი ღირებულება გააჩნია. ეს ბუნებრივად გვეჩვენება, თუ მოვიგონებთ, რომ წვიმის გამოწვევის ძიზნით ქვის გადაბრუნებისა თუ დასველების წესი ფრიად არქაული ბუნებისაა და ოდესღაც ამინდზე მაგიური ზემოქმედების ერთ-ერთი ძირითადი საშუალება უნდა ყოფილიყო. ეს წესი თუმცა პრიმიტიულია, მაგრამ შესაბამისად მაგიური აზროვნების ძირითადი პრინციპებისა, დახვეწილია და ზუსტად კონსტრუირებული. იგი სრულყოფილად ასახავს როგორც უძველესი მიწათმოქმედის, ისე კიდევ უფრო ძველი მეურნის, მცენარეულ ნაყოფთა შემგროვებლის თვალსაზრისსა და მრწამსს, რომლის საფუძველია თეზისი მოქმედებისა და შედეგის ირაციონალური ერთიანობის შესახებ. შეხედულებათა ეს სისტემა პრაქტიკული საქმიანობის საფუძველზე აღმოცენდა. უძველესი ადამიანი თავის რეალურ ცხოვრებაში გამიზნული მოქმედებით იღებდა სასურველ შედეგს, პოულობდა ველურ ნაყოფს, იჭერდა ცხოველს და ა. შ. ასეთ მოქმედებებს იგი მაშინაც ასრულებდა, როცა მოსაპოვებელი ობიექტი რეალურად არ არსებობდა, რადგან სწამდა, რომ მსგავსი მოქმედებით შეეძლო სასურველი შედეგის გამოწვევა. მისი ასეთი საქციელი ემყარებოდა წარმოდგენებს მოქმედების დამოუკიდებელი მნიშვნელობის შესახებ. ე. ი. მოქმედება კი არ განიხილებოდა როგორც შედეგის მისაღები აუცილებლობა, არამედ ითვლებოდა მისი შესაძლო შედეგის ადეკვატურ ღირებულებად. მას შედეგის ტოლფასოვანი, ან მისი მიღების გარანტიის მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ასეთი რწმენა-წარმოდგენათა საფუძველზე რაციონალური საშუალებები ადვილად შეიძლება ირაციონალურით შეცვლილიყო, რაც კიდევ ერთხელ მოწმობს, რომ წარმოსახვითი და რეალური სამყაროები ოდესღაც ერთმანეთისგან გამიჯნული არ იყო და ადვილად შეიძლებოდა ერთის მეორე ჩანაცვლებოდა. ასეთი უძველესი წარმოდგენები რელიგიური თეორიისა და პრაქტიკის, განსაკუთრებით ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებს უკანასკნელ ხანებამდე შემორჩა. მაგალითად, როცა ხალხი გვალვისას ერთმანეთს წუწავს, ან ქვებს აბრუნებს, აქ უძველესი დროების მაგიური წარმოდგენების ანარეკლი უნდა დავინახოთ, მაგრამ ეს მოქმედებები თავიანთი პირვანდელი სახით არ არის შენახული. მათ ყოფელთვის ემატება მომდევნო ისტორიულ ეპოქათა კულტურული დანაშრევები, რომელთა წყალობით თავდაპირველი ფორმა ხშირად დიამეტრულად იცვლება, მაგრამ იდეური პრინციპი ისევ ძველებური რჩება. მაგალითად, ნაკლებ სარწმუნოა, რომ ხატებით ყანების ჩამოვლა ძალიან ძველი დროიდან მომდინარეობდეს, რადგან ხატი მხოლოდ გარკვეულ დროს გაჩნდა და ქრისტიანულ რელიგიას განეკუთვნება. მანამდე ალბათ წვიმის გამგებელის, არაქრისტიანული ღვთაების გამოსახულება დაჰქონდათ, რომლებიც ქრისტიანულმა ეკლესიამ განდევნა და ხატით შეცვალა. რადგან მას არ შეეძლო აეკრძალა გვალვის საწინააღმდეგო სახალხო მსვლელობები, ამიტომ მისთვის უსათუოდ ქრისტიანული სახე უნდა მიენიჭებინა. ამიტომ ძველი კერპის ადგილი ქრისტიანულმა ხატმა დაიჭირა. მიუხედავად ამისა არქაული თვისებები აქა-იქ კიდევ შემორჩა წვიმის გამოსაწვევ რიტუალში.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამინდის რიტუალების აღმოცენების დროისათვის ადამიანები ჯერ კიდევ არ იყვნენ მწარმოებლები, მაგრამ უკვე იცოდნენ ბუნებრივი პროდუქტის, მათ შორის მცენარეული საკვების კულტურული წესით შეგროვება და მოხმარება, რისთვისაც სათანადო იარაღებს იყენებდნენ. მცენარეული მოსავალი, თუ მეცხოველეობის პროდუქტი, ველური იქნებოდა ის თუ კულტურული, მთლიანად ამინდზე იყო დამოკიდებული, რაც, ბუნებრივია, ხელს უწყობდა ამინდის შესაცვლელ რიტუალთა მრავალფეროვანი ფორმების აღმოცენებას, რომელთა შორის გარკვეული ადგილი ეჭირა ზოომორფულ ობიექტებს, ანუ ბუნების ძალთა განმასახიერებელ ცხოველებს, ასევე შრომის იარაღს, და ყოფით ინვენტარს. მოგვიანებით, როცა ამინდის შეცვლა ბუნების ძალთა გამგებელი ღვთაებების პრეროგატივად იქცა, ეს ცხოველები და ინვენტარი ამ უკანასკნელთა ატრიბუტებად, ფუნქციის გამომხატველ საგნებად განიხილებოდნენ. მაგალითად: თუ ადრე ღრუბლები მიაჩნდათ ზეციურ ძროხებად, ხოლო წვიმა მათ რძედ, ან ქუხილის გამომწვევ მიზეზად შეიძლება ზეციური სანაყის ხმაური ჩაეთვალათ, მოგვიანებით, შესაბამისი ტექნიკური მიღწევების დამკვიდრების შემდეგ, წვიმას ღვთაება ასხურებდა მიწას თავის ოქროს სურიდან, ხოლო

ქუხილი ამავე ღვთაების ეტლის ბორბლების ხმაურად, ან ზეციური წისქვილის ხმად წარმოიდგინეს. რაღაც შეიცვალა, მაგრამ ამ ჩანაცვლებით, „ტექნიკური გაუმჯობესებით“ ამინდის გამომწვევ მოვლენათა მიზეზობრივ მხარეზე წარმოდგენა არ შეცვლილა; წარმოდგენის სტრუქტურა ასეთივე დარჩა, როგორც იგი ჩამოყალიბდა თავდაპირველ სამეურნეო და ტექნიკურ ვითარებაში. იცვლებოდა მხოლოდ ისეთი ელემენტები, რომელთაც არ შეეძლოთ შეეცვალათ სტრუქტურა, მისი აგებულების პრინციპები, ის ძირითადი იდეა, რომელიც ამ სტრუქტურით არის გამოხატული. იგივე შეიძლება ითქვას ჭექა-ქუხილის მიჩნევაზე ცის ღვთაების ეტლის რახრახად. ზეციური ხმაური ასე მხოლოდ მას მერე შეიძლება აბსინილიყო, რაც ბორბლიანი ტრანსპორტი გაჩნდა. ეს ხანა კი რამდენიმე ათასწლეულით არის დაშორებული ველური მარცვლის კულტურული შეგროვების და მწარმოებლური მეურნეობის ჩასახვის ეპოქას. მიუხედავად იმისა, რომ ბორბლიანი ტრანსპოტის და წყლის წისქვილის შექმნა დიდი ტექნიკური ძვრებია, რომელთაც სერიოზული კვალი დააჩნიეს სოციალურ ცხოვრებასა და ეკონომიკას, წარმოდგენები ბუნების მოვლენაზე, მის მიზეზობრივ საფუძველზე მაინც უცვლელი დარჩა. აქედან კი უნდა დავასკვნათ, რომ სოციალური გარემო უფრო სწრაფად ცვლადი, აქტიური, პროგრესირებადი მოვლენებია, ვიდრე მითოლოგია და რელიგია. ისინი ამ გარემოს შესაბამისად უფრო გვიან იცვლებიან.

აქედან გამომდინარე რელიგიური მოვლენის არქაული მოდელი, ამ შემთხვევაში წარმოდგენები ამინდის გამომწვევი მიზეზების შესახებ, აღმოცენდება და გარკვეული სტრუქტურული კავშირების სახით რეალიზდება მისი შექმნისათვის აუცილებელი პირობების წარმოქმნისთანავე, ხოლო მომდევნო ეპოქებში პერიოდულად შეივსება ახალი კულტურული მონაპოვარით. მაგალითად, ციური ხმაურის გამომწვევი სანაყი მოგვიანებით იცვლება ტექნიკურად გაუმჯობესებული ფორმით, ეტლით და წისქვილით. აქ ცვლადია მხოლოდ ტექნიკური საშუალება, ხოლო შეხედულება ბუნების მოვლენის გამომწვევ მიზეზებზე - შედარებით მდგრადი. ასეთი ვითარება გრძელდება მანამ, ვიდრე საზოგადოებისა და ბუნების ურთიერთმიმართებაში, რომელიც მოიცავს ეკონომიკასა და სულიერ სამყაროსაც ერთად, არ შეიქმნება ახალი დონე, სადაც პრინციპულად გარდაიქმნება საზოგადოების საერთო შეხედულება ბუნების მოვლენათა მიზეზობრივი კავშირებისა და მათდამი საზოგადოების დამოკიდებულების შესახებ. მშვილდისარი ადამიანთა უმთავრესი იარაღი იყო რამდენიმე ათასწლეულის მანძილზე; მეცხრამეტე საუკუნის შუა ხანამდე გამწევ ძალად კაცობრიობა იყენებდა ცხოველს. რა თქმა უნდა, ამ ხნის მანძილზე იცვლებოდა სოციალური სისტემები, ტექნიკურად უმჯობესდებოდა იარაღიცა და ტრანსპორტიც, მაგრამ ამ უკანასკნელთა ძირითადი მსაზღვრელი, ენერგიის წყარო უცვლელი დარჩა. უდიდესი სამეცნიერო ძვრები, რომლებმაც შუა საუკუნეებში საფუძველი ჩაუყარეს თანამედროვე ინდუსტრიულ ეპოქას, იმ ხანად რიგით მეურნემდე ვერ აღწევდა და ძირითადად მხოლოდ მცირე წრის, ინტელექტუალური თავკაცების დონეზე რჩებოდა. ამ დიდი იდეების ფართო მასშტაბით ინფილტრაციას რამდენიმე საუკუნე დასჭირდა, რასაც თავის მხრივ ხელს უწყობდა არქაული რელიგიურ-მითოლოგიური წარმოდგენების მდგრადობა. იგი ერთი მხრივ ემყარებოდა ეკონომიკის სპეციფიკასა და სოციალური სისტემების მისწრაფებას, შეენარჩუნებინა უშუალო მწარმოებლის ნაკლებ კომფლიქტური ტრადიციული ტიპი, მეორე მხრივ კი გაბატონებულ არქაულ ფსიქოლოგიურ მოდელს, რომლის ძირითადი პარამეტრები განსაზღვრული იყო რელიგიურ-მითოლოგიური ნორმებით. ამის გამო, შედარებით ახლო წარსულშიაც ტექნიკურ სიახლეთა საფუძველი ხშირად აუხსნელი და გაუგებარი რჩებოდა მწარმოებელი მასისათვის. ტექნიკურ სიახლეთა ათვისება ხშირად მექანიკურად ხდებოდა. ხშირად იგი ინერგებოდა ხალხში, როგორც სასარგებლო სიახლე და არა როგორც მოწინავე სამეცნიერო აზრის პრაქტიკული რეალიზაცია, რომელიც უპირისპირდებოდა ძველ, რელიგიითა და მითოსით გაჟღენთილ შეხედულებებს. მიუხედავად მექანიკური გამწევი ძალის, სახნეველი თუ მოსავლის ამღები მანქანებისა, მიწათმოქმედთა ძირითადი მასისათვის ინდუსტრიულ ეპოქამდე ბუნების მოვლენათა საიდუმლო ტრადიციულ არქაულ წარმოდგენათა სფეროში იყო მოქცეული და მასში პოვებდა ახსნას. ამის შემდგომ გასაკვირად არ

უნდა გვეჩვენოს რამდენიმე ათეული წლის წინ ჩაწერილი ქართლელი გლეხის სიტყვები: „მთელი ზაფხული გავწვალდებოდით, მოვხნავდით, დავთესავდით და ერთი ისღა დაგვრჩებოდა, რომ დაგვეფარცხნა. ამის შემდეგ ჩვენს ნათესებს ღმერთს მივაბარებდით, რომ მას შეენახა და ეპატრონა. ჩვენ არა შეგვეძლო რა, ღვთის ამარა ვიყავით“. ეს სიტყვები თავისუფლად შეიძლებოდა თქმულიყო რამდენიმე ასეული, ან ათასეული წლის წინ.

ივივე შინაარსის არის ხალხური ლექსი:

„თესლი მიწას მივაბარე,
თესლიც, მიწაც, ორივ ღმერთსა,
ახლა ღმერთმა თვითონ იცის
მამცემსა თუ არ მამცემსა“.

ამ ვითარების გამო ამინდის შეცვლასთან დაკავშირებული უძველესი შეხედულებები მისი შესაბამისი წესები აქა-იქ თანამედროვე ყოფაშიაც შემოინახა, მაგრამ სადღეისოდ მათი პრაქტიკული მოქმედებებისათვის აუცილებელი საფუძველი თითქმის აღარ არსებობს. მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრის მძლავრმა ტექნიკამ ადამიანს შეაძლებინა დაპირისპირებოდა სტიქიას, თავის სასარგებლოდ აემოქმედებინა ის, რაც აქამდე მისი მეტოქე იყო. მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე პირობებში ადამიანის არსებობა სულ უფრო და უფრო ნაკლებად არის დამოკიდებული ცის ჭირვეულობაზე, ბუნების მოვლენების რეგულირება და მისი საბოლოო დამორჩილება ჯერ კიდევ სამომავლისო ნატვრად რჩება. ბუნების მოვლენათა შედეგები ჩვენი თანამედროვის სამეურნეო ცხოვრებაზე სხვადასხვანაირად აირეკლება, რაც განპირობებულია ერთი მხრივ გეოგრაფიული ზონალობით, მეორე მხრივ კი სოციალური და კულტურული გარემოთი. სწორედ ამ ნიუანსურ ვითარებათა შესაბამისად, მეტ-ნაკლები ინტენსივობით ინარჩუნებენ არსებობას არქაული ყოფის ელემენტები საერთოდ და კერძოდ კი ამინდის შეცვლის რიტუალები. ზემოხსენებული მიზეზები ემორჩილება დროის მიერ მოტანილ ცვლილებებს, პროგრესის განუხრელ პროცესს, რაც განსაკუთრებით აქტიურად იგრძნობა ჩვენს ეპოქაში. ეჭვს გარეშეა, რომ ძველი რიტუალების გამოძახილი საბოლოოდ გაქრება საარსებო ნიადაგის უქონლობის გამო. ეს ერთი მხრივ მისასალმებელი პროცესია, მაგრამ ეს უნდა მოხდეს არა უხეში გარეგანი ჩარევით, არამედ შინაგანი, სიღრმისეული გარდაქმნების საფუძველზე. მიუხედავად იმისა, რომ ძველი წესები სადღეისოდ ფაქტობრივად შინაარსისაგან დაცლილია, მათი ტრადიციული ფორმა და თვალთახედვის სპეციფიკა ჯერ კიდევ კვებავს ხალხური სიტყვის, სიმღერის, ფერხულის იერს. თანამედროვე ადამიანს კარგა ხანია აღარ აკმაყოფილებს და აღარც აბსოვს არქაული ტრადიციების საფუძველი, მრწამსი ან მოძღვრება, რასაც ეს შეხედულებები ემყარება, მაგრამ ისინი მოქმედებენ და მათი მოქმედება რეალურად იგრძნობა. მაგალითად, მოსავლის აღების, ახალი წლის ან გაზაფხულის დღესასწაულები უძველესი ხანიდან მომდინარეობს. ახლად შექმნილი დღესასწაულები, მიუხედავად მათი შინაარსის მიზანდასახულობისა, ძველის გავლენისაგან თავს ვერ იცავს. იგი იმეორებს ძველ კალენდარს, საზეიმო განწყობილების შესაქმნელად მიმართავს ძველი დღესასწაულების მხატვრული ხერხების არსენალს, მაგრამ მაინც ჩიხში ექცევა, რადგან ახალ დღესასწაულებს ძალზე იშვიათად გააჩნიათ საერთო-სახალხო სადღესასწაულო იდეა, სადაც შინაარსი და ფორმა ერთმანეთს კი არ უპირისპირდება, არამედ ორივენი ერთი იდეის განხორციელების ერთადერთ საშუალებას წარმოადგენენ. ხალხური დღესასწაული არის მთლიანი წლიური ციკლის ნაწილი და მისი სრული მნიშვნელობა სწორედ ციკლურ მთლიანობაში ვლინდება, ყველა მოქმედება მრწამსიდან მომდინარეობს და ახალი, ხელოვნური იდეის მასში შეტანა უბრალოდ შეუძლებელია. საზეიმო საფუძვლის გამოძებნა არც საჭიროა და არც შესაძლებელია; ასეთ საფუძვლებს დრო ქმნის და თუ აუცილებელია, შექმნის კიდეც. გამოძებნილ მიზეზებზე დაფუძნებული დღესასწაულები ვერასოდეს ვერ გასცდება ღონისძიებების ჩარჩოებს, ხოლო ღონისძიება მეტად შორს დგას ჭეშმარიტი დღესასწაულისაგან. ეს რომ არ მოხდეს, ამისათვის საჭიროა ტრადიციულმა ფორმებმა შეიძინონ ახალი, ჭეშმარიტად საერთო, ფსიქოლოგიურად და ზნეობრივად დასაბუთებული

საჭიმო განწყობილება. ასეთი ვითარება მოითხოვს განსაკუთრებულ ფრთხილ დამოკიდებულებას ხალხური ტრადიციებისა და მათ შორის გვალვის საწინააღმდეგო რიტუალებისადმი, რომლებმაც კარგა ხანია დაკარგა რელიგიური არსი და ამჟღავნებს მიდრეკილებას თამაშად გადაქცევისადმი. ეს გარემოება გასათვალისწინებელია, რადგან რიტუალის თამაშად ქცევა უფრო შესაძლებელია, ვიდრე აღვეთა. მაგალითისათვის საკმარისია გავიხსენოთ ზაფხულობით გამართული წყლით გაწუწვის თამაშები, რომელთაც ოდესღაც რიტუალური მნიშვნელობა ჰქონდათ. ყველა ამ მომენტის გათვალისწინება სარგებლობას მოუტანს დრომოჭმულ ჩვეულებათა წინააღმდეგ ბრძოლის საქმესაც, რასაც ჯერ კიდევ XIX ს-ში ეწეოდნენ ქართველი მოღვაწეები.

ამინდის გამოსაწვევი მაგიური მოქმედებები

გვალვისა და დელგმის, ასევე ქარისა და სეტყვის საწინააღმდეგო ხალხური წესებიდან არქაულ ფენას შეადგენს მაგიური მოქმედებები, რომელთა მიზანია სასურველი ამინდის პროვოცირება. ამასთანავე, ეს მოქმედებები განსაკუთრებული სიმარტივით გამოირჩევიან. ისინი, ჩვეულებრივ, ანალოგიის პრინციპს ემყარებიან და ამიტომ შემსრულებელი ხელოვნურად ქმნის სურათს, რომლის მსგავსი სიტუაციის შექმნით რეალურად არის დაინტერესებული.

საკმარისია უბრალოდ გადავავლოთ თვალი მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებულ ამინდის რიტუალებს, რომ შევამჩნიოთ მათ შორის აშკარა მსგავსება, რაც გაპირობებულია ამ წესში შენივთებული იდეის ერთიანობით. ამასთანავე ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს რიტუალები მხოლოდ სამიწათმოქმედო მეურნეობასთან არ არის დაკავშირებული და არც მისგან მომდინარეობენ. ავსტრალიის, ამერიკის და აფრიკის მრავალ ტომში, რომელთაც არ იცოდნენ მიწათმოქმედება, დამოწმებულია ამინდის რიტუალების მრავალფეროვანი ფორმები. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ამინდის გამოწვევის რიტუალები წარმოადგენდნენ მხოლოდ ნაწილს რიტუალებისას, რომლებიც „გამოწვევის" მიზნით სრულდება. რიტუალთა ამ დიდ ჯგუფში „გამოწვევა-გამოხმობის" ობიექტი არის არა მხოლოდ ამინდი, არამედ ყველაფერი, რაც კი აღებული ეთნიკური ჯგუფის სამეურნეო ინტერესს შეადგენს. მაგალითად, ჩრდილო ამერიკელთა მონადირე ტომებში, კერძოდ ალეუტებში, გავრცელებულია რწმენა იმის თაობაზე, რომ შეიძლება ნადირის „გამოწვევა-გამოხმობა". რისთვისაც საჭიროა სათანადო მაგიური მოქმედებების გამოყენება. გრელანდიის ესკიმოსების რწმენათა შესაბამისად ნადირობაში წარმატებას განაპირობებდა ზღვის დედის (დიასახლისის), მოხუცი ქალის, სედნას კეთილგანწყობა მათდამი. სედნა თავისი ფუნქციით, ძალის გამოვლენის ფორმებით, ასევე სამოქმედო ტერიტორიის საზღვრებით, უცნაურად ჩამოჰგავს „ადგილის დედას". სედნას გულის მოსაგებად ესკიმოსები იცავდნენ გარკვეულ წესებსა და აღკვეთებს. როცა ადამიანები ცოდავდნენ და არღვევდნენ დადგენილ წესებს, სედნა წყრებოდა და ნაპირიდან შორს ერეკებოდა სელაპსა და მორჯს. ნადირის გამრავლების მიზნით ესკიმოსები ზღვაში ყრიდნენ წლის მანძილზე მოპოვებული ცხოველის ბუშტებს. მრავალი წესი, რომლის მიზანი არის ნადირის გამოხმობა, სრულდება როგორც ამერიკის, ისე დანარჩენი მსოფლიოს მონადირე ტომებში. უკიდურეს ჩრდილოეთში მცხოვრებნი არ არიან დაინტერესებულნი ამინდის „გამოხმობით", მაგრამ მათთან ეს მექანიზმი, როგორც ვნახეთ, ნადირთ უზრუნველყოფის პრობლემის გადაწყვეტას ემსახურება. უფრო სამხრეთით მცხოვრები, ამერიკელი ინდიელების ირმახას ტომი, რომლებიც ძირითადად მონადირეები იყვნენ, წვიმის გამოწვევის მიზნით წყლით ავსებდნენ დიდ ჭურჭელს და გარშემო ოთხჯერ შემოუვლიდნენ ცეკვით, შემდეგ წყალს ირგვლივ აშხეფებდნენ, ბოლოს ჭურჭლიდან მიწაზე ღვრიდნენ, ცდილობდნენ შეესვათ და თან პირზე ტალახს ისვამდნენ. ამავე დროს ყველანი პირით აშხეფებდნენ წყალს. ვიდრე ტომი რიტუალს ამზადებდა, ტომის გრძნეულები მარხულობდნენ, მილით ასხურებდნენ წყალს ღრუბლების შესაყრებ მხარეს და ელოდებოდნენ წვიმას. არაბები კი ცეცხლს აქრობდნენ წყლით, რითაც წვიმის ეფექტს ქმნიდნენ.

ავსტრალიის აბორიგენთა მრავალ ტომში დამოწმებულია რიგი რიტუალებისა, რომელთა მიზანი იყო სასურველი ამინდის გამოწვევა. ზოგიერთ ტომში წვიმის გამოწვევის უნარი მიეწერებოდა ტომის თუ გვარის გრძნეულს, მაგრამ ზოგან ამ საქმეს მხოლოდ ამინდის „საკითხებზე" დასპეციალებული პირი განაგებდა. კურნაის ტომის ყველა საგვარეულო ჯგუფს ჰყავდა ე. წ. „წვიმის გამკეთებელი", რომელიც ფლობდა ამ საქმისათვის აუცილებელ მოქმედებების მთელ არსენალს. მათ შორის ყველაზე მარტივი იყო იმიტატური, ანუ მიბაძვის პრინციპზე აგებული მაგიური მოქმედებები: გრძნეული პირში წყალს ჩაიგუბებდა და შეუდგებოდა სხვადასხვა მხარეს გადაშხეფებას. ამას რომ მორჩებოდა, მოყვებოდა სიმღერა-შელოცვის ბუტბუტს. დიერის ტომს უფრო რთული წესები ჰქონდა, რომელთა შესრულებაში მონაწილეობა სავალდებულო იყო ტომის ყველა წევრისათვის. ამ წესს ისინი ასრულებდნენ განსაკუთრებული პიკური გვალვების დროს: მონაწილეები თხრიდნენ ორმოს და ზედ ადგამდნენ ქოხს, რომელშიაც შედიოდა წვიმის გამოწვევის ორი „სპეციალისტი" გრძნეული (კუნკი). ისინი ხელზე იხსნიდნენ ძარღვს და ორმოში ასხამდნენ სისხლს, ვითომ წვიმას, ამავე დროს ჰაერში აყრიდნენ ბუმბულს, რომელიც ღრუბლებს განასახიერებდა. შემდეგ ქოხს შლიდნენ, ამტვრევდნენ და ზეზე დებდნენ საგანგებოდ შერჩეულ ქვას. ყველა ამ მოქმედებას უსათუოდ უნდა გამოეწვია წვიმა. თუ წვიმა არ წამოვიდოდა, ეს ბრალდებოდა ავ სულებს, მურა-მურას, ან მეზობელი ტომის გრძნეულებს, რომელთაც შეეძლოთ გათვალვა.

ამ რიტუალში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს სისხლის გამოყენების წესი, რაც დამახასიათებელი ნიშანია გვაროვნული საზოგადოების სარწმუნოებრივი პრაქტიკისათვის. გვაროვნულ საზოგადოებაში წარმოდგენები სისხლზე განაპირობებენ ნათესაობის სისტემას, სისხლი არის მიზეზი და საფუძველი სიცოცხლისა, ივი უმთავრეს როლს თამაშობს ტოტემის გამრავლების რიტუალებში, რომელსაც წვიმების სეზონის დასაწყისში მართავდნენ. სისხლი, რომელსაც გრძნეულები აწვეთებდნენ საგანგებო ქვებზე გამოსახულ ტოტემურ სიმბოლოებს, ხელს უწყობდა ტოტემის ჯიშის გამრავლებას, რადგან, მათი რწმენით, სისხლი იყო სიცოცხლის მატარებელი სუბსტანცია. წვიმის გამოწვევის რიტუალისას ორმოში, ან მიწაზე დაწვეთებული სისხლი არის ციური წყალი// სისხლი, რომელიც მოწოდებულია გამშრალი, ანუ მკვდარი მიწის გასაცოცხლებლად, ე. ი. მცენარეული სამყაროს აღსადგენად.

წვიმის გამოწვევის ანალოგიური წესები ფართოდ იყო გავრცელებული პოლინეზიელებში, მელანეზიელებში, აფრიკის ხალხებში. ყველა ამ რიტუალს აქვს თავისი სპეციფიკური სახე, მაგრამ ძალიან გვანან ერთმანეთს, რადგან ყველა მათგანი მაგიის პრინციპის განხორციელებას წარმოადგენს და აქვთ ერთი მიზანი.

წვიმის გამომწვევი რიტუალები ძირითადად იმ არამწარმოებელი ხალხების რელიგიურ პრაქტიკაში იჭერდა განსაკუთრებულ ადგილს, რომლებიც ძირითადად მიწის ნაყოფებს აგროვებდნენ. ნადირის და ამინდის გამოხმობის წესები ხშირად ერთდროულად, ერთსა და იმავე ხალხში გვხვდება, როგორც მეურნეობისათვის ხელშემწყობი საქმიანობის ორი სფერო. ამ რიტუალების უძველესი ფორმები ჯერ კიდევ პალეანთროპებმა შეიმუშავეს, რომელთაც უკვე ჰქონდათ დაკრძალვის რთული წესები, ასევე იცოდნენ ტოტემზე ზემოქმედების რიტუალური ხერხები. შემგროვებელმა და მონადირემ, მიწათმოქმედების აღმოცენებამდე დიდი ხნით ადრე, იცოდა მცენარისათვის წყლის მნიშვნელობა და კიდეც ცდილობდა პრობლემის გადაწყვეტას მისთვის ხელმისაწვდომი, „არარაციონალური" საშუალებებით. კაცობრიობის ისტორიის გარიჟრაჟზე შემუშავებული ცოდნა საფუძვლად დაედო სამეურნეო პროცესებს, რომლის რეალიზაცია საზოგადოებამ ასეული ათასი წლების შემდეგ შეძლო. ამ ცოდნის სამეურნეო, პრაქტიკული განხორციელება არის სარწყავი მიწათმოქმედება. გაუთვითცნობიერებელი ადამიანისათვის თითქოს დაუჯერებელია, რომ ასეთი არქაული ბუნების მოვლენები ყოფაშიც შეიძლება შეგვხვდეს. ჯ. ფრეზერს ამგვარი „უცნაური" ფაქტები უხვად აქვს დამოწმებული ყველაზე მოწინავე კონტინენტის, ევროპის ხალხების ყოფაში. აი ერთი მათგანი: ქ. დერპტის მახლობლად, გვალვის დროს, წმინდა ტყეში მაღალ ფიჭვზე ადიოდა სამი კაცი: ერთი

ჯოხს ცემდა ცარიელ ქვაბს, ე. ი. წარმოადგენდა ქუხილს; მეორე მუგუზალს ნაპერწკალს აყრევინებდა, - ეს ელვა იყო, ხოლო მესამე, რომელსაც წვიმის გამომწვევი ერქვა, ჭურჭლიდან ფოთლიანი ტოტით ასხურებდა წყალს.

ანალოგიური მოქმედებები საქართველოშიაც ფართოდ არის გავრცელებული. ქარის ჩადგომის მიზნით ძველად საქართველოში ცოდნიათ ცოცხისა და ფილთაქვას დაბმა. ცოცხს დედაბოძზე მიაკრავდნენ, - გადაიდარებსო, ან საერთოდ დაწვავდნენ, რასაც ქარის ჩადგომა უნდა მოჰყოლოდა. ცხადია, ამგვარ მოქმედებას საფუძვლად უდევს რწმენა, რომლის თანახმად ქარს, ჰაერის აქტიურ მოძრაობას იწვევს ვიღაცა, ზებუნებრივი ძალის მქონე არსების ცოცხი და მის გასაუქნებლად საჭიროა და აუცილებელი მიწიერი ცოცხის მოქმედების შეზღუდვა. შესაძლოა ქართული მითოსი ოდესღაც იცნობდა ქარების გამგებელს, რომელსაც ჰქონდა სპეციფიკური ატრიბუტი, ცოცხი და მისი საშუალებით მართავდა ქარებს. დღესდღეობით ასეთი პერსონაჟი ცნობილი არ არის, მაგრამ ცოცხს მართლაც იყენებდნენ სხვადასხვა რიტუალში. ცოცხი რომ სახუმარო იარაღი არ არის იქიდანაც ჩანს, რომ ზღაპარში კუდიანები სულ ცოცხზე გადამჯდარები დაქრიან. ქარის შეჩერების მიზნით იცოდნენ ნაცრის გადაყრა, რასაც ხშირად სიყრმის შვილს დაავალებდნენ. ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ რიტუალებში განსაკუთრებული როლი ენიჭება სიყრმის (პირველ) შვილს, რომელიც, მთხრობელთა სიტყვით, ყველა ზემოხსენებული საწესო მოქმედების შემსრულებლად გვევლინება. ასევე საინტერესოდ ჩანს ქვრივი ქალის მნიშვნელობის გარკვევა რიტუალებში, რადგან ამ ფიგურას საგანგებო ადგილი და შინაარსობრივი დატვირთვა აქვს საწესო მოქმედებებში.

მეურნეობას განსაკუთრებულ ზიანს აყენებდა სეტყვა. ხალხის რწმენით სეტყვის კაცები სხვადასხვა ფორმისაა: ზოგი ჩაქუჩს ჩამოჰგავს, ზოგიც გუთანს, ან ურმის თვალს მაგრამ ეს მსგავსება ზიანისაგან არ იცავდა ყანას. ამიტომ ხალხი „ყოველ ღონეს“ ხმარობდა მის წინააღმდეგ. სეტყვა რომ წამოუშენდა, გარეთ გააგდებდნენ და ამობრუნებულს სტოვებდნენ ზედადგარს (სამფეხს), ნაცარსაც მიმოფანტავდნენ. თან გაიძახოდნენ: „ასე განიავდი სეტყვავ, რო არ მოხვიდე, დარ, დარ!“. ნაცარი ხშირად დიდ ხუთშაბათს (აღდგომის კვირაში) წინა საღამოდან ჰქონდათ შენახული. სეტყვისას ატყდებოდა სოფელში ერთობლივი ხმაური, ტაშტებს არახუნებდნენ, ისროდნენ თოფებსა და რეკდნენ ზარებს. ამ ხმაურით ცდილობდნენ ეშმაკის შეშინებას. სეტყვის მარცვლებს სიყრმის შვილებს უბეში უყრიდნენ და აყლაპებდნენ კიდეც, თან გაიძახოდნენ „დარ, დარ, დარ!“. ხალხს ცაღრუბლისა და სეტყვის გამგებელი ელია ბრმად მიაჩნდა და ფიქრობდნენ, რომ მას წინ ეშმაკი უძღოდა, რომელიც მოტყუებით სოფლებსა და ბაღ-ვენახ-მინდვრებზე დააშვებინებდა სეტყვას. ამიტომ ხმაურის საშუალებით ხალხი ცდილობდა გაეგებინებინა ელიასათვის, რომ აქ სოფელი იყო და ისიც მოერიდებოდა ნათესებს. საერთოდ ელიას გარშემო სხვადასხვანაირი შეხედულება არსებობდა. ზოგან ფიქრობდნენ, რომ თავად ელია არის ეშმაკი. სხვა მოსაზრებით ელიას დაჰყვებოდა ზაქარია, რომლის გამოვლინებად მიაჩნდათ ელვა, ე. ი. იგი გზას უნათებდა ელიას. ქუხილი კი ელიას ეტლის ბორბლების რახრახად წარმოედგინათ. ქუხილის მიზეზად გარდა ელიას ეტლისა, მიაჩნდათ ზეციური სადღეგრძელის ხმაური, ციური წისქვილის ქვების ხახუნის ხმა და ა. შ. ზოგჯერ კი პირიქითაც ამბობენ, რომ ელია აცდენს ზაქარიას: „ელია ეტყვის ზაქარიას დაჲკარ, დაჲკარ, აქ არაფერი არ არისო და ისიც დაჲკრაშს სეტყვასა.. მერე ზარის ხმა რომ მოესმება, გაუჯავრდება ელიას, შე წყეულო აქ ხალხი ყოფილა და რაზე დამარტყმევინეო“.

ზოგი ელიას და ზაქარიას სეტყვისა და ავდრის გამომგზავნი ეშმაკის წინააღმდეგ მებრძოლებად მიიჩნევენ. ისინი მეხს ტყორცნიან და სპობენ სეტყვის გამძღოლ ავსულს, რომელიც მუხის, ტირიფის და კაკლის ხეებს აფარებდნენ თავს. ამიტომ მეხი ამ ხეებს უფრო ხშირად ეცემა. ამის გამო ცუდი ამინდის დროს ხალხი მათ თავს არიდებს.

სეტყვის ასარიდებლად ელიასათვის ციცნის დაკვლა სცოდნიათ. თხა საერთოდ უწმინდურად ითვლება და მას არცერთ სალოცავს არ სწირავენ, გარდა ელიასი. შესაწირავთან ერთად, სეტყვის საწინააღმდეგოდ უქმეს ინახავდნენ, რადგან სწამდათ, რომ ამინდზე გავლენის მოხდენაც შეეძლო

კვირაძალს, ე. ი. კვირის, უქმე დღის ძალას, რომელიც ასევე ცუდი ამინდის, კერძოდ სეტყვის გამომგზავნად იყო მიჩნეული.

წვიმის გამოწვევის მიზნით მესხეთ-ჯავახეთში ახალი მკვდრის საფლავიდან მიწას იღებდნენ და იმით ტალახს ზელდნენ. ამავე მიზნით წყალში მიცვალებულის ძვლებს ყრიდნენ, ან ასველებდნენ. ხშირად უპირატესობას მხოლოდ თავის ქალას ანიჭებდნენ. ზოგ ადგილებში გამორჩეული კაცის, წმინდანის ძვლების წყალში ჩაშვება სცოდნიათ. თუ წვიმა წამოვიდოდა, ძვლებს ამოკრეფდნენ და თავის ადგილას დააბრუნებდნენ. წვიმის გამოსაწვევად და ამინდის შესაცვლელად ზოგის წარმოდგენით საკმარისი იყო ახალი მიცვალებულის საფლავიდან ქვა აეღოთ და წყალში ჩაეგდოთ, ან მცირე ნაწილები ჩამოეტეხათ და მდინარეში ჩაეყარათ. ამ წარმოდგენებს საფუძვლად უდევს რწმენა მიცვალებულთა უწმინდურობის შესახებ, რომლის მიხედვით ახალი მკვდარი უფრო უწმინდურია, ვიდრე ძველი და ამიტომ მისი ნარჩენები უფრო გააღიზიანებდა წვიმის გამგებელს და საპასუხოდ წვიმას დაუშვებდა. საპირისპირო მნიშვნელობა ენიჭებოდათ წმინდა საფლავებს, ასევე იმ მიცვალებულებს, რომლებიც საიქიოში ღმერთმა წაიყვანა. მსგავს შემთხვევებში კავკასიის ხალხების წარმოდგენით უპირატესობა მეხით მოკლულს, ან წყალში დამხრჩვალს ენიჭებოდა. ასეთი მიცვალებულების საფლავების გარშემო ფეხშიშველა ხალხი გროვდებოდა და ფერხულებს მართავდა, რასაც უსათუოდ უნდა გამოეწვია საჭირო ამინდი, წვიმა, ან დარი. ეს წესები, ქართველთა გარდა, მთელს კავკასიაში საყოველთაოდაა ცნობილი და ყველა ხალხშია დამოწმებული სხვადასხვა ვარიანტების სახით. ანალოგიური წარმოდგენები გავრცელებულია აზიისა და ევროპის მრავალ ხალხში.

ამინდის შეცვლისათვის, განსაკუთრებით საწვიმრად, ხშირად მიმართავდნენ სხვაგვარ „პროვოკაციულ" საქციელსაც, ნაკელით გასვრიდნენ ამინდის სალოცავ ქალქვებს, სხვადასხვა სახით შეურაცხყოფდნენ წყაროსთვალს. მაგალითად, რაჭაში წყალს ამოხაპავდნენ ღორის (უწმინდურ ცხოველად ითვლება, სალოცავს არ ეწირება) ტყავის ქალამნებით, ან შიგ საქონელს აბანავებდნენ, სამხრეთ საქართველოში ამ მიზნით მდინარეში ვირებს ჩაყრიდნენ ხოლმე და ა. შ. საერთოდ წვიმის გამოსაწვევად ხალხი ბანაობდა, იწუწებოდნენ და ერთმანეთს წუწავდნენ. წვიმის გამომხმობელთა გაწუწვა სცოდნიათ ჭობარეთში. აქაური წესის მიხედვით სამი მოხუცი ქალი ჩაჯდებოდა ქვებში ერთმანეთზე ზურგით მიყუდებულები და მღეროდნენ. მერე მივიდოდნენ სხვები და წყალს გადაასხამდნენ, ვითომ გაავდრდაო. ასეთი წესის გამოძახილი უნდა იყოს ბავშვების თამაში, წუწაობა, რასაც დღესაც ხშირად მართავენ საქართველოს სოფლებსა და ქალაქების ძველ უბნებში. რიტუალის შემსრულებლებს წყალს მხოლოდ წვიმის გამოხმობისას ასხამდნენ, ხოლო თუ დარი უნდოდათ, ნაცარსა და ნაღვერდალს მოაფრქვევდნენ. მაგრამ საქართველოს ტერიტორიის მნიშვნელოვანი ნაწილისათვის უმეტესად გვალვა ქმნიდა საფრთხეს და არა ზედმეტი წყალი. ამდენად ამინდის გამოწვევისათვის გამიზნული მაგიური ქმედებების ძირითადი მიზანი იყო წვიმის გამოწვევა. როგორც ზემოთ აღწერილ რიტუალებში გამოჩნდა, ამ მიზანს აღწევდნენ ერთი მხრივ სისველის იმიტაციის გზით, რასაც წვიმა უნდა გამოეწვია, მეორე მხრივ კი ციური წყლის სტიქიის გამგებელთა გაღიზიანებით, საერთოდ ღვთაებებისა და ხატების შეურაცხყოფა, ასევე წმინდა წიგნების თუ ხატების დასველება და ა. შ. ფრიად გავრცელებული იყო როგორც ჩვენში, ისე სხვაგანაც და ამ მოქმედებებს ყველგან ერთი მიზანი ჰქონდა, ხალხს მიეღო სასურველი ამინდი. ლიტერატურაში აღწერილია ამინდის გამოწვევის მიზნით ჩადენილი კურიოზული მოქმედებები, რომელსაც შეხვდებოდით არა წარსულსა და ჩამორჩენილ ხალხებში, არამედ გასული საუკუნის ევროპელებში, მაგალითად, 1893 წელს სიცილიაში საშინელი გვალვები იდგა. პალერმოს ხეხილის ბაღები დაჭკნა, მოსავალი მინდვრებზე იღუპებოდა. ამინდის გამოწვევის ნაცადმა ხერხებმა არ გაჭრა. ქუჩაში გაუთავებლად მიმოდიოდა ხალხმრავალი პროცესიები, ეკლესიებში ღამეებს ათევდა ხატების წინ დამხობილი ხალხი. გამუდმებით ენთო სანთლები... ერთ-ერთ სოფელში ბზობის კვირას მინდვრებში მიმოფანტეს ეკლესიიდან გამოტანილი ნაგავი, როგორც ამას ძველი წესი მოითხოვდა. თავშიშველი და ფეხშიშველი ხალხი ქუჩა-ქუჩა დაატარებდა ქალაქში ჯვარცმას და რკინის წნელით სცემდნენ ერთმანეთს. წვიმის სასწაულის გამოწვევა არ ხერხდებოდა. ბოლოს და ბოლოს ხალხმა მოთმინება დაკარგა და ბევრი წმინდანი დასაჯა. წმინდა იოსები

პალერმოელებმა ეკლესიიდან გააგდეს და თაყარა მზის ქვეშ დატოვეს, რათა თავად დარწმუნებულიყო ხიცხის ძალაში. „სხვა წმინდანები, - წერს ჯ. ფრეზერი, - როგორც ჯეროტი ბავშვები, კეთლისყენ შეაბრუნეს, ზოგს ძვიფასი სამოსელი გახადეს და განდევნეს თავიანთი სამწყსოებიდან. მათ ემუქრებოდნენ, აგინებდნენ, გუბეებში აყურყუმალავებდნენ. ქალაქ კალტანისტაში მთავარ ანგელოზს, მიხეილს, ოქროს ფრთები მოაგლიჯეს და მუყაოთი შეუცვალეს, ძოწეულის მანტიის მაგიერ ძონძები მოახვიეს. უფრო მძიმედ დაისაჯა ლიკატის მფარველი წმინდა ანჯელო, რომელიც გააშიშვლეს, უხეშად ლანძღეს, ბოლოს ბორკილები დაადეს და თან ჩამობრჩობით და წყალში დაბრჩობით ემუქრებოდნენ. „წვიმა ან თოკი“, ყვიროდა გაცოფებული ბრბო და მუშტებს უღერებდა წმინდანის გამოსახულებას“. მსგავსი მაგალითები მრავლად არის აღწერილი საფრანგეთში, ინგლისში და ა. შ.

წვიმის გამოწვევის მაგიური საშუალებებიდან საქართველოში ფრიად გავრცელებული ყოფილა ქვის გადაბრუნება. გვალვისას გადააბრუნებდნენ მძიმე ლოდს და მის ქვედა, ნამიან პირს მიუშვერდნენ ზეცას. ამით დასველებული ქვების, შესაბამისად დასველებული ქვეყნის ილუზიას ქმნიდნენ, რასაც წვიმა უნდა გამოეწვია. ეს წესი წვიმისაგან დასველების იმიტაციის ერთ-ერთი ფორმაა, რაც სხვა რიტუალებშიაც მეორდება. ამავე მიზნით, როგორც უკვე ითქვა, გვალვისას ასველებდნენ საქონელს, ხალხი წუწავდა ერთმანეთს და ა. შ.

ეს წესი ჩვენში ძველთაგანვე ყოფილა გავრცელებული. ვახუშტი ბაგრატიონი წერს, რომ „პატივანს ქვეით, ვაკეს არს ლოდი, რომელი გვალვისას თუ გადააბრუნო და შენამო, მოვალს წვიმა, ხოლო წვიმიანობასა შინა თუ შეაყარო ნაცარი და გადააბრუნო, იქნების უწვიმობა“-ო. ქვის გადაბრუნების ჩვეულების ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითია კახეთში გავრცელებული წარმოდგენები ქალქვების შესახებ. ლეგენდის თანახმად ეს ქალქვები გაქვავებული ქალებია, ხშირად შვილებითურთ, რომლებიც სხვადასხვა მიზეზის გამო გაქვავებულან. ერთ-ერთი, ალბათ შედარებით ახალი და ამასთანავე ადგილობრივი წარმომავლობის თქმულება გვიამბობს, რომ ლეკებისაგან დევნილ შვილებიან კახელ ქალს ის-ის იყო მდევარი უნდა წამოსწეოდა. ქალმა ღმერთს შესთხოვა შვილებიანად ქვად ქცევა, რადგან მტრის ხელში ჩავარდნას ყველაფერი ერჩივნა. ღმერთმაც უსმინა და შვილებიანად გააქვავა. ამის შემდგომ ხალხი ამ ქვას წვიმას შესთხოვდა, თან თხოვნისას წყალს გადაასხამდა ხოლმე. ამავე დროს ქვა უსათუოდ უნდა გადაბრუნებულიყო, მაგრამ მისი გადაბრუნება შეეძლო მხოლოდ გაქვავებული ქალის გვარის კაცს. ლეგენდის ერთი ვარიანტის თანახმად გაქვავებული ყოფილა ბოდბელი ბარნაბაანთ ქალი. ქვის გადასაბრუნებლად უსათუოდ ამ გვარის წარმომადგენელი უნდა მოსულიყო და დაეძახნა: „ამყე, მამიდა, ბარნაბიანი ვარო!“ დაძახების შემდეგ ქვაც „დანებდებოდა“ თანამოგვარეს თუ შთამომავალს და რამდენიმე კაცის ტვირთი უზარმაზარი ლოდი, ზანტად მიუშვერდა გახურებულ ზეცას ნამიან ქვედა პირს.

ამგვარი წესები, ქართლშიაც არის დამოწმებული. მაგალითად, ქართლში, სოფ. დმანისში დევს ცნობილი მოზვერა ქვა. ამ ქვასთან გვალვისას მოდიან ქალები კეტებითა და სანთლებით, თან მოჰყავთ ქალიშვილები, რომლებიც ქვის გადაბრუნებაში ეხმარებიან უფროსებს. გადაბრუნების შემდეგ გოგონები ქვას შარდით ასველებენ, ხოლო შემდეგ კი სანთელს აუნთებენ მას. მკვლევრებმა ყურადღება მიაქციეს, რომ ამ წესში სხვადასხვა დროის ფენები იგრძნობა. ქვის გადაბრუნების უძველესი წესის გვერდით ვხედავთ ასევე ძველს, მაგრამ დამოუკიდებელ წესს წყლის განმგებლის შეურაცხყოფისა, რამაც უნდა აამოქმედოს ეს უკანასკნელი. რაც შეეხება სანთლის დანთებას, იგი ალბათ ქრისტიანობიდან არის შესული.

ჩვენში გავრცელებულ ამ რიგის წესთაგან განსაკუთრებით თავისებურია ე. წ. „წყლის მოხვნა“. ამ წესს მხოლოდ გაჭიანურებული გვალვისას მიმართავდნენ. იგი ტარდებოდა სხვადასხვანაირად: ხან დამოუკიდებლად, როგორც წვიმის გამოწვევის ძირითადი წესი და ცვლიდა ლაზარეზე დავლას, ხან კი ქვის გადაბრუნების და დიდებაზე თუ ლახარეზე დავლის შემდგომ.

გვალვისას შეიცრიბებოდნენ სოფლის დედაკაცები და დათქვამდნენ მდინარეში გუთნის შეტანას, წყლის მოხვნას, ოღონდ გასათხოვარ ქალებს არ გაირევდნენ. გაიტანდნენ რიყეზე გუთანს, უღლებს,

ქალები დაირქმევდნენ ხარის სახელებს – ნიშას, ლომას, ნიკორას, შეებმებოდა რამდენიმე წყვილი, გუთნისდედად დაუდგებოდათ გუთნისდედის ცოლი, დაისვამდნენ მებრეებს და დაიძვრებოდა ეს უცნაური გუთნეული, დაუყვებოდნენ დაღმა მდინარეს, მებრეები სიმღერას დასძახებდნენ, გუთნისდედა მიუყვებოდა გუთანს, ზედ ფეხსაც აჭერდა, ვითომ ღრმადა ეხნავო. მეხრეები გადაუტყლაშუნებდნენ სახრეს „ხარებს" და გუთნისდედასთან ერთად საგანგებოდ ბილწი სიტყვით აგინებდნენ. გინებაში არც „ხარები" ჩამორჩებოდნენ და იდგა ერთი სიცილი და ჟრიამული. ცოტას რომ ჩაივლიდნენ, მერე შემოაბრუნებდნენ გუთანს და ალმა ამოუყვებოდნენ. როცა გვარიანად დაიღლებოდნენ, გადაყრიდნენ გუთან-უღლებს და დაერეოდნენ ერთმანეთს წყალში, თანაც უსაშველოდ ბილწსიტყვაობდნენ და ერთმანეთს აგინებდნენ. ბღლარძან-ყურყუმალაობაში მაგრად უნდა დასცელებულიყვნენ, განსაკუთრებით გუთნისდედის ცოლი უნდა გაეწუწათ. მათ საქციელსა და სიტყვიერებაში იყო რაღაც უცნაური, უძველესი სქესობრივი ორგიების ანარეკლი, ოღონდ სტილიზებული და ფრიად დაშორებული თავის პირველსახეს. ამ სახის ელემენტების ამოცნობა მრავალი ხალხური დღესასწაულის შიგნით ხერხდება როგორც საქართველოში, ისე საერთოდ ძველ მიწისმოქმედი ხალხების რიტუალებში, რომლებიც გამიზნულია ნაყოფიერებისა და ხვავრიელების მომნიჭებელი ძალების აქტიურობისათვის.

ამ ცერემონიალის შემდგომ გაწუწული ქალები სიცილ-ხარხარითა და ხუმრობით ბრუნდებოდნენ სახლებში, ხანაც ერთად დასხდებოდნენ და პურობდნენ, ოღონდ ისე, რომ კაცები მთელი პროცესის მანძილზე მათთან არ დაიშვებოდნენ.

ქართველთა შორის გავრცელებული წყლის მოხვნის შესახებ XIX ს-ის ცნობებით უკვე სარგებლობდნენ ევროპელი მკვლევრები. ჯ. ფრეზერმა წყლის მოხვნის წესი ძირითადად ქართული მაგალითებით წარმოადგინა. მისი აღწერილობა თითქმის ემთხვევა ზემოთ მოტანილს, ოღონდ იქ აღნიშნულია, რომ გუთანში ქალიშვილი ქალები ებმებიან.

წყლის მოხვნის წესი გავრცელებული ყოფილა სომხეთშიაც. ხნიერი ქალი, ან მღვდლის ცოლი, იცვამდა ანაფორას, ხოლო მამაკაცურად გადაცმული ქალები შეებმებოდნენ გუთანში და შეიტანდნენ მდინარეში. მღვდლის ცოლი გუთნისდედობდა და მისი წინამძღოლობით ქალები დინების საპირისპიროდ მიათრევდნენ გუთანს. ასეთივე წესი, ოღონდ უფრო პირველყოფილი უშუალობით აღბეჭდილი, შენიშნული ყოფილა XIX ს-ის ტრანსილვანიაში, სადაც გვალვისას გაუთხოვარი ქალები შიშველდებოდნენ, მათსავით შიშველი უფროსი ქალის მეთაურობით იპარავდნენ ფარცხს და მინდვრის გადავლით მიათრევდნენ მდინარეზე. მდინარეში ფარცხს ტივისებურად შეაცურებდნენ, ზედ დასხდებოდნენ და ოთხივ კუთხეზე ანთებდნენ ცეცხლს. წყალში ჩერდებოდნენ დაახლოებით ერთი საათის მანძილზე, მერე ფარცხს მიატოვებდნენ და დაბრუნდებოდნენ სახლში. ანალოგიური წესი წვიმის გამოწვევისა დამოწმებულია ინდოეთშიც, ოღონდ აქ მდინარეზე კი არ გადიან, არამედ შიშველი ქალები გუთანს ღამით სახნავ მინდორში დაატარებენ. მამაკაცების მიახლოება აკრძალულია, რადგან მათი დასწრება ძალას დააკარგვინებდა რიტუალს.

რიტუალის გავრცელების ასეთი ფართო არეალი და ამ უზარმაზარ ტერიტორიაზე მისი პრაქტიკულად უცვლელი სახით შენარჩუნება, მას განსაკუთრებულად საინტერესოს ხდის. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ რიტუალური ხვნა, როგორც საკრალური შინაარსის მქონე ქმედება, მრავალ სხვა რიტუალებშია შერჩენილი. იშვიათი მრავალფეროვნებით ხვნის სიმბოლიკა აისახა რუსებისა და ევროპის მრავალი ხალხის წარმოდგენებში. რუსეთში ფრიად გავრცელებული ყოფილა ხვნით წრის შემოვლება, რასაც განსაკუთრებულ შემთხვევებში მიმართავდნენ ხოლმე. გაზაფხულობით რუსეთში იმართებოდა ე. წ. „სიცვდილის განდევნა", განსაკუთრებით თუკი გადამდები სნეულებები ან საქონლის ჭირი გავრცელდებოდა. „სიცვდილის განდევნის" ცერემონიალში განსაკუთრებული როლი ენიჭებოდა გარშემოხვნის წესს, რომელიც თავისი აღნაგობით ძლიერ მოგვაგონებს ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო წყლის მოხვნას.

გარშემოხვნის ანუ სიკვდილის განდევნის წესის შესრულებისას გუთანი ხარებს მიჰქონდათ მხოლოდ ვოლინის გუბერნიაში. სხვაგან ამისთანა წმინდა საქმეს საქონელს არავითარ შემთხვევაში არ მიაკარებდნენ. რიტუალის შესრულება უნდა დაედგინა თემს. გადაწყვეტილების მიღების შემდგომ, ღამით სახლიდან გამოდიოდა მოხუცი ქალი, მკითხავი, უმეტეს შემთხვევაში ქვრივი, თმაგაწეწილი და პერანგის ამარა. წარმოიდგინეთ სოფელში სიჩუმეა, ყველას სახლის კარი დაკეტილია, არსად არ ჩანს სინათლე, საქონელი საგანგებოდ დამწყვდეულია ბაკებში, დააბამდნენ ძაღლებსაც. უეცრად სიჩუმეს არღვევს დედაბრის შემზარავი კივილი, იგი კივის და ძლიერი დარტყმებით არახუნებს ტაფას თუ ქვაბს და... იწყება საშინელი კაკაფონია. დედაბრის ნიშანსა და მისი ტაფის რახუნის ხმაზე ყველა სახლიდან გამორბოდნენ პერანგის ამარა, თმაგაშლილი, აკივლებული დედაკაცები და გასათხოვარი გოგოები მარწუხებით, მაშებით, ცულებით, ნამგლებით, ცოცხებით, კეტებით ხელში და ხმამაღლა წყევლიდნენ სიკვდილს. ქალებსვე მოჰქონდათ კაცი და შიგ აბამდნენ შიშველ ქადაგს თუ მკითხავს, მთელი ამ საქმის მოთავეს. იწყებოდა სოფლის სამგზის გარშემოხვნა კაცში გაბმული დედაკაცის მეთაურობით, რომელსაც უკან მისდევდა ანთებული მაშხალებითა და ჩალის კონებით სოფლის ქალების ბრბო.

თუ ადამიანის სნეულება იყო გავრცელებული, მაშინ მსვლელობას წინ გაუძღვებოდა ღვთისმშობლის ან მაცხოვრის ხატი, თუ ცხენების ჭირი, მაშინ ფროლისა და ლავროსის ხატებს გამოიტანდნენ, ხოლო თუ საქონლისა, მაშინ ვლასისას. ხალხი წვავდა სურნელოვან ბალახებს, ხმეველს. ზოგჯერ საეკლესიო ჰიმნებსაც მღეროდნენ. ხატებს მიჰყვებოდა პერანგის ამარა, თმაგაშლილი, ცოცხზე გადამჯდარი დედაბერი, მას მოსდევდა კაცში შებმული დედაკაცი, ხოლო ამ უკანასკნელს კი გაუთხოვარი გოგო, რომელიც კვალში თესავდა სოფელში შეგროვილ პურეულს. ზოგჯერ წინ მომავალ, ცოცხზე გადამჯდარ დედაბერს ცვლიდა რამდენიმე, ასევე პერანგის ამარა და თმაგაშლილი დედაკაცი და გოგო, ცოცხზე ან ნიჩაბზე გადამსხდრები, რომლებიც უკან მისდევდნენ კაცს. მიმყოლი ბრბო ცეკვავდა, ადგილზე ტრიალებდა, იმანჭებოდა, იქნევდა მოტანილ იარაღს, სცემდა ტაშტებს, ქვაბებს... უსტვენდნენ და შოლტებს ატყლაშუნებდნენ. ეს შემზარავი პროცესია ყოველი სახლის წინ ჩერდებოდა და ღრიალებდა: „დაჰკარი, დაჩეხე, დაჭერი ძროხის ჭირი და ქოლერა! გაქრი, დაიკარგე შავო ნაღველო, გადაგხნავ, დაგკლავ, გადაგფარცხავ, დაგჩეხავ, დაგფანტავ!“. ამ საშინელ მუქარასთან ერთად საწესო სიმღერებსაც მღეროდნენ.

ვორონეჟის გუბერნიაში ირჩევდნენ კარგი სახელის მქონე ცხრა გასათხოვარს, განსაკუთრებით მშუქანსა და ფაშფაშა სამ ქვრივს და ერთსაც ფეხმძიმე დედაკაცს. შუაღამისას პერანგის ამარა და თმაგაშლილ გასათხოვრებს უბამდნენ გუთანში, კაცს მისდევდნენ ქვრივები, ხოლო ფეხმძიმეს მიჰქონდა ღვთისმშობლის ხატი. ქალები ამ დროს მღეროდნენ და სიკვდილს სოფლიდან აძევებდნენ.

კურსკის გუბერნიაში კაცში უშვილო ქალი ჰყავდათ შებმული, წინ მიუძღვებოდა გასათხოვარი, რომელსაც გადაწყვეტილი ჰქონდა არ გათხოვილიყო, ხოლო მათ უკან მისდევდნენ ქვრივები, თესავდნენ ქვიშას და ყველანი ერთად მღეროდნენ:

სასწაული, სასწაული,
გოგოები მიწას ხნავენ;
ქალები ქვიშას თესავენ.
როდესაც ქვიშა ამოვა,
სიკვდილიც ჩვენთან შემოვა.

აღწერილი წესი, როგორც უკვე ითქვა, არ იყო ამინდის შეცვლისათვის გამიზნული და ამდენად განსხვავდება „წყლის მოხვნისაგან“ თავისი დანიშნულებით, მაგრამ მათი საყოველთაო-სათემო ხასიათი, მხოლოდ ქალების მონაწილეობა და ა. შ. მთლიანად ემთხვევა ერთმანეთს, რაც გვაიძულებს ვიფიქროთ, რომ ეს ერთი და იგივე წესია უშორეს წარსულში გავრცელებული სამიწათმოქმედო ხალხებში, ოღონდ სხვადასხვა ეთნიკურ გარემოში მიზანშეცვლილი და გარდაქმნილი. ძირითადი განსხვავება მათ შორის მაინც ისაა, რომ იქ, რუსეთში რიტუალის ძირითადი საკვანძო ელემენტია

„გარეშემოხვნა“, სახვნელით წრის შემოვლება სოფლისათვის, რათა იქ მავნემ ვერ შემოაღწიოს. „წყლის მოხვნა“ კი თავისი სექსუალური აქცენტებითა და წყალში გუთნის ტარებით, ნაყოფიერების ძალების პროვოცირებისაკენაა მიმართული. წრის, როგორც ბოროტისაგან დამცველის გარშემოვლების წესი საქართველოშიც იყო გავრცელებული, მაგრამ მისი ამინდის რიტუალებთან უშუალო კავშირი ამჟამად არ ჩანს.

აღწერილი წესებისათვის ერთ-ერთი საერთო დამახასიათებელი, მნიშვნელოვანი მომენტია სახვნელის გარშემო არსებული წარმოდგენები, რომელთაც ეტყობა მრავალფეროვანი ასპექტები გააჩნდათ და ამიტომ სხვადასხვა მიზანდასახულობის რიტუალებში მოიკიდეს ფეხი. „გარეშემოხვნა“, ისევე როგორც „წყლის მოხვნა“, საერთო სათემო წესი ჩანს, რომელიც თემის ქალთა მონაწილეობით სრულდებოდა. ეს გარემოებები მათ ერთ კატეგორიაში აქცევს. ცხადია, ყველა რიტუალი, რომელიც სოფლის, თემის, ხეობის მასშტაბით იმართება, როცა შემსრულებლები ყველა ოჯახის კომლს მიადგებიან, ან საყანეებს დაივლიან, წრიული მოქმედებიდან იღებს სათავეს და ძირითადად სოციალური ჯგუფისათვის საკუთარი, თავისი ტერიტორიის დაცვას გულისხმობს. ამგვარი რიტუალები საქართველოში ბევრია დამოწმებული, მაგრამ მაინცადამაინც წრიული ფორმა აღარ აქვთ შერჩენილი. წრიული ფერხულები, გარშემოვლები, ორპირული სიმღერები (რომლებიც ასევე უწყვეტობას წარმოსახავენ) ფართოდ არის გავრცელებული ქართველთა რიტუალურ მოქმედებებში და ისინი ძირითადად ტერიტორიულად უფრო მცირე განფენილობის მოვლენებთან კავშირში შემოინახა.

ზემოთ ჩამოთვლილი წესები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან აგებულების სირთულით, მონაწილე კომპონენტთა ისტორიული წარმომავლობით, შესრულების კოლექტიური თუ ინდივიდუალური წესით, მაგრამ რადგან ისინი არ გამოხატავენ ვედრებას რომელიმე ღვთაებრივი ძალისადმი, ამიტომ მაგიურ მოქმედებათა ჯგუფად გავაერთიანეთ. გაერთიანება, რა თქმა უნდა, პირობითია, რადგან შესაძლებელია ამ წესების კიდევ უფრო დეტალური დახარისხება.

ამინდის გამოწვევის რიტუალები
ლაზარობა-გონჯაობა

ეს წესი საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეშია დამოწმებული და მცირედ განსხვავებებს თუ არ ჩავთვლით, ძირითადად ერთი და იგივე სახით სრულდება. განსხვავება უფრო ხშირად შეეხება რიტუალის მთავარი პერსონაჟის სახელს, რომელიც ამინდის ღვთაებას განასახიერებს. მას ქართლში, იმერეთში, მესხეთ-ჯავახეთში და აჭარაში „ლაზარე“ ერქვა, რაჭა-ლეჩხუმში, სვანეთსა და კახეთში კი „გონჯა-გონჯო“, თუშეთში იგი „საწვიმარა გუგაის“ სახელითაა ცნობილი, ხოლო მესხეთ-ჯავახეთში ზოგან „კოტია-კოტია“-საც ეძახდნენ.

„ლაზარობა-გონჯაობას“ ორმხრივი დანიშნულება ჰქონია, მას გამართავდნენ როგორც დარის, ისე წვიმის დროს, ოღონდ საველრებელ ტექსტში ღვთაებას საჭიროების მიხედვით შესთხოვდნენ მზიან თუ ღრუბლიან დარს.

საბედნიეროდ ამ წესისათვის აღრევე მიუქცევიათ ყურადღება და XIX საუკუნის მეორე ნახევრის პრესაში საკმაოდ ხშირად ვხვდებით ცნობებს „ლაზარობა-გონჯაობის“ შესახებ. ასე მაგალითად, გასულ საუკუნეში აღწერილი ლაზარობის წესის თანახმად სოფელ კავთისხევში გვალვისას იცრიბებოდნენ ქალები, თიხისაგან აკეთებდნენ თოჯინას – ლაზარეს, რომელსაც კარიდან კარზე დაატარებდნენ და გალობდნენ:

„ეხ ლაზარე, ლაზარე,
ლაზარ მოდგა კარსა,
მიდგა-მოდგა თაროსა

ეროვნული ბიბლიოთეკა

დაემგვანა მთვარესა,
ცხავი აცხავებულა
წვიმა აჩქარებულა.
ღმერთმა მოგვცა ტალახი
აღარ გვინდა გორახი,
ელიაო, ელიაო,
რასა მოგიწყენიაო.
თეთრი თხა, თეთრი ციკანი
შენთვის მოგვირთმევიაო".

ამ სიმღერის შესრულებისას მომღერლებს წუწავდნენ.

პირველ მაისს სცოდნიათ ლაზარობა სამთავისშიაც. ამ დღეს შეიკრიბებოდნენ 50 წლის ასაკამდე ქალები და დაიწყებდნენ ლაზარეზე სიარულს. ლაზარედ შემოსავდნენ ხის ჯვარს, ზოგჯერ ღვთისმშობლის ხატსაც ჩამოატარებდნენ. უნდა შეჩერებულიყვნენ ყველა ოჯახის კარწინ და ემღერათ. სიმღერის ტექსტი ზემოთ მოტანილის მსგავსია, ოღონდ რამდენიმე ტაეპით მეტია, სადაც ლაზარეზე ნათქვამია, რომ

„ხელი ჩაჰყო ქილასა,
ერბო დასდო ბინასა".

ელიას კი ეტყვიან:

„ოხ წმინდაო ელია
რასა მოგიწყენია?
თეთრი ფურის მხარ-ბეჭი
შენთვის მოგვირთმევია,
შენ მოიყვან წვიმასა,
ჩვენ დაგიცლავთ ციკანსა,
აღარ გვინდა გორახი,
ღმერთო მოგვე ტალახი,
მინდორს კარგი ბალახი.
ეს ელია, ელია
ღრუბელთ წინამძღოლია".

კართან მოსულ მომღერლებს აქაც წუწავდნენ და პროდუქტს აძლევდნენ. პირველ მაისს კი საერთო სალოცავს, საღვთოს გადაიხდიდნენ ხოლმე.

1875 წლის ცნობით ზემო ქართლში თოჯინა ლაზარეს დამტარებელი, „ლაზარეს დედა" თოჯინას წყალში გადააგდებდა და ეტყოდა: „გვიშველე ლაზარე ღმერთთან, წვიმა მოიყვანეო". დანარჩენი ნაწილი რიტუალისა კი ისევე სრულდებოდა, როგორც სხვაგან, ე. ი. თოჯინით კარდაკარ ჩამოივლიდნენ, იმღერებდნენ, პროდუქტს შეაგროვებდნენ და შემდეგ საერთო პურობას გამართავდნენ.

ლაზარობის რამდენიმე განსხვავებული და საინტერესო წესია აღწერილი კახეთის სოფელ ვეჯინში. აქ რამდენიმე სოფლიდან მოგროვდებოდნენ ქალები, ხელში დაიჭერდნენ ტიკინებს და კარდაკარ დაივლიდნენ სოფლებს. ამ ტიკინებს ყველა ეზოში წყლით ბანდნენ იმის ნიშნად, რომ წვიმა მოვაო. სახლის პატრონები მათ აძლევდნენ კვერცხს, ფულს, ფქვილს და სხვა სახის პროდუქტს, რითაც საერთო პურობას მართავდნენ. ჩამოვლის დროს ქალები უფრო მცირე ლექსს მღეროდნენ:

„აღარ გვინდა გორახი,
ღმერთო მოგვე ტალახი".
„წმინდა ელია ჩვენი მცველია".

გვალვაში წვიმის გამოწვევის მიზნით ჩამოვლა იცოდნენ აჭარაში. აქ თოჯინას „დედოფალას" ან „ქეფჩა-ხათუნს" (კოკბის, ნიჩბის დედოფალს) ეძახდნენ. მას უპირატესად ბავშვები ამზადებდნენ და იგინივე ასრულებდნენ. ეს წესი უფრო მთიან აჭარაში არის დაცული, სადაც ხშირი გვალვისას

შეგროვდებოდნენ ბავშვები, ცოცხზე წამოაცმევდნენ კაბას, გაუკეთებდნენ მკლავებს და ასეთი თოკვინით მეთაური წაუძღვებოდა წინ მსვლელობას. ბავშვები კარდაკარ ჩამოივლიდნენ და თან ძღეროდნენ:

„ლაზარია, ლაზარია,
რაზა კარსა მოგვდგომია
აღარღალებს თავსა,
ვეხვეწებით ღმერთსა,
ღმერთო მოგვე წვიმა-წყალი!“

ამინ! შესძახებდნენ ერთხმად ყველანი. დამხვდურები ბავშვებს წყალს გადაავლებდნენ და პროდუქტს მისცემდნენ. ჩამოვლის შემდგომ ბავშვები ერთად დასხდებოდნენ და მოგროვილს შეექცეოდნენ. ხალხის ღრმა რწმენით, ვიდრე ისინი პურობას მორჩებოდნენ, უსათუოდ წვიმა უნდა მოსულიყო.

აჭარული ტექსტები ძალიან მრავალფეროვანია და დანარჩენი კუთხეების მასალასთან მათი შედარებით მრავალ საერთო ნიშანს ვპოულობთ ლაზარეს გარეგნობაში. ეს რიტუალი აქაც, ისევე როგორც ქართლში, ორმხრივია, ე. ი. წვიმისთვისაც იმართებოდა და დარისთვისაც, რაც ნათლად ჩანს ტექსტებიდან:

„ლაზარა მოდგა კარსაო
მოღარღალებს თავსაო,
ღმერთო მოგვე წვიმა წყალი,
შეგვინახე ზიზა თვალი
(ან შეგვინახე წვიმა წყალი).“

ამასთანავე ზოგი ტექსტი ნათლად მიგვანიშნებს, რომ ლაზარე ფალიური ღვთაება ყოფილა, მაგალითად, „ლაზარია კვარცხა მიდგომია ღმერთსა“ და შუამდგომლობს, რომ ღმერთმა წვიმა მისცეს ხალხს. ეს მომენტი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს მაშინ, როცა გავიხსენებთ, რომ მთხრობელთა გადმოცემით ასევე ფალიური იყო ლაზარეს ქართლური თოკვინებიც. საფიქრებელია, რომ სექსის აღმნიშვნელი ტერმინები და ეპითეტები ადრე ქართლურ ტექსტშიაც უნდა ყოფილიყო. ამ მოსაზრებას სარწმუნოს ხდის ლაზარობის თანმხლებ რიტუალებში, კერძოდ წყლის მოხვნისას გავრცელებული საწესო ბილწსიტყვაობა და სხვადასხვა სიმბოლური, სექსუალური ქმედებანი.

იმერეთში ლაზარეს გონჯას უწოდებდნენ. აქ წესი რამდენადმე განსხვავებით მიმდინარეობდა. გონჯაზე წავიდოდა 10-12 ქალი, ამათგან ორი ახალგაზრდა, გაუთხოვარი, ფებშიშველა უნდა ყოფილიყო. თოკვინას არ აკეთებდნენ, ოღონდ სანაცვლოდ აღნიშნულ ორ ქალს აირჩევდნენ გონჯად და პირს ნახშირითა თუ ტალახით შეუმურავდნენ, ანუ „შეუგონჯავდნენ“. ეს პროცესია კარდაკარ ჩამოივლიდა. ყველა ეზოში შევიდოდა და სიმღერას იტყოდნენ. ამ დროს მოხუცი ქალი თანმოტანილ სანთელს აანთებდა, დაიჩოქებდა და ღმერთს სისველეს შესთხოვდა. ახალგაზრდა ქალებს უსათუოდ გაწუწავდნენ ხოლმე. სიმღერის ტექსტი იმერეთშიაც ისეთია, როგორც სხვაგან.

„გონჯა მოდგა კარებსაო
აყვრიალებს თვალებსაო.
ცხრილი ავორებულაო
წვიმა მოჩქარებულაო.
აღარ გვინდა გორახიო,
ღმერთო მოგვე ტალახიო“.

გონჯაზე სიარულის წესი დამოწმებულია რაჭაშიც. აქ გააშიშვლებდნენ 10-15 წლის ბიჭს, რომელსაც ტანსა და სახეს გაუმურავდნენ ნახშირით, ხელში გრძელ მწვანე ტოტს დააჭერინებდნენ და მისი მეთაურობით შემოუვლიდნენ სოფელს. გონჯა ცეკვავდა და ხმამაღლა იძახდა:

„გონჯა მოდგა კარებსა,
აბრიალებს თვალებსა.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

რილასა, რილასა,
ღმერთი მოგვცემს წვიმასა".

ამ სიტყვების წარმოთქმისთანავე მას წყალს ასხამდნენ, აძლევდნენ კვერცხებს, ქათამს. თუ წვიმა მოვიდოდა, ეს რა თქმა უნდა, გონჯას დამსახურებად ითვლებოდა.

ამინდის გამოწვევის რიტუალები მეტად გავრცელებული ჩანს სვანეთშიც. გვალვის დროს საყდრიდან გამოასვენებდნენ ხატს, პროცესია ყველა ოჯახის კარზე შეჩერდებოდა და „კვირიას" იძერებდა, თან ღმერთს წვიმას ეხვეწებოდნენ, ასევე სცოდნიათ ნოტიობის, ე. ი. დელგმის დროსაც. იღონდ მაშინ პირიქით, ღმერთს დარს შესთხოვდნენ. ხალხი დარწმუნებული იყო, რომ კვირიას სიმღერით სოფლის შემოვლას გავლენა უნდა მოეხდინა ამინდზე და მისი შეცვლა გამოეწვია. ამ სიმღერის შესრულებისას პირი აღმოსავლეთისაკენ ჰქონდათ შექცეული, რადგან ეს სიმღერა ღმერთისადმი უდიდეს სვედრებლად მიაჩნდათ, რომელი მოსახლის კარზეც კვირიას საგალობელი არ ითქმოდა, იმ მოსახლისას მოსალოდნელი იყო ადამიანების უბედურება, ან საქონლის ზარალი.

ლაშხეთის სოფლებში გვალვის, ან წვიმის დროს იცოდნენ „მოვლენის" შესრულება. შეგროვილი ხალხი „კვირიას" სიმღერით მთელ ლაშხეთს შემოივლიდა, ყველა კარსა და ოჯახს მიადგებოდა, იძერებდა. ამასთანავე გამოასვენებდნენ წმინდა გიორგის ხატს, გაბანდნენ წყალში და ისევ საყდარში შებრძანებდნენ. ამ რიტუალს, ე. ი. „მოვლენას" დიდი ძალა ჰქონდა და ხალხსაც დიდად სწამდა მისი. იგი თითქოს მთლიანად ქრისტიანული კულტმსახურების წესებიდან მოდის და ქრისტიანულ ატრიბუტებს იყენებს. მაგრამ ამავე დროს აქ გონჯას თქმაც სცოდნიათ:

„გონჯა მოდგა კარსა,
აღურიალებს თვალსა.
ამოიღე თეთრი ყველი
ჩაგვიდევი კალათასა,
ღმერთი მოგცემს ბარაქასა.
ალათასა ბალათასა
ხელი ჩაჰკარ კალათასა
ვინცხამ გონჯას არ აჩუქოს,
გვალვა მისცეს მის ყანასა".

საყურადღებოა, რომ სვანეთში ბერიკასაც გონჯას//გონჯოს ეძახდნენ, რაც ამ სამი სახელით (ბერიკა, გონჯო, ლაზარე) წარმოდგენილ ღვთაებრივ თუ მითოსურ პერსონაჟს ფრიად აახლოებს და მათ რაობას წარმოდგენათა საერთო სიბრტყეში აქცევს.

კახეთში ფრიად გავრცელებული იყო „დიდებაზე" დავლა. შეიკრიბებოდნენ ქალები, მათ მონა ქალი (ხატის მსახური) წაუძღვებოდა, შეიძლება ხატიც წაეღოთ. ამავე დროს სცოდნიათ გონჯას კვეთებაც და ხშირად გონჯაზე ჩამოვლას ბავშვებს მიანდობდნენ, რადგან „დიდებაზე" წასვლა სერიოზულ რელიგიურ საქმედ ითვლებოდა და აქ ბავშვებს არა ესაქმებოდათ რა. დიდებაში მონაწილე ქალები ფეხშიშველნი მიდიოდნენ, ძირითადად თავის უბანს შემოივლიდნენ. თუმცა შესაძლოა სხვა უბნებსა და სოფლებშიც გასულიყვნენ. ამ მსვლელობის დროს წყლის მისხმა და სხვა ასეთი მოქმედებები არ შეიძლებოდა. წყალში მხოლოდ იმას ვაწუწავდნენ, ვისაც გონჯა ეპყრა ხელთ. ხატისთვის წყლის მისხმა ან სხვა რამ თავისუფალი საქციელი ყოვლად დაუშვებელი იყო. დიდებაზე შეიძლება ჩამოევლოთ როგორც გვალვის, ისე წვიმის დროს. ეს მსვლელობა, განსხვავებით ლაზარესაგან უფრო საეკლესიო იერს ატარებდა, თუმცა ლაზარეშიაც საკმაოდ იგრძნობოდა ქრისტიანობის გავლენა. ზოგი ცნობების თანახმად, დიდებაზე დადიოდნენ არა მარტო დედაკაცები, არამედ მთელი სოფელი. მათ წინ მღვდელი მიუძღოდა და ყანებში დაატარებდნენ სხვადასხვა წმინდანების ხატებს. დიდებაზე მხოლოდ ქალების სიარული და გალობა ამ პროცესს უფრო ლაზარობასთან აახლოებს. წინამძღვარი მონა ქალი დათვლით ამბობდა: „ღმერთო დიდებულო, მშივრებს ნუ დაგვხოცავ, გვაღირსე წვიმა-ნამი, ნუ დაგვლუპავ, ბავშვებს მშიერს ნუ დაგვიტოვებ, იავ-ნანი-ო".

ამ დათვლას „იავნანას“ ეძახდნენ და შიგ იცოდნენ ახლომახლო სალოცავების ჩამოთვლა, პატივით მოხსენიება და შევედრება. წინამძღვარი თავის სავედრებელს გოდებით ამბობდა, თან ცრემლი ჩამოსდიოდა. მის მოთქმას ხალხიც ბანს აძლევდა და ყოველი ფრაზის ბოლოს „ე-ე-ე, დიდებააა“ დაიძახებდნენ. ქალებს უსათუოდ მთლად თეთრი სამოსელი თუ არა, თეთრი თავსაფრები უნდა ჰქონოდათ და ფეხშიშველნი უნდა ყოფილიყვნენ. „შიშველ ფეხს უნდა ეგრძნო მიწის მხურვალება, ან სიცივეო“ ამბობენ მთხრობლები. თუ პროცესიაში კაცები ერივნენ, ისინი ფეხშიშველნი არ მიდიოდნენ, მაგრამ ქუდები კი უსათუოდ ხელში უნდა სჭეროდათ. პროცესია ახლომახლო სალოცავებს ჩამოუვლიდა, განსაკუთრებით ცდილობდნენ ელიას ნიშამდე მისვლას. ასევე თუ სადმე იყო, ქალქვასთანაც მივიდოდნენ, გადააბრუნებდნენ და წყალს დაასხამდნენ. შეიძლება ბარბარეში, მთავარანგელოზში, წმინდა გიორგის სხვა სალოცავებში შეევლოთ, ყველგან, სადაც კი მოახერხებდნენ მისვლას. დიდების მონაწილენი წასვლამდე თავად შეავროვებდნენ ფულს, ასევე გზაში შემხვედრთაგან იღებდნენ საჩუქარს ფულის, საკლავის ან სხვა რამ პროდუქტის სახით. ყოველთვის ცდილობდნენ, რომ დიდებაზე სამარხვო დღეებში არ წასულიყვნენ, რადგან ამ დღეებში სისხლიანი მსხვერპლი აკრძალული იყო. სალოცავებზე მისულნი სანთელს დაანთებდნენ, „მონა“ ქალი თავის სათქმელს ისევ გოდებით იტყოდა, ხალხიც ტიროდა და ეკლესიას სამკზის შემოუვლიდნენ იავნათი. მერე კი სუფრას გაშლიდნენ და ყველანი დასხდებოდნენ. სუფრას პირველად მონა ქალი დალოცავდა „გაიმეტე ელიაო რაიმე ქვეყნისათვის, მოსავალი მოიყვანეო“. ამ სიტყვების შემდეგ ღვინოს დალევდა. შემდეგ თითო-ოროლა ჭიქას ყველა შესვამდა და დაბრუნდებოდნენ უკან. ყველაფერი ეს წვიმის გამოწვევის უებარ საშუალებად მიაჩნდათ. „ხან სოფელში მოსვლას ვერ მოასწრებდით, ისე დაუშვებდა წვიმა, თუ არა და ღრუბელი მაინც წამოგვეწეოდა. ხშირად დასველებულები მოვიდოდით სახლშიო“, უთქვამთ მთხრობლებს.

დიდებაზე სიარული მესხეთ-ჯავახეთშიაც სცოდნიათ. საინტერესო მასალა აქვს ფიქსირებული გ. ჯალაბაძეს სოფ. ღრელში. დიდებაზე გასვლას აქ მოხუცი ქალები თაობდნენ. ისინი ახალგაზრდა გოგონებს შეკრებდნენ და ისე წავიდოდნენ კარდაკარ დასავლელად. ამასთან თან დაჰყავდათ „გვალვის პატარძალი“, თავზე ჩიხტაღადგმული ახალგაზრდა ქალი, რომელსაც ჩიხტაში სპილენძის ჯამს (ფახირი თასი) ჩაუდგამდნენ და ისე დაამაგრებდნენ, რომ სიარულისას არ ჩამოვარდნილიყო. „გვალვის პატარძალს“ სახეზე ფერად, ლეჩაქისებურ ქსოვილს ან თხელ ნაჭერს ჩამოაფარებდნენ და ხელჩაკიდებული ეზოებში დაჰყავდათ. ზოგი მეკომურის ეზოში სიმღერას იტყოდნენ:

„ლაზარ მოდგა კარსაო,
აბრიალებს თვალსაო,
აღარ გვინდა გოროხიო
ღმერთო მოგვე ტალახიო,
ცხრილი ავორებულაო,
წვიმა გაჩქარებულაო.“

სიმღერის დამთავრებისთანავე ოჯახის დიასახლისი მათ აძლევდა სანთელს, ყველს, ფქვილს, კვერცხს, ვისაც რა შეეძლო, ამასთანავე გვალვის პატარძლის თავზე დადგმულ ჯამში ასხამდა წყალს. შეკრებილი სანოვაგით ეკლესიის კარზე პურობა იმართებოდა. ზოგჯერ პურობას მინდვრად, რომელიმე ყანაში მართავდნენ. სოფლის მოხუცთა ინიციატივით ეკლესიაც ერეოდა ამ საქმეში, დიდებიდან დაბრუნებული პროცესია ეკლესიას მიადგებოდა, აქ მღვდელი პარაკლისს იხდიდა და ყანაში ხატს გამოაბრძანებდა.

წვიმის გამოწვევის მრავალფეროვანი წესებია ფიქსირებული თუშეთში. აქ გვალვისას ამზადებდნენ „საწვიმარა გუგას“. აიღებდნენ ნიჩაბს, ყელთან ჯვარედინად მიამაგრებდნენ ჯოხს, ანუ ხელებს, ნიჩაბს პირზე თეთრ მიტკალს გადააკრავდნენ, ვითომ სახეაო, ხოლო ტარს პატარაძალივით შემოსავდნენ. თოჯინას ხშირად „მაჭკულოსაც“ უწოდებდნენ. გამზადებული გუგა მდინარეზე ჩაჰქონდათ და პირს დაბანდნენ, წვიმა წამოვაო. ზოგჯერ მიწაშიც დამარხავდნენ. საწვიმარი გუგას

დამზადება ყველიერშიც სცოდნიათ. მას კაცების შესაკრებ ადგილას ააყუდებდნენ და ერთ-ორ კაცს დაავალებდნენ, ყურადღება მიექციე, არავინ არაფერი დაუშავოსო. თუ ვინმე თოკინას დაუშავებდა რასმეს, მას კაცურად გამოწყობილი წვერულვაშიანი ქალი „ბერიცები", მათრახებით სცემდნენ.

წვიმის გამოწვევის მიზნით ჩალით კაცის შემოსვაც სცოდნიათ, რომელსაც კარდაკარ ატარებდნენ და წყლით წუწავდნენ.

ანალოგიური წესები ქართლშიაც არის დამოწმებული. აქ სასოფლო საღმრთოს დროს ელიასათვის ციცინის დაკვლა სცოდნიათ, დიდებაზე წასულები კი ჩვეულებრივ საჩუქრებს აგროვებდნენ, სახლიდანაც მიჰქონდათ და სალოცავებს რომ მოილოცავდნენ, მერე საერთო ტრაპეზს მართავდნენ. დიდებაზე წასულებს ხშირად ხატებიც მიჰქონდათ, ქალებს თავზე უსათუოდ თეთრი თავსაფრები უნდა ჰქონოდათ, რაც საღვთოდ მიაჩნდათ. ამ თავსაფრებს სალოცავში მოიძრობდნენ და უსათუოდ იქვე დატოვებდნენ.

ამინდის გამოწვევის რამდენადმე განსხვავებული წესები იცოდნენ სამეგრელოში. პირველ რიგში საამისოდ ძირითად ღონისძიებად ითვლებოდა სათემო ლოცვა. გვალვისას მთელი თემი იყიდდა ხარს, ზოგან ხარსა და ვერძს. მამაკაცები ვინმე ხანშიშესული კაცის მეთაურობით წავიდოდნენ ეკლესიაში, ან ეკლესიის ადგილას (თუ ეკლესია დანგრეული იყო), ანდა სოფლის გარეთ მინდორში და იქ შეასრულებდნენ ცერემონიალს. მეთაური კაცი სანთლით ხელში ეხვეწებოდა ჯერ ღმერთს, შემდეგ კი სხვა სალოცავებს ჩამოთვლიდა: თქვენ გევედრებით, რომ „ჩვენი ნამუშევარი ცეცხლით არ დაიწვას, ღმერთი მიეხმაროს ანგელოზებს (ამ შემთხვევაში ბავშვებს, უცოდველებს) და მათი სარჩო გადაარჩინოს, როგორ დაიზრდებიან ანგელოზები, თუ მათი სარჩო დაიწვებაო". მთელი ხალხი მუხლმოდრეკით გოდებდა და იმეორებდა: „ა-ა-ა, ღმერთო შენ გვიშველე, წვიმა გამოგვიგზავნე. ეს ხარი და ვეებერთელა ვერძი შეიწირე", ამის შემდგომ მლოცველი ხალხში შეაგროვებდა მათ მიერ წამოღებულ სანთლებს, ერთ კონად შეკრავდა, აანთებდა, ხალხს დალოცავდა და სანთლის კონას თავს შემოავლებდა. ამ ლოცვისათვის (ლოცვაში ზოგან ქალებიცა და ბავშვებიც მონაწილეობდნენ) ხალხი საგანგებოდ ემზადებოდა, წინა საღამოს დასუფთავდებოდნენ, უსათუოდ იბანავებდნენ და სალოცავზე წასვლისას თუ რამ უკეთესი ტანსაცმელი ჰქონდათ იმას ჩაიცვამდნენ. ლოცვა რომ მორჩებოდა, სამსხვერპლო ცხოველს ანთებული სანთლით ბეჭებს მოუტრუსავდნენ, წაღმა დააბრუნებდნენ და აღმოსავლეთით პირშექცეულს დაკლავდა მეთაური კაცი. ზოგან, თუ კი ლოცვა მდინარის პირას შესრულდებოდა, ცდილობდნენ, რომ დასაკლავ ცხოველს დაკვლისას თავი წყალთან ახლოს, ან წყალში ჰქონოდა, რომ სისხლი მდინარეს შერეოდა. ხორცის ნაწილს, განსაკუთრებით გულ-ღვიძლს, იქვე შეჭამდნენ, დარჩენილს კი დაინაწილებდნენ და სახლში წაიღებდნენ. სავალდებულო იყო, რომ ხორცი ყველა მონაწილეს შეხვედროდა, ასეთი რამ განსაკუთრებულ შემთხვევაში, მეტისმეტად დიდი გვალვისას ხდებოდა და ხალხსაც ეჭვი არ ეპარებოდა, რომ ღმერთი წვიმის გამოგზავნას არ დაახანებდა.

გარდა სათემო სალოცავისა, სამეგრელოში, მსგავსად საქართველოს სხვა კუთხეებისა, საწვიმარი თოკინის დამზადებაც სცოდნიათ. ამ თოკინას სხვადასხვა სახელები ერქვა. აღმოსავლეთ რიაონებში მას „მოჭყუდიას" – პატარძალს ეძახდნენ, ზუგდიდის რაიონის ზოგ სოფელში „ძიძიკვაცვას", ხოლო გალში „ძივავას". თოკინას სახელების ორი უკანასკნელი ვარიანტის მნიშვნელობა ხალხს გადავიწყებული აქვს და უკვე აღარავის აღარ ახსოვს რას ნიშნავდა „ძიძიკვაცვა" ან „ძივავა". აღსანიშნავია, რომ ქართლსა და კახეთში გავრცელებული იყო მცველი თოკინა, „ბოსტნის დედოფალა", „ბოსტნის კუკი", რომელთაც ბოსტნის დაცვა ევალებოდა. ასეთივე „ბოსტნის დედოფლები", იმავე დანიშნულებით „ხანცე გუაშესა" და „ზღაპის" სახელწოდებით დამოწმებულია ჩრდილო კავკასიაში, შაპსულების სოფლებში.

მიუხედავად იმისა, რომ თოკინას განსხვავებული სახელები ერქვა, წვიმის გამოწვევის წესი მათი მონაწილეობით ყველგან, მთელს სამეგრელოში ერთნაირად სრულდებოდა და თოკინაც ყველგან ქალად ითვლებოდა.

ქალები და გოგო-ბიჭები დაამზადებდნენ ჯოხებისაგან ჯვრისებურ გამოსახულებას, რომელსაც ნაჭრებით შემოსავდნენ. სამოსელისათვის უმეტესად წითელი ფერი ერჩიათ, ხოლო პირისახეს თეთრი ნაჭრის, ან ქაღალდისას უკეთებდნენ, ზედ კი ნახშირით თვალები და პირი გამოჰყავდათ. ხოგან თოკჯინა ადამიანის ზომისა უნდა ყოფილიყო, რადგან, მთხრობელთა მიხედვით, მის შესამოსად სახლიდან მოჰქონდათ ვისიმე ტანსაცმელი, რომელსაც, ცერემონიალის დასრულების შემდგომ, უკანვე უბრუნებდნენ პატრონს. ასეთნაირად მორთულ თოკჯინას ქალებისა და ბავშვების პროცესია ჯერ უბან-უბან ჩამოატარებდა და ასველებდნენ, შემდეგ კი ყველანი ერთად მდინარისაკენ წაიღებდნენ. მდინარისაკენ მიმავალი პროცესია იწყებდა ტირილს და საშინელ წივილ-კივილს ასტეხდა, ვითომც „მოჭყუდია" („ძიძიცვაცვა" – „ძივავა") დაიხრჩოო და თოკჯინას წყალში გადააგდებდნენ. თუ ტანსაცმელი უკან უნდა დაებრუნებინათ, მაშინ მას ჯერ ტანსაცმელს გააძრობდნენ, ხოლო დანარჩენს წყალს გაატანდნენ. თოკჯინას წყალში დაბრჩობას უსათუოდ წვიმა უნდა გამოეწვია.

როგორც XIX ს-ის აღწერილობებიდან ვგებულობთ, თოკჯინა „ძივოუს" წყალში გადაგდების ცერემონიალი აფხაზეთშიაც ყოფილა გავრცელებული. აქ დიდი გვალვისას ქალები და ვაჟები შემოსავდნენ ნიჩაბს, ან ჯვრისებურად გადაჭდობილ კაცის სიმაღლის ტოტებს. უწინ ამ საქმეს მხოლოდ ქალები ასრულებდნენ, მოგვიანებით კი უკვე ვაჟებიც იღებდნენ მონაწილეობას. თოკჯინას მაღალ ჭოკზე დაამაგრებდნენ და მისი წინამძღოლობით პროცესია წყლისკენ დაიძვრებოდა. უწინ თოკჯინას თეთრსაფენვადაფარებულ სახედარზე, ან ცხენზე შესვამდნენ და ასე მიიყვანდნენ მდინარემდე. გზაზე მიმავალნი საგალობელს ამბობდნენ: „ძივოუ! ძივოუ! ძირი-ქვა-ქვა მაკრილდ ავაშ ახ"... ამ ტექსტის არასრული თარგმანიდან ჩანს, რომ აქ ნახსენებია წვიმის წყალი, დამშრალი შვიდი წყარო და წყლის გამოთხოვნა-ვედრება. მაგრამ განსაკუთრებით საინტერესოა ის გარემოება, რომ აქვეა ნახსენები „ძირი-ქვა-ქვა", რომელიც ალბათ იგივეა რაც მეგრული „წიწიკვაკვა", „ძიძიცვაცვა", ისევე როგორც აფხაზური „ძივოუ", გალის მეგრელების ძივავას უდრის. ალბათ სათანადო კვლევა გამოავლენს, რომ ყველა ეს ტერმინი მონათესავეა და ერთსა და იმავე ცნებას გადმოსცემს, რახედაც მეტყველებს რიტუალის თითქმის აბსოლუტური დამთხვევა. სწორედ ამ თანხვედრის საფუძველზე უფრო მყარი ხდება შეხედულება ზემოხსენებულ პერსონაჟთა იგივეობაზე, რომლებიც თავის მხრივ აბსნას პოვებენ მეგრული საწვიმარი თოკჯინის მეორე ვარიანტის სახელწოდებაში „მოჭყუდია", პატარძალი. ე. ი. აქ თოკჯინა ყველგან განასახიერებს ქალს, რომელსაც დასავლურ-ქართული ბარის ტრადიცია, განსხვავებით აღმ. საქართველოსა და აჭარა-მესხეთ-ჯავახეთისა, ქალად მიიჩნევს. ამ წარმოდგენებს მეტად ფართო პარალელები ეძებნება ისტორიული მეზობლების კულტურაში. აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ გვალვის წინააღმდეგ აფხაზეთში ადრე გავრცელებული ყოფილა წყლის მოხვნის წესი, რაც ასე ტიპიურია ქართული რიტუალებისათვის.

ამინდის შემცვლელი ღვთაებების გარეგნული ნიშნები და სახელი

პირდაპირი მონაცემები, რომლებიც მოგვცემდნენ ცნობას ამინდის ღვთაების ფუნქციის, წარმოშობის, გარეგნობის, ან თავდაპირველი სახელის შესახებ, ხალხის მეხსიერებას არ შემოუნახავს. ამ საკითხებზე შესაძლოა ვიმსჯელოთ სასიმღერო ტექსტებში გამოყენებული ეპითეტების, მოგვიანებით შერქმეული, ან ძველი, ტაბუირებული ზედმეტსახელების მიხედვით, სადაც ჩანს კულტის ობიექტის ფუნქცია, შინაარსი და გარეგნული ნიშნები. ამავე საკითხებისათვის მნიშვნელოვან მასალას გვაწვდის თავად რიტუალი, სხვადასხვა ხასიათის საწესო მოქმედებები, მონაწილეთა სქესი, ასაკი, ჩაცმულობა-მორთულობა, ტრაპეზის წესი და საერთოდ ყველაფერი, რაც ამ პროცესებთან არის დაკავშირებული. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მონაცემები არის დაცული საწესო თოკჯინების,

ამავე მიზნით დამზადებული, თუ ცომისაგან გამომცხვარი ფიგურების გარეგნობაში, ტანსაცმელში, პირისახის გაფორმების წესში. ასევე მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ არსებობენ მდედრობითი და მამრობითი გამოსახულებები და თითოეულ მათგანს აქვს თავისი ფუნქცია და როლი. დავურწყოთ მამრობითი ფიგურებით.

ქართლში ხშირად ამზადებდნენ თიხის ან ტალახის კაცს, რომელსაც ხაზგასმით ემჩნეოდა სქესის ნიშნები. ასეთივე ფიგურის სანთლისაგან გამოძერწვა და ცომისაგან გამოცხობაც იცოდნენ. სხვა შემთხვევაში თოკინას კოვზზე (ციცხვზე) გამართავდნენ, ზოგან ამ მიზნით ცოცხს იყენებდნენ. უმეტეს შემთხვევაში თოკინა, ხელგაშლილი, ჯვრისებური ფიგურა იყო. ასეთი პოზა ძლიერ გავრცელებული ჩანს ქართულ საწესო ხელოვნებაში. ფიქრობენ, რომ იგი გამობატავს დალოცვის, ლოცვის აღვლენის პროცესს. ასეთ ფიგურებს ადორანტებს, ანუ მლოცველებს, მავედრებლებს უწოდებდნენ. რადგან ხალხური წარმოდგენების თანახმად ლაზარე შუამავალია ღმერთსა და ადამიანებს შორის, როგორც ჟველა ქრისტიანული წმინდანი, შესაძლოა მისი ფიგურა უზენაესის წინაშე ვედრების, ან პირიქით, ხალხის კურთხევის პროცესში იყოს გამოსახული. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა თოკინის პირისახის გაფორმებასაც. ნაჭრისაგან დამზადებული თოკინის სახე წარმოადგენდა ჯვრით გახაზულ წრეს, ზოგჯერ კი პირსახეს სარკის ან შუშის ბრჭყვიალა ნატეხს უკეთებდნენ, განსაკუთრებით მაშინ, როცა დარი უნდოდათ. ე. ი. თანახმად წარმოდგენებისა, სადაროდ განწყობილი ღვთაების პირი ნათელია, სარკესავით ბრწყინავს, ხოლო ავდრისას ღრუბლიან ცასავით იქუფრება, პირქუში, მრისხანე ხდება. ამ შეხედულებათა ანარეკლი აღბეჭდილია ხალხურ მეტაფორულ აზროვნებაში. საკმარისია გავიხსენოთ შავი ღრუბლის მსგავსი სახე ამირანისა, ღვთაების სახელი „პირქუში“, ან კიდევ მეტაფორათა მთელი სისტემა „ვეფხისტყაოსანში“, სადაც ამინდი, წვიმა, აქტიურად გამოიყენება გმირთა განწყობილების გამოსახატავად. ასეთი ვითარება, გარკვეული მოცულობით, ლაზარეს საგალობელ ტექსტებშიც არის დამოწმებული.

ლაზარეს საგალობლების საწყისი ორი სქემით არის ცნობილი. ერთის თანახმად:

„ლაზარ მოდგა კარსაო,
იგრიალა ცასაო.“

ხოლო მეორე ლაზარესადმი ვედრებას წარმოადგენს:

„ახ ლაზარე ლაზარე,
ცას ღრუბლები აჰყარე.
ჩამოუშვი წვიმა
ჩამოუძელ წინა“.

პირველ სქემას რამდენიმე ქვევარიანტი გააჩნია, მაგალითად, „ლაზარ მოდგა კარსაო, იგრიალა, ან იფრიალა ცასაო“, ან „ლაზარე მოდგა კარსაო, აბრიალებს თვალსაო“ (ქართლი), ან კიდევ „ჟონჯა მოდგა კარსა, ალურიალებს თვალსა“ (სვანეთი), „ლაზარაი მოდგა კარსაო, მოალარღალებს თავსაი“; „ლაზარაი მოდგა კარსა, ახანზარალებს თავსა“, „ლაზარ მოდგა კარსა, მოხურხულებს ცასა“ (აჭარა).

მეორე სქემა კი მხოლოდ აღმ. საქართველოს ახასიათებს და მხოლოდ მოტანილი ვარიანტით არის ცნობილი. ოღონდ არის შემთხვევა, როცა ღრუბლების აყრას ლაზარეს მსგავსად ბარბარეს შესთხოვენ.

მოტანილი მასალიდან ნათლად ჩანს, რომ ლაზარე უსათუოდ „მოდგება კარს“, ე. ი. ტექსტი ამოწმებს რიტუალური ქმედების, კარდაჯარ ჩამოვლის აუცილებლობას და ტრადიციულობას. ამასთანავე თითქოს აღწერს ლაზარეს მიერ გამოვლენილ ძლიერების ნიშნებს, როცა იგი „კარზე მოდგება“ ლაზარე თვალებს აბრიალებს, თავს ახანზარებს. ყველაფერი ეს იწვევს ცაზე ან მთაზე გრიალს, ფრიალს, ცაზე „ხურხულს“. საერთო სურათს თუ აღვადგენთ, ტექსტის დასაწყისში ბწკარების მიხედვით კარდაჯარ დადის (ან დაჰყავთ) თვალებბრიალა ღვთაება, რომლის გამოჩენა იწვევს ცაზე გრიალს, „ხურხულს“. ლაზარეს ანთებული თვალები მეტად საინტერესო ნიშანია, რომელსაც ქართველთა რელიგიურ წარმოდგენებში ოდითგანვე განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა:

თვალების ინკრუსტაციის წესი ფართოდ იყო გავრცელებული ძველი მსოფლიოს ხალხთა კულტურაში, რითაც გადმოიცემოდა ამ ხალხების წარმოდგენები თვალზე, როგორც სინათლეს წყაროზე, ხედვის უნარის მქონე ორგანოზე და ამის გამო მას უდარებდნენ მზეს. ამ შეხედულებების ანარეკლს ქართველთა უძველეს წარმოდგენებშიაც ვხვდებით. მაგალითად, უფლისციხეში აღმოჩენილია თიხის კერპი, რომელსაც ობსიდიანით ინკრუსტირებული თვალები აქვს. ობსიდიანის საშუალებით გადმოცემულია თვალის განსაკუთრებული თვისებები, კერპის შემქმნელი ხალხის წარმოდგენები თვალზე, თორემ, წინააღმდეგ შემთხვევაში, თვალსაც იგივე მასალით, თიხისაგან გამოიყვანდნენ. ასეთივე მანათობელი თვალები ჰქონდა არმაზსაც, რომლის შესახებ ქართლის ცხოვრება გვეუბნება: იგი ყოფილა „კაცი ერთი სპილენძისა, და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭვი ოქროსი, და თავსა მისსა ჩაბალახი მყარი, და თვალნი ესხნეს ზურმუხტი და ბივრილი, და ხელთა მისთა აქუნდა ხრმალი ბრწყინვალე ვითარცა ელვა, და იქცეოდა ხელთა მისთა შინა". აქაც, რა თქმა უნდა, ღვთაების ზებუნებრივი ძალით მოგიზგიზე თვალებზეა ლაპარაკი და ეს ნიშანი ფერადი ქვებით ინკრუსტაციის საშუალებით გადმოიცემა. ასეთივე შეხედულებები მრავლად არის დაცული ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში.

საკმარისია გავიხსენოთ ფრაზა ცნობილი ხალხური ლექსიდან ვეფხისა და მოყმის შესახებ. მონადირე გამოქვაბულში შედის შუაღამისას, განუჭვრეტელ უკუნეთში და ამბობს: „ვეფხი რო წამომიფრინდა, თვალნი მარისხა ღვთისანი". ე. ი. ბნელში ანთებული ვეფხის თვალები ხალხურმა სიტყვამ „ღვთის თვალებს" შეადარა და მთელი დაძაბულობა დრამატული სცენისა ამ ლაკონიური შედარებით გამოიხატა. ლექსის შემქმნელი ხალხისათვის მოტანილი პასაჟი საკმაებით გასაგებია და არავითარ კომენტარს არ საჭიროებს. ასე რომ, გონჯა-ლაზარეს ბრიალა, ცეცხლოვანი თვალები ძველი ღვთაების ერთ-ერთი მთავარი გარეგნული ნიშანია. მსგავსი რწმენა-წარმოდგენები დიდ ისტორიულ სივრცეში ყოფილა განფენილი.

მამრი ღვთაებების გვერდით თაყვანს სცემდნენ და წესს უმართავდნენ მდედრ ღვთაებებს, წვიმის ქალურ გამგებლებს. მათი კულტი ძირითადად დასავლეთ საქართველოში იყო გავრცელებული, თუმცა არც იმის თქმა შეიძლება, რომ აღმოსავლეთ საქართველო ამინდის მდედრობით ღვთაებებს არ იცნობდა. აქ ფართოდ არის გავრცელებული წვიმის წინამძღვრის, ბარბალეს კულტი, რომელსაც ლაზარესა და ელიას მსგავსად მიმართავდნენ:

„აბ ბარბარე, ბარბარე,
ცას ღრუბლები აჰყარე,
ჩამოუშვი წვიმა,
ჩამოუძელ წინა."

როგორც ჩანს, აღმოსავლეთ საქართველოში ქალღვთაებათა კულტმა თავი მოიყარა წმინდა ბარბარესთან დაკავშირებულ რწმენებში და მათ საგანგებოდ შევეხებით როცა ქრისტიანულ წმინდანებს განვიხილავთ.

იმერეთისა და სამხრეთ საქართველოში დამოწმებულია შერეული ტიპის რიტუალები, სადაც ქალური და მამრული ტერმინები და აქსესუარები ხშირად ერთმანეთშია არეული. იმერეთში ასეთ წესს ასრულებდა ორი გაუთხოვარი ქალი, რომელსაც სახეს „შეუგონჯავდნენ" (ანუ გაუმურავდნენ). ეს ქალები ფეხშიშველები მიუძღოდნენ პროცესიას, ყველაფერს აკეთებდნენ, როგორც ჩვეულებრივ, „ლაზარობისას" იყო მიღებული, მაგრამ სასიმღერო ტექსტში, ქალის ნაცვლად, ისევ „გონჯას" ახსენებდნენ, როგორც ეს ხდებოდა რაჭასა და სვანეთში.

იგივე ვითარება არის დამოწმებული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში. აჭარაში დაჰყავდათ „გვალვის პატარძალი", თავზე ჯამდადგმული ქალი, რომელიც ჯამში აგროვებდა შეწირულობას. სასიმღერო ტექსტში ის ახსენებს ლაზარეს. ამასვე იმეორებდა უკვე ხსენებული კოვზ-დედოფალა, „ქეფჩათუნიც". ვფიქრობთ, რომ მამრი და მდედრი ღვთაებების კულტის აღრევა შედეგია მთლიანი მითოსური სისტემის დაშლისა, რომელშიაც ორივე ღვთაება მონაწილეობდა და თავისი ფუნქციები გააჩნდათ.

როგორც აღვნიშნეთ, სამეგრელოში გვალვისას ამზადებდნენ თოკვინას, რომელსაც ერქვა „ძივავა" (გალში), ხოლო დანარჩენ სამეგრელოში ასეთივე თოკვინას ეძახოდნენ „ძიძიქვაქვა" „წიწიკვაკვა"-ს, პარალელურად კი მათ მაჭყუდიას (პატარძალი) სახელითაც იხსენიებდნენ. ეს უკანასკნელი სახელი ძალზე საყურადღებოდ გვეჩვენება, რადგან იგი ეხმაურება ზემოხსენებულ, აჭარაში დამოწმებულ „გვალვის პატარძალს". ეს კი საერთო კონცეფციის არსებობაზე მიგვითითებს და გამორიცხავს ყოველგვარ ახსნას, რომელიც შემთხვევითობაზე იქნება დაფუძნებული.

მდედრობითი თოკვინების დამზადება იცოდნენ აფხაზეთშიაც. ისინი ცნობილნი არიან ორი სახელით: „ძივოუ" და „ძირიქვაქვა". როგორც ერთი, ისე მეორე მეგრულ სამყაროსთან ჩანს დაკავშირებული, რადგან ანალოგიურ თოკვინებს ჩრდილო კავკასიაში, აფხაზთა მონათესავე ტომებს შორის „ხანცე-გუაშეს", ანუ ნიჩბის დედოფალს ეძახიან, რაც „ქეფჩა-ხათუნს" უფრო ენათესავება, ვიდრე თოკვინის აფხაზეთში გავრცელებულ სახელებს.

სპეციალურ ლიტერატურაში აფხაზური თოკვინის სახელის შესახებ ერთგვაროვანი აზრი არ არსებობს. თანახმად ზოგი მოსაზრებისა, ღვთაების სახელი აქ საერთოდ არ არის შენარჩუნებული. ზოგიერთის აზრით აქ სწორედ ღვთაების სახელი უნდა იყოს მოცემული, რადგან რიტუალში თოკვინის მიმართ დიდი მოწიწება არის გამოხატული. იგი თეთრსაფენგადაფარებული ცხენით მიჰყავთ მდინარეზე.

აფხაზური „ძივოუს" სახელის ახსნა მხოლოდ აფხაზურ მასალებზე დაყრდნობით ალბათ, მართლაც შეუძლებელია. ივ. ჯავახიშვილი ამ სახელში ხედავდა მიმართვას ვობისადმი (ძი - წყალი, ვოუ - ვობი) - წყალი (მოგვეცი) ვობი. მაგრამ ეს შეხედულება უდავოდ მისაღები არ ჩანს. სამწუხაროდ არავის მიუქცევია ყურადღება იმ გარემოებისათვის, რომ ძივოუს ტექსტში ნახსენებია სხვა სახელებიც, „ძირიკვაკვა" („ძიძიკვაკვა", „ძივოუ", „ძირიქვაქვა") და „ძივავა". თუ ამ სახელებს სამეგრელოში ფიქსირებულ ვარიანტებს ამოვუყენებთ გვერდში, მათ შორის მსგავსება სრულიად ნათელი გახდება. როგორც მრავალგზის აღვნიშნეთ, ძიძიქვაქვა და წიწიკვაკვა, ასევე ძივავა სამეგრელოში, რიტუალურ ტექსტებში ფართოდ გავრცელებული სახელებია, რომლებიც ამჟამად ისევე გაუგებარია, როგორც აფხაზური „ძივოუ". ამასთანავე მეგრულში არის დაცული სხვა ვარიანტები, კერძოდ „მაჭყუდია" - პატარძალი, რომელიც რამდენადმე ნათელს ჰფენს ამ გაუგებარ სახელთა შინაარსს. უდავოა, რომ ეს თოკვინები მართლაც ქალს, კერძოდ გათხოვილს და ნაყოფიერებასთან დაკავშირებულ ქალს გულისხმობენ. აფხაზეთში დამოწმებულია წყლის მდედრობითი ბოროტი სული წყლის დედა, ძიძლან-ი, რომელსაც ხშირად „წყლის ოქროვან მბრძანებელსაც" უწოდებენ. იგი წარმოდგენილი ჰყავთ ლამაზი ქალის სახით, ტანშიშველი, გრძელი, ოქროსფერი თმებით. ძიძლანს ტერფები უკან აქვს შექცეული, რის გამო მისი გულაღმა წაქცევა შეუძლებელია; მისი ტანი თევზივით ცივია. უპირველეს ყოვლისა მას ავედრებდნენ ახალ რძლებს, რომელთაც მხოლოდ საგანგებო რიტუალის შესრულების შემდეგ აქვთ წყალზე სიარულის უფლება. ხალხური გადმოცემები ძიძლანს უფრო ბოროტ სულად იხსენიებენ. მისი დამორჩილება და სამსახურში ჩაყენება შეიძლება თუ თმას შეაჭრიდნენ. ძიძლანის თვისებების მქონე წყლის ქალების შესახებ რწმენა გავრცელებულია საქართველოს ყველა კუთხეში, სომხეთში, ოსებში, ქურთებსა და ა. შ. ასევე გავრცელებულია თმის შეჭრის საშუალებით ზებუნებრივი ძალის მქონე ქალების დამორჩილების მოტივიც, რისთვისაც საკმარისია გავიხსენოთ მონადირისა და ქალღვთაების სასიყვარულო ეპიზოდში ქალღვთაებისათვის თმის შეჭრის ცნობილი თემა.

ძიძლანის შესახებ ეს მცირე ექსკურსი იმისათვის დაგვჭირდა, რომ მის სახელში ისმის ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო ძიძიკვაკვას სახელის პირველი ნაწილი. როგორც ჩანს, ივ. ჯავახიშვილი სწორი იყო, როცა სახელს, „ძივოუ" შლიდა „ძი" და „ვოუ" ნაწილებად, რადგან სწორედ „ძი" ან მისი გორმაგებული ფორმა, „ძიძი"//„წიწი" არის საერთო ყველა ზემოხსენებული სახელისათვის. ძიძი ალბათ იგივე ქართული „ძიძა" უნდა იყოს, რაც საბას განმარტებით „სძის მაწოვნებელია". თუ ამ ფაქტობას დავუშვებთ, მაშინ გასაგები ხდება ამ სახელით მეორე მეგრული ვერსია, „მაჭყუდია" -

პატარძალი. აღსანიშნავია, რომ ზემოხსენებულ თუშურ - „საწვიმარ გუგას“ ზოგჯერ „მაჭკულოსაც“ ეძახიან. ეს სახელი ფრიად ჩამოგავს ხსენებულ მეგრულ ტერმინს. მაგრამ მათ შორის ნათესაობის დადგენა ჩვენ კომპეტენციას არ შეადგენს. რაც შეეხება მეგრულ-აფხაზური საწვიმარი ძველი თოჯინების სახელების პირველ ნაწილებს („ძიძი“, „ძი“), ისინი შესაძლოა ქართულ ძიძას და ძუძუს უდრიდეს, მით უფრო, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებულია ქალის სახელი „ძიძია“, ასევე როცა ქალი ახლობელს მიმართავს, განსაკუთრებით ბავშვს, ხმარობს ტერმინს „ძუძუაავ!“*. იგივე უნდა ვიფიქროთ პატარძლის ან სძალის შემთხვევაშიც. ამ ტერმინთა სათანადო ანალიზი ალბათ მდედრის (ძუს) აღმნიშვნელ ცნებებთან მიგვიყვანს. სახელების მეორე ნაწილი, „ვავა“, „ვოუ“ მწუხარების გამომხატველი შეძახილი უნდა იყოს და ქართულ „ვაისა“ და „ავაის“ უდრის, რომლებიც უძველესი ორგიასტული ტირილის და შეძახილების კატეგორიას განეკუთვნებიან. ამ მოსაზრებას ამაგრებს ძიძიგვაყვასა და მოჭყუდიას გროტესკული წივილ-კივილით დატირების წესი, რომლებიც ვითომდაც წყალში იხრჩობოდნენ. ასევე სცოდნიათ თუშური „მაჭკულას“ დამარხვაც, მის შემდეგ, რაც წყლიდან ამოიყვანდნენ. ამ ანალიზის მიხედვით ჩანს, რომ ამინდის შემცველი ქალი ღვთაებების მეგრულ-აფხაზური სახელები საერთო-სარწმუნოებრივი საფუძვლიდან წარმოდგებიან, რასაც ადასტურებს კიდეც მათი ერთ კულტურულ-ისტორიულ რეგიონში განფენაც. როგორც ჩანს, ეს ღვთაებები განასახიერებდნენ ქალურ ძალას, რომელსაც შეეძლო მიწისათვის წვიმის სახით ნაყოფიერების მინიჭება, ე. ი. გვალვის შეწყვეტა. ძველი ხალხების მითოლოგიაში ასეთი ქალი ღვთაებები ფართოდაა გავრცელებული და ითვლებიან უმაღლესი ღვთაებების, ამინდისა და ჭექა-ქუხილის განმგებლის ქალურ იპოსტასად (გამოვლინებად), ხშირად მათ მეუღლედ, რომლებიც სხვადასხვა მიზეზის გამო იღევნებიან და სახეს იცვლიან (ცაზე იქცევა ვარსკვლავად ან თანავარსკვლავად, თუ სხვა სახის მეტამორფოზას განიცდის). მათ იტაცებს ბოროტი ძალა (გველეშაპი, დევი), რომელთა წინააღმდეგ იბრძვიან და იმარჯვებენ გმირები თუ ღვთაებები და ათავისუფლებენ. ქალღვთაებათა დევნა-გატაცების სიუჟეტის გაშლა ხდება სხვადასხვა ფორმით. ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესოა კერძოდ მითოსური სიუჟეტები დევნილი ქალების შესახებ, როგორიცაა მაგალითად, დაფნისა და სირინგას შესახებ; ეს ნიმფები როგორც ცნობილია, მათთვის არასასურველ სიყვარულს გაურბიან და სახეს იცვლიან (აპოლონის მიერ დევნილი დაფნე იქცევა დაფნის ხედ, ხოლო პანისაგან დევნილი სირინგა - ლერწმად). ან კიდეც ისეთი შემთხვევები, როცა ქალები გაურბიან სასჯელს (სიკვდილს, ტყვეობას და ა. შ.), რისი მშვენიერი ილუსტრაციაა ზემოთ უკვე მოტანილი ლეგენდა ქალქვების შესახებ. ეს მითოსი თანამედროვე ფორმით უკვე ფრიად დაშორებულია თავის პირველ სახეს, მაგრამ მასში სრული დატვირთვით მოქმედებს ყველა საკვანძო მოტივი: ლეკებისაგან დევნილი ქალი – დედა (შეადარე მეგრულ პატარძალი, ძიძა), ტყვეობას ქვად ქცევა ურჩევნია, შესთხოვს ღმერთს და შვილებიანად ქვავდება. ამ ქვასთან დაკავშირებულ სხვადასხვა სახის მაგიურ-რელიგიურ მანიპულაციებს (მოლოცვა, გადაბრუნება) შეეძლოთ წვიმის გამოწვევა. უკანასკნელ მომენტში მოქმედებას იწყებს ქალი ღვთაების, ღვთაებრივი დედის, ნაყოფიერების განმასახიერებლისა და პირველმიზეზის უძველესი სარწმუნოებრივი ფუნქცია, რაც მითოსის ახალ რედაქციაში არც განმარტებულია და არც დასაბუთებული. დამკვირვებლისათვის სრულიად გაუგებარია, თუ რატომ უნდა ანიჭებდეს სასურველ ამინდს ლოდი, რომელიც, თანახმად გადმოცემისა, ოდესღაც ლეკებისაგან დევნილი, ჩვეულებრივი დედაკაცი ყოფილა. მსგავსი „უსაბუთო“ ქმედებანი ყოველთვის უძველესი სისტემური რწმენა-წარმოდგენების ანარეკლს წარმოადგენდნენ და გააჩნიათ არქაული რელიგიურ-მითოლოგიური საფუძველი, რაც ხალხის მეხსიერებაში უკვე აღარაა შენახული, მაგრამ საგანგებო ძიებით და შესწავლით შეიძლება მისი გამოვლენა. ლეგენდის შუასაუკუნეობრივ ზედაპირს თუ არ გავითვალისწინებთ, ყველა მისი მოტივი არქაულია - 1. ნაყოფიერება - დედობა გაიგივებულია მიწის წვიმით მორწყვასთან, ე. ი. მიწის ნაყოფიერებასთან. 2. ბოროტის

*ამ რიგის ფაქტებთან ერთად უნდა განვიხილოთ მესხეთში გავრცელებული ქალის სახელი, „ძუძუნა“.

მიერ დევნა. 3. ღმერთისადმი ვედრება. 4. სავედრებლის შესრულება. გაქვავება. 5. საკრალური არსის შენარჩუნება - წვიმის გამომწვევის უნარი. ასეთი დასასრული ტიპიურია მრავალი ხალხური გადმოცემებისათვის, როდესაც გმირის სიკვდილისა და გარდასახვის შემდგომ რაღაცნაირად ვლინდება მისი ადრინდელი ფუნქცია (მაგ., შეყვარებულთა საფლავზე ამოსული ია და ვარდი, რომლებიც ერთმანეთისაკენ იხრებიან; სისხლის წვეთის, ან თავად გმირის ყვავილად ქცევა; შეჩერებული კლდეები; ციხის მტირალი კედლები და ა. შ.). ზემოთ მოხსენიებული ძველბერძნული სიუჟეტები დაფნესა და სირინგას შესახებ ასეთივე მოტივით მთავრდება. მას შემდეგ, რაც მშვენიერი ნიმფა დაფნე ხედ იქცა, აპოლონმა შეიყვარა ეს ხე და დაფნის გვირგვინი თავის მუდმივ შესამკობლად აქცია, ხოლო სირინგას, ლერწმის წყნარმა და სევდიანმა ხმამ პანს შთააგონა შეექმნა ტკბილხმოვანი ფლეიტა. ამ მაგალითების ანალოგიურად, ქართული ქალქვის მითოსის ყველა საყვანძო მომენტში, ნათლად ვლინდება შედარებით გვიანდელი, შუასაუკუნეების მასალით ახლად შემოსილი არქაული მითოლოგიური კონსტრუქცია, რომელიც შედარებით ახლო წარსულში ახლებურად გარდაიქმნა, რაც თეორიულად მომავალშიაც არის შესაძლებელი.

თუ უფრო ღრმად ჩავხედავთ მითოსის მონაცემებს, შესაძლო გახდება გამოიყოს უძველესი შრე, რომელიც საფუძვლად დაედო მომდევნო ხანების მრავალფეროვან სამიწათმოქმედო რწმენა-წარმოდგენებს. ეს შეხედულებები დაწყებული ადრესამიწათმოქმედო ეპოქიდან, ძველი მსოფლიოს ყველა ხალხშია დამკვიდრებული. ყველაზე ნათლად აღნიშნული წარმოდგენები აღიბეჭდა არქეოლოგიურ ძეგლებზე. ასეთ ძეგლებად გვეჩვენება წინა და შუა აზიაში, კავკასიაში და ბალკანეთში აღმოჩენილი მცირე ზომის ქალის ქანდაკებები, რომლებიც გამოირჩევიან განსაკუთრებული კონცეპტუალური დამოკიდებულებით ქალური ხორციელებისადმი. ქანდაკებების მძიმე ფორმები, სქესის გაძლიერებული ნიშნებით, მაშინ, როცა სავსებით, ან ნაწილობრივ იგნორირებულია პირისახე და კიდურები, წარმოგვიდგენს ქალს, დედას, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლოს. აზიურ ძეგლებზე იგი გამოსახულია ლეოპარდებზე მჯდომარე, ან დაკავშირებულია რქამაღალ ნიამორთან და ჯიხვთან, ან ირემთან, რაც ცხადყოფს, რომ ეს ცხოველები მის თანმხლებებად ითვლებიან და ღვთაების დაფარული შინაარსის, მისი ფუნქციის დამატებით კომენტარს წარმოადგენენ. კერძოდ, ამ ცხოველთა მაღალი რქა, ბეწვი, ფერადი ქურქი მისი ძალის, მიწის აყვავების უნარის გამოვლინების დასტურია. არქეოლოგიური მასალიდან ცხადად ჩანს, რომ უზარმაზარ ტერიტორიაზე, შუა აზიიდან ბალკანეთამდე, მსგავსი ქალი ღვთაებები მჭიდროდ უკავშირდებოდნენ მცენარეულ, ძირითადად პურეულის მოტივებს. ნაყოფიერების გამგებელი დედის იდეა მითოსურად აერთიანებდა მცენარეულ და ცხოველურ სამყაროს, როგორც ანალოგიის პრინციპით მოქმედ მექანიზმს. ამრიგად ქურქი და ბეწვი, თმა, ისევე როგორც ამ ხანის ხელოვნებაში გავრცელებული ორსულ ქალთა გამოსახულებები, ქანდაკების თიხაში შერეული მარცვალი და ა. შ. წარმოაჩენდნენ იმ პერიოდის მითოსის ძირითად პრინციპს, სხეულის//მიწის მზაობას შობისათვის, რომლის შედეგია აყვავებული მიწა, ანუ ჭრელი ქურქი თუ გრძელი, ოქროს ბეწვი, ან თმა. ვფიქრობთ, რომ ეს შეხედულება შესანიშნავად არის ასახული ქართულ და ბულგარულ ლექსებში, რომლებიც წავუმძღვარეთ ამ ნარკვევს.

მოგვიანებით ეს ქალი ღვთაებები იქცევიან უმაღლესი ღვთაების, ჭექა-ქუხილის გამგებლის თანმხლებებად. მითოსის ლიტერატურად ქცევის პერიოდში მათ განიხილავენ ცოლ-ქმრულ წყვილებად, რაც მთლიანად არღვევს თავდაპირველი მითოსის კონცეპტუალურ მზარეს. პირვანდელი მოსაზრება ამ საკითხზე შემოინახეს ინდოელებმა, რომელთა შეხედულების თანახმად დედური საწყისი, შაქტი, მუდმივ სხეულებრივ კავშირში იმყოფება თავის მამრულ შესაბამისობასთან, რაც ქმნის მათ შემოქმედებით ძალას. ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მათ ეს ძალა არ გააჩნიათ. ამ ქალებს მოეკითხებათ ის ციური წყალი, რომლითაც მიწა ნაყოფიერდება. უფრო სწორად ისინი, როგორც მიწის სიმბოლოები, თავად ნაყოფიერდებიან ციური ტენით. ამიტომ წყლის გამოთხოვის უძველეს რიტუალებში ქალების გამოსახულებებთან ერთად ხატავენ წყლის აღმნიშვნელ ტეხილებსა და ზიგზაგებს, რომლებიც ამ უკანასკნელთა ცის ნამით განაყოფიერებაზე მიგვითითებენ. ტრიპოლეს

კერამიკულ მასალასა და მხატვრობაში არის რამდენიმე კომპოზიცია, რომლებიც აშკარად ეხმაურებიან თანამედროვე რიტუალებს: ქალი ცისკენ მიმართავს თასს, ან ქალთა ჯგუფი ცისკენ იშვერს დიდ ჭურჭელს. აქ გამოსახულია შესაწირი და ლოცვა „ზედა" ძალის მიმართ, ის მოქმედება, რასაც გამოხატავს ქართული ტერმინი „ზედაშე", ე. ი. ზედასათვის მირთმევა, ზედას წინაშე ლოცვად წარდგომა. ბ. რიბაკოვი ფიქრობს, რომ ეს ვითარება კარგად არის ასახული რუსულ ტერმინში „ჩაროდეი//ჩაროდეიცა", რაც შუა საუკუნეებში აღნიშნავდა თასით (ჩარა), წყლის დიდი ჭურჭლით ლოცვას. მოტანილი მაგალითები თვალნათლივ იმეორებს ზემოთ ნახსენებ, აჭარაში გავრცელებულ წესს, სადაც თავზე თასდადგმულ „გვალვის პატარძალს" დაატარებდნენ. იგივე შეიძლება ითქვას წვიმის გამოხმობის ბულგარეთში გავრცელებულ წესზე, სადაც დაატარებდნენ მწვანე ფოთლებით შემოსილ გოგონებს, „დოდოლებს", ან თანამედროვე ბერძენთა შორის მიღებულ რიტუალზე, რომლის დროსაც კარდაკარ დაჰყავთ პატარა გოგონა, „პერპერია" და დაახლოებით ისეთი შინაარსის სიმღერებს მღერიან, როგორც ჩვენში.

ყოველივე ამას თუ გავითვალისწინებთ, უკვე მოვახერხებთ შევაფასოდ რიტუალში მონაწილე ქალთა ასაკისა და სხვა ნიშნების მნიშვნელობა. მოხუცი, გაუთხოვარი, ან გაუთხოვრობის აღთქმადადებული ქალი განასახიერებს უწყლო, უნაყოფო მიწას, შესაბამისად გვალვას, დამჭკნარ, მკვდარ ბუნებას, ნაღველსა და მწუხარებას, ხოლო ქალი – ცოლი, მომქმედი დედური საწყისი (გაძლიერებული მღვდლის, ან გუთნისდედის ცოლობით) პირიქით, ნაყოფიერი მიწის სიმბოლო იყო და მათ მიმართ განსაკუთრებით აქტიურად სრულდებოდა მოქმედებები, რომელთა მიზანი იყო სქესთა აქტივობის წარმოჩენა. სქესთა ურთიერთობა კი, როგორც უკვე არაერთგზის ითქვა, მიწისა და ცის ურთიერთობების მითოსურ, სიმბოლურ წარმოსახვას წარმოადგენდა. ამიტომ ღვთაებების შეულლების ადგილი ხშირად არის ნახნავი მინდორი, როგორც ეს ცნობილია ბერძენთა ქალღვთაების, დემეტრეს მითოსიდან: იგი კრეტაზე, სამგზის მოხნულ მინდორზე შეუუღლდა ნაყოფიერების ღვთაებას, იასიონს და შვა სიმდიდრის ღვთაება, პლუტოსი. რადგან მითოსური მრწამსით ასე იყო ქვეყანა მოწყობილი, ბუნებრივია, რიტუალის მიზანსაც იდეის აქტიურად ამოქმედება შეადგენდა. ამიტომ სექსუალური რიტუალები ძალზე გავრცელებული იყო მიწათმოქმედ ხალხებში. ასეთი რიტუალები დამოწმებულია ინდოეთსა და ინდოჩინეთში, სადაც ხვნის დაწყებამდე ნახნავ მინდვრებზე ნატურალური უშუალობით იმართებოდა შესაბამისი ქმედებები. განსაკუთრებით ბევრი ცნობა შემოგვინახეს რუსულმა ისტორიულმა საბუთებმა, სადაც ეკლესია ყოველნაირად ძრახავდა ხალხურ ღღესასწაულებზე გამეფებულ „ღვთის საგმობ" თავაშვებულ საქციელს.

წარმოდგენილი მასალა საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ საქართველოში ძველთაგანვე სწამდათ ამინდის შემცვლელი როგორც მდედრი, ისე მამრი ღვთაება. ეს ორი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ტრადიცია არ არის. როგორც ეთნოგრაფიული მასალა მოწმობს, რწმენები მათ შესახებ და რიტუალის შესრულების წესები ერთმანეთში არის არეული, ამასთანავე მდედრი და მამრი ღვთაებების თაყვანისცემა ხდება ერთსა და იმავე დროს, ერთსა და იმავე რეგიონში. ეს სიტუაცია სავსებით შეესაბამება ქართველების წინაქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენების ძირითად პრინციპებს. უძველესი მდედრობითი ქანდაკებები, რომლებიც მცენარეული ატრიბუტებით არიან შემკულნი და ლითონის ხანის მამრი ღვთაებები, ხაზგასმული ფალიურობით, საბრძოლო იარაღით, ეტლოსნები, მხედრები და მშვილდოსანი მონადირეები, ასევე ჯიხვის რქებზე შემდგარი მლოცველები, სქესთა ურთიერთობის ამსახველი სცენები და ა. შ. საშუალებას იძლევა დავასკვნათ, რომ მითოსურ-რელიგიური აზრი აქ ვითარდებოდა ერთი საერთო ნიშნით, რომელიც გამოიხატებოდა ბუნების აყვავების, ნაყოფის სიმრავლის უზრუნველყოფის ზოგადი პრინციპით. რა თქმა უნდა, წარმოდგენათა ამ სისტემაში სათანადო ადგილი ეჭირა ამინდის გარშემო არსებულ შეხედულებებსაც.

ამინდის შემცვლელი მამრობითი ღვთაების შესახებ არსებული წარმოდგენები მას შემდეგნაირად წარმოგვიდგენენ: 1) იგი ფალიურია. 2) პირით შავია, რაც წყრომაზე, მრისხანების მომენტზე მიგვითითებს. 3) აქვს ელვარე, ცეცხლოვანი თვალები. 4) მას ემორჩილება ელვა და

ქუხილი. 5) შეუძლია ამინდის შეცვლა თავისი სურვილის//მლოცველთა თხოვნის შესაბამისად. 6) მისი ატრიბუტია ცხვავი, საცერი, რომელშიაც წვიმას ცრის. 7) სოციალურ ჯგუფში თანაბრად მფარველობს ყველას, რადგანაც ყველას კარზე მიდის; ამასვე მოწმობს პურობისათვის გაწეული საერთო ხარჯი, ან პროდუქტის შეგროვების წესი. 9) რიტუალის დასრულების შემდეგ აგდებენ წყალში. 10) მის რიტუალს თან ახლავს სიმღერა.

მდედრი ღვთაებების ნიშნები ამ კერძო შემთხვევისათვის ასე მკაფიოდ არ გამოიყოფა, მაგრამ მათ შესახებ წარმოდგენას გვიქმნის პატარძალთან დაკავშირებული მასალა, მითოსში ნახსენები ოქროს თმები, სახელი „პირიმზე", შვილიერება, მცენარისა და ნადირის მფარველობა და ა. შ.

ყველა აქ ჩამოთვლილი ნიშანი როგორც მამრი, ისე მდედრობითი ღვთაებისათვის, მითოსის ჩამოყალიბების უძველეს შრეებში იწყებს აღმოცენებას და, როგორც მოტანილმა შესადარებელმა მასალამ გვიჩვენა, ტიპიურია დიდი კულტურულ-ისტორიული წრისათვის, რომელშიაც ძველი მსოფლიოს სხვა ხალხებთან ერთად, შედიოდნენ ქართველთა წინაპრებიც. ქართველთა ამინდის ღვთაების მრისხანება, ანუ „პირქუშობა", რომელსაც სარიტუალო პრაქტიკა პირის შემურვით გამოხატავს, საინტერესო პარალელს პოულობს ხეთურ მითოსში ტაროსის ღვთაების ვაჟის, თელიფინუს მრისხანების ეპიზოდში: გაურკვეველი მიზეზის გამო განრისხებული თელიფინუ გაუჩინარდა. მას ამაოდ ეძებდნენ ტაროსის ღვთაება და არწივი. თელიფინუს გაუჩინარებამ დიდი უბედურება გამოიწვია, მიწა გვალვისაგან გახმა, მცენარეული დაჭკნა. ბოლოს ღვთაებათა დედამ, ნინთუმ გააგზავნა ფუტკარი, რომელმაც მიაგნო მძინარე თელიფინუს. ფუტკარმა მძინარი ღვთაება ნესტარით გამოაღვიძა, რამაც მისი ახალი განრისხება გამოიწვია: ღვთაება აჩერებს ნაკადულებს, დინებას უცვლის მდინარეებს, წყვეტს საქონელს და ადამიანებს.

მისი დამშვიდებისთვის ტარდება რთული რიტუალი, რომელიც აღწერილია მითოსში. ტაროსის სისასტიკით გამოვლენილი ღვთაების მრისხანების სცენა შესანიშნავად არის აღწერილი ნინოს მიერ არმაზის კერპის განადგურების სცენაში: ...„აღდგეს დასავლით ქარნი და ჰაერნი, და ხმა სცეს ქუხილითა, ხმითა საზარელითა, და გამოჩნდეს ღრუბელნი მოსწრაფედ ნიშნითა საშინელითა. და მოიღო ნიავმან დასავლისა მზისამან სული ჯერკულისა მწარისა და ნაღვლისა მყრალისა. რომელი - ესე იხილა რა სიმრავლემან ერისამან მათ ზედა მომავლად, მაშინ ივლტოდა ყოველი კაცი ქალაქად და სოფლად. მიეცა დრო, ვიდრემდის შეესწრნეს კაცნი საყოფელთა მათთა შინა. და მეყსეულად მოიწია რისხვა იგი ღრუბელი მწარედ სასტიკი, და მოიღო სეტყუა ლიტრისა სწორი ადგილისა მას ოდენ ზედა, საყოფელისა კერპთასა. და დააწულილნა კერპნი იგი და დამუსრნა, დაარღივნა ზლუდენი ქარმან სასტიკმან და შთაბერნა კლდეთა ნაპრალისა". მეორე დღეს მორწმუნეებმა ასე შეაფასეს მომხდარი ამბავი: „ქალდეველთა ღმერთი ითრუჯან და ესე ჩუენი ღმერთი არმაზ ყოვლადვე მტერ არიან: ამან სამე მას ზედა ზღუა მოაქცია, და აწ მან შური იძია და მის მიერ მოიწია ესე". რამდენიმე ხნის შემდგომ ნინოსთან საუბრისას მირიანი ამბობს: „... აჰა ესერა, ღმერთნი დიდნი, სოფლის მპყრობელნი, მზისა მომფენელნი, წვიმისა მომცემელნი და ქუეყანისა ნაშობთა გამომზრდელნი ღმერთნი ქართლისანი, არმაზ და ზადენ...", შემდეგ იმეორებს ითრუჯანისა და არმაზის მტრობის ისტორიას და დასძენს: „... მან ამას ზედა ესევითარი ურვა მოაწია, ვითარ აქუს ჩუეულება სოფლისა მპყრობელთა"-ო. არმაზისა და ითრუჯანის მტრობის ეპიზოდის მრავალჯერ გამეორება გვაფიქრებინებს, რომ აქ შემორჩენილია უძველესი მითოსის ნაწყვეტი, რომელიც ღვთაებათა ბრძოლის ციკლს განეკუთვნებოდა. ესე იგი, არსებობდა არმაზული მითოსი, რომელიც განსაზღვრავდა ამ ღვთაებისა და მისი პანთეონის ფუნქციებს, რაც ასე კარგად არის გადმოცემული მირიანის ნინოსთან საუბარში. ის, რაც ნინომ ქრისტეს ძალით მოახდინა, ხალხის ერთმა ნაწილმა და თვით მეფემ ითრუჯანს მიაწერეს. ასეთი ცნობა მათ შესაძლოა ჰქონოდათ მხოლოდ ითრუჯანისა და არმაზის ბრძოლის მითოსური ციკლიდან, რომლის ცოდნა სავალდებულო იქნებოდა არმაზის კულტის მიმდევრებისათვის. საფიქრებელია, რომ წვიმის მომფენელ და მიწის ნაყოფთა გამომზრდელ არმაზს მრისხანებისას შეეძლო იგივე მოემოქმედებინა, რაც ითრუჯანს. ამდენად შეიძლება ჩავთვალოთ, რომ ამ ცნობაში

არმაზის თვისებებიც არის აღწერილი. წყაროს მიხედვით იგი ნაყოფიერების ღვთაებაა, მის ხელში არის თავმოყრილი წვიმის მოფენისა და მიწის ნაყოფთა გამოზრდის ძალა და უფლება, შეუძლებელია მტერზე „ზღვის მოქცევა“, ასევე სჯულის მოღალატეთა დასჯა. არმაზის ბუნებისათვის საინტერესო მასალას გვაწვდის მისი დღესასწაულის აღწერა: „და აჰა ესერა, ხვალისა დღე იყო ხმა ოხრისა და საყვირისა: გამოვიდა ერი ურიცხვი, ვითარცა ყვავილნი ველისანი... და შეაშჯუნეს ყოველნი ფოლორცნი თვითოფერისა სამოსელებითა და ფურცლითა... და აღიესნეს მთანი იგი დროშებითა და ერითა, ვითარცა ველნი ყვავილითა“. ამ ცნობაში ნახსენები ფერადი ქსოვილები, ყვავილ-ფურცელი და დროშები ხალხმრავლობასთან ერთად, ისეთ სურათს ქმნის, რომელიც ნაყოფიერებისა და ბუნების ძალთა განახლების ღვთაებათა კულტისათვის არის დამახასიათებელი. გარდა ამისა იგი მეშურნე ღვთაებაა და მისი ელვასავით მბრწყინავი ხმალი სასტიკად სჯის ყველას, ვინც ოდნავ მაინც განუდგება სარწმუნოებას. აქედან გამომდინარე, უნდა ვიფიქროთ, რომ არსებობდა საკმაოდ რეგლამენტირებული საკულტო წარმოდგენები, რომელთა დაცვა სავალდებულო იყო მორწმუნეთათვის. რიტუალის სირთულე და სარწმუნოების დაცვის მტკიცე სისტემა იმის გარანტიაა, რომ ამ რელიგიას თავისი „თეორიული“, ანუ მითოსურ-მრწამსობრივი ბაზაც გააჩნდა და მისი ასე მკრთალი და ფრაგმენტული შემონახულობა იხსნება ქრისტიან მწერალთა გულგრილი დამოკიდებულებით მათდამი. იგივე მდგომარეობა მოწმდება ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც, სადაც კულტისა და რიტუალის ძლიერ სისტემას შედარებით მკრთალი მითოსური ფონი შეესაბამება. ამავე მიზეზით უნდა ავხსნათ არმაზის ბუნებაში ფალიური ნიშნების მიჩქმალვა, რომლებიც, საერთო ხასიათიდან გამომდინარე, აქტიურად უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი მის კულტში. შესაძლოა დედა ღვთაების კულტის მიფუჩეჩებისათვის ქრისტიანულ მწერლობას განსაკუთრებული მიზეზებიც გააჩნდა.

არმაზის კულტში თავმოყრილი იყო ნაყოფიერებისა და ამინდის ღვთაების ყველა ნიშანი და უფლება რომელთაგან ზოგიერთი მოგვიანო ხანებში ცალკეულ ქრისტიან წმინდანს დაუკავშირდა, ზოგი რამ მითოსის, ფოლკლორის და რიტუალის წიაღში შეინარჩუნა ხალხურმა კულტურამ, როგორც გვიანდელი ლეგენდებისა და ზღაპრების გმირებისა, თუ ლიტერატურული პერსონაჟების მეტაფორული სამკაული.

ამინდის შემცვლელი ღვთაებების შესახებ საყურადღებო ცნობებს გვაწვდის მათი სახელწოდებები. უპირველეს ყოვლისა უნდა აღვნიშნოთ, რომ საქართველოში გამოვლენილია როგორც დედური, ისე მამრი ღვთაებები, რომელთაც ამინდის შეცვლა მოეკითხებოდათ. ამიტომ მათ სახელებს ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად განვიხილავთ.

ამინდის ღვთაებას ქართლში ძირითადად ლაზარეს უწოდებდნენ; არაგვის ხეობაში წვიმისათვის იცოდნენ იორდანეს დადგმა და ღვთაებას ზოგჯერ იორდანეს ეძახდნენ; კახეთში გავრცელებული იყო ორი სახელი, ლაზარე და გონჯა; რაჭა-ლეჩხუმსა და იმერეთში გონჯას უწოდებდნენ; ასევე გონჯას//გონჯოს ეძახდნენ მას სვანეთში; თუშეთში მას საწვიმარა გუგაო, ან მაჭკულო ერქვა; მესხეთსა და ჯავახეთში კი განსხვავებულ სახელს, კოტი-კოტიას უწოდებდნენ. ასევე გავრცელებული იყო სახელები კუკი და კუკუშკურა.

მოტანილი დასახელებები შეიძლება შემდეგნაირად დავახარისხოთ: 1) ქრისტიანული სახელები - ლაზარე, იორდანე; 2) აღწერილობითი სახელები – გონჯა//გონჯო, კოტი-კოტია; 3) სახელწოდებები, რომლებიც უბრალოდ თოკინას აღნიშნავენ - საწვიმარა გუგა, კუკი, კუკუშკურა. ვნახოთ რა შეიძლება ითქვას თითოეულ მათგანზე.

სახელი ლაზარე სახარებიდან არის გავრცელებული. მას კალენდარული დღესასწაული არა აქვს. „ლაზარობა“ ყოველთვის ტარდებოდა მთელი სოფლის ქალების გადაწყვეტილებით, ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში. განსხვავებით სხვა ქრისტიანული დღესასწაულებისაგან, ხალხი ამას არასერიოზულად ეკიდებოდა, სანახევროდ ბავშვების საქმედ თვლიდა, მაშინ როცა „დიდებაზე“ წასული ცრემლის ღვრით ევედრებოდნენ უფალს (და არა ლაზარეს) წვიმის გამოგზავნას.

რატომ შეერქვა ამ რიტუალს სახელი ლაზარე? ვინ არის ლაზარე? ბუნებრივია, რომ ასეთი კითხვები წამოიჭრა და მათ პასუხი უნდა გაეცეს.

სახარებაში ორი ლაზარეა ცნობილი. ერთი მათგანი არის გლახაკი, რომელიც მდიდრის ჭიშკართან იწვა. იგი წყლულებით იყო დაფარული და ცდილობდა როგორმე მდიდრის სუფრიდან ნამცეცები მოეპოვებინა. როცა მოკვდა, ანგელოზებმა იგი მამა აბრაჰამის წიაღში მიიყვანეს. მოკვდა მდიდარიც და, ბუნებრივია, როგორც მდიდარი, ჯოჯოხეთში მოხვდა. ტანჯვაში მყოფმა დაინახა ლაზარე მამა აბრაჰამთან ერთად და მას თხოვა, წყალი ლაზარეს ხელით გამომიგზავნეო. ამაზე აბრაჰამმა უპასუხა, რომ შენ სიცოცხლეში უკვე მიიღე სიკეთე, ხოლო ლაზარემ ბოროტიო (ლუკა. 17.20-25). მეორე ლაზარე არის ბეთანიელი ლაზარე, მართასა და მარიამის ძმა, რომელიც სიკვდილიდან მეოთხე დღეს აღადგინა მკვდრეთით ქრისტემ (იოანე 11. 1-45). აი ყველაფერი სახარების პერსონაჟ ლაზარეთა შესახებ. აქედან არ ჩანს რაიმე კონკრეტული საბაბი თუ რატომ უნდა დაერქმიათ ეს სახელი ამინდის შემცვლელი ღვთაებისათვის. ჩვენ არ ვიცით ის კრიტერიუმები, რითაც სარგებლობდნენ მსგავს შემთხვევებში ადრექრისტიანულ ხანებში. ერთი რამ კი ცხადია: სახარებაში ერთი მათგანი წყლის მიწოდებასთან არის დაკავშირებული, ხოლო მეორე მკვდრეთით აღდგება.

ღვთაების სახელის მეორე ვარიანტი მდინარე იორდანის სახელიდან მომდინარეობს. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში იორდანეს ეძახიან წყალკურთხევისას მდინარის ნაპირზე გამართულ ბაქანს, საიდანაც ჯვარს ავლებენ წყალში და წყალს აკურთხებდნენ. სახელი იორდანე, ისე როგორც ლაზარე, მტკიცედ არის ფეხმოკიდებული საქართველოში. თანახმად სახარებისა მდინარე იორდანის ნაპირზე ქადაგებდა იოანე ნათლისმცემელი და მის წყლებში ნათლავდა ხალხს. მისგან იღო ნათელი ქრისტემაც. ასე რომ ამ სახელსაც აქვს კავშირი წყალთან, მაგრამ არა იმ მნიშვნელობით, რაც ამჟამად ჩვენ გვაინტერესებს. ძველი ღვთაებისათვის თავისუფალი, აღწერილობითი ხასიათის სახელების (კუკი, გუგა და სხვა) შერქმევის ფაქტები მიგვანიშნებენ, რომ იმ ხანებში მისი თაყვანისცემა უკვე შესუსტებული იყო და სარწმუნოებრივი მნიშვნელობის დაცვისათვის დიდად აღარ იწუხებდნენ თავს.

სახელთა ის ვარიანტები, სადაც ქალი ღვთაებები იგულისხმებიან, ამ შემთხვევაში ვერაფითარ დახმარებას ვერ გაგვიწევენ, რადგან ისინი ეხებიან დამოუკიდებელ საკულტო ობიექტებს, რომელთაც მაძრი ღვთაებებისაგან განსხვავებული მნიშვნელობა და მითოსურ-რიტუალური სფერო გააჩნიათ.

ამრიგად, მოტანილ სახელთაგან ღვთაების შესახებ გარკვეულ ინფორმაციას გვაწვდის მხოლოდ ორი ვარიანტი: „კოტი-კოტია“ და „გონჯო//გონჯა“. პირველი, როგორც უკვე მრავალგზის ითქვა, კონკრეტული მნიშვნელობის ტერმინია, ხოლო მეორე ქართულ ენაში აღნიშნავს ცუდ გარეგნობას, სიმახინჯეს. რადგან ორივე სახელი ღვთაების ნიშან-თვისებათა აღწერიდან წარმოდგებიან, მათ ღვთაების სახელის ძირითად ფორმად ვერ ჩავთვლით. მათი სახით საქმე გვაქვს ღვთაების ტაბუირებულ სახელებთან, რომლებიც მეტაფორულად ახასიათებენ ღვთაებას და ამდენად საინტერესო ცნობას გვაწვდიან ჩვენთვის საინტერესო პრობლემის შესახებ. შენიღბული სახელების გამოყენების პრაქტიკა მთელ მსოფლიოშია არის ცნობილი. საქართველოში, კერძოდ ხევსურეთში, დადასტურებულია ე. წ. „ხატის ენა“, რომელიც ტაბუირებულ ობიექტთა აღსანიშნავად იყენებს სახეცვლილ, აღწერილობით ბუნების ტერმინოლოგიას (მაგ., კიცინმაღალი - თხა; მატყიერი - ცხვარი; მბღავანი - თიკანი; მუცლით მქანავი - გველი; რქაჯანგიანი - ვერძი და ა. შ.) ანალოგიურ „ენას“ იყენებენ მონადირეები აფხაზეთსა და ჩრდილო კავკასიაში. ასეთი ტერმინოლოგია იქმნება რელიგიური და მხატვრულ-მეტაფორული ასპექტების ბაზაზე, რაც ბუნებრივია რელიგიური აზროვნებისათვის. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში მისი მიზანია დაიფაროს საკულტო ობიექტი უშუალო კონტაქტისაგან.

ტერმინი „კოტი-კოტია“ ფალიურობის მანიშნებელია. ფალიურობა, ასევე სქესობრივი აქტის იმიტაცია, როგორც საქონლისა და მიწის ნაყოფიერების გამრავლების პირობა, ფართოდ იყო დანერგილი ქართველთა წინაქრისტიანულ რელიგიურ პრაქტიკაში. ამ საკითხებთან დაკავშირებით

საინტერესო მოსაზრებები აქვს გამოთქმული ცნობილ ეთნოგრაფს ვ. ბარდაველიძეს, რომლის თანახმად, ჯერ კიდევ გასული საუკუნის დასასრულს, ლეჩხუმური ბოსლობის რიტუალში პირველყოფილი დაუფარაობით სრულდებოდა ცხოველთა სქესობრივი აქტის იმიტაცია. რიტუალის მსვლელობისას ქალი მამაკაცს უწოდებდა „კოტ-მოზვერს“, რაც უდრის ამ გამოთქმის მეორე ვარიანტულ ფორმას, „ხარ-მოზვერს“. გამოდის, რომ „კოტ“ და „ხარ“ სინონიმებია, ორივენი აღნიშნავდნენ მამრობითობას და გამოყენებულნი არიან მამრობითი ნიშნების აქცენტირების, მამრული ძალების პროვოცირების მიზნით. სიტყვა „კოტ“ ბოლოშეკვეცილი ფორმაა ტერმინისა „კოტა“, რომელიც საბას ლექსიკონში განმარტებულია როგორც „ულლის რიკი გინა ხმლის ტარი“. ეს სიტყვა გურულშიაც ხის სოლის სახელწოდება ყოფილა (შევნიშნავ, რომ თანამედროვე გურულ დიალექტში ეს სიტყვა სიმინდის ტაროსაც აღნიშნავს). ვ. ბარდაველიძე ასკვნის, რომ ტერმინი „კოტა“ ქართულში ადრე ფალოსს აღნიშნავდა. მისი პარალელური ფორმები დღესაც იხმარება ბავშვის პენისის მნიშვნელობით. აქედან სრულიად აშკარაა, რომ ლაზარეს სახელის ვარიანტი „კოტი-კოტია“ მისი ტაბუირებული, მეტაფორული სახელია, რომელიც ღვთაების ფალიურობას აღწერს, აქცენტს სვამს ნაყოფიერების ფუნქციაზე. ეს შეხედულება სრულ თანხმობაშია აჭარულ ტექსტთან, სადაც ლაზარეს „კვერცხას“ უწოდებენ.

ამასთან დაკავშირებით უნდა აღვნიშნოთ, რომ ფშავში არსებობს კოტიას წმინდა გიორგის სახელით ცნობილი სალოცავი, რომელიც დაარსებულია მას შემდეგ, რაც მორიგე ღმერთს „გადმოუშვია“ ეს ღვთისშვილი. იგი პირველად ღვთისშვილთა ყრილობაზე მისულა, მაგრამ კრებას არ მიულია, ვიდრე ამ უკანასკნელის „შეძლება“ არ დაადასტურა გოგოლაურთის მთავარმოწამემ. მისი მოვალეობა კი ღვთის მიერ ასე ყოფილა განსაზღვრული: ახალ მოვლენილ ხატს შეძლებია დიდ ჭირთან ბრძოლა და „გადასხვავება“, ანუ ღვთისა და ღვთისშვილთ „ორგულ-მუხანათებზე“ გადაეტანა საკუთარი, ერთგული და ღვთის მორჩილი ყმების ჭირი. აღიარების შემდეგ ახალი სალოცავი კოტიას მაღალ მთაზე დამკვიდრებულა. მოგვიანებით მისი მოძმე გამხდარა ფშავის წყაროსთავის წმ. გიორგი და ათენგენობას მისი ყმები კოტაიზეც მიდიოდნენ სალოცავად. ძღვენი და საკლავი აუცილებელი იყო. კოტიას ხევისბერი დგებოდა თემში შემავალი გვარებიდან. არსებობს გადმოცემა ხევისბერ ქავთარზე, რომელსაც პირადი ურთიერთობა ჰქონია ღვთაებასთან. მის დროს ღვთაება ისე გამდიდრებულა, რომ ორი ათასი სული ცხვარი დაუდიოდა. იგი ღამღამობით ათვალიერებდა თავის საყოლს, რის შესახებ ქავთარი წინასწარ აფრთხილებდა მწყემსებს. როცა ქავთარი მომკვდარა, მას ნათლის სვეტი დადგომია, რომელიც საფლავამდე მიყოლია.

ტოპონიმი „კოტია“ უსათუოდ ეხმაურება მესხური ლაზარეს ზედმეტსახელს. ერთ შემთხვევაში იგი წმინდანისა თუ ღვთაების სახელია, ხოლო მეორეში კი ღვთაების, კერძოდ წმინდა გიორგის ერთ-ერთი გამოვლინების საბრძანისი ადგილის სახელწოდებაა. ეს ფაქტი უსათუოდ მიგვანიშნებს წარმოდგენათა უფრო ადრინდელ შრეზე, რომელშიაც წამყვანი ადგილი უნდა სჭეროდა ნაყოფიერების მოტივებს. ამ იდეების ნაკვალევად უნდა მივიჩნიოთ ღვთაების სიმდიდრე (ცხვარიანობა) წარსულში, ასევე ჭირის წინააღმდეგ ბრძოლისა და ყმების დაცვის უნარი. მიუხედავად იმისა, რომ ამ მაგალითში, ისე როგორც საერთოდ აღმ. საქართველოს მთიანეთში განსხვავებით დასავლეთისაგან, გაფერმკრთალებულია ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული წარმოდგენები, მათი ნაკვალევი მაინც აშკარად ჩანს. ტოპონიმ „კოტიას“ არსებობა ფშავში ამ მოსაზრების ერთ-ერთი დამადასტურებელი ფაქტია.

სახელი „კოტი-კოტია“, რომელიც მეტაფორულად გადმოგვცემს ლაზარეს სახელით ცნობილი ღვთაების ბუნებას, სრული შინაარსობლივი დატვირთვით მეორდება სვანურ რიტუალში, სადაც ღვთაებას „გონჯო//გონჯას“ ეძახიან. გონჯას რიტუალები აქ, კვირიას საგაზაფხულო დღესასწაულების ციკლს უახლოვდება, ამავე დროს უიგივდება ბერსა და ბერიკას, „დათვს“, რომელთა საკულტო მოქმედებებში ფალიურობა და სქესობრივი იმიტაცია განსაკუთრებით აქტიურადაა წარმოდგენილი. ისინი, ყველანი ერთად, თითქოს წინაპირობას ქმნიან ღვთაება კვირიას უფრო ვრცელი, მასშტაბური კულტის წარმოქმნისათვის. აღსანიშნავია, რომ კვირიას ევედრებიან ამინდსაც. ამინდის რიტუალის

შესრულებისას აუცილებლად ითვლება კვირიას საგალობლის შესრულება; კვირიას კულტმსახურების სვანურ ვარიანტში ძალზე დიდი ადგილი ეჭირა სქესობრივი სიმბოლიკისა და ნაყოფიერების კულტის ელემენტებს, რომლებიც განსაზღვრავდნენ კიდეც ამ ღვთაების ბუნებას. სვანური კვირია განსაკუთრებული მოვლენაა ქართველთა რელიგიაში, რომლის რაობის გარკვევას შესანიშნავი შრომა უძღვნა ეთნოგრაფმა ჯ. ონიანმა.

ლაზარეს გარეგნულ ნიშანთაგან განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს პირის სიშავე. რიტუალის შესრულებისას, როგორც ვიცით მურავდნენ მთავარ პერსონაჟს, ან თოჯინას, რომელსაც კარდაკარ ატარებდნენ. პირის შემურვას „შეგონჯვას" უწოდებდნენ, რაც იმეორებს ლაზარეს სახელის ვარიანტს „გონჯო//გონჯას". გონჯი ამჟამად ქართულში მახინჯს ნიშნავს, მაგრამ ირკვევა, რომ მას შავის მნიშვნელობაც ჰქონდა. „გონჯ"-ი, „განჯუ" სვანურად მჭვარტლს, მურს აღნიშნავს და „ჟანგის" მნიშვნელობითაც იხმარება. იმერეთსა და გურიაში „გონჯიდან" ნაწარმოები „ჩაგონჯილი" და „გონჯილეები" ჩაშავებულსა და ჭუჭყიანს აღნიშნავს. ამავე მნიშვნელობით იხმარებოდა „ზანგიანი" და „გაზანგული", ანუ განსაკუთრებით ჭუჭყიანი. სიტყვა „ზანგა" ძველთავანვე შავ კაცს აღნიშნავდა, ხოლო „ზანგელი" შავ-წითელ ფერს ეწოდება. ამავე მნიშვნელობასთან სიახლოვეს ამჟღავნებს „ჟანგი"-ც, რომელიც ასევე სიშავესთან, მუქ ფერთან ჩანს დაკავშირებული. როგორც ჩანს, „გონჯის" უძველესი მნიშვნელობა სიშავეს აღნიშნავდა და აქედან განვითარდა მისი ის ასპექტი, რომელიც შემდგომში მახინჯის შინაარსით დამკვიდრდა. თავის მხრივ ამ ტერმინის დაკავშირება რიტუალის მთავარ პერსონაჟთან, ან მის განმასახიერებელ თოჯინასთან, ამ პერსონაჟის პირის სიშავეზე მიგვითითებს, რაც პრაქტიკაში ვლინდება მისი პირის „შეგონჯვით", შემურვით. ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ გარემოებას, რომ პირის შეგონჯვა-შემურვა მხოლოდ სახისა და სხეულის შავად შეღებვას ნიშნავდა და არა მის დამახინჯებას, ან საერთოდ შეცვლას. ასეთი საჭიროებისას (მაგ., ბერიკაობისას) რიტუალის მონაწილენი ნიღბებს იყენებდნენ. პირისა და გამომეტყველების შეცვლის ფაქტები, რომელთაც ზოგჯერ მითოსში ვხვდებით, ძველი ტრადიციის არასწორ გაგებად უნდა ჩავთვალოთ, რის მაგალითსაც გვაძლევს გადმოცემები „პირქუშის" შესახებ.

ამინდის ღვთაებასთან უნდა იყოს დაკავშირებული აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული ერთი საკულტო ობიექტი, რომელიც „პირქუშის" სახელითაა ცნობილი. მის შესახებ ჯერ კიდევ XIX ს-ში წერდნენ რ. ერისთავი და ვაჟა-ფშაველა. პირქუშის რაობით დაინტერესდა ივ. ჯავახიშვილი, რომელმაც ფოლკლორული მასალის საფუძველზე ეს ღვთაება ამირანის ძმად, უსუპად მიიჩნია, ხოლო სახელი „პირქუში" ამ უკანასკნელის თვისებებით ახსნა.

აღმოსავლეთ საქართველოში პირქუშის შესახებ ვრცელი მასალა შეაგროვა ვ. ბარდაველიძემ. ადგილობრივთა რწმენების თანახმად პირქუში ადამიანი, ხელობით მჭედელი ყოფილა, სახით იმდენად ლამაზი, „ისეთ ხორც ხქონ, რომ მზესავით შუქობენ"; რადგან ნაწილიანი (ღვთაებისაგან რჩეული, ნიშნით აღბეჭდილი) იყო, მხარეთა შუა ჰქონია „თეთრი კვერი" (ნიშანი, ლაქა, ხალი, ბურთისებური კორძი და ა. შ.), რომელიც ნათელს უშვებდა და იქაურობას ანათებდა. ხალხს მისი სახელიც „ახსოვს": მგელაის შვილი, დავითი. ამ დავითს გრდემლზე ეწერა თავისი სიკვდილის დღე, რომელიც მიუხედავად ბევრი ცდისა, პირქუშმა ვერასგზით ვერ წაშალა. ღვთაებრივი სილამაზის გამო იგი ბევრ ქალს ყვარებია და იმდენად შეუწუხებიათ, რომ პირქუშს ღმერთისათვის უთხოვნია, რამე ისეთი ძოძიბერზე, რომ ქალებმა თავი დამანებონო. ღმერთსაც შეუსმენია მისი ვედრება და ყვავილი მიუვლენია. ყვავილმა ისე „მოუთოკნა" პირისახე და „გააჯულურა", რომ ახლოს აღარავინ ეკარებოდა. პირქუშს ბოლომდე შერჩენია მხოლოდ სამი მოტრფიალე ქალი, რომელთაც არ დაანებეს თავი „პირგაჯულურებულს". ამათგან ერთის, ელენეს შესახებ პირქუში ამბობს: „რახან ელენა ყვარელშიით ჩემკე წამავიდისავ, იმის სამკაულის ჟიჟინავ სამჭედლოში მამდიოდისავ". პირქუში დათქმულ დღეს მომკვდარა და სიკვდილის შემდეგ ღვთისნასახად (ღვთისშვილად, წმინდანად) გადაქცეულა და მისი სალოცავი ახადში (ფშავი) დაარსებულა, სადაც ბაცალიგოელებიც ცხოვრობდნენ, რადგან ძმობა ჰქონიათ ახადელებთან. ახადელების ცნობით პირქუშს კურატებს უკლავდნენ, დედალი სამსხვერპლო

მას არ შეეწირებოდა, ხოლო ქალთაგან მხოლოდ ქალწულები ემსახურებოდნენ. იგი სალოცავთან ახლოს გამართულ სამჯელდლოში მუშაობდა და იქვე წყაროში აწრთობდა ნახელავს. გარდა ამისა ოქრომჭედლობდა და ყეთებდა ვერცხლეულს, ქამრებსა და ყაწიმებს (ხმლის სამხარიღლიეს). ხევსურების გადმოცემის მიხედვით პირქუშს დაუმზადებია თავისი ძმობილის, გიორგი წყაროსთაულის მშვილდ-ისარი.

ღვთაებად ქცევის შემდეგ პირქუშმა ძალით მოიპოვა საყმო, დაუძმობილდა ძლიერ ხატებს, გიორგი წყაროსთაულს, იახსარს, კოპალას; მისი იარაღებია ლეკურის (ხის ჯიშია) ცეცხლის ალი, ნავთის წყალი, ცხრაფესვიანი მათრახი; აქვს სამჭედლო; ჰყავს ხარები. პირქუში და ღვთისმშობელი მოდე-მოძმენი არიან; მისი მოყავშირეა „აღგილის დედა“, რომელიც პირქუშის თხოვნით დასახმარებლად უგზავნის გაჭირვებაში ჩავარდნილ ერთგულ ყმებს თავის მსახურს, „ბოლოცეცხლიანს“; ასევე ჰყავს საკუთარი მსახურები, „დობილ-ლაშქარნი“. პირქუშს შეუძლია სასჯელის სახით ვინმეს „გონჯობა“ მოუვლინოს. ასე მოსვლია ვინმე ბუღნიაურს, რის გამოც ამ უკანასკნელის ოჯახიდან ქალის თხოვნას ერიდებოდნენ. ყოველივე ამასთან ერთად პირქუში ცეცხლით წვავს და ანადგურებს დევ-კერპებს. ბაცალიგოელი მონადირეები მას ნადირობაში ხელის მომართვას თხოვდნენ და სამაგიეროდ ნადირის (ჯიხვის, ირმის) რქებს წირავდნენ.

პირქუშის შესახებ არსებული გადმოცემები, მიუხედავად იმისა, რომ მითოსის პროფანაციის გამო მათში ბევრი რამ არის შეცვლილი, საყურადღებო მონაცემებს შეიცავს. სიუჟეტებს შორის ცენტრალური ადგილი უჭირავს ღვთაების სახის შეცვლის ამბავს, სადაც განმაპირობებელ მიზნად ქალების გამაბეზრებელი სიყვარულია მოტანილი. პირქუშის თავგადასავლის სხვა ვარიანტებში ეს ეპიზოდი საერთოდ არ არის გათვალისწინებული. როცა უკვე ღვთაებად ქცეულმა პირქუშმა იორზე, დევების გვერდზე გადაწყვიტა დაფუძნება, დანარჩენმა ღვთისშვილებმა თქვეს: „პირქუშივ ქალის პირი ასავ, იგივ დევებს ვერას ეტყვისავ, იქით ვერ ახყრისავ, ეშინიავ...“ მაშასადამე პირქუში „ქალის პირიანი“ დარჩენილა სიკვდილის შემდგომაც და ამიტომ სახის შეცვლის ზემოთ მოტანილ ვარიანტს ერთადერთად ვერ მივიჩნევთ. ვარიანტთა შეჯერებით ჩანს, რომ ღვთაება ერთსა და იმავე დროს „გაჯულურებულიც“ არის და „ქალის პირიანიც“. უნდა ვიფიქროთ, რომ „პირქუში“ იგი არის მრისხანების ჟამს, ხოლო დამშვიდების შემდეგ ისევ მშვენიერი ხდება. ამ წარმოდგენის ანარეკლში ჩანს „გონჯობის“ შეყრის უნარი, რადგან იგი თავად არის გონჯის//შავი პირისა, ანუ „პირქუში“ როცა მრისხანეა, ანუ როცა მისი მრისხანება ავდარით გამოიხატება. ჩვენ ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ „გონჯო//გონჯა“ ლაზარეს ეპითეტია და პირით შავს, ანუ ულამაზოს, მახინჯის მნიშვნელობით იხმარება რიტუალში. როგორც ჩანს, პირის სიშავე, შეგონჯილობა, პირქუშობა ოდესღაც ღვთაების მრისხანების აღმნიშვნელი ცნებები იყო და მოვგიანებით გადაიქცა მახინჯის//ულამაზოს აღმნიშვნელ ტერმინებად. აღსანიშნავია, რომ ქართველთა შორის უძველესი დროიდან ჩანს გავრცელებული სახელები, რომლებიც გამოხატავდნენ მამაკაცის მრისხანე ხასიათს, რომელიც, ხალხის წარმოდგენით, საუკეთესოდ გამოხატავდა მეომრულ სულს. ასეთ სახელად მიგვაჩნია სახელი „შავლეგი“, რომელიც შედგენილია „შავის“ და „ლეგასაგან“ (ლეგა - ყომრალი. საბა). საყურადღებოა ისიც, რომ ბალადის მიხედვით შავლეგს შავი ჩოხა აცვია, რომელიც გმირმა სისხლით გაბანა. ვაჟა-ფშაველა „ბახტრიონში“ ასახელებს სანათას ვაჟებს, რომელთაგან ერთს ქვია „ჯულურა“. ამ სიტყვას ახლახან გავეცანით, როცა პირქუშის დაუშნოებაზე, ანუ „გაჯულურებაზე“ ვმსჯელობდით. ცხადია იგი, ისევე როგორც პირქუში, მოღუშულს ნიშნავს. მეორე ვაჟი, ივანე დახასიათებულია როგორც „პირდაღრუბლვილი“ - მოღუშული და მრისხანე. ამ სახელებითა და ეპითეტებით ლაკონურად არის გამოხატული გმირთა ხასიათი, რომელიც საუკეთესოდ შეესაბამება პოემაში აღწერილ სიტუაციას, ამავე დროს ზუსტად გამოხატავს მთიელთა შეხედულებას იდეალურ მეომარზე. ყველა ეს სახელი იდენტური მნიშვნელობისაა და სათავეს იღებენ მრისხანე ღვთაების აღმწერი ეპითეტებისაგან. აქ შესაძლებელია დაფიქსირდეს კულტურულ-ისტორიული მომენტი, როცა მითოსურ-მეტაფორული აზროვნება საფუძვლად უდევს საზოგადოების მხატვრულ-ესთეტიკურ პრინციპს. ჩანს, რომ გარკვეულ ხანებში ადამიანთა

სახელები მუშავდებოდა და იქმნებოდა მითოსური ტრაფარეტების მიხედვით და შესაბამისი მრწამსული პოზიციებიდან განიხილება. ასეთ ვითარებაში ადამიანი იქცევა ცოცხალ მეტაფორად, რაც საბოლოო ჯამში მნიშვნელოვან გავლენას ახდენდა მის ადგილსა და როლზე საზოგადოებაში. მსგავსი ვითარება, განვითარების უფრო დაბალ სოციალურ დონეზე, დამოწმებულია მსოფლიოს მრავალ ხალხში (მაგ., ამერიკის ინდიელებში).

ასევე საყურადღებოა პირქუშის მოტრფიალე ქალის სახელი - ელენე, რადგან ამ სახელით ხშირად ინიღბება ხევსურთა ქალღვთაება, სამძივარი. მითოსის მიხედვით სამძივარის ატრიბუტია ძვირფასი „ყელსადები", ხოლო ელენეს გამოჩენას წინ უძღვის სამკაულის „ჟიჟინი". ეს გადმოცემები შესანიშნავად ჟღერს შესწავლილი თ. ოჩიაურს. გარდა მოტრფიალე ელენეს//სამძივარისა, პირქუში დაკავშირებული ჩანს სხვა მდედრულ სალოცავებთან (თამარი, ღვთისმშობელი, ადგილის დედა).

პირქუშის სამჭედლო და მჭედლობა, ასევე ცეცხლი, მათრახი, დევკერპთა წინააღმდეგ ბრძოლა, სწორედ ის ნიშნებია, რომლებიც დამახასიათებელი იყო ტაროსის გამგებელი, პანთეონთა მეთაური ღვთაებებისათვის. ასევე ტიპიურია ღვთაებათა რჩეულთა და გმირთათვის უკვდავების მინიჭება სიკვდილის შემდეგ (საკმარისია გავიხსენოთ ბერძნული მითოსის გმირები, ჰერაკლე, კასტორი და პოლიდევკე და სხვ.). ძალზე მნიშვნელოვანია პირქუშის მიერ სახის შეცვლის ეპიზოდი, რომელიც „შემურვა//გაგონჯვის" დამახინჯებული, პროფანირებული ფორმა არის და შედეგია მითოსური მრწამსის გაქრობის ბუნებრივი პროცესისა. აქ დარი და უდარობა სიმბოლურადაა წარმოდგენილი ამინდის გამგებელი ღვთაების „პირქუშობითა" და „პირგახსნილობით", ანუ ჯერ მშვენიერი და მერე „გაჯულურებული" პირით. ანალოგიურ მოვლენებს კარგად იცნობს მითოსიცა და ზღაპარიც: ღვთაებათა მოღუშულობა და ცრემლი ავდარიაა, ხოლო მისი სიცილი - სიხარული, აღორძინება, გაზაფხული, სიმღერა - გალობა (გავიხსენოთ სიხარულისა და მწუხარების სალამურები წიქარადან), ტირილ//მწუხარება - ავდარი და საპირისპიროდ ბედნიერება//სიხარული - დარი, დამახასიათებელია „ევფხისტყაოსნისათვის". ასეთი სიმბოლური პოზიცია მითოსში არა მარტო დარ-ავდარს გამოხატავს, არამედ სეზონთა ცვალებადობასაც, ე. ი. ზამთარ-ზაფხულის თვისობრივ პირობას, რომლის სემანტიკური ველი იმდენად ვრცელია, რომ საზოგადოდ საბოლოოდ კეთილისა და ბოროტის განზოგადებულ დაპირისპირებად გადაიქცევა.

ამავე კონტექსტში განიხილება პირქუშის კავშირი ელენე//სამძივართან, რაც ასევე დამახასიათებელია ამინდის ღვთაებათა ბუნებისათვის. მათი სექსუალურობა და ფალიური სიმბოლიკით გამოხატული ნაყოფიერება უაღრესად ფართო მასალით არის დამოწმებული ეთნოგრაფიულ მასალაში.

ფალიური მამრობითი ღვთაებები და მათთან დაკავშირებული რწმენები მარტო ეთნოგრაფიული ყოფისათვის არ არის დამახასიათებელი. ნაყოფიერების ფალიური ღვთაებების გამოსახულებები მრავლად არის აღმოჩენილი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში არქეოლოგთა მიერ. ასეთი საგნები ჩვენს ტერიტორიაზე ხანგრძლივი დროის მანძილზე მზადდებოდა და ყოველთვის საკულტო მნიშვნელობა ჰქონდა. თუმცა უნდა ითქვას, რომ მათი ფორმა და მითოსურ-რელიგიური შინაარსი ყველა ეპოქაში არ ემთხვეოდა ერთმანეთს, რაც სოციალური და ეკონომიკური ცვლილებების ბუნებრივი შედეგია. როგორიც არ უნდა ყოფილიყო განსხვავება ცალკეულ ძეგლთა შორის, ისინი ყოველთვის ნაყოფიერების ვრცელი კონცეფციის შიგნით იყვნენ მოქცეული და მას განასახიერებდნენ რელიგიურ-მითოლოგიურ წარმოდგენათა განვითარების სხვადასხვა დონეზე. ამ რიგის ძეგლთაგან ამჟამად განსაკუთრებით საინტერესოდ გვეჩვენება ის მითოლოგიური სიუჟეტები და კომპოზიციები, რომლებიც ფალიურ პერსონაჟებს შეიცავენ. ამ მხრივ განსაკუთრებით მდიდარია ბრინჯაოს სარტყლებზე შემონახული სიუჟეტები, სადაც ფალიური მშვილდოსანი მონადირეები არიან გამოსახული ნადირის დევნის პროცესში. ამ სცენებში ვხედავთ ასტრალური ნიშნით აღბეჭდილ წმინდა ცხოველებს, ტახტზე მჯდომ ანთროპომორფულ ფიგურებს, რომელთა წინაშე არის გადაშლილი მთელი კომპოზიცია. არის კერძოდ ფალიურ მხედართა გამოსახულებანიც. მდიდარ

მონაცემებს შეიცავს ყაზბეგში აღმოჩენილი ცნობილი კომპლექსი, ე. წ. „ყაზბეგის განძი“, სადაც ფალიური ფიგურები სხვადასხვა რიტუალებს ასრულებენ. ისინი ცეკვავენ, ზოგი მათგანი დგას იარუსებად დაწყობილ ჯიხვის რქიან თავებზე და ხელში ურო, თუ კვერთხი უპყრიათ. აქვეა ცხენოსანი ფალიური ფიგურები, გამოსახულია სქესობრივი აქტიც. ამ ძეგლების დეტალური განხილვა ამჟამად ჩვენი თემისათვის არ არის საჭირო, მაგრამ საყურადღებოა მათი აქსესუარები. აქ ძეგლების თემატიკა ბუნების აღორძინების მითოსსა და რიტუალს უკავშირდება, რაც გამოხატულია მოქმედებით და აქსესუარებით. მშვილდი და ისარი, ასევე ურო თუ კვერთხი ნათლად მიგვანიშნებს, რომ ეს გამოსახულებები ჭექა-ქუხილთან და ელვასთან ყოფილან დაკავშირებული. სპეციალურ ლიტერატურაში ცნობილია და კარგად არის შესწავლილი მშვილდ-ისარი თუ კვერთხოსანი მეხთმტყორცნელი ღვთაებები, რომლებიც მოგვიანებით ცხენოსნები, ან ეტლოსნები ხდებიან. ამ კომპოზიციებში არის რიტუალური სასმელის სმის სცენები, რაც ასევე ნაყოფიერებისა და აღორძინების ამსახველ მითოსისათვის არის დამახასიათებელი. საფიქრებელია, რომ ზოგიერთი მომენტი, ცეკვასთან ერთად სიმღერას, გალობას, ან ცხოველთა საგაზაფხულო ხმიანობას უნდა მიგვანიშნებდეს. ყოველივე ეს ზედმიწევნით თანამიმდევრულად არის ჩართული ქართულ ლაზარობაში და ბერიკაობა-ყეენობაში. არქაული რიტუალების მსვლელობა, მისი სიუჟეტური ქარგა შესაძლოა მთლიანად არ ემთხვეოდეს თანამედროვე რიტუალებს, მაგრამ უდავოა, რომ ისინი უსათუოდ ასახავენ მიწათმოქმედი ხალხების შეხედულებებს ნაყოფიერებაზე, შეიცავდნენ ამ პროცესის კოსმოგონიურ-ასტრალურ თუ აგრარულ ასპექტებს. ჭექა-ქუხილისა და წვიმის უძველესი ფალიური ღვთაება, შეუძლებელია არ ენათესავებოდეს ხალხურ ყოფაში უკანასკნელ ხანამდე შემონახულ ქრისტიანული სახელით შენიღბულ ამინდის გამგებელს, ლაზარეს, რომელსაც თითქმის უკლებრივ აქვს შენარჩუნებული წინაპრის ყველა ძირითადი ნიშანი.

ხსენებულ ნიშან-თვისებათა მემკვიდრეობითობას განაპირობებდა, უპირველეს ყოვლისა, მეურნეობის ბუნება და გეოგრაფიული გარემო, ხოლო ახალი და ცვლადი, მთლიანად განისაზღვრებოდა კულტურული, სოციალური და პოლიტიკური ძვრებით. უძველესი ღვთაებები ძირითადად წარმოდგენილი იყვნენ სამი ფუნქციით, რომელთაგან უმთავრესი იყო მათი სოციალური მნიშვნელობა, კერძოდ საზოგადოების სოციალური სტრუქტურისათვის შესაბამისობა. მეორედ ითვლება ღვთაების ფიზიკური ძალის გამოვლინება, მისი სამხედრო ძლიერება. ეს ძლიერება უპირველესად ბუნების ძალების განმგებლობის სახით იყო გამოხატული, ხოლო საბოლოო ნიშანი კი ნაყოფიერებაა, ე. ი. ადამიანთა კოლექტივის გამრავლება და მატერიალური უზრუნველყოფა, მისი ქონების დაცვა-მატება და ა. შ. საბოლოო ჯამში რომელიმე სოციალური ჯგუფის მფარველი ღვთაება, ამ ჯგუფის სოციალური და ტერიტორიული განფენის მოცულობით გვევლინება წესრიგის დამცველად, გარეგანი საფრთხის ამრიდებლად და მატერიალური არსებობის გარანტიის შემქმნელად. მომდევნო ხანებში, უცხო ან საერთო ახალი რელიგიური სისტემების გავრცელების შედეგად, ძველი ღვთაებები იერარქიულად დაქვემდებარებულ ადგილს იჭერდნენ და ახალ ღვთაებასა და ხალხს შორის შუამავლად იქცევიან, ე. ი. კარგავენ უშუალო შემსრულებლის ფუნქციას და ადამიანთა პრეტენზიებს აცხადებენ „ღვთის კარზე“, უმაღლესი ღვთაების წინაშე. ამ თვისებათაგან მრავალი ნიშანი შერჩენილი აქვს ლაზარეს, რომელთაგან ამჯერად ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა ნაყოფიერებისა და ბუნების ძალების განმგებლობის ფუნქცია, რითაც იგი ძლიერ ჩამოჰგავს ძველ მსოფლიოში გავრცელებულ რიგ ღვთაებებს.

მაგალითისათვის შეიძლება გავიხსენოთ ბერძენთა პანთეონის მეთაური ზევსი, რომლის ეროტიკული გარდასახვები და ცდუნებანი განსაკუთრებით პოპულარულია ბერძნულ მითოსში. ჩვეულებრივ ამ ღვთაების შესახებ ცნობილია, რომ იგი ჭექა-ქუხილსა და ელვას განაგებს, მეხთამტყორცნელია, მაგრამ ბერძნული მითოსის ბრწყინვალე ლიტერატურულ საფარველს თუ ოდნავ გადავწევთ, აქაც დავინახავთ ტაროსის გამგებლის ეროტიკულ ღვთაებას, რომლის ერთ-ერთი უძველესი ფუნქცია ნაყოფის მინიჭება იყო. გავიხსენოთ ცნობილი სიუჟეტი დანაესა და ზევსის

შესახებ. ავი წინასწარმეტყველებით შეშინებული დანაეს მამა ცდილობდა, რომ მის ქალიშვილს შვილი არ შეძენოდა, რადგან მას შვილიშვილის ხელით სიკვდილი ეწერა. ამიტომ მშვენიერი დანაე მიწისქვეშეთში სპილენძის დახშულ ოთახში დაამწყვდიეს, მაგრამ ღვთაებათა მამამ, ზევსმა, ქალთან ოქროს წვიმის სახით შეაღწია და გაანაყოფიერა. იშვა გმირი პერსევსი. ჰეროდოტეს აღწერილი აქვს სამოსის მმართველის, პოლიკრატესის ასულის სიზმარი–წინამოსწავება, რომლის მიხედვით ზევსი წვიმის გამგებლად გვევლინება. ქალმა ნახა სიზმარი, თითქოს მისი მამა ჰაერში იყო ატაცებული, ზევსი ბანდა მას, ხოლო ჰელიოსი ნელსაცხებელს სცხებდა. ამ სიზმრის გამო ქალი ძლიერ ეწინააღმდეგებოდა მამის წასვლას სპარსელებთან. პოლიკრატესმა თავის ასულს არ დაუჯერა და მაინც წავიდა. სპარსელებმა იგი სამარცხვინოდ მოჰკლეს, მერე კი ჯვარზე გააკრეს. „პოლიკრატესი რომ ჩამოჰკიდეს, ამით ახდა მისი ასულის სიზმარი: მას ჰბანდა ზევსი, როცა წვიმდა...“ - წერს ჰეროდოტე. ზევსი წვიმის გამგებლად გვევლინება არისტოფანეს კომედიაში, „ღრუბლები“, სადაც ავტორი დასცინის მის ღვთაებრივ ძალას. კომედიის გმირი, სოკრატე ამტკიცებს, რომ ღვთაებად უნდა ჩაითვალოს ღრუბელი და არა ზევსი, რადგან წვიმა ღრუბლიდან მოდის. „გინახავს ოდესმე, - ეკითხება იგი მოხუც სტერპსიადესს, - რომ ზევსს ოდესმე უღრუბლოდ მოეყვანოს წვიმა? ისე კი უნდა შეეძლოს უღრუბლოდ წვიმის მოყვანა, თუ მართალია ღრუბლების გამგებელია“. დაბნეული სტერპსიადესი პაუხობს, რომ მას აქამდე წვიმა ეგონა ზევსის შარდი, რომელსაც იგი საცრით აფრქვევდა ქვეყანას. მიუხედავად შარჟისა, ამ ნაწყვეტიდან ნათლად ჩანს ზევსის სახე, რომელიც წვიმისა და ღრუბლების გამგებლად არის წარმოდგენილი. მისი ერთ-ერთი ატრიბუტია საცერი.

პირველი მითოლოგიური სიუჟეტის თანახმად ზევსი ოქროს წვიმად იქცევა, აღწევს ქვესკნელში და ანაყოფიერებს დანაეს; მეორე სიუჟეტში ზევსი წვიმით ბანს ჯვარზე გაკრულ პოლიკრატესის სხეულს, ხოლო მესამეში იგი საცრით აფრქვევს ქვეყანას წვიმას. ამ სიუჟეტების მიხედვით აშკარად ჩანს, რომ ძველი ბერძნების წარმოდგენათა შესაბამისად წვიმის გამგებლობა პანთეონის მეთაური ღვთაებების მოვალეობას შეადგენდა. იგივე ვითარებაა დამოწმებული არმაზის გარშემო არსებულ ისტორიულ ცნობებში, რაც სხვა ხალხების მითოსსა და რელიგიებშიც მეორდება. მიმოხილული მასალა ცხადყოფს, რომ მსგავსი წარმოდგენების ნაკვალევი დაცულია ლაზარესთან დაკავშირებულ რწმენებსა და რიტუალებში.

ცხავი, ღვთაების ატრიბუტი

ლაზარეს საგალობლის ტექსტებში არის ერთი ბუკარი, რომელიც, ჩვენის აზრით, სათანადო განმარტებას მოითხოვს. იქ ნათქვამია: „ცხავი აცხავებულა, წვიმა აჩქარებულა“. ეს ბუკარი ზოგჯერ საგალობლის ტექსტის შუაში ზის, ზოგჯერ კი დასასრულზე მოდის და მის შემდეგ იწყება ტექსტის ის ნაწილი, სადაც ელიას მიმართავენ. ასე რომ, ცხავის მოქმედების აღმწერი ბუკარი აშკარად ლაზარეს რიტუალს ეკუთვნის და არა ელიას. ბუნებრივია, ისმის კითხვა, შემთხვევითია ეს სიტყვები, თუ რაიმე აზრობრივი დატვირთვა გააჩნია, რა არის ცხავი და რა კავშირშია იგი წვიმასთან. ვფიქრობთ, ეს სიტყვები შემთხვევითი არ არის და მათში მეტად მნიშვნელოვანი ცნობა არის დაცული.

ცხავი არის ხორბლის მარცვლის გასაწმენდი, საცრის მსგავსი, ნაჩვრეტებიანი იარაღი, ცხავით მოქმედება კი არის ცხრილით, თუ საცრით საქმიანობის ანალოგიური მოქმედება. მათ შორის არის შემდეგი განსხვავება: საცერი იხმარება ფქვილის გასაცრელად, ხოლო ცხრილი//ცხავი მარცვლის გასაწმენდად. მარცვალს ისევე ატარებენ ცხავში, როგორც საცერში ფქვილს. ამ ნიუანსის დაზუსტება აუცილებელია, რადგან ტექსტში ცხავი კონკრეტული შინაარსით არის ჩასმული, კონკრეტულ ვითარებას გამოხატავს.

თუკი „ცხავი აცხავდა“, ე. ი. ამოქმედდა, ცხადია, მას ვიღაც ამოქმედებს, ვიღაც მუშაობს, რაც, თანახმად ტექსტისა, „წვიმის აჩქარებას“ იწვევს, რადგან წვიმა ლაზარეს, ე. ი. წვიმის გამომგზავნ ღვთაებას მოეკითხება, მაშასადამე ცხავითაც ის მოქმედებს, მით უფრო, რომ რიტუალიცა და ტექსტიც

მისდამია მიძღვნილი. შეიძლება დავასკვნათ, რომ ცხავი არის იარაღი, რომელსაც ღვთაება იყენებს მოქმედებისას, ხოლო მოქმედებს იგი ყოველთვის შესაბამისად თავისი ფუნქციისა: ან წვიმას აგზავნის, ან გვალვას იჭერს. მათ შორის სასურველი ბალანსის დაცვა რიტუალის შესრულებაზეა დამოკიდებული, მაგრამ ხორბლის „ცრასთან" მას საქმე არა აქვს. მაშ რაში ჭირდება ამინდის შემცველ ღვთაებას ცხავი?

ამ გაუგებრობიდან ჩვენი გამოყვანა შეუძლია თანამედროვე ქართულში დაცულ, წვიმის ერთერთი სახეობის აღმნიშვნელ ტერმინს, „ცრის". იგი, ბუნების ძალთა მოქმედების აღმნიშვნელ სხვა ზმნების მსგავსად, უპირო ზმნაა (ისევე, როგორც „წვიმს", „ელავს", „თოვს", და სხვ.), მაგრამ განსხვავებით დანარჩენებისაგან, ზმნა „ცრის" მხოლოდ წვიმის აღმწერ პოზიციებში არის უპირო. უნდა ვიფიქროთ, რომ იმ დროს, როცა ეს ზმნა წვიმის გარკვეული სახეობის აღსანიშნავად გამოიყენეს, იგი კონკრეტულ სუბიექტს გულისხმობდა. მაშინ ცნობილი იყო თუ ვინ „ცრიდა" წვიმას. სწორედ ამას მიგვანიშნებს საგალობელში ნახსენები „ცხავის აცხავება და წვიმის აჩქარება". ლახარე რომ ცხავს ააჩქარებს, წვიმაც აჩქარდება.

ხალხური წარმოდგენები ცხადყოფენ, რომ ცხავის წვიმა სხვაა, ხოლო საცრისა სხვა. არის კიდევ კოკის წვიმა, რომელიც ჩანს ტერმინიდან „კოკისპირული". ამ ტერმინში გამოხატული აზრის თანახმად ღვთაება, ცხავსა და საცერს კი არ ხმარობს, არამედ პირდაპირ დაუშვებს თავისი კოკიდან ღვარსა და თქეშს. წვიმის ნაირსახეობები დიდი მრავალფეროვნებით არის ქართულ ენაში რაც საუცხოოდ ჩანს სულხან საბა-ორბელიანის ლექსიკონიდან, სადაც ნათქვამია შემდეგი: ცვარი არის ღამით ჰაერის სინოტივისაგან უღრუბლოდ მოსული და „დილეულთ ფურცელზედ მდგარი" სისველე; ნიჟი ცვარის უმცირესია, ხოლო ღვაფი – ცვარზე მეტი; კაცთაგან თვალით ძნელად შესამჩნევ წვიმას თქორი ჰქვია, ხოლო „თქეში არს უსხოსი თქორისა, ვითარცა აღნაცარი რაიმე ზემომავალი"; ნისლოვანი თქეში არის ფრუტი, ხოლო ფრუტზე მეტად ნისლოვანი და ძლიერი წვიმა – ჟღმურტლი; დიდისა და გვიან მომდარებელ წვიმას დელგმას ეძახიან, ხოლო სწრაფსა და ადრე მომდარებელს – ისხარს; არის წვიმა „დიდი და დამაბნელებელი და ღუაროვანი", ანუ ღლოფო; ქარიშხალი ძლიერი და ქარნარევი წვიმაა, ანაზდი და ჩქარი კი შხაპი. „ხოლო ხეთა ფურცელნი რა წვიმას იტვირთავს და შემდგომად წუეთსა დაიწყებს, ლეშხსა და ჟვავს" უწოდებენ. თანახმად ლექსიკონისა, თქეში არის წვიმის ის სახეობა, რომელიც ზემოდან აღნაცარივით მოდის, ე. ი. ძველი მიწისმოქმედი სწორედ ამ წვიმას განიხილავდა ღვთაების საცრიდან „აღნაცარად". ქართულ ენაში არის დაცული გამოთქმები, რომლებიც უფრო მსხვილ წვეთებს მარცვალს უიგივებენ და ასეთ წვიმას ალბათ ცხავის აცხავება სჭირდებოდა. ხალხის ფანტაზია ამითაც არ კმაყოფილდებოდა და ტერმინთა შეერთებით იქმნებოდა ამინდის ნიუანსთა ამსახველი კომპოზიტები: მაგალითად, „ქარისა" და „ისხარის" შეერთებით შეიქმნა „ქარიშხალი", ხოლო „ნიავისა" და „ღვარის" დაკავშირებამ მოგვცა „ნიაღვარი". ტერმინთა ასეთი ნაირფეროვნების პირობებში სრულიად ბუნებრივია მოვლენის გამომწვევი ღვთაების ატრიბუტთა სიმრავლე.

ენობრივი მასალის ანალიზიდან მიღებული სავარაუდო დასკვნები მთლიანად დასტურდება რიტუალური პრაქტიკით, სადაც ღვთაებების გამოსახულებებს რთავენ კულტის ბუნებიდან გამომდინარე აქსესუარებით. აქ ხშირად ვხვდებით საცერს, გოდორს, კალათს, საწურს, ე. ი. ერთი კატეგორიის, მაგრამ სხვადასხვა ნიუანსური პროცესისათვის განკუთვნილ იარაღებს, რომლებიც საერთო-სამეურნეო იდეას გამოხატავენ. მაგალითისათვის შეიძლება გავიხსენოთ „აღება ლაღრალის", ანუ აღების თამაშობები სვანეთში. ამ დროს აგებდნენ თოვლის კოშკს, მურყვამს, მას თავზე ასვამდნენ ფიჩვის, ან ნაძვის ბოძს, რომელსაც მამაკაცისებურად გამოაწყობდნენ ხოლმე და ქუდის ნაცვლად გოდორს, კალათს, ან საცერს დაახურავდნენ. ეს ნივთები სავსებით ჯმაყოფილებენ საკულტო ტექსტში ნახსენები ცხავის იდეას და თავსიუფლად ენაცვლებიან ერთმანეთს რიტუალში. სვანეთში აღწერილია მრავალი წესი, რომელთა შესრულებისას ოჯახის უფროსი საგანგებოდ გამომცხვარი კვერებით სავსე საცრით ეგებება მომსვლელებს.

საცერი, როგორც ღვთაების ატრიბუტი, ჩანს ხევსურულ მითოსში, სადაც გადმოცემულია ხახმატის ჯვრის, გიორგის ლაშქრობა ქაჯავეთის, ანუ ქაჯთა ქვეყანაში. ხახმატის ჯვარმა ხევსურეთში გადმოიტანა გრდემლი, რომელიც ქაჯავეთს მოგლიჯა, წამოიღო ოქროს ფანდური, ოქროს საცერი, გადმოლალა ურიცხვი ჯოგები და გადმოიყვანა თავისი დაღშეფიცული, სამძივარი. თანახმად მითოსური სქემისა, ქაჯავეთს ლაშქრობა სამძივრის გამოხსნის მიზნით უნდა მომხდარიყო, რომელიც ქაჯებს გაუტაციათ, მაგრამ მითოსის ეს ნაწილი ამ რეგიონში დაკარგულია. სამძივარი ნაყოფიერებისა და შვილიერებასთან დაკავშირებული ქალი ღვთაებაა; ამავე იდეას გამოხატავს, ნადავლიც, რომელიც ხახმატის გიორგის ქაჯავეთიდან წამოუღია – სამძივრის გადმოყვანა, გრდემლი, საქონელი, ოქროს საცერი, ცხრაძალიანი ფანდური, გიორგი ხახმატის ჯვარს წარმოგვიდგენს, როგორც ნაყოფიერებისა და ბუნების აღორძინების ძალთა გამგებელს. მისი პერიოდული სიარული ქაჯავეთს გატაცებული ქალღვთაებებისა და ბუნების განახლების სიმბოლოების დასაბრუნებლად, არის სიცოცხლის აღდგენის, გაზაფხულისა და სიმდიდრის გარანტია. ამ ღვთაებასთან საცრის დაკავშირება მიგვანიშნებს იმ უცილობელ ფაქტზე, რომ აღწერილი ტიპის უფლებებში ღვთაებათა ამინდის გამგებლობაც შედიოდა. ამას ადასტურებს წამოღებული გრდემლიც, რომელიც ჭექა-ქუხილის ღვთაებათა ატრიბუტია. უნდა ვიფიქროთ, რომ მთლიანობაში საქმე გვაქვს მითოსურ ციკლთან, რომლის პირველ ნაწილში ღვთაება ქაჯთა თავდასხმის შედეგად კარგავს თავისი ძალის სიმბოლოებს და ქალღვთაებას. მსოფლიოს ხალხთა, მათ შორის კავკასიელთა მითოსიდან ცნობილია, რომ მათი დაბრუნება არის ერთადერთი პირობა აღებული სოციალური ერთეულის კეთილდღეობისათვის, ე. ი. ზამთრის განდევნისა და ბუნების აღორძინებისათვის. ამიტომ სოციალური ჯგუფის გამგებელი ღვთაებები, რომლებსაც მოეკითხებათ აღორძინების ძალთა მფარველობა, ამ საგმირო საქმეს ასრულებენ. ასეთი სიუჟეტური სქემის მიხედვით ყალიბდება მითოსური ციკლები, რომელთა მთავარი პერსონაჟი, ღვთაება, ან გმირი, ახერხებს ამ „ვალის მოხდას“: პროცესი ყოველთვის ძნელია და გმირი სიკვდილისა და სიცოცხლის სამყაროთა მიჯნებს არღვევს, ხან სულეთშია, ხან სამზეოს (ხახმატის ჯვარი გიორგი მიდის სხვა სამყაროში, „ქაჯავეთში“, ამირანი ყაჯარის საძებნელად და მოსატაცებლად გადის „ზღვას გაღმა“). ცნობილია ისეთი ვარიანტიც, როცა ღვთაება წყრება და მიდის, იმალება, რასაც მოსდევს ბუნების კვდომა (ხეთების თელიფინუ); ზოგჯერ სხვადასხვა მითოსური სიუჟეტების შესაბამისად (როგორიცაა მიჯნურის სიკვდილი, ასულის გატაცება სულეთში და ა. შ.) ღვთაება მიწისქვეშეთშია წასული, ტყვედქმნილი და მიჯაჭვულია გამოქვაბულში, ან ძინავს ზამთრის ძილით, რაც სიკვდილის ალეგორიული ფორმაა და, პლუტარქეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, ხალხი მათ დაბრუნებას (მკვდრეთით აღდგენას, გაღვიძებას, განთავისუფლებას) დიონისური დღესასწაულებით ეგებება. დაბრუნებულ ღვთაებას თან ახლავს თავისი სიმბოლო-ატრიბუტები, ისეთი, როგორიცაა ხახმატის გიორგის „ნადავლი“, ბერძნების მიერ კოლხეთიდან „გატაცებული“ ოქროს საწმისი და ა. შ., რომლებიც, მითოსური ქარგის შესაბამისად, უსათუოდ უნდა დაუბრუნდეს თავის პირველ სამყოფელს. როგორც არგონავტები, ისე ხახამატის გიორგი კოლექტიურ ლაშქრობას აწყობენ და სხვა სიმბოლოებთან ერთად მოჰყავთ ქალიც. შესაძლოა აქ შერწყმული იყოს მოტაცებული ქალისა და გატაცებული განძის (საწმისის) დაბრუნების დამოუკიდებელი სიუჟეტები, სადაც თითოეული მათგანი საკუთარი ღირებულების მქონე სიმბოლოს წარმოადგენს და არა ურთიერთშემავსებელს. მითოსის ლიტერატურად ქცევის პროცესში ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა, რადგან ცნობილია, რომ ქალის გატაცება-დაბრუნების სიუჟეტის გარშემო იკრიბება მრავალრიცხოვანი მითოსური ციკლები, რომლებიც ადეკვატური სიმბოლური ღირებულების მქონე სტრუქტურებს წარმოადგენენ. აქედან გამომდინარე ქალი//საწმისი, ქალი//განძი, არგონავტთა კოლხეთი//„ზღვისგადაღმა“//ქაჯავეთი და ა. შ. მითოსური თვალსაზრისით ანალოგიური თვისებების მქონე სიმბოლოებია, რომელთა სათანადო გააზრება მხოლოდ მითოსურ გარემოშია შესაძლებელი. მითოსისათვის ქვეყანა, მხარე, არ განისაზღვრება მკაცრი გეოგრაფიული კოორდინაციით, მას მითოსური კოორდინაცია გააჩნია. მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ ბერძენთა დამოკიდებულება

კოლხეთისადმი. არიანე, ერატოსთენეს მონაცემების კრიტიკისას ამბობს, რომ მაკედონელებმა პარაპამისადების ქვეყანაში იპოვეს გამოქვაბული, სადაც პრომეთე იყო დაბმული. აქვე მოსულა ჰერაკლე და მოუკლავს არწივი. მაკედონელებმაო, განაგრძობს არიანე, თავიანთი მონათხრობით მთა კავკასია პონტოდან აღმოსავლეთში გადაიტანეს, ხოლო მთა პარაპამისს კავკასია შეარქვესო. ასეთსავე ცნობებს გვაწვდიან სტრაბონი და დიოდორე. ფ. შახერმაიერის თვალსაზრისით ბერძნებს „ქვეყნის კიდედ" ჯერ შავი ზღვის რეგიონი მიაჩნდათ, სადაც თოვლით მოსილი კავკასიონი დგას. შემდეგ ჩათვალეს, რომ ჰინდიყუშიც კავკასიონია... ამიტომ როცა წააწყდნენ უზარმაზარ გამოქვაბულს, ალექსანდრეს ჯარისკაცებმა გადაწყვიტეს რომ სწორედ აქ ეწამებოდა პრომეთე. აღმოაჩინეს ჯაჭვებიცა და მტარვალი არწივის ბუდეც. ბათო ყაენსაც ადრიატიკის სანაპირო „ქვეყნის კიდე" ეგონა, მაგრამ როცა საპირისპირო მხარისაკენ მიმავალი ხომალდების იალქნები დაინახა, გული გაუტყდა: ოცნება მიულწეველი გამოდგა. მითოსური კოორდინაცია, როგორც ვნახეთ, მითოსურ სარტყლებს მიჰყვება, იქ ღვთაებები და გმირები მოგზაურობენ და მათ ნაკვალევზე ვერც ერთი სარდალი ვერ მოიკიდებს ფეხს. ასე რომ, გატაცებული ქალღვთაებისა და სიმბოლოთა დაბრუნება ხდება მითოსურ დროსა და სივრცეში, მითოსური გმირის მიერ, რომელსაც ან შეთავსებული აქვს ბუნების აღორძინების გამგებელი ღვთაების თვისებები, ან თავად არის ასეთი ღვთაება. ხახამატის ჯვრის ატრიბუტები, რომელიც მითოსში ნადავლის სახით არის წარმოდგენილი, ამ ღვთაებას ნაყოფიერებისა და აღორძინების ღვთაებათა რიგში აყენებს, რომელსაც ამინდიც მოეკითხებოდა. ამ კონკრეტულ ვითარებაზე მიგვანიშნებს სიმბოლოთა შორის ოქროს საცრის არსებობა.

საცერი ამირანის ეპოსშიც არის ნახსენები. ამირანს საცრის ტოლა თვალები აქვს და სახით საავდროდ გამზადებულ ღრუბელსა ჰგავს. ერთი შეხედვით აქ ზაზი აქვს გასმული გმირის თვალების სიდიდეს, რაც მისი ძალის, ღონიერების ერთ-ერთ ნიშნად უნდა ჩაითვალოს, სინამდვილეში კი საცრისა და თვალის კავშირი უფრო რთული მოვლენაა და მას საინტერესო მითოსურ-რელიგიური ახსნა ვააჩნია.

თვალი ფრიად რთული საკრალური ობიექტია და მრავალ ასპექტში განიხილება. იგი არის მზის სიმბოლო, იგი წარმოდგენილია, როგორც სინათლის მიმნიჭებელი და მატარებელი დამოუკიდებელი წყარო, ასევე გაიგივებულია ბორბალთან. ყოველივე ეს ერთად სოლარულ წარმოდგენათა ფართო წრეში არის გაერთიანებული. არსებობს კიდევ ერთი ასპექტი, რომელიც განსაკუთრებით საინტერესოა მსჯელობისათვის, რომლის შესახებ ცნობა დაცულია ქართულ ენაში. ქართულად „წყაროს თვალი" ეწოდება წყაროს სათავეს, იმ წერტილს, საიდანაც წყარო გამოდის. ეს გამოთქმა უნდა აღმოცენებულიყო თვალისა და სისველის რეალური ურთიერთკავშირის გამო. თვალი და ცრემლი იყო ის ძირი, საიდანაც განვითარდა წარმოდგენა თვალის, როგორც წყლის უწყვეტი დინების შესაძლებლობის მქონე ობიექტზე. ასეთი წარმოდგენები მარტო ქართველებთან არ გვხვდება. მრავალი ხალხის წარმოდგენებში ცვარი არის დილის ვარსკვლავის ქალღვთაების ცრემლი, ის კი, თავის მხრივ, ზეცის, ან ღვთის ამომავალი თვალის, მზის წინამორბედი, ნათელია. სისველე მზის პირსაც აქვს, რადგან იგი „პირს იბანს" (ასე იტყვიან ხოლმე, როცა მზიან დარში წვიმა წამოვა). მზის ცვარის შესახებ ცნობა დაცულია ლეონტი მროველთან მეფე ფარნავაზის სიზმარში. იგი დახშული სახლიდან, სარკმლიდან გამოიყვანა წელზე მორტყმულმა მზის შუქმა. „ვითარცა განვიდა ველად, იხილა მზე ქუე-მდაბლად, მიჰყო ხელი მისი, მოჰხოცა ცარი პირსა მზისასა და იცხო პირსა მისსა. განილვიძა ფარნაოზ და განუკვირდა, და თქუა: „სიზმარი იგი, ესე არს, მე წავალ ასპანს, და მუნ კეთილსა მივეცემი". როგორც ვიცით, ამის შემდეგ ფარნავაზმა განძი იპოვა. აქ უკვე გარკვეული მითითება გვაქვს „მზის ცვარის" მნიშვნელობაზე: იგი სიმდიდრისა და გამარჯვების სიმბოლოა, ფარნავაზისათვის მეფობის წინამინიშნებას წარმოადგენს.

სლავი ხალხების წარმოდგენით წვიმა არის წმინდანთა ცრემლი, რომელსაც ისინი ადამიანთა თავზე დატრიალებული უბედურების, ან მათ მიერ ჩადენილი ცოდვების გამო ღვრიან. ერთ რუსულ წყაროში ნათქვამია, რომ წვიმა ღვთის ცრემლია, ხოლო ცვარი თვით ზეციური მეუფის, ქრისტეს

ცრემლები არისო. ეს შეხედულებები ქრისტიანობაზე ბევრად ძველია. ორფეოსის ჰიმნებში წვიმა ზევსის ცრემლად მოიხსენიება, დანიაეს მითოსში ზევსი თავად იქცევა წვიმად, ასევე აქვს საცერი, საიდანაც წვიმას ცრის; პითაგორელები ფიქრობდნენ, რომ ზღვა ზეცის ცრემლებია. სკანდინავიურ ედებში დილის ცვარი წარმოდგენილია როგორც ქალღვთაება ფრეიას ოქროს ცრემლები. ამასთანავე მისი ეპითეტია „ტირილით მშვენიერი", რაც არა მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ლამაზ ფრეიას ტირილი შვენოდა. აქ გამოხატული აზრის თანახმად ფრეიას მშვენიერება გატოლებულია ქვეყნის მშვენიერებასთან, რაც ფრეიას ცრემლებზე, ზეციურ ნამზე არის დამოკიდებული. ასეთსავე ვითარებას გვიხატავს ქართული გამოთქმა, „ცრემლის ღვარი". თუ გავითვალისწინებთ, რომ საბას განმარტებით „ღუარი ეწოდება წყალსა წვიმისასა", მაშინ გამოთქმაში „ცრემლის ღვარი", ცრემლი წვიმასთან არის გაიგივებული. გამოდის, რომ „ცრემლის ღვარი იგივე ცრემლის წვიმაა, რომელიც ასევე მიღებული გამოთქმაა ქართულში. ამ გამოთქმათა მიხედვით თვალს ენიჭება წვიმის წყლის სათავის, მისი პირველგამომწვევის მნიშვნელობა, ხოლო „საცრის ტოლა თვალი" საავდროდ გამზადებულ სახეზე, ამინდის ღვთაების მრისხანების, გაავდრების სურათის მეტაფორული გადმოცემაა, რომელიც მითოსისა და მისი შესაბამისი რელიგიური წარმოდგენების მიხედვით არის აგებული. ამდენად გასაგები ხდება თუ რატომ არის ამირანის თვალები მაინცადამაინც საცრის ტოლი და არა სხვა რამ მრგვალი საგნისა. საინტერესო ვარაუდის საშუალებას იძლევა ზემოხსენებული ეპითეტი ქალღვთაება ფრეიასი - „ტირილით მშვენიერი". ძველ ხალხებში მიღებული იყო ღვთაებათა მოხსენიება ეპითეტებით მათი ტაბუირებული სახელების შენიღბვის, ან ფუნქციის გაძლიერებულად გამოხატვის მიზნით. „ტირილით მშვენიერი" სწორედ ასეთი ეპითეტია. მსგავსი ეპითეტები ქართველთა სასულიერო ტექსტებშიც არის დამოწმებული და საინტერესო მასალას გვაძლევს ღვთაებათა თვისებებისა და ფუნქციის შესახებ.

თრიალეთის თასის ფრიზზე გამოსახული სიუჟეტისა და ქართული მითოსის მონაცემების შედარებითი ანალიზის დროს პროფ. ვ. ბარდაველიძემ სწორედ ქართულ სასულიერო ტექსტებში შემონახულ ეპითეტებს მიაქცია ყურადღება. ესაა არა საეკლესიო, არამედ ღვთაებათა ხალხურ დღეობებზე წარსათქმელი ტექსტები, რომლითაც კულტის მსახურები მიმართავდნენ ღვთაებას. ამ ეპითეტების მიხედვით, აღმ. საქართველოს მთაში, წყალთან და სისველესთან ბევრი ადგილობრივი ღვთაება იყო დაკავშირებული. მათ სახელზე გამართულ სალოცავ ადგილებში, წმინდა ხეებთან ერთად, იყო აგრეთვე წყარო, ე. წ. „ნიალვარი". სალოცავი ტექსტების მიხედვით ღვთაებები ასეთ ადგილებში ხშირად მიდიოდნენ, რაც დიდ ნათებას იწვევდა, ან ბურთს თამაშობდნენ. „მოვიდა თავის ნიალვარსა, გაანთა დიდი ალიო", ნათქვამია ერთ ლექსში ხახმატის ჯვრის, გიორგის შესახებ. თავისი სადგომი ადგილით წყალთან დაკავშირებული ჩანან გიორგი წყაროსთავისაი, მიქიელ წყაროსთავისაი, მთის ვეშაგ წყაროსთავისაი (მთავარანგელოზი გაბრიელი), გიორგი ნაღვარმშვენიერი, გიორგი ნაღვრისპირისაი, მიქიელ წყალშუისაი, პეტრე ნაღვრისპირისაი, გიორგი, სჯულიანთ და უსჯულოთ სალოცავი, ნალვარში მებურთალი. ამ ეპითეტების მიხედვით აღნიშნული ღვთაებები წყაროს თავში, ან ნაპირას, ან ერთ შემთხვევაში წყალთა შუა დგანან. „ნაღვარი" ანუ წყარო მათი სადგომი ადგილია. განსაკუთრებით საინტერესოა ეპითეტი „ნაღვარმშვენიერი", რაც წყალმშვენიერს ნიშნავს, მაგრამ უნდა გავითვალისწინოთ ნაღვარისა და ღვარის სხვა მნიშვნელობებიც, რაც ტიპიურია ქართული ენისათვის. ასეთია გამოთქმები „ცრემლის ღვარი", აქ „ცრემლის ღვრა", სადაც ღვარი//ნაღვარი და ცრემლი გარკვეულ, საერთო მისტიკურ კავშირში წარმოგვიდგებიან. ამასთანავე ეს ეპითეტი რამდენადმე გვაგონებს ზემოთ ნახსენებ „ტირილში მშვენიერს", სადაც მშვენივრად იხსნება ქალღვთაება ტირილის, ანუ ცრემლის ღვრის პროცესში. ამიტომ მიგვაჩნია, რომ ღვთაების წყაროს სათავე, ე. ი. მისი „წყაროს თვალი", თავიდან ღვთაების ცრემლთან უნდა ყოფილიყო ასოცირებული, მით უფრო, რომ ასეთი წარმოდგენები ბუნებრივი და დამახასიათებელია აღრესამიწათმოქმედო კულტებისათვის. ამასთანავე შემოთავაზებული გააზრება სრულ თანხმობაშია ქართველთა წარმოდგენებთან ღვთაებათა შესახებ, სადაც ხაზგასმულია მათი კავშირი ცეცხლთან, სამჭედლო

იარაღებთან, საცერთან, საწყაოსთან, საქონელთან, საგანგებოდ აღინიშნება მათი პირქუშობა და პირღრუბლიანობა. ამ ნიშანთა შორის წვიმისა და წყაროს ღვთაების ცრემლად გააზრება, რომელიც საცრიდან გამოსული ნამის, ან ცხავიდან გაცრილი მარცვლის//წვეთების სახით ევლინება ქვეყანას, ავსებს და ამდიდრებს წარმოდგენას ამინდის ღვთაების შესახებ. ამ მონაცემთა ერთობლიობა ცხადყოფს, რომ ადგილობრივ ღვთაებათა ნიშნების საფუძველზე აღმოცენდა ამინდის ღვთაების ზოგადი სახე, მისი დიფერენციაციის შემდეგ ნიშან-თვისებებმა გადაინაცვლა ადგილობრივ ღვთაებებზე, რომელთა შორის ბევრი ქრისტიანულ სახელს ატარებს. ეს პროცესი მეტად საინტერესოა როგორც კულტურულ-ისტორიული მოვლენა, მაგრამ ამჟამად ჩვენ პრობლემას არ წარმოადგენს. სრულიად აშკარაა ის გარემოება, რომ ზემოთ აღნიშნულ თვისებებსა თუ ატრიბუტებს ვადასტურებთ მთელი ჩვენი ისტორიის მანძილზე არქეოლოგიურ მასალაში, ისტორიულ წყაროებში, ენის, ფოლკლორისა თუ ეთნოგრაფიულ მონაცემებში.

წვიმასთან დაკავშირებულ რიტუალებში საცერს ხშირად ხმარობდნენ ჩრდილო კავკასიაში მცხოვრები ხალხები, კავკასიელები და არაკავკასიელები. მაგალითად, გაჭიანურებული გვალვისას ოსები ჯერ უაცილლას (წმ. ელიას) ევედრებოდნენ, თუ წვიმა არ წამოვიდოდა, მაშინ იგივე სახვეწარით მიდიოდნენ ღვთაება ტიხოსტთან, რომელიც ელიას მხლებლად ითვლებოდა. მლოცველები ტიხოსტის სალოცავს წყალს ასხამდნენ და ერბოს უსვამდნენ. როცა ეს ღონისძიებაც არ გაჭრიდა, მაშინ სოფლის მოედანზე გამოდიოდნენ საცრებითა და ვობებით შეიარაღებული ქალები, რომლებიც ტყისა და მთისაკენ იღებდნენ გეზს. ტყეში ისინი იფანტებოდნენ, უეზოდ მიდიოდნენ და თან წინ საცერს მიაგორებდნენ. ხანცე-გუაშეს ყაბარდოულ რიტუალებში იცოდნენ რძის საწურისა და თეთრ ფქვილში ჩადებული ჭყინტი ყველის ჩამოტარება. როგორც სპეციალისტები ფიქრობენ, საწური განასახიერებდა ციური რძის გამოწურვის პროცესს. უნდა ვივარაუდოთ, რომ საწური, კერამიკული, თუ სხვა სახისა, როგორც საცრისა და ცხავის ეკვივალენტი, უძველესი დროიდანვე იქნებოდა გამოყენებული ამინდის რიტუალებში.

ამინდის ღვთაების ატრიბუტთა შორის ვხვდებით წყლის ჭურჭელსაც, რაზედაც დაუფარავად მიგვანიშნებს უკვე ნახსენები სახეობა წვიმისა, „კოკისპირული წვიმა". კოკა ამ შემთხვევაში წარმოგვიდგება იარაღად, რომლის გამოყენებით ღვთაება მიწაზე აგზავნის ძლიერ ნაკადად მომდინარე ღვარს, რომელიც არ არის წვეთებად თუ მარცვლებად დანაწევრებული, როგორც ეს ხდება ცხავისა და საცრის გამოყენებისას. ასე რომ, კოკა, როგორც ღვთაების ატრიბუტი, გამოყენებულია გარკვეული სახეობის წვიმის წარმოსაქმნელად. სამწუხაროდ ამ ჭურჭლის რიტუალებში გამოყენების დამადასტურებელი მასალა ნაკლებად არის ცნობილი, თუ არ ჩავთვლით ბერიკაობა-ყეენობისას აყიროს (მწარე გოგრის ქერქისაგან დამზადებული წყლის ჭურჭელი) გამოყენებას რიტუალის მონაწილეთა ნიღბების, შესამკობელი ატრიბუტებისა და ა. შ. დასამზადებლად; ამავე მასალისაგან აკეთებდნენ მარნის ჭურჭლის გარკვეულ ნაწილს; დამტვრეული კოკებისა და ქოთნების მუცლებს ახურავდნენ საფრთხობელებს, თოვლის პაპებს, რომელთა გარეგნობაში შესაძლოა შემორჩენილი იყოს უძველეს ღვთაებათა ნიშნები. შეიძლება დავუშვათ უფრო მეტიც: იქნებ ასეთ გროტესკულ ფიგურებს აგებდნენ ძველი ღვთაებების მოდელის მიხედვით. ამის საფუძველს გვაძლევს ბერიკებისა და ყეენის სამოსელი და ნიღბები, მურყვამობის კოშკისა და სვეტის შემკულობა და ბევრი რამ მათი მსგავსი.

წყლის ჭურჭელთან დაკავშირებული დამატებითი ცნობებისათვის ისევ სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონს უნდა მივმართოთ, სადაც საინტერესო ფაქტებია დაცული. მაგალითად, „სარწყული" არს ჭურჭელი წყალთა". აქვეა ჩამოთვლილი სარწყულის ნაირსახეობები, იათული, გოვზაკი, სტამანი, წურწუმა, წყლის საქანელი, მათარა, თასუხა და მისთანანი. ამასთან „წყლის საქანელი" ზოდიაქოს ნიშანია და იგივეა, რაც „მერწყული", ხოლო თავის მხრივ, ეს უკანასკნელი განმარტებულია როგორც „წყლის მზიდავი". ე. ი. მერწყული არის ის, ვინც სარწყულით რწყავს. დიალექტებში „რწყვა" ზოგჯერ „აწყვის", საწყაოთი მარცვლისა და ფქვილის აზომვის მნიშვნელობითაც იხმარება და ისევე ენაცვლებიან ერთმანეთს, როგორც „საწყაო" და „სარწყავი".

აქ იცვეთება უძველესი კონცეფცია, რომლის მიხედვით თხევადი არის არა მხოლოდ წყალი (სითხე), არამედ ყველაფერი რასაც საკუთარი ფორმა არა აქვს, მათ შორის მარცვლის გროვა, ფქვილი, სილა და ა.შ. ტერმინი „თხევა“ ასეთი თვისებების მქონე სუბსტანციის მქონე გადაადგილებას აღნიშნავს, რასაც მოწმობს სიტყვა „სათხეველი“, ბადე, რომელსაც ასევე არ გააჩნია სიმყარე და წყალივით ისიც „თხევას“ ექვემდებარება. ასეთი თვალსაწიერიდან ჭურჭლისა და შიგთავსის საერთო სემანტიკურ და რელიგიურ მითოსურ ველში მოქცევა სრულიად ბუნებრივია. ეს მოსაზრებები არქეოლოგიური მოსაზრებებითაც მოწმდება.

კერამიკული ჭურჭლის დეკორი ამიერკავკასიაში შეიცავს ისეთ სიმბოლო ნიშნებს, რომელიც წყლის სამყაროს უკავშირდება. მხედველობაში გვაქვს ირიბი ხაზების მრავალფეროვანი კომბინაციები, ტეხილები, წვეთები და ა. შ. იმისათვის, რომ აშკარა გამხდარიყო გამოსახულ ნიშანთა მნიშვნელობა მათთან ერთად ოსტატს წყლის ფრინველები გამოუსახავს. დამჯდარი ანუ მცურავი ფრინველი კი უსათუოდ წყლის სტიქიაზე მიგვანიშნებს, რომელიც როგორც კოსმოსის ელემენტი ქვედა სამყაროს, უფსკრულს, მსოფლიო ოკეანეს ან ხმელეთის გარემომცველ მდინარეს უკავშირდება. მაგრამ უნდა გავიხსენოთ, რომ არსებობდა წარმოდგენა ზეციურ წყლებზედაც, მაშინ ჭურჭლის მხატვრობის სიმბოლიკა სავსებით კონკრეტულ შინაარსს შეიძენს: ჭურჭლის მხატვრობის ზედა ზოლში განლაგებული წყლის ნიშნები განასახიერებენ ზედა სამყაროს წყლებს, რაზედაც სხედან წყლის ფრინველები. ყოველივე ამის დასტურად შეიძლება მოვიგონოთ ძველი ხალხების მითოსური წარმოდგენები, რომელთა თანახმად წმინდა მდინარეები ზეცაში იღებენ სათავეს. ისინი თავდაპირველად ზეცაზე მიედინებიან, ხოლო მიწაზე ეშვებიან ზეციური დინების დასრულების შემდეგ. მაგალითისათვის შეიძლება გავიხსენოთ წმინდა მდინარე განგი, რომლის მიწაზე დაშვების ამბავს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ინდოელთა მითოსსა და სარწმუნოებაში.

საცერთან ერთად წყლის ჭურჭელი ითვლებოდა ზევსის ატრიბუტად, რაც აღნიშნულია მითოსში სალმონევსის შესახებ. სალმონევსი ელიდის მეფე იყო, მან გადაწყვიტა ოლიმპოს მბრძანებლისათვის განკუთვნილი მსხვერპლის მითვისება. დაიწყო ცაში მაშხალების სროლა ვითომ ელვააო, თან თავის ეტლს გამოაბა გამხმარი ტყავები (ეგიდა) და ცარიელი ჭურჭელი, რათა ზეცისათვის მიებაძა, რომლის ეტლის ხმაური, როგორც ცნობილია წარმოქმნის ჭექა-ქუხილს. სალმონევსის მიერ მისაკუთრებულ ღვთაებრივ ატრიბუტთა შორის ცარიელი ჭურჭელიც არის ნახსენები, რომელიც ქართველთა „კოკას“ ეხმაურება, აგრეთვე სლავთა შორის გავრცელებულ წარმოდგენას ციური ჭურჭლის შესახებ, საიდანაც წვიმა იღვრება (ერთი ხალხური ტექსტის თანახმად „ნა დვორე დოჟდიც იდიოტ, ნე სიტეჩკომ სეეტ, ვედრომ პოლივაეტ“) ციდან ჭურჭლით წყლის გადმოღვრა ღვთაების მიერ უაღრესად ფართოდ გავრცელებული წარმოდგენა არის და მას ღრმა ფესვები აქვს. არისტოფანეს ზემოხსენებულ კომედიაში არის ასეთი მიმართვა ღრუბლებისადმი: „წვიმის მომტანო ასულებო, ჩემო ღვთაებებო, ნილოსის მაღალ სათავეებში ოქროს სარწყულებით აგროვებთ წვიმას“. ბერძნებსა და რომაელებს ღვთაებათა ჭურჭლიდან მომდინარედ არა მარტო წვიმა მიაჩნდათ, არამედ მიწიერი მდინარეებიც. ილიადაში ნათქვამია, რომ მდინარე ქსანთოსი შვა ზევსმა. საერთოდ ანტიკური ხალხების ხელოვნებაში მდინარეთა სათავეებს გამოსახავდნენ, როგორც ღვთაებებისა და ქალღვთაებების, თუ ნიმფების ურნებსა და თასებს, საიდანაც გადმოდის მდინარე. ეს შეხედულებები ეხმაურებიან ქართველთა წარმოდგენებს ღვთისშვილთა წყაროების შესახებ, სადაც უფრო ნატურალური, არქაული ფორმითაა შენახული ამ წარმოდგენათა მითოსურ-რელიგიური არსი.

ანალოგიური წარმოდგენები ჰქონდათ ძველ ინდოელებსაც, რიგვედიდან ცნობილია წვიმის ღვთაება, პარჯანია, რომელიც გრიალებს, ხარივით ბღავის, განაგებს ამინდს, იწვევს წვიმას. იგი წვიმით, როგორც თესლით, გაანაყოფიერებს მიწას, წარმოშობს მცენარეულსა და პირუტყვს. მისი ცოლია დედამიწა, შვილი კი სომა (ღვთაება მათრობელ სასმელში, სიბრძნისა და მჭევრმეტყველების მეუფე), ცნობილია მიმართვის ტექსტი ამ ღვთაებისადმი, სადაც ნათქვამია: „აწიე დიდი ხელადა, გადმოაბრუნე, დე წყალი ძირს დაეშვას“. პარჯანიას ეტლი მუდამ წყლითაა სავსე.

ამ მონაცემთა საფუძველზე ვრწმუნდებით, რომ ევროპისა და აზიის უძველეს ხალხებში გავრცელებული წარმოდგენების თანახმად წვიმის ზეციური გამგებელი ჭურჭლით ასხამდა წყალს დედამიწას, რაც მითოსური წარმოსახვით მის განაყოფიერებას უდრიდა. დედამიწისადმი მიძღვნილ რიტუალებში ხშირია მისი გულის მოგების ცდა სითხის მოპკურებით. ასეთი სითხე შეიძლება იყოს წყალი, თაფლი, ღვინო, რძე, ყველა ეს კომპონენტი და კიდევ სხვა მრავალი პროდუქტი შედის ქართველების უძველეს რიტუალში, რომელიც მიწის „გაჯერიების", გულის მოგებისთვისაა გამიზნული. ასეთი რიტუალები უკვე ჰომეროსთან არის ფიქსირებული. „ილიადაში" აღწერილია აქილევსის მწუხარება პატროკლეს სიკვდილის გამო, სადაც სხვა მრავალ საკულტო ქმედებათა შორის მოტანილია მიწისადმი ღვინის შეწირვა: აქილევსი ორმაგი თასით მთელი ღამის განმავლობაში ასხურებს მიწას ღვინოს. ეს აქტი, ისევე როგორც სხვა ანალოგიური რიტუალი, იმეორებს მითოსურ სიუჟეტს, რომელსაც საფუძვლად უდევს რწმენა მიწის სითხით განაყოფიერების შესახებ, რაც ამ მოქმედების საკრალურ ასპექტს ქმნის და შესაძლებელს ხდის მის მოქცევას საკრძალავი ცერემონიალისათვის განკუთვნილ რიტუალთა შორის. ჰომეროსის ეს ცნობა ჩვენთვის იმით არის საყურადღებო, რომ მიცვალებულისათვის „ღვინის წაქცევა", ე. ი. მიწაზე დაღვრა მისი შეწირვის მიზნით დღესაც ფართოდ არის გავრცელებული ქართველთა შორის.

ხახმატის ჯვრის ნადავლიდან, რომელიც მან ქაჯთა ქვეყნიდან წამოიღო, ყურადღებას იპყრობს ძროხის რქა. ერთი ვარიანტის თანახმად მასში მთელი საწყაო ჩადიოდა, მეორის მიხედვით კი ქაჯების საქონელში, რომელიც ღვთაებამ გადმორეკა, ერთი ცალრქა ფური ერია, რომლისათვისაც მოუტეხია რქა ღვთაებას და მარცვლეულის საწყაოდ დაუდგენია. ის რქაო, უთქვამს მთხრობელს 1911 წელს ა. შანიძისათვის, ციხეში იყო შენახულიო და კონკრეტული ადგილი მიუთითებია, მაგრამ ახლა აღარ იქნება, ალბათ დალპებოდა, თუმცა საწყაო, რომელსაც ახლა ვხმარობთ მისი „წყეა", ე. ი. მისი ანაზომიაო. ასე რომ, მითოსური რწმენა საწყაოს შესახებ ხალხში ჯერ კიდევ ახლო წარსულში ცოცხლად იყო შენახული. საწყაოს გვერდით, როგორც აღვნიშნეთ იხსენიება გრდემლი, ოქროს საცერი, სასრეველი, სამართებელი, კერის საკიდი ჯაჭვი, ვერცხლის ჭურჭელი და საქონელი, სიმბოლური მნიშვნელობის მქონე საგნები, რომელთა დაბრუნება-გატაცება ბუნების აღორძინების ძალთა მიმოქცევის, ანუ ღვთაების ფუნქციური მოქმედების უშუალო გამოხატულებას წარმოადგენს.

რა არის რქა, როგორც საკრალური ობიექტი, როგორ აღმოცენდა მისი სიმბოლიკა და სემანტიკური პარამეტრები, აქ მის დეტალურ კვლევას არ შევუდგებით, მაგრამ აუცილებელია აღვნიშნოთ, რომ რქა გარკვეული სიმბოლური მნიშვნელობის სავნად ძველი ქვის ხანიდან გვევლინება, როგორც ჩანს, იგი ადრევე იქცა სიმბოლოდ, რომელიც გააზრებული იყო ნაყოფიერებასა და სულთა ქვეყანასთან მიმართებაში. ადრე სამიწათმოქმედო ხანებში ჩამოყალიბებას იწყებს წარმოდგენათა სისტემა, რომლის თანახმად მცენარე, ბეწვი, რქა განიხილებოდა სხეულის//მიწის წარმონაქმნად, ურთიერთჩანაცვლებად ღირებულებებად. როგორც ჩანს რქა მცენარის ანალოგიურ ობიექტად მიაჩნდათ და ბალახ-მცენარესთან ერთად ყოველწლიურად მოკვდავ და აღორძინებად მოვლენათა რიცხვს განეკუთვნებოდა. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს ადრესამიწათმოქმედო ხანის მხატვრობა, სადაც ცხოველური და მცენარეული სიმბოლოები საერთო იდეას გამოხატავენ და არ არიან ერთმანეთისაგან გამიჯნული. ამიტომ ცხოველის რქები ხშირად აყვავებული ტოტის სახით არის გამოსახული. ამავე იდეას გამოხატავს ქართული „ვაზის რქა", რომელიც ამ უკანასკნელს მცენარეულ სამყაროს განაკუთვნებს. რქისა და ჭურჭლის იდეათა დაახლოების შედეგად წარმოიქმნა შეხედულება „ხვავრიელების რქის" შესახებ, დამკვიდრდა საკულტო ჭურჭელი რიტონების სახით, რომლებიც გავრცელებული იყო აზიისა და ევროპის ძველი ხალხების კულტურებში, მათ შორის კავკასიაში და საქართველოში. ზოგ ადგილას რქა-ყანწი, როგორც ღვთაების ატრიბუტი, შედარებით ახლო წარსულამდე შემოინახა. მაგალითად, სლავური ღვთაების, სვიატოვიტის კერპს ხელში ეჭირა დიდი რქა, დღესასწაულზე ქურუმი ამ რქაში ჩარჩენილ სასმელს კერპის ფერხთით დაღვრიდა, შემდეგ შეავსებდა და კერპს დაუბრუნებდა, შემდეგ დღესასწაულზე

წლის მოსავლიანობას საზღვრავდნენ იმის მიხედვით, თუ რამდენი სასმელი დახვდებოდათ ღვთაების ყანწში. ამ რიტუალში რქა ცვლის ღვთაების ჭურჭელს, საიდანაც იგი აფრქვევს მიწის გამაწაყოფიერებელ თხიერებას (ღვინოს, თაფლს, რძეს), რომლის წვეთები მარცვლის ანალოგიად და შესაბამისობად ითვლებოდა. ამ მოსაზრებიდან გამომდინარე, მარცვლის დაბნევა და წყლის მოჰკურება თანაბარი ღირებულების პროცესებად განიხილებოდა, რაც ცხავის მაგალითიდანაც აშკარად ჩანს. მათ საკრალურ ადეკვატურობაზე მეტყველებს თითქმის მოჰკურებისა და მარცვლის მობნევის ჩართვა მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხების საქორწინო რიტუალებში, სადაც ეს აქტი ნაყოფიერების იდეის განსაკუთრებით აქტიურად გამოსახვას ემსახურება. გამომდინარე ზემოთქმულისაგან საწყაო//ყანწი, რომელიც ხახმატის ჯვრის ნადავლშია მოხსენიებული, დანარჩენ საგნებთან ერთად ამ ღვთაების ატრიბუტად და მისი ფუნქციის დამახასიათებელ ობიექტად უნდა მივიჩნიოთ: ღვთაება მას არწყვისა და თესვის იარაღად იყენებს ისევე, როგორც ცხავსა და საცერს.

ასევე საყურადღებოა ფურისათვის რქის მოტეხვის საგანგებო აღნიშვნა ხახმატის ჯვრის საგმირო თავგადასავალში. იგი საყურადღებოა იმით, რომ რქის მოტეხვა, როგორც განსაკუთრებული მნშვნელობის აქტი, ხშირად არის ხაზგასმული მითოსში. სვანეთში აღების თამაშობებისას თოვლის კოშკის მურყვამის ირგვლივ გამართული შეჯიბრებებისა და ხუმრობის დროს მღეროდნენ სიმღერას, რომლის ტექსტში ნახსენებია ჯოგი და ოქროსრქიანი ფური:

„ჯოგი ყავდა მახველანსა მინდორშია,
ძროხა ერია ოქროსრქიანი,
ვინაც ამას რქა მოტეხოს,
მას დააქცევს რისხვა მაცხოვრის“.

ოქროსრქიანი ხარები ნახსენებია „ლილეს“ ტექსტშიაც. სვანურ გადმოცემებში დაცული ცნობების თანახმად, ყოფილა შემთხვევა, როცა ერთ თავადს, ან ძლიერ გვარს, მეორისათვის ნიშნად განსაკუთრებული პატივისა გაუგზავნია ოქროთი რქაშეჭედილი ხარები. რქისა და ოქროს დაახლოება სვანურ გადმოცემებში უნდა ჩაითვალოს ხევსურული რქა//საწყაოს ეკვივალენტურ მოვლენად, რადგან ორივე შემთხვევაში რქა სიმდიდრესთან, ნაყოფიერებასთან არის დაკავშირებული და მის ილუსტრაციას წარმოადგენს. რქის დაკარგვა ნიშნავს ნაყოფიერების ძალის დაკარგვას, რაც თანახმად სვანური ლექსისა მაცხოვრის რისხვას გამოიწვევს. აქ კიდევ ერთხელ მთელი მოცულობით ვხედავთ მიზეზთა ჯაჭვს, რომელთა გამო რქა განსაკუთრებულ საპატიო შესაწირავად ითვლებოდა. იგივე იდეა არის გამოკვეთილი ქართულ ზღაპარში „წიქარა“. ხარს რქა მოტყდება და იგი უძლური ხდება. ამასთანავე, მისი რქა „ღალიანია“. რქიდან გამოღებული ღალით ხარი ინახავს თავის მეგობარ ობოლ ბიჭს, ღალიანი რქა კი პრინციპულად იგივეა, რასაც წარმოადგენს ანტიკური ხალხების „ხვავრიელი რქა“. იგი თანახმად ერთი ვერსიისა, მდინარის ღვთაების, არქელოეს რქაა, რომელიც მას ჰერაკლემ მოამტვრია, ხოლო მეორე ვერსიით იგი არის რქა თხა ამალთეასი, რომლის რძით იკვებებოდა ყრმა ზევსი. აქვე შეგვიძლია გავიხსენოთ რქა ცხენის მსგავსი ფანტასტიკური ცხოველის მარტორქასი, რომლის შესახებ თქმულებები გავრცელებული იყო შუა საუკუნეების ევროპაში. შესაძლოა აქვე მოვიტანოთ რწმენები აფრიკული მარტორქის, ტახის ეშვების და სხვა რქოვანი ობიექტების შესახებ, რომელთა მაგიური ძალისა ჯერ კიდევ ქვის ხანაში სწამდა ადამიანს. ამიტომ რქის მოტეხვის ეპიზოდი დამოუკიდებელი მნიშვნელობის მქონე მითოსურ ერთეულად იქცა და შევიდა სხვადასხვა სიუჟეტებში.

ხალხური წარმოდგენების მიხედვით, მოპოვებული ნადირი სხვა ნიშნებთან რქის სიდიდითაც ფასდებოდა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ ნადირის რქას სწირავდნენ ჯვარ-ხატებს და ეკლესიებს. ჯიხვის, ნიამორისა და ხარის რქები სალოცავებში დაცული იყო, როგორც სასიხსი ჭურჭელი და მას დღეობებზე ხმარობდნენ. ნადირის რქების შეწირვა მიღებული ყოფილა ძველ სამეგრელოშიც, რაც აღნიშნული აქვს მე-17 საუკუნეში მისიონერ არქანჯელო ლამბერტის: „ეკლესიის წინა კედლები და ხშირად შიდა კედლები შემკულია ირმის რქებით, ტახის ეშვების და ხოხბის ფრთებით, რადგან

დარწმუნებულნი არიან, რომ ღმერთისათვის ფრიად სასიამოვნოა ამისთანებით მისი სალოცავი სახლის შემკობა და თუ ნანადირევის ხორცი იმათ შეჭამეს და რქები, ძვლები და ფრთები ღმერთს უძღვნეს, სამაგიეროდ ღმერთი ხელს მოუმართავთ მათ ნადირობაში და ბედნიერად ინადირებენ". აღსანიშნავია, რომ ეს ცნობა დაცულია ლამბერტის წიგნის იმ თავში, რომელსაც „მეგრელების ცრუმორწმუნეობა" ეწოდება, მაგრამ მიუხედავად მისიონერის მხრიდან ასეთი ირონიული დამოკიდებულებისა, იგი ფრიად საყურადღებო მონაცემებს შეიცავს.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ შეიძლება გამოვიტანოთ რამდენიმე პრინციპული ხასიათის დასკვნა: ლაზარესთან დაკავშირებული რიტუალი და მისი პარალელური მონაცემები გარკვეულ წარმოდგენას გვაძლევენ ამინდის გამგებელი ღვთაების ნიშნების, ატრიბუტებისა და იერარქიული პოზიციის შესახებ, ე. ი. შეიძლება მოვახდინოთ უძველესი, ალბათ სატომო ღვთაების პერსონალური რესტავრაცია და შემდეგ შეიძლება ვიმსჯელოთ მის ფუნქციასთან დაკავშირებულ საკითხებზე.

გარეგნული ნიშნების მიხედვით იგი არის: 1. პირით შავი (შეგონჯილი), პირქუში, საკმაოდ გამზადებული ღრუბლის მსგავსი; 2. აქვს საცრისტოლა თვალები, რომლებიც მრისხანებისას გამოსცემენ სინათლეს//ელვას, ე. ი. მისი მრისხანება გაიგივებულია ბუნების მრისხანებასთან, ავდართან; 3. ფალიურობა, რაც ნაყოფიერების ზოგადი სიმბოლური ნიშანია.

წვიმასთან დაკავშირებული მისი ატრიბუტებია: 1. ცხავი//საცერი; 2. გრდემლი; 3. დასარტყმელი იარაღი; 4. რქა-საწყაო; 5. წყლის ჭურჭელი (კოკა); 6. თვალის//წყაროს, თვალი// სათავე, ამ „ხელსაწყოთა" საშუალებით იგი ქმნის წვიმის სხვადასხვა სახეობას. ამ ნიშნების მიხედვით იგი ცა-ღრუბლის, ამინდის, შესაბამისად ნაყოფიერების ძალების გამგებელია, რომლის ანალოგიური ღვთაებები იდგნენ ძველი ხალხების პანთეონთა სათავეში. ისინი მრისხანე ღვთაებებად ითვლებოდნენ (თეშუბი, ზევს-იუპიტერი და ა. შ.). ბუნების ძალთა სტიქიური გამოვლინება მათი ხასიათის, განწყობის გამოვლინებად ითვლებოდა. ელვის, ციური ცეცხლის საშუალებით ისინი ანადგურებდნენ მტერს, სჯიდნენ ურჩებს. ასე რომ, პროტოტიპი ღვთაება, უფრო სწორად სატომო ღვთაებები, რომლებიც დგანან ლაზარესა და ამინდის გამგებელ სხვა წმინდანთა უკან, შეადგენდნენ იმ საფუძველს, რომელზედაც განვითარდა ძველ სახელმწიფო რელიგიათა უფრო რთული სისტემა. ამ დროს მთავარი ღვთაებები გვევლინებიან მსოფლიო წესრიგისა და საზოგადოების ცხოვრების დამფუძნებლებად, ბუნების აღორძინების ძალთა მარეგულირებლებად. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ისტორიულ წყაროებში დაცული ცნობები არმაზის შესახებ, კერძოდ ღვთაებათა რისხვის გამოვლინების აღწერა, რაც ბუნების ძალთა სტიქიური, დამანგრეველი გამოვლინების ფორმითაა გადმოცემული, ასევე მისი ხმალი, „ბრწყინვალე ვითარცა ელვა... რომლისგანაც ეშინის ყოველსა" და რომლის შიშის გამო თაყვანს სცემენ მას. აღსანიშნავია, რომ აქ ხმალი პირდაპირ შედარებულია ელვასთან, რაც ტიპიური მოვლენაა ხალხური მეტაფორული აზროვნებისათვის. უნდა ვიფიქროთ, რომ ის სახე ღვთაებისა, რომელზედაც ვმსჯელობთ, წარმოადგენს ცალკეული, საკრალური მნიშვნელობის მქონე ელემენტებისაგან აგებულ სტრუქტურას. ნაწილი ამ ელემენტებისა, როგორიცაა გარეგნული ნიშნები და ატრიბუტების ნაწილი, უკვე განვიხილეთ. აღმოჩნდა, რომ ეს ელემენტები უფრო მდგრადია, ვიდრე მათი მეშვეობით აგებული კონსტრუქცია – ღვთაება. ამას მოწმობს აღნიშნულ ელემენტთა გაბნევა მითოსსა და ზეპირსიტყვიერების სხვა ფორმებში, ასევე მათი დაკავშირება გვიან შემოსულ სარწმუნოებრივ, თვისებრივად განსხვავებულ ობიექტებთან, წმინდანებთან, სასწაულმოქმედებთან და ა. შ. განსაკუთრებით საყურადღებოა მათი ზეგავლენა, ადგილი და როლი მოგვიანებით მიმდინარე ხალხური მეტაფორული აზროვნების ჩამოყალიბების პროცესში, რაც საბოლოოდ აირეკლა აზრის გამოხატვის საშუალებათა ეროვნულ სპეციფიკაში, კოლორიტში, ფსიქოლოგიურ ტიპში, მენტალიტეტში.

ქარისა და სეტყვის საწინააღმდეგო კალენდარული დღესასწაულები

ლაზარობა და გონჯაობა ძირითადად სასარგებლო წვიმის გამოსათხოვარი რიტუალი ყოფილა, თუმცა მათი საშუალებით ხშირი წვიმების შეწყვეტასაც ცდილობდნენ. წვიმის გამოთხოვის უპირატესობა რიტუალში განპირობებულია იმ გარემოებით, რომ გვალვა უფრო ხშირი მოვლენა იყო ჩვენში, ვიდრე გადაულებელი წვიმა-დელგმა, მაგრამ რიტუალი მაინც ორმხრივად უნდა ჩაითვალოს, რადგან მას გვალვის დროსაც მართავდნენ. ამ მხრივ საყურედღებოა ხალხში გავრცელებული ერთი თქმა, სადაც ამომწურავად არის დახასიათებული რეალური სიტუაცია: „ნუ გეშინია ავდრისაო, ნიაღვარისაო, გეშინოდეს გვალვისაო“. ასე რომ მოსავლის მუდმივი მტრები იყვნენ გვალვა და სეტყვა, რომელთა წინააღმდეგ იყო მიმართული ძირითადად რიტუალი. ლაზარე-გონჯას დატარება არაკალენდარული იყო, მაგრამ მათ გვერდით არსებობდა კალენდარული დღეები, რომელთაც ქარისა და სეტყვის წინააღმდეგ უქმობდნენ, ეკლესიაში მიდიოდნენ და ქრისტიანულ წმინდანებს ევედრებოდნენ. ასეთი დღეები იყო კოხინჯრობა, კოხი-ჯვარობა, კოხობაში ოხვამერი, ქარ-სეტყვის დღე, ქაიჯვრობა და ა. შ. ქარისა და სეტყვის წინააღმდეგ იმართებოდა საღმრთოც, რომელსაც დათქმის მიხედვით ჩაატარებდა თემი, ან ოჯახი. საოჯახო საღმრთო ჩვეულებრივ ოჯახის ინტერესებს გამოხატავდა და ოჯახი იხდიდა, ხოლო გვალვის საღმრთოს, ან თემიშ ხვამას (სათემო ლოცვა) სოფელი თუ თემი საერთო ძალებით მართავდა.

თავისი აგებულებით ეს რიტუალები მკვეთრად განსხვავდებოდნენ ლაზარობის, თუ გონჯაობისაგან. ამ დროს არც თოჯინას ამზადებდნენ, არც კარდაკარ დადიოდნენ და მღეროდნენ, არც წუწაობდნენ. ყველაფერი კოლექტიურად სრულდებოდა დათქმულ, ან კალენდარულ დღეს და მთელი რიტუალი ქრისტიანულ ეკლესიასთან იყო დაკავშირებული. ხშირად საღმრთო და კოხინჯრობა ერთმანეთს ემთხვეოდა, უფრო სწორად, მოხდებოდა, რომ კოხინჯრობა დღეს გაიმართებოდა საღმრთო.

იმერეთში (საჩხერის რაიონი, სოფ. ქორეთი) კოხინჯრობა იმართებოდა მაისში, ამაღლების ორშაბათს. გლეხები შეაგროვებდნენ ფულს და ცალკეული გვარი ცალკე ყიდულობდა ცხვარს. ცხვარს უბნობითაც სწირავდნენ და მის გამო დღესასწაულზე ეკლესიაში რამდენიმე ცხვარი აღმოჩნდებოდა. ნაყიდ საკლავს ეკლესიაში მირეკდნენ, თავს მოურუჯავდნენ, მღვდელი ხალხს დალოცავდა, დაფარული იყავით კოხისაგან, „ყველაფერი გლახა მავლობიდან“-ო და ამის შემდეგ ცხვრებს დაკლავდნენ წყლის ახლოს. ხორცს გაანაწილებდნენ და თავ-თავიანთ სახლებში წაიღებდნენ, მღვდელს კი თავსა და ბეჭს მისცემდნენ. სოფელ სავანეში იგივეს აკეთებდნენ, როგორც თავად გლეხები ამბობდნენ „ჰაერის შიშის“ გამო. საღმრთოს აქაც კოხინჯრობას, ორშაბათ დღეს მართავდნენ. ცხვართან ერთად ეკლესიაში ჩამოქნილი სანთელი მიჰქონდათ, იმას აანთებდნენ და საკლავსაც თავს სანთლით მიურუჯავდნენ. საკლავის ხორცი, რამდენიც არ უნდა ყოფილიყო იგი უსათუოდ ყველას უნდა შეხვედროდა. საერთო პურობა ზოგან სცოდნიათ, ისიც თუ ვისმე შეთქმული ჰქონდა, ზოგან კი არა. ზოგჯერ დაკლულს ხეზე ჩამოკიდებდნენ და ხეზე დატოვებდნენ. იტყოდნენ ეს საღმრთოს ნიშანი არისო.

აღსანიშნავია, რომ ხშირად მცირე რეგიონის შიგნითაც კი წესი სხვადასხვანაირად სრულდებოდა. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იმავე იმერეთში, ზოგან საერთო სუფრა სავალდებულო იყო, ზოგან დათქმის მიხედვით ეწყობოდა, ზოგან კი ცერემონიალის შესრულებისთანავე დაიშლებოდნენ, თავიანთ კუთვნილ ხორცს წაიღებდნენ და საკუთარ კერასთან დაილოცებოდნენ ღვინით. ასეთივე ვითარებაა დამოწმებული ქალების რიტუალზე დაშვებასთან დაკავშირებით. ზოგ ადგილებში ასეთ რიტუალებს ქალი არ ესწრებოდა, ზოგან კი ყველას შეეძლო მისვლა.

იმერული კოხინჯრობის დღესასწაულის განსხვავებული ვარიანტი არის დაცული გასული საუკუნის დასასრულის აღწერილობაში. სოფ. წევაში კოხინჯრობას და ელიობას საერთო პურის ჭამა სცოდნიათ საყდრის გალავანში. ღვინო ხატის მამულისა იხარჯებოდა. კაცი კაცზე შედგებოდა,

ჩაებმებოდნენ ორსართულიან ფერხულად და გარს უვლიდნენ საყდარს, თან გაიძახოდნენ „ოკრიალე, ჰო! მარჯვედ ბიჭებო!“ ფერხულში ერთ წყებად ქალები ჩაებმებოდნენ, ისინიც უვლიდნენ და იძახოდნენ „ოკრიალეს“. შემდგომ კაცები ბურთაობდნენ და ჭიდაობდნენ. საერთო მხიარულებაში შუა ხნის ხალხიც იღებდა მონაწილეობას. ამ წესს ფრიად არქაული იერი დაჰკრავს, რადგან ფერხული, ოკრიალეს შეძახებები და საერთო თამაშობები არაქრისტიანულია თავის წარმომავლობით.

საერთოდ იმერეთში გავრცელებული კოხინჯრობა ეკლესიასთან ჩანს დაკავშირებული. ძირითადად იმართებოდა აპრილის ბოლოს, გიორგობის სწორზე, ან ამაღლების სწორზე. ხშირად ეს დღესასწაული მაისის დასაწყისში მოდიოდა და მაისის შვიდსაც იხდიდნენ.

სეტყვისა და ქარის უქმეს ინახავდნენ გურიაშიაც: ეს დღეები კოხინჯრობისა და ქაიჯრობის სახელით ყოფილა ცნობილი, სამწუხაროდ მათი დეტალური აღწერილობა ძველთაგან არ შემონახულა, ხოლო თანამედროვე ყოფაში შერჩენილი გადმონაშთები მოსაძიებელია და შესაკრები.

ასეთივე ვითარებაა რაჭაშიაც, სადაც ოდითგანვე ყოფილა გავრცელებული კოხინჯრობის დღესასწაული. ამ რეგიონში გავრცელებული წესების დაწვრილებითი აღწერის მიზნით მოგვყავს ვრცელი ამონაწერი მკვლევარ ნ. ბრეგაძის ნაშრომიდან: „მოსავლისათვის, ნათესისათვის სასურველი ამინდის უზრუნველსაყოფად რაჭა-ლეჩხუმის მოსახლეობა მიმართავდა სხვადასხვა ირაციონალურ ღონისძიებებს. მათ რიგს განეკუთვნება როგორც ცა-ღრუბლის მეუფროსისადმი შეწირულ წლიურ დღეობათა წყება, ისევე უშუალოდ ავდარითა თუ გვალვით გამოწვეული საწესო ქმედებანი... აღდგომის ხუთშაბათს ზემო რაჭის მოსახლეობა ელიობას იხდიდა. ამ დღის სწორზე შუა ელიობა იყო, ხოლო მესამე ხუთშაბათს მესამე გარდამავალი ელიობა ერქვა. სამივე დღეს უქმობდნენ და ქეიფობდნენ, ევედრებოდნენ წმ. ელიას მოსავალი არ მოეელვა, არ დაესეტყვა. ეს დღე „ღრუბელზედ და ჰაერზედ იყო შეთქმული“. ამ დღეს თიკანს წირავდნენ ელიას. თიკნის ტყავი კი მიჰქონდათ მთაში და ხეზე კიდებდნენ... ქვემო რაჭაში ელიობას შუა აპრილის ორშაბათს დღეს იხდიდნენ (სოფ. ჟოშხა). საკლავ-განატეხით, თავ-თავიანთი სანოვაგით საელიოზე ცაცხვის ძირში იყრიდნენ თავს, ელიობის ძალსა და მადლს კარგ მოსავალსა და კაცისა და ხარის ნამუშევრის მშვიდობით მოხმარებას შესთხოვდნენ.

შუა აპრილის ორშაბათი დღე ლეჩხუმში კოხის საწინააღმდეგო დღესასწაულია. აქ ამ დღეს კვირტობა ეწოდება. კვირტობისათვის მთელი სოფელი იძენდა 5-6 კვირის ხბოს... ხბოს დილით საკვარზე აიყვანდნენ; ყველას მიჰქონდა თითო ღერი სანთელი. უფროსი კაცი ხბოს მარჯვენა ბეჭს სანთლით შეურუჯავდა, მერე წალმა შემოატრიალებდა, ხელში აიყვანდა, მაღლა ასწევდა და დაილოცებოდა: „იესო მაცხოვარო, დაიფარე ჩვენი მამულები კოხისაგან, ყოველი მავნებლისაგან. სანამდი ვიქნებით შენი შეხვეწილი არ დავაგდოთ“. შემდეგ კლავდნენ ხბოს, ამზადებდნენ იმდენ შამფურს, რამდენი მეკომურიც იყო. თითოეულ მათგანზე წამოაცმევდნენ ცოტ-ცოტას ყველა ნაწილებიდან. ოჯახებიდანაც მოჰქონდათ სურსათ-სანოვაგე. ჩამოირიგებდნენ სიტყვებით: „მიღებული ყოფილიყოს ჩვენი შესაწირი და ჩვენი მამულები დეიფაროს კოხისაგან იესო მაცხოვარმა“. შემდეგ უფროსი კაცი კვლავ დაილოცებოდა, მას უპასუხებდნენ - ამინ! და ყველა სვამდა ამ სალოცავს. ქეიფის დაწყების შემდეგაც თამადის პირველი სადღეგრძელო კვლავ ავდრისაგან მოსავლის დაცვას ეხებოდა.

კოხინჯრობა, 7 მაისი (ქვ. რაჭა), - 9 მაისი (ზემო რაჭა) უქმეა, „შეფიცული, რომ კოხს არ გაეფუჭებინა ყანები“. ლეჩხუმში შემორჩენილია მხოლოდ უქმის დაცვა. სხვა რაიმე წესები აღარ სრულდება. რაჭაში კი აცხობდნენ ქონიან ან ყველიან ვანატეხებს, კედელზე მიაკრავდნენ სანთლებს და ზედაშეთი დაილოცებოდნენ: „კოხინჯრობის ძალო და მადლო, ააშორე ჩემ მამულს კოხი, მიეცი კაი მოსავალი ხარისა და კაცის ნამუშევარს“. ზემო რაჭაში კი საღმრთოსაც კლავდნენ მოსავლის ბედობაზე და დღეობას იხდიდნენ... ამ დღეს ციკნის შეწირვა და მისი ტყავის მაღალ მწვერვალზე ჩამოკიდება ცოდნიათ.

ხვამლობა მ. ალავიძის ცნობით, 24 ივლისსაა, საველე მასალით კი „ივნისში შაბათს მოდის, მიწის დღეაო, არ მუშაობდნენ“. ხვამლობას დღესასწაულობდნენ ლეჩხუმსა და ქვემო რაჭაში. ეს

დღე შეწირულია „ხველის ბარაზე“, მაგრამ ამავე დროს, გამართულ ხატობაზე მოსავლისთვის ლოცულობდნენ, ხვამლს გვალვა-სეტყვისაგან დაცვას და კალოობისთვის სასურველ ნიავს შესთხოვდნენ. ამისთვის პირველი ნამკალ-ნალეწი მარცვლისაგან თითო ბათმანს წირავდნენ ხვამლს - „ვისაც ხვამლი სწყალობს, მისი ბელელი არ დაიცლება“. ამ დღესვე ქალები სახვამლო კაკლის ქვეშ სუფრას შლიდნენ, მოილოცავდნენ, კაცებს არ იკარებდნენ.

ივანობის თვეში (ივნისი) კოხის ასაცილებლად ლეჩხუმის სოფლებში კლავდნენ საერთო თანხით შეძენილ ხარს. იხდიდნენ თემობას.

გარდა ზემოთქმულისა, ავდრის, ქარიშხლის, სეტყვისა თუ მოძალებული, საზიანო წვიმებისაგან ნათესის დასაფარავად ერიდებოდნენ, აკრძალულიც კი იყო აბრეშუმის ჭიის მოყვანა-მოშენება, ვინაიდან, მოსახლეობის ღრმა რწმენით, იგი ავდრის გამომწვევი მიზეზია. „წმ. გიორგი ხუობს აბრეშუმს, თლათ დაანგრევს ყველაფერს და არ შეიძლება, დასეტყვავს“. ამიტომაც ხალხი სასტიკად აღევნებდა თვალყურს, რომ ვინმეს ოჯახში არ გაეჩინა აბრეშუმის ჭია. სოფელ ტოლას მცხოვრებლები აღნიშნავდნენ: „ღელეს ოქით აბრეშუმის დაყენების უფლება ქონდათ, ღელეს აქეთ არა. აქეთ ეკლესია იყო და მაცხოვრის ეკლესია ხუობსო. იქიდან აქეთ ხალხი რომ გამევიდოდა ვუყურებდით, ტანსაცმელზე მატლი არ გამოყვეს, არ დაგვლუპოსო. უგემური წვიმა აბრეშუმის ბრალია“... ეთნოგრაფთა დაკვირვებით ქუხილი ანადგურებს აბრეშუმის ჭიას, ამასვე ამბობს ვახუშტიც. როგორც ვნახეთ, ზოგ თანამედროვე სოფელში ძველი პრაქტიკული დაკვირვება ცრურწმენის საფუძვლად ქცეულა. ისინი პირიქით, ჭიას აბრალებდნენ გაავდრებას.

კოხინჯვრის დღესასწაული გავრცელებული ყოფილა ქართლსა და კახეთშიაც. ფრონეს ხეობაში სოფ. დვანში მაისში სცოდნიათ დღესასწაული „კვართობა“, რომელიც, როგორც ამას დღესასწაულის სახელიც მეტყველებს, უფლის კვართისადმი უნდა ყოფილიყო მიძღვნილი. მოგვიანებით ამ დღესასწაულს „კოხინჯრობა“ დარქმევია, ხოლო ეკლესია კი წმ. გიორგი კოხინჯვრის სახელობისად ქცეულა.

საღმრთოს წესი მუდმივი და უცვლელი, როგორც ჩანს, არ იყო. მაგ., ქსოვრისელი ინფორმატორის ცნობით „საღმრთოზე შვიდი სოფელი უნდა დაევლოთ, შემდეგ შეკრებდნენ რამეს და ეკლესიაში ჟურთხებდნენ. მერე ეკლესიასთან თავს მოიყრიდნენ, საქონელს დაკლავდნენ, ელიას ცალკე ციცანს დაუკლავდნენ“. ეს რიტუალი პრინციპულად განსხვავდება საღვთოს ზემოთ აღწერილი მაგალითებიდან. მასში შესულა ლაზარობა-გონჯაობისა და დიდებაზე დავლის წესები.

მთიულეთში ფერიცვალების მესამე დღეს დღესასწაულობენ ქარ-სეტყვის დღეს. ეს დღე უქმე იყო და მინდვრის ყოველნაირი სამუშაო იკრძალებოდა, მაგრამ რადგან იგი მკის პერიოდს ემთხვეოდა, ხალხს დღის გაცდენა ძლიერ უჭირდა. ამასთანავე დამრღვევი ვალდებული იყო ხატის სასარგებლოდ შვიდი მანეთი ჯარიმა გადაეხადა. ხატის რისხვის თავიდან ასარიდებლად, გლეხი ნადს შეყრიდა და ხატს საკლავს დაუკლავდა, რითაც უქმეს დარღვევას კოლექტიური დღესასწაულის სახეს ანიჭებდა.

ფშავში ამინდისათვის ჩატარებული წესი „საღმრთოს“ ერთ-ერთ ნაირსახედ ითვლებოდა. გზაფხულზე, ხვნის დასაწყისს თითო კომლზე შეკრიბებოდა თითო ან ორი აბაზი და ამ ფულით იყიდიდნენ საკლავებსა და ღვინოს. პური და თითო მინა არაყი ყველას თან მიჰქონდა. ხატში ცხვრებს დაკლავდნენ, სუფრას გააშზადებდნენ. ხევისბერი სანთელს აანთებდა და მლოცველებს ღმერთს შეავედრებდა, რის შემდგომაც იმართებოდა საერთო სუფრა. როცა საგაზაფხულო თესვა მოთავდებოდა, საღვთოზე შეკრებილი ხალხი აწესებდა სოფლის საუქმო დღეებს. სხვადასხვა სოფელი ჩვეულებრივ განსხვავებულ დღეებს ამოირჩევდა. ამ აღკვეთილ დღეებს სეტყვის დღეებსაც უწოდებდნენ, რომელთა მოქმედება მკის დასასრულამდე გრძელდებოდა. თუ ბარში ასეთი დღე კვირაში ერთი ან ორი შეიძლება ყოფილიყო, მთაში (მაგ., ხევსურეთში) შეიძლება კვირაში ორი ან სამი დღე აღეკვეთად. აღკვეთილი დღეების გატეხვა სასტიკად ისჯებოდა. ყოფილა შემთხვევა, როცა საქმე გამტეხის მოკვეთამდე მისულა. ეს დღეები, განსაკუთრებით გაცხარებული მუშაობისას, ძლიერ აწუხებდა ხალხს და ხევსურეთშიც სცოდნიათ განსაკუთრებულ შემთხვევაში უქმის გატეხვის უფლების მიცემა, თუ ეს ოჯახი ამ დღეს „დანათლავდა“, ე. ი. სანათლად ციცანს, ან ცხვარს დაკლავდა. რიტუალი უსათუოდ ხუცესს უნდა შეესრულებინა. უქმის

გატეხას სოფელი ასე მკაცრად იმიტომ ეკიდებოდა, რომ ამას ქარისა და სეტყვის გამოწვევა შეეძლო, რომელიც მთელ მოსავალს გაანადგურებდა.

მკვლევარ გ. ჯალაბაძეს ერთი საინტერესო ჩვეულება აქვს დამოწმებული ხევსურეთში. პირაქეთელი ხევსურების დაყვირვებით პირიქითიდან ხშირად გადმოდიოდა ცივი ქარები და სეტყვის ღრუბელი. ამიტომ გორშელმიონებს, რომლებიც გადასასვლელთან ახლოს, ბაცალიგოში ცხოვრობდნენ, დავალებული ჰქონდათ, რომ თვალყური ედევნებინათ პირიქითიდან გადმომავალი საშიში ღრუბლისათვის და თუ ასეთი ღრუბელი დაიძვრებოდა, უსათუოდ „შეეჩერებინათ". შეჩერება კი ასე ხდებოდა: დაიჭერდნენ გველსა და ბაყაყს და გუდაში ჩასვამდნენ. ამ გუდას გადასასვლელზე აიტანდნენ და თან ციყანს გაიყოლებდნენ. იქ ციყანს დაკლავდნენ, გუდას არხოტიონების მხარეს მოისროლიდნენ და ზედაც ხელუკუღმა ციყნის ხორცსაც მიაყოლებდნენ. ამით ღრუბელი არხოტის მხარეს შეჩერდებოდა და პირაქეთელთა მოსავალი უვნებელი დარჩებოდა, ხოლო ავდარს რა ზიანიც უნდა მოჰყოლოდა, პირიქითელებს დაატყდებოდა თავს. ხალხს ეს ყველაფერი იმდენად სარწმუნოდ მიაჩნდა, რომ პირაქეთელები „გველ-მყვარის" გადამყრელს გასამრჯელოსაც კი აძლევდნენ („თითო გასრევა ტყვიაწამალს"). თავის მხრივ ამის გამო არხოტიონები ნაწყენდებოდნენ, რადგან ზარალისა ეშინოდათ. ერთხელ ისე გაგულისებულან, რომ ფიცი დაუდიათ, სადაც კი შევხვდებით „გველ-მყვარის" გადამყრელს (გორშელმიონელ უატას), იქვე დავჭრითო.

კოხის სალოცავი, კოხობაში ოხვამერი, სამეგრელოშიაც ცოდნიათ. მარიამობის მეორე, მესამე დღეს გამოაცხობდნენ ორ ყველიან ღვეზელს, ოჯახიდან ერთი ან ორი კაცი ამ ღვეზელს ეკლესიაში წირვაზე წაიღებდა და მღვდელს აკურთხებინებდა. წირვის შემდეგ ნაკურთხს სახლში წამოიღებდნენ, სადაც საგანგებოდ გაწყობილი ტაბაკი დახვდებოდათ, რომელზედაც ეწყო ღომი, ყველი, მჭადის ნაჭაპური, ხორცეული. ეკლესიიდან მოტანილ ღვეზლებს უფროსი კაცი მარანში წაიღებდა, აანთებდა სანთლებს და ღმერთს შესთხოვდა მოსავლიან წელს, ცუდი ამინდის აშორებას, კოხი აგვარიდეო, ქარი არ დაეცეს ნათესებსო და ა. შ.

გარდა ამ წესისა, თანახმად გასულ საუკუნეებში დაფიქსირებული ცნობისა, მეგრელთა შორის მიღებული ყოფილა „ჟინიში ბრალის", ანუ ზედა, ზეციური ბრალის ლოცვა. ზეციურ ბრალად მიიჩნევდნენ ზენა დიდებულს, ანუ ქუხილს, ელვას და მეხს. ეს წესი როგორც ჩანს კალენდარული არ ყოფილა და ეწყობოდა შეთანხმების მიხედვით. დანიშნულ დღეს ხალხი შეიკრიბებოდა, მეგრულად ზეციურ ბრალს შესწირავდნენ კარგ თეთრ ძროხას, თეთრ ცხვარსა და თეთრ თხას. შეწირვის წინ შეარჩევდნენ მაღალ ადგილს, ზედ დაასობდნენ ოთხ მაღალ სარს, რაზედაც გადებდნენ მოწნულ ჩელტს, გადააფარებდნენ თეთრ მიტკალს და ზედ დააწყობდნენ შეწირული ცხოველების ხორცს. შემდგომ აანთებდნენ წმინდა სანთელს, შეევედრებოდნენ ზეციურ ბრალს, ზენა დიდებულს და იმ მაღალ ადგილზე შეჭამდნენ ხორცს, რადგან მეხი უფრო მაღალ ადგილებს ეტანება. „ჟინიში ბრალის" ლოცვას გაჭიანურებული გვალვისას გადაწყვეტდნენ.

ასეთ, საზოგადო მასშტაბის ლოცვას უწინ, მეგრელთა შორის ფრიად დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. აგვისტოში მამასახლისთა მიერ დანიშნულ დროს სამურზაყანოში ხალხი თეძიშ ხვამაზე, ანუ საზოგადო ლოცვაზე იკრიბებოდა, თან მიჰქონდათ ხაჭაპური, ჭვიშტა, ქათამი, ღვინო. როდესაც ხალხი შეგროვდებოდა, ერთ ხეს ძირფესვიანად ამოიღებდნენ (უნდა ამოეთხარათ, ნაჯახით მოჭრა არ შეიძლებოდა), სანთელს დაანთებდნენ, უფროსი დაილოცებოდა და ღმერთს ეხვეწებოდა კარგ მოსავალს, ავადმყოფობა რომ არ გაჩენილიყო და ა. შ. ამას საერთო პურობა და თამაშობები მოსდევდა. ეს ცერემონიალი კერძოდ ამინდისათვის არ იყო გამიზნული, მაგრამ მოსავლის შეგვდრებაში, ბუნებრივია, შესაბამისი ამინდიც იგულისხმებოდა. ამ მომენტის გარდა, აქ საინტერესოა რიტუალის თემურობა, საერთო პურობა, სათემო სალოცავის ვადა, რომელიც გვალვის ლოცვას უახლოვდებოდა და მრავალი სხვა დეტალი, რითაც ეს ორი რიტუალი ჩამოჰგავს ერთმანეთს.

ამ დღესასწაულების (კოხინჯრობის, ქაიჭვარობის და ა. შ.) აგებულებაში ნათლად ჩანს ძველი ტრადიციების ქრისტიანულ ეკლესიასთან დაკავშირების ცდა. ზემოხსენებულ მოვლენათა წინააღმდეგ

მიმართული ღონისძიებები ქრისტიანობის შემოსვლამდეც იქნებოდა გავრცელებული, რაზედაც წინა თავებშიც გვქონდა საუბარი, მაგრამ როგორც ყველა რელიგია, მათ შორის ქრისტიანობაც, ამინდზე ზემოქმედების ძალას და ამინდის სასწაულებს ფართოდ იყენებდა თავის მოძღვრებაში. ეკლესია მათ ქრისტიანული დოგმის ჭეშმარიტების გამოვლინებად და დასტურად თვლიდა. ზემოთ მოტანილი ხალხური მასალითაც დასტურდება, რომ ხალხის რწმენით მაცხოვარსა და წმ. გიორგის აღიზიანებს აბრეშუმის ჭია და ამ უწმინდური არსების გამო თავიანთ მრისხანებას ნათესების გამანადგურებელი სეტყვით გამოხატავდნენ. სინამდვილეში კი, როგორც ამას ვახუშტი ბაგრატიონი ამბობს, აბრეშუმის ჭიაზე უარყოფითად მოქმედებს ჭექა-ქუხილი. იგივე ცნობა დამოწმებული აქვთ ქართველ ეთნოგრაფებსაც. ეს პრაქტიკული დაკვირვება (ვერ ვიტყვი რამდენად სწორია იგი მეცნიერების თვალსაზრისით) საფუძვლად იქცა შედარებით ახლო დროში წარმოქმნილი ცრურწმენისათვის, რომელიც საქმეს შებრუნებით წარმოგვიდგენს: ჭია იწვევს წმინდანთა მრისხანებას, რომლებიც სეტყვას იყენებდნენ სასჯელის საშუალებად. სეტყვა, როგორც იარაღი ღვთაებრივი ძალის ხელში, უძველესი დროიდან მოქმედებს. უნდა ვიფიქროთ, რომ რელიგიათა მონაცვლეობა ვერ უზრუნველყოფს ძველი წარმოდგენების ახლით სრულ შეცვლას, რასაც ზემოთ მოტანილი მაგალითებიც მოწმობენ.

ადრექრისტიანული, ან უფრო ადრინდელი ხანის ნაკვალევად უნდა მივიჩნიოთ ის გარემოება, რომ ქარისა და სეტყვის დღესასწაულების, უქმეების თუ სხვა აღკვეთილი დღეების სახელწოდებებში ჩნდება ტერმინი „ჯვარი“, რომელიც ქართველთა შორის აღნიშნავდა ღვთაებას. თანამედროვე ქართულში ღვთაებას აღნიშნავს ტერმინი „ხატი“-ც. ტერმინ „ჯვრის“ წარმომავლობა ცნობილი არ არის, მაგრამ ცნობილია, რომ უძველეს ქართულ ლიტერატურულ ძეგლებში, მაგ., შუშანიკის წამებაში, იგი უკვე იხმარება წმინდა საგნის, ქრისტიანული ჯვრის მნიშვნელობით. ეს ფრიად საყურადღებო მონაცემია. ტერმინი ხატი ამ ნაწარმოებში ორჯერ არის ნახსენები, ერთ შემთხვევაში იგი ადამიანის მორალურ სახეს აღნიშნავს, ხოლო მეორე შემთხვევაში კერძოდ პირისახეს. ასე რომ მას რელიგიური მნიშვნელობა არ გააჩნია. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ადრექრისტიანობის პერიოდში ხატი როგორც საეკლესიო საგანი, ჯერ კიდევ არ იყო შემოსული ხმარებაში და ბუნებრივია, რომ მისი კულტი არ არსებობდა. ამიტომ „შუშანიკის წამებაში“ ნახსენებ ტერმინს „ხატი“ შეუძლებელია, რომ რელიგიური შინაარსი გააჩნდეს. ასეთი შინაარსი მან შეიძინა გაცილებით გვიან, როცა ქრისტიანული ხატების საწესო ხელოვნება განვითარდა.

ადრექრისტიანობის ხანაში, კერძოდ საქართველოში, ალბათ იგრძნობოდა საეკლესიო ტერმინთა ნაკლებობა, რადგან შემოსული რელიგიისათვის საჭირო ტერმინთა შემუშავებისათვის ადგილობრივ ენას დრო სჭირდებოდა. ამის გამო ხშირად ინერგებოდა უცხო ენიდან, ბერძნულიდან შემოსული ტერმინები. მაგალითად, იგივე შუშანიკის წამებაში იხმარება ტერმინი „ევანგელე“, რადგან შესაბამისი ქართული „სახარება“ ჯერ არ იყო შექმნილი. მან მხოლოდ მოგვიანებით განდევნა ბერძნული სიტყვა. როგორც ჩანს, ეს პროცესი ქართულისათვის პრინციპული პოლიტიკური და კულტურული მნიშვნელობის მქონე აქტია, თორემ მრავალ სხვა ენაში ჯვრის სახელი ქრისტეს სახელიდანაა ნაწარმოები, ხოლო სახარება და ხატი ბერძნული ტერმინებით, „ევანგელე“ და „იკონა“-თი იხსენიებიან. ეს ტერმინები საბოლოოდ დამკვიდრდა ქრისტიანული სამყაროს ბევრი ხალხის ენაში. ქართულმა კი ბერძნული სიტყვის ნაცვლად იმთავითვე აირჩია საკუთარი ტერმინი, ჯვარი, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ამ ტერმინს ადრევე ჰქონია საკრალური მნიშვნელობა, რა თქმა უნდა, არა იმ მოცულობისა, რაც მას ქრისტიანობამ შესძინა, მაგრამ იგი აღნიშნავდა წმინდა ფიგურას, ჯვარს, რომელიც, მრავალ სხვა ასტრალურ ნიშანთან ერთად, წმინდა დამცველად ითვლებოდა. ქრისტიანობის ხანაში ეს ტერმინი და მისით აღნიშნული ფიგურა ამოქმედდა, როგორც ქრისტეს ჯვარი. უფრო მოგვიანებით, როცა ჯვარი, როგორც ქრისტიანული სიმბოლო, ფართოდ გავრცელდა ხალხებში, ამ ტერმინით შეინიღბა ძველი, წინაქრისტიანული რწმენების ობიექტები. ყველა ზემოხსენებული პირობა სრულიად აუცილებელი იყო იმისათვის, რომ შექმნილიყო სეტყვისა და ქარის ღვთაებების აღმნიშვნელი სახელები, „კოხისჯვარი“, „ქარისჯვარი“, ასევე მათი დღესასწაულები „კოხინჯრობა“, „ქაიჯრობა“ და ა. შ.

„ჯვაროба“, როგორც რელიგიური დღესასწაულის აღმნიშვნელი ტერმინი უფრო ძველი ჩანს, ვიდრე მისი პარალელური „ხატობა“. ჯვარობას როგორც დღესასწაულის აღმნიშვნელ ტერმინს უკვე იცნობს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ტექსტი, სადაც ნათქვამია, რომ „... ერისთავობდა სტეფანოზ... და ამან განაშენა ჯუანშერისა ეკლესია და დადვა კრება ჯუარს ჯუარობისა ერთ თთუე“... (ლაპარაკია მცხეთის ჯვარზე - ი. ს.). შედარებით ახლო საუკუნეებშიც, მაგ., დავით გურამიშვილი ხმარობს ტერმინ „ჯვარობას“ და არა ხატობას. იგივე ვითარება გვაქვს ვახუშტი ბაგრატიონთანაც. იგი აღწერს კერპთა დღესასწაულებს, მათი მსვლელობის წესს, ღრეობას, ცეკვას და სიმღერას და ბოლოს დასძენს, რომ „ბოლო ჟამსა ქრისტიანობისასა ნაცერპავთა მათ მთათა მაღალთა და ბარცუთა ზედა ესევითარივე იყო განცხრომა - როკვანი; ამისათვის აღაშენეს მათ ზედა ეკლესიანი და ჯუარებობდიან მუნ, ვითარცა აწ ფერხისა სიმღერითა გაათენიან“. ტერმინ ჯვარობას ხმარობს ნ. ბარათაშვილიც. საფიქრებელია, რომ XVIII-XIX სს ტერმინი „ხატობა“, როგორც ღვთაების სახელობის დღესასწაულის სახელწოდება, ჯერ კიდევ არ იყო ცნობილი. ე. ი. ტერმინები „ქარის ჯვარი“, „კობის ჯვარი“ და მისთანები გაცილებით ადრე უნდა იყოს წარმოქმნილი, კერძოდ იმ ხანებში, როცა ღვთაება ჯერ კიდევ არ აღინიშნებოდა ტერმინით „ხატი“. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ტერმინ „ხატს“ საკრალური ასპექტი უნდა შეეძინა შედარებით მოგვიანებით, მას მერე რაც განვითარდა ხატების ხელოვნება. ზოგი სპეციალისტის, კერძოდ ალ. ჭინჭარაულის აზრით ამ ტერმინს ღვთაების მნიშვნელობა, ტოლძალოვანი ჯვარისა, შედარებით ახლო წარსულში უნდა მინიჭებოდა. თუ ჯვარი ქართულ ენაში დამწერლობის უპირველეს ძეგლებშივე საკრალური მნიშვნელობის ტერმინია, ხოლო ჯვაროба დღესასწაულს აღნიშნავს, ხატი უეჭველი საკრალური მნიშვნელობით პირველად ჩნდება ტოპონიმიკაში XV ს-დან, ხოლო სამლოცველოსა და ღვთაების მნიშვნელობით XIX ს-ის მეორე ნახევრიდან ვრცელდება. ყოველივე ეს კი რამდენადმე ნათელს ფენს და გარკვეულ ისტორიულ პერიოდს განაკუთვნებს ტერმინების „ქარის ჯვრობისა“ და „კობის ჯვრობის“ აღმოცენებას. უნდა ვიფიქროთ, რომ ასეთი ჯვრები უნდა შექმნილიყო ქრისტიანობის გავლენით, ოღონდ ისეთ პერიოდში, როცა ჯერ კიდევ ახსოვდათ ქარისა და კობის გამგებელი უძველესი ღვთაებები. არმაზის პანთეონში „ქართლის ცხოვრება“ ასახელებს ღვთაებებს, რომელთაც სხვა ნიშანთა შორის, წვიმის მოცემაც ევალებოდათ. იქ ნათქვამია: „... აჰა ესე რა ღმერთნი დიდნი, სოფლისა მპყრობელნი, მზისა მომფენელნი, წვიმისა მომცემელნი და ქვეყნისა ნაშობნი გამოზრდილნი ღმერთნი ქართლისანი, არმაზ და ზადენ...“ არმაზის ბუნების აღორძინების ძალთა განმგებლად წარმოგვიდგენს მისი დღესასწაულის აღწერილობასაც. ეს დღესასწაული, როგორც ჩანს ზაფხულზე იმართებოდა, რადგან ნინო ჯავახეთში მოვიდა იენისის თვეში, შემდგომ ერთ თვეს შეჩერდა ურბნისში და აქედან წასული მცხეთაში მივიდა სწორედ არმაზის დღესასწაულის დღეს, როცა ქალაქის შუკები სხვადასხვა ფერით (ალბათ ქსოვილებით) და მწვანე ფურცლებით იყო მორთული. „გამოვიდა ერი ურიცხვი, ვითარცა ყუავილნი ველისანი... და აღავსეს მთანი იგი დროშებითა და ერითა, ვითარცა ველნი ყუავილითა“. ეს ალბათ აგვისტოს შუა რიცხვებში უნდა მომხდარიყო, დაახლოებით იმ დროისათვის, როცა მოგვიანებით ღვთისმშობლის მიძინების ქრისტიანული დღესასწაულის გამართვა დაიწყეს, ან კიდევ ფერიცვალებისა. ამ დღესასწაულებზე დღესაც ხშირად ნახავთ მწვანე რტოებს, ყვავილებს, ახალ ხილს და ა. შ.

ამ ცნობების მიხედვით ნათელი ხდება, რომ წინაქრისტიანული საქართველოს სარწმუნოების მიხედვით დარი (მზის მომფენელნი), წვიმა (წვიმის მომცემელნი) და მიწის მოსავალი (ქვეყნის ნაშობთა გამომზრდელნი) მოეკითხებოდა არმაზსა და ზადენს. ქარის და კობის დამოუკიდებელი „ჯვარების“ არსებობა არაქრისტიანული მოვლენაა, რადგან ბუნების მოვლენების გამგებელი, წმინდა ნინოს სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქრისტიანთა ღმერთი არის, იგი „ვინ შემოსნის ცანი ღრუბლითა და ქუხნ ხმითა ჰაერისათა და იბრძვიან ქვეყანასა სიმძლავრითა მისითა და რბიან მეხისტეხანი და კუალად მისსა ეგზების ცეცხლი გულისწყრომითა მისითა“. ამ ნაწყვეტის მიხედვით სტიქიებს განაგებს ქრისტიანეთა ღმერთი, რომლის დაშლა ქარისა და კობის განცალკევებულ ჯვრებად, თანახმად ქრისტიანული

დოქტრინისა, ყოვლად დაუშვებელია. ჩვენ შორსა ვართ იმის მტკიცებისაგან, თითქოს ხსენებული „ჯვარები" კერძოდ, არმაზსა და ზადენს გულისხმობდეს, მაგრამ უბრალოდ გვინდა შევნიშნოთ, რომ ოდესღაც ამ საქმეთა გამგებლობა ეკისრათ ცალკეულ წარმართულ ღვთაებებს და ტერმინებში „კოხინჯობა" და „ქაიჯრობა" ეს გარემოება უფროა ასახული, ვიდრე ქრისტიანული წარმოდგენები ამინდის შესახებ.

ზემოხსენებული ტერმინები უნდა მივიჩნიოთ რწმენების გაქრისტიანების ცდად, რაც მომხდარა ხალხის შეგნებაში ჯვრის ქრისტეს მნიშვნელობით დადგინების შემდგომ. ძველის გაქრისტიანების პროცესს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ოფიციალური საეკლესიო და სახელმწიფო ხელისუფლება, და ეს ვითარება დიდი დამაჯერებლობით აქვს აღწერილი ვახუშტის. საფიქრებელია, რომ ამ პროცესს თავისი დამოკიდებული გზა ექნებოდა ხალხის წარმოდგენების წიაღშიც. ამ გზით ხდებოდა ქრისტიანული და არქაული წარმოდგენების სინკრეტიზაცია, ურთიერთშერევა, რის შედეგად უნდა აღმოცენებულიყო ამჟამად საინტერესო ქარისა და კოხის „ჯვარები".

წინა თავებში უკვე მიმოვიხილეთ გარკვეული მოცულობის პარალელური მასალა, საიდანაც თვალნათლივ ჩანს თუ როგორ ტარდებოდა წვიმის გამოწვევისა და საერთოდ ამინდის შეცვლის რიტუალები მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხში. ძირითადად მოტანილი იყო ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც საშუალებას გვაძლევს სინქრონულად გავადევნოთ თვალი მოვლენათა განვითარებას ერთმანეთისაგან მთლიანად, ან ნაწილობრივ იზოლირებულ ხალხურ კულტურებში. აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ ყოველ რიტუალურ სისტემას აქვს თავისი საკუთარი ისტორია, რომლის შედეგად არის იგი ჩამოყალიბებული და ეს ისტორია იქმნება, როგორც საკუთარი სულიერი ძალების ბაზაზე, ისე სხვა ხალხებთან ურთიერთობის საფუძველზე. ორივე წყარო თანაბარი მნიშვნელობით ერთიანდება კულტურულ-ისტორიულ ფაქტში, მაგრამ ყოველთვის გვიადვილებს თვალი გავადევნოთ დროის სიღრმეში მიმდინარე ეთნო-გენეტიკურ პროცესებს, კულტურული ურთიერთგავლენით გამოხატულ მოვლენათა ინტენსიურობას და იმ ისტორიულ სივრცეს, რაზედაც არის განფენილი ჩვენთვის საინტერესო მოვლენები.

წარმოდგენილი მასალის საფუძველზე შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ძველი მსოფლიოს ხალხთა შეხედულებების თანახმად მთავარი ღვთაებები განაგებენ ციურ წყლებს, ჭექა-ქუხილს, საერთოდ ამინდს; მისი ატრიბუტებია საცერი, ჭურჭელი, ეტლი, ასევე სასროლი და დასარტყმელი, ბლაგვი თუ მჭრელი იარაღები და ა. შ. ისიც ვნახეთ, რომ ყველაფერი ეს ძირითადად ემთხვევა ქართულ რიტუალურ ტექსტებში დაცულ მასალას, რაც გარკვეულ კულტურულ-ისტორიულ ღირებულებას ანიჭებს ამ მოვლენას და ზოგჯერ ათარიღებს კიდევაც მას. შედეგი განსაკუთრებით თვალსაჩინო ხდება ამ მასალისა და ისტორიული წყაროების მონაცემთა შეჯერებით. შეჯერების პროცესში მჟღავნდება არა მხოლოდ რიტუალის ცალკეული ელემენტების მსგავსება, არამედ კონცეპტუალური დამთხვევები მთელი საკულტო-სარიტუალო სისტემების მოცულობით. მაგალითისათვის შეიძლება გავიხსენოთ დიონისეს (ოზირისის) კულტმსახურების აღწერა ბერძენთა თანამედროვე ეგვიპტეში, რომელიც მოტანილი აქვს ჰეროდოტეს. ეგვიპტური რიტუალი საგრძნობ მსგავსებას ამჟღავნებს ქართულ ლაზარობასთან როგორც კონცეფციით, ისე პრაქტიკით. მოვიყვანთ ვრცელ ამონაწერს: „ეგვიპტელებს ღორი უწმინდურ ცხოველად მიაჩნიათ. ჯერ ერთი, თუ რომელიმე ეგვიპტელი შემთხვევით შეეხება ღორს, როდესაც მის გვერდით ჩაივლის, მაშინვე გაეშურება მდინარისაკენ და ჩაეშვება შიგ თავის ტანისამოსიანად. მეორეც ის, რომ მთელი მოსახლეობიდან მხოლოდ მეღორეები, თუნდაც რომ წარმოშობით ეგვიპტელები იყვნენ, არ შედიან ეგვიპტის არცერთ ტაძარში, არც არავის უნდა მეღორეს მისცეს თავისი ასული ცოლად, არც მათი ქალები მიჰყავს ვისმეს. ისე რომ, მეღორეები ერთმანეთს აძლევენ ქალებს ცოლად და ერთმანეთის ქალებს თხოულობენ.

ეგვიპტელებს ნება არა აქვთ, რომ ღორი ღვთაებას შესწირონ, გარდა მთვარისა და დიონისესი, ისიც ერთსა და იმავე დროს; საცხე მთვარის დროს მსხვერპლად სწირავენ ღორებს და შემდეგ ჭამენ მათ ხორცს. თუ რატომაა, რომ სხვა დღესასწაულებზე არ აჭაჭანებენ ღორებს, ხოლო ამ

დღესასწაულზე სწორედ მათ სწირავენ მსხვერპლად, ამის შესახებ ეგვიპტელები მეგვითხრობენ ამბავს, მაგრამ გადმოცემა აქ შეუფერებლად მიმაჩნია. ღორების ეს შეწირვა მთვარისათვის ასე ხდება: როდესაც ქურუმი მას დაჰკლავს, ერთად დადებს კუდის წვერს, ელენთასა და ჩობალს, დაფარავს ყოველივე ამას ცხოველის მუცლის ქონით და შემდეგ ცეცხლს წაუკიდებს. დანარჩენ ხორცს ჭამენ იმ საავსე მთვარის ღამეს, როდესაც სამსხვერპლო საქონლის შეწირვა მოხდა. სხვა დროს კი ამას პირსაც არ აკარებენ. ღარიბები თავიანთი გაჭირვებული ცხოვრების გამო ცომისაგან ძერწავდნენ ღორებს, გამოაცხობდნენ და იმას სწირავდნენ მსხვერპლად.

დიონისეს დღესასწაულის წინა საღამოს თითოეული ეგვიპტელი კლავს გოჭს თავის კარების წინ და დაკლულ გოჭს უკან ატანს იმ მეღორეს, რომელმაც ის მიჰყიდა. დიონისესადმი მიძღვნილ დღესასწაულს სხვამხრივ თითქმის ისევე ატარებდნენ, როგორც ელინები, მხოლოდ ფერხულებს არ აბამენ, თუმც ფალოსების მაგივრადაც მათ დაახლოებით წყრთის ოდენა ქანდაკებები მოიგონეს, რომლებიც მოძრაობდნენ კანაფის საშუალებით. ეს ქანდაკებები სოფელ-სოფელ დაატვრთ ქალებს, ამ დროს ამ ქანდაკების სარცხვენელი, რომელიც ბევრად ნაკლები არ არის დანარჩენ სხეულზე, ზემოთ და ქვემოთ მოძრაობს. ამ პროცესიას წინ მიუძღვის ავლოსი (მუსიკოსი ფლეიტისტი - ი. ს.), ხოლო მას მისდევენ ქალები, რომლებიც უგალობენ დიონისეს".

ჰეროდოტე ფიქრობს, ეს რიტუალი მელამპუსმა გადაიტანა საბერძნეთში და ელინებს შეასწავლაო. ამით მოწმდება ის გარემოება, რომ ანალოგიური რიტუალები არც ბერძენთათვის ყოფილა უცხო. მელამპუსს გაუვრცელებია დიონისეს სახელი, მის დღესასწაულზე ფალოსის ტარების წესი და ის საიდუმლო მოქმედებანი, რომელსაც ჰეროდოტე, სარწმუნოების წინაშე კრძალვის გამო, არ აღწერს არც ეგვიპტელებში და არც ბერძნებში.

ზემოთ მოყვანილი ნაწყვეტი ჰეროდოტეს შრომებიდან საკმაო თვალსაჩინოებით გადმოგვცემს მის დროს საბერძნეთში, ეგვიპტესა და მცირე აზიაში გავრცელებულ რიტუალს, რომლის ცალკეული ნაწილები ფრიად ჩამოჰგავს ქართულ ლაზარობის პუნქტებს. სამწუხაროდ ჰეროდოტეს ამ აღწერილობას დეტალურობა აკლია, კერძოდ არ არის ნათქვამი ასრულებდნენ თუ არა დიონისეს ჰიმნს ყველა სახლის წინ, ხომ არ იცოდნენ პროდუქტის შეგროვება და ა. შ. მაგრამ უმთავრესი მაინც ცნობილია: სოფელ-სოფელ სიარული მაინც კერპის კარდაკარ ჩამოტარებას ჰგავს. ამასთან იგი ფალიურია და შესთხოვენ ნაყოფიერებას. უკვე აღვნიშნეთ, რომ კულტის თვალსაზრისით წვიმა თავისთავად არაფერს არ ნიშნავს, იგი მხოლოდ ნაყოფიერების საშუალებად გვევლინება. მიუხედავად იმისა, რომ ეგვიპტეში წვიმას არ თხოულობენ, ამ ორ რიტუალს შორის არსებულ დიდ მსგავსებას ვერ ვუარყოფთ. ეგვიპტეში წვიმა ფრიად იშვიათი მოვლენაა და მეურნეობა ემყარება ნილოსის ყოველწლიურ ადიდებას. სათესი ფართობის მდინარის წყლით დატბორვისა და დაშლამვის მეთხებით მიწა პოხიერდებოდა და სისველესაც იძენდა. ეს ვითარება დაბადებაშიც არის აღნიშნული: ვინც არ გამოცხადდება უფლის ზეიმზე, მას უფალი გვალვით განადგურებას უქადის, მაგრამ ეგვიპტეში წვიმა საერთოდ არ მოდის და ამიტომ გვალვის ნაცვლად მათ ჭირს მოუვლენსო (დაბ. ზაქარია. XIV. 17-18). ეგვიპტელთა თვალსაზრისით ნილოსის ადიდებისას ოზირისი ანაყოფიერებდა მიწას, იზიდას, ისევე, როგორც ამას წვიმის საშუალებით ახორციელებდნენ სხვა ღვთაებები. ცნობილია, რომ ნილოსის ადიდების პერიოდში იზიდას ქანდაკებებს ორსულობისას საჭირო ავგაროზებს კიდებდნენ, რადგან ეს პერიოდი ქალღვთაების მუცლადღების პერიოდად ითვლებოდა.

ფალიური რიტუალები, თვითდასაჭურისება, ფალიური ქანდაკებები და ფალოსზე (სვეტზე) მდგომი მამრი ღვთაებების გამოსახულებანი ფართოდ ყოფილა გავრცელებული სირიაში, რაც მშვენივრად აქვს აღწერილი პლუტარქეს. ამ მოვლენის დიდი მასშტაბები მის განსაკუთრებულ რელიგიურ მნიშვნელობაზე მიუთითებს და ყოველივე ეს ქართველთათვისაც ყოფილა ცნობილი.

წინამდებარე ზოგადი მიმოხილვა, ბუნებრივია, არასრულია და მოტანილია მასალის მხოლოდ მცირე ნაწილი, მაგრამ ესეც თვალსაჩინოდ ადასტურებს ქართული რიტუალის ელემენტთა უაღრეს არქაულობას და ფართოდ განფენილობას ძველი მსოფლიოს კულტურებში. საფიქრებელია, რომ

ქართველთა წინაპრები ძველთაგანვე მჭიდრო კულტურულ ურთიერთობაში უნდა ყოფილიყვნენ თავიანთ მეზობლებთან. მათი მითოლოგია, რელიგია და ხელოვნება იმ ეპოქისათვის ტიპიური და საერთო თვალსაზრისის საფუძველზეა აღმოცენებული და ჩამოყალიბებული, რაც, ბუნებრივია, დიდი კულტურული სიახლოვისა და მჭიდრო ეთნოკულტურული პროცესების ფონზე უნდა მომხდარიყო. ამინდის გამოწვევის რიტუალები ამ შემთხვევაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებენ, რადგან ისინი წინასამიწათმოქმედო და ადრესამიწათმოქმედო ეპოქებში უნდა აღმოცენებულიყვნენ, ხოლო მისი საბოლოო ფორმირება განვითარებული მიწათმოქმედების ხანებისათვის უნდა ვივარაუდოთ. ეს პროცესი რამდენიმე ათეულ საუკუნეს მოიცავს, რომელთა განმავლობაში ხდებოდა ურთულესი ძვრები და ცვლილებები როგორც სოციალური სტრუქტურის ორგანიზების, ისევე ეთნოკულტურული და ეთნოგენეტიკური თვალსაზრისით. ამიტომ ხსენებული რიტუალები უნდა ჩაითვალოს ძვირფას საინფორმაციო წყაროდ კულტურის უძველესი შრეების კვლევისას. გარდა წმინდა რელიგიური შინაარსისა, იგი უნდა შეფასდეს როგორც მნიშვნელოვანი კულტურულ-ისტორიული მოვლენა, რომელიც ხალხების მრავალათასწლოვანი ურთიერთობის გზაჯვარედინზე შეკრებილი ელემენტებისაგან აიგო და ჩამოყალიბდა.

არანაკლებ საინტერესო ისტორიულ ცნობებს იძლევა „ლაზარეს" რიტუალის სივრცობრივი განფენილობა. რა მოცულობის ტერიტორიას მოიცავდა ეს რიტუალი და რა ევალებოდათ ამ ტერიტორიის მცხოვრებლებს. ცნობილია, რომ იგი უსათუოდ კარდაკარ უნდა ჩამოეტარებინათ, ყველა ეზოში შეეყვანათ და გაეწუწუათ. რიტუალში მონაწილეობდა სოფლის მოსახლეობა, რიტუალის ამგვარი შესრულება წარმოდგენას გვაძლევს იმ სივრცეზე, რომლის მიმართაც სრულდებოდა იგი. ე. ი. ლაზარე გამიზნული იყო ისეთი მოცულობის სივრცისათვის, რომლის კარდაკარ შემოვლა პრაქტიკულად შესაძლებელი იყო. ამდენად, ეს რიტუალი შეიძლება ჩატარებულიყო ერთი თემის, ან კიდევ უფრო მცირე ტოპოსის, ერთი დასახლების მოცულობით, რადგან მსხვილი სოციალური გაერთიანებების (ხეობა, ქვეყანა), მოსახლეობის ტოტალურად ჩაბმა რიტუალში, არარეალური ჩანს. ამ მოსახლეობის სასარგებლოდ ისიც ლაპარაკობს, რომ ამინდის რიტუალები ფრიად არქაული მოვლენაა და ისეთ ხალხებშიც არის დამოწმებული, რომელთაც ჯერ კიდევ არა აქვთ მიწათმოქმედება. საქართველოს ტერიტორიაზე ამინდის რიტუალებს ასევე უძველესი ისტორია უნდა ჰქონდეს, რადგან ჩვენი ქვეყანა მიწათმოქმედების ჩასახვისა და აღმოცენების ერთ-ერთი კერაა. შემგროვებლობის ხანას რომ თავი დავანებოთ, ამინდის როლი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო სარწყავი სისტემების განვითარებამდე, როცა მიწათმოქმედის მოსავლის ბედი ამინდზე იყო დამოკიდებული. ადრესამიწათმოქმედო ხანაში, როგორც ამინდის გამოსაწვევ რიტუალებს, ასევე მთელ რელიგიურ-კოსმოგონიურ შეხედულებას სამყაროზე პრინციპული ცვლილებები უნდა განეცადა. მათი როლი ბევრად უფრო უნდა გაზრდილიყო საზოგადოების სარწმუნოებრივ ცხოვრებაში. თუკი უწინ შეიძლებოდა მაგიური, არაორგანიზებული, ფრაგმენტული მოქმედებებით დაკმაყოფილება, მიწათმოქმედების გაჩენის შემდეგ ამინდის პრობლემა მთელი მეურნეობისა და ეკონომიკის პრობლემად იქცა. ამის შესაბამისად რიტუალი სტრუქტურულად შეიცვალა, განსხვავებით მაგიისაგან, რთული, სისტემურად ჩამოყალიბებული, კანონიკური სახე მიიღო და მისი შესრულების წესიც მთელი სოციალური ერთეულისათვის სავალდებულო გახდა. ამავე დროს რიტუალი ხაზს უსვამდა, აძლიერებდა აქცენტს სოციალური ერთეულის მთლიანობაზე, მის გამოყოფაზე სხვა, ასეთივე ერთეულებისაგან, რომელთაგან იგი მხოლოდ ღვთაების პერსონით განსხვავდებოდა. ასეთ ვითარებაში წრიული, კერძოდ შემოვლის რიტუალი ორმხრივ დატვირთვას იღებდა: იგი გადმოცემდა მითოსური დროის უწყვეტობას, ციკლურობას, განმეორებადობას. ამისათვის თემის ტერიტორიას მიუხვევდნენ უცხოსაგან, გარეს შინასაგან. შემოვლის წრიული რიტუალი მოწოდებული იყო „თავისი" ტერიტორიის დასაცავად, რომელიც უპირისპირდებოდა „სხვათა" ტერიტორიას. ასეთი მრწამსი შეიძლება აღმოცენებულიყო ტერიტორიულად შეზღუდულ, მცირე ეთნოკულტურულ გარემოში, რომელზედაც შეიძლება გავრცელებულიყო რიტუალი და, სხვას რომ თავი დავანებოთ, რომლის

შემოვლა ფიზიკურად იქნებოდა შესაძლებელი. მსგავსი მიკროსოციალური ფსიქოლოგია და მისი შესაბამისი რელიგიური და მითოსურ-რიტუალური სტრუქტურები გულისხმობდნენ საზოგადოების განვითარების სპეციფიკურ მომენტს, დასახლების ტიპს, მეურნეობას და ა. შ. ყველა ეს პირობა თავს იყრის ადრესამიწათმოქმედო ხანაში, როდესაც მეურნეობას, თუნდაც ექსტენსიურს, შეეძლო განპირობებინა მყარად მოსახლე მცირე სოციალურ ერთეულთა აღმოცენება. როგორც ნ. ბერძენიშვილი წერს, საქართველოს ტერიტორიაზე „გარკვეულ დროს ჩვენი საზოგადოებრივი განვითარებისა, ჩვენი წინაპრების გორაებზე ბინადრობდნენ... გორაებზე ცხოვრება ჩვენი წინაპრებისა მთელი ეპოქაა და მხოლოდ ამის შემდგომი განვითარება იძლევა დასახლების შემდგომ სახეობას „სოფლებით", „ქალაქებით"... ასე რომ ისახება ერთი დიდი საფეხური, ჩვენი საზოგადოებრივი განვითარების დამახასიათებელი, როცა მოსახლეობის სახე გორაა... ეპოქა (გორაების) კი მეტად თვალნათლივი და განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობისა ჩანს... თავდაპირველად საცხოვრებელი და თავდასაცავი ერთი იყო (ადამიანი ცხოვრობდა სახლად, ციხედ, ჯიხად...). ეს ნეოლით-ენეოლითში ჩნდება თანდათან დაბა... მცირე გვარების (სახლების) ნაცვლად გვართა კავშირები, ტომები იქმნება. ჩნდება ციხე... რომელთანაც გარკვეულ დამოკიდებულებაში აღმოჩნდებიან გარემო დაბები. დიდხანს ეს დამოკიდებულება ოდნავადაც არ ზღუდავს დაბას (გვაროვნულ ერთეულს) და ციხე მხოლოდ თავდასაცავი პუნქტია და საკულტო ადგილი, სადაც თავს იჩენს საერთო ამ თავისუფალი დაბების სალოცავი (რა თქმა უნდა, თითოეულ დაბას, გვარს თუ „კომლს" ამავე დროს თავისი კერძო სალოცავიც აქვს)... გორი ის ემბრიონი, საიდანაც განვითარდა, იშვა დაბა, ციხე, ქალაქი, სალოცავი". უნდა ვიფიქროთ, რომ სწორედ გორათა სარწმუნოებრივ სისტემებში უნდა ჩამოყალიბებულიყო ამინდის რიტუალთა ის ტერიტორიული პრინციპი, რომელმაც დღემდე შემოინახა თავი, თუმცაღა ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამოწმებულია ისეთი რიტუალებიც (ძირითადად სწორედ ასეთი რიტუალებია), რომლებიც თემად გაერთიანებული სოფლების მასშტაბით სრულდება. ასეთი რიტუალები დამოწმებულია ქართლში, დიდებაზე დავლისას, როცა შვიდი სოფლის ქალები უნდა შეკრებილიყვნენ წესის შესასრულებლად. ანალოგიური ვითარება დამოწმებულია მოზდოკში, სადაც ასევე შვიდი ხუტორის ქალები იკრიბებოდნენ ამინდის რიტუალის შესასრულებლად. ყველა ეს ხუტორი ერთ თავადს ეკუთვნოდა და ერთ თემად იყვნენ გაერთიანებულნი. რიტუალის ასეთი განფენა ანარეკლია იმ დროისა, როდესაც გორა და მის გარშემო განლაგებული დაბები (თუ ნ. ბერძენიშვილის სისტემის მიხედვით ვიმსჯელებთ) ერთ თემს შეადგენდნენ და საგვარეულო კულტებთან ერთად აქვთ საერთო, სათემო კულტი, რომლის ცენტრი არის გორა. ეს იყო პერსპექტივა სახელმწიფო რელიგიისათვის, რომლის ფორმირების ხანგრძლივსა და რთულ პროცესში ადგილობრივი არქაული კულტები შეადგენდნენ მითოსურსა და რიტუალურ სუბსტანციას. ნ. ბერძენიშვილი წერს, რომ „ხევი „შლიდა" გორის ქვეყანას, სამთავრო „შლიდა" ხევის ქვეყანას, „სამეფო" „შლიდა" სამთავროს და ყველანი რჩებოდნენ, არ იშლებოდნენ - ხევიც, თემიც, სათავადოც..." სოციალურ-ტერიტორიული სტრუქტურების ერთმანეთზე დაშრევების პროცესი თავისი ბუნებით არ არის უნიკალური და ახასიათებს ყველა კულტურულ მოვლენას. სწორედ ამ მიზეზით იხსნება ეთნოგრაფიული გადმონაშთის „მრავალსართულიანობა", როდესაც ერთსა და იმავე ადგილზე, ერთი და იგივე კულტურული მოვლენის გარშემო შემონახულია სხვადასხვა ისტორიული ეპოქებისათვის დამახასიათებელი წარმოდგენები, დაწყებული მაგიითა და ტოტემიზმის სახეცვლილი ფორმებით, ვიდრე ახალი დროის დიდ რელიგიურ სისტემებამდე.

სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესში, სადაც მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა სახელმწიფო რელიგიის ფორმირებასაც, სერიოზული ცვლილებები განიცადეს ხალხურმა წარმოდგენებმა, მით უმეტეს, რომ გარკვეული ისტორიული ვითარების გამო ეს პროცესი ჩვენში გარეგანი ზემოქმედების გზით წარიმართა, რასაც მოყვა ჯერ არმაზის რელიგია, შემდეგ ქრისტიანობა. ამიტომ ადგილობრივმა წარმოდგენებმა, რომლებიც სახელმწიფო რელიგიად ქცევის იდეოლოგიური და სოციალური პერსპექტივის გარეშე დარჩნენ, განიცადეს ბუნებრივი დეგრადაცია, როგორც რიტუალურ-მითოსური, ისე იდეოლოგიურ-სოციალური თვალსაზრისით. მათ სტრუქტურაში, თემური სეპარატიზმის გამო,

რეგიონული რელიგიური წარმოდგენები ვერ ერწყმიან შემოტანილ სახელმწიფო რელიგიას, რომელსაც გააჩნია საყოველთაოდ სავალდებულო კულტი, მითოსი და რიტუალი, რომელთა შესახებ ცნობებს გვაწვდიან ისტორიული წყაროები. ამიტომ, საზოგადო-სათემო კულტების ძირითადი პრინციპი რღვევას იწყებს და იგი საზოგადო-სათემო ინტერესებიდან კერძო ოჯახის სახნავ-სათესის, ეზო-კარისა და ვენახის დაცვამდე ქვეითდება, რაც აშკარად არის არეკლილი ლოცვის ხალხურ ტექსტებში. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა აგუნას ლოცვა, სადაც ნათქვამია „ჩემს ვენახში ჟურძენიო, სხვის ვენახში ფურცელიო". მსგავსი მაგალითის მოტანა მრავლად შეიძლება, სადაც გამოსჭვივის არა სათემო, არამედ ვიწრო ინდივიდუალური, საოჯახო ინტერესები.

სოციალური ერთეულის მიერ თავისი ტერიტორიის შემოვლა-მოლოცვა კულტთან ერთად ემყარებოდა ამ ტერიტორიის საკრალურობას. იგი როგორც „თავისი", „შინა", ანუ კეთილი, უპირისპირდებოდა „გარეს", „უცხოს", ანუ ბოროტს და ამიტომ სათემო ტერიტორიებს საკრალური მიჯნები გააჩნია, რასაც მოწმობს სათემო ტერიტორიის გარშემო არსებული სალოცავები, რომელთა მიმართ დამოკიდებულება ყოფაში დღემდეა დაცული: სათემო სალოცავებისათვის იმართება რიტუალები, დღესასწაულები, რომლებშიაც მთელი თემი მონაწილეობს. ამ ტრადიციას ვერც ქრისტიანული აზროვნება გაქცევია. ნ. ბერძენიშვილის დაკვირვებით ისტორიული წყარო ამ პრინციპით ადგენს მცხეთის „ქვეყნის" საზღვრებს. იგი წერს „მცხეთაში სასწაულს ხედავენ. განთიადისას ორი ვარსკვლავი მცხეთიდან ერთი აღმოსავლეთის და ერთი დასავლეთის მიმართულებით მიდიოდა. ჰკითხეს ნინოს. „მან თქუა: განავლინეთ კაცნი მთათა ზედა მაღალთა აღმოსავლეთით ვიდრე კახეთის მთებამდე და დასავალით ვიდრე სანახებამდე ამის ქალაქისა; და ოდეს გამობრწყინდნენ მთიებნი იგი, ნახონ თუ სადა დადგენ და მუნცა აღემართნენ ჯუარნი ესე ქრისტესნი"...

მეორე დღეს მოვიდნენ მეთვალყურენი, ისინი იდგნენ „მთათა ზედა თავისათა" და თქვეს, რომ ვარსკვლავი „ამაღლდა და მიიწია მთასა ზედა თხოთისასა, გარდასავალსა ზედა კასპისასა".

თითქოს ესაა მცხეთის სანახები.

ესაა მცხეთის „სამოქალაქო", ანუ მცხეთა და მიმდგომი მისი ქუეყანა". ამ ცნობიდან სრულიად აშკარად ჩანს, რომ მცხეთის „ქვეყანა", რომელიც ადრე ძველი საკრალური პუნქტებით იყო მონიშნული, ნინომ ხელმეორედ შემოსაზღვრა ახალი სარწმუნოების სიმბოლოთი.

რიტუალი შემოვლა, რომელიც სათემო დღესასწაულებზე შემუშავებული რეჟიმიდან იღებს სათავეს, ძველ სახელმწიფოთა რელიგიებში სახელმწიფო დონეზე იქნა აყვანილი. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებო მასალას იძლევა ოზირისის დღესასწაული ეგვიპტეში, რომელიც იმართებოდა ნილოსის ადიდების სეზონის უკანასკნელ თვეში (ნილოსის ადიდება გრძელდებოდა შუა ივლისიდან შუა ნოემბრამდე). მითოსის თანახმად ოზირისის სხეული თხუთმეტ ნაწილად დაჭრეს და მთელ ქვეყანაზე გაფანტეს, რომლებიც დიდი ძებნის შემდეგ აღმოაჩინა იზიდამ და თითოეული დაკრძალა იქ, სადაც იპოვა. ეს ადგილები საკულტოდ იქცა და იქ ტაძრები ააშენეს. დღესასწაულის არსის შესაბამისად მითოსი უნდა გათამაშებულიყო და შემდეგ პროცესია მიდიოდა ყველა ტაძრის შემოსავლელად, სადაც ღვთაების სხეულის ნაწილი ეგულებოდათ. ეს ტერიტორია პრაქტიკულად მთელ ზემო და ქვემო ეგვიპტეს მოიცავდა. ასე ხდებოდა შუა სამეფოს ხანიდან, მის შემდეგ, რაც მითოსის მოტანილი ვერსია კანონიკურად იქცა. შემოვლის რიტუალი ერთი მხრივ ხაზს უსვამდა კულტის სახელმწიფო მასშტაბებს, მეორე მხრივ ახდენდა სახელმწიფო ტერიტორიის ყოველწლიურ საკრალიზაციას, რაც მითოსური აზროვნების ძირითადი პრინციპიდან გამომდინარეობს. ზემოთ მოტანილი ჰეროდოტესეული აღწერა დიონისე-ოზირისის ხალხური დღესასწაულისა, წარმოადგენს კულტმსახურების უძველეს, სათემო მასშტაბის ვარიანტს, რომელიც მოგვიანებით იქცა საერთო-სახელმწიფო მნიშვნელობის მოვლენად. ჰეროდოტეს მასალა შეიძლება ჩავთვალოთ ეთნოგრაფიულ ჩანაწერად, რომელიც ეგვიპტის სახელმწიფოს გაერთიანების წინა პერიოდის შესახებ გვაწვდის ცნობებს.

იგივე ვითარება არის დამოწმებული ხეთების სახელმწიფოშიც, სადაც განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა დღესასწაულის დროზე ჩატარებას. დღესასწაულთა შორის აქ განსაკუთრებული

მნიშვნელობა ენიჭებოდა ტაროსის (ჭექა-ქუხილის) ღვთაებათა დღესასწაულებს. ამაფ შორის გამოირჩეოდა სამეფო დღესასწაულები, კერძოდ საგაზაფხულო დღესასწაული, „ანთაბაშუ". მისი ციკლი 38 დღეს შეადგენდა, იწყებოდა ხათუსაში და მთავრდებოდა ქ. ანქუვაში. ამ ხნის მანძილზე მეფე დედოფალთან ერთად მოგზაურობდა საკულტო ცენტრებში. შემოვლა მთავრდებოდა საგაზაფხულო წვიმის დღესასწაულით. აღსანიშნავია, რომ შემოვლის დროს თან დაატარებდნენ წმინდა ტყავს, საწმისს. ტექსტებში შემონახულია მარშრუტი, რომლის მიხედვით საწმისი გადადიოდა ქალაქიდან ქალაქში.

ქართულ მითოსსა და რიტუალში შემონახულია გაცილებით უფრო ძველი, წინასახელმწიფოებრივი მდგომარეობისათვის დამახასიათებელი რელიგიური სიტუაცია, როდესაც რიტუალი არ არის მისული სახელმწიფოს ინტერესების ასახვამდე და მხოლოდ მცირე რეგიონების დაცვა-მფარველობას ემსახურება. აქ ჩანს თემის ყველა წევრის რიტუალში მონაწილეობის ტენდენცია, ასევე არის ამ წესის დეგრადაციის მაგალითებიც. ამ ბუნების მოვლენად გვესახება ამინდის რიტუალების შესრულებისას მიღებული პროდუქტის შეგროვების წესი, რომელიც რიტუალში ტერიტორიის მცხოვრებთა ტოტალური მონაწილეობისა და სალოცავის პროდუქტის საკრალური, კოლექტიური გამოყენების დეგრადირებული, ან უბრალოდ სახეცვლილი ფორმა უნდა იყოს. ოდესღაც რიტუალი სალოცავის „ხარჯზე" სრულდებოდა. სატაძრო თემის დაშლის შემდეგ გაჩნდა რიტუალური პურობის ხარჯების გაღების სხვადასხვა ფორმები, რომლებიც ამა თუ იმ ფორმით ინარჩუნებდნენ საერთო-საჯვარო პურობისა და მსხვერპლშეწირვის ტრადიციულ ფორმას. ერთ-ერთი ამათგანი უნდა იყოს ამინდის რიტუალებისას ჩამომვლელთა მიერ პროდუქტის შეგროვების წესი. ამასთანავე არ ირღვევა მონაწილეობის ტრადიციული პრინციპი, რომელიც ამ ვითარებაში კარდაკარ შემოვლის საშუალებით ხორციელდება. ამით თითქოს იხსნება საგალობლის ტექსტის ის ნაწილი, სადაც ნათქვამია, რომ „ლაზარ მოდგა კარსაო". რივით მოსახლეს შთაბეჭდილება რჩება, რომ ღვთაება ლაზარე მის კარს მიადგა, რაც აშკარა პროფანაცია არის და ტექსტის რეალურ მნიშვნელობას არ ხსნის.

თუ რას ნიშნავს „კარზე მიდგომა//მოდგომა", ამის შესახებ ნათელ წარმოდგენას გვაძლევს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მითოსი. მითოსის თანახმად „კარი" არის სამყაროს საკრალური ცენტრი, სადაც უმაღლესი ღვთაება ზის. ეს ფაქტი თავისთავად გულისხმობს იერარქიას, პანთეონს, უმაღლესი ღვთაების მეთაურობით, რომელიც წარმოადგენს სანათესაო ჯგუფს. ძირითადად, როგორც ეს ქართველთა მითოსში ჩანს, პანთეონის მეთაური არის მამა, ხოლო დანარჩენები „ღვთისშვილები", მთავარი ღვთაების შვილებად, მის „ნასახებად", „წილად" განიხილებიან. გარდა სისხლით ნათესაობისა, ღვთისშვილები ერთმანეთის „მოდე-მოძმენი" არიან, ანუ ხელოვნური ნათესაობით უკავშირდებიან ერთმანეთს. ხშირია შემთხვევა, რომ რამდენიმე ღვთისშვილს აქვს ერთი და იგივე ფუნქცია, ან მსგავსი ატრიბუტები: განაგებენ ამინდს, იფარავენ მტრისგან თავიანთ საყმოებს, აქვთ ცეცხლოვანი იარაღი, მოგზაურობენ სხვადასხვა სარტყელში, რითაც განეკუთვნებიან მოკვდავ და აღდგენად ღვთაებათა რიგს. ასე რომ პანთეონში ხდება ფუნქციათა დუბლირება. უნდა ვიფიქროთ, რომ პანთეონში თავმოყრილია რეგიონული ღვთაებები, რომელთაც იმთავითვე ერთმანეთის მსგავსი ფუნქციები გააჩნდათ. როცა გარკვეული ისტორიული აუცილებლობების გამო ისინი ერთ პანთეონად გაერთიანდნენ, იქცნენ უფროსი ღვთაების შვილებად; მოგვიანებით გაჩენილი „ახალი ღვთაებები" ხელოვნური ნათესაობით დაუკავშირდნენ ძველებს, რადგან პანთეონი მეორადი სტრუქტურა უნდა იყოს, მასში, ბუნებრივია, თავი მოიყარეს რეგიონების მფარველებმა, რომელთა ფუნქციები ოდითგანვე ემთხვეოდა ერთმანეთს.

მითოსის თანახმად პანთეონის წევრები პერიოდულად იკრიბებოდნენ მთავარი ღვთაების „კარზე", სადაც შეკრებში ავლენდნენ თავიანთ ღვთაებრივ ძალას. ასეთი შეკრებების შესახებ ცნობას გვაძლევს სიუჟეტები იახსრისა და კოპალას გმირობების შესახებ, ასევე სიუჟეტები, სადაც ღვთისშვილთა მიერ დევების განადგურებაა აღწერილი. ღვთაებათა „კარზე" მისვლა, როგორც ჩანს, გარკვეულ

რეაქციას იწვევდა, რომელიც მისული ღვთისშვილების შეძლებით, შესაბამისად მისი ავტორიტეტითა და იერარქიული პოზიციით უნდა ყოფილიყო განსაზღვრული. ასეთი სურათი არის გამოყვეთილი ვაჟა-ფშაველას პოემებში, როდესაც გმირის „ხატისკარზე" მისვლა განსაკურებით არის აღნიშნული და ამ დროს ხაზი გაესმის მის ვაჟკაცობას, თუ სხვა სახის დამსახურებას.

ეს მითოსური სურათი პროფ. ვ. ბარდაველიძემ გამოიყენა თრიალეთში აღმოჩენილი თასის კორპუსზე გამოსახული მხატვრული კომპოზიციის შინაარსის ახსნისას. მან ჩათვალა, რომ აქ გამოსახული ტახტზე მჯდომი ცენტრალური ფიგურა არის ისეთივე „მამა", როგორიც აღწერილია ხსენებულ მითოსურ ციკლში, ხოლო დანარჩენი ფეხზე მდგომი ფიგურები განასახიერებენ ღვთისშვილებს, თავმოყრილთ უმაღლესი ღვთაების კარზე. ისინი ყველანი ერთად სვამენ წმინდა სასმელს, რაც ასევე ჩვეულებრივი პროცესია მითოსისათვის.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ ამინდის შეცვლის რიტუალებში არის შენახული მასალა, რომელიც წარმოადგენს ძველი მსოფლიოს ხალხების, ქართველთა წინაპრების მეზობლების რწმენების ანალოგიურ მოვლენას, რომელიც რიტუალების კონკრეტული მსგავსებით დასტურდება. ქართული რიტუალის სივრცული განფენილობა, ღვთაებათა პანთეონისათვის დამახასიათებელი თავისებურებები, იერარქიულობა, ღვთის „კარი" და წრიული შემოვლა შესაძლებლობას ქმნის ვივარაუდოთ მათი აღმოცენებისა და ფორმირების დრო, სათანადოდ შევაფასოთ მათი არქაულობა და ვიფიქროთ იმ პროცესებზე, რომელთაც განაპირობებს მათი ამა თუ იმ სახით შემონახულობა თანამედროვე ყოფაში. საყურადღებოა ისიც, რომ ქართველი ტომების, მაგალითად ხევსურთა პანთეონი, წარმოადგენს სანათესავო ჯგუფს, სადაც გაერთიანებულნი არიან ერთის მამის შვილები//წილები და მათთან „მოდე-მოძმეობით", ანუ ხელოვნური ნათესაობით დაკავშირებული პერსონები. ქართველ ტომთა პანთეონები ამ ნიშნითაც გვანან ძველი მსოფლიოს ხალხების ანალოგიურ სტრუქტურებს.

ამ სისტემაში ლაზარე//გონჯა ასრულებს შუამავლის როლს ადამიანებსა და ღვთისშვილებს შორის, რომლებიც თავის მხრივ ასევე შუამდგომლობენ მამასთან.

ლაზარე (იგივე გონჯა), რომელიც მამის კარზე მისვლას გარეგნული ნიშნებით განასახიერებს თავის თავს მოქმედებაში, თვალებს აბრიალებს („...მოდგა კარსა, აბრიალებს თვალსა", ანდა „იბრიალა ცასა"), ანუ ელვას, შესაბამისად ავდარს იწვევს, ტახტზე მჯდომ მამას წარმოუდგება თავისი შესაძლებლობების მაქსიმუმით. იგივეს აკეთებს იახსარიც, რომელმაც სამოც ლიტრა რკინას „ქვეშ ქარი გაუტარა" (ანუ ასწია). ხალხური ლექსებისა და ბალადების ასეთ ნაწყვეტებში თვალწინ წარმოგვიდგება ერთგვარი პარადი მამა-ღმერთის ტახტის წინ, როცა პერიოდულად შეკრებილი ღვთისშვილები აჩვენებენ მას თავიანთ „შეძლებას", ანუ შემოქმედებით ძალას. როგორც ჩანს, ამ მოქმედებით შვილებს უხდებოდათ ჟამიდან ჟამამდე დაემტკიცებინათ თავიანთი უნარის ქმედითობა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი ალბათ დაკარგავდნენ „საგამგებლოს". ამგვარი ვარაუდის საფუძველს გვაძლევს რიგი რიტუალებისა, სადაც ასაკოვან, შესაბამისად ძალაგამოცლილ და შემოქმედებითად დასუსტებულ მეფეებს, ტომის ბელადებს და ა.შ. საჯაროდ უხდებოდათ თავიანთი შესაძლებლობების დამტკიცება. ძალიან შორეულ წარსულში მათ ხოცავდნენ. ისტორიულ ხანებში კი გაჩნდა მათი „გაახალგაზრდავების", ანუ შემოქმედებითი ძალით აღვსების რიტუალები, რომელთაც ისინი პერიოდულად მართავდნენ. ამ მომენტის საუკეთესო ილუსტრაციას წარმოადგენს ეგვიპტის ფარაონთა „განახლების" დღესასწაული, რომელსაც ისინი ოცდაათწლიანი მეფობის შემდეგ მართავდნენ შვიდ წელში ერთხელ. ამ დროსაც ფარაონი „კვდებოდა" და ხელმეორედ იბადებოდა განახლებული. ასე რომ, ქართული მითოსის მიერ ფიქსირებული შეკრება ღვთისშვილებისა მამის კარზე, შესაძლოა სწორედ მათი ძალის განახლებისა და აღვსების დღესასწაული იყო, როცა ისინი თავიანთი ძლიერების ოპტიმალური გამოვლენით სამომავლო გარანტიას უქმნიდნენ ადამიანთა საზოგადოებას.

ამინდი და ქრისტიანული წმინდანები

ქრისტიანობის გავლენით ამინდის შემცველი ღვთაებების შესახებ არსებულმა წარმოდგენებმა საფუძვლიანად იცვალა სახე. ზოგ მათგანზე უკვე იყო საუბარი. ამჯერად შევეხებით ქრისტიანულ წმინდანებს, რომლებიც ამინდის გამგებლად ითვლებიან. განსხვავებით ზემოთ აღწერილი რიტუალისაგან, მათი მსახურებისას არც თოკჯინებს ამზადებენ და არც კარდაყარ დადიან. ძირითადად ამ წმინდანთა დღესასწაული კალენდარულია და ეკლესიაში, ან რაიმე საკულტო ადგილას იმართება. იშვიათად ქრისტიანულ წმინდანთა დღესასწაულს შეთანხმებითაც მართავენ.

თავიანთი ბუნებით ამინდის გამგებელი ქრისტიანული წმინდანები ძლიერ განსხვავდებიან ანალოგიური ფუნქციის მქონე არქაული ღვთაებებისაგან. ეს უკანასკნელნი ძირითად ნაყოფიერების ძალებს განაგებდნენ და ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით უფრო შუამავლის როლს ასრულებენ ადამიანსა და უმაღლეს ღვთაებას შორის. ქრისტიანული წმინდანების შესახებ არსებულ წარმოდგენებში, მიუხედავად იმისა, რომ მრავალი არქაული ნიშანი შეითვისეს, ძირითადი აქცენტი დაესმის მათ ძალას, მრისხანებას და წყალობას. ისინი ჩამოცილებულნი არიან ბუნების ნაყოფიერების პრობლემებს და ძირითადად სოციალური ფუნქციებით იზღუდებიან. ე. ი. უფრო გასაგებად რომ ვთქვათ, ისინი განაგებენ ამინდსაც და მოსავალსაც, მაგრამ თავიანთ წყალობას ურიგებენ ქრისტიანობის პოზიციიდან ზნეობრივად და მორალურად მისაღებ პირებს, როგორც ჯილდოს კეთილი საქმისათვის. აქ ისინი მოქმედებენ არა როგორც ბუნების განმასახიერებელი ძალები, არამედ როგორც ყოვლისშემძლე მსაჯულები, ვის ხელთაა დასჯაც და დაყვავებაც, ასეთია მაგალითად, თქმულება მაქსიმე აღმსარებლის შესახებ.

მაქსიმე აღმსარებელი (კონფესორი) მეშვიდე საუკუნის მოღვაწეა, ითვლება მართლმადიდებლური ეკლესიის ერთ-ერთ ფუძემდებლად და თავის დროის უდიდეს ფილოსოფოს-მოაზროვნედ. იგი ბიზანტიაში დასაჯეს (მკლავი და ენა მოსჭრეს) და ლაზიკაში გადაასახლეს 662 წელს თავის ორ მოწაფესთან ერთად. ლაზიკაში გადასახლებულები ერთმანეთს დააშორეს. მაქსიმე წაუყვანიათ ციხე სხიმარში, რომელიც მურის ხიდთან მდგარა და აქვე გარდაცვლილა რაღაც ორიოდ თვის შემდგომ. მაქსიმეს იმთავითვე უდიდესი შთაბეჭდილება მოუხდენია თავის თანამედროვეებზე. თეოდოსი განგრელი, რომელიც ლაზიკაში ჩავიდა 668 წელს, წერს, რომ ადგილობრივი მოსახლეობა ღრმად იყო დარწმუნებული მაქსიმეს სიწმინდეში და ფიცით ადასტურებენ, რომ წმინდანის საფლავზე ღამღამობით ხედავდნენ სამ სანთელს. როგორც ჩანს, თქმულებები მაქსიმეს სასწაულებრივი ძალის შესახებ მაშინვე შექმნილა და მომდევნო საუკუნეების მანძილზე ფრიად საინტერესო სიუჟეტური სახით ჩამოყალიბებულა. მაქსიმესთან დაკავშირებულ თქმულებებს და რიტუალს ტანჯული გმირის თუ მოკვდავი ღვთაების ციკლისათვის დამახასიათებელი იერი მიულია და მტკიცედ დამკვიდრებულა ხალხის წარმოდგენებში.

გადმოცემის თანახმად მაქსიმე წმინდა კაცი ყოფილა. მისი სადაურობა აღარ ახსოვთ. იგი დადიოდა სოფლებში და ხალხი, როგორც კეთილ მოძღვარს, პატივს სცემდა. მაქსიმეს შესძლებია ბოროტი კაცი დაესაჯა ავდრით. მზიან დარში ღრუბლის სახით დაადგებოდა მის კალოს და წვიმას დაუშვებდა. ასეთნაირად დაუსჯია მას ვინმე ჭაბუკიანი (ვარიანტით ქარეიშვილი), რომელიც ხარებს აძოვებდა სხვის ყანაში. გაგულისებულ ჭაბუკიანს თოფი გაუსვრია ღრუბლისაკენ. როცა ღრუბელი გაფანტულა, გამოჩენილა მკვდარი წმინდანი, რომელიც შეშინებულ მკლელს იქვე ჩუმად დაუმარხავს (სხვა ვარიანტებით სცადა გადაემალა), მაგრამ მკვდარი მეორე დილას ზევით ამოსული დახვედრია. ამის შემდეგ მკვლელს იგი რამდენჯერმე დაუმარხავს სხვადასხვა ადგილას, მაგრამ მკვდარი ყოველთვის ამოდიოდა საფლავიდან. ბოლოს თავად განუცხადებია მკვლელისათვის, რომ მოზვრებშებმულ ურემზე დამდე, სადაც მოზვრები თავისით გაჩერდებიან, იქ დამმარხე და დავდგები მიწაშიო. მოზვრები ცაგერს ზემოთ, მურის ეკლესიასთან გაჩერებულან და აქ დაუმარხავთ წმ. მაქსიმე. წმ. მაქსიმეს საფლავის მოძებნის მიზნით აქ გათხრები 1914 წ. დაუწყია უწმინდესი სინოდის დავალებით ნ. მარს და შეუკრებია ახლომახლო სოფლებში გადმოცემები.

მაქსიმეს დაკრძალვის შემდეგ დაწესებულა დღესასწაული მურობა, რომლის დაარსების ისტორია ასეთია: შეიქმნა საშინელი წვიმა, კალოს ველარ ლეწდნენ. წმ. მაქსიმეს მკვლელი სანანულში ჩავარდა. მაშინ მან ჩვენება ნახა, წმ. მაქსიმე გამოეცხადა და ასწავლა, როგორ უნდა ელოცა ხალხს, რომ წვიმა შეჩერებულიყო. მან ხალხს გამოუცხადა: ასე და ასე მოვიქცეთო. წვიმები რომ დადგებოდა, დეხვირიდან და სხვა სოფლებიდანაც მოდიოდნენ მურს და წმ. მაქსიმეს თხოვდნენ დარს. ...ყოველი კომლი დეხვირში ირჩევდა ჭკვიან კაცს, არჩეულ კაცებს ერთი კვირა უნდა ემარხულათ და წმინდად ყოფილიყვნენ (ქალს არ უნდა მიკარებოდნენ). დანიშნულ დღეს ესენი კისერზე ღვლეჭებს შეიბამდნენ და ფეხშიშველები, სირბილით გამოსწევდნენ მურს, წმ. მაქსიმეს საფლავთან იმ ჭით, რომლითაც ხარებმა წმინდანი მოასვენეს. გზაში რაც შეხვდებოდათ (ღობე, ყორე, ბოსტანი) ყველაფერს ანგრევდნენ და შეუჩერებლად მიდიოდნენ. თუ ვინმე შეხვდებოდა, მას ქუდი უნდა მოეხადა და შეერთებოდა პროცესიას. თუ შემხვდური გაიცინებდა, მას მაგრად სცემდნენ. გზაში რომ მორბოდნენ, მოთქმით და გალობით ამბობდნენ: ოი, ო, ჰო-ჰო წმინდა მაქსიმე! დარი გვიბოძე, შეგვიხვეწიე! ამას ორ წყებად ამბობდნენ: ჯერ ერთი გუნდი იტყოდა ერთ მუხლს, მეორე გაიმეორებდა ამასვე, ბოლოს ყველანი დაიგრიალებდა ერთად (ასამდე კაცი იქნებოდა...). წინ შემოსილი მღვდელი უძღოდათ.

წმ. მაქსიმეს საეკლესიო დღესასწაულს ლეჩხუმში გაგოშობას ეძახდნენ და იმართებოდა აღდგომის პირველ ხუთშაბათს, რაც ემთხვევა პირველ ელიობას. პირველს იმიტომ ვამბობთ, რომ იქ სცოდნიათ სამი მომდევნო კვირის მანძილზე, ერთსა და იმავე დღეს ელიობის გადახდა. ამ სამი დღესასწაულიდან პირველს დაემთხვეოდა ხოლმე წმ. მაქსიმეს დღესასწაული. რაც შეეხება მურობას, მას კალენდრით არ იხდიდნენ. იგი იმართებოდა საჭიროების შემთხვევაში დათქმით, ოლონდ მზადებას წინაწარ იწყებდნენ.

ლეგენდა მაქსიმე აღმსარებლის შესახებ აგებულია ქართული ტრადიციისათვის ტიპიური ელემენტების კომბინირებით. სპეციალისტები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ განმეორებითი დამარხვისა და საფლავის ადგილის შერჩევის ეპიზოდებს. ასეთივე ეპიზოდი დამოწმებულია დავითისა და კონსტანტინეს მოწამეთაში დაკრძალვაზე არსებულ გადმოცემებში. როგორც ჩანს, წმინდანის საფლავის გათხრა იქ, სადაც დაღლილი ხარები თავის ნებით შეჩერდებოდნენ, გავრცელებული ყოფილა ჩვენში. საერთოდ სწამდათ, რომ ხარი თავისით მიდის წმინდა ადგილას და წვება, ზოგჯერ ხატი მიაქვთ რქებით და ა. შ. ასეთ ადგილებში ეკლესიებს აშენებდნენ. საქართველოში ასეთი ლეგენდები მრავალი ეკლესიის აშენებასთანაა დაკავშირებული.

ეპიზოდები, რომელიც ფიქსირებულია მაქსიმეს დაკრძალვის სასწაულებრივ პროცესში, მთელს კავკასიაშია დამოწმებული მეხით მკვდრის დაკრძალვის ცერემონიალში. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელების აზრით, მეხით მკვდარს ღმერთის რჩეულად თვლიდნენ. მისი დატირება ნაკლებ გლოვიანია და ძველად ასეთი სიკვდილი ბედნიერებად მიაჩნდათ. ხევსურები ამბობდნენ, რომ მეხით მკვდარი ბედნიერი მიცვალებულია, ყველაფერი მიუვა და პირდაპირ სამოთხეში მიდის, რადგან ღმერთი ყველაფრისაგან ათავისუფლებსო. ღმერთმა მეხი ეშმაკის წინააღმდეგ გამოიგონა და მხოლოდ ბოროტს ესვრის. თუ ამ დროს ვინმე შემთხვევით მოჰყვება, მას წმინდანად მიიჩნევდნენ. არსებობს გადმოცემა, რომლის თანახმად ღმერთს უთქვამს, მეხით მკვდარს პირდაპირ ჩემს სასუფეველში დავამკვიდრებო. კავკასიელების წარმოდგენითაც მეხით მკვდარს წმინდანად რაცხავდნენ; აფხაზები მას „ღვთის საგალობელს“ უგალობდნენ, იქვე ზედასადგარზე დაასვენებდნენ და მარხავდნენ, მართავდნენ ცეკვა-სიმღერას, ტირილი ფრძალული იყო; ჩერქეზებში მეხით სიკვდილი პატივად ითვლებოდა და მკვდარს ადგილზევე მარხავდნენ. დამარხვისას ჰიმნებში იხსენიებოდა ილია და მათი მთავარი ღვთაება – შიბლე; ასევე იქცეოდნენ ინგუშებიც. მეხით მკვდრის დატირება მათთანაც ფრძალული იყო. რეინეგსს ოსეთის მთებში ერთი ეკლესიის აღწერისას ნათქვამი აქვს, რომ თუ ახლომახლო ვინმეს მეხი დაეცემოდა, მას წმინდანად შერაცხდნენ და მთელი გვარი დაფრძალავდა იმავე ადგილას. ამის შემდეგ მის სიკვდილს რამდენიმე დღე ზეიმობდნენ.

ლეგენდის თანახმად ღრუბლადქცეულ, თუ ღრუბელში დამალულ წმინდანს თოფი ესროლა წმინდანის მიერ დასჯილმა კაცმა. აქ არეკლილი ჩანს წარმოდგენები საწვიმარი თუ სეტყვის ღრუბლის ხმაურითა და

თოფის სროლით დაფრთხობისა თუ გაფრთხილების შესახებ. თოფის სროლა მოგვიანებით ჩაენაცვლა ჭექა-ქუხილის ღვთაებათა ძველ იარაღს, უროს, ლახვარს, ისარს და ა. შ. ლეგენდა გვიან არის შექმნილი, რაც იქიდან ჩანს, რომ ღრუბელს (წმინდანს) სჯის ადამიანი, ეს კი შეიძლება მხოლოდ ძველი წარმოდგენების დეგრადაციის ხანაში მომხდარიყო, მაგრამ უდავოა, რომ მისი ცალკეული კომპონენტები, რომელთა ჯამიც არის ლეგენდა, უკანასკნელ ხანებამდე ინარჩუნებდნენ საკრალურ ხასიათს.

რიტუალში ყურადღებას იპყრობს კიდევ ერთი გარემოება: „მაქსიმესადმი მიმართვაში იტყვიან: „დარი გვიბოძე!“ რითაც გამოხატულია მისი ძალა და უფლებები, როგორც დარის მომნიჭებელი ღვთაებისა. ამას მოსდევს ვედრება „შეგვიხვეწე!“ აქ კი მაქსიმე აღმსარებელი გვევლინება შუამავლის როლში, რომელმაც ხალხის თხოვნა უნდა გადასცეს კიდევ უფრო მაღალ ინსტანციას, ე. ი. უზენაესს, რომლის გამგებლობაშია საბოლოოდ მოქცეული დარის საკითხის გადაწყვეტა. უმაღლესი ღვთაების წინაშე შუამავლობა ტიპიურია ქართველთა წარმოდგენებისათვის. აქ გაბატონებული იერარქიული მოდელის შესაბამისად ღვთისშვილები, რომლებიც უშუალო კავშირში არიან ადამიანებთან, შუამდგომლობენ მათ მამა ღმერთის წინაშე. ასე რომ წარმოდგენები მაქსიმეს შესახებ ამ იერარქიული შკალის აქტიური ზემოქმედებით არის ფორმირებული და მას იერარქიაში ღვთისშვილის ადგილი დაუმკვიდრებია. იერარქია უნდა აღმოცენებულიყო ძველი და ახალი წარმოდგენების შეჯახების შედეგად. არქაული ღვთაებები, რომლებიც იჭრებიან ქრისტიანულ სქემაში, გარეგნულად ახალი რელიგიის ნიშნებით აღიჭურვებიან, უმაღლესი ღვთაების მომდევნო დაბალ საფეხურზე დგებიან და ადამიანთა და ღმერთის ურთიერთობაში შუამავლის ფუნქცია ეკისრებათ. შეიძლება ვისმეს მოეჩვენოს, რომ მთელი ეს სისტემა ქრისტიანობის შემდეგ აღმოცენდა. ასეთი აზრი მართებული არ იქნება, რადგან ღვთისშვილთა ინსტიტუტი ქრისტიანობისათვის დამახასიათებელი არ არის. ღვთისშვილები არ არიან უხორცო ანგელოზები, რომელთა ურიცხვი ჯარი ემსახურება ქრისტიანთა ღმერთს. შეხედულებები ღმერთისა და მისი შვილების შესახებ ქრისტიანობაში შეიჭრა, როგორც შედეგი ძველი ღვთაებებისა და ახალი რელიგიური სისტემის ურთიერთშეჯერების პროცესისა, რისი ერთ-ერთი გამოვლინება უნდა იყოს წმ. მაქსიმეს ლეგენდა.

ტაროსის და ჭექა-ქუხილის ერთი ასეთი განმგებლის შესახებ საინტერესო ცნობაა შემორჩენილი გასული საუკუნის ბოლო წლებიდან. მასალა სამურზაყანოშია ჩაწერილი. ამ მასალის მიხედვით მთის პატრონს, მიქამ-გარიოს (მიქელ-გაბრიელს) მორჩილებდნენ ცის მნათობები, უამისოდ მზეს არ შეუძლია გაათბოს დედამიწა და მთვარე ვერ ამოვა, მიქამ-გარიოს ნებაზეა მთაში დარი, ელვა-ქუხილი და კოკისპირული წვიმის წამოსვლა. ამიტომ გასაგებია ის მოწიწება, რაც აქვთ ღვთაებების მიმართ აქაურ მწყემსებს. ლეგენდის თანახმად მიქელ-გაბრიელი მწყემსთან ჩადის როგორც მეზობელი, ელაპარაკება, იხსნის გაჭირვებიდან, აფრთხილებს მოსალოდნელი ხიფათის დროს, სახლკარს უშენებს, ფულს აძლევს, მათ ყანაში ღვთის თვალს ატრიალებს და ა. შ. თანახმად მეორე ლეგენდისა მწყემსს მთაში ავდარი, ნისლი, ჭექა-ქუხილი და კოკისპირული წვიმა დაატყდა თავს, იგი შეევედრა მთას, მთის გამჩენ ღმერთს: მიხსენ გაჭირვებისაგან, თუ ცოცხალს გადაგვარჩენ (ე. ი. მწყემსს და ცხვარს), ილორის წმ. გიორგის კართან მივალ და ზვარაკს შევწირავ შენ სახელზეო. უკანასკნელად შეევედრა თავის მფარველს, მთავარ ანგელოზს მიქელ-გაბრიელს: ერთი თეთრი ვერძი, ერთი თეთრი კრავი შენთვის შემომიცლია, ოღონდ გვიხსენიო. ლოცვა-ვედრებამ გაჭრა, გამოიდარა და მწყემსი ჩამოვიდა ბარში მშვიდობით. ამის შემდეგ იგი ყველა თხოვნას ასრულებდა, რასაც სთხოვდა მას მიქამ-გარიო.

მიქელ-გაბრიელის გავლენით აქაური მწყემსი ფრიად სასოებით ეპყრობა მთას. მთის თაყვანისცემა და შიში კულტად აქვთ გადაქცეული. მწყემსების ლაპარაკში ხშირად მოჰკრავთ ყურს: „მთის მადლმაო“. როცა გაზაფხულზე ამოდიან მთაზე პირველად, მწყემსები საკლავსა ჰკლავენ და მთის ლოცვას ამბობენ. ხანში შესული მწყემსი ხონჩაზე აწყობს საკლავის გულ-ღვიძლსა და ყველას მაგივრად მთას ევედრება: ნუ მოგვაკლებ შენს წყალობას ჩვენ და ჩვენს ჯოგს, რომლებიც შენს კალთაზე დავდივართო. მთაზე ყოფნის დროს მწყემსები უწმაწურ სიტყვა-პასუხს ერიდებიან, - ესეც მთას ეწყინებაო. ქვაბს რომ გადმოაბრუნებენ ბალახს დააფარებენ, ცამ ქვაბის მურიანი ძირი არ დაინახოს, თორემ განრისხდება და წვიმით სულს ამოგვხდისო.

რა შეიძლება ვთქვათ მთის გამგებლის, მიქამ-გარიოს შესახებ? უპირველესად ის, რომ მისი სახელი მთავარანგელოზების, მიქელისა და გაბრიელის სახელთა შეერთებით შექმნილი კომპოზიტია. იგი განაგებს ამინდს, ელვა-ჭექას, ქუხილს, ოღონდ ხაზგასმულია, რომ მხოლოდ მთაზე და ბარი თითქოს მას არ ემორჩილება. ამდენად იგი ლოკალური ღვთაების შთაბეჭდილებას ტოვებს. საყურადღებოა ისიც, რომ ზოგიერთ მიმართვაში იგი გაიგივებულია მთასთან.

მიქამ-გარიოს მსხვერპლად აღუთქვამდნენ თეთრი ფერის ცხოველებს, ისევე, როგორც ელიას და ციურ მადლს. ტაროსის ღვთაების თაყვანისცემისას მლოცველები ხშირად თეთრად იმოსებიან, რაც ხაზს უსვამს მის ციურობას, ზეციურ სამყაროსთან ერთობას, კერძოდ არა ღამის ცასთან, არამედ ცის სოლარულ ძალებთან, ნათელთან კავშირს. ამავე მოსაზრებით მოჰყავთ სამსხვერპლოდ თეთრი ცხოველები თუ ფრინველები, ამავე მოსაზრებიდან გამომდინარე მიქამ-გარიოსთვის, როგორც ციური ძალისათვის, არ შეიძლება დიამეტრულად სხვა სამყაროს ფერის, სიშავის, ზანგის, გონჯის ჩვენება. ეს მის რისხვას (ე. ი. წვიმას) იწვევს. ამიტომაც მურიან ქვაბს ბალახით ფარავენ. მისი ლოცვა და მსხვერპლშეწირვა უსათუოდ მთაზე ხდება. ყველა ამ მონაცემით მიქამ-გარიო მთაზე მდგომი, ელვის ამტყორცნელი ღვთაებაა, ნაკლებად არის დაკავშირებული მიწისმოქმედებასთან და ძირითადად მწყემსთა მფარველად გვევლინება.

ამ წესს ეხმაურება კიდევ ცნობა, რომლის თანახმად გვალვის დროს სამეგრელოში სცოდნიათ „ჟინიში ბრალის", ანუ ზეციური ბრალის ლოცვა. ზეციური ბრალის ლოცვა ყოველ წელიწადს მართებდათ. დანიშნულ დღეს უნდა შეეწირათ თეთრი ძროხა, თეთრი ცხვარი და თეთრი თხა. შეწირვის წინ მონახავდნენ მაღალ ადგილს, დაასობდნენ ოთხ მაღალ ხარს, ზედ დადებდნენ წყლისაგან გაკეთებულ ჩელტს, გადააფარებდნენ თეთრ მიტკალს და ზედ დაალაგებდნენ შეწირული ცხოველების ხორცს, აანთებდნენ წმინდა სანთელს და ზეციურ ბრალს, ზენა დიდებულს ევედრებოდნენ (ზენა დიდებულს უწოდებდნენ ქუხილს, ელვას და მეხს), ლოცვის დამთავრების შემდეგ ხორცი იმავე მაღალ ადგილსავე უნდა შეეჭამათ, რადგან იქ უფრო საშიშია მეხი, ამ დღეს ყველას თეთრი ტანსაცმელი ეცვა.

მთის შესახებ არსებულ წარმოდგენებში, სადაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ამინდს, უნდა აღინიშნოს სოფ. აჭანდარასთან ახლო მდებარე მთა დიდრიფშის თაყვანისცემა. ამ მთის კულტმსახურებას განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა აფხაზთა რწმენა-წარმოდგენებში. აფხაზებისათვის, ისევე როგორც მეგრელებისათვის, ძლიერ დამახასიათებელია ამინდისავე სათემო ლოცვის გამართვა, მსხვერპლ-შეწირვა, ხორცის მაღალზე დაწყობა და საერთო ვედრება. თანახმად ნ. ჯანაშიას ცნობებისა, საზოგადოება ერთ ადგილას იყრის თავს, ამოირჩევდნენ კაცებს, რომლებიც ხარჯს უნდა გაუძღვნენ. დანიშნულ დღეს (უფრო კვირას) და დანიშნულ ადგილას, მდინარის პირად ხალხი თავს იყრის: ყველა იქაა, რომ ლოცვა-ვედრებით თავი შეაბრალოს ზენას, რათა მან გამოუგზავნოს წვიმა... ფქვილსა და ღვინოს უბნებად აგროვებენ, ამზადებენ სუფრას და შემდეგ შეუდგებიან თავისებურად ლოცვას: მოხარშულ ხორცს ჩააწყობენ კალათში, დგამენ წინდაწინ მომზადებული „აშვამციათის" წინ, საპატიო ხორცს კი ზედ „აშვამციათზე" სდებენ. აშვამციათი არის ოთხ ბოძზე გამართული ჩელტი, ზედ გადაფარებული თეთრი საფენით. აქვეა დაწყობილი რამდენიმე კვერი, „აკაკვარ". საზვარაკო ცხოველის ტყავს კალათის გვერდით სდებენ. „აშვამციათის" წინ დგას მლოცველად ამორჩეული უფროსი კაცი, ან კაცები. მლოცველად იმდენი კაცია, რამდენიც ზვარაკია, რადგან ერთი ზვარაკის გულ-ღვიძლს ერთი მლოცველი უნდა. მლოცველი პატიებას თხოვს ზენას და ევედრება წვიმა გამოუგზავნოს. ხალხი „ამინს" გრიალებს, რასაც მოაყოლებენ გალობას: „აიერგ-აჰშვა" (მწუხარების გალობა). ასეთივე ხასიათის ლოცვები ჭექა-ქუხილის ღვთაებისადმი სცოდნიათ ჩერქეზებს, ოსებს და სხვ. აფხაზეთში როცა მეხი მოკლავდა ცხოველს ან ადამიანს, მაღალ მთაზე მსხვერპლად სწირავდნენ თხას. მსხვერპლის ტყავს ძველად კიდებდნენ ხეზე, ხოლო ხორცს აწყობდნენ მხოლოდ სპეციალურ ზედადგარზე, „აშვამციათზე", რომელსაც სახელდახელოდ მართავდნენ. თეთრებში მორთული ავადმყოფის (მეხდაცრულის, რომელიც ასევე ზედადგარზე ესვენა) გარშემო იმართებოდა წრიული ცეკვები და რიტუალური სიმღერა. სიმღერებში ახსენებდნენ თავთავიანთ ღვთაებებს, ჩერქეზები – შიბლეს, ჩერქეზთა ჭექა-ქუხილის ღვთაებას, ოსები – უაცილას, რომელიც წმ. ილიას შეესაბამება.

მათზე სალოცავად ასვლა ფრიად მიღებული ყოფილა აჭარაშიც. ძველად აჭარლები სალოცავად, განსაკუთრებით ამინდის გამოსათხოვად, ადიოდნენ მარითისა და სხალთის ხეობებს შორის მდებარე მაღალმთიან სერზე. აქ იცვლებოდა სპეციალური შესაწირი ხარი, ბოლოს იმართებოდა მასობრივი ფერხულები, რომელშიაც აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ იალაღზე მყოფი ქურთი ქალებიც.

ივლისის ბოლოს და აგვისტოს დასაწყისში მაღლა მთაში იმართებოდა შუამთობა, რასაც ხშირად ტაროსის გამგებლობისადმი ვედრებაც ემთხვეოდა. ამ დროს სცოდნიათ ზემოაღნიშნულ სერზე და მის მიმდებარე მაღალ მთაზე, დიდგორზე ასვლაც. აქ მთის წვერზე ქვაკაცები მდგარან (ასეთი გროვები მიქამგარიოს მთაზეც მდგარა), რომლებსაც დარს ევედრებოდნენ. სპეციალისტები ფიქრობენ, რომ ხსენებულ სერზე და მის მიმდებარე მთებზე ასვლისა და ლოცვა-ვედრების მთავარი მიზანი იყო სასურველი ამინდის გამოწვევა. მაჰმადის მიმდევართა აზრით ამ მთაზე ასვლა და ლოცვა თავისი ძალით მექას მოლოცვას უდრიდა. ქვაკაცები, „მილიონები", დამოწმებულია აღმ. საქართველოს მთაში, დაღესტანში და ა. შ. დაღესტანში ასეთ ქვებში ყურანის ტექსტით დაწერილ თიხის ნამტვრევებს დებდნენ. მათი მიზანი იყო საჭირო ამინდის გამოწვევა.

როგორც მოტანილი მასალა მეტყველებს, კავკასიასა და დასავლეთ საქართველოში ფრიად გავრცელებული ჩანს რწმენა მთის წვერზე მდგომელი ელვა-ჭექის ღვთაებისა, რომელიც განაგებს ამინდს და შესაბამისად ჭირნახულსა და საქონელს. მისდამი დამოკიდებულება ხალხისა განსაზღვრულია მეურნეობის ძირითადი ფორმით, რომელსაც მავედრებელი სოციალური ჯგუფი მისდევს. მესაქონლეებს ავდრის ეშინიათ, ბარის მიწისმოქმედთ პირიქით, გვალვა არ უნდათ და საამისოდ მაღალ მთაზე ასვლას არ ერიდებიან. თუ ახლოს მთა არ არის, მაშინ ელვისაგან მოკლულ თუ დაზიანებულ ცხოველს ან ადამიანს ხელოვნურ ზედაპირზე დებენ. ეს კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ამ ღვთაების საცხოვრისს. იგი ზესკნელის ბინადარია და მაღალი მთების თხემებზე დგას. მოტანილი მასალა თითქმის სავსებით ემთხვევა წარმოდგენას მიქამგარიოს შესახებ. ეს ღვთაება თავისი ბუნებით განსხვავდება ნაყოფიერებასთან დაკავშირებულ ლაზარობისაგან, რომელიც მართალია ზეცაზე და მთაზე ნათებას იწვევს, მაგრამ უამრავი მიწიერი ატრიბუტითაა აღჭურვილი. ვფიქრობთ, რომ მიქამ-გარიო და სხვა ქრისტიანული წმინდანები სინკრეტული ბუნებისაა და მიღებულია ტაროსის უფლისა და აგრარული ძალების ღვთაებითი შერწყმის გზით, მაშინ როცა ზემოთ აღწერილი მთაზე მდგომი უფალი ქუხილისა, ჭაცრად და კონკრეტულად გამოხატული ადგილითა და შემოფარგლული ფუნქციით, ძველ ხალხებში გავრცელებულ უმაღლეს, უზენაეს ხელისუფალ ღვთაებებს უახლოვდება. ელვა და მეხი ქუხილით ამ ღვთაებების ძლიერების გამომხატველი იარაღია, რომლითაც ისინი თრგუნავენ ბოროტს და ამყვიდრებენ ქვეყნად საკუთარ ძალაუფლებას. ტყუილად კი არ არის ქართულში გავრცელებული წყევლა, „მეხი კი დაგეცესო", ან „ღვთის ცეცხლიო", ერთიცა და მეორეც უზენაესი ღვთაების რისხვის, სასჯელის გამოხატულებაა, შესაძლოა რჩეულობასაც ნიშნავდა, მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში ეს წყევლა რჩეულის თუ შერისხულის სიკვდილით სრულდება. წარმოდგენები მეხთმპყრობელი ღვთაებების შესახებ განსაკუთრებით ახლოა ხეთების რელიგიასთან, სადაც ჭექა-ქუხილის ღვთაებას პანთეონში მეთაურის ადგილი უჭირავს. აქ სალოცავთა განლაგება მთაზე ფართოდ არის გავრცელებული. სამლოცველოებში, მთათა თხემებზე, მიღებული ყოფილა ღვთაებათა ტრიადების (სამეულების) კერპთა გამართვა. ყოველივე ამის გათვალისწინებით გრ. ციორგაძე არმაზის მთის სამეულის, არმაზის, გაცისა და გაიმის კერპების თაყვანისცემას მთა-ქართლზე, ძველი მცირე აზიის ვითარების ანალოგიურ მოვლენად თვლის. ამავე ტიპის ღვთაებებია ვედური ინდრა, ურარტუელებისა და ხურიტების თეშუბი, ბერძენ-რომაელთა ზევს-იუპიტერი, სლავების პერუნი და ა. შ.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მთაზე მდგომელი, მეხთამპყრობელი ღვთაება ლაზარესთან გენეტიკურ კავშირში არ შედის. შუა საუკუნეების ქართულ ყოფაში მის მემკვიდრედ უნდა ჩაითვალოს ქრისტიანული წმინდანი ილია - ელია, რომლის თაყვანისცემა მთელს საქართველოში იყო გავრცელებული. წმინდა ილიას კულტში თავს იყრის ქართველთა და კავკასიის ხალხთა ყველა ღვთაება ელვა-ქუხილისა, როგორიცაა აფხაზთა აფი, ჩერქეზების შიბლე, ოსების უაცილა და ის ქართული სალოცავები მთაზე მდგომელი ღვთაებებისა, რომელთა შესახებ ზემოთ გვქონდა საუბარი.

ქართველთა წარმოდგენით ლაზარე და ელია ერთი და იგივეა. ამიტომ ლაზარობის საგალობლის ტექსტებში ლაზარესთან ერთად ელიაც იხსენიება. ამ საგალობელთა პირველ ნაწილში თუ თვალებმობრიალე და მჭუხარე ლაზარეს შესთხოვენ, დაბოლოება ხშირად ელიასადმია მიმართული და მას მსხვერპლს პირდებიან.

მიუხედავად გარკვეული თანაბრობისა, ტექსტებში მაინც ვლინდება ხალხის განსხვავებული წარმოდგენები ლაზარესა და ელიაზე. ლაზარე ნაყოფიერებასთან ჩანს დაკავშირებული, ფალიურია, თვალებბრიალაა და ა. შ. მასთან დაკავშირებულ რწმენებში ცხადად ჩანს არქაული აგრარული ღვთაებისადმი დამახასიათებელი სპეციფიკური ნიშნები. არ არის ფიქსირებული შემთხვევა, რომ მას ღრუბელთ წინამძღოლი უწოდონ, ან ეტლოსნად მიიჩნიონ. ელია კი პირიქით, ღრუბელთწინამძღოლია, ეტლით დადის, ჰყავს თანმხლები, ზაქარია, რომლის არაქართული, ბიბლიიდან, თუ სახარებიდან მომდინარეობა უდავოა, მაგრამ გაუგებარია, თუ კერძოდ რომელ ზაქარიას გულისხმობს.

რომ უფრო ნათლად დავინახოთ განსხვავება ამ ორ ღვთაებრივ ძალას შორის, ვნახოთ რას გვეუბნება ელიას შესახებ ქართული მასალა.

ქართლში სოფელ ქსოვრისში ფიქრობენ, რომ სეტყვას ელია აჩენს. იგი თხა არის, ეშმაკია. ელია ბრმა არის და ვერ ხედავს, ამიტომ ზარების რეკვით ამცნობენ სოფლის მდებარეობას. ხალხს მიაჩნია, რომ მას ეშმაკი უძღვის წინ და ამიტომ ეშმაკს თოფსაც ესვრიან, რადგან ელიას იგი ატყუებს და სოფელზე გადმოაშვებინებს სეტყვას. ონიანთ კარში მიაჩნიათ, რომ ელია ზაქარიას მიუძღვის და ატყუებს ბრმა ზაქარიას, აქ არაფერი არ არის და დაჰკარიო. მერე ზაქარიას ზარის ხმა შემოესმის და გაუწყრება ელიას, შე წყეულო, აქ სოფელი ყოფილა და რად დამარტყმევინეო. წარქოელელების თქმით ელია ქრისტეს უფროსია, მას ბრმა ზაქარია დასდევს, რომელსაც ელია აცდენს. ამ გადმოცემათა თანახმად სეტყვას ზაქარია ყრის და ელია კი მხოლოდ მაცდურის როლში გვევლინება.

სოფ. დგნალში სეტყვის მომყვანს უქმ-კვირაძალსაც ეძახიან. სეტყვის დროს წყალკურთხევის სანთლის ანთება სცოდნიათ, თან სეტყვას თოფს ესროდნენ, რადგან ხალხის რწმენით სეტყვას ეშმაკი დაუძღვებოდა. ცა-ღრუბლის მეუფროსედ ელია და ზაქარია მიაჩნდათ, რომლებიც ეშმაკს მეხს ესვრიან. ჯიქურაულთ კარში ელია ეშმაკად მიაჩნიათ, რომელიც განსაკუთრებით მაღალ ხეს ესვრის მეხს, რადგან იქ ანგელოზები სხდებიან. ელიას თურმე ზაქარია გზას უნათებს, იტყვიან: „რომ იალებს ის ზაქარია არისო. ელია კი ქუხს, გრიალებს, დაახრიალებსო" (თუ რას დაახრიალებს, არ განმარტავენ). მაღალ და ხშირფოთლოვან ხეებზე, კაკალზე, ფიჭვზე, მუხაზე, ეშმაკი იმალება და ამიტომ ელია სწორედ ამ ხეებს ესვრის მეხს.

ბაზალეთელები ფიქრობენ, რომ ბრმა ელია „ფაიტონში" ზის და დაარბენინებს და როცა სოფლიდან ზარის ხმას გაიგონებს, გაეცლება. ქუხილს მისი ეტლის ბორბლების რახრახი იწვევს. ალბათ ამასვე უნდა ნიშნავდეს ჯიქურაული კარელთა ნათქვამი, დაახრიალებსო, საერთოდ კი ხალხის რწმენით წმ. ელია ეტლოსნადაა მიჩნეული.

ელიას თაყვანისცემის ხალხური რიტუალები ერთობ თვალსაჩინოდ ებმის ლაზარობას. არის შემთხვევები, როცა ხალხი ლაზარობას და ელიობას აიგივებს, ლაზარე ღვთის მოციქულად მიაჩნიათ და მის რიტუალებში ელიას უგალობენ. ამ საგალობლების გარკვეული ნაწილი ჩვენ უკვე მოვიტანეთ ლაზარეს რიტუალის აღწერისას, მაგრამ მაშინ ძირითადად ამ უკანასკნელით გარშემოვიფარგლეთ. უნდა ხაზგასმით აღინიშნოს, რომ ელიას სახელობაზე ძირითადად თხა (ციკანი) იკვლებოდა, რომ სამაგიეროდ მას წვიმა უნდა მოეყვანა. უფრო იშვიათად კი მას ცხვარსა და ბატკანს აღუთქვამდნენ, ხოლო გამონაკლისის სახით თეთრ ფურს.

ზოგან ლაზარობას ელიაზე დავლას ეძახიან და ხალხი ხაზგასმით ამოწმებს, რომ ლაზარე და ელია ერთიაო. აჩაბეთში მას შემდეგ, რაც ლაზარეს ლექსს ეტყვიან, ლაზარეს ითიფალურ თოჯინას ელიას ტექსტსაც უმღერებენ. უფრო სწორად ორივე ტექსტი ერთ მთლიანადაა შეკრული და ამდენად ითიფალური თოჯინის სახით თაყვანს სცემდნენ როგორც ლაზარეს, ისე ელიას. წვიმის სანაცვლოდ აქ შავ თხასა და თეთრ ციკანს სთავაზობენ.' სოფელ ქვემო ჭალაში პირველ დღეს ლაზარობასა და

გუთნის წყალში გატანას მორჩებოდნენ, ხოლო მეორეს დღეს ელიას ნიშში ბოთლით დვინოსა და ციცანს მიიტანდნენ ხოლმე. ბაზალეთში გუთნით მოხვნასთან ერთად ხატსაც გამოიტანდნენ, აიაზმით დაასველებდნენ და ზემოხსენებულ საგალობელს მღეროდნენ.

მესხეთში, გასული საუკუნის სამოცდაათიან წლებში, სცოდნიათ ელიას ტაძარში რქებზე სანთლებმიმაგრებული თხების მიყვანა; სოფ. საყუნეთში სანთლიან თხებს გარსშემოატარებდნენ მთის წვერზე მდგომ ელიას ტაძარს და შემდგომ მსხვერპლად შესწირავდნენ. ელიას თხას უკლავდნენ აღბულახშიაც და შემდგომ ამ ცხოველის თავს ფიჭვის ხეზე ჰკიდებდნენ. სამეგრელოში ელიობას ორი კაცი წავიდოდა ყანაში, წაიღებდნენ ქოთნით რძეს, ოთხ კვერს და ლეკუხას (ხეჭრელის) ჯოხს, რომელზედაც ჯვარს ამოჭრიდნენ და თვალსაჩინო ადგილას ჩაარჭობდნენ. შემდეგ ყანაში ცეცხლს დაანთებდნენ და ქოთანს შედგამდნენ ასადულებლად. ერთი კაცი ხელში მამალს დაიჭერდა, მიწაში დანას ჩაარჭობდა და მის გარშემო დარბოდა, თან მიწას დროგამოშვებით ჯოხს ურტყამდა და იძახდა, წმინდა ელია ყანა მაჩუქეო. შემდეგ ცეცხლთან მივიდოდა და მეორე კაცს ეკითხებოდა, ადულდა თუ არა რძეო. ის უპასუხებდა, ადულდა და გადმოვიდაო. ამ კითხვა პასუხს რამდენჯერმე გაიმეორებდნენ. თუ რძე მართლა გადმოვიდოდა და ცეცხლს ჩააქრობდა, კარგ ნიშნად ითვლებოდა. ამის შემდეგ მამალს დაკლავდნენ, ტყავს ბუმბულიანად, თავფეხიანად გახდიდნენ, ფიტულს გააცეთებდნენ და ხეზე დაკიდებდნენ, ხოლო ხორცს იქვე შეჭამდნენ და მიწის მოსავლისათვის დაილოცებოდნენ.

გურიაში ელიობას მამალს „დანიშნავდნენ“ და მოსავლის აღების დროს ყანაში დაკლავდნენ, ასევე იცოდნენ წინა წლის ელიობას შეთქმული შავი მამლის დაკვლა მოსავლის აღების შემდეგ.

ამ წარმოდგენების მიხედვით ელია ყანის მცველის სახით გვევლინება. ყანის მცველის შესახებ წარმოდგენები საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში, თითქმის ყველგან იყო გავრცელებული და მათ ხშირად ყანაში ჩასობილი ჯოხი განასახიერებდა. განსაკუთრებით საინტერესოდ კი გვეჩვენება ყანაში რძის ადულების წესი, რადგან რძე ძველი ინდოევროპული ხალხების წარმოდგენით იყო ზეციური ნამი, რომელსაც ზეციური დედა (ან ზეციური ძროხა) უგზავნიდა ქვეყანას. მსგავსი წარმოდგენების ნაკვალევი საქართველოს სხვა კუთხეებშიც არის დამოწმებული.

საბელი ელია//ილია ადრევე მკვიდრდება ქართულ ონომასტიკონში. ქართლის ცხოვრებაში, ლეონტი მროველთან ნახსენებია ელია ეპისკოპოსი ქართლისა, ასევე ცნობილია, იოანე ზედაზნელის მოწაფე ელია დიაკონი, ამასთანავე ბიბლიური ილია წინასწარმეტყველი ნახსენებია ფორმით „ელია“. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ავტორი იყენებს ფორმა „ილიას“, თუმცა მის გვერდით ელიაც გვხვდება. ფორმა ელიას იყენებს ჟამთააღმწერელიც.

განსაკუთრებით საყურადღებოა ის გარემოება, რომ თავად წმინდა ელია//ილია მეტად პოპულარული ჩანს ქართულ ქრისტიანობაში. გადმოცემების თანახმად საქართველოში დაცული ყოფილა ამ წმინდანის რელიქვია, მისი ხალენი (ტყავკაბა). ლეონტი მროველი ამბობს ნინოს პირით, რომ „სამოსელი ძისა ღმრთისა აქა არს და ხალენისა მის ელიისა თქვეს ვიეთმე აქავე ყოფა“-ო. ამავე ცნობას იმეორებს ვახუშტი ბატონიშვილიც, რომელიც წერს: „ხოლო მირიან აღაშენა ეკლესია მოციქულისა მისა, სამოთხესსა თვისსა, სადაც არს კვართი უფლისა, რომელი მოიღო ელიოზ და ხალენი ელიასი“.

დიდი გვალვისას წმინდა იოანეს ბრძანებით ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ გამართული ლოცვა ელიასადმი იშვიათი ცოცხალი ფერებით აქვს აღწერილი გიორგი მთაწმინდელს. ამ დიდი მოღვაწეების მცდელობას შედეგად ძლიერი თქეში მოჰყოლია და წვიმის ეს სასწაული მათ მიერ შესრულებულ სხვა დიდ საქმეთა გვერდით არის ნახსენები: „იქმნა ოდესმე თვალვაჲ ფრიადი და მაისი და ივნისი და ივლისი და აგვისტოსი უწყიმრად გარდავლაი. და დიდად მისჭირდა ქვეყანასა, ვიდრეცა ფურცელი ხეთა და ვენახთა გახმა და სცვიოდა და დიდისა ურვასა შინა იყვნეს კაცნი.

არს მცირე მონასტერი მონასტრისა ჩვენისა მთასა ზედა, რაიცა იგი შენ არს ეკლესიაჲ წმიდისა ელია წინასწარმეტყველისა. და ვითარ მოიწია დღესასწაული წმინდისა ელიაჲსი, პირველ დღისა ერთისა უბრძანა მამამან იოვანე შვილსა თვისსა ეფთვიმესა, ვითარმედ:

- წარიყვანე ძმანი და წარვიდეთ ეკლესიასა წმიდისა ელიაჲსსა და ღამე ათიეთ აწ ჟამის წირვაჲ აღასრულეთ! – და ოდეს ამას უბრძანებდა, მრავალნი ძმანი შეკრებულ იყვნეს წინაშე მამისა იოვანესსა და რეცა განცხრომის საზედ უბრძანა, ვითა: - ყრმანო, საწვიმრები უკანა წაიღეთ, რამეთუ ვესავ ღმერთსა, რომელ არა შევექცეთ ამაოდ.

წარვიდეს და ღამე ათიეს. და ვითარცა მოიწია წირვის ჟამი, შეიმოსა წმინდაჲ მამა ჩვენი ევფთიმე. და ვითარ იწყეს ლოცვად, პირველ საბარებისა წაკითხვისა გამოჩნდა მცირე ღრუბელი ერისონისა ზედა. და მას ჟამსა აღივსო ცაჲ ღრუბლითა და ვიდრე ჟამისა ზიარებამდე შეიქმნა წვიმა საშინელი და დაათრო ქვეყანა. და ვითარცა იხილეს ესე, ღმერთსა ხელაპყრობით ჰმაღლობდეს.

და ვითარცა ჟამის წირვაჲ აღასრულეს და საზრდელი მიიღეს, წარმოვიდეს შინა. და რომელთა აქვნდა საწვიმრები, მოლხინებით შთამოვიდეს მონასტრად, ხოლო რომელთა არ აქვნდა, - შრომით და ჭირით. და ესრეთ ორნივე ჰმდედლობდეს ღმერთსა და ნეტარსა მამასა იოვანეს“.

ამ ცნობაშიაც, ისევე როგორც ზემოხსენებულ ხალხურ გადმოცემებში, წვიმამ შინ მობრუნება არ დააცალა წესის შემსრულებლებს. ასეთი საინტერესო დამთხვევები, დღეს ყოფაში შემორჩენილი ფაქტების გამეორება ისტორიულ წყაროებში, ეთნოგრაფიული ფაქტის დიდ მნიშვნელობაზე მიგვითითებს.

ელიას დღესასწაულის შესახებ ცნობას გვაწვდის არქანჯელო ლამბერტი, რომელიც წერს: გვალვისას თუ ხატის გაბანამ არ გასჭრა, თხას შესწირავენ წმინდა ელიას, ხორცს შეჭამს მღვდელი, ხოლო გატენილ ტყავს ხეზე ჰკიდებენო. ასეთსავე ცნობას გვაწვდის იოსებ მარი ძამპი, თეატინელთა ორდენის პრეფექტი, მისიონერი, რომლის თხზულება თავის შრომაში შეუტანია ჟან შარდენს. საგულისხმოა, რომ წმინდანი აქ ელიას ფორმით იხსენიება. ამ ცნობაში ნათქვამია: ,,უქმობენ ავრეთვე ელიობას, წმ. ელია წინასწარმეტყველის დღესასწაულს, რომელსაც შესთხოვენ წვიმას კარგი მოსავლის მისაღებად. მის საპატივცემულოდ კლავენ თხას. სწორედ იმავე დღეს, ჩვენი პატრების სამრევლოში, წიფურიას ეკლესიაში კლავენ თხას; სამეგრელოს მთავარმა ამ დღესასწაულზე ამ ეკლესიაში თხის დაკვლა და დიდი რაოდენობით პურ-ღვინის მიზიდვა საშუალამოდ დააკვიდრა. ეკლესიაში თორმეტი მღვდელი მოდის და ერთად წირავს. ამის შემდეგ მიირთმევენ თხის ხორცს და დანარჩენ სურსათს, ვიდრე ძალიან არ დათვრებიან. ეს უქმე მოდის 30 ივლისს“.

ეს ალბათ უძველესი ცნობებია, რომლის თანახმად ელიობა დადგენილ, კალენდარულ დღესასწაულად გვევლინება. მას სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობა ჰქონია, რადგან მთავარი დიდად ზრუნავს დღესასწაულის სათანადო პატივით აღსრულებისათვის.

ელიას დღესასწაული და კულტი მტკიცედ ფეხმოკიდებული ყოფილა კავკასიის მთიანეთშიც. ვახუშტის თანახმად ელიას თაყვანს სცემდნენ დვალები. იგი ცდილობს ნიშანდობლივ თვისებათა გამოყოფის ჭრით მოახდინოს მაჰმადიანი და ქრისტიანი მოსახლეობის კლასიფიცირება, რომელთათვის მიუხედავად სხვადასხვა სარწმუნოებისა, ელიას თაყვანისცემა საერთოდ სავალდებულო ყოფილა: „რომელნიმე სჭამენ ღორსა, არიან ქრისტიანენი და რომელნიმე სჭამენ ცხენსა, ესენი არიან მაჰმადიანნი. გარნა ყოველივე უწყონ მსგავსი კერპისა, რომელსა უწოდებენ ვაჩილას (ვაჩილა ალბათ ოსების უაც-ილლა, ელია არის – ი. ს.), რამეთუ შეწირავენ ელიას თხასა და ხორცს შეჭამენ თვითვე, ხოლო ტყავსა გასჭიმავენ მაღალსა ძელსა ზედა და თაყვანს სცემენ ტყავსა მას დღესა შინა ელიასასა, რათა არა მოუვლინონ ელიამ სეტყვანი და მოსცეს ნაყოფნი ქვეყნისანი“.

დაახლოებით ანალოგიური ვითარებაა აღწერილი თუშეთშიაც: ,,უვისთ ხუცესნი, არამედ უმეტეს უცნობელნი ჭეშმარიტებისანი, რამეთუ აქუსთ კლდე დიდი და მაღალი და დღესა ილია წინასწარმეტყველისასა შესწირავენ მას კლდესა ცხოვარისა და ძროხასა, და თაყვანს სცემენ კლდესა მასა და რა იგი ესმის კლდისა მისგან, სწამთ უმეტეს ყოვლისა იგი“.

ეს ლიტერატურული მონაცემები სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ავტორებს განეკუთვნება, მაგრამ ბევრი რამ საერთოა მათ შორის, რაც ელიას რაობის გარკვევისას შეიძლება გამოგვადგეს. ლამბერტის, ძამპისა და ვახუშტის ცნობების თანახმად ელიას დღესასწაულზე მსხვერპლად თხას

სწირავენ, ვახუშტის ცნობის თანახმად დვალები ელიას ვაჩილას სახელით ეთაყვანებიან, ამასთანავე სცოდნიათ ტყავის ძელზე გაჭიმვა და მას შესთხოვდნენ კარგ ამინდს. ამ ცნობის მიხედვით შეიძლება დავასკვნათ, რომ ელია ხშირად ჩანაცვლებულია ცხოველური ეკვივალენტით და ხშირად თხის სახით გვევლინება, რადგან თაყვანს სცემენ ძელზე დაჭიდულ ტყავს, ან გატენილ ტყავს, რომელიც ხეზე ჰკიდია. ასევე დაკავშირებული ჩანს თხასთან ელია წინასწარმეტყველი, რომელიც თავისი ხალენით იფარავს პირს უფლის განრისხების ჟამს. საქართველოში დაცულია ამ წმინდანის რელიკვია, თხის ტყავის ხალენი. ასე რომ თვით ბიბლიური ილია და მისი კულტმსახურება ისტორიულ საქართველოში მჭიდროდ ყოფილა დაკავშირებული ამ ცხოველთან და შესაძლოა იგი ელიას გამოვლინებადაც მიაჩნდათ.

სეტყვის გამგებლისა და ღრუბელთწინამძღვარი ელიას შესახებ წარმოდგენებს საფუძვლად დაედო „დაბადებაში" და „სახარებაში" აღწერილი ილია წინასწარმეტყველის სახე. აი რას ამბობს დაბადება ილიას შესახებ:

იგი გამოჩნდა იზრაელში მაშინ, როცა ტახტზე ავიდა აქაბი და ცოლი მისი, სიდონელი ქალი, იეზებელი. ისინი ებრაულ რელიგიას მაინცდამაინც არ ერთგულებდნენ და ხელს უწყობდნენ უცხო ღვთაებათა, ბაალების თაყვანისცემას. იეზებელს საკულტო მუხნარიც გაუმართავს. ამ ვითარებაში ილიამ გამოაცხადა, რომ ცოცხალია ღმერთი ისრაელისა, რომლის წინაშეც ვდგავარ და ამ წლებში, თუ მე არ ვინებებ, არც წვიმა მოვა და არც ცვარიო. იეზებელი მას დევნის. ასევე განდევნა და დახოცა მან იელოვას სხვა წინასწარმეტყველნი. ილია კი ღმერთის ბრძანებით დაიმალა მდინარე ქორაფთან, საიდანაც იღებდა სასმელ წყალს, ხოლო საჭმელი, ხორცი და პური, დილით და საღამოთი მისთვის მიჰქონდა ყორანს. მალე მდინარე დაშრა და ღმერთმა ილია სიდონში გააგზავნა ვინმე ქვრივთან, რომლის კიდობანსა და ქოთანში ფქვილი და ერბო არ ილეოდა ილიას სასწაულებრივი ძალის წყალობით. ილიამ ამავე დროს განკურნა ქვრივის მომაკვდავი შვილი.

ღმერთის ბრძანებით ილია სამარიაში დაბრუნდა. ამ დროს გვალვისაგან გადამწვარ ქვეყანაში მეფე აქაბი და მისი საბლთუხუცესი ავდია ეძებენ წყალსა და ბალახს. ავდია კეთილმორწმუნე იყო და მფარველობდა იელოვას დევნილ მიმდევრებს. ილიამ მათ უბრძანა, რომ კარმელის მთაზე გამოეგზავნათ ბაალის ოთხასი მსახური, და ისინი პაექრობაში გამოიწვია. მისი წინადადებით უცებცხლო შეშაზე დადეს ზვარაკის ხორცი, ხოლო ცეცხლი უნდა აენთო ღვთის მსახურთა ვედრებას. ილიას წინააღმდეგნი მთელი დღის განმავლობაში ევედრებოდნენ თავიანთ ღმერთებს, უმოწყალოდ იჩეხდნენ სხეულს, როგორც მათ კულტმსახურებაში იყო მიღებული, მაგრამ მთელი დღის ვედრებამ შედეგი არ გამოიღო, მათი სამსხვერპლო არ აინთო. ილიამ დასცინა მოწინააღმდეგეებს, წყალი დაასხა თავის კოცონს, შესთხოვა ღმერთს და ზეციურმა ცეცხლმა შთანთქა ყველაფერი. ამ გამარჯვების შემდგომ მან მახვილით გაწყვიტა მოწინააღმდეგენი, ავიდა და კარმელის მთის თხემზე დაელოდა წვიმას, რომელიც მან გამოიწვია, თუ გამოსთხოვა ღმერთს.

ილიას მოღვაწეობის დანარჩენი მომენტები ჩვენი თემისათვის ნაკლებ საინტერესოა. ვიტყვით მხოლოდ, რომ იგი აჩენს ცეცხლს, თავისი ხალენით ახობს წყალს მდინარე იორდანში, ბოლოს კი ცეცხლოვანი ეტლითა და ცხენებით მაღლდება ზეცად. მისი ხალენით მდინარეს ახობს ილიას მოწაფე ელისეც.

ელია უდიდესი წმინდანია სახარების მიხედვითაც. სახარებაში ნათქვამია, რომ იგი იესო ქრისტეს წინ უნდა მოსულიყო, რათა ნიადაგი მოემზადებინა ქრისტეს მოღვაწეობისათვის. მათეს სახარებაში კი ისიცაა ნათქვამი, რომ ელია იოანე ნათლისმცემლის სახით გამოცხადებულა... ეს მომენტი ერთგვარად ეხმიანება ბიბლიური ელიას თვისებებს, სადაც იგი წყლის გამგებლად წარმოგვიდგება. იოანე ნათლისმცემელი მდინარე იორდანის წყლებთან არის დაკავშირებული, რომლის ტალღებში იგი ნათლავს მორწმუნეებს.

ამ აღწერილობებიდან მეტ-ნაკლებად რელიეფურად იკვეთება ბიბლიური წინასწარმეტყველის სახე. ჩანს, რომ იგი 1) დაკავშირებულია ზეციურ ძალებთან და ღმერთსა და ადამიანებს შორის დგას. 2) მას ემორჩილება ამინდის ცვალებადობა. 3) მას ემორჩილება ზეციური ცეცხლი. 4) მისი

საბრძანისია მთის წვერი. 5) იგი განაგებს სიკვდილსა და სიცოცხლეს, აღადგენს მომაკვდავთ, წყავს ცეცხლით. 6) იგი განაგებს მდინარეთა დინებას, შეუძლია მათი შეჩერება. 7) მისი ატრიბუტია ტყავის მოსასხამი ხალენი, რომლითაც მდინარის წყალს იმორჩილებს. ამ სასწაულმოქმედ ტყავს ილიას გარეშეც შეუძლია წყალზე ზემოქმედება. 8) ცაში მაღლდება ცეცხლოვანი ეტლით. 9) ზოომორფული ატრიბუტია თხა.

ამ თვისებების თითქმის ყველა ნიშანი შეინარჩუნა ხალხურმა ღრუბელთწინამძღვარმა, მაგრამ ხალხურ წარმოდგენებში კიდევ უფრო მეტი ძალა შეიძინა, რადგანაც ზეციური ცეცხლის, ჭექა-ქუხილისა და წვიმის გამგებლობის გამო, იგი მიიჩნიეს ჭექა-ქუხილის უძველესი ღვთაებების მემკვიდრედ. ეს ღვთაებები კი არქაული პანთეონის მეთაურებად ითვლებოდნენ. ამ თვისებების გარდა, როგორც უკვე ვნახეთ, მას ბოროტი ძალის ნიშნებიც შეუძენია და ღრმად შეეთვისება თავისი ზოომორფული ორეულის, თხის საკრალურ სიმბოლიკას.

ამინდის შეცვლა მორწმუნეთა წარმოდგენით, არა მარტო ხსენებულ ქრისტიანულ წმინდანებს შეეძლოთ. ასეთი თვისებებით დაჯილდოებული იყო წმინდა გიორგიც, მაგრამ ამ წმინდანის კულტისათვის ამინდის შეცვლა ყოვლისშემძლეობის მხოლოდ ერთ-ერთი გამოვლენაა და არა ძირითადი ნიშანი. წმინდა გიორგი უფრო მეხმტყორცნელი უზენაესი ღვთაებების მემკვიდრედ გვევლინება და ძირითადად სოციალურ ასპექტში მოქმედებს, იცავს მორწმუნეებს და ა. შ. იგი მებრძოლი წმინდანია და მის მსახურებაში ამინდის სპეციალური რიტუალები არ არის დამოწმებული. საჭირო ამინდის, კერძოდ წვიმის მომნიჭებლად თვლიდნენ წმინდა ბარბარესაც. ზოგ ტექსტებში იგი ელიას ჩაენაცვლება ხოლმე, მაგრამ სპეციალური რიტუალი არც ამ უკანასკნელის კულტმსახურებაში არის ფიქსირებული. „მინდვრის ყარაულს“ უწოდებენ დავით გარეჯელს, იგი მინდვრებს იცავს ყველანაირი ბოროტისაგან, მათ შორის სეტყვისაგან, მაგრამ უშუალოდ წვიმებისა და სეტყვის ღვთაებად ისიც არ ითვლება. ასეთივე მდგომარეობა მოწმდება მრავალ სხვა შემთხვევაში.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ამინდთან დაკავშირებული წარმოდგენები დიდი მრავალფეროვნებით იყო გავრცელებული, რომელთა გადმონაშთების მოძიება დღესაც შესაძლებელია. წინამდებარე ნარკვევში წარმოდგენათა მხოლოდ გარკვეულ ნაწილს შევეხეთ. რადგან აქ ძირითადად ასახულია ყველაფერი, რაც ძველმა მეურნემ იცოდა, რასაც იყენებდა მინდვრის დასაცავად და მოსავლის მისაღებად. თუ რა მძიმე იყო ეს პროცესი, ამაზე ნათლად მეტყველებს ქართული სიტყვა „ჭირნახული“.

1979

ეროვნული ბიბლიოთეკა

საკრალური და ზნეობრივი
(სულეთზე არსებული წარმოდგენების მიხედვით)

ნეტარ არიან, რომელთა აწვე დაიტირნენ
თავნი თვისნი საწუთროსა ამას შინა...
იოანე მინჩხი (X ს.)

მითოსისა და რიტუალის როლის შესწავლა ზნეობრივი ნორმების ფორმირების პროცესში ქართული მეცნიერების უახლესი მიმართულებაა. ეთნოგრაფთა შორის უნდა დავასახელოთ ა. ჭალდანის, მ. კანდელაკის შრომები, ფოლკლორისტთაგან კი ზ. კიკნაძე. ამ ავტორებმა ყურადღება მიაქციეს სარწმუნოებრივი და სამეურნეო ცხოვრების ურთიერთმიმართებებს, რომელთა უწყვეტი ზემოქმედებით ყალიბდება წარმოდგენა ქცევის პრესტიჟულ ნორმებზე საქართველოს მთიელთა საზოგადოებაში, ხოლო ფეოდალურ საზოგადოებაზე დაკვირვების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია გ. ქიქოძის რამდენიმე წერილი. ასეთი შედარებითი „ხელმოკლეობა" ხსენებულ დარგში ვასაგებიცაა, რადგან საბჭოური პერიოდის მეცნიერება ძირითადად ისტორიის კოლექტიური მამოძრავებლებით იყო დაინტერესებულ-არგუმენტირებული და მხოლოდ საზოგადოებრივი პოზიციიდან უკვირდებოდა ე. წ. „ობიექტურს", რაც მისი თვალსაზრისით ისტორიის კანონზომიერების რეალიზაციის ერთადერთ შესაძლო ფორმას წარმოადგენდა. ინდივიდის შეფასების ყოველი მცდელობა ამ ფონზე აწყდებოდა კედელს, რომელსაც ერქვა „ხალხის როლი" ისტორიაში და რომლის წინაშე ინდივიდი, ანუ „გმირი" მაშინდელი ნომენკლატურით, მხოლოდ მორიგი „ბურჟუაზიული" შეცდომის კვალიფიკაციას თუ დაიმსახურებდა. ვერ ვიტყვით, რომ უზოგადესი მიდგომით ეს პოზიცია იმთავითვე მცდარი იყო. ერთ დროს, სულ დასაწყისში, „საზოგადოებრივი ცხოველი" ნაკლებად აქტიური იყო და მისი ინტერესები საკვებით იფარებოდა ან გამოიხატებოდა სოციალური ჯგუფის ინტერესებით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ინდივიდთა და კოლექტივთა შორის კონფლიქტი საგრძნობი არ იყო. კოლექტივი ახერხებდა ბალანსის დაცვას თავის და ინდივიდის ინტერესებს შორის, ინდივიდისათვის აქტიურობის ასპარეზის გადატანით კოლექტივის ინტერესების სფეროში. ამ მიმართულებით მას შეზღუდვა არ გააჩნდა, პირიქით, იცავდა და ამკვიდრებდა ქცევის ნიმუშს საკრალური სანქციების სისტემით, რომელიც ზოგადად განაპირობებდა ყოველგვარ პოზიტიურს სოციალური ჯგუფის ცხოვრებაში. შეიძლება ითქვას, რომ ცნება „საკრალური" მთლიანად მოიცავდა „ზნეობრივს" და მისი სახითა და ფორმით ხორციელდებოდა. ეს ვითარება იმდენ ხანს გაგრძელდა ადამიანთა ისტორიაში, რამდენ ხანსაც მოხსენიებულმა სისტემამ შეძლო საკუთარი თავის შენარჩუნება, ანუ ვიდრე სოციალური ჯგუფის ინტერესები გამოხატავდნენ, ან იქვემდებარებდნენ ინდივიდის მზარდ ინტერესებს. ზოგან ეს პროცესი ძალზე სწრაფად წავიდა, რასაც თავისი მიზეზები გააჩნდა, ზოგან კი ამავე მიზეზთა შებრუნებული ზემოქმედების, ან დამაჭქარებელ ფაქტორთა არარსებობის გამო, საზოგადოებრივ ინტერესთა მოცულობა ახერხებდა თავის ფარგლებში ჩაეკეტა ადამიანი თავის ინდივიდუალურ სულიერ სამყაროსა და საზოგადოების ინტერესებთან ერთად. კედელი, რომელსაც გარს ავლებდა კონსერვატორული საზოგადოება ინდივიდს, აგებული იყო ქცევის სტანდარტიზებული, ტრადიციული ნორმებით, რელიგიური სანქციებით, აკრძალვებით, დღესასწაულებით, წინასწარმეტყველებით და ა. შ. შეიქმნა პარადოქსული ვითარება: აკრძალვათა სისტემა და კოლექტიური სანქციები, რომელთა საშუალებით მოხერხდა საზოგადოების, როგორც ადამიანთა თანაცხოვრების განმაპირობებელი ორგანიზმის შექმნა, ღირებულებების გარკვეული დონის მიღწევის შემდეგ წყვეტს ზრდას და აფერხებს თავის წიაღშივე წარმოშობილი სამომავლო ტენდენციების შესაძლო აღმავლობას. მაგრამ რადგანაც

მომავალი გარდაუვალია, ამდენად ყველა ტრადიციული სისტემა ექვემდებარება მარადიული „გარდაცვალების“ პროცესს, რომელიც მნიშვნელოვნად განსხვავდება კვდომა-გაქრობისაგან. ამ ვითარებაში სისტემა ირღვევა, როგორც კვერცხის ნაჭუჭი წიწილას გამოჩეკვისას, მაგრამ მისი შემადგენლობა არ კვდება: იგი „გარდასახული და გარდაცვალებული“ აგრძელებს არსებობას ახალ სტრუქტურაში ისე, რომ მრავალი მისი ელემენტი ავტონომიურობასაც კი ინარჩუნებს და ახლის სამსახურში დგება. კულტურის ძველი ელემენტების ახალ გარემოში მოქცევას, ახალი სამოქმედო ასპარეზის მოპოვებას მათ მიერ ახალთან შერწყმის გზით, ეთნოლოგები „სინკრეტიზაციას“ უწოდებენ. ეს სიტყვა, რომელიც ურთულესსა და არაერთგვაროვან პროცესებს ფარავს, რაღაც პანაცეად იქცა, ყოველ გაუგებრობას მისი გამოყენებით ხსნიდნენ და ხსნიან, რითაც თავიდან იცილებენ რეალურად მიმდინარე პროცესების სათანადოდ გაშუქებას. აღნიშნული პროცესები ყოველ ადგილზე და ყოველ დროს საკუთარი კანონებით, კონკრეტულ ვითარებათა შედეგად მიმდინარეობენ და ქმნიან ყველა კულტურული რეგიონის, ასევე ამ რეგიონის შიგნით განლაგებულ კულტურულ ტოპოსთა კოლორიტს, მათი ცხოვრების ფორმას, განუმეორებლობას... ამ თავისებურებათა დაკარგვა კულტურის ინდივიდუალურობის დაკარგვას უდრის. მიუხედავად დიფერენცირებული შესწავლის მნიშვნელოვანი სირთულისა, მეცნიერება თავისი მარადმზარდი შესაძლებლობებით უნდა შეეჯიდოს ამ ამოცანას, იგი უნდა გადაწყდეს ყოველი ისტორიული ეთნოკულტურული სტრუქტურისათვის. წინააღმდეგ შემთხვევაში მივიღებთ ინდივიდუალობათა ნიველირებისა და გვერდის ავლის გზით მიღებულ სტერეოტიპულ გარემოს, სადაც შემოქმედების პერსპექტივას ახალი ბორკილები დაედება. ახალი დრო კი აშკარად შეიცავს მსგავს საფრთხეს. და რომ ეს არ მოხდეს, რომ არ გაღარიბდეს მომავალი საკაცობრიო კულტურა, უნდა შენარჩუნებულ იქნეს კულტურათა მრავალფეროვნება, მომავალს უნდა მიეწოდოს საუკუნეობით შემუშავებული ფორმები არა როგორც დახურული, იზოლირებული რგოლები, არამედ როგორც ღია სისტემები, რომელთაც, იდენტიფიცირების განმაპირობებელ ელემენტებთან ერთად, გააჩნიათ კომუნიკაციის საკმაოდ მაღალი უნარი. კომუნიკაბელურობა ანუ კულტურათა ურთიერთშეღწევის შესაძლებლობები უძველესი დროიდან ყალიბდებოდა, როგორც ყოველი ეთნიკური ერთეულის თვისება სოციალური ორგანიზაციის ნებისმიერ დონეზე, დაწყებული პირველყოფილი გვარიდან თვით სახელმწიფოთა წარმონაქმნებამდე. ამ პროცესის მოქმედებასა და გაღრმავებას ხელს უწყობდა შესაბამისი მითოსურ-რელიგიური იდეები და მათი რიტუალური პრაქტიკა, რადგან ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში მათი ერთობლიობა ადეკვატურ ღირებულებებზე იყო აგებული და ვრცელ კულტურულ-ისტორიულ სივრცეში განიფინებოდა. კონკრეტული მაგალითით რომ განვმარტოთ ეს აზრი, საკმარისია წარმოვიდგინოთ მითოსური გმირის სახე, რომელიც ძველი ბერძნების დროს უკვე იმდენად გასაგები იყო დიდ სივრცეზე, რომ შეიძლებოდა მათი ადგილობრივი სახელების ჰერაკლედ გადატანა. ეს არის მითოსის განმასხვავებული ეთნიკური ფორმების საფუძველზე შემუშავებული განსაზოგადოებული იდეალის არსებობის მაუწყებელი მოვლენა, რასაც სხვაგვარად კულტურათა თანაცხოვრებისა და ურთიერთშეღწევის შედეგი შეიძლება ვუწოდოთ. ამ მომენტში მეორე მინიშნებაც არის: ელინიზმის ხანაში, მიუხედავად ადგილობრივი კულტურების გარკვეული ნიველირებისა მაღალი ბერძნული კულტურის გავლენით, მაინც არცერთ კულტურას არ დაუკარგავს თავისი ინდივიდუალობა, მაგრამ გაძლიერდა მათი კომუნიკაციური ნაწილი. ამ მომენტმა კი მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი მაშინდელი მსოფლიოს წინსვლას და საგრძნობლად განაპირობა მომავალი. დღეს ეროვნულ კულტურებს თავდაცვის მეტი პერსპექტივა აქვთ, რადგანაც არცერთი თანამედროვე კულტურა ისე არ უსწრებს სხვებს, როგორც თავის დროზე ბერძნები.

საკითხისათვის თვალის ზედაპირული გადავლებითაც კი მოჩანს საკრალურის, რიტუალურისა და ზნეობრივის ურთიერთგანმაპირობებელი შედეგიანობა და თანამედროვე ზნეობრივ ფასეულობათა მნიშვნელოვანი ნაწილი მის პროდუქტად უნდა ჩაითვალოს. ამ ფასეულობათაგან ყოველი კერძო ერთეული სხვადასხვა ისტორიულ დროში განსხვავებული ნომინალურობით იყო წარმოდგენილი, რომელთა სახეცვლილებათა კალეიდოსკოპი სრულდება დღევანდელი სურათით. მათი საშუალებით

შესაძლოა გამოვყოთ საკვანძო ღირებულებების სტრუქტურული მწკრივები ისტორიულ ღერძზე, რომელთა ერთობლიობა თავის მოძრაობითა და სახეცვლილებებით საშუალებას გვაძლევს თვალყური ვადევნოთ კულტურის დინამიკის მაჯისცემას ყველა ისტორიული პროცესის გავლით დღევანდელობამდე და ყოველი ცალკეული პუნქტი შევაფასოთ როგორც შედეგი ამა თუ იმ ისტორიულ საზოგადოებათა ინტერესების ურთიერთზემოქმედებისა. ეს მიდგომა დამატებით პერსპექტივას ქმნის ისტორიულ საზოგადოებათა დახასიათებისა და შეფასებისათვის და საშუალებას გვაძლევს უფრო ღრმად შევიცნოთ კულტურის რომელიმე ცალკე აღებული დონის აღმოცენებისა და ფორმირების პროცესი, მისი სტრუქტურული კავშირი როგორც წინა, ისე მომდევნო საფეხურებთან მოქმედი ტენდენციების ანალიზის საფუძველზე უფრო პროგნოზირებადი გავხადოთ მომავალი. ამისათვის კი საჭიროა კულტურის შიგნით შევძლოთ სინტაგმატიური კვანძების გამოვლენა და მათი მარადიული ტრანსფორმირებისათვის თვალის გადევნება. პროცესს განაპირობებს საზოგადოებრივ ინტერესთა ცვალებადობა, რომელიც არამატერიალურ ფასეულობათა სამყაროში აღმოცენდება და მატერიალური, ან ზნეობრივი ნორმის სახით ვლინდება გვიან, როგორც აღსრულებული ფაქტი. ამის შემდეგ გასაგებია, რომ საზოგადოებაში ერთმანეთის გვერდით თანაარსებობენ მოვლენები, რომლებიც სხვადასხვა ისტორიული ეპოქის წარმონაქმნი არიან, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, არ არღვევენ ყოფიერების ბალანსს და სავსებით შეესაბამებიან ღირებულებათა მონიშნულ ველს. ამიტომ ბუნებრივია დაინტერესება გარკვეული ტიპის ფაქტებით, როცა მათი ერთობლიობა ამა თუ იმ სახით არსებობს ადამიანთა მთელი ისტორიის მანძილზე, ყოველთვის გამოხატავს პრინციპულად ერთსა და იმავეს, ყოველ ცალკეულ ეპოქაში განიცდის სათანადო ცვლილებებს, მაგრამ სტრუქტურის ძირითად ნიშნებს ყოველთვის ინარჩუნებს. ერთხელ უკვე გვქონდა საშუალება შევხებოდით ანალოგიურ ფაქტს, კერძოდ „მეფის განადირების“ საქორწილო რიტუალს[1]. მისი ანალიზისას გაირკვა, რომ რწმენა-წარმოდგენათა ეთნოგრაფიული სურათი შეიცავს ისეთ ელემენტებს, რომლებიც ადამიანთა ისტორიის ადრეულ ეტაპზე უნდა აღმოცენებულიყო, მაგრამ მათ გააჩნიათ მაღალი სოციალური პლასტიკურობა, რის გამოც სტრუქტურის შენარჩუნებასთან ერთად ხდება ახალი ღირებულებებით დატვირთვა. იგივე შეიძლება ითქვას გაცოცხლება-განახლების იდეის შესახებ. დაწყებული ტოტემური წარმოდგენებიდან, აღდგენა-გაცოცხლების იდეას უდიდესი ადგილი ეჭირა ყველა რელიგიაში და, გარკვეული ტრანსფორმაციით, თვით უკანასკნელი საუკუნის ზღურბლამდე შეინარჩუნა არსებობა. შეიძლება ითქვას, რომ აქ საქმე გვაქვს რწმენა-წარმოდგენათა გარკვეულ კვანძებთან, რომელიც ერთგვარ უნივერსალურ ღირებულებებს შეიცავს და სწორედ ამიტომ, მცირე სოციალური სახეცვლილებებით თითქმის უკანასკნელ ხანებამდე უწყვეტად რჩებიან პრაქტიკაში[2].

იდეათა ძალიან არქაული ნაკადები ინარჩუნებს არსებობას მანამ, ვიდრე მათი ამა თუ იმ სახით რეალიზაციისათვის საჭირო ნიადაგი არსებობს. შესაბამისად, სულიერი გარემო, რომელიც გარკვეული პოტენციით აღმოცენდა უძველეს დროებში, დღემდე ინარჩუნებს არსებობას, თუნდაც უკიდურესად ტრანსფორმირებულად. ესე იგი, ყოფაში კიდევ არსებობს ისეთივე განმაპირობებელი ფაქტორები, რომლებიც მოქმედებდა ძალზე შორეულ ეპოქაში. ამ მოვლენას ახსნა უნდა მოეძებნოს მუსკულური ენერგიისა და რელიგიების ეპოქის კულტურის სპეციფიკაში, რომლის განმავლობაში, რომელიც მუდმივად შეიცავდა მითოსურ-რელიგიურ ტოპოსებს, რომლებიც მიუხედავად სოციალურ სტრუქტურათა მონაცვლეობისა, მუდამ მითოსურად და რელიგიურად რჩებოდნენ. ეს წარმოდგენები მნიშვნელოვან ცვლილებებს განიცდის ინდუსტრიული ხალხების კულტურაში, სადაც ენერგეტიკული ბაზა, მეცნიერება, ტექნიკა უკიდურესად ავიწროვებს მათ სამოქმედო ასპარეზს, ან საბოლოოდ აქრობს,

---

1 ი. სურგულაძე, ერთი საქორწილო წესის მითოსური და სოციალური ბუნებისათვის (მეფის განადირების ანალიზის ცდა). მაცნე, ისტორიის, ეთნოგრაფიის და ხელოვნებათმცოდნეობის სერია. №2.1989 (შემდეგში „მეფის“...)

2 ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბილისი, 1993 წ., გვ. 35 და შემდეგ.

ან პრინციპული ცვლილებები შეაქვს მათ აგებულებაში და არქეტიპული სქემების სახით იბუდებს დესაკრალიზებული და დემითიზირებული ელექტრონული მონსტრების კალეიდოსკოპში. განსხვავებით ძველისაგან, რომლის ენერგეტიკა რელიგიურ-მითოსური წარმოშობისა იყო, ეს უკანასკნელნი მთლიანად არიან დაკავშირებულნი მეცნიერებისა და ტექნიკის ახალ მიღწევებთან, მის ენერგეტიკულ ბაზასთან (მაგალითად, „ტერმინატორი"). ასე რომ, ერთსა და იმავე დროს, ერთ სოციალურ სიბრტყეში, თანაცხოვრობს ისტორიულად განსხვავებულ ცივილიზაციებზე დამყარებული ელემენტები, რომელთა თანაარსებობა ერთ კულტურულ ველში განპირობებულია არათანაბარი ინტელექტუალური დონეების მოდიფიცირებით. აქედან გამომდინარე, პრაქტიკულად არ არსებობს სინქრონული ჭრილი კულტურის მოვლენებისათვის. ისინი მხოლოდ პირობითად შეადგენენ ჰორიზონტალურ ღერძს. ის, რაც ერთი თვალის გადავლებით სინქრონულად გვეჩვენება, სინამდვილეში წარმოადგენს სხვადასხვა დიაქრონული მწკრივების დაბოლოებებს სინქრონულ სიბრტყეზე. ფაქტი, რომლითაც რომელიმე დიაქრონული მწკრივი ბოლოვდება და მხოლოდ ამიტომ არის მოქცეული ჰორიზონტალურ ველზე, ანუ თანადროულობაში, სინამდვილეში, მნიშვნელობათა უდიდესი ნაწილით, ისტორიულ წარსულს განასახიერებს. განსაკუთრებით აქტიურად ასეთი წარმოდგენები შემოინახა ყოფიერების სარწმუნოებრივ და ზნეობრივ სპექტრში, სადაც ძირითადად მიზეზობრივი და შეფასებითი ასპექტებია თავმოყრილი. ამ სექტორში კი განსაკუთრებით საყურადღებოა მიცვალებულთან დაკავშირებული წარმოდგენები, რადგან ისინი, გენეტიკური თვალსაზრისით, კულტურის უძველეს შრეებს განეკუთვნებიან და გვევლინებიან საზოგადოების სოციალიზაციის ერთ-ერთ განმსაზღვრელ პარამეტრად, ისევე როგორც შრომა, ან ნათესაობის სისტემა.

დაკრძალვა არის მიცვალებულთა მიმართ ცოცხალთა მხრიდან ნათესაური დამოკიდებულების რეალიზაცია, რაც, ერთი მხრივ, ემყარება მხოლოდ ადამიანისათვის დამახასიათებელ ბუნებრივ ემოციებს, ხოლო მეორე მხრივ, წარმოდგენებს სულეთზე, რაც ასევე მხოლოდ ადამიანური მოვლენაა. ამ სამყაროზე კონცეპტუალურად ჩამოყალიბებული, მყარი შეხედულებები ანიჭებს ახრს დაკრძალვას და მის შემადგენელ მოქმედებათა მწკრივს. ეს მწკრივი, თავის მხრივ, აგებს თვით დაკრძალვის რიტუალს, რომლის კონცეპტუალური საფუძველი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მითოსურ-რელიგიური ფორმით არის წარმოდგენილი და სავსებით შეესაბამება აღებული საზოგადოების სოციალური ინტერესების დონეს. დაკრძალვა ყველაზე უფრო დატვირთულია პირველადი მნიშვნელობებით იმ ქმედებათა შორის, რომელთაც გულისხმობენ მიცვალებულის კულტის სახელქვეშ. ასევე უძველესია დაკრძალვის აქტი ამ კულტის ყველა ელემენტთა შორის. მისი არსებობა დადასტურებულია ჯერ კიდევ გვიანი პალეოლითის დროიდან. მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერთა ერთი ნაწილი ცდილობს ამ ფაქტს რაც შეიძლება ნაკლებ რთული და მექანიკური მნიშვნელობა მიანიჭოს, იგი ნებისმიერ შემთხვევაში მიუთითებს მხოლოდ ადამიანურ გარემოზე. ტეშიკ-ტაშის, შანიდარის და ჯაიისა თუ ევროპის სხვა გამოქვაბულების ბინადრებმა იცოდნენ თავიანთი მიცვალებულების ამა თუ იმ ფორმით დაკრძალვა. მაგალითად, გამოქვაბულ სხულში ნაპოვნია ადამიანის ნაშთი (თარიღდება 60000 წლით), რომელთან ერთად აღმოჩნდა ყვავილები, რომელთაგან ორი სახეობა გამოსადეგია საჭმელად, ერთი – საჭმელადაც და სამკურნალოდ, ხოლო დანარჩენი ხუთი – მხოლოდ სამკურნალოდ (დამოწმებულია სულ რვა ჯიში). მეცნიერები ფიქრობენ, რომ ამ დროს უკვე უნდა სცოდნოდათ სამკურნალო მცენარეთა გამოყენება. ამავე პერიოდის ჩონჩხებთან ერთად ხშირად გვხვდება სხვადასხვა ცხოველთა სხეულების ნაწილები (ტახის ყბა, ირმის ხერხემალი, ხარის ფეხი), რასაც მიიჩნევენ თანჩატანებულ პროდუქტად, ანუ მიცვალებულზე ზრუნვის აშკარა გამოხატულებად. ასევე საინტერესოა მიცვალებულთა ორმოში ჩადება, მისი მიწით, ან სხვა რამ სახით დაფარვა, გარშემო ქვების შემოწყობა, გვამის ჟანგმიწით შეფერვა, მის გარშემო ნადირის თავების დაწყობა, რაც ერთსა და იმავე დროს არის მიცვალებულის იზოლირება წრით და ნადირის გატანებაც საიქიოში. ცნობილია შემთხვევები, როცა ჩონჩხთან ერთად ნაპოვნია ქვის იარაღი, რომელსაც ჩატანებულადვე თვლიან. ნეანდერტალელთა სამარხების პრობლემა და ვრცელი ლიტერატურა მიმოხილული აქვს ი. სემიონოვს

თავის ცნობილ ნაშრომში[3]. ერთი რამე კი ცხადია: დაკრძალვა, როგორი წესითაც არ უნდა იყოს იგი შესრულებული, პირველადი აქტი იქნება ის თუ მეორადი, ნებისმიერ შემთხვევაში გულისხმობს კონცეფციას მიცვალებულის შესახებ. წესის შესრულება ემყარება შრომითი ჩვევების არსებობას, რომელთაც იყენებენ სიცოცხლის უზრუნველყოფის პროცესში, ანუ რაციონალური პრაქტიკის სფეროში. ამავე მოქმედებათა გამოყენება და პროდუქტის მიცვალებულისათვის „გატანება", უკვე გულისხმობს არსებობას და მნიშვნელოვანი მასშტაბით ფუნქციონირებას მრწამსისა, წარმოსახვითი სამყაროსი, რომლის რეპროდუცირება რაციონალური საშუალებებით ხდება. ამ მომენტში რაციონალურ და ირაციონალურ სფეროთა შორის გარკვეული თვალსაზრისით ტოლობის ნიშანი დაისმის, რადგან პრაქტიკული განხორციელების საშუალებები მიგვითითებს, რომ ეს „არა-პრაქტიკული" მიზნებიც სიცოცხლის უზრუნველყოფის სფეროში უნდა ყოფილიყო გაერთიანებული. ანთროპო და სოციოგენეტიკური თვალსაზრისით შეფასებას რომ თავი დავანებოთ, აღწერილი მოვლენები, როგორც ბუნებაში არარსებულნი და ბუნებრივი ანალოგიების არამქონენი, მთლიანად სოციალური სამყაროს კუთვნილებაა და კულტურის, ანუ ადამიანის მიერ შექმნილი სამყაროს გამოჩენის მაუწყებელია. პირველ თეზისს რომ შევეხმაუროთ, ვიტყვით, რომ დაკრძალვა, როგორც ერთ-ერთი ნიშანი მიმდინარე სოციოკულტურული პროცესისა, ჩნდება ადამიანთა საზოგადოებასთან ერთად და მისი შეფასება ყოველთვის მოქცეულია მითოსის სფეროში, ხოლო მისი პრაქტიკა მიზნად ისახავს კულტურის ირაციონალური სექტორის რაციონალური საშუალებებით რეალიზაციას. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე ჩვენ ვთვლით, რომ კულტურა მუდამ, დღიდან მისი არსებობისა, წარმოადგენდა რაციონალურისა და ირაციონალურის ორგანულ მთლიანობას, როგორც არსებობისათვის აუცილებელ საშუალებათა ერთობლიობას: წარმოდგენები მიცვალებულზე, სულზე, იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე, და ა. შ. სიკვდილ-სიცოცხლის სადემარკაციო ხაზზე კი არ იყო განლაგებული, არამედ პრაქტიკულად ვლინდებოდა ადამიანის საზოგადოებრივი არსებობის ყველა მომენტში. სწორედ ამ ვითარებამ განაპირობა ის რევოლუციური ტეხილი ზნეობრიობაში, რომელიც ქრისტიანულ რელიგიასა და ცივილიზაციასთან არის დაკავშირებული. ამ მოვლენათა შორის თავისი, სავსებით განსაზღვრული ადგილი უჭირავს იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე შეხედულებებს და მათი პრაქტიკული რეალიზაციის საშუალებებს. ამიტომ ხდება, რომ მათთვის დამახასიათებელი ამბივალენტურობა, ალეგორიულობა და სიმბოლურობა საზოგადოების ყველაზე თვალსაჩინო მახასიათებლების შეპირისპირების გზით არის გამოხატული.

იდეათა სამყარო - წინაპრების გონის პროდუქტი, რომელიც მათ თავში იყო აღბეჭდილი, აღარ არსებობს, მაგრამ დარჩა წესი და რიტუალი, ანუ მოქმედებათა მწკრივი, რომელიც, მიუხედავად მისი პირობითი მნიშვნელობისა, რეალურ წარმოდგენას გვიქმნის აწ გამქრალი სამყაროს შესახებ. ამ საკითხებზე მსჯელობისას გასათვალისწინებელია მონაწილე კომპონენტთა ცვლადობის კოეფიციენტი მიმდინარე პროცესის ისტორიული დინამიკის პირობებში. რიტუალური მოქმედებებით, რეალური საგნებით, თუ სიმბოლო-ნიშნებით ასახულ მითოსურ-რელიგიურ სისტემას წყაროთხვის თავისი წესი გააჩნია, რადგან მასში კოდირებულია სპეციფიკური სოციოკულტურული გარემო, რომლის შეფასება და მისთვის სათანადო ისტორიული ადგილის გამოძებნა მკვლევრის ძირითად ამოცანას წარმოადგენს. წესები, მათი გამომხატველი მოქმედებები, მათში ჩართული მატერიალური საგნები წარმოადგენს პირობით აღმნიშვნელებს, ნიშნებს, რომელთაც სხვადასხვა დროს შეიძლება განსხვავებული ინტერპრეტაცია გააჩნდეს. მაგალითად სამარხი, რომელიც ყოველთვის ინარჩუნებს თავის ძირითად მნიშვნელობას, მოწყობის, გამართვის, აგების, შემკობისა და ა. შ. წესით, მუდამ ცვლადია, რადგან ყოველ კერძო შემთხვევაში იგი გამოხატავს მისი შემქმნელების, ანუ დაკრძალული პირის საზოგადოებისათვის აღებულ ისტორიულ მომენტში დამახასიათებელ კონკრეტულ წარმოდგენებს და ამ წარმოდგენათა რეალიზაციის ხელმისაწვდომ საშუალებათა ერთობლიობას,

3. **Семенов Ю.**, Как возникло человечество, М., 1966. стр. 380.

რომელიც ვერასოდეს ვერ აღწევს თავის ოპტიმუმს. ე. ი. იგი არის ზოგადი იდეის ინტერპრეტაციის ერთი კონკრეტული შემთხვევა, რომელსაც თავის მხრივ საკუთარი ოპტიმალური ფორმებისაკენ სწრაფვა ახასიათებს, მაგრამ, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ვერასოდეს ვერ აღწევს ზღვრულ დონეს მისი ფაქტობრივად არარსებობის გამო (მაგალითად, როგორი მდიდრულიც არ უნდა იყოს სამარხი, თეორიულად უფრო მდიდრული ვარიანტიც შეიძლება წარმოვიდგინოთ). ამდენად ვარიანტთა დაუსრულებელი რიცხვი არსებობს თვით ერთი ინტერპრეტაციის შიგნით. როცა საქმე გვაქვს მატერიალურ საგნებთან, შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ მათზე დაყრდნობით ადვილია პრობლემის არამატერიალური ნაწილისათვის თვალყურის დევნება, მაგრამ სიძნელე გაცილებით უფრო დიდია, ვიდრე იგი ერთი შეხედვით ჩანს. ყოველთვის გასათვალისწინებელია ამ მატერიის შემქმნელი იმპულსის ხასიათი, მისი მრავალფეროვანი სოციალური, ეკონომიკური, რელიგიურ-მითოსური და ა. შ. სპექტრი, რომელსაც, როგორც აღვნიშნეთ, არ გააჩნია ზღვრული დონე და შესაბამისად ამოწურვადი რაოდენობა. ეს იმპულსი, ანუ განპირობებული რწმენა-წარმოდგენები, მუდმივ მოძრაობაში არის, რადგან იგი ისტორიულად ცვლადი საზოგადოების ერთ-ერთი პარამეტრია. საბოლოო ჯამში ჩვენ გვინდა ვთქვათ, რომ საზოგადოების კულტურული ველი ყოველთვის განიცდის გარკვეულ შეშფოთებას, ენერგეტიკულ გამოვლენებს, რომელსაც, ერთი და იმავე ფორმალური კონტურის პირობებში, შესაძლოა გააჩნდეს ინტერპრეტაციის განსხვავებული ვარიანტი და ყოველთვის შეესაბამებოდეს საზოგადოების ისტორიული ცხოვრების ამა თუ იმ ეტაპს. ყველაფერი ერთად კი შეადგენს უწყვეტ პროცესს, რომელსაც კულტურა ჰქვია და რომლის შემოქმედი არის საზოგადოება. ამიტომ კულტურის შიგნით მოვლენები ურთიერთკავშირში არიან, რაც განაპირობებს უწყვეტობას მარადიული გარდაქმნების ფორმით.

კულტურის ახალი და ძველი ელემენტები მუდამ თანაარსებობენ კულტურულ ველზე მისი შეშფოთების (თუ გნებავთ დაჭიმულობის) არათანაბრობის შესაბამისად. შეშფოთება, დაჭიმულობა, რაც პრინციპში საზოგადოების აქტივობას ნიშნავს, კულტურის გამოვლინების ფორმაა და კვებავს პროცესს, სადაც არსებული სტრუქტურის სიღრმეში, სოციალური აქცენტების გადასმის გზით, წარმოიქმნება ნაწილობრივ ახალი, გაშუალედებული ეტაპები, რითაც, თავის მხრივ, გარანტირდება კულტურის ფორმათა მემკვიდრეობითობა. ამ უკანასკნელის ამა თუ იმ თანამიმდინარეობით პრაქტიკაში გამოხატვის აუცილებლობა იძლევა ტრადიციას. ტრადიციის საფუძველზე წარმოქმნილი საზოგადოებრივი შემოქმედების ფორმები ყოველთვის ოპტიმალურად ასახავს საზოგადოებრივი ცხოვრების დინამიკას და მასთან სრულ შესაბამისობაში იცვლის სახეს, ნაკლებად კონფლიქტური არის და მაღალი სოციალური პლასტიკურობა ახასიათებს. ტრადიციული ინსტიტუტები საზოგადოების სტრუქტურის მნიშვნელოვან ცვლილებებს უძლებენ და დიდხანს აგრძელებენ ფუნქციონირებას.

მითოსში ასახული მობილური წარმოდგენები, რომელთაც მოვყავართ დიდი რელიგიების მიერ შემუშავებულ სისტემებამდე, თანამედროვე ყოფაშიაც წარმართავენ როგორც ადამიანთა საყოფაცხოვრებო საქმიანობას, ისე შრომითი ჩვევებითა და ეკონომიკური ფასეულობებით დასაბუთებულ სარწმუნოებრივ მოქმედებებსაც, რაც საფუძველს გვაძლევს ისინი განვაკუთვნოთ სიცოცხლისა და ცხოვრებისათვის აუცილებელ მოვლენათა კატეგორიას. ამ სფეროში არის თავმოყრილი ყველა პირობა რაციონალურისა და ირაციონალურის ორგანული მთლიანობისათვის. მოვლენათა ამ მწკრივში ყოველთვის გამოიხატება ყველა ისტორიული ეპოქის შესაბამისი საზოგადოების ინტერესთა ჯამი, მატერიალური, სოციალური და სარწმუნოებრივი ასპექტები, რაც ქმნის ერთობლიობაში სინქრონული კულტურული ველის უთანაბრობას, როგორც წმინდა სოციალური, ისე პირობითი ნიშნობრივი თვალსაზრისით. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიტანოთ ჩვენი ყოფისათვის დამახასიათებელი ვითარება, როცა სინქრონულ ველში ერთდროულად აღინუსხება გენური ინჟინერია და მიცვალებულისათვის სათვალეების და საათის, თუ სხვა საყოფაცხოვრებო ნივთების ჩაყოლების ჩვეულება. ამ ორი ფაქტიდან პირველი ჩვენს დროში იღებს სათავეს, მისი

დიაქრონული ხაზი მომავალში გაგრძელდება, მაგრამ არ მომდინარეობს წარსულიდან. შეორე მხრივ, ეს იდეურ საფუძველთა უძველესი წარმომავლობა ყველასათვის ცნობილია, მაგრამ ჩამოთვლილი საგნები ახალ დროში შეითვისა ძველმა რიტუალმა ისე, რომ თავისი არქაული სტრუქტურა ხელუხლებლად შეინარჩუნა. ცხადია, რომ იგი ამავე პრინციპით მომავალშიაც შეინარჩუნებს თავს, ვიდრე მისი არსებობისათვის აუცილებელი სოციალური გარემო იარსებებს. მაგრამ ამ მაგალითიდან აშკარად ჩანს, რომ კულტურის სინქრონულ ჭრილში ერთმანეთის გვერდით თანაცხოვრობს პრინციპულად განსხვავებული წარმომავლობისა და პერსპექტივის მქონე ყოფით რეალიათა სიმრავლე და რიტუალში მოქცევის გზით აქტიურად უწყობენ ხელს უთანაბრო სოციო-კულტურულ ველზე გარკვეული ბალანსის წარმოქმნასა და შენარჩუნებას. კულტურულ მოვლენათა ისტორიული დინამიკა არ ემთხვევა განსხვავებულ სოციალ-ეკონომიკურ სტრუქტურათა აღმოცენებისა და კვდომის გრაფიკს. კულტურული მოვლენისათვის დამახასიათებელია გარკვეული პლასტიკურობა, მოდიფიცირების უნარი, რის გამოც ამ მოვლენათა მნიშვნელოვანი ნაწილი, განსაკუთრებით ის, რომელიც გარე ბუნებაში მიმდინარე პროცესების ანალოგიით არის აგებული, დიდხანს ინარჩუნებს საწყის სტრუქტურას. ადამიანი მუსტიეს ხანაში მიცვალებულს ნადირის თავებს ატანდა, ბრინჯაოს ხანაში კი ლითონის იარაღსა და კერამიკას, თანამედროვე ცხოვრებაში კი თანამედროვე მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად აუცილებელ ნივთებს. მთელი ისტორიის მანძილზე კი უცვლელი რჩება ძირითადი ღერძი იმქვეყნიურობის გარშემო არსებული წარმოდგენებისა, რომლის მიხედვით მიცვალებულს იმ ქვეყნად სჭირდება ყველაფერი, რასაც ამ ქვეყნად იყენებდა. ამასთანავე ცოცხალთა საქმიანობისა და მოვალეობის მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენს ზრუნვა მიცვალებულზე. წლის მანძილზე მონიშნული მრავალრიცხოვანი საკრალური დღეების მნიშვნელოვანი ნაწილი მიცვალებულთა მოსაგონრად იყო განკუთვნილი. ამ დღეებში განსაკუთრებული გულმოდგინეობით სრულდებოდა მათი იმ ქვეყნად უზრუნველყოფისათვის განკუთვნილი გრანდიოზული რიტუალები. მიცვალებულებს, მათი წარმოდგენით, სერიოზული დახმარებაც შეეძლოთ. ასევე შეეძლოთ ძძიმე ზიანის მიყენებაც. ამიტომ მათდამი დამოკიდებულებაში, გარდა ადამიანური სიყვარულისა, შიში და კრძალვაც იგრძნობოდა. რა უმნიშვნელოც არ უნდა ყოფილიყო პირი სიცოცხლეში, იგი გარდაცვალების შემდეგ ამა თუ იმ დონით საზოგადოებრივ მნიშვნელობას იძენდა. ამდენად მიცვალებულთა მოვლა-პატრონობით, გარდა უშუალო ნათესავისა, მთელი კოლექტივი იყო დაინტერესებული.

ასეთია საკითხის თეორია. ზოგადი თეორიული პოზიციის საფუძველზე იქმნებოდა სულეთის კონკრეტული სექტორებისა და სეგმენტების დამაზუსტებელი სურათები, მითოსური ეპიზოდები, სათავგადასავლო სიუჟეტები, რომელთა ერთობლიობა რიტუალთან ქმნიდა კულტს.

წასულთა და დაბრუნებულთა ნაამბობი

საიქიოს შესახებ არსებულ წარმოდგენებში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს საიქიოდან გამოშვებულთა, უდროოდ წასულთა და ამის გამო დაბრუნებულთა, თუ სხვა რამ განსაკუთრებული მიზეზით საიქიოდან მოსულ პირთა ნაამბობს. ეს მითოსური ძეგლები, უძველესი დროიდან დაწყებული დღემდე, თვით ჰომეროსისა და დანტე ალიგიერის ჩათვლით, პრინციპულად ერთი მოდელის სხვადასხვა ვერსიებს წარმოადგენენ.

გილგამეშის თავგადასავალში, ამ თვალსაზრისით, ყურადღებას იქცევს XII ტაბულა, რომელიც პოემის ორგანული ნაწილი არ არის. იგი პოემას მიმატებია ძველი წელთაღრიცხვის II ათასწლეულის ბოლოს, თუ I-ის დამდეგს და უაღრესად საინტერესო მასალას შეიცავს სულეთის ყოფისა და მოწყობის შესახებ.

XII ტაბულაში არეკლილია ძველი ეპიკური სიმღერის, „გილგამეში და ტირიფის" მოტივები. ამ სიმღერაში მოთხრობილია, რომ იშთარს ჰქონდა საყვარელი ხე, ტირიფი, რომელშიაც ჩასახლებულან დემონების წყვილი, ქალი ლილიტი და მამრი ლილუ. გილგამეშმა ისინი განდევნა

და ხე მოჭრა, საიდანაც იშთარს დაუმზადა სავარძელი და საწოლი. სამაგიეროდ იშთარმა გილგამეშს მისცა დოლი და მისი ჯოხები (ი. დიაკონოვს ამ ადგილის თარგმანი მთლად სანდოდ არ მიაჩნია. თუმცა დოლი და მისი ჯოხები, რომლის ხმაზე დილით საწოლიდან დგებიან გილგამეშის ამხანაგები, პირველ ტაბულაშია ნახსენები). რადგან ამ დოლის ხმა დილაადრიან ერეკებოდა მამაკაცებს სამუშაოზე, ურუქის ქალებს იგი სძულდათ და მათი ლოცვა-ვედრებით დოლი, თავის ჯოხებიანად, ქვესკნელში ჩავარდა. გილგამეშმა მათ ამოსატანად ენქიდუ გააგზავნა და თან დაარიგა, როგორ მოქცეულიყო ქვესკნელში მოგზაურობისას, რათა იქაურობის საშიშ ბინადართა რისხვა არ გამოეწვია. თუ ისინი განრისხდებოდნენ, ენქიდუ სამზეოში ველარ დაბრუნდებოდა. ენქიდუ არღვევს გილგამეშის მიერ დანაბარებს და მიცვალებულები მას სამუდამოდ ტოვებენ ქვესკნელში. დამწუხრებულმა გილგამეშმა დახმარება სთხოვა ენლილს, მაგრამ მამა ენლილმა მას ხმა არ გასცა. შემდეგ იგი თხოვნით მთვარის ღვთაება სინთან მივიდა, მაგრამ პასუხი არც სინმა გასცა. ბოლოს გილგამეში მივიდა ეასთან და მას სთხოვა დახმარება. ამ უკანასკნელმა ნერგალს დაავალა ქვესკნელიდან ამოეშვა ენქიდუს სული, რომელსაც გილგამეშისათვის „მიწის კანონი" უნდა აეხსნა. ენქიდუ ამ საპატიო მოტივით და ისიც დროებით, ამოუშვეს სამზეოზე. ენქიდუს ნაამბობიდან განსაკუთრებით საინტერესოა ის ადგილი, სადაც იგი სულეთში მიცვალებულის მდგომარეობას აღწერს. გილგამეში ეკითხება:

„ის, ვინც ძე შობა, ნახე შენ? – ვნახე,
ის მიწაში ნუგეშცემულია და პურს ჭამს (ალბათ პურით უზრუნველყოფილია, ი. ს.)
ის, ვინც სამი ძე შობა, ნახე შენ? – ვნახე,
ის მიწაში ნუგეშცემულია და წყალს სვამს (ალბათ პურთან ერთად წყალიც აქვს. ი. ს.)
„ის, ვინც ოთხი ძე შობა, ნახე შენ? – ვნახე,
მას აჭმევენ და ასმევენ, მისი გული ხარობს.
ის, ვინც ხუთი ძე შობა, ნახე შენ? – ვნახე,
მას ფერდები შიშველი აქვს, როგორც მამაც მებრძოლს.
ის მიწაში ნუგეშცემულია, ის სასახლეში შედის.
ის, ვინც ექვსი ძე შობა, ნახე შენ? – ვნახე...

აქ ტექსტი დაზიანებულია და პასუხი არ ჩანს. მომდევნო კითხვაში ნახსენებია „ის, ვინც შვიდი ძე შობა", მაგრამ პასუხი აქაც დაზიანებულია. არც ის ჩანს თუ მომდევნო კითხვა რამდენ ძეზე დაისმის, მაგრამ პასუხი ასეთია:

„ვნახე, როგორც ღმერთის ნიშანი, მადლით სავსე, გამშვენებული".

ამ საინტერესო და კიდევ სხვა, ასევე უაღრესად საყურადღებო კითხვების შემდეგ, სადაც ნახსენებია „ანძით მოკლული" და კიდევ ტექსტის დაზიანების გამო, რაღაც სხვა უცნობი მიზეზით მკვდარი, ასევე ომში დალუპული მეომარი, დაისმის კითხვა:

„ის, ვისი სხეულიც ველზეა მიტოვებული, ნახე შენ? – ვნახე,
მისი სული მიწაში ვერ ისვენებს.
ის, ვის სულსაც პატივს არ სცემენ, ნახე შენ? – ვნახე,
ქოთნიდან ნარჩენებს, ქუჩაში დაყრილ პურის ნამცეცებს ჭამს ის"[4].

ამ დიალოგში, მიუხედავად ტექსტის დაზიანებისა, აშკარად არის გამოკვეთილი პოზიცია, თუ რაზე არის დამოკიდებული სულის კეთილდღეობა სულეთში. მთელი სიმძიმე ამ საქმისა ეკისრებათ გარდაცვლილის მემკვიდრეებს, ხოლო ის, ვისაც მემკვიდრე არ ჰყავს, ან ისეთი დარჩა, რომელიც მიცვალებულს სათანადო პატივს არ მიაგებს, ასეთი მიცვალებულები მარადიული სიდუხჭირისათვის არიან განწირულნი. განმეორებით უნდა განვაცხადოთ, რომ ქართულ სინამდვილეში დამოწმებული წესები თითქმის ზუსტად იმეორებენ აქ მოტანილი სისტემის ძირითად პუნქტებს, განსხვავება თავს

4. Эпос о Гильгамеше, М.. 1961. თარგმანი და კომენტარები ი. მ. დიაკონოვისა. ასევე ამ საკითხთან დაკავშ. ლიტერატურა.

იყრის რიტუალის შესრულებისა და ისტორიული რეალიების სფეროში. ძირითად სტრუქტურას ცვლილება პრაქტიკულად არ განუცდია, იგი მხოლოდ ზედაპირულ მოვლენებს შეეხო. მსგავსი წარმოდგენები მთელი კავკასიის მასშტაბით არის დამოწმებული ჯერ კიდევ XIX საუკუნის პერიოდულ გამოცემებში. საქართველოში ამ საკითხებს ყურადღება მიაქციეს რ. ერისთავმა, ნ. ურბნელმა, მ. ჯანაშვილმა, მ. კოვალევსკიმ, ვ. მილერმა, გ. ჩურსინმა და სხვ. ამჟამად წესების განხილვას აღარ შევუდგებით და მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ მთელ საქართველოში გავრცელებული იყო მიცვალებულთა უზრუნველსაყოფი რიტუალები, რომელთა შეუსრულებლობა იწვევდა მიცვალებულთა მხრივ წყრომას, ხოლო ცოცხალთა მხრივ გაციცხვას. ასეთივე წესები არის დამოწმებული ჩრდილო კავკასიაშიც.

ქართული ეთნოგრაფიული ყოფა უაღრესად საინტერესო მასალას იძლევა. მასში შენარჩუნებულია არა მხოლოდ ძირითადი პრინციპი, ე. ი. საიქიოს გადასული სულის მოვლა-პატრონობის აუცილებლობა, არამედ არეკლილია ემოციების სამყარო, ჩანს მიცვალებულის საზოგადოებრივად მნიშვნელოვანი მითოსურ-რელიგიური გააზრებაც. ქართველებისა და მათი უშუალო წინაპრებისათვის მიცვალებული ისევე იყო საკრალური ობიექტი, როგორც ეს იყო წინა ახიის ძველი ხალხებისათვის. მასთან დაკავშირებული რწმენების სპექტრისათვის დამახასიათებელ ამბივალენტურობას აპირობებდა მიცვალებულის გააზრების ორმაგი სტანდარტი: ერთი მხრივ, მას შეეძლო კეთილი გავლენა მოეხდინა ცოცხალთა ცხოვრებაზე, მაგრამ, ამავე დროს, დიდი ზიანის მოტანაც შეეძლო და უწმინდურადაც ითვლებოდა. მასთან კონტაქტის შემდეგ აუცილებელი იყო რიტუალური განწმენდა. განსაკუთრებით აქტიურად იგრძნობოდა მათი მნიშვნელობა ნაყოფიერებასთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებში. მიცვალებულთა სამყარო განლაგებული იყო სპეციფიკურ სივრცობრივ სარტყლებში. თავდაპირველად ეს სივრცე, „გარესკნელი", სამზეოსთან ერთად სამყაროს ჰორიზონტალურ ღერძზე ყოფილა მოქცეული, ხოლო შემდეგ გადაინაცვლა საკოორდინაციო ვერტიკალური ღერძის ქვედა ბოლოზე და „ქვედა სკნელის" ანუ „ქვესკნელის", სახელით არის ცნობილი, ხოლო ტერმინმა „გარესკნელი" სხვა მნიშვნელობა შეიძინა. ამასთანავე ეს შეხედულებები მრავალი ვარიანტით არის წარმოდგენილი და ყოველ მათგანს ჩამოყალიბების საკუთარი გზა გაუჩნია[5]. ამათ შორის საინტერესოა ის გადმოცემები, რომელთაც აშკარად ატყვიათ ქრისტიანობის გავლენის ნაკვალევი. მაგალითისათვის მოვიყვანთ XIX ს-ში მწერალ დავით კლდიაშვილის მიერ ჩაწერილ მასალას, რომლის მიხედვით საიქიო არის მშვენიერი მწვანე ველი, სადაც მიცვალებულთა სულები, სპეტაკი, თეთრი ცხვრების სახით ძოვენ, ხოლო მწყემსად ანგელოზი უდგათ. ეს მომენტი ჩვენი თვალსაზრისის საილუსტრაციოდ განსაკუთრებით საყურადღებოდ გვეჩვენება და მას საგანგებოდ შევეხებით ქვემოთ, ახლა კი მოვიტან ვრცელ ამონაწერს დ. კლდიაშვილის მოთხრობიდან „მსხვერპლი", რომელიც მას თავისი მეზობელი გლეხისაგან, საიქიოში ნამყოფი ლევანა სირბილაძისაგან მოუსმენია[6].

„ჭურის თავზე, – ასე იწყებს თხრობას მოთხრობის პერსონაჟი, – ცხონებულ მამაჩემს ერთი ძველი, დაბერებული მუხა ჰქონდა. ცხონებულმა ამ მუხის მობელვა მითხრა ერთხელ. ხეზე ასვლა და ხელში ნაჯახის დამძიმება ერთი იყო... ყური არ ვათხოვე ამას და დავუწყე შტოებს ჭრა... ერთი შტო მოვჭერ, ჩამოვაგდე, მეორე მოვჭერ, ჩამოვაგდე, მესამე შტოს რომ მოვუქნიე, ვერ მოვახვედრე, ორჯერ-სამჯერ დავაცილე... გული მომივიდა, ნუთუ ასე დამეღალა ხელითქვა, ერთი ღონივრად მოვიქნიე, მოხვდა შტოს მართალია ჩემი ნაჯახი, მარა არ გაჭრა, სულ არ მიეკარა რცინა ხეს. თურმე რას მოჭრი... ჩვენ აბა რა ვიცოდით, მერე გავიგეთ... თურმე ამ მუხაზე ანგელოზებს ჩვეულებად

---

5. ი. სურგულაძე, ქართ. ხალხ. ორნ. სიმბოლიკა, გვ. 91 და შემდეგ. მისივე, სივრცობრივი ასპექტი ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის (შემდეგ მსე), XXIII, გვ. 158.

6. დ. კლდიაშვილი, მსხვერპლი; მისივე, ჩემი ცხოვრების გზაზე. ქართული პროზა, ტ. 16, გვ. 39-41; 387.

ჰქონიათ ჩამოფრენა... მე კი უფრო მომივიდა გული... რაც ძალი და ღონე მქონდა, კიდევ მრგეხნა ნაჯახი... შენს მტერს, მე რომ დამემართა. უცებ თვალებში წამომიბნელდა, წინ რაღაც მავად წამეფარა და ხიდან ჩამოვარდნილს ძლივს დამყოლია სული მიწაზე... ცოცხალმკვდარი მნახეს თურმე მუხის ქვეშ და წამიღეს სახლში... ისეთი ავად შევიქენი, ისეთი, რომ ჩემს მორჩენას ადამიანი აღარ ფიქრობდა თურმე... რა არ ექნა მამაჩემს... ჯერ განატეხი გაატანია თურმე დედაკაცებს, მერე ცხრა გამოცდილ ქალს, ცხრა-ცხრა სანთლით ხელში, თითოს ცხრა-ცხრა ლოცვა ათქმევინა იმ მუხასთან. წმინდა გიორგისათვის ჩემი ზომა წმინდა სანთელი მიერთმია, მაგრამ არ მეშველა და არ მეშველა მაინც არაფერი... ერთ დღეს მოვმკვდარვარ კიდეც... შეექნათ თურმე ერთი ტირილი და კივილი... ჩემს გასვენებაზე დაიწყეს თურმე ლაპარაკი... მე არაფერი მესმის... ამასობაში მე ზეცაში დავფრინავ, ჩემი სული, რასაკვირველია... სულ მაღლა-მაღლა მიფრინავს... ზევიდან დავჩერებივარ დედამიწას, ბურთივით პატარა მოჩანს... უცბად ჩემს თვალწინ გადაიშალა იმისთანა ამწვანებული მინდორი, იმისთანა, რომ მის ნახვას არაფერი ჯობია... მინდორია იმისთანა, კიდე არა აქვს, მთელი წელიწადი რომ იაროს, გარს ვერ შემოუვლი... მუხლებამდეა მწვანე, აბრეშუმივით ბალახი... არის ამ მინდორზე გაბნეული უთვალავი ცხვარი და ამ ბალახს წიწკნიან... სულ, სადაც არ გაიხედავ, ყველგან ცხვარია... წვრილი გზა შემხვდა ერთი, დავადექი ამ გზას, ვიარე, ვიარე და წყაროსთან მივედი... წყალი იმისთანაა, რომ მკვდარს გააცოცხლებს მისი ერთი წვეთი... წყაროსთან კაცი წევს... დამიძახა, სადაური ხარო, მე მოვახსენე, რომ ამა და ამ სოფლიდან ვარ თქვა. ამა და ამ კაცის შვილი თქვა. აბა შენი აქ მოსვლა ადრეაო, მითხრა... შენ ისევ დედამიწაზე უნდა დაბრუნდეო... გაჰყევი ამ გზას, არსად გადაუხვიო, ბოლოში სიმონა კიკაბიძეს შეხვდებიო, მიხვალ იმასთან და ის გასწავლის გზას დედამიწაზე რომ ჩახვიდეო... მითხრა, თუ გალობა რამე გაიგონო, დეიჩოქე და ისე იყავი, სანამ გალობის ხმა არ შეწყდებაო... გამიხარდა სიმონა კიკაბიძის ნახვა, გავწიე ნაჩვენები გზით, ვიარე ამ მინდვრით, სულ ცხვრით იყო სავსე იქაურობა... ბევრი ვიარე. ერთ ადგილას შემხვდა სიმონა... ზის და მასთან რამოდენიმე ჩვენი სოფლელი მიცვალებულებიც არიან... მუსაიფობენ. დამინახეს, გეხარდათ, ამბავი მკითხეს. მერე მე ვკითხე, ეს რა ადგილია თქვა. მიპასუხეს, სამოთხეაო და წყაროსთან რომ კაცი იწვა, ანგელოზი ყოფილიყო თურმე... რასაც ცხვრებს ხედავო, ცხონებულთა სულიაო... ანგელოზი უყურებს მათ, ირა დააკლდეთ რაო. რომ ვლაპარაკობთ ასე, მოისმა იმისთანა მშვენიერი გალობა, რომ მთელ სიცოცხლეში იმისი ყურება რავა მოწყინდება ადამიანს? – ყველამ მუხლი მოვიყარეთ, სიმონამ მითხრა, ანგელოზთა გალობაა, ღმერთს ადიდებენო... ბევრი ვილაპარაკეთ, ბევრი ჩვენებური ვნახე, ვინც იქ იყო... სიმონამ მითხრა, მამაშენის ლოცვა ძალიან წაგდგომიაო, ღმერთს შენზე მოწყალობა მოულია და აქ ნულარ აგვიანებო... როგორც გითხრა ანგელოზმა, დედამიწაზე მალე დაბრუნდიო. ყველას გამოვეთხოვე, სიმონამ გზა მასწავლა და ჩემი სული სწორედ იმ დროს დაუბრუნდა ჩემს ლეშს, როცა გასვენებას ის ის იყო მიპირებდნენ. ყველა გაშტერდა, გაცოცხლებული რომ დამინახეს... ერთ თვეზე სრულიად გამოვკეთდი და მას აქეთია, ღვთის შეწევნით, ფრჩხილი არ წამომტკენია".

მოტანილი ტექსტი საყურადღებოა და არაერთგვაროვანი. მასში ორგანულად არის შერწყმული სხვადასხვა ისტორიული ეპოქებისა და მითოსურ-რელიგიურ სამყაროსათვის დამახასიათებელი წარმოდგენები. გარკვეული კულტურულ-ისტორიული გადამუშავების შემდეგ იგი სინკრეტული ბუნების დამოუკიდებელ პროდუქტად არის ჩამოყალიბებული. ცხადია, რომ საძოვარი, ღვთაებრივი მცველი და ურიცხვი მაძოვარი ცხოველი არქაული მითოსიდან და რელიგიებიდან არის შემოსული, ასეთივე ძველი კომპლექსი უნდა იყოს წყარო და წამოწოლილი ანგელოზი, რომელიც აქვე მოტანილი იმერული სინამდვილის შესაბამისობაა: დასაწყისში აღწერილი იყო ჭურისთავი, მუხა და მასზე მსხდომი ანგელოზები. ეს კომპლექსი საკრალური ცენტრის განსახიერებაა[7]. სამოთხის დ. კლდიაშვილისეულ ვარიანტში არ ჩანს ჭურისთავთან „წყაროსთან მდგომი მუხა" ხე, რომელიც ქართული

7. Le Mythe de l'Eternel Retour, par Mircea Eliade, Le symbolisme du "centre", p. 30. ზ. კიკნაძე. ქართული მითოლოგია, ჯვარი და საყმო. თბილისი, 1966, გვ. 13 და შემდეგ.

ხატის კარის კომპლექსის ძირითადი კომპონენტია. წყარო აქ ხალხური გააზრებით წარმოადგენს სამოთხის ცენტრს, რასაც ზემოთ აღწერილი კომპლექსი შეესაბამება. ცხვარი და მწყემსი ქრისტიანული სიმბოლოებია, ისევე, როგორც ანგელოზი, რომელსაც ქრისტიანობისაგან მხოლოდ სახელი შერჩენია. ამ შემთხვევაში წინაქრისტიანულისა და ქრისტიანულის შეხვედრის საფუძველზე წარმოქმნილია პროდუქტი, რომელიც მოქმედებს ქრისტიანობის შიგნით, მაგრამ მისი სტრუქტურა არ არის ქრისტიანული. შეჭრილი ქრისტიანული ელემენტები ზედაპირულად არის ათვისებული ძველი არაქრისტიანული სისტემის მიერ იმდენად, რამდენადაც საკმარისი იყო ხალხის ფაქტობრივი რწმენის გამოსახატავად, რომელიც ყოველთვის წარმოადგენდა ქრისტიანულისა და არაქრისტიანულის ამა თუ იმ სახის ერთობას. მიუხედავად ამისა, ხალხური წარმოდგენები ყოველთვის მოქმედებდა ქრისტიანობის ნიშნით და მის ორგანულ განსახიერებად ითვლებოდა. მართლაც, ქრისტიანული ელფერის მქონე ნარევი სტრუქტურები ვერ არღვევდნენ ქრისტიანობის არსს, რადგან მისი ძირითადი დებულებები უმაღლეს სარწმუნოებრივ ეთიკასა და ზნეობრივ ღირებულებებში იყო დავანებული, რომლის დარღვევა წარმართულ მატერიალიზმს არ შეეძლო. ამიტომ ეკლესია საკმაოდ ნეიტრალურად ეკიდებოდა კულტმსახურებისა და ხალხური წარმოდგენების რიგ ელემენტს, რომელიც ქრისტიანობაში ძველი ყოფიერების გზით არის შემოჭრილი და ნაკლებ იბსნება ქრისტეს მოძღვრებით. ამგვარ ფასეულობას წარმოადგენს ზემოთ აღწერილი საძოვარი, სადაც ქრისტიანული სიმბოლო ცხონებული სულისა, ნატურალური, ზოომორფული სახით არის გააზრებული. ცხონებულთა სამყოფი წარმოადგენს საძოვარს (ძალიან კარგს), სადაც ცხვრები (ცხონებულთა სულები) ძოვენ. აშკარაა, რომ ეს სურათი საგრძნობლად განსხვავდება სამოთხის თუნდაც დანტესეული აღწერილობისაგან. ხალხური სამოთხის საიდუმლო იმაში მდგომარეობს, რომ მან სცადა და მექანიკურად დაუახლოვა ერთმანეთს ქრისტიანული „მწყემსი კეთილი", საძოვარი–სამოთხე, სპეტაკი ცხვარი–ცხონებული, წარმართული სარწმუნოებისა და მითოსის „კარგ სანადირო ადგილებს", საძოვარს, საიდანაც არაფერი იკარგება და სხვა ამგვარს, რაც ტიპიურია მითოსისათვის და ახლოა ხალხის ტრადიციულ აზროვნებასთან. მართლაც, თანახმად ძველი წარმოდგენებისა, იმქვეყნიურ საძოვრებზე ძოვს ღვთაებათა და მიცვალებულთა საქონელი. ამ რწმენის ანარეკლს ვაწყდებით ძველი ხალხების რელიგიურ ტექსტებში. მაგალითად, ერთი ხეთური ტექსტი ასე ავედრებს მიცვალებულს მზის ღვთაებას:

„ო, მზის ღვთაებავ, მიეცი მას საძოვარი, უფლებითა და კეთილდღეობით დე, არვინ წაართვას, არვინ შეედავოს, დე, რომ საძოვარზე ხარი და ცხვარი, ცხენი და ჯორი უმწყემსონ".

მიცვალებულთა მხარეს ეწოდება - საძოვარი (მსხვილფეხა საქონლისათვის). ნათქვამია, რომ:

„იამამ პირველმა მიაგნო ამ გზას.
ამ საძოვარს უკან ვერავინ დაიბრუნებს.
სადა ოდესაც გაიარეს ჩვენმა მამებმა,
იქვე (მონახავენ) თავიანთ გზას ცოცხლები
(ანუ შემდეგ დაბადებულნი)[8].

„ავესტაში" ინდურ ღვთაებას, რამას, როგორც სულეთის გამგებელს, ეძღვნება „რიგვედიდან" ციტირებული ტექსტი და ეწოდება „მშვენიერი ჯოგების მფლობელი". „ავესტაში" საქონლის სული მიმართავს ღმერთებს და ამბობს: „მე არ მყავს უკეთესი მწყემსი, ვიდრე თქვენ". ამ მიმართვას ეხმაურება ხეთური ფორმულა: „მზის ღვთაება ზეციური - ჩემი მფარველი, კაცების მწყემსი".

ველი – საძოვარი, როგორც გარდაცვლილთა სულების სადგური, როგორც შემადგენელი ნაწილი მიცვალებულთა ღვთაების სახელწოდებისა, მრავალ ინდოევროპულ ენაშია ცნობილი[9]. აქედან

8. რიგვედა, X 14.2.

9. **Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч**. Вс., Индоевропейский язык и индоевропейцы, II. Тбилиси, 1984. стр. 823-4. იქვე ლიტერატურა ამ საკითხზე.

გამომდინარე, ქართულ ყოფაში დამოწმებული საიქიო, როგორც საძოვარი, უძველესი კულტურული სიმბოლოა, რომელიც ჩვენთანაც ყოფილა ცნობილი.

მიცვალებულებთან დაკავშირებულ აგრარულ ინტერესებს თუ გავიხსენებთ, იქ შესაძლებელია ადრესამიწათმოქმედო ხანიდან მომდინარე წარმოდგენებიც დავიმოწმოთ, სადაც ცხოველური და მიწიერი წარმონაქმნები არადიფერენცირებულად არის დაკავშირებული ბუნების დიდი დედის წიაღთან და ერთად განიხილება, როგორც მისი წიაღიდან ალმოცენებადი[10]. ცხადია, მიწისმოქმედების პირველი ნაბიჯების ეპოქაში, როცა ცხოველთა დომესტიკაციაც მიმდინარეობდა, მათ ერთი მფარველის განმგებლობაში განიხილავდნენ. ამავე ძალასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული წარმოდგენა გარეული ნადირის მფარველის შესახებაც, რადგან გარეული ცხოველების შესახებ წარმოდგენები მჭიდროდ არის დაკავშირებული შინაურთან. მოგვიანებით ისინი მეურნეობის ანალოგიურ ფორმებად განიხილება, ოღონდ ნადირი „ღვთაებების საქონელია" და ღვთაებები მწყემსავენ, მაშინ როცა შინაურ ცხოველს ადამიანი უდგას მწყემსად, რომელსაც ღვთაება ეხმარება თავისი ფუნქციის შესრულებაში[11]. უადრეს ხანაში როგორც ნადირს, ისე შინაურ ცხოველებსა და მცენარეებს, ერთი მფარველი უნდა ჰყოლოდათ, რომელიც იმავდროულად კერის მფარველი ქალღვთაებაც უნდა ყოფილიყო. ამას მოწმობს რიტუალურ სიტყვიერებაში ნახსენები გარეული ცხოველების რიტუალურ პრაქტიკაში შინაურით ჩანაცვლების წესი. რიტუალში გარეულის შინაური ცხოველით შეცვლის ფაქტს ახსნაც მოეპოვება წმ. გიორგის მიერ ეკლესიაში მოყვანილი ხარის სახით. გადმოცემა მოგვითხრობს, რომ ადრე წმინდანს ეკლესიაში ირემი მოჰყავდა, რომელიც გარყვნული ვითარების გამო შეცვალა ხარით. უძველეს პერიოდში გარეულ ნადირთან ერთად მოიაზრებოდნენ ტოტემური ზოომორფული „წინაპრები", რომელთა მხარეში მიდიოდა ადამიანი გარდაცვალების შემდეგ. საიქიო მათ „კარგ სანადირო ადგილად" ჰქონდათ წარმოდგენილი. ასეთი მითოსური სანადირო ადგილების სურათოვანი ასახვის ფაქტები უხვად გვაქვს პირველი ათასწლეულის შუა ხანების ლითონის სარტყლების მხატვრულ გაფორმებაში, ასევე სხვა დანიშნულებისა და სახის ნივთების დეკორში, რომელთა სარწმუნოებრივი სამყაროსადმი განკუთვნილობა სრულიად აშკარაა. ნადირ-ფრინველი, როგორც ამას რიგი ხალხური რიტუალისა მოწმობს, ლამის უკანასკნელ ხანებამდე ინარჩუნებდა საკულტო მნიშვნელობას. ამიტომ, სამონადირეო და ადრემესაქონლეობასთან დაკავშირებული წარმოდგენების სიახლოვის გამო, უნდა ვიფიქროთ, რომ საძოვარი და „კარგი სანადირო ადგილი" მითოსსა და რწმენის სფეროში ჩაენაცვლება ერთმანეთს, როგორც საერთო სემანტიკური ველის მქონე ადეკვატური ღირებულებები. ამ ვითარების საილუსტრაციოდ იქნებ საყურადღებო იყოს ის ფაქტი, რომ ძველი ისლანდიელები თევზის რეწვას უწოდებდნენ „ზღვის", თუ „ზღვაზე მკას". როგორც ჩანს, მსგავსი ვითარებისას აღმნიშნელის შეცვლით აღსანიშნი არ იცვლება, რაც მათი სემანტიკური ერთიანობის დამოწმებად უნდა მივიჩნიოთ.

მოტანილი მასალა ცხადყოფს, რომ საიქიოზე წარმოდგენის ძირითადი პრინციპი ყველა ხალხსა და ყველა დროში ერთია: გარდაცვლილის სული გადადის საიქიოში, სადაც მას ისეთივე ცხოვრება ხვდება, როგორიც ამქვეყნად დატოვა. მიცვალებულთა უზრუნველყოფა აკისრიათ ცოცხლებს, რითაც ისინი მოიპოვებენ, ერთი მხრივ, მიცვალებულთა კეთილგანწყობას, მეორე მხრივ, კარგ სახელს საზოგადოებაში. ამასთანავე ამტკიცებენ ტრადიციას, რომელმაც მომავალში მათი საიქიო უნდა უზრუნველყოს. როდესაც ამ წარმოდგენათა საშუალებით რეალიზება რიტუალის ხდება. წარმოსახვითი სამყარო მატერიალურად შესაგრძნობ ფაქტად იქცევა და პრაქტიკულ ადგილს იჭერს სიცოცხლისა და ცხოვრების უზრუნველყოფის სისტემაში.

10. ი. სურგულაძე, ქართ. ხალხ. ორნამენტის სიმბოლიკა, გვ. 123 და შემდეგ.
11. იქვე, გვ. 42-43.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

აშკარაა, რომ მიცვალებულებზე ზრუნვა და მისი საიქიო ცხოვრების ამა თუ იმ სახით უზრუნველყოფა კულტურის უძველესი მონაპოვარია. საგვარეულო წყობის დროს მიცვალებულის პრობლემას წყვეტდა თავად გვარი, საკუთარი ინტერესების გამომხატველი რიტუალებით, რომლებიც ალადგენდნენ სოციუმის წევრის „გასვლის" გამო დარღვეულ ბალანსს და სათანადოდ „აძშვიდებდნენ" მიცვალებულს. დიფერენცირებულ საზოგადოებაში იმქვეყნად თავს კარგად გრძნობდა ის, ვინც ამქვეყნად ბევრ ძეს ტოვებდა. ნებისმიერ შემთხვევაში შეწირული საკვები, სამოსელი, თუ საქონელი, უსათუოდ უნდა მოხვედრილიყო სულეთში, რასაც ჭირდებოდა სპეციფიკურ საშუალებათა მთელი არსენალი, – რიტუალური მოქმედებები, რომელთა შესაბამისი მიმდევრობის გამოყენება საშუალებას მისცემდა დაინტერესებულ პირს შეჭრილიყო ირაციონალურ, საკრალურ სივრცეში და გარკვეული ფასეულობები გადაეტანა სამზეოდან სულეთში. ასეთ მოქმედებებად ითვლებოდა მიცვალებულის სახელზე საქონლის დაკვლა, „დაყენება", ან თავისუფლად გაშვება, სულის ცხენის „სირბილით გახეთქვა", საფლავში ჩაყოლება, სიმდიდრის გაცემა-გაფანტვა, მიცვალებულის სახელზე დარიგება და ა.შ. სვანეთის ყოფის ხანგრძლივი კვლევის შედეგად ვერა ბარდაველიძემ დაასკვნა, რომ „სვანების ძველი რწმენის თანახმად, საიქიო იდეალიზებული სააქაოს კოპიაა, ხოლო მიცვალებულის სული, რომელიც ცხოვრებას საიქიოში განაგრძობს, ცოცხალი ადამიანის ორეულია... სულის ორეულს, ცოცხალი ადამიანის მსგავსად, ესაჭიროება კვება, ტანსაცმელი, სანადირო და შინაური პირუტყვი, საჭიროა გარკვეული წესების დაცვა... რომ მახლობლების კმაყოფილმა მიცვალებულებმა მათ თავისი წყალობა გაუდიდონ[12]. მიცვალებულის თანგასაყოლებელი ქონების ერთი და მნიშვნელოვანი ნაწილი ყოფილა ის სიმდიდრე, რომელსაც საფლავში ჩააყოლებდნენ, აკლდამაში შეუტანდნენ, ან მიცვალებულთან ერთად დაწვავდნენ. როგორც ლეგენდა გადმოგვცემს, სკანდინავთა უმაღლესმა ღვთაებამ, ოდინმა ბრძანა, რომ ბრძოლებში დაღუპულმა ყველა მეომარმა მასთან უნდა მიიტანოს მთელი განძი, რასაც კი ამ უკანასკნელს საკრძალავ კოცონზე დაუდებენ, ან რაც მას მიწაში აქვს გადამალული[13].

ალბათ არ ღირს საყოველთაოდ ცნობილი ისტორიული ძეგლების დანიშნულებაზე მსჯელობა, რადგან არავითარ საიდუმლოს არ წარმოადგენს ის ფაქტი, რომ მდიდრული ისტორიული სამარხები, მათი ინვენტარი, ყორღანები, პირამიდები, მავზოლეუმები, აკლდამები, დოლმენები და ა. შ. საკრძალავი ნაგებობები იყო და დაკრძალვის ამა თუ იმ კონცეფციას გამოხატავდა. ეს ნაგებობები, გარდა დოლმენებისა, გარდაცვალებული მაღალი სოციალური სტატუსის მქონე პირის საიმქვეყნიო ცხოვრების შესაბამისად მოწყობის იდეას ემსახურებოდა. დოლმენი კი, როგორც კოლექტიური სამარხი, ალბათ ამქვეყნიური სოციალური ჯგუფის იმ ქვეყნად ერთიანობის შენარჩუნების გზა იყო. უძველესი სამარხები გამოქვაბულებში ცხადყოფენ, რომ მიცვალებულისათვის თანგატანებული „საგზალ-საზრდელი" იმთავითვე იძენს მითოლოგიურ-სარწმუნოებრივსა და სოციალურ დატვირთვას, გამოხატავს კონკრეტულ შეხედულებას ადამიანის სიკვდილის შემდეგი ცხოვრების შესახებ. ამ პროცესში პრაქტიკულად ცხადია, მონაწილეობენ მხოლოდ ცოცხლები და იგულისხმებიან მიცვალებულები, რომელთა იქ ყოფნა სავსებით რეალურად აღიქმება, ე. ი. ცოცხალი ადამიანი იმდენად არის დატვირთული და მონაწილეობს ამ სისტემის რეალიზაციაში, რამდენადაც არის დაკონკრეტებული და განსაზღვრული მიცვალებულის მდგომარეობა მითოსითა და სარწმუნოებით. საიქიო, როგორც ვერა ბარდაველიძის დაკვირვება ცხადყოფს, პრაქტიკულად სამზეოს ასლია. მარტივი განვითარების საზოგადოებებში საქმე შედარებით მარტივად წყდება, რამდენადაც მიცვალებულთა

12. ვ. ბარდაველიძე. ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბილისი. 1953. გვ. 53. დ. გიორგაძე, დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში. თბილისი. 1987. გვ. 61-66.

13. Гуревич А. Я., Походы викингов, М., 1966, стр. 149.

მიმართ დამოკიდებულება უფრო კოლექტიურია და უფრო სტანდარტული, მაშინ როცა მალადგანყო თარებულ და რთული სოციალური სტრუქტურის მქონე საზოგადოებებში იგი ამ სტრუქტურის შესაბამისი მიდგომით განისაზღვრება. აქაც საიქიო ასლია უთანაბრო სოციალური გარემოსი, სადაც ყველა სოციალური ფენა ცდილობს თავისი ამქვეყნიური უპირატესობების შენარჩუნებას. ესაა უნივერსალური დოქტრინა, რომელსაც დინამიკა არ ახასიათებს. დინამიკა შეიმჩნევა ამ დოქტრინის მიხედვით კონკრეტული გადაწყვეტილების მიღებისას.

კონკრეტულ მოქმედებათა მწკრივის თვალის გადევნება ცხადყოფს, რომ ადამიანთა საზოგადოება ყოველთვის ცდილობდა შესაძლებელი და ხელმისაწვდომი საშუალებებით, საზოგადოების განვითარების დონის შესაბამისი ინტერესების მიხედვით, უზრუნველეყო გარდაცვლილი ნათესავის. პერსპექტივაში საკუთარი თავის, სოციალური განკუთვნილება, სათანადო ეკონომიკური საშუალებების იმქვეყნიურ სივრცით სექტორში გადატანის გზით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სამყაროს მითოსური სივრცობრივი დანაწევრების შედეგად მიცვალებულთადმი განკუთვნილი სექტორი იმავ დროს უნდა ქცეულიყო მათი ქონების დაცვის ადგილად. ამ სექტორში მათი ქონების (საკვების, სამკაულის თუ სხვა მატერიალური ღირებულებების) შეტანა, ანუ პრაქტიკულად საინტერესო ნივთების მიცვალებულთა სახელობაზე იზოლირება ცოცხალთა ცხოვრებიდან, საიქიოს „მომარაგების" ერთადერთი გზაა, რისი „განხორციელების" შესაძლებლობას იძლევა რიტუალი, რომელიც ქმნის საკრალურ ადგილსა და დროს. საკრალური დროისა და ადგილის შესაქმნელად აუცილებელია მითოსი, მის პრინციპზე აგებული სივრცე, რომელშიაც რიტუალის საშუალებით განლაგდება მითოსური რეალობანი. არ არის სავალდებულო, რომ მითოსური დრო უსათუოდ წარსულში იყოს. მას რეალურ ისტორიასთან კავშირი არა აქვს და განიფინება იქ და მაშინ, სადაც და როდესაც რიტუალი ხორციელდება. ამდენად მიცვალებულთა სახელზე გამართული რიტუალი არის მათთან და ირაციონალურ სამყაროსთან კონტაქტის ფორმა. ასეთ კონტაქტებზე დახარჯულ დროს არ გააჩნია დამოუკიდებელი მნიშვნელობა და ყოველთვის მასში მიმდინარე რიტუალური მოქმედებებით აღიწერება. ამ გზით წარმოიქმნება ირაციონალური დრო, როცა მყარდება კავშირი ირაციონალურ სივრცესთან, რომელიც სხვადასხვა ფუნქციის მქონე სექტორებად არის დაყოფილი. მათი ნაწილი ჰორიზონტალურ ღერძზე არის განლაგებული, ნაწილი კი, ისტორიული დროის აღმოცენებასთან ერთად, ვერტიკალურ ღერძზე გამოისახება. „გარეშე—უცხო" და „გარეშე—მიცვალებული" ჰორიზონტალურად, ერთმანეთის გვერდზე და ერთმანეთისაგან გამიჯნული სამყაროების არსებობას გულისხმობს, ისევე, როგორც „წინა" და „უკანასკნელი". მოგვიანებით „ზე" და „ქვე" სფნელები ვერტიკალზე მოექცნენ და მთელი ეს ურთიერთგადამკვეთი, კოსმოგონიურ ჯვარზე გაწყობილი სისტემა, გარემოცულ იქნა ბნელი გარესფნელით, ხილულისა და შეგრძნებადის საზღვრით. მაგრამ ეს გვიან მოხდა. „გარე" ან „გარესფნელი", ვიდრე ეს ტერმინი კოსმოგონიური მნიშვნელობით დაიტვირთებოდა, ყოფაში აღნიშნავდა „შინასთან" დაპირისპირებულ პრაქტიკულ გარეს, არასოციალურ სივრცეს. მითოსის ენაზე ეს იყო მითოსურ მოგზაურთა, ნახევრად ღვთაებათა, ნახევრად ადამიან-ვმირთა და მონადირეთა, ასევე მიცვალებულთა სამყარო, სადაც ჩვეულებრივი ადამიანი მხოლოდ ღვთაებათა ნებით, ისიც სულისა და ხორცის გაყრის გზით თუ მოხვდებოდა. მითოსური კვდომა და კვლავ აღდგომა ამ სივრცეში წასვლისა და დაბრუნების საშუალებით გამოიხატებოდა. „გარეთა" სამყაროს მდგმურს, მიცვალებულებსა და ღვთაებებს, მუდმივი ზრუნვა სჭირდებოდათ, რასაც, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ადამიანთა უმაღლეს დანიშნულებად თვლიდნენ. მიცვალებულთა „შენახვა-მომარაგების" უზარმაზარი სისტემა, რომელიც ძველმა რელიგიებმა შეიმუშავა, მიუხედავად გარკვეული შეურიგებლობისა, ქრისტიანობამ, განსაკუთრებით ქრისტიან ხალხთა ყოფამ შეინარჩუნა და მნიშვნელოვანი ადგილი დაამკვიდრებინა. მართალია, გამომდინარე თავისი დოქტრინიდან, მიწაში ჩატანებისა თუ თანგატანებისა და შეწირვის პრაქტიკა ქრისტიანობამ მნიშვნელოვნად შეზღუდა, მაგრამ ეს წესი ხალხურ ყოფაში აქტიურად ხორციელდებოდა და ეკლესიაც იძულებული იყო თანხმობა მიეცა მრავალრიცხოვანი „საკურთხისათვის". ამრიგად,

ეკლესიამ ვერ შეძლო ბოლომდე განეხორციელებინა თავისი დოქტრინა, რომლის თანახმად, სულები იმ ქვეყნად იღებენ იმას, რაც ამქვეყნიური ცხოვრებით დაიმსახურეს. ადამიანები თავიანთ მიცვალებულებს ამარაგებენ არა ამქვეყნიური დამსახურების მიხედვით, არამედ გამომდინარე ნათესაური დამოკიდებულებიდან, რაც გამოიხატება მოწყობილი სამარხებით, „ჩატანებით", „ჭირის სუფრებით", „საკურთხით", მიცვალებულთა რიგის დღეებით, როცა სრულდება მათი უზრუნველყოფისათვის გამიზნული რიტუალები და ა.შ. ძველი ტრადიციების შესაბამისად, მიცვალებულთან დაკავშირებული ხარჯებისათვის თვით იდეაში იყო დამახასიათებელი დიდი სიუხვე, აქ არ არსებობდა რაიმე ოპტიმალური ზღვარი. ცდილობდნენ მაქსიმალური, წესის ყველაზე უფრო საუკეთესო დონით შესრულებას, რაც მძიმე ეკონომიკურ ტვირთად აწვა მოსახლეობას. ამ გზით, რომელშიაც დიდი ადგილი ეჭირა საჯარო ხარჯებს, ხალხის გამასპინძლებას, სულის ცხენის დაყენებას, დოღს, სხვადასხვა სახის საჩუქრებს და ა. შ. მიიღწეოდა შეწირული საქონლისა და სხვა ღირებულებათა გატანა მიცვალებულთა სამყაროში, მის მარადიულ სამყოფელში, სადაც იგი გადადიოდა „წუთისოფლიდან", დროებითი საცხოვრებლიდან და წარმავალი ღირებულებების სამყაროდან. ამიტომ, რასაც იქ გაუგზავნიდნენ მიცვალებულს, იგი სამარადისოდ მისი იყო, იგი არასოდეს არ დაიკარგებოდა, რადგან ღვთის ნება იცავდა და სამარადისოდ უზრუნველყოფდა ახლობელთაგან რუდუნებით მოვლილ სულს. ასე რომ, საზოგადოების დიფერენციაციის საწყისი ხანიდან მოყოლებული, მიცვალებულთა მომარაგების ხერხები მრავლდება: უშუალო ჩაყოლების გარდა, განსაკუთრებულ ადგილს იჭერს ცხოველისა და პროდუქტის შეწირვა და ამ შეწირულობათა საჯაროდ შეჭმა, რასაც მოგვიანებით დაერთო საჩუქრების გაცემა და ფულის დარიგება. ამით თითქოს შეივსო საიქიოში ქონების „გადატანის" ხერხების პრაქტიკული არსენალი, მაგრამ მზარდი სოციალური და ქონებრივი უთანაბრობა მიცვალებულთა სამსახურის შემდგომი ფორმების წარმოშობის პერსპექტივას ქმნიდა. ასეთ ფორმებს წარმოადგენს მიცვალებულთა სამარხების არქიტექტურული გამართვის წესი, ანუ საიქიოს საცხოვრებელი სახლი. ამ წესის აღმოცენებაში განსაკუთრებული როლი უნდა შეესრულებინა საცხოვრებლის სოციალურ და ეკონომიკურ მნიშვნელობათა ახლებურ ასპექტებს, რაც იმქვეყნიური ცხოვრების კონცეპტუალურ ნაწილშიაც უნდა ასახულიყო. მიცვალებულისათვის იმ ქვეყნად აუცილებელი გახდა სახლი, რომლის სოციალურ და ეკონომიკურ მნიშვნელობათა ერთობლიობას წარმოადგენს „კარი". ამ ტერმინის განსხვავებულობა „სახლისაგან" ჩანს ისეთ კომპოზიტებში, როგორიცაა „სახლ-კარი," „კარ-მიდამო", „ეზო-კარი", „ხატის კარი", „სამეფო", „მეფის კარი" და სხვა. კარის მნიშვნელობა ბევრად უფრო ტევადია, ვიდრე სახლისა და ბევრად აჭარბებს ნაგებობის მნიშვნელობას, რაც მთლიანად შემოიმტკიცა „სახლმა". „კარი" სოციალურად და ეკონომიკურად დაწინაურებული სუბიექტის საცხოვრებელ-სამყოფელია. ამ სუბიექტს ალბათ „კაცი" ეწოდებოდა, რასაც მოწმობს ტერმინის აღმატებული სოციალური მნიშვნელობები. კაცი არ არის ყველა. ყველას აღსანიშნავად მოგვიანებით გაჩნდა ტერმინი „ადამიანი". ცხადია, გარდაცვლილ „კაცს" იმ ქვეყნად საცხოვრებლად „კარი" დასჭირდებოდა, რომლის გამართვა საკმაოდ ძნელი საქმე იყო. ალბათ ამ წარმოდგენის ანარეკლია ტერმინი „სასახლე", კუბოს მნიშვნელობით. ცხადია, ადამიანებს წინასწარ უნდა ეზრუნათ მკვდრის სათანადოდ მოსაწყობად და მემორიალური ძეგლები ამის უეჭველ დადასტურებას წარმოადგენს. ცნობილია, რომ ამ ნაგებობათა აგებაზე ზრუნვას, გამომდინარე ნაგებობების მოცულობისა და სამუშაოებისათვის საჭირო ვადიდან, ასევე პიროვნების სოციალური მნიშვნელობიდან და ეკონომიკური შესაძლებლობებიდან, მშენებლობას ამ პიროვნების სიცოცხლეშივე იწყებდნენ. ამჯერად საკმარისია მხოლოდ ამ ფაქტის აღნიშვნა და მისი ეთნოგრაფიული მასალით შეჯერება, რათა საკრძალავ ცერემონიებსა და რწმენაში გამოვყოთ მთელი პლასტი რწმენა-წარმოდგენებისა და რიტუალური მოქმედებებისა, რასაც ასრულებდნენ ცოცხალი ადამიანები საკუთარი საიქიო ცხოვრების უზრუნველყოფის მიზნით. ამისათვის ისევ ქართველთა ყოფის ერთ-ერთ უდიდეს მკვლევარს, ვერა ბარდაველიძეს მივმართეთ, რომელმაც გასული საუკუნის 20-იან, 30-იან წლებში, როცა ხალხური ყოფა ჯერ კიდევ მდიდარი

იყო ძველი ყოფის მასალით, ბევრი რამ აწ გამქრალი დააშოწმა, მათ შორის მიცვალებულთან დაკავშირებული რიტუალები. მოვიყვანთ ვრცელ ამონაწერს მისი შრომიდან:

„ეთნოგრაფიული გადმოცემების თანახმად, სვანები მიცვალებულის კუბოსთან მის მოზვერსაც დააყენებდნენ და რქებზე წყვილ ანთებულ სანთელს მიაკრავდნენ. რიგების, ლიფანა-ლიცდალის, კონჩხარის, ანუ კათ-ტაბაგის, ლუხორის, ლაგუანის, ბაცხის – გადახდის დროს, რომელშიაც მონაწილეობდა მთელი თემი და რიგის გადამხდელი ოჯახის მთელი ნათესაობა, – ახლობელიცა და შორებელიც, და რომლის გადახდა (მაგ., ბაცხისა და კათ-ტაბაგისა) შემოდგომას, ან ახალი წლის ციკლის დღეობებში (შუშხუამს, იარუნესგას) ხდებოდა, ყველაზე საპატიო საკურთხს ხარი და ძროხა შეადგენდა. ამ საქონელთან ერთად, ან მათ ნაცვლად, თუ რიგის გადამხდელი ოჯახი ნაკლებ შეძლებული იყო, დაკლავდნენ მიცვალებულთა სახელზე წვრილფეხა საქონელს, – ვერძებს, ვაცებს, საზოგადოდ ცხვრებს, თხებს, ტახებს და მისთანათ. ხშირად რიგების გადახდა ოჯახის რამდენიმე მიცვალებულის სახელზე ხდებოდა და მაშინ თითოეულ მიცვალებულს თითო ხარსა და წვრილფეხა საქონელს დაუკურთხებდნენ. სვანების ღრმა რწმენით, რიგებში დაკლული ცხოველები და სხვანაირი სახის საკურთხი საიქიოში მიუვიდოდა იმ მიცვალებულებს, რომელთა სახელზედაც მას უკურთხებდნენ.

ყველაზე დიდ ხარჯს ლუხორის, ლაგუანისა და ბაცხის გადახდა იწვევდა და ამიტომ მათ მოწყობას ყველა ოჯახი ვერ ახერხებდა. ლაგვანგადახდილი მიცვალებულები, ხალხის რწმენით, საიქიოში სამუდამოდ დაჭმაყოფილებულად ვრძნობდნენ თავს და იქ მყოფი სხვა მიცვალებულების წინაშე მედიდურობდნენ. რიგების მომწყობ ოჯახებში, თუ გარდაცვლილთა ცოლები, ან რძლები, ან პირიქით, ქმრები და ხანდაზმული ვაჟიშვილები ცოცხლები იყვნენ, მაშინ რიგებს, მიცვალებულებთან ერთად, ამ ცოცხალი პირების სახელზედაც იხდიდნენ და მათ შესაფერის საკურთხ ცხოველებს დაუკლავდნენ. ასეთ შემთხვევაში მიცვალებულების ფიტულების, ე. წ. „ნახაზის" გვერდით, რომლებიც გამოწყობილები იყვნენ საუკეთესო ტანსაცმელში და იარაღითა და საჭაულებით დაშვენებულები, მათი ცოცხალი შეულლეები ისხდნენ, ასევე საუკეთესო ტანსაცმელში გამოწყობილები. როდესაც ოჯახს მემკვიდრე არ გააჩნდა, ან ოჯახის უფროსებს იმედი არ ჰქონდათ, რომ მათი სიკვდილის შემდგომ ვინმე მათ სახელზე რიგს მოაწყობდა, მაშინ ისინი თავის სახელობის რიგებს სიცოცხლეშივე თვით იმართავდნენ და ამ დროს ყველაფერი ისევე სრულდებოდა, როგორც მიცვალებულთა სახელობის რიგებში. პირველი მსოფლიო ომის წინ ჩუბაბევის მოსახლის მიერ მოწყობილ ლუხორში (რომელმაც თავისი დიდი ხარჯითა და საზეიმო ხასიათით წარუშლელი შთაბეჭდილება დატოვა მხცოვანი და მორწმუნე სვანების თაობაში და „ბაძუანთ ლუხორის" სახელით საარაყო ამბად იქცა), ერთი მოხუცი სჩუმარი ქალი საჯაროდ აცხადებდა, რომ მას საიქიოში 35 ხარისაგან შემდგარი ჯოგი ჰყავს წამძღვარებული და რომ ამის შემდეგ მას სიკვდილიც კი არ ეზარება.

წლიური ციკლის თითქმის ყველა დღეობა და ჩვეულებრივ დღეებში სუფრასთან თავშეყრილობაც ისე არ ჩაივლიდა, რომ სვანს თავისი მიცვალებულები არ მოეგონებინა და მათ სახელზე შენდობა არ ეთქვა. ზოვიერთ წლიურ დღეობაში კი, – ლიმგრიეს, თანაფა დოშდიშს, პერპოლდაშს, – მიცვალებულთა სახელზე ნაირსახის უსისხლო შესაწირავთან ერთად, ცხოველებს სწირავდნენ ხოლმე, რაიმეს წვრილფეხა პირუტყვიდან. ამას გარდა, მონადირე სვანი შეეცდებოდა მარიობისათვის ჯიხვი, ან არჩვი მოეკლა და ამ დღის საკურთხი ნანადირევის ხორცით დაეშვენებინა. ლიფანალშიც სისხლიან საკურთხს აღნიშნული წვრილფეხა ცხოველები შეადგენდა. ყოველი ოჯახი წინასწარ, ჯერ კიდევ შემოდგომაზე საუკეთესო ცხოველს შეარჩევდა და მას მიცვალებულის დღისათვის საგანგებოდ კვებავდა და ასუქებდა. ამ დღეობაზე ყველაზე უფრო მიღებული იყო თხისა და ცხვრის, მათგან კი განსაკუთრებით, ვაცისა და ვერძის შეწირვა. ზოგჯერ ტახსაც დაკლავდნენ და მის ხორცს მიცვალებულებს მიართმევდნენ, მაგრამ ღორი კარგ საკურთხად არ ითვლებოდა, რადგან... დაკურთხებული ღორი მიცვალებულს საიქიოში არ მიუდიოდა, რადგან გზაში რომ ვიწრო ხიდია, მას ვერ გაივლიდაო"[14].

14. ვ. ბარდაველიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 70.

აღსანიშნავია, რომ მრავალ რიტუალურ ტექსტში (რომელთა ნაწილი ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში შეეხიდა) ნახსენები ნანადირევი ფრინველი და ცხოველი რიტუალურსავე პრაქტიკაში შინაური ცხოველ-ფრინველითაა ჩანაცვლებული[15]. ნანადირევი ცხოველის შეწირვას უფრო „დემოკრატიული“ ელფერი აქვს, ვიდრე 35 ხარის დაკვლას, სადაც აშკარად არის ჩამოყალიბებული ქონებრივი უთანაბრობისა და სოციალური უპირატესობის სურათი. ნადირის შეწირვა მიცვალებულის სახელზე, ანუ მისი მოპოვება, გულისხმობს ნადირის მფარველის მიერ რჩეული პირის დასაჩუქრებას, რაც სოციალური თვალსაზრისით სრულიად განსხვავებული სამყაროდან მომდინარეობს, ვიდრე შეძლებულთა მიერ ათობით შინაური ცხოველის შეწირვა საკულტო მიზნებით. მაგრამ მსხვერპლის მიზნამდე მისვლა ხდება ორივე შემთხვევაში კოლექტიური შეჭმის საშუალებით, რაც ამ მეთოდის უნიკალურ მნიშვნელობაზე მიგვანიშნებს. ასეთი სურათები აღწერილი აქვთ რაფიელ ერისთავს, ვაჟა-ფშაველას, გ. ჩურსინს და სხვებს.

აღსანიშნავია, რომ მეტ-ნაკლებად მსგავსი ვითარება მკვლევართა მიერ დამოწმებულია ხევსურეთშიაც. ზემოთ აღინიშნა, რომ რივის სუფრები მიცვალებულს უხრუნველყოფდა საიქიოში და ვისაც მემკვიდრე არ ჰყავდა, ან იმედი არ ჰქონდა მემკვიდრეებისა, ასეთ სუფრას თვითონ სიცოცხლეში იხდიდა. „ჭირის სუფრის გარეშე დარჩენის შიში აიძულებს ხევსურს, ან სვანს თავად გამართოს სუფრა. ასე უფრო საიმედოა. თუ ხევსური მარტოხელაა, ან ნათესავების იმედი არა აქვს, რომ ჭირის სუფრას გადაუხდიან, მაშინ ის თავის სიცოცხლეში, თვითონვე იხდის მას. ამისათვის იგი იმარაგებს სასმელსა და სურსათს, იწვევს სასულიერო პირებს, სოფლელებს, ნათესავებს, ნაცნობებს და მათთან ერთად სრულდება მთელი ეს რიტუალი ისევე, როგორც მიცვალებულის დამარხვის დროს. ის დგას კარის უკან დამალული, თვალებდახუჭული და უსმენს, თუ როგორ უთვლიან შესანდობარს. ამის შემდეგ ის დარწმუნებულია, რომ მისი სული საიქიოს მიიღებს ამ ჭირის სუფრის დროს დახარჯულ სასმელსა და სურსათს“[16]. აქ, ისევე როგორც სვანეთში, საქმე ეხება პრაქტიკულად კარგად ცნობილსა და გამოცდილ სისტემას, ოღონდ შესაწირავს ცოცხალი ადამიანი წინასწარ გზავნის.

სვანური ლუხორის სრული აღწერა მოცემული აქვს თავის მასალებში ალი დავითიანს:

„ხერგიანთ ხერგიანი ცნობილი ტვირთმზიდველი იყო ლახამულაში. შვილი არ ჰყავდა და თავის წილ გადაშენების გზაზე მყოფ კაცს, მომჭირნე მეუღლის დახმარებით, ოჯახი გამართული ჰქონდა. ხერგიანს ასზე მეტი ტვირთი ჰქონდა გადატანილი ლახამულადან ორი დღის სავალზე... ორ-ორ შაურად, ანუ მარჩილად. ლახამულელები იმასაც ამბობდნენ, რომ ამ ცოლ-ქმარს შეგროვილი ჰქონდათ ეს მარჩილები და დიდი ლუხორის გადახდას ემზადებოდნენ, რომ საიქიოში უშვილო, მაგრამ საკმაოდ გავლენიანი ცხოვრება განეგრძოთ... ამისათვის სვანეთის ხევებს და მათ შორის ლახამულას თემსაც თავისი მრწამსი ჰქონდა... სვანს შეეძლო ქონება გადაეტანა საიქიოში და ეს რომ განხორციელებულიყო, უნდა გადაეხადა დიდი ლუხორი, ღმერთებისათვის შეეწირათ ხარები, ეკურთხებინა ისინი თავის სახელზე ლუხორის სუფრაზედ ვინც კი ეწვეოდა, ყველასათვის მოელხინა, სამაგიეროდ კი – ყველას დაელოცა... ხერგიანი დიდხანს ემზადებოდა სალხინო სუფრისათვის. სალხინო იმიტომ ჰქვია, რომ ხერგიანი ნება-სურვილით იხდიდა და არა იძულებით – ავადმყოფობისაგან გადასარჩენად. ხერგიანს რვა ხარი ჰყავდა შესაწირი, რვა ხარის გულ-ღვიძლით უნდა გაემართა სამსხვერპლო, დანიშნული დღისათვის უნდა დაეკრა ბუკი, რათა მიუწვეველად მისულიყო ყველა, ვისაც სმა-ჭამის სურვილი ექნებოდა. ხერგიანს სალუხორო პური ცალკე ჰქონდა მოსამარაგებელი, არაყი, ყველი, თაფლის არაყი, რანგი და სხვა. სალუხორო ხარებს იალაღზე ასუქებდა და მპარავისა არ ეშინოდა. სალუხორო ხარებს მპარავი ვერ გაეკარებოდა ღმერთების

15. ი. სურგულაძე, მეფის განადირება... გვ. 34.

16. რ. ერისთავი, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები. თბილისი, 1989 წ., გვ. 175-181. ნ. ხიზანიშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბილისი, 1940, გვ. 76. Чурсин Г., Очерки по этнологии Кавказа, Тбилиси, 1913 г. стр. 167.

შიშით. სწამდათ, რომ ღმერთები და კერძოდ, წმინდა გიორგი საგანგებოდ დასჯიდა საშვილიშვილოდ ვინც მათ შესახელებულ ხარებს შეებებოდა ბოროტად. ის ხარები შეწირვით ღმერთებს შეეწირებოდნენ, შესაჭმელად ხალხისათვის იყვნენ განკუთვნილი, ხოლო საიქიოში ხერგიანსა და მის ცოლს, თამრულს დახვდებოდნენ ისე, როგორც მელუხორენი იყვნენ დარწმუნებულნი. სალუხორო ხარების შეწირვა ერთ დღეს უნდა მომხდარიყო. ამ დღეს ხარებს დაათრობდნენ, რომ სიკვდილი არ დაზარებოდათ... მთვრალ ხარებს არც ფეხის შებორკვა გაუკვირდებოდათ და არც ხანჯლით გამოსმისას დაიბღავლებდნენ, მაგრამ ვერც ეს და ვერც ხორცის აქნა, ქვაბში ჩადება მოსახარშავად, დანაწილება ულუფებად და შეჭმა მოხარშული ხორცისა, ვერ გადაარწმუნებდა ხერგიანს, რომ მისი ხარები საიქიოში ისევ ისე უკლებლად და დაუზიანებლად არ დაუხვდებოდნენ, როგორც ყველა მელუხორე სვანს.

აი, გათენდა ხერგიანის ლუხორის გადახდის დღე. ყველაფერი მზად იყო სალუხოროდ. საკურთხი კალოში მოაწყვეს, ხარების გამხმარი და გაჭიმული ტყავები გააწყვეს მარხილებზე, ზედ დააწყვეს პური, მოხარშული ხორცი გოდრებით დადგეს, ყველი–პურის საცხობი ვობით, მოხარშული და შეკმაზული ლობიო, – გოდრებით. საკურთხს მიუჯდნენ ხერგიანი და მისი მეულლე, მორთულ-მოკაზმულნი, რაც შეეძლოთ. სამი-ოთხი წყვილი ცოლ-ქმარი უჯდა ლუხორს ხერგიანთან და მის ცოლთან ერთად. რვა ხარი იყო ცოლ-ქმარზე შეწირული და ერთიც საწმინდაგიორგო... ცხრა ხარის თავი იქვე ეწყო რიგ-რიგად და რქებზე წყვილ-წყვილი სანთელი ენთო. სალუხორო სუფრას არაფერი აკლდა, ფულიც ეწყო, განძეულ-სამკაულიც. ხერგიანს თაკისი მოოქროვილი თოფი მკერდზე ჰქონდა მიყუდებული, მოვიდა ბაპი ხაიდარი და სუფრა აკურთხა. წვეულმა მიულოცა ცოლ-ქმარს ბედნიერი დღე და რამდენმა სვანმა ინატრა მათი ბედი, რომ საიქიოში რვა ხარი ეყოლებოდათ და ამდენი რამე, რაც სალუხოროდ იყო მომზადებული, თუმცა იმ დღეს, იქ, ბევრი ერია ცოლ-ქმარი, რომელთაც ორ-სამჯერ ჰქონდათ გადახდილი ლუხორი და, როგორც თვითონ იყვნენ დარწმუნებულნი, მათ მეტი ვერძები და ხარები ჰყავდათ საიქიოში. სუფრას ერთი მოზრდილი საკიდელი ედგა, ვაშლებით სავსე, თითო ვაშლში თითო მარჩილი ესო. ეს ის მარჩილები იყო, რომლებიც ხერგიანს მიეღო ლახამულიდან ყვაჯიმდე ტვირთის ჩატანაში.

საკურთხის კურთხევის შემდეგ ელყანმა თოფი გაისროლა, ვერცხლიანი ვაშლები ხალხისაკენ გადაყარეს და ხალხმაც ტაციობით მოიხელთა, ვინც რამდენი მოასწრო. ასე მძიმე ტვირთით ნაშოვნი მარჩილები ვაშლებს გააყოლა, გააბნია ხალხში და დაიმედებული იყო, რომ ასე მოვლილად შენახული საიქიოშიაც ასე მოვლილად ექნებოდა მის ცოლს... სამ-ოთხ ადგილას, ღია ცის ქვეშ, გრძელ სუფრაზე არყით სავსე ვობები იდგა, გვერდზე მრგვალად მოხარშულ ვერძს ოხშივარი ასდიოდა და გვერდში დანა ერჭო, იქვე დაჭრილი პურები ეწყო. დალევამოწადინებული მივიდოდა ვობთან, თუ წვერულვაშიანი იყო, გაისწორებდა, დაეწაფებოდა ვობს და არაყს მოსვამდა ნებისმიერად, შემდეგ ხორცის ლუკმას მოითლიდა, პურის ლუკმასთან ერთად დააყოლებდა და უკან გაბრუნდებოდა, რომ სხვისთვის დაეთმო ადგილი... სალუხორო უჩა სამგლოვიაროსაგან მკვეთრად განირჩეოდა. მას მხიარულება ახლდა... მეპურენი თითო კაცზე ორ-ორ პურს დებდნენ, მელერღილეები შეკაზმულ ლობიოს, ან ცერცვს დადებდნენ, მეყველეები ყველს არიგებდნენ, მეხორცეები არიგებდნენ შამფურზე აგებულ მოხარშულ ხორცს და მწვადს...

ლუხორის ტრადიციული წესით ხარების შეწირვის დროს უნდა გაეთვალისწინებინათ, რომელი ხარისაგან გაეცათ ნედლი მწვადები სოფლის ბავშვებისათვის განაწილებით, რომელი ხარის ნაწილები მოეხარშათ ხალხისათვის და სხვა... მეხორცეებს მოყვებოდნენ მეთაფლეები და მესარაჯენი და თითო მეინახეზე ჩამორიგდებოდა სავსე ვობიდან ღრმა კოვზი გამოწურული თაფლი, ან თაფლიანი სარაჯის ნაჭრები ოთხკუთხად. სოფლის დედაკაცები ცალკე მიიღებდნენ ოჯახის ყველა წევრის ულუფას.

სმა-ჭამა გახსნა სუფრის თავში მჯდომმა მოხუცმა. დიდი თასით დალოცა ხერგიანი და მისი ოჯახი, სვანეთის ღმერთებს შესთხოვა ცოლ-ქმარს საიქიოში ეცხოვრათ და იქ შეწირული ხარი

ბალნამდე, პურის ლუკმამდე და არყის წვეთამდე სულის სასარგებლოდ გამოსდგომოდათ (ასევე ყველაფერი, – ლუხორზე მოტანილი, ი. ს.), მერე გადასცა ხალხს ხერგიანის თხოვნა, ეჭამათ, ესვათ, მოელხინათ და თავისი ლოცვა ასე დაამთავრა: „კარგო ხევო და ხევის გარეშენო. ვინც გაახარეთ ხერგიანის ოჯახი, მშვიდობა და ბედნიერება მოგცემოდეთ, რომ ოჯახი გაახარეთ, გაგახაროთ სვანეთის ღმერთებმა... ვისაც გულში რამე ხინჯი ქონდეს სხვის მიმართ, დღეს დაივიწყოს და მტრობის გადახდა შემდგომისათვის გადასდოს“... სოფლელ დედაკაცებს გოდრებით მიჰქონდათ ოჯახის წევრების ულუფა. ახალგარდაცვლილთა სკამების, მგზავრად მყოფთა (მამაკაცების), თუ ღრმად მოხუცების ულუფა. არაყს ბოთლებით ანაწილებდნენ. გაცემა სავალდებულო იყო, ოჯახის ტრადიცია ავალებდა. ხერგიანმა და თამრულმა ჩამოიარეს რიგები, კაცმა კაცები, ქალმა ქალები, თხოვდნენ ეჭამათ და ესვათ. თხოვნა და ხვეწნა გულწრფელი იყო, საიქიოს ამბები ხდებოდა. ცოლ-ქმარი დაიმედებული იყო, რომ რაც აქ დახარჯეს, იქ გამოადგებოდათ. საიქიო თურმე სავსეა გარდაცვლილი სვანებით, რომელთაც თავისთვის ყავთო მათზე შეწირული ცხოველები. შეწირული არაფერი არ ეკარგებათო და იმისიც კი სჯეროდათ, რომ ვიღაცას თითქოს კოჭლი ღორი შეუწირავს თავისი მიცვლებულისათვის და ერთ-ერთ მომაკვდავს კიდეც გადაუცია მისი ჭირისუფლისათვის (ალბათ „საიქიოში ნამყოფს“, მსგავსად იმერელთა წარმოდგენისა. ი.ს.): თქვენს მიცვალებულს თქვენი შეწირული კოჭლი ნეზვი ყავს და თხმელის ფეხი უკეთიაო. სხვებს კი ცხოველები ჯოგებად ყავთო... ვისაც ლუხორი ბევრჯერ გადაუხდია და ბევრი ხარი ყავთ შეწირულიო...

გვიან საღამოს დაშლა დაიწყო ხალხმა. ოჯახი აქაც ტრადიციულ წესს მიჰყვა: ოთხი სასმისი არაყი დაიკავეს ოთხ გასასვლელ ადგილას, თითოეულ წამსვლელს არაყზე ეპატიჟებოდნენ... მეორე დღესაც გაშალეს სუფრები... ასე გადაიხადა ხერგიანმა ლუხორი და მოხარული იყო, რომ საიქიოში ცხოვრება გაიტკბო“[17].

გარდა „ლუხორისა“ სულისათვის გამართული სუფრებიდან სვანეთში იცოდნენ „ლაგვანის“ გადახდა. როგორც რაფიელ ერისთავი ამბობს, ამას ძალიან დიდი ხარჯი სჭირდებოდა და ჩვეულებრივ, შეძლებული ოჯახები იხდიდნენ. წინააღმდეგ შემთხვევაში, სვანი სამოთხეში ვერ მოხვდებოდა. ლაგვანს, ანუ კონჩხარს უხდიდნენ მიცვალებულს, რომელიც სამი წლის გარდაცვალებული მაინც უნდა ყოფილიყო. იმართებოდა შემოდგომაზე, მისთვის ადრე გაზაფხულიდან იდენებოდა მთაზე საქონელი – თორმეტამდე სული ხარი გასასუქებლად. ასევე საბლში ასუქებდნენ ორიდან რვა სულამდე ღორს, ამდენსავე ცხვარსა და თხას. რ. ერისთავი საკმაოდ ვრცლად აღწერს გამასპინძლებას, რომლის დროსაც უამრავი პროდუქტი გაიცემოდა. იგი დასძენს, რომ ამ წესის გარეშე დარჩენილი მიცვალებული წუხს, ვერ იქნება კმაყოფილი, ხოლო განაწყენებულ მიცვალებულს ბევრი უბედურების მოტანა შეუძლია ცოცხლისათვისო. უშვილო სვანებს ლაგვანს ნათესავები უმართავდნენ, უნათესაოს კი – სოფელი. აქვეა ნათქვამი, რომ შეძლებულთა უმრავლესობა, იმ მოსაზრებით, რომ შთამომავლობას საწვალებელი არ დაუტოვოს, თავად იხდიდა ლაგვანს თავისივე სიცოცხლეში...[18] აქ განსხვავება ის არის, რომ მიცვალებულის „ნახაჯის“ ნაცვლად საკურცხილში თავად ცერემონიის ობიექტია გამოჭიმული, საუკეთესო იარაღითა და ახალ ტანსაცმელში მორთული. მას ხელში ანთებული სანთელი უჭირავს. გვერდით კი ცოლ-შვილი ჰყავს შემოხვეული.

ლაგვანის გარდა, სვანებმა იცოდნენ „ბაწხ“, „ბეწხ“-ის ანუ „ბეწხ ქუნეგვიშის“ (სულის საქმის) გადახდა, რაც სულის ხსნისათვის იმართებოდა. განსხვავებით ლაგვანისაგან, ბაწხი არ იყო ყველასათვის სავალდებულო. მას შეძლებული ოჯახი იხდიდა და მასპინძელს სასიკეთო და სულის ხსნისათვის სასარგებლო საქმედ ეთვლებოდა. არ იყო განსაზღვრული საკლავის რაოდენობა, რომელიც, ბუნებრივია, უფრო მცირე იყო, ვიდრე ლაგვანისა. ოჯახებიდან პატიჟებდნენ სამ-ოთხ

17. მ. კანდელაკი, სოციალური სიმბოლიკა ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში (დისერტაცია ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად. ხელნაწერი), თავი III. თბილისი, 1985 წ., გვ. 130-136. რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრ., გვ. 175-178.

18. რ. ერისთავი, დასახ. ნაშრ., გვ. 178.

კაცს და არა ყველას. სოფლელები სადილად მოდიოდნენ, ნათესავები – ვახშმად. აქ ისინი მღეროდნენ, მხიარულობდნენ, აბამდნენ ფერხულს, რაც ლაგვანის დროს დაუშვებელი იყო[19].

ლუხორის მსგავსი რიტუალი ცნობილი ყოფილა თუშთა შორისაც. როგორც ამ მასალის შემგროვებელი მღვდელი ი. ელიოსიძე წერს, თუშები უკანასკნელ ქონებასაც კი არ ზოგავდნენ თავიანთი საიქიო საქმეების მოსაგვარებლად[20]. მთელი რიტუალი საკმაოდ კარგად აქვს აღწერილი ს. მაკალათიას. „ზოგჯერ უშვილო ბერიკაცი, - წერს იგი, - ამ ქელეხ-სადგინს სიცოცხლეშივე იხდიდა, რასაც „თვითდამარხვას“ უწოდებდნენ. თვითდამარხვის დღეს ცოცხალი მიცვალებული თავის ქელეხში არაფერს შეჭამდა, პურსა და ხორცს არ მიეკარებოდა - ნაჯურთხიაო. მოძალავე მხედრებსაც თვითონ უმასპინძლებდა, ცხენოსნებსაც ალამ-წინდებს ურიგებდა, მოსანიჭრეებს ის ასაჩუქრებდა ტანისამოსით, ლოგინით, ჭურჭლით და სხვა. თვითდამარხვის ეს წესი დღეს მოსპობილია“[21].

ასეთივე ცნობა ს. მაკალათიას ხევსურთა შესახებაც მოეპოვება: „ხევსურეთში მკვდრის რიგის შესრულებას დიდი მნიშვნელობა ეძლევა და ურიგოდ მიცვალებულის დატოვება დიდ ცოდვად ითვლება. ამიტომ ხევსური რიგისათვის არაფერს იშურებს და თავის უკანასკნელ სარჩოსაც ამაზე ანიავებს...

...ხევსურების წარმოდგენით საიქიო საარაკოს გაგრძელებაა და ყველაფერი, რაც ადამიანს ამ ქვეყნად სჭირდება, საიქიოშიც არ უნდა მოაკლდეს... ამიტომ ვინც მარტოხელია და უმემკვიდრეო, ის ყველა რიგებს სიცოცხლეშივე იხდის, რასაც აქ თავის დამარხვას უწოდებენ.

თვითდამარხვის დღეს დიდ ქელეხს გამართავენ და ნათესავებსა და მთელ სოფელს მოიწვევენ. სულის ხელით ტაბლას აკურთხებს და შესანდობარს იტყვის. თვითდამმარხველი რიგის ასრულების დროს კარებს უკან იმალება, თვალებს ხუჭავს, ვითომ მკვდარია და თავის შესანდობას ყურს უგდებს. იგი რიგის ტაბლას არ შეჭამს, არც მტირალს დაუძახებს, როცა კი მოკვდება, მაშინ მტირალს დაიწვევენ, დაფლავენ საფლავს და შენდობას იტყვიან.

თავის დამარხვის დღეს სრულდება დოღიც და ყაბახიც და მხედარ-მშვილდოსნები ყველაფერს წესის მიხედვით იღებენ. დღეს თავის დამარხვა უკვე იშვიათი შემთხვევაა. წინათ კი ეს ხევსურეთში გავრცელებული ყოფილა“[22]. ეს ცნობები თუშეთსა და ხევსურეთში ს. მაკალათიამ 1930-33 წლებში ჩაიწერა, როცა აღნიშნული წესი პრაქტიკულად მოიშალა, მაგრამ მეხსიერებაში ისევ მკაფიოდ იყო დარჩენილი.

ანალოგიური წესების შესახებ გურიაში საინტერესო ცნობას გვაწვდის ა. წულაძე: გურიაში სცოდნიათ მიცვალებულის სულის საოხი და ხსოვნის პატივსაცემი აღაპების გადახდა. იგი წერს: „უწინდელი აღაპის მიზანი იყო გლახაკთა, მათხოვართა, ხეიბართა და მშიერ-მწყურვალთა გაძღომა და მათთვის მოწყალების მიცემაც კი.

დროთა ვითარებაში აღაპმაც სახე იცვალა და... მაძღრებსაც კი პატიჟებდნენ. აღაპის გადახდა იცოდნენ მოხუცი ქალის და კაცისათვის „უძეოდ და უმემკვიდროდ გადასულისათვის“. აღაპს სასმელ-საჭმელის სიუხვე ამშვენებდა და აღაპზე მაგრად გაძღომა არავის არ ეთაკილებოდა“. ასეთ აღაპებს თან სდევდა მხიარულება, სიმღერა, ცეკვა, თოფ-დამბაჩის სროლა. „მომსწრე ვარ – აგრძელებს ა. წულაძე – ასე ვთქვათ, ავანსი აღაპის. მაგალითისათვის დავასახელებ ერთს, 1904 წელს ქ. ოზურგეთის საკრებულო ტაძრის მნათემ, მაქსიმე ურუშაძემ, თავის თავს და მის მეუღლეს გადაუხადა სანაქებო აღაპი, საკლავიც დაკლა, ხუცები, ბერები და მონაზვნებიც მიიპატიჟა, საწირავ-სალოცავი გადასცა, მათხოვარ-გლახაკებს სამოწყალო უბოძა – მეზობლები და ნათესავ-მოყვრები მოიწვია. თამადამ, როცა მისი და მისი მეუღლის შესანდობარი დალია, „საუკუნო იყოს ხსენება მისი“ მგალობლებს თვით მიეშველა... ფიშტო თვითონ გაისროლა ამ 90 წლის მოხუცმა და იცეკვა და „თავისი ბალიშის მოზიარეც“ აცეკვა, აღაპის დასასრულს შეზარხოშებულ სტუმრებს დიდი მაღლობა გადაუხადა და ყველას

---

19. **რ. ერისთავი**, დასახ. ნაშრ., გვ. 178.

20. **Елиосидзе Иродион**, Записки о Тушетии. Архив востоковедов Института народов Азии. Р. II. оп-2,1 стр. 32-35. **მ. კანდელაკის** დასახ. ნაშრ.

21. **ს. მაკალათია**, თუშეთი. თბილისი, 1933 წ., გვ. 179.

22. **ს. მაკალათია**, ხევსურეთი, თბილისი, 1984 წ. გვ., 307-9.

უთხრა, რომ ის სიცვდილის შემდეგ ტირილსა და გლოვას არავის ავალებს... წლისთავზე გარდაიცვალა". ამ ცნობაში აშკარად ჩანს ისტორიული დინამიკის თვალსაჩინო პროცესი. ავტორის სიტყვით ადრე რიტუალს ეკლესია აკონტროლებდა და მას ისეთი ფორმა ჰქონია, როგორიც მას ჯერ კიდევ ადრე ქრისტიანობის ხანაში შეუძენია, რაზეც ქვემოთ გვექნება საუბარი. მაშინ ეს წესი უპირატესად გლახაკთა დამწყალობებას გულისხმობდა. ამ სახით იგი მთელ საქრისტიანოში იყო გავრცელებული და ქრისტიანობასთან ერთად ახასიათებდა და დღესაც ახასიათებს ყველა რელიგიას. იგი ამ ფორმით მარადიული სიმდიდრის მოპოვების გზად იყო მიჩნეული. XX საუკუნის დამდეგს ხალხის ცხოვრებამ სერიოზული ცვლილება განიცადა (რასაც ა. წულაძე საგანგებოდ აღნიშნავს თავისი ნაშრომის 130 გვერდზე), რის შედეგად აღორძინებულა რიტუალის არქაული სახე, რომელიც, როგორც ვნახეთ, დიდად არ განსხვავდება სვანური ლუხორისაგან. გურულების წარმოდგენით ვინც სიცოცხლეში ვერ მოასწრებდა ცოდვების მონანიებას, მისი სულისთვის უნდა ეზრუნათ ჭირისუფლებს, სხვადასხვანაირი წირვა-ლოცვით, საკურთხებით, მოწყალების გაცემით, მონასტრებისა და ეკლესიების შეწევნით და მიცვალებულის სახელით სხვადასხვა კეთილი საქმით. აქ აშკარად იგულისხმება ის საქმეები და ხარჯები, რაც მიცვალებულს საიქიო ცხოვრების მოწესრიგების მიზნით სიცოცხლეში უნდა შეესრულებინა და გაეღო[23].

მოტანილი მასალა ცხადყოფს, რომ სულისათვის წინასწარი რიგის წესი მთელ საქართველოში ყოფილა გავრცელებული. ასევე შეიძლება მისი დამოწმება კავკასიის მასშტაბით, თუ ეს საკითხი ვინმეს ინტერესს გამოიწვევს. აქვე დაისმის ქართველთა შორის ამ წესის გავრცელების დროისა და სოციალური გარემოს საკითხი. ეს საკითხიც დამოუკიდებელ კვლევას საჭიროებს. წინასწარი შეფასებით შეიძლება ითქვას, რომ ამ წესის უბრალო სესხება-გადატანის გზით ახსნა არ შეიძლება, რადგან იგი უფრო ღრმა, დიდი ისტორიული მნიშვნელობის მქონე მოვლენებით უნდა იყოს განპირობებული და ალბათ ეთნოკულტურული გენეზისის სფეროს უკავშირდება.

ცხადია გვაინტერესებს იყო თუ არა გავრცელებული საკუთარი თავისათვის ჭირის სუფრის გადახდის წესი სხვა ქვეყნებში და ხალხებში, თუ იგი მხოლოდ ქართველთა წარმოდგენებისა და რიტუალების თავისებურებად უნდა ჩავთვალოთ. მართლაც, აღმოჩნდა, რომ ეს წესი სხვაგანაც სრულდებოდა, მაგრამ ზღვა გამოკვლევებისა, რომელიც მიცვალებულის, მისი საიმქვეყნო ცხოვრების, დაკრძალვის და ა.შ. რიტუალებს ეძღვნება, მას ძირითადად დუმილით უვლის გვერდს, ხშირ შემთხვევაში, თუ რიტუალი განსაკუთრებით გამოკვეთილად და თვალში საცემი მასშტაბით არ სრულდება, მკვლევრები არც ეძებენ, რადგან, თითქმის არაფერი იციან ასეთი მსოფლგაგებითი პოზიციის შესახებ. ტრადიციულად, თანამედროვე ადამიანის თავში, ვინც არ უნდა იყოს იგი, არსებობს მყარად ჩამოყალიბებული, სულიერ ვითარებაზე დამყარებული ორი ოპოზიციური მდგომარეობა ადამიანის არსებობისა: სიცოცხლე - სიკვდილი და მათი შესაბამისი სამყაროები, „სააქაო" და „საიქიო". წარმოდგენები და შეფასებითი შეხედულებები ნახევრად მკვდარსა და ნახევრად სააქაოზე, ასევე შესაბამის წარმოსახვით სივრცეზე, სადაც შეიძლება განხორციელდეს ურთიერთობა ამ დაპირისპირებული ნიშნებით აღწერილ სამყაროებს შორის, თანამედროვე ადამიანს მზამზარეულად არ გააჩნია. ამიტომ ბუნებრივიცაა, რომ მკვლევრები იშვიათად ახერხებენ შემოიტანონ სამეცნიერო მიმოქცევაში ეს „იშვიათი, ნაკლებად ცნობილი ჩვეულებები"[24]. მიუხედავად ასეთი სპეციფიკური ვითარებისა, ეს საკითხი მეცნიერების ყურადღების გარეშე არ დარჩენილა და მის შესახებ მაინც არსებობს როგორც საველე ეთნოგრაფიული მონაცემებით, ისე მათი ასევე სადავო, მაგრამ მწყობრი კლასიფიცირებისა და თეორიული შეფასებების ცდები.

შედარებით თანამიმდევრულად ეს საკითხი შესწავლილია ყოფილი საბჭოთა კავშირის შუა აზიის რესპუბლიკების მეცნიერთა, ასევე აქ მომუშავე რუსი სპეციალისტების ნაშრომებში. საკუთარი

---

23. ა. წულაძე, ეთნოგრაფიული გურია, თბილისი, 1971 წ., გვ. 202-204; 218.

24. **Валецкая Н.Н.**, Языческая символика славянских архаических древностей. Москва. 1978 г., стр. 156.

თავისათვის სულის სახსენებელი სუფრების გადახდა აქ ფართოდ ყოფილა გავრცელებული XIX საუკუნეში, ხოლო უფრო ადრე ხანებში ეს რიტუალი ჩვეულებრივ მოვლენად ით[illegible] რუსი მოხელის, გ.ა. არანდარენკოს აღწერილობით საკუთარი სულის სახსენებელი სუფრა 18[illegible] თურქმენეთში გადაუხდია ადგილობრივ წარჩინებულს, ვინმე ხალიფა ჰასანს. მან ყველა წესი შეა[illegible] რაც კი მიცვალებულისათვის იყო გათვალისწინებული, გამართა წვეულება, მოიწვია ბევრი სტ[illegible] და დაარიგა საჩუქრები (ირტიში), საჩუქარი გაუგზავნია ჰისარის ხანის, მუზაფარაისათვი[illegible] გარდაცვლილა ერთი კვირის შემდეგ, 163 წლის ასაკში - ზუსტად დაბარებულ დღეს[25].

ამ საკითხებზე საველე მასალა შუა აზიაში შეუგროვებია ი. ი. ზარუბინს, საიდანაც ირკვევა რომ აღნიშნული რიტუალი შუა აზიის ხალხებში XX საუკუნის 40-50-იან წლებამდე არცთუ იშვიათი შემთხვევა იყო. მასალები დაცულია აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ლენინგრადის განყოფილებაში. ტაჯიკეთში, მთიან ბადახშანში, მამაკაცები და ქალები 20 წლის ასაკს რომ გადასცილდებოდნენ, შეეძლოთ გადაეხადათ თავისი სულის სახსენებელი სუფრა, თუმცა ამ წესს უფრო 40-50 წლის, ან კიდევ უფრო ხნიერი ხალხი მართავდა. წესის შესრულების შემდეგ ადამიანს ცხოვრება ზნეობის უმაღლეს დონეზე უნდა გაეტარებინა, რაც უამრავ აკრძალვასა და თავშეკავებაში პირად ინიციატივას ითვალისწინებდა. ზარუბინის ჩანაწერების მიხედვით ამ წესს ჰქვია „დავათი". მისი შესრულების შემდეგ „დავათგადახდილი" პირისათვის სავალდებულო ნორმების დარღვევას ხალხის შეჩვენება და ზოგ ადგილას ჩაქოლვაც მოჰყვებოდა ხოლმე.

ადრე, როცა დიდი ოჯახები არსებობდა, შეიძლებოდა „დავათი" ერთად გადაეხადათ ოჯახის ხუთი-ექვსი უხუცესი წევრისათვის. ი. ზარუბინი ამას ხელმოკლეობით ხსნის, რის გამოც რიტუალის გადასახდელად რამდენიმე ნათესავი ერთიანდებოდა.

ხალხის მოსაზრებით დავათი იგივეა, რაც დაკრძალვა. „დავათგადახდილი" კაცი გზაშიც რომ მომკვდარიყო და დაუმარხავი დარჩენილიყო, იგი მაინც საუკეთესოდ გაპატიოსნებულად ითვლებოდა და უსათუოდ სამოთხეში მოხვდებოდა, რაშიც განსაკუთრებით დაეხმარებოდა დავათის შესრულებისას დაკლული ცხვარი. მიცვალებული ჩაეჭიდებოდა ცხვარს მატყლში და ეს უკანასკნელი მშვიდობით გადაიყვანდა მას სამოთხის კარწინ გადებულ „სირათის" ხიდზე. სხვა ვარიანტით სული ხიდზე უშუალოდ ცხვარს გადაჰყავდა. ვინც დავათის გამართვას გადაწყვეტდა, ირჩევდა თეთრ ან მონაცრისფერო ახლად შობილ ბატკანს და ზრდიდა მას 3-4 წლის განმავლობაში. ასეთ ცხვარს „დავათი ჩუნდორ" (მოწოდების ცხოველი) ერქვა, განსხვავებით მკვდრისათვის დაკლულისაგან, რომელსაც „ხუდო ჩუნდორ"-ს (ჭირის სუფრის ცხოველი) ეძახდნენ. დავათის წესის აღმსრულებელი პირები იყვნენ ისმაილიტი მოძღვარი, „სეიდი" და მისი მოადგილე - „ხალიფა". „სეიდს" „ფირსაც", ანუ უხუცეს მოძღვარსაც ეძახდნენ. რიტუალის გადახდის დღეს სწორედ იგი ნიშნავდა. ამ დღეს იკრიბებოდნენ მეზობლები, თანასოფლელები, კაცები და ქალები, ხოლო მეზობელი სოფლებიდან მხოლოდ კაცებს მოიწვევდნენ. გადამხდელი პირი აგზავნიდა კაცს, რომელიც სოფელ-სოფელ დადიოდა და ხალხს აუწყებდა, რომ „ესა და ეს პირი დავათს იხდის და ყველას მოსვლას სთხოვსო". კლავდნენ ხარს, აცხობდნენ კენტ რაოდენობის პურს (კენტი პური მკვდრის სუფრაზეც სავალდებულო იყო), რისთვისაც იხარშებოდა 4-5 ამბუნი ხორბალი (ამბუნი - 96 კგ.). დანიშნულ დღეს იხარშებოდა ხორცი და ტკბილი ფაფა, „ბატ"-ი. სეიდისათვის საგანგებო კერძები მზადდებოდა, როგორიცაა ფლავი, ტაფამწვარი, ხორცის წვნიანი, პურობა იწყებოდა მზის ჩასვლის წინ[26]. მთელი რიტუალური ქმედება თითქმის მთელი დღე-ღამე გრძელდებოდა. საღამოსათვის სახლში რჩებოდნენ მხოლოდ ასაკსრული კაცები და ქალები. ამის შემდეგ სრულდებოდა საღამოს ნამაზი, ხოლო ნამა-

25. **Арандаренко Г. А.**, Досуги в Туркестане. СП,. 1889, стр. 666.

26. **Юсуфбекова З. Ю.**, Поминки при жизни в Шугнане. Сборник. Полевые исследования Института этнологии. 1983 г. стр. 183. და შემდეგ. მისივე Прижизненные поминки в Шугнане, сб. Краткие содержания докладов среднеазиатско-кавказских чтений. 1980, стр. 25.

ზის დამთავრების შემდეგ ისმენდნენ სულის მოსავონარ სიმღერებს. საღამოს, ან უფრო გამთენიისას, კერასთან კლავდნენ ცხვარს, ხორცს იქვე მოხარშავდნენ და ალიონზე მიართმევდნენ აქ დამსწრეთ. განსხვავებით მკვდრის სუფრისაგან, მენიუში არ შედიოდა „ბოჩ"-ი, რიტუალური კერძი, რომელიც მზადდებოდა ხორბლის ღერღილისაგან და ხორცისაგან. ასევე ყურადღებას იმსახურებს საკლავი ხორცის განაწილების წესი იმათთვის, ვინც დაკვლასა და მომზადებაში იღებდა მონაწილეობას[27].

როგორც სხვა ავტორებიც წერენ, ხალხის აზრით ყველაფერი, ცოცხალი კაცის მიერ თავისათვის გაკეთებული, ეს იქნებოდა საფლავი, სუდარა, ან სულის სახსენებელი სუფრის გადახდა, მას „დიდ მადლს" ანიჭებდა და სამოთხეში, წინაპართა გარემოცვაში მოხვედრის შესაძლებლობას უხრდიდა. ასეთი კაცის სული, როცა სამოთხეში მოხვდებოდა, უსათუოდ გაუწევდა მფარველობას სააქაოში დარჩენილებს.

ცოცხლის მიერ გადახდილი საკუთარი სულის მოსახსენიებელ სუფრისათვის ჩვეულებრივ იკვლებოდა საქონელი, გაიცემოდა საჩუქარი ფულის, ან ქსოვილის სახით. ამასთანავე საკუთარი თავისათვის ცოცხალმა შეიძლება გადაიხადოს არა ერთი, არამედ ყველა სარიტუალო დღე, რომელიც დაკრძალვისა და მიცვალებულის მოგონება-უზრუნველყოფის ცერემონიალში შედის (ესაა სუფრები პირველი, მეშვიდე, მეორმოცე დღისა და წლისთავისა), თუმცაღა ზოგან ერთი დღითაც კმაყოფილდებოდნენ.

საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ ასეთი პირი ტაჯიკთა შორის უთანასწორდება მიცვალებულს. იგი სიცოცხლეშივე უერთდება წინაპართა წრეს და ითვლება ცოცხალ წინაპრად. ამიტომ მისი გამოჩენა სასურველ მოვლენად მიაჩნდათ ყოველგვარ საზოგადო თავყრილობაზე, „მარაქაზე" (ალბათ აქედან შემოვიდა ქართულში „მარაქაში გარევა"). საკუთარ სუფრაზე რიტუალის გადამხდელ პირს ეკრძალება ჭამა, რადგან ამ მომენტში იგი მკვდრად ითვლება. ამის შემდეგ იგი იწყებს განსაკუთრებული ავტორიტეტით სარგებლობას, მის სიტყვას ანგარიშს უწევენ, იგი ფლობს ზებუნებრივ ძალას, მისი სუნთქვა იმდენად წმინდაა, რომ შეუძლია ავადმყოფიც კი განკურნოს. მართალია სიცოცხლეშივე საკუთარი სულის სუფრის გადამხდელი პირი საზოგადოების განსაკუთრებულ პატივისცემას იმსახურებს და საიქიოს წარმატებაც გარანტირებული აქვს, მაგრამ ბევრი ადამიანი არ ცდილობს ამ წესის შესრულებას, რადგან მიღებული სტატუსი პრაქტიკულ ცხოვრებაში გარკვეულ სირთულეებს უქმნის. ასეთმა პირმა უარი უნდა თქვას ჩვეულ ცხოვრებაზე, იცმაროს ცოტა, გაბდეს ასკეტი, იცხოვროს კარჩაკეტილად. წესის დარღვევა, როგორც აღვნიშნეთ, მას ხალხის თვალში ამცირებს ან შესაძლოა ღმერთიც განარისხოს, რაც ალბათ ზემოთ აღწერილი უკიდურესი ზომებით გამოიხატებოდა. ეს შეზღუდვები აშკარად მიუთითებენ, რომ საკუთარი სულის სუფრის გადახდის შემდეგ ადამიანი ცხოვრების მნიშვნელოვანი ნაწილით რიტუალურ, ირეალურ სივრცეში ექცევა. იგი ნაწილობრივ მიცვალებულს ემსგავსება და შეზღუდულად მონაწილეობს რეალურ ცხოვრებაში[28]. ცნობილია, რომ იაპონელი „კამიკაძეები" გაფრენის წინ საკუთარ და ერთმანეთის შესანდობარს სვამდნენ; უკვე „მკვდრად" ითვლებიან თანამედროვე მუსლიმი ტერორისტებიც, რომლებიც თავის აფეთქებისას, ალბათ ასევე ასრულებენ აღნიშნულ რიტუალს.

ამას ყოველივეს ემატება მუსლიმანთა შეხედულება გარკვეული ასაკის ადამიანთა ცხოვრების წესის შესახებ. თანახმად ამ შეხედულებისა, წინასწარმეტყველ მაჰმადის ასაკს მიღწეული კაცის სიკვდილი, ე. ი. როცა მას 63 წელი შეუსრულდება და ამ თარიღს ზეიმით აღნიშნავს, ბუნებრივია და სინანულს არ უნდა იწვევდეს. ასაკის დღესასწაულს იხდიან როგორც კაცები, ისე ქალები. ამ დღესასწაულის შემდეგ ისინი წყვეტენ სექსუალურ ურთიერთობებს, რადგან „წმინდად" ითვლებიან

27. **Юсуфбекова З. Ю.**, Поминки при жизни в Шугнане. Полевые исследования Института этнологии. стр. 183-4.

28. **Бабаева Н. С.**, Древние верования горных таджиков южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности. Душанбе, 1993 г., стр. 120 и далее.

და ხორციელი ინტერესებით ცხოვრება მათ აღარ შეეფერებათ. თუ ასაკი რიტუალურად აღნიშნა მხოლოდ ქალმა, მაშინ მან ქმარს ახლადდაქორწინების უფლება უნდა მისცეს[29].

როგორც სულის სუფრას სიცოცხლეში, ისე წინასწარმეტყველის ასაკის შესრულების დღესასწაულს, მშობლებს უმართავენ შვილები, რაც მათ სასახელო საქმედ ეთვლებათ. ასეთი სუფრა შესაძლოა დაუკავშირდეს მოხუცი ქალისათვის შვილიშვილის წინდაცვეთის ზეიმს, რომელიც ორივესათვის მომდევნო ასაკობრივ კატეგორიაში გადასვლას აღნიშნავს. ასევე ასაკს უკავშირდება სუდარის შეკერვის დღესასწაული, როდესაც ხნიერი ქალები ყერვინებენ თავისათვის სუდარას და თავსარქმელს. თუ მოხუცს შვილები არ ჰყავს, მას სულის მოსახსენიებელ სუფრას უმართავს სოფელი[30].

მასალა ცხადყოფს, რომ ტაჯიკთა შორის ძველთაგანვე ყოფილა გავრცელებული ცოცხალთა მიერ საკუთარი თავისათვის წინასწარი საკრძალვი ცერემონიის შესრულების წესი. ცხადია, ეს წესი წინაისლამური წარმოშობისა უნდა იყოს. ქართველთა მაგალითზე ჩანს, რომ იგი არამუსლიმანთა შორისაც ყოფილა გავრცელებული და, შესაბამისად, მითო-რელიგიურ წარმოდგენათა იმ პლასტს უნდა განეკუთვნოთ, რომელიც ახლო აღმოსავლეთსა და კავკასიაში წინ უსწრებდა, როგორც ქრისტიანობას, ისე მაჰმადიანობას. ამ თვალსაზრისით მაჰმადიანთა და ქრისტიანთა შორის ბევრი რამ საერთო ჩანს. მაგალითად, როგორც ქართველი მთიელები, ისე ტაჯიკები, წესის შესრულებისას იცავენ გადამხდელი პირის ქცევის მეტ-ნაკლებად მსგავს მოდელს: გადამხდელი პირი საჭმელს პირს არ ყარებს, ცდილობს, როგორც უკვე ითქვა, სპეციფიკურ რიტუალურ სივრცეში მოექცეს, რომელიც ქცევის საკუთარი ნორმებით ხასიათდება. ამ ნორმების მიხედვით მაქსიმალურად არის შეზღუდული ურთიერთობის ჩვეულებრივი ყოფისათვის ბუნებრივი ფორმები და ამ პირის პირადი რეჟიმი. მართალია, ტაჯიკთა შორის ეს მომენტი უფრო აქტიურად არის გამოხატული და მთელი რიტუალიც ძლიერ არის ისლამიზებული, მაგრამ ივიეე მომენტები ქართველთა რიტუალშიც საკმაოდ გამოიკვეთება. როგორც კონცეფცია რიტუალისა, ისე აღნიშნული წესი არქაული წარმომავლობისაა, მაგრამ თანამედროვე ყოფაში სავსებით ბუნებრივად რეალიზდება გვიან შემუშავებული სპეციფიკური ფორმებით.

ცოცხალთა მიერ საკუთარი თავისადმი სულის სახსენებელი სუფრის გადახდის წესი ფართოდ ყოფილა გავრცელებული სლავებშიც. სპეციალისტების აზრით, საერთოდ თავყრილობა დამახასიათებელი ელემენტია საკრალური ცერემონიებისათვის[31]. ჩვენი მხრივ დავძენთ, რომ საკრძალავი ცერემონიები თავისი ნებისმიერი ფორმით და დანიშნულებით, მიცვალებულის გამო ტარდება იგი, თუ ჯერ ისევ ცოცხლისა, საზოგადოებრივი მოვლენაა. იგი სიმბოლურად გამოხატავს წევრის გასვლას სოციუმიდან და აგებულია სოციალური მეტაფორებითა და სპეციალური სიმბოლური მოქმედებით, რომელიც „წასვლასა“ და „წასულის“ (ან „წასასვლელის“) გამგზავრებასა და მომარაგებას განაპირობებდა. მისი შებრუნებული ვარიანტია ქორწილი, რომელიც „წასვლა-განშორების“ საპირისპიროდ „მოსვლა-შეხვედრის//შეერთების“ გამომხატველია. საყურადღებოა, რომ დაკრძალვის ცერემონიაშიც იგულისხმება „შეხვედრა-შეყრა“, რადგან წინაპრებს ხვდება ახალი მკვდარი, რომელიც ამ წესების მეობებით ინკორპორაციას გაივლის საიქიოში და სამარადისოდ დამკვიდრდება თავის ნათესავთა წრეში. ამდენად დაკრძალვისა და ქორწილის რიტუალები, როგორც განსხვავებულ სივრცეებში ინკორპორაციის განმაპირობებელი სოციალური ქმედებები, გარკვეულ დინამიკას გულისხმობს დროსა და სივრცეში და თავისი მრავალი ასპექტით სეზონთა ცვალებადობას, შესაბამისად სიკვდილ-განახლებას გამოხატავს. ქართულ მასალაში იგი უპირატესად ღვთაების მითოსური წასვლითა

29. **Бабаева Н.С.**, ук. соч., стр. 122-23.

30. **Бабаева Н.С.**, ук. соч., стр. 120. **Писарчик А. К.** Смерть. В сборнике «Таджики Каратегина и Дарваза». Вып 3. 1976 г. стр.205. **Юсуфбекова З. Ю.**, ук. соч.

31. **Валецкая Н. Н.**, Языческая символика славянских архаических древностей. М. 1978 г., стр. 152.

და მობრუნებით მოდის მოქმედებაში (მაგალითად: „ქაჯავეთს რას იარები, გიორგი...“ – „ადრეკილად წაგვივიდა და მოგვივიდა“...). ამდენად ეს რიტუალები, როგორც ფართო საზოგადოებრივი მნიშვნელობის მქონენი, სრული მრწამსობრივი დატვირთვით მხოლოდ სოციუმის წევრთა სრულივე თავყრილობისას შეიძლება ამოქმედდეს.

მეცნიერებაში შემჩნეულია სიკვდილ-სიცოცხლის ამბივალენტურობაც და ქორწილ-დაკრძალვის რიტუალების ტიპოლოგიური სიახლოვე, რომლებიც ერთი პარადიგმის ოპოზიციურ ნაწილებს შეადგენენ, ხოლო როგორც საპირისპირო მახასიათებლები, ერთ სინტაგმაში არიან გაერთიანებულნი[32]. ეს რთული სემიოტიკური პანორამა ყველაზე თვალსაჩინოდ და მარტივად, უნივერსალურად არის გამოხატული „სიკვდილ-აღორძინების“ რიტუალებში და ამიტომაც შეადგენენ ისინი ძველი რელიგიური წარმოდგენების განზოგადებულ, მრწამსულ საფუძველს, რომელიც, აღრესამიწათმოქმედო ხანებიდან დაწყებული, აშკარად ვლინდება წინა აზიისა და ევროპის ერთობლივ კულტურულ სივრცეში.

სლავთა სხვადასხვა ტომში ჩვენთვის საინტერესო რიტუალის სხვადასხვა ვარიანტებია შემონახული. მაგალითად, უკრაინელებს ჰქონიათ ასაკოვანთა მიერ საკუთარი სულის სახსენებელი სუფრის გამართვის წესი „პობანა“. ამ წესს, ნ. ვალეცკაიას აზრით, შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ ვარიანტი უძველესი ჩვეულებისა, როცა მოხუცებულებს ხელოვნურად, რიტუალურად „ამგზავრებდნენ იმ ქვეყნად“ მათივე თანხმობით, სააქაო ცხოვრების მიღებული ვადის დასრულების შემდეგ. ასეთ დღეს მოხუცები თავად ნიშნავდნენ, ხოლო „გაგზავნის“, ანუ მოკვდინების ხერხები სლავებს საკმაოდ მრავალფეროვანი ჰქონიათ. ცოცხლის მიერ თავისი სულის მოსაგონებელი რიტუალის „გამმართავს“ ისტორიულ დროში კი არ კლავენ, არამედ იგი საფლავზე იხდის საზოგადოებისათვის პურობას, ხოლო ამ საფლავში მოხვდება გარდაცვალების შემდეგ, ე. ი. საფლავს წინასწარ ირჩევს. ნ. ვალეცკაიას აზრით ეს წესი თავისი სტრუქტურით იდენტურია საიქიოს გაცილების არქაული რიტუალისა. აქაც მზადდება რიტუალური მორთულობა, ხდება რიტუალურ სამოსელში შემოსვა, ეწყობა გამოსამშვიდობებელი თავშეყრა „გმირის“ სახლში, საზოგადოებრივი ტრაპეზა საგანგებოდ მომზადებულ ადგილზე, რიტუალური კერძების შეტანის რიგის მკაცრი დაცვა, საზეიმო მსვლელობა წესის აღსრულების ყველაზე მნიშვნელოვანი პუნქტის, მდინარის ნაპირისაკენ (ან სხვა რამ წყალსატევისაკენ), სადაც წყალში ასველებენ ტანსაცმელსა და სხვა საკულტო ნივთებს, მაგ., მატყლის ნართს, ხოლო საიქიოს „გამგზავრების“ ნაცვლად წინაპრებთან გზავნიან საწესო ჭურჭელში ჩადგმულ სანთელს. აღსანიშნავია, რომ ამ წესის შესრულებისას გადამხდელი ყოველმხრივ ცდილობს დაემსგავსოს მკვდარს. გამოსათხოვარი ტრაპეზობისას იგი გულაღმა წევს მაგიდის ქვეშ და გულხელდაკრეფილს სანთელი უჭირავს ხელში. კარპატების მთიელებში საკუთარი სულის მოსახსენებელი სუფრის გადამხდელსაც და ასევე ნამდვილ მკვდარსაც ნამდვილი დატირებისას, სუფრასთან ახლოს აწვენენ და მათაც ხელში კვარი ან სანთელი უჭირავთ[33]. ნ. ვალეცკაია მყარად დგას თავის პოზიციაზე და ამ წესს მოხუცთა „საიქიოს გაგზავნის“ ტრადიციული არქაული რიტუალის გვიანდელ, ახალი დროის შესაბამის გარდასახვად თვლის. მოხუცები, როგორც აღვნიშნეთ, ნებაყოფლობით ნიშნავდნენ წინაპრებთან გადასვლის დღეს. ამ წესის აღსრულების ფორმების ძიებისას შედარებითი ანალიზის გზით მას გამოვლენილი აქვს მოხუცთა მარხილით გაყვანის წესი ზამთარში. აქ მათ თოკით უშვებდნენ ღრმა ხევში და ტოვებდნენ. აქედან შემორჩენილია გამოთქმა „сажать на лубок“, ან „пора на лубок“ (лубок – ამ შემთხვევაში ალბათ ხის ქერქია, რომელსაც მარხილად იყენებდნენ და თოკით აცურებდნენ ხევში - ი.ს.). ყოველივე ეს და ბევრიც სხვა ამგვარი წესი შემონახულია არა პრაქტიკული ქცევის სახით, არამედ ფიგურირებს სალაპარაკო ენაში სხვადასხვა იდიომის, ან გადატანითი

32. **Баибурин А. К., Левинтон Г. А.** В сборнике "Балто-славянские этнокультурные и архаические древности. Погребальный обряд". Тезисы докл. 1985, стр. 5-9. **Бахтин Б.** Творчество Франсуа Рабле и народная культура ренессанса. М. 1965, стр. 26.

33. **Валецкая Н. Н.**, ук. соч., стр. 157.

მნიშვნელობის მქონე გამოთქმებში, მაგრამ მათ ნომინალურ მნიშვნელობაზე დაკვირვებით ავტორი ცდილობს ოდესღაც მიღებული უძველესი ნორმის ამოცნობას, რომლის თანახმად გარკვეულ ასაკს მიღწეული პირები ნებაყოფლობით გადიოდნენ ამქვეყნიური ცხოვრებიდან. ეს საინტერესო დასკვნაა, რადგან აშკარად ძალზე არქაულ დროს შეეხება და მეორე მხრივ ეხმაურება ნებაყოფლობითი თვითშეწირვის, მსხვერპლის იდეას, რომელიც ასევე დიდ სივრცეზე და მრავალ ხალხში ყოფილა გავრცელებული[34]. გარდა ამისა, რუსულ ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ მასალებში დაცულია ხალხური ანტიფონური, კითხვა-პასუხზე დამყარებული ლექსები, როცა პირს ეკითხებიან, თუ როდის მოკვდება იგი. ტექსტში შექმნილია ამაღლებული, პათეტიკური მწუხარების ფონი, ხოლო ობიექტს მიმართავენ ასევე მაღალი რანგის შესაფერისი მიმართვებით (батюшка, государь). როგორც ჩანს, ეს უძველესი მოტივი მისი პირვანდელი საკრალური საფუძვლის გამოფიტვის გამო, გროტესკულად გარდაისახა და დაუკავშირდა ხალხური სახიობის სხვა ნაირსახეობას, სადაც მეფობს სიკვდილ-აღორძინების და სქესთა ურთიერთობის პაროდიული ფორმები, ქორწილი - დაკრძალვა და ა.შ.[35] მიუხედავად ასე შორს წასული პაროდიული და გროტესკული გარემოსი, ტექსტი ინარჩუნებს თავის პირვანდელ ღირებულებას, სადაც აშკარად ჩანს მოხუცის მიერ თავისი გარდაცვალების დღის წინასწარ დათქმა:

Государь мой, батюшка,
Сидор Карпович,
Скоро ли ты батюшка,
Станешь помирать?
В среду, матушка,
в среду,
В среду Пахомовна,
в среду…
Государь ты наш, батюшка,
Сидор Карпович,
А чем ты сударь прикажешь
поминать?
Водочкой, матушка, водочкой,
сивухой распрегорькою…[36] და ა. შ.

ტექსტის ერთ ვარიანტში არაყთან ერთად ნახსენებია საჭმელი, კერძოდ ბლინები, რომელიც სიდორ კარპოვიჩის სულის სახსენებელ სუფრაზე უნდა მიირთვან. მეორე ვარიანტში კი, რომელიც საპატიმროში ტუსაღების წრეში თამაშდება, არაყს უნდა დააყოლონ მინოგა-სალამურა თევზი, რაც ციხის ჟარგონის ენაზე მათრახს აღნიშნავს. მიუხედავად ასეთი აშკარა გროტესკული სცენისა, სახეზე გვაქვს ცოცხალი პირის მიერ მისი სულის სახსენებელი სუფრის გარდასახული აღწერა ვადის დათქმით, სასმელითა და საჭმელით, რაც მიგვანიშნებს აღნიშნული წესის რეალურად არსებობაზე თანამედროვე რუსების წინაპარ ტომებში. გარდა ჩვენთვის საინტერესო რიტუალზე პირდაპირი მითითებისა, რუსეთის რეგიონებში არსებობს არაპირდაპირი მასალა, რომელიც სავარაუდოს ხდის ამჟამად საინტერესო რიტუალის არსებობას, ყოველ შემთხვევაში, განეკუთვნება რწმენა-წარმოდგენებისა და რიტუალური მოქმედების იმ წრეს, რომელშიაც ცოცხალთა მიერ საკუთარი საიქიოს მომზადების რიტუალებიც შედის. მაგალითად, ,,გადამხდელი პირი", რომელიც ესწრებოდა სუფრას, იმალებოდა ან იწვა როგორც

34. **Толстой И. И.**, Чудо у жертвенника Ахилла на Белом острове, в сборнике "Статьи о фольклоре", М-Л, 1966, стр. 19-29.

35. **Топоров В. Н.**, Заметки по похоронной обрядности, в сборнике "Балто-славянские исследования". Москва, 1985 г., стр. 31-48.

36. იქვე, გვ. 32-34.

მკვდარი, არ ჭამდა და ა.შ[37]. ქცევის ასეთი ნორმების მიზანი იყო ნამდვილ „მკვდრობასთან" მიახლოება. ასეთი ფაქტები საკმაოდ აქვთ დამოწმებული ხევსურეთში და თუშეთში ვაჟა-ფშაველასა და ს. მაყალათიას. აღსანიშნავია, რომ მსგავსი ფაქტების დადასტურებას დღესაც ახერხებენ. მაგალითად, თუშთა შორის ასეთი წესის არსებობის შესახებ ზეპირად გადმოგვცა ეთნოლოგმა ნ. ახიცურმა, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვახსენებ. რა თქმა უნდა, რუსებსა და ქართველებს ეს წესები (ისევე, როგორც ტაჯიკებს) ერთმანეთისაგან არ აუთვისებიათ. ყოველივე ეს საგანგებო დროსა და საგანგებო კულტურულ-ისტორიულ გარემოში გამომუშავებული ღირებულებებია, რომელთა აღმოცენება-გავრცელებისა და კულტურულ-გენეტიკური ასპექტების კვლევა დამოუკიდებლად უნდა ჩატარდეს. ამჯერად კი შეიძლება ზემოთ მოყვანილ მაგალითს დავამატოთ ბელორუსიაში გავრცელებული წესი საფლავის მიწის ყიდვისა, რომელიც ასევე წარმოდგენათა ჩვენთვის საინტერესო სფეროში შედის. ამ წესის თანახმად, როცა ვინმეს დაჩრძალავდნენ, მოხუც ახლობლებს სჩვეოდათ საკუთარი საფლავისათვის სასურველი მიწის არჩევა. ისინი ავალებდნენ ნათესავებს, რომ უსათუოდ შერჩეულ ადგილას დაეკრძალათ. არსებობს გადმოცემა ერთ მოხუც ქალზე, რომელმაც შეიტყო, რომ მის მიერ არჩეულ მიწაზე სხვისი საფლავი გათხარეს. ამას ისე აღუშფოთებია მოხუცი, რომ მას უყოყმანოდ გამოუთქვამს სურვილი სასწრაფოდ მომკვდარიყო, რათა დაეკრძალათ მის მიერ შერჩეულ ადგილზე[38].

ფაქტები, რომლებიც ცხადყოფენ, ან მეტ-ნაკლები აქტიურობით მიგვანიშნებენ აღნიშნული წესის არსებობაზე სხვადასხვა კულტურებში, საკმაო რაოდენობით შეიძლება მოიძებნოს. მათი ასეთი ფართოდ არსებობა და შემორჩენა პრაქტიკაში ჯერ კიდევ მოქმედი რიტუალის, გროტესკული, ან ერთობ მიმქრალი, გარდასახული ფორმით, საიქიოზე ცოცხლის მიერ ზრუნვის ფართო გავრცელებაზე მიუთითებს. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ფრანგული კულტურის შედევრის „ბიძაჩემი ბენჟამენის" ერთ-ერთი გმირის საქციელი. იგი ამ ქვეყანასთან გამოსამშვიდობებელ სუფრას იხდის, სადაც მეგობრებს იწვევს[39]. მართალია, აქ საქმე უფრო ზნეობრივ სფეროს ეხება და არავითარი კავშირი არ გააჩნია სარწმუნოებრივ სამყაროსთან, მაგრამ ყურადღებას იქცევს თავად ფაქტი, მისი ნომინალური არსი, რომელიც ქცევის ოდესღაც მიღებულ წესს უნდა ემყარებოდეს. ისტორიულად იგი საკრალურის მიერ სანქცირებული ზნეობრივი სამყაროდან უნდა მომდინარეობდეს, რათა პოზიტიურ სპექტრში იქნეს განხილული და როგორც სოციალური აქცია, შემსრულებლის პრესტიჟის ამაღლებას მოემსახუროს. ამდენად, ასეთი წესი არ შეიძლება მხოლოდ მისი ავტორის კლოდ ტილიეს მოფიქრებული იყოს, რომელიც 1801 წელს დაბადებულა ბურგუნდიის მახლობლად, ქალაქ კლამსში. ცნობილია, რომ იგი დიდი მოყვარული ყოფილა ხალხური სიტყვიერების, ანდაზების. გამოცანების და ა. შ., რომელთა გარდაქმნა-გადასხვაფერება და თავისი კონტექსტისათვის მორგება მისი სიტყვიერების ერთ-ერთი დამახასიათებელი ხერხი ყოფილა. ფრანგი მწერლები ასეთ ხერხებს იყენებდნენ ჯერ კიდევ XVIII ს-დან, რის საილუსტრაციოდ თუნდაც ვოლტერის შემოქმედებაც საკმარისია, მაგრამ განსაკუთრებით საყურადღებოდ გვეჩვენება ის გარემოება, რომ კლამსიდან არის წარმოშობით რომენ როლანიც, რომლის კოლა ბრუნიონი ახლო ნათესაურ კავშირშია ტილიეს სამყაროსთან. ამ ფაქტისათვის, ამდენი დროისა და ადგილის დათმობა დაგვჭირდა მხოლოდ იმის სათქმელად, რომ ამჟამად საინტერესო წესი სათანადო მოძიებით შესაძლოა დასავლეთი ევროპის ხალხებშიც დამოწმდეს, რადგან ინდოევროპელთა ერთ ნაწილში მისი არსებობა უკვე ეჭვს არ იწვევს.

თუნდაც ეს შეზღუდული მასალა, საკმაო თვალსაჩინოებით ამოწმებს, რომ ეს წესი ისტორიულად ფართოდ უნდა ყოფილიყო გავრცელებული შუა და ახლო აზიაში, კავკასიაში, შავი და

37. **Бернштрале Т. А.**, Плач в погребальном обряде - ритуализация естественного состояния скорби. В сбор. Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. М. 1985 г., стр. 13. წერილში სულის მოსახსენიებლად წინასწარი რიტუალი ცოცხლის მიერ მხოლოდ აღნიშნულია.

38. **Корнелюк К. С.**, Некоторые черты традиционного погребального обряда полесского села Андроново. იმავე კრებულში, გვ. 52.

39. Claude Tillier - Mon oncle Benjamen XXI Un dernier festin.

ხმელთაშუა ზღვის აუზებში. ამ დიდ კულტურულ წრეში, რომელშიაც ცნობილი იყო დაკრძალვის ყველა ნაირსახეობა (კრემაცია, ინჰუმაცია, ჰაერზე დაკრძალვა...), შეხედულებები იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე მეტ-ნაკლებად მსგავსი უნდა ჰქონოდათ. მოგვიანებით აღმოცენებული ქრისტიანული და მაჰმადიანური კონცეფციები, როგორც ჩანს ამ უძველეს, საერთო ნიადაგზე ყოფილა დამყარებული. მართლაც, ადამიანის ბრძოლა მომავლისათვის ერთ-ერთი უმთავრესი სტიმული იყო პროგრესისათვის. მაგრამ სიკვდილი ყველა ცოცხალისათვის არის მომავალი, გარდუვალი და შეუქცევადი. ეს ჭეშმარიტება ცნობილი იყო უძველესი მითოსისათვის, რომელიც წარსულის, აწმყოსა და მომავლის ერთობლიობაში მარადიულ ცხოვრებაში გადასვლასაც გულისხმობდა. სიკვდილის ასეთი შეფასება მხოლოდ მითოსური ბუნებისა შეიძლება იყოს და მითოსურ დროსა და სივრცეს ეხებოდეს. ეს შეიძლება „საიქიო“ სამყაროში, სადაც გვერდიგვერდ სხედან წინაპარი და შთამომავალი, სადაც წარსული და ჯერარდამდგარი მომავალი ორგანულ მთლიანობაში განიცდება. ეს სამყარო განსაკუთრებული „საკრა“-თი არის აღბეჭდილი და ყველა, ვინც თავის ბედისწერის რჩეულობით მოახერხა იქიდან დაბრუნება, ამ „საკრა“-ს ნიშანს ატარებს. იმავე ნიშნით აღინიშნება ისიც, ვინც საგანგებო რიტუალით სცადა ზიარებოდა ამ წარმოსახვით ქვეყანას და სიცოცხლეშივე გახდა „იმქვეყნის“ ბინადარი. ასეთი ხვედრი მიწიერი კაცისათვის მეტისმეტად მძიმეა და, როგორც იყო აღნიშნული, ბევრი უარს ამბობდა მასზე, რადგან პრაქტიკული ცხოვრება ყოველთვის სათანადო გადაწყვეტილების მიღებას საჭიროებდა და საჭიროებს. ვიდრე ბორკილად გვადევს საკუთარი ხორციელება, მის მსახურად ვრჩებით. ცხადია, „იმქვეყნიური“ სიწმინდე ყველას არ „მაუდის“, მაგრამ ადამიანი ყოველთვის ძრწოდა „იმქვეყნის“ მდგმურთა წინაშე, როცა ხორციელის ცხოვრების გზა მათ ირაციონალურ სივრცეში შეიჭრებოდა. ხორციელისა და წარმოსახვითის შეჯერებისას იბადება ოდისევსი, ჰამლეტი, დანტე, რადგან მითოსის ფიზიკურ რეალობაში მხილველი მხოლოდ რჩეული შეიძლება ყოფილიყო. ზემოთ ხსენებულ „რჩეულთა“ სახელები მიუწვდომლად და სახიფათოდ აქცია თანამედროვე ევროპულმა პრაგმატიზმმა. არქაულ დროს კი ყველა სოფელს ყავდა დ. კლდიაშვილის გმირთა მსგავსად „სახლვარს გადაღმა“ ნამყოფი და ბედისწერით უკან მობრუნებული, რომელიც „იქაური“ სიბრძნით იყო აღვსილი და დაუზარლად ცდილობდა დახმარებოდა მეზობლებს ყველანაირი იდუმალების ამოცნობაში. ისინი, გაცისა და გაიმის მსგავსად, „ყოველი დაფარულის“ გამომძიებლები იყვნენ. ამგვარი ნიშნით აღიბეჭდებოდნენ მოხუცებიც, რადგან რაც უფრო ახლოს მივიდოდა კაცი „იმქვეყნის“ კარიბჭესთან, მით უფრო მკვეთრად გამოესახებოდა იქაური სიბრძნის ნათელი. ამიტომ მათ შორის უკეთესებთან შორეული კუთხიდანაც მოდიოდნენ რჩევისათვის, ისევე, როგორც ერთხელ, შორეულ წარსულში, ითაკელი ჭაბუკი პილოსში ჩავიდა ბრძენი მოხუცის სანახავად.

ყველა ეს პოზიცია, როგორც ჩანს, მსოფლიო მითოსის წიაღშია აღმოცენებული და მისი მნიშვნელოვანი ნაწილი ქართულ კულტურაზედაც მოდის, მაგრამ საერთო მოდელის გარდა, არსებობს დიდი იდეის კონკრეტულ ეთნო-სოციალურ გარემოში დამუშავების შედეგად მიღებული ქვეყარიანტი, რომელიც ლოკალური ინდექსის მნიშვნელობასაც ატარებს და აღებული ეთნოსის კულტურულ მახასიათებლად გვევლინება. მაგალითად, მოტანილი მასალა ცხადყოფს, რომ ტაკიცეთში ამ არქაული რიტუალის სერიოზული ისლამიზაცია მომხდარა, ჩვენში კი იგი უფრო წარმართულად გამოიყურება, ღრმა არქაიზმით არის აღბეჭდილი და ქრისტიანულის კვალი ნაკლებ ეტყობა. საქართველოს მთაში მრწამსობრივი ასპექტი ძირითადად სოციალურ სიმბოლიკაში კრისტალდება, ბარში კი ან გამქრალია და ქრისტიანული აღაპების სისტემასთან არის შერწყმული, ან კურიოზულ სახეს აძლევენ ა. წულაძის მიერ აღწერილი მხიარული მოხუცი მნათეები, ისევე როგორც დასავლეთი ევროპის ლიტერატურაში კლოდ ტილიეს გმირი.

ანდაბი, ლიფანალი და ანთესტერია

წინამდებარე ნარკვევს მიცვალებულთან დაკავშირებული რწმენისა და იმქვეყნიურობის შესახებ არსებული შეხედულებების სრულფასოვანი ანალიზის პრეტენზია არა აქვს. ამ საქმეს დამოუკიდებელი მონოგრაფია სჭირდება, მაგრამ მაინც შევეცდები ზოგიერთი კონკრეტული ფაქტის შესახებ გამოვთქვა აზრი. ამას მაიძულებს ზოგი ეთნოგრაფიული სურათის მკვეთრად გამოკვეთილი ფორმა, რომელსაც შესაბამისობები მოეპოვება შორეულ წარსულში. ზემოთ უკვე იყო აღნიშნული, რომ დავით კლდიაშვილისეულ მასალაში ასე მკაფიოდ აღწერილი სამოთხე ქრისტიანულთან ერთად შეიცავს უძველესი დროიდან ცნობილ ელემენტებს. უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ეს წარმოდგენები უძველესი დროიდან იყო გავრცელებული წინა აზიისა და კავკასიის რელიგიურ შეხედულებებში და გარკვეული მონაწილეობა მიიღეს სხვადასხვა რელიგიური სისტემების, მათ შორის ქრისტიანობის ფორმირების პროცესში. განსაკუთრებით აქტიურად იგრძნობა მათი მოქმედება აქაური ისტორიული მოსახლეობის ხალხურ წარმოდგენებში, ფოლკლორში, ხელოვნების სხვადასხვა დარგებში. მაგალითად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა წარმოდგენების თანახმად, საიქიოში გარდაცვლილები ანდაბებად ცხოვრობენ. ანდაბი არის ნათესავთა ჯგუფი, რომლებიც მართალია, „სამზეოში" დანაწევრებულად, ოჯახებად ცხოვრობენ, მაგრამ საიქიოში ისევ ერთიანდებიან. იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს იმქვეყნად ხდება აღდგენა სოციალური ყოფიერების ისეთი ფორმებისა, რომლებიც პრაქტიკულ ცხოვრებაში დიდი ხანია ისტორიას ჩაბარდა. საიქიოში მიმავალთ გზაზე ხვდებოდნენ ანდაბიდან გამოგზავნილი ცხენოსანი „მგებრები" რომელთაც ახალსული ანდაბში მიჰყავდათ. ასე რომ, აქ რეალიზებულია ფსიქოპომპის უძველესი ფუნქციაც.

როცა გვარი ერთად სახლობდა და მთელ დასახლებულ პუნქტს მოიცავდა, ცხადია, ასეთი დასახლებების წევრები, სისხლით ნათესავები, იმქვეყნადაც ერთად იცხოვრებდნენ და საგვარეულო სამარხებიც ექნებოდათ. ასეთ სამარხებს მეცნიერება იცნობს და მათი ყველაზე თვალსაჩინო ნიმუში არის დოლმენი, რომელიც დადასტურებულია დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე. დოლმენში საიქიო ცხოვრებას ერთად ავრძელებენ ნათესავები და ეწევიან ისეთსავე სამეურნეო და, უნდა ვიფიქროთ, სოციალურ ცხოვრებას, როგორსაც ეწეოდნენ სამზეოში. ამას მოწმობს თანჩაყოლებული ნივთები, რომელთაც საიქიოშიაც ალბათ იმავე დანიშნულებით „იყენებდნენ", რაც სამზეოში ჰქონდათ.

საქართველოს ბარის შესაბამის წარმოდგენებში „ანდაბი", ან სხვა რამ მისი შემცვლელი აღარ ახსოვთ, რადგან სოციალურად ძლიერ დაშორდნენ გვაროვნულობას და დიდი ხანია, რაც ქრისტიანობა ხალხის რეალურ სარწმუნოებას წარმოადგენს, მაგრამ თუნდაც ზემოთ მოყვანილი დ. კლდიაშვილისეული მაგალითი რომ ავიღოთ, ანდაბისა და დოლმენის ანალოგიური წარმოდგენების ნაკვალევს აქაც დავინახავთ. იქ აშკარად მოქმედებს ორმაგი სტანდარტი. ერთი მხრივ, სამოთხეში ცხონებულთა სულები თეთრი, სპეტაკი ცხვრის სახით ძოვენ ბალახს, მაგრამ საიქიოში უდროოდ მოხვედრილი პერსონაჟის, ვასილის წინაპრები და მეზობლები იქაც ერთად ცხოვრობენ, თანასოფლელის მისვლა უხარიათ და სამზეოში დარჩენილ ნათესავ-ახლობელთა ამბავი აინტერესებთ, რაც ცხადია, ცხვრებისათვის სრულებით არ არის დამახასიათებელი. როგორც ვხედავთ, აქაც არის პრაქტიკულად ანდაბის მსგავსი ორგანიზაცია, რომელიც ნათესავ-მეზობლების ერთობლიობას გულისხმობს. ახალი ვითარება, მიუხედავად ქრისტიანობის ზედაპირული გავლენისა, სრულ თანხმობაშია ძველ წარმოდგენებთან. სამზეოში ახალი ყოფის შესაბამისად ცხოვრობენ, ხოლო საიქიოში წასვლის შემდეგ ხდება იმ გარდასული სოციალური ყოფის რესტავრაცია, რომელიც შემორჩენილია მეხსიერებაში და აქტიურია ფსიქიკურ წყობაში. შეიძლება ითქვას, რომ ისინი იმდენად ინარჩუნებენ არქაულ ნიშნებს, რამდენადაც ეს ნიშნები შეიძლება გასაგები იყოს ახალ ყოფაში. იგივე შეიძლება ითქვას ფსიქოპომპის შესახებაც. ვასილს გზის გამგნებისა და დარაჯის როლის შემსრულებლად დასახელებული ჰყავს ანგელოზი, რომელიც ადამიანის სახით არის დაფიქსირებული სამყაროს ცენტრში (ხე, წყარო) და გადატანითი მნიშვნელობით ახორციელებს უძველეს მითოსურ

იდეალებს (საძოვარი, სადაც არაფერი არ იკარგება. ცხვრების, ანუ ამ შემთხვევაში ცხონებულთა სულების დარაჯია ანგელოზი). ეს საყოველთაოდ ცნობილი და გავრცელებული მოტივია, რომელიც თვით დანტე ალიგიერმაც კი გამოიყენა (მისი მხსნელი, მცველი და მეგზური არის ვირგილიუსი).

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს საიქიოში გადასვლის შემდგომ მიცვალებულთან შესაძლო კავშირის, მისი სოციალური სტატუსისა და ეკონომიკური კეთილდღეობის შექმნის სხვადასხვა ფორმების გამოვლენა. როგორც ისტორიული მასალა ცხადყოფს, ეს პრობლემა ყოველთვის დაისმოდა და წყდებოდა საზოგადოების ინტერესებთან სრულ შესაბამისობაში: მონადირე-შემგროვებელს აინტერესებდა ნადირ-მცენარე და მათი თავისუფლად მოპოვების შესაძლებლობები, ასევე ნათესავებთან ერთად ცხოვრება. უკვე ქონებრივად უთანაბრო საზოგადოებაში ჩნდება სოციალური სტატუსის პირველი ანარეკლი, ხოლო სახელმწიფოების პერიოდში წარმოიქმნება მკაცრად რეგლამენტირებული და ეკონომიკურად ღრმად დიფერენცირებული შეხედულება იმქვეყნიური სამყაროს შესახებ, მაგრამ ყოველი ცალკეული ეტაპი არის ერთი უნივერსალური, თავდაპირველად აღმოცენებული იდეის ვერსია, რომლის თანახმად, არსებობს სულეთი, სადაც ადამიანი სიკვდილის შემდგომ მიდის. იქ წასულს სჭირდება აქ დარჩენილთა მხრიდან ყურადღება, რაც თანდათან ვალდებულებად იქცევა და მითო-რელიგიურ სისტემებში მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს. უკვე ითქვა, რომ მიცვალებულის „მომარაგება" ხდებოდა თანგატანების, შეწირვის, საჯარო პურობათა, საჩუქრების დარიგების, სიმდიდრის გაფანტვა-გადაყრის, ან დამალვა-დაფლვის გზით. ამათ გვერდით მოწმდება კიდევ ერთი წესი, რომლის თანახმად, მიცვალებულები სამზეოში, თავიანთ ოჯახებში ბრუნდებიან და შესაბამისი წესების გადახდის გზით იღებენ თავიანთ კუთვნილს. ვერა ბარდაველიძეს შესწავლილი აქვს სვანური საახალწლო ციკლის დღესასწაული, „ლიფანალი", რომელიც იწყებოდა 5 იანვარს და ერთ კვირას გრძელდებოდა. ამ დღეს ხალხის წარმოდგენით მიცვალებულები სახლებში ბრუნდებოდნენ და მათთვის საგანგებო საწესო სუფრები იმართებოდა. „ჩვეულებრივი აღაპებიდან და, კერძოდ, მიცვალებულთა განსაკუთრებით მდიდარი რიგებიდანაც კი... ლიფანალი გამოირჩეოდა, უწინარეს ყოვლისა, მეტისმეტად ცხოველი რწმენით იმის შესახებ, რომ ამ დღეებში მიცვალებულები ნამდვილად თავთავის სახლებში, ცოცხლებთან მიდიან და რამდენიმე დღისა და ღამის განმავლობაში, ხშირად მთელი კვირაც კი, მათთან რჩებიან. ამ რწმენის ნიადაგზე ლიფანალი მოიცავს მიცვალებულთა შესახვედრად წინასწარი სამზადისის მომენტებს, მათი მიღების ეთიკას, მათი გამასპინძლებისა და გართობა-გამხიარულების საშუალებებს, მათ მიმართ და ღვთაებების სახელზე განკუთვნილ ლოცვა-ვედრების ტექსტებსა და ნაირსახის შესაწირავებს, მიცვალებულთა გასტუმრების სცენებს და სხვა მრავალ საწესო ქმედებას[40].

რწმენა მიცვალებულების ცოცხალთა სამყაროში დაბრუნების შესახებ მთელი ძველი სამყაროსთვის იყო დამახასიათებელი. განსაკუთრებით კარგად ეს რწმენა შესწავლილია ძველი ბერძნების და რომაელების რელიგიაში. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ბერძენთა დღესასწაული, „ანთესტერია". ანთესტერიონი გაზაფხულის პირველი თვეა, რის გამოც ეწოდა სახელი ამ თვეში გამართულ დღესასწაულს, რომელიც კლასიკურ ხანაში დიონისეს ეძღვნებოდა. დღესასწაულს საკმაოდ რთული აგებულება ჰქონდა, მის ნაწილებს დღეების მიმდევრობის მიხედვით ეწოდებოდათ „პითოგეა" (პითოსების, კასრების გახსნა), „ქოესი"—თასები და „ქიტროი"—ქოთნები. პითოგეას ათენში ახალ ღვინოს სინჯავდნენ. ღვინო შესმამდე უსათუოდ უნდა შეეწირათ ღვთაების სახელზე. ბეოტიელები ამ დღეს უწოდებდნენ „აგათოს დაიმონოსს" — კეთილი სულების დღეს, რომელთაც შესაწირავს უმზადებდნენ. ჰესიოდეს სქოლასტი ამბობს, ეს დღე წინაპართა დღესასწაული იყოო და იწყებოდა ღრეობით, რომელიც სამ დღეს გრძელდებოდა. ამ დროს შეიმჩნეოდა თავისუფლების გამოვლინების ორგიასტული ტენდენციები: მონებსა და მსახურებს აძლევდნენ ღვინის სმის უფლებას, მოსამსახურეებს ურიგებდნენ ხელფასს, აძლევდნენ საჩუქრებს, ყველა მთვრალი იყო და იმართებოდა სმაში შეჯიბრი, რომელსაც ხელმძღვანელობდა მეფე—არქონტი. შემდგომ ეტაპზე, თასების დღეს,

40. ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური)... გვ. 61.

იმართებოდა არქონტის ცოლისა და დიონისეს დაქორწინების დიდი ცერემონია. ამ დღეს აღებდნენ დიონისეს ტაძარს, რომელიც მთელი წლის მანძილზე დაკეტილი იყო. მესამე ეტაპზე იმართებოდა დრამატული შეჯიბრებები, გრძელდებოდა სმა... დღესასწაულის დასასრულს იცოდნენ თქმა საგანგებო ფრაზისა, რომელიც შემდეგ ანდაზად ქცეულა: „გარეთ გადი, წადი აქედან კერეს, ანთესტერია დამთავრდა“[41]. ანდაზის ახსნა შემონახულია სვიდასთან, რომელიც ამბობს, რომ ამ დღეებში, ქალაქსა და სახლებში ბრუნდებოდნენ მიცვალებულთა სულები. მათი გაცილება იყო დღესასწაულის უკანასკნელი აქტი. ამიტომ მათ უშვებდნენ სახლებიდან აღნიშნული მიმართვით. სახელი „კერეს“ არის ქთონური დემეტრეს სახელი, მისი ერთ-ერთი ეპანაცია. იგი ამ სახით მიცვალებულთა მფარველი იყო. ამიტომაც მიმართავდნენ მიცვალებულებს სახელით – „კერეს“[1], რაც ბაზს უსკამდა მათ მოქცევას ქთონური დემეტრეს წიაღში. ყურადღებას იმსახურებს ანთესტერიების პირველი დღის სახელწოდება „კეთილი სულები“, რაც აშკარად მიუთითებს ამ დღეს სულთა სტუმრობაზე. ბერძნების რელიგიაში სულები უკვე დიფერენცირებულნი არიან კეთილად და არაკეთილად. იგივე ვითარება იყო რომშიაც, სადაც თაყვანს სცემდნენ გარდაცვლილებს, როგორც მანებს, ასევე ლარებსა და პენატებს, ოჯახებისა და საზოგადოებრივი ორგანიზაციების მფარველებს, წინააღმდეგ ლარვებისა და ლემურებისა, ბოროტმოქმედთა და დამნაშავეთა სულებისა, რომელთა დღეებს ლემურიები ეწოდებოდათ და მართავდნენ მაისის დასაწყისში (9,11,13 მაისი). ამ დღეებში კეტავდნენ ტაძრებს, აღკვეთილი იყო ქორწინება. მათ წინააღმდეგ იცოდნენ შელოცვა. შემლოცველი დგებოდა ღამით, დაიბანდა ხელებს, პირში ჩაიყრიდა შავი ცერცვის მარცვლებს, ასეთივე მარცვლებს ყრიდა ხელ და მხარუკუღმა და ცხრაჯერ გაიმეორებდა, ეს მარცვლები ჩემი და ჩემი ახლობლების ნაცვალი იყოსო, შემდეგ აილებდა სპილენძის ტაშტს, ზედ ცხრაჯერ შემოჰკრავდა ხელს და მოუწოდებდა სულებს დაეტოვებინათ სახლი[42]. მართალია ქართულ ლიფანალში მიცვალებულთა დახასიათება არ ჩანს, მაგრამ დღესასწაულის შემდეგ მათი გაცილება და დროზე წასვლის თხოვნა აქაც იცოდნენ. შესაძლოა, აქ აღნიშნულ რწმენათა უფრო ადრეული სოციალური დონე იყოს ასახული, ვიდრე ბერძნულ-რომაულში.

ნათელია, რომ რწმენას მიცვალებულებთან ურთიერთობის შესახებ რეალური განცდის მეტად მაღალი კოეფიციენტი ჰქონდა. აქ სადავო არაფერი იყო. მიმდინარეობდა ორმხრივი, ინტენსიური ურთიერთობა, რომელსაც ილუზორულსა და ირაციონალურს მხოლოდ ჩვენი თვალსაზრისით თუ ვუწოდებთ. მართლაც, ჩვენი წინაპრებისათვის ეს იყო ყოველგვარი ეჭვის გარეშე არსებული სამყარო, სადაც ისინი საბოლოოდ გადადიოდნენ საცხოვრებლად, ხოლო წასვლამდე ყოველმხრივ ცდილობდნენ შეექმნათ კეთილდღეობა იქ უკვე გადასახლებული ნათესავისათვის. მოგვიანებით ამას დაემატა ზრუნვა საკუთარი საიქიო კეთილდღეობისათვის. ადამიანი მხოლოდ გადადიოდა სხვა განზომილებაში, იგი მხოლოდ უნდა „გარდაცვლილიყო“ რათა განმეორებით მოხვედრილიყო მასზე ადრე გარდაცვლილ ახლობელთა წრეში. ამისათვის იგი მთელი ცხოვრების განმავლობაში ემზადებოდა და, როცა დრო მოვიდოდა, ამას იგი „აღასრულებდა“ მიღებული წესის შესაბამისად, ოჯახის წევრთა და სულის მოძღვრის ხელშეწყობითა და თანამონაწილეობით.

ყოველივე ამას უნდა დავუმატოთ ყოველდღიური შრომა სათანადო მატერიალურ ღირებულებათა შესაქმნელად და მოსაპოვებლად, რომელიც ინდივიდუმს ადრე წასულთათვის უნდა გაეგზავნა და თავისი საქმეც მოეწყო. უნდა გავითვალისწინოთ ის სულიერი მდგომარეობა, სპეციფიკური სიტუაცია, რომელიც უნდა შექმნილიყო რიტუალის მიმდინარეობისას, საკრალურთან უშუალო, ცოცხალი კონტაქტისას, როცა ეჭვის ნაცვლად ვხედავთ რწმენას და მხოლოდ ამის შემდეგ ვიმსჯელოთ ამ სამყაროს ილუზორულობასა და ირაციონალურობაზე.

---

41. Jane Ellen Harrison, Prolegomena to the study of Greek Religion. Cambrige, 1908, p. 32.

42. **ოვიდიუსი**, ფასტები, V, 429-484. **რ. ერისთავი**, დასახ. ნაშრ. გვ. 180. Мифы народов мира, т. II. М. 1982. ст. Лемуры. Сочинения А. Г. Петискуса, Олимп или греческая и римская мифология в связи с египетской, греческой и индийской. СП,. 1861 г., стр. 300-304.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

როგორც ვნახეთ, ა. დავითიანის მასალაში აღწერილია კოლექტიური პურობის, ჭამის, სმისა და გაცემის ჭეშმარიტად კოლოსალური სურათი. დაიხარჯა უამრავი პროდუქტი, გადაიყარა დიდი ხნის განმავლობაში ნაგროვები ფული, რომელიც დაიტაცა ვინც მოასწრო... ეს განაპირობა უმტკიცესმა რწმენამ იმისა, რომ ყველაფერმა ამან გადაინაცვლა საიქიოში, ლუხორის გადამხდელთა საუკუნო საცუთრებაში. წარმავალმა სიმდიდრემ წუთისოფლიდან მარადიულ ქვეყანასა და მარადიულ კუთვნილებაში გადაინაცვლა. ესე იგი, XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისში, შემონახული იყო სოციალური გარემო, სადაც მატერიალური სიმდიდრე მთლად არ არის ქცეული ეკონომიკურ კატეგორიად. იგი არ განაპირობებს საზოგადოებაში უპირატესობის ეკონომიკის გზით მოპოვებას და მხოლოდ საშუალებას აძლევს საზოგადოების წევრს უკეთ განახორციელოს თავისი თავი არსებული სოციალური ჩარჩოს შიგნით, რომლის ძირითადი ფასეულობები ეკონომიკური ნიშნებით არ გამოიხატება. ეს საკითხები სათანადოდ არის განხილული ა. გურევიჩის შრომებში. ქართველ მთიელთა მენტალიტეტს მიეძღვნა მ. კანდელაკის ნაშრომი, სადაც თვალსაჩინოდაა გამოვლენილი სოციალური სიმბოლიკის სხვადასხვა ასპექტი. ამავე საკითხებს შეეხო ა. ქალდანიც. მისი დაკვირვებით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელების სამოქმედო არეალი მოიცავდა მეზობელთა და საკუთარ ტერიტორიას, სადაც იგი „საქმიანობდა“, ანუ თავის ტერიტორიას იცავდა მეზობლებისაგან და მეზობლებისას ძარცვავდა ისე, რომ მაინცადამაინც არ დაგიდევდათ ეთნიურობასა და სარწმუნოებას. „ასეთ ვითარებაში – წერს ა. ქალდანი, – გასაგებია აღზრდის ხევსურული სისტემა, როდესაც მოზარდს პატარაობიდანვე აჩვევდნენ ცხენოსნობას, იარაღის ტარებას, ამტანობას და ამასთან ზიზღს უნერგავდნენ სხვა საქმიანობისადმი“. რა თქმა უნდა, ა.ქალდანი ამას არ ამტკიცებს აბსოლუტური მნიშვნელობით. მთიელთა მაღალი სამეურნეო კულტურა გვაფიქრებინებს, რომ ავტორს ამ დროს მხედველობაში ჰქონდა მხოლოდ შესაბამისი ტენდენციები, სადაც მეომრობის პრესტიჟულობა იყო ხაზგასმული. მამაკაცთა საქმიანობის ეს ტრადიციული სახეობა კიდევ უფრო პოპულარული რომ გახდეს, საზოგადოებრივი აზრი გამოყოფს განსაკუთრებულ საგმირო საქმეთა ჩამდენთ, რათა აქციონ ისინი სანიმუშო, მისაბაძ მაგალითად. ხევსურთა ლექსიკურ ფონდში ისინი „სახელ“ ფუძიდან ნაწარმოები ტერმინებით არიან ცნობილნი. ეს ტერმინებია „სახელიანი“, „ნასახელარი“, „ნასახელობა“. „სახელიანობის“ დამამტკიცებელ საბუთად ითვლებოდა გატაცებული საქონელი, ტყვე, მტრის მოჭრილი მარჯვენა და ა.შ.[43]. ა. ქალდანმა ამ ტერმინებსა და მათი შესაბამისი ქცევების დინამიკაში უაღრესად საინტერესო სოციალური წინააღმდეგობები შენიშნა, როცა, ერთი მხრივ თემი პატივს სცემს „სახელიანებს“, როგორც მისაბაძ და სამაგალითო პირებს, „კარგ ყმებს“, რომლებიც სხვებზე უკეთ უძღვებიან თემის და მისი მფარველი ღვთაების სამსახურს და, მეორე მხრივ, იმას, რასაც სახელიანთა დაწინაურება მოჰყვება. ესაა „ვადიდება“, „დიდობა“, „თავდიდობა“. ეს უკანასკნელნი უანგარო სახელიანობას აღარ ჯერდებიან და მომხვეჭელები და მოძალადეები ხდებიან, იწყებენ უფლებებისა და სიმდიდრის მისაკუთრებას. ამ პროცესს თემი ებრძვის და თუ ახერხებს, კიდეც ანელებს იმას, რასაც მეცნიერების ენაზე ქონებრივი დიფერენციაცია ჰქვია. მთის მწირ შესაძლებლობებში თემი აღწევს ამ პროცესის შესუსტებას, რაც იწვევს არა მარტო პარაზიტული ეკონომიკისა და რუტინული სამეურნეო ყოფის შენარჩუნებას, არამედ არქაული მორალისა და ზნეობრივი ტიპის, მისი შესაბამისი სოციალური ყოფისა და მრწამსის კონსერვაციას. ამიტომ ირკვევა ხოლმე რიტუალთა ანალიზისას, რომ კავკასიის ყოფაში ხშირად გაცილებით ადრეული მითოსური და რიტუალური დონეებია შენარჩუნებული, ვიდრე ძველ აღმოსავლეთში, ეგეოსურ და კლასიკურ საბერძნეთში, რომსა თუ ევროპის ადრე შუა საუკუნეების ფეოდალიზმში, ან ვიკინგების სკანდინავიაში.

---

43. ა. ქალდანი, პიროვნების სოციალურ აღზევებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხისათვის. „მაცნე“, ისტორიის... სერია №3. 1984 წ. გვ. 69 და შემდეგ.

ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც საილუსტრაციოდ მოვიტანეთ, ცხადყოფს, რომ ჩატარებულ რიგებს არა მხოლოდ საიქიოს გამოსადეგი შედეგი ჰქონდა. იგი ამ ქვეყნად მნიშვნელოვან დახმარებას უწევდა რიგების ჩამტარებელ პირს. ამ გზით იგი სახელს იხვეჭდა, მეტ ავტორიტეტს იძენდა თავის საზოგადოებაში, უფრო სახელიანი ხდებოდა. თუ რას ნიშნავს სახელიანობა მთიელისათვის, ჩანს თვით ლუხორიდან: რაც უფრო მეტი ხალხი ეწვეოდა მელუხორეს, იგი მით უფრო პატივსაცემი პირი ხდებოდა. ლუხორის ტიპის და მისი ქვევარიანტების გამოჩენა, მაგალითად, როგორიცაა უკვე ნახსენები „ბაწხი", სადაც შეზღუდულია როგორც საჯაროობა, ისე მისი ჩატარების ვალდებულებათა წრე და მხოლოდ სულის სასიკეთო და სასახელო, მხიარულ ღონისძიებად ითვლება, მიგვანიშნებს, რომ ამ მოვლენასთან დამოკიდებულება უცვლელი არ ყოფილა. იგი განიცდის ახალი საზოგადოებრივი ურთიერთობების გავლენას, ხდება სოციალურად უფრო მარკირებული და რელიგიურად ბუნდოვანი. აშკარად ჩანს, რომ ახალ სოციალურ გარემოში რიტუალი დესაკრალიზაციის ტენდენციებს ამჟღავნებს. მართლაც, ა. დავითიანს საგანგებოდ აქვს ხაზგასმული ხერგიანის ლუხორზე ციოყ დადეშქელიანის მოსვლის მომენტი და ამით გამოწვეული სიხარული მელუხორე ცოლ-ქმრისა, რადგან დადეშქელიანი „ღმერთი იყო მიწაზე". ვფიქრობთ, რომ ეს მომენტი შეიძლება განისაზღვროს, როგორც სოციალური მარკირების აქტი, რასაც მელუხორე ხერგიანი პრესტიჟის ახალ საფეხურზე აჰყავს. სახელისათვის ბრძოლა ამქვეყნად და მიღწეული შედეგის იმქვეყნად გადატანა-რეალიზაცია, გაცემა, საჩუქარი, გაფანტვა, დაფლვა და პრესტიჟთან დაკავშირებული სხვა ქცევითი ნორმები განვითარდა და აქტიურად ამოქმედდა ბევრად უფრო ადრე, ვიდრე სასაქონლო მეურნეობა აღმოცენდებოდა და მატერიალურ ფასეულობათა ერთობლიობა პრესტიჟის სფეროდან ეკონომიკურისაკენ გადაინაცვლებდა. ლუხორიც, ისევე როგორც სხვა წესი, იძლეოდა პიროვნების ამაღლების შესაძლებლობას იმ სოციალური ორგანიზაციის შიგნით, რომელიც ამ წესთა ერთობლიობით იყო მონიშნული და გამოხატავდა მის სრულფასოვნებას სხვა, ანალოგიურ სოციალურ ორგანიზმთა შორის. ამდენად ინდივიდი, ვინც უკეთესად „თამაშობდა" ამ, გარკვეული თვალსაზრისით, პირობითი და ფორმალური ნიშნებით გამოსახული წესებით, იყო „კაი ყმა". იგი ცოტა კიდეც ჩამოჰგავს კარგ მოჭადრაკეს, რამდენადაც ორივენი ვირტუოზულად ფლობენ შეზღუდული სივრცის დაშვებული წესებით ათვისების გზებს.

ამდენად, განხილული რიტუალები, სადაც მიზნის მისაღწევი ძირითადი საშუალება არის დაკვლა–კოლექტიური შეჭმა და მისი სახენაცვალი ფორმები (გაცემა, გაფანტვა, და ა. შ.), ემსახურებიან არაერთგვაროვან პერსპექტივებს, ერთდროულად საიქიო და საამქვეყნო საქმეებს. რიტუალის გარკვეული ნაწილი არის საქმიანობის ჩვეულებრივი, რეალურ მოქმედებათა მწკრივი, რომელიც ნებისმიერ დროს გამოიყენება პრაქტიკაში, მაგრამ თუ იგი იქნება ჩართული შესაბამის საგანგებო კოდში, შეიძლება სპეციფიკური მნიშვნელობა შეიძინოს. კერძოდ, იძენს რიტუალურობას და იქცევა კომუნიკაციის საშუალებად რეალურსა და წარმოსახვითს შორის. ეს ხერხი უნივერსალური, ინტერეთნიკური, ინტერგეოგრაფიული და ინტერეპოქალურია. ამდენად უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი სათავეს იღებს კულტურის ემბრიონული ფორმებიდან. მიუხედავად უნივერსალურობისა, იგი ყოველთვის კონკრეტულ სოციო-ისტორიულ სახეს ატარებს, რამდენადაც ყოველთვის მოქმედებს სპეციფიკურ ისტორიულ-სოციალურსა და ეთნო-კულტურულ გარემოში. თუ დაკვლას მოკვლით შევცვლით, აღმოჩნდება, რომ მსხვერპლი და მისი შეჭმა ბიოლოგიურ დონეზე იღებს სათავეს და როგორც უმარტივესი საწყისი პოზიცია, ნებისმიერ სოციალურ ვითარებაში შეიძლება იყოს რეალიზებული. ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ჭამა არის სოციალურ გარემოში მოქმედი, საწყისი მნიშვნელობის ელემენტი, რომლის მოგვიანებით აღმოცენებული ადეკვატური ღირებულებები (გაცემა-გაფანტვა, საჩუქარი, დაფლვა და ა. შ.) ერთიანდებიან გარკვეული კონცეფციით და ლაგდებიან უწყვეტი რიტუალური ხაზის სახით რომელიმე მითო-რელიგიური სისტემის შიგნით. თითოეული ეს მოქმედება გარკვეულ სიტუაციაში (მაგ., ლუხორის დროს) შესაძლოა გამოყენებულ იქნეს როგორც კომუნიკაციის სპეციფიკური საშუალება, რომელსაც შეუძლია ღირებულებათა

გადატანა რეალურიდან წარმოსახვით სამყაროში. გარკვეულ ისტორიულ სიტუაციაში რიგის სუფრების გვერდით განსაკუთრებული ადგილი დაიჭირა საჩუქარმა–გასამრჯელომ, რომელსაც თავისუფალი მეომრები იღებდნენ კონუნგებისა თუ მეფეებისაგან. ამ ხელისუფალთა კარის იდეალური მოდელი იყო ძველი გერმანელების სულეთი, ეინჰერია, ღვთაებათა მეთაურის, ოდინის კარი, სადაც გარდაცვლილ მეომართა სულები ისხდნენ და გამუდმებით ღრეობდნენ, ან იბრძოდნენ. სწორედ ასეთად აგვიწერს თავის თანამედროვე გერმანელთა ყოფას ტაციტუსი. ისინი, როცა არ ომობდნენ, ისხდნენ და სვამდნენ. სუფრა მათ ხელფასს უცვლიდა, ხოლო საჩუქარი იყო მათი სოციალური და პოლიტიკური ურთიერთობის რეგულირების საშუალება. ისინი ტომის ბელადებს საჩუქრად უგზავნიდნენ მოსავლის ნაწილს, იარაღს, ცხენებს, ასეთივე საჩუქრებს იღებდნენ ერთმანეთისაგან კერძო პირებიც – თანატომელები და ისეთებიც, ვინც სხვადასხვა ტომის წარმომადგენლები იყვნენ. ამ გზით მყარდებოდა გარკვეული ბალანსი ტომთა ურთიერთობებში. ტაციტუსი აღნიშნავს, რომ ВДГМАНДП ИАЫПТЙУ,ТПМАДП ИАВАЕЛ ДНЙУ ВАМП,ЦКЕДВАМПЬНГАЧЦЛЙ[44]. ამ სურათიდან ჩვენთვის საყურადღებოა შემდეგი გარემოება: აშკარაა განსხვავება ერთი მხრივ, საჩუქრისა და გაცემის მითოსურ-რელიგიურ, თუ ლიტერატურულ ფორმებს შორის და მეორე მხრივ ტაციტუსის მიერ აღწერილ პრაქტიკას შორის, მაგრამ ისიც აშკარაა, რომ მეორე პირველის ახლებურად რეალიზებული სახეა და მისგან მომდინარეობს. საჩუქრის სახით აქ გამოხატულია გარკვეული იერარქია და ერთისაგან მეორის, იერარქიულად მაღლის გულის მოგება სოციალურად დაბალ საფეხურზე მდგომისაგან, მაგრამ მას ნებაყოფლობით გაცემის, მიძღვნის, ძველი საკულტო ნორმის საკრალური სახე აქვს მინიჭებული. აქ აშკარად ჩანს ძველი მითოსურ-რელიგიური სისტემის შეგუება ახალ სოციალურ და პოლიტიკურ გარემოსთან, რომელიც ერთხანს კი შეინარჩუნებს ძველ ფორმას, ანუ გაჭირვებით ჩაეტევა ძველ მოდელში, მაგრამ მომავალში ახალი ტენდენცია მას უსათუოდ დაანგრევს და ძნელად ამოსაცნობი ფრაგმენტების სახით გაფანტავს საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა უბანზე. საბედნიეროდ მათი სათანადო წაკითხვის საშუალებას გვაძლევს კავკასიის უნიკალური პირობების წყალობით გადარჩენილი არქაული რიგები, რომელთაც თანამედროვეობამდე მოიტანეს ჯერ კიდევ ძველ სამყაროში გამქრალი ყოფის ნარჩენები. ტაციტუსის მიერ აღწერილ სურათში, ასევე შოთა რუსთაველისა და ნიკო ლორთქიფანიძის ისტორიულ ნაწარმოებებში უკვე მოქმედებს შოთასეული მოდელი „უხვი ახსნილსა დააბამს," მაგრამ აქ უხვობა კონკრეტული აუცილებლობის შედეგია და მიუხედავად არქაული მითოსური საფუძვლისა, თავისი ფორმით სრულიად განსხვავებულ სოციალურ ურთიერთობებს მალავს. საქართველოს მთიელებში კი ამ დროს მნიშვნელოვნად არის შენარჩუნებული ტრადიციის პირველადი ღირებულებები. მარინე კანდელაკი თავის დასახელებულ ნაშრომში წერს, რომ მთიელების მიერ შესწავლილი ქცევები არის არა რაიმე გარე, საერო, ან საეკლესიო იძულების შედეგი, არამედ წარმოადგენს საკუთარი რწმენით შთაგონებულ სოციალურ სიმბოლურ მოქმედებებს, რაც არსებითი მომენტია მთიელთა მენტალიტეტის შეფასებისას. სიმდიდრე მთიელისათვის ჯერ კიდევ არ წარმოადგენს დამოუკიდებელი ინტერესის, ეკონომიკის ობიექტს, იგი საშუალებაა, რომლითაც განპირობდება სუსტად დიფერენცირებულ საზოგადოებაში საამქვეყნო სახელის მოხვეჭა და საიქიოს ღირსეული მოწყობა ამქვეყნად მიღწეული სტატუსის იქ გადატანის გზით. მ. კანდელაკი ფიქრობს, რომ სვანეთის საზოგადოებაში მოქმედებდა დაუწერელი კანონი, რომლის პრინციპი გამოიხატება ფორმულით: „ვაგროვებ-ვხარჯავ" და განაპირობებს როგორც ამ ქვეყნად სახელის მოხვეჭას, ისე აქ მოპოვებული სტატუსისა და სიმდიდრის საიქიოში გადატანას[45]. როგორც მოტანილმა მასალამ გვიჩვენა, აღნიშნული წარმოდგენები მოქმედებენ არა მხოლოდ ვერტიკალურ ღერძზე, უძველესი დროიდან დაწყებული, ტაციტუსის გერმანელების გავლით XIX საუკუნის

---

44. **Тацит Корнелий**, О происхождении германцев. Соч. в двух томах, т. I. Л. 1970. стр. 14,22.

45. **მ. კანდელაკი**, დასახ. ნაშრ. გვ. 139.

კავკასიის მთიელებამდე, არამედ ჰორიზონტალურადაც საკმაოდ ვრცლად არის განფენილი და ყველა სოციალური კონფლიქტის ბალანსისას ადამიანთა სოციალური ცხოვრების ყველა უბანზე ასრულებს მარეგულირებელის ფუნქციას. საკვანძო მითო-რელიგიური ტოპოსები, აღმოცენდება რა უძველეს დროში, ემყარება უნივერსალურ, ინტერრელიგიურ და ინტერქრონოლოგიურ იდეებს და მიუხედავად გარკვეული ზედაპირული ტრანსფორმაციისა, ინარჩუნებს საკრალურობას სხვადასხვა, თვით უახლეს რელიგიურ სისტემაში ისე, რომ მეტ-ნაკლებად ადვილად უძლებს სინკრეტიზაციის ურთულესი და მკაცრი მექანიზმის ზემოქმედებას.

როგორც წარმოდგენილი მასალა გვიჩვენებს, რაციონალური და ირაციონალური, მითოსურ-რიტუალური და პრაქტიკული, გამოყენებითი სეგმენტები ერთმანეთისაგან გამიზნულად მხოლოდ წარმოსახვაში არსებობს. მათ ერთმანეთისაგან განცალკევებულად განვიხილავთ. იმის გამო, რომ საქმეში უკეთ გავერკვეთ, თუ დაპირისპირებულებს ერთმანეთისაგან გავმიჯნავთ და ერთად მხოლოდ მსგავსებს დავაკვირდებით. სინამდვილეში კი მოვლენა მოქმედებს საპირისპიროთა ერთობლიობაში და მისი შესწავლაც ფუნქციის არაერთგვაროვნების გათვალისწინებით არის შესაძლებელი. ყველა სხვა მიდგომა ცალმხრივი იქნება. კულტურული ყოფის ამსახველი მასალა, როცა იგი მხოლოდ ერთი რომელიმე თვალსაზრისის დამტკიცების მიზნით არის ამოკრებილი, ფრიად ძნელი დასაძორჩილებელი ხდება, რადგან, მიუხედავად მოჩვენებითი ერთგვაროვნებისა, მისი კომპონენტები სხვადასხვა თაროებზე არის განლაგებული და რეალურ მთლიანობას არ წარმოადგენს. ისინი ერთმანეთს უკავშირდებიან დროის კონკრეტული მოთხოვნების შესაბამისად და აღებული ისტორიული რეალობის მახასიათებლებს წარმოადგენენ, განსაზღვრავენ ამა თუ იმ ცვლად რეალობას. ამიტომ ძნელია არ დავეთანხმოთ მ. ბლოკს, რომელიც დინამიკის გათვალისწინების აუცილებლობის მტკიცებისას, იმოწმებს ერთ აღმოსავლურ ანდაზას, სადაც ნათქვამია, რომ კაცი თავის დროს უფრო ჰგავს, ვიდრე საკუთარ მამასო[46]. მითოსური და რიტუალური პრაქტიკა ერთდროულად მიმდინარეობს ორ სივრცეში, რეალურსა და წარმოსახვითში და რეალობა და რელიგია ერთმანეთზე ურთიერთგანმაპირობებლად ზემოქმედებენ. ასეთი საკითხის გაგებისა და შეფასებისათვის საჭირო ათვლის მყარი წერტილი ძნელი საპოვნია, რადგან, როგორც ა. გურევიჩი ამბობს, შეუძლებელია, რომ არ არსებობს ადამიანი, რომელიც ყველა ეპოქაში თავის თავს უდრიდეს[47]. მიუხედავად ამისა, ისტორია მაინც არსებობს და ადამიანი თანდათან სწავლობს საკუთარი წარსულის მოძრაობაში, მდინარებაში, გარდამავლობაში დანახვას. ამ ვითარების საილუსტრაციოდ იქნებ ყველაზე ეფექტური საკუთრების სფერო აღმოჩნდეს, რომლის წინამძღვრები ჩაისახა სიცოცხლისა და ცხოვრების უზრუნველსაყოფი აუცილებლობის ჩარჩოში. ამ სფეროში არსებობისათვის აუცილებელ პრაქტიკასთან ერთად იქმნებოდა ირაციონალურისა და მითო-რელიგიური წარმოდგენების რეალიზაციისათვის საჭირო მატერიალური გარანტია, რომელშიაც, მოგვიანებით, საკუთრება ვეღარ ეტევა და დესაკრალიზებული ეკონომიკისა და საწარმოო ურთიერთობის წიაღში იმკვიდრებს ადგილს. გარკვეულ ისტორიულ ეპოქებში, უზარმაზარი ნაწილი საზოგადოების ენერგიისა ხმარდებოდა სიმდიდრის მოხვეჭას იმ ხალხების მიერ, რომელთაც არ გააჩნდათ ამ ღირებულებათა შექმნისათვის საჭირო სოციალურ-ეკონომიკური და ტექნიკური დონე და მოხვეჭილი სიმდიდრე, გამიზნული იყო რუტინული მითო-რელიგიური ბუნების სოციალური სისტემის შესანარჩუნებლად, რომლის შიგნით პიროვნება პოულობდა ადგილს სისტემით დადგენილ პრესტიჟულ ნორმათა თანამიმდევრული აღსრულების გზით.

ზემოთ უკვე იყო აღნიშნული, რომ თემი შეძლებისდაგვარად ახერხებდა საზოგადოების ქონებრივი დიფერენციაციის შეჩერებას საქართველოს მთაში, იქ არსებული სპეციფიკური ბუნებრივი პირობების გამო, რომელიც არ ქმნიდა ხელსაყრელ პირობებს სიმდიდრის დაგროვებისათვის, მაგრამ ეს პროცესი უფრო წარუმატებლად მიმდინარეობდა უფლებათა სფეროში. უთანაბრობა რეალურ უფლებებში კანონმდებლობით კი არ იყო განმტკიცებული, არამედ ისეთი

46. **Блок М.**, Апология истории, М., 1986 г., стр. 23.
47. **Гуревич А. Я.**, Категории средневековой культуры. М., 1976 г., стр. 19.

არანაკლებ ანგარიშგასაწევი და ფაქიზი სფეროთი, როგორიც არის ტრადიციული ახრი. მაგალითად, ხევსურთა შორის არსებობდა წარმოდგენა პიროვნებათა და გვართა „დღიანობის“ შესახებ, რაც მათ გარკვეულ უპირატესობას ანიჭებდა თანაბარ პირობებში, რადგან ემპირიულად ემყარებოდა ადამიანთა შორის ბუნებრივად არსებულ უთანაბრობას. ჩვენ არ ვიცით, როგორ აისახებოდა ხსენებული მოვლენა საიქიოზე, მაგრამ, არსებული სისტემიდან გამომდინარე, სურათი უცვლელად უნდა გადასულიყო საიქიოში. საქართველოს ბარში, სადაც განსხვავებული პირობები იყო, საზოგადოება, მსგავსად მთელი ძველი მსოფლიოსი, სწრაფად დაიშალა უფლებრივად და ქონებრივად არათანაბარ ჯგუფებად იმ პრინციპით, რომ ეს ორი ფაქტორი მუდამ ერთი მეორეს განაპირობებდა და აქ ძველთაგანვე დამკვიდრდა ღირებულებათა განსხვავებული ნორმები ცხოვრების ყველა სფეროში. მიუხედავად ამისა, არქაული საზოგადოებრივი ინსტიტუტები უკვალოდ არ გამქრალა, რადგან ისინი ქმნიან ღირებულებათა ისეთ მყარ ქსელს, რომლის გარღვევა, საგანგებო შეგუების გარეშე, უჭირს ახალ, თუ გარე სამყაროდან შემოჭრილ კულტურულ მოვლენებს. ამის მაგალითი მრავლად იცის მსოფლიო ისტორიამ. „წინაკლასობრივ საზოგადოებებში, – წერს ა. გურევიჩი, – არსებობს სპეციფიკური სოციალური დაწესებულებები, რომლებიც ქრება ბარბაროსობიდან ცივილიზაციაზე გადასვლასთან ერთად, რადგან კლასობრივ საზოგადოებაში იცვლება მორალი და იდეოლოგია, წარმოიქმნება ახალი რელიგიური სისტემა, ძირფესვიანად იცვლება სოციალური ცხოვრება. მიუხედავად ამისა, რჩება ბევრი რამ არაჩაული... რაც ზოგჯერ დიდ როლს თამაშობს ახალ სოციალურ სისტემაში“[48]. ამ ავტორს გაანალიზებული აქვს ვიკინგებისდროინდელ სკანდინავთა საზოგადოებრივი ინსტიტუტები, მათ შორის ამ ხალხის დამოკიდებულება სიმდიდრესთან განვითარების აღნიშნულ ეტაპზე. მათ ჰქონდათ ქვეყნის შიგნით საკმარისად მყარი კანონები, რომელთაც განუხრელად იცავდნენ, ისევე როგორც კავკასიის მთიელები, მაგრამ ქვეყნის გარეთ მათი ექსპედიციები ძალადობისა და უბედურების სიმბოლოდ იქცა. პრაქტიკულად ძარცვა ამ პერიოდის სკანდინავთა მეურნეობის ისეთივე ფორმა იყო, როგორც თევზჭერა და სრულ თანხმობაში იყო ადგილობრივ მორალთან. აი როგორი მშვიდობიანი და საქმიანი ტონით არის აღწერილი „ეგილის საგაში“ სიმდიდრის დაგროვების სისხლიანი პროცესი: „როცა ტოროლვი ოცი წლის შესრულდა, მან სავიკინგოდ წასვლა მოინდომა. კველდულვმა მას მისცა საომარი ხომალდი. მაშინ სამგზავროდ გაემზადნენ ბერდლელი კარის შვილები, ეივინდი და ალვირი. მათ დიდი რაზმი ახლდათ და კიდევ ერთი ხომალდი ჰქონდათ. ისინი ზაფხულობით სალაშქროდ გადიოდნენ და სიმდიდრეს იხვეჭდნენ, ხოლო გაყოფისას ყველას უხვი წილი ხვდებოდა. ასეთ სავიკინგო სიარულში მათ არაერთი წელი გაატარეს, ხოლო ზამთარს სახლებში, თავთავიანთ მამებთან რჩებოდნენ. ტოროლვმა სახლში ბევრი კარგი ნივთი მიიტანა და დედასა და მამას მისცა. მაშინ ადვილი იყო სახელისა და ქონების მოხვეჭა“[49]. როგორც ვხედავთ, აქ აღწერილია მშრომელი, კარგად აღზრდილი ახალგაზრდობა, სამაგალითოდ ზრდილი და უფროსების გამგონე, რომელიც ზაფხულის შრომით მოპოვებულს დედ-მამას აბარებს, ხოლო ზამთარს, როგორც ჭკვიან ბიჭებს შეეფერებათ, სახლში ატარებს. ამ უწყინარი ამბების უკან სინამდვილეში იმალება დაჩეხილი ქალები და ბავშვები, გადამწვარი და გაპარტახებული სახლები და ქალაქები. საინტერესოა, რომ გაზაფხული, როგორც ლაშქრობათა დაწყების დრო, ქართულ პოეზიაშიაც არის ცნობილი:

„აცა, გაზაფხულ მოიდეს, ჯარ შავყრი ფშაველებისასა“.

ან: „გაზაფხულ რახან მოიდას, მარჯია ველად გაგვიყა,
სახელის მოყვარული ას, შინ რაით აღარ მაგვიყა...“[50]

---

48. **Гуревич А. Я.**, Категории...
49. Исландские саги. М. 1956. Сага об Егиле. стр. 64.
50. **ა. ქალდანი**, დასახ. ნაშრ.

ამ ორ კულტურაში ასევე მსგავსია ომთან და ვაჟკაცობასთან დაკავშირებული წარმოდგენები და მხატვრული სახეები, მიუხედავად იმისა, რომ მათ შორის, გარდა უზარმაზარი სივრცისა, ათასწლოვანი სხვაობაა. ასეთი დამთხვევა, რა თქმა უნდა, უფრო საერთო გარემოებათა შედეგია, ვიდრე განსხვავებისა. ამიტომ სკანდინავებისა და ძველი ისლანდიელების ყოფის ამსახველი მასალა საიმედო პარალელურ მონაცემად მიმაჩნია. მიუხედავად საგრძნობი განსხვავებისა ქონებასთან დამოკიდებულებაში, ძველი ისლანდიელების მენტალიტეტი ბევრ საერთოს ამჟღავნებს ქართულ მთიელებთან. განსაკუთრებით თვალსაჩინოა მსგავსება, როცა საქმე კოლექტიურ პურობას ეხება. ასეთი პურობები, მიცვალებულის სახელობისა იქნება ის, თუ საქორწილო, ძალიან ზრდის გადამხდელის პრესტიჟს. მაგალითად, „ლაჯსდალელების საგის“ XXIII თავში აღწერილია ისლანდიელი სკალდის, ეგილის ქალის, ტორგერდისა და ასევე სახელოვანი ჭაბუკის, ოლავის ქორწინება, სადაც უამრავი ხალხი მივიდა და ყველა სტუმარმა საჩუქარი მიიღო. ასეთივე, თავისი ხალხმრავლობით სამახსოვრო სუფრა, რომელსაც ცხრა ასეული კაცი დაესწრო, გადაუხადეს ოლავმა და მისმა ძმებმა გარდაცვლილ მამას. სტუმრები ორ კვირას დარჩნენ და წასვლისას ყველა მათგანმა საჩუქარი მიიღო. რა, თქმა უნდა, ისლანდიელთა ლხინებისას მიღებული სავალდებულო საჩუქარი, ქართულ ლუხორთან ერთად, საერთო წარმომავლობისაა, თუმცა ისლანდიელთა შორის იგი მნიშვნელოვნად დესაკრალიზებულია და მხოლოდ პრესტიჟის საქმეს ემსახურება, აქ საიქიოში სიმდიდრის გადატანაზე არაფერია ნათქვამი[51]. საჩუქრების სავალდებულო წესი, სუფრის უზარმაზარი ხარჯი, რომელსაც პრაქტიკულად ხმარდებოდა ვიკინგობით მოპოვებული ქონება, ასევე უამრავი მონეტებისაგან შედგენილი განძები, რომლებიც უდიდესი რაოდენობით არის აღმოჩენილი სკანდინავთა განსახლების ტერიტორიაზე, გვაფიქრებინებს, რომ აქ გვაქვს საიქიოში სიმდიდრის გადატანის ტიპიური სურათი, რასაც ახსნას აძლევს საქართველოში დამოწმებული, უკვე აღწერილი ჩვეულება. „ჰასკულდის სუფრა დიდებულად ჩატარდა და ძმებს დიდი სახელი მოუტანაო“ – ამბობს საგა. აქ რომ ერთი სიტყვაც იყოს ნათქვამი ქონების სულეთში გადატანაზე, მაშინ დამთხვევა ხერგიანის ლუხორთან სრული იქნებოდა. მაგრამ თუ გამოვალთ დებულებიდან, რომ პრესტიჟის მოპოვება მხოლოდ საკრალურის სფეროში შეიძლება, რადგან უმაღლესი ღირებულებები მხოლოდ საკრალური სანქციით წარმოიქმნება, თავისუფლად შეიძლება დავუშვათ, რომ დესაკრალიზაციამდე ეს რიტუალი ყველაზე უფრო საკრალურ მომენტს, საიქიოს მოწესრიგებასაც მოიცავდა. ასეთი დასკვნის გამოტანისას დროში სერიოზულმა განსხვავებამ არ უნდა დაგვაბრკოლოს, რადგან ისტორიას ყოველი ცალკეული რეგიონისათვის თავისი საათი აქვს, ოღონდ გზა არის ერთი, რომელზედაც ადრე თუ გვიან ყველამ უნდა გაიაროს. ამ საათის სვლის ტემპი კავკასიისა და სკანდინავიისათვის აშკარად სხვადასხვა იყო.

ამიერკავკასიის ბარმა სოციალური განვითარების ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო მონაკვეთი ადრე გაიარა, მთას მის დასაწყისში მოუსწრო ახალმა ყოფამ, ხოლო სკანდინავიელებსა და ისლანდიელებს ამ ეტაპის დაძლევა ათასი წლის უკან მოუხდათ. ეს მომენტი კარგად ჩანს იმავე „ლაჯსდალელების საგის“ შემდეგი ეპიზოდიდან: „...ტორკელმა ის ზამთარი სახლში გაატარა. მან საშობაო წვეულება გამართა (ამ საგას პერსონაჟები ისლანდიელ ქრისტიანების პირველი თაობაა. მოქმედება მიმდინარეობს 1000 წელს - ი.ს.), დაპატიჟა უამრავი ხალხი და იმ ზამთარს ერთობ ხელგაშლილად ცხოვრობდა. უნდა ვთქვათ, რომ გუდრუნი მას ასეთ ცხოვრებას არ უშლიდა. ის ამბობდა, რომ სწორედ ის არის ფულის ფასი, რომ მისი საშუალებით ხალხი სახელს იხვეჭს, რომ სახლში თავსაყრელად იყოს ყველაფერი, რაც საჭიროა და რაც, როგორც გუდრუნს მიაჩნდა, აუცილებელია, რათა ადამიანმა იცხოვროს სახელოვანი ხალხის შესაფერისადო. ტორკელმა იმ ზამთარს თავის მეგობრებს მისცა ბევრი საჩუქარი, რომელიც ნორვეგიიდან ჩამოიტანა“[52].

---

51. Исландские саги, стр. 304.

52. იქვე, გვ. 310-311.

აქ უკვე კარგად ჩანს, რომ „სახელოვანი ხალხი“ იწყებს ფუფუნებით ცხოვრებას, ხელოვნებასა და საჩუქრებს უკვე საერო, ყოფითი მნიშვნელობა ენიჭება. გაცემა და ლხინი თანდათან ტოვებს საკრალურ ასპარეზს და „სახელოვანი“ ხალხის მენტალიტეტის ნიშნად ითვლება. ეს მომენტი, ახალ სარწმუნოებასთან ერთად, მკვეთრად აისახა ჩვენთვის საინტერესო რიტუალთა ხასიათზე, რომლებმაც მიუხედავად მნიშვნელოვანი დესაკრალიზაციისა და სინკრეტიზაციისა, ალაგ-ალაგ მაინც შეინარჩუნა თავი.

განძები

არსებობს საიქიოში სიმდიდრის გადატანის კიდევ ერთი ფორმა, რომელიც ქონებრივად და უფლებრივად უკვე დიფერენცირებულ საზოგადოებას ახასიათებს. კერძოდ, სიმდიდრის გადამალვა, დაფლვა, თუ სხვა რამ ხერხით იზოლირება. ასეთი ფაქტი ქართველთა ყოფაში სისტემური სახით დადასტურებული არ არის, მაგრამ მითოსსა და ფოლკლორში მთელი პლასტია შემონახული. განძის შემქმნელებად და პატრონებად დევები გვევლინებიან. აქ ყურადღებას იქცევს არა იმდენად ფოლკლორული, ან სხვა რიგის მონაცემები, რამდენადაც საქართველოში აღმოჩენილი არქეოლოგიური განძები – ბრინჯაოს ცულებისა და სხვა ნივთთა ერთობლიობა. განძები საქართველოში ჩნდება შუაბრინჯაოს ხანიდან. განსაკუთრებით მრავალრიცხოვანია გვიანბრინჯაოს ხანის განძები, რომლებიც საქართველოსა და კავკასიაში ძვ. წ-ის III–II ს-მდე გავრცელებულ კოლხურ კულტურას განეკუთვნებიან. საერთოდ ჩვენში ბრინჯაოს ნივთების 100-ზე მეტი განძია მოპოვებული. ისინი შეიცავენ როგორც სამეურნეო და საბრძოლო იარაღებს, ისე სპილენძის ზოდებსაც. ზოდის წონა ზოგჯერ 4-დან 10 კილოგრამს შორის მერყეობს[53]. ზოგჯერ განძი ნახმარი და გაცვეთილი იარაღისა და ნივთებისაგან შედგება. ასეთ განძს სპეციალისტები „მდნობელის“ ძიერ მეორადი გადამუშავების მიზნით შეგროვილ „ჯართად“ თვლიან, რომელიც რატომღაც დამარხეს და დაიკარგა. არსებობს „ვაჭართა“ განძიც, რომელიც გასაყიდად შეგროვებული ახალი ნივთებისაგან შედგება. ეს ნივთები რატომღაც ასევე დამარხეს და დაკარგეს. ასეთი ახსნა შეიძლება რომელიმე კერძო შემთხვევისათვის გამოდგეს, მაგრამ შეუძლებელია დავუშვათ, რომ ჩვენი წინაპრები უკვე შუაბრინჯაოს ხანაში იყვნენ ხელოსნები და ვაჭრები (?!) და მთელი ათასი წლის მანძილზე მეთოდურად კარგავდნენ უზარმაზარ სიმდიდრეს. უფრო სარწმუნოა ვიფიქროთ, რომ განძები სწორედ ის წინასწარგზავნილი სიმდიდრეა, რომელსაც სულეთში უნდა უზრუნველეყო პატრონის კეთილდღეობა*. ცხადია, განძი ამ მიზნით შეიძლება შექმნას და დაფლას ცოცხალმა ადამიანმა, რადგან ერთხელ უკვე რიტუალურად დაკრძალულ მიცვალებულს ხელმეორედ, საფლავის გარეთ განძს არავინ არ ჩაუფლავს. მას მხოლოდ ჩააყოლებენ რაც საჭიროა. ამდენად განძების სახით წინასწარ წარგზავნასთან უნდა გვქონდეს საქმე, რაც ჩვენს შორეულ წინაპრებს წესად ჰქონიათ, მაგრამ შემდეგ, სხვადასხვა მიზეზთა გამო, სხვა წესისათვის მიუნიჭებიათ უპირატესობა. ყოფაში დამოწმებული მრავალრიცხოვანი ფორმები წინასწარგზავნისა ცხადყოფენ, რომ ჩვენში ისტორიულად უნდა არსებულიყო ასეთი რწმენა, რომელსაც, ყოველგვარი ეთნოგრაფიული მასალის გარეშე საკმაოდ ზუსტად ახასიათებს გ. ქიქოძე: „ჩვენს წინაპრებს მიაჩნდათ მარადისობის ეს შეგრძნება, განსხვავებული, როგორც ქრისტიანული სპირიტუალიზმის შეგნებისაგან, რომელიც მიცვალებულისათვის ზედმეტად თვლის ყოველ უტილიტარულ ნივთსა და სამკაულს, ისე მატერიალური რწმენისაგან, რომელსაც სულის

---

53. დ. ქორიძე, კოლხური კულტურის ისტორიისათვის, თბილისი, 1956 წ., გვ. 10.

* ახლახან აკად. ო. ლორთქიფანიძემ წაიკითხა არქეოლოგიური განძებისადმი მიძღვნილი ვრცელი სჯარო მოხსენება, სადაც უარყოფილია განძების, როგორც ხელოსნებისა და ვაჭრების დაკარგულ ქონებად შეფასება. ო. ლორთქიფანიძე მათ შეწირულობებად მიიჩნევს.

დამოუკიდებლობა არ სწამს"[54]. მართალია, ასეთი რწმენები თან გაჰყვა წარმართობას, მაგრამ ხალხის გულში მაინც ფეთქავდა მოგონება მდიდრული სამარხებისა, რომელშიაც უწინ მეფეები და მათი ახლობლები იმარხებოდნენ. მათ პრაქტიკულად ჰქონდათ საშუალება ენახათ ძველ მეფეთა და მათ ახლობელთა სამარხის სიმდიდრე და პომპეზურობა შემთხვევით აღმოჩენებისას მცხეთაში, ვანში და სხვაგან, თითქმის მთელი ისტორიული საქართველოს ტერიტორიაზე. და ამიტომ ხალხი დიდად გაკვირვებულია, რომ მეფეთა შორის უკეთესმა და უმშვენიერესმა, „ამდენი საქმის მოქმედმა" თამარმა სულ ცხრა ადლი ტილო წაიღო ამ ქვეყნიდან. თამარის მოკრძალებული, ქრისტიანული სამარხი განათლებულ მღვდელს არ გააოცებდა სიღარიბით, რადგან მან იცოდა სხვაობა მატერიალურსა და სულიერ ღირებულებათა შორის. მან იცოდა, რომ „ამდენი საქმის მოქმედი" თამარი იქ ხელცარიელი არ წასულა და წინ წარიმძღვანა თავისი დიდი საქმეები, მაგრამ ეს არ იცოდა უბრალო ხალხმა, რომელიც ჯერ კიდევ საიქიოს მოსაწყობად ლუხორს იხდიდა. და სწორედ ხალხი ჩაეძინა თამარის მაგიერ სოფლის ამაოებასა და შვილთა უმადურობას, რომლებმაც მას იმ ქვეყნად ცხრა ადლი ტილოღა გაატანეს. აქ, ვფიქრობთ, გამოხატულია გაოცება უგანძობისა გამო.

ეს პროცესები იშვიათი სიცხადით არის აღწერილი ისლანდიურ საგებში. როგორც ჩანს, განძის საიქიოში წაღება საგების გმირებისათვის ჯერ კიდევ რწმენისა და რიტუალური პრაქტიკის ერთ-ერთი მთავარი და ცენტრალური მომენტია, რადგან ყველა მეომარი ცდილობდა შეესრულებინა ოდინის ბრძანება და თან წაეღო განძი. საინტერესოა ერთი ეპიზოდი: ინგლისში სამსახურის დროს მეფე ადალსტეინმა ეგილს მისი ძმის, ტოროლვის დალუპვის გამო მამამისთან, სკალაგრიმთან გაატანა ვერცხლის ფულით სავსე ორი ყუთი. ეგილმა ფული სახლში კი მოიტანა, მაგრამ მამისათვის არ მიუცია. გავიდა რამდენიმე ათეული წელი. სკალაგრიმი ღრმად მოხუცდა. ერთხელ, როცა ეგილი სტუმრად მიდიოდა, ვიდრე იგი ცხენზე შეჯდებოდა, მასთან მივიდა სკალაგრიმი, მოეხვია და უთხრა:

—„როგორც გატყობ, შენ მაინცა და მაინც არ ჩქარობ, ეგილ, იმ ფულის ჩემთვის მოცემას, რომელიც კონუნგმა ადალსტეინმა გამოგატანა. რას უპირებ მაგ ფულს?" ეგილმა უპასუხა: —„შენ ძალიან გჭირდება ფული, მამა? მე ეს არ ვიცოდი. მე შენ იმ წამსვე მოგცემ ვერცხლს, როგორც კი გავიგებ, რომ შენ ფული დაგჭირდა. მაგრამ მე კარგად ვიცი, რომ შენ კიდევ გაქვს ვერცხლით სავსე ერთი თუ ორი სკივრი".

—„მე მგონი შენ უკვე მიიღე ჩემი ქონებიდან შენი წილი. ამიტომ ნუ მიშლი ისე მოვექცე ჩემს კუთვნილებას, როგორც მე ვთვლი საჭიროდ". — თქვა სკალაგრიმმა.

—„რა თქმა უნდა, შენ ჩემი ნებართვა არ გჭირდება, — უპასუხა ეგილმა, — მე რაც არ უნდა გითხრა, შენ მაინც შენებურად მოიქცევი..."

იმ საღამოს, ეგილი რომ წავიდა, სკალაგრიმმა ცხენი შეაჯაზმვინა და როცა ყველანი დასაძინებლად დაწვნენ, ის სახლიდან გავიდა... უნაგირზე წინ საკმაოდ მოზრდილი სკივრი ედო, ხოლო იღლიის ქვეშ ეჭირა სპილენძის ქვაბი... ამის შემდეგ ხალხი ლაპარაკობდა, რომ სკივრი, თუ ქვაბი, ან ორივე ერთად, სკალაგრიმმა სკრიმსკელდეს ჭაობში ჩაძირა, ხოლო ზევიდან დიდი, ბრტყელი ლოდი დაადო. შუაღამისას, სკალაგრიმი რომ სახლში დაბრუნდა, წავიდა თავის საწოლ ჯიხურში და გაუხდელად ჩაწვა ლოგინში, ხოლო დილით... ნახეს, რომ სკალაგრიმი სვეტზე მიყრდნობილი მკვდარი იჯდა[55]. აშკარაა, რომ სკალაგრიმმა იგრძნო სიკვდილის მოახლოება და ამიტომ მოსთხოვა შვილს ფული, რომლის მიღებასაც მთელი ცხოვრება უხმოდ ელოდა, მაგრამ ახლა დრო აღარ ჰქონდა, რადგან თავისი კუთვნილი ქონება იმქვეყნად საჩქაროდ უნდა გაეგზავნა.

აი, როგორ მოიქცა ანალოგიურ შემთხვევაში ეგილი, როცა მისი ჯერი დადგა: „დაუძლურებულმა ეგილმა თავის სიძეს, გრიმს სთხოვა, ტინგზე წამიყვანეო. გრიმს გაუკვირდა. რა უნდა მოხუცს ტინგზეო და ამის გასაგებად მას თავისი ცოლი, ეგილის საყვარელი და ყველასაგან გამორჩეული

54. გ. ქიქოძე, წერილები, ესეები, ნარკვევები. თბილისი, 1985. გვ. 202.
55. Исландские саги, Сага об Эгиле, стр. 183.

გერი და ძმისწული, ტორდისი მიუგზავნა. „მართალია, ბიძაჩემო, რომ ტინგზე წასვლა გადაგწყვეტია? მინდა გავიგო, რა საქმე გაქვს იქ?

– მე გეტყვი შენ, უთხრა ეგილმა, – რა მაქვს მოფიქრებული. მე მინდა ტინგზე წავიღო ორივე სკივრი, რომელიც ოდესღაც კონუნგმა ადალსტეინმა მაჩუქა. ორივე სკივრი ინგლისური ვერცხლითაა სავსე. სკივრებს ავათრევინებ სჯულის კლდეზე, სადაც ყველაზე მეტი ხალხია. მერე მე ვერცხლს გადავყრი და არა მგონია, ხალხმა მშვიდობით გაიყოს. ალბათ იქ ბლომად ვნახავ პანლურებს, სილაქებს და ბოლოს და ბოლოს მაგარი ჩხუბი გახურდება".

ეგილს ტინგზე წასვლა გადაათქმევინეს, მაგრამ ზაფხულში, როცა სახლში მარტო დარჩა, „გრიმის ორ მონას უხმო. მან უბრძანა, ცხენი მომიყვანეთო. – ცხელ წყლებზე საბანაოდ მივდივარ, – თქვა მან. როცა გაემზადა, გამოვიდა და თავისი ორი სკივრი გამოიტანა. იგი შეჯდა ცხენზე და თვალს მიეფარა (მონების თანხლებით – ი. ს.) დილით კი როცა ხალხი ადგა, დაინახეს... ეგილი მოღოღავს და ალვირით ცხენს მოათრევს, მაგრამ მონები და სკივრები მეტად არავის უნახავს. არავინ იცის, სად გადამალა ეგილმა თავისი ვერცხლი"[56].

ამ ორ ეპიზოდში აღწერილია საიქიოში ქონების გადატანის ორი ხერხი, დაფლვა და გაფანტვა. გაფანტვა, როგორც აღვნიშნეთ, თავს ინარჩუნებს როგორც სოციალური პრესტიჟის ფორმა, ხოლო დაფლვა საბოლოოდ კარგავს აზრს, რადგან სრულ წინააღმდეგობაში შედის ეკონომიკის განვითარების მიმართულებასთან. ამ ორი ფორმიდან უფრო გავრცელებული ჩანს დაფლა, მაგრამ ეგილმა გაცნობიერებულად, თუ გაუცნობიერებლად, მეორე წესი მოიგონა (რომლის ნაირსახე ქართველებმა თითქმის XX საუკუნემდე შეინარჩუნეს. გაიხსენეთ ხერგიანის ლუხორზე მარჩილებიანი ვაშლების გადაყრის წესი). შესაძლოა ამ წესებს ეგილის დროს უკვე დაკარგული ჰქონდა რელიგიური აზრი და მხოლოდ ტრადიციის სახით არსებობდა, შესაძლოა ეგილის დროს კი იცოდნენ ამ მოქმედებათა მნიშვნელობა (X ს-ში), მაგრამ არ ახსოვდათ ორასი წლის შემდეგ, სნორი სტურლურსონის დროს, ვისაც ამ საგის ავტორობა მიეწერება. ყოველ შემთხვევაში, ამ მასალის საფუძველზე დასტურდება, რომ განძის დაფლა, გაფანტვა-გაცემასა და საჯარო პურობებთან ერთად, საიქიოში სიმდიდრის გადატანის ერთ-ერთი საშუალება ყოფილა და გავრცელებული უნდა ყოფილიყო ყველგან, სადაც შესაბამისი წარმოდგენა ჰქონდათ სულეთსა და იქ არსებობის პრინციპებზე. საქართველოს სინამდვილეში ხალხის რწმენა-წარმოდგენებმა აქტიურად სიმდიდრის გადატანის თითქმის ყველა სახე შემოინახა, გარდა დაფლისა, რომელიც ალბათ არსებობდა ჩვენში, რაზედაც მიგვანიშნებს განძთა არსებობა შორეულ წარსულში, მაგრამ ყოფას მხოლოდ მცრთალ მოგონებად შემორჩენია ამ წესის სახენაცვალი და გარდაქმნილი ფორმები.

ცხადია, მსგავს კულტურულ ღირებულებათა ასე დაშორებულ დროსა და სივრცეში დამოწმება, სამართლიანად სვამს საკითხს მათი გენეტიკური ურთიერთმიმართების შესახებ. უნდა ვიფიქროთ რომ, მოქმედებაში გამოხატულ ასეთ პოლიფუნქციურ მოვლენათა მექანიკური გადაღება, საერთო მრწამსული საფუძვლის გარეშე, სრულიად გამორიცხულია. ამ ვითარებას ახსნა მოეძებნება, თუ გავიზიარებთ მოსაზრებას თავდაპირველად საცხოვრისის შესახებ, სადაც სხვა ეთნოსებთან ერთად ცხოვრობდნენ ინდოევროპელთა წინაპრები. მათი თანამონაწილეობით შეიქმნა მნიშვნელოვანი კულტურული ღირებულებები[57]. ამ სამყაროს გაფართოების შედეგად ახალ სივრცეებზე უნდა გავრცელებულიყო მათი რელიგია და მითოსი, რომელთაც ისტორიის ხანგრძლივი პროცესის შედეგად ინტერეთნიკური სახე მიიღეს და ამ გზით ინარჩუნებენ კულტურულ ხიდებს თანამედროვე ხალხებს შორის, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ხალხები სივრცობრივად ძალიან არიან ერთმანეთს დაშორებულნი. საერთო მითო-რელიგიური ველის წარმოქმნამ ევრაზიის უზარმაზარ სივრცეებზე განაპირობა კულტურის ფორმათა პრინციპული ერთგვაროვნება, თუ არ ჩავთვლით კერძო ეთნიკურ თავისებურებებს, რომელთაც საერთო მითო-რელიგიური და კულტურული არეალის შიგნით, მხო-

56. Исландские саги, Сага об Эгиле, стр. 249.

57. **Гамкрелидзе Т., Иванов Вяч.** Вс., ук. соч., раздел II, стр. 859 и далее.

ლოდ ვარიანტული მნიშვნელობა ენიჭებათ. საერთო-კულტურული ველი კი უნდა აღმოცენებულიყო ადრესამიწათმოქმედო ხანებში, როცა შუა აზიიდან და ინდოეთიდან, წინა აზიისა და კავკასიის ჩათვლით, შავი და ხმელთაშუა ზღვების აუზების აღმოსავლეთ ნაწილში, ვრცელდება საერთო-კულტურული იდეები, რომელიც გამოხატულია ქალი-დედის, მცენარეთა და ნადირთა მფარველის კულტით, ასევე თიხის ჭურჭლის კომპოზიციაში აღმოცენებული, საყოორდინაციო ჯვრის გეგმაზე აგებული უწყვეტი მითოსური კომპოზიციებით. ეს წარმმართველი იდეები ხანგრძლივი დროის მანძილზე შეინარჩუნა აღნიშნული სივრცეების კულტურებმა, რაც ყოველთვის უწყობდა ხელს მათ ურთიერთშელწევასა და საერთო-კულტურულ ღირებულებათა გამომუშავების პროცესს. ამ მოვლენის ერთ-ერთ კონკრეტულ გამოვლენას წარმოადგენს მიცვალებულთან დაკავშირებული წარმოდგენები, რომელთაც ჩამოყალიბებული სახე სწორედ სამიწათმოქმედო კულტურაში მიიღეს. ამიტომ ვპოულობთ უამრავ საერთოს თანამედროვეობაში ერთმანეთისაგან მნიშვნელოვნად დაშორებულ ხალხთა კულტურებში.

განხილული მასალის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ადამიანის საქმიანობის მიხედვით, მისი ცხოვრება ერთდროულად იყო განფენილი ორ სიბრტყეში, რეალურსა და წარმოსახვითში, ორ, საპირისპირო ნიშნის მქონე სამყაროში, რომელთაგან ერთი მოიცავდა ყოფით სამეურნეო სივრცეს, რომელიც უზრუნველყოფდა ადამიანთა საზოგადოების ფიზიკურ არსებობას, ხოლო მეორე იყო საკრალური სივრცე, გამიზნული რიტუალური საქმიანობისათვის, რომელიც ამავე დროს წარმოადგენდა გარდამავალ ზოლს, რომლის იქით იწყებოდა წარმოსახვითი სივრცე. ამ უკანასკნელთან კონტაქტი ხორციელდებოდა რიტუალისა და მითოსის კვლავწარმოების ანუ დღესასწაულის მეშვეობით. ორივე სფეროში საქმიანობა, მიუხედავად მათი თითქოს საპირისპირო ბუნებისა, იძლეოდა მთლიანობაში განხორციელებულ შედეგს, პროდუქტს, რომელსაც კულტურა ეწოდება. ამიტომ საზოგადოების საქმიანობა ამ ორ, თვისობრივად განსხვავებულ სიბრტყეში, წარმოადგენს სიცოცხლისა და ცხოვრების უზრუნველყოფის ერთიან პროცესს, რომელიც ისტორიულად მუსკულური ენერგიის ხარჯზე იქმნებოდა. სოციალური იდეების განახლება, რაც უწყვეტად მიმდინარეობდა საზოგადოების სოციალური სტრუქტურის შეცვლასთან ერთად, ხდებოდა ენერგეტიკული ბაზის შესაძლებლობით შემოფარგლულ სივრცეში. იგი მოიცავდა როგორც წარმოსახვით, ისე ყოფით სფეროებს, თუმცა წარმოსახვითი სივრცის რეპროდუცირებისას რელიგიაში, რიტუალსა და მითოსში მოქმედებდა ე. წ. „ღვთაებრივი ენერგია", რომელიც განაპირობებდა რიტუალის შედეგებს, სასწაულებს და ა. შ. ამ პროცესში იბადებოდა არა თვისობრივად ახალი იდეები, არამედ ხდებოდა ძველის მოყვანა ახალ ვითარებასთან შესაბამისობაში, რასაც ახლდა ცვლილებებიც, მაგრამ არაპრინციპული მნიშვნელობისა.

წალალულნი და წინაწარგზავნილნი

ლიტერატურული წყაროების საფუძველზე შესაძლებელია დავამტკიცოთ, რომ ძველად ამა თუ იმ ფორმით უნდა არსებულიყო ადამიანის წინასწარ შეწირვა, როგორც ეს ხდებოდა საქონლისა და სხვა სახის სიმდიდრის სახით. ცხადია, ერთი ადამიანის მიერ მეორის თავის სახელობაზე შეწირვა შესაძლებელია გაჩენილიყო მხოლოდ ძლიერ დიფერენცირებული საზოგადოებისა და მისი შესაბამისი მეურნეობის პირობებში, მაგრამ წმინდა რელიგიური მოსაზრებით ასეთი რამ გაცილებით ადრეც ხდებოდა. ამჯერად საინტერესოა ვითარება, როცა ადამიანს შეუძლია წინასწარ შეიწიროს მონა, მინიშნებული არის ბაბილონურ ლიტერატურულ ძეგლში, რომელსაც ეწოდება „მონისა და ბატონის საუბარი ცხოვრების არსზე", ან „პესიმისტური დიალოგი". ჩვენთვის საინტერესო მასალას შეიცავს უკანასკნელი პასაჟი, როდესაც ბატონი ამბობს: „არა მონავ, არა, მე მხოლოდ მოგკლავ შენ

და წინაწარგიგზავნი"[58]. ეს ფრაზა საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ბაბილონში იცოდნენ მონის წინასწარი შეწირვა და მასთან ერთად განვითარებული ყოფილა მიცვალებულთა სამყაროში პირობების წინასწარი მომზადება, რომელიც მიზნად ისახავდა ცოცხალი ადამიანის სოციალურ-ეკონომიკური სტატუსის იმ ქვეყნად გადატანასა და შენარჩუნებას.

საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიულ მასალაში, რა თქმა უნდა, მსგავსი მოვლენის დამოწმება შეუძლებელია, მაგრამ აქ აშკარად ჩანს ბრძოლისა და შუღლის დროს მოკლულთა და დაჭრილთა მიცვალებულის, ან ვინმე ცოცხლის სახელობაზე მსახურად გაგზავნა, რასაც „უმცროსის წალალვას" ეძახდნენ. ამ თვალსაზრისით საინტერესო ფაქტები აქვს აღწერილი ნათელა ბალიაურს. მაგალითისთვის შეიძლება მოვიტანოთ შემდეგი: სანადიროდ წასულან ბიძა უშიშა და მისი ყმაწვილი დისშვილი ოდინა, რომელთაც ასევე ყმაწვილი სტუმარი ხლებიათ. ამავ დროს სანადიროდ წასულები იყვნენ უშიშას ძმა, თამარიძე და ბიძაშვილები, აბა და თათარა. პირველი ჯგუფი ჩასაფრებულ ქისტებს გადააწყდა, რომელთაც უშიშა თოფით სასიკვდილოდ დაჭრეს. სტუმარმა ყმაწვილმა დაჭრილის თოფი აიღო და სახლში გაიქცა, ხოლო პატარა დისშვილმა ბიძა არ მიატოვა და ქისტებს თოფი მიუშვირა. მას სროლა არ შეეძლო, რადგან ჭაში ფალია დასველებოდა. ქისტებმა მიახლოვება ვერ გაბედეს, წაიღეს უშიშას მიერ გადაგდებული თოფის ბუდე და წავიდნენ. მეორე ჯგუფმა თოფის ხმა იცნო და მიხვდნენ, რომ უშიშას უჭირდა. ისინი დასახმარებლად გამოიქცნენ და ჭაზე გადააწყდნენ ქისტებს, რომელთაგან სამი მოკლეს, სამი კი გაექცათ, ამის შემდეგ ისინი მივიდნენ იმ ადგილას, სადაც მომაკვდავი უშიშა იწვა. როგორც ტექსტი ამბობს, „ცოცხალივე ყოფილა" – ვერ წამასდგებიო? ისეთი არაფერი გჭირსო. გაიცინა და გვითხრა, – მჭირსო. აისწია ხელი და ფილტვებმა დაასტვინეს, სისხლი აღმა ამოფხუკდაო.

– ორი ვესროლეო, – გვითხრა, წინწინ ნასრევივ დამკრესო.

– უნცროსი წინ წავლალეთავ, – უთხარითავ, იქ დაგხვდებისავ.

– თოფიო? – იკითხა.

თოფი ოდინამ წაიღოო.

– ახლა კი კარგად ვკვდებიო, – გვითხრა.

გავაკეთეთ საკაცე და წამოვიდეთ, გზაში მოგვიკვდაო"[59].

ეს ამბავი და სხვა, ასეთი დრამატიზმით აღსავსე ეპიზოდები საკმაო თვალსაჩინოებით არის აღწერილი ხალხურ პოეზიაში. მაგალითად:

„დააყარიან თოფები, ტყისპირ დაასკდა ჩრდილსაო,
იქნები უშიშაისად, მზიდავიც ხარი წყლისაო".

...

„ცოცხალს უშიშას უამბეს, პირს ღიმი ექნებისაო,
ორ წაგილალეთ უმცროსი, მზიდავიც გყავის წყლისაო".

ან: „ნასრევი აბიკაისა ქისტს დაუშინჯე ტანზედა,
ძაღლიკაისად იქნები, მალ-მალ წაგლალავს წყალზედა".

ან: „თოფი დაუკრეს გაგასა, გიორგის მასტყდა მხარიო,
ვაჰ შენს გიორგის, გაგაო, წყურვიელაი ხარიო.
ხუთნი შასწირა გაგასა, „მაუტანიდით წყალიო,
ოთხი თავისთვის შასწირა, იყვენით ჩემი ყმანიო,
თითო-ოროლი მწყემსებსა, დაუბრუნიდით ცხვარიო,

58. **Тураев Б.**, История Древнего востока, т. II. 1935, стр. 105. **Сранкфорт Г., Сранкфорт Г. А. , Чилсон Вж., Якобсон Т.**, В преддверии философии. М., 1984, стр. 200.

59. **ნ. ბალიაური**, ქრონიკები, თბილისი, 1990, გვ. 63.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ერთიც შასწირა ბინასა, დაიჭირიდით თვალიო,
თითოი ცხვრისა ძაღლებსა, გაუცხელიდით წყალიო“[60].

ნათელა ბალიაურის მიერ მითითებული თაობების სათვალავი გვეუბნება, რომ ეს ამბავი მომხდარა დაახლოებით XIX საუკუნის შუა ხანებში, ან ცოტა უფრო ადრე. მოგვიანებით ეს წესი გადავარდნილა და ხევსურთა შორის სახუმაროდაც ქცეულა, რაც თვით ნ. ბალიაურის ნაამბობიდან ჩანს: „ოჩიაურები, – ოყიათ გიგია, თუში და სარაქათ გიორგი ერთ ღამეს დასხდნენ და სულ ჩამოთვალეს ვინ ვინ იყვნენ ოჩიაურთ მტრები, მოკლულები და „მამკლავნი“. ბოლოს საქმე მიდგა სოფელ ჭიმღას თეთრაულებზე. თქვეს, რომ თეთრაულებს ჩვენი კაცი მაუკლავთ, იმაზე მამული მიუციათო, მაგრამ იმის სახელი (მოკლულის - ი. ს.) არავინ იცოდა. მოდი, თქვეს, კვირიკა იყოს მისი სახელიო. ეხლა საიდან, როგორ დავუწყოთ დავაო.

გადაწყვიტეს, ღამე წავიდეთ და სახლში „შავეტანნოთო“ (შევუცვივდეთო). წავიდნენ. მიდიან და სიცილით იხოცებიან, ნეტა ვინ კვირიკას უნდა შავწიროთო.

მივიდნენ ჭიმღას, ზენ უბანს, სადაც გიორგის მამიდა თამარული იყო გათხოვილი თაძიაზე. „ჩაუსხდნენ“ (ჩაუსაფრდნენ) სახლის გვერდზე და ელიან როდის გამოვლენ ჯურხაის შვილნი... მათ სტუმრები ჰყოლიათ შინ და არის ერთი სმა და ღრეობა. როგორც იყო, გამოვიდნენ სტუმარი და ერთიც თეთრაული... როცა მობრუნდნენ, გადაუხტნენ ოჩიაურები. დიამ, თეთრაულმა, იარაღისაკენ გაიწია, სახლში უნდა შევარდეს... გიგია მეშველმა დაიჭირა, თუში ვინმეს გამოჩენას ელის, გიორგიმ კი დიას დაჰკრა და კვირიკას შესწირა. დიამ გაკვირვებით იკითხა, ვინ კვირიკას შემწირეო.

– აი, ქოთნის ბექთ ყანები რო გაქვთ, „თქვენებ დასხმულებიო“.

– აი, იმასაც ძაღლი ჩაგიდნეს და სხვა მკვდართაცაო, უთხრა დიამ. გახდა მაგარი შუღლი. თუშსა და გიგიას მაშველები არ უშვებდნენ, გიორგი კი ძალიან ახალგაზრდა იყო, დიდ ყურადღებას არ აქცევდნენ და ამასობაში მან სამი კაცი დაჭრა. თუში ძალიან მამაცი იყო, მაგრამ სისწრაფე აკლდა. ბუზღუნით მოდიოდა თურმე, კვირიკას თქვენ შეწირეთ, მე კი დიაცივით მოვდივარ, სიწითლე ვერავის გამოვადინეო.

გიგიას ეთქვა, სიძეს, თაძიას დაჰკრიდი და კვირიკაის მამას მიუუნცროსიდი, იმას ემსახუროსო“[61].

ამ სახუმარო ეპიზოდშიც აშკარად ჩანს ძველი წესის ყველა ნიშანი. ვაჟა-ფშაველასეული ქისტების მიერ ზვიადაურის შეწირვის ფაქტიდან მოყოლებული, მთელი ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალა ავლენს შუღლებსა და ბრძოლებში დაჭრილ-მოკლულთა ნათესავი მიცვალებულის, ან საკუთარი თავისადმი შეწირვის ჩვეულებას, რისთვისაც საკმარისი იყო მოწინააღმდეგისათვის სისხლის გამოდენა და სიტყვის წარმოთქმა, ამას და ამას, ან მე შეეწირებიო. საინტერესოა, რომ ხევსურთა მიერ საიქიოს „მიუნცროსებულებს“ მხოლოდ წყლის მოტანა ევალებათ. აქ არ ჩანს რთული სამეურნეო გარემო, შესაბამისი მოვალეობებით და შეწირულს ეწოდება არა მონა, ან მსახური, არამედ უმცროსი. უნდა ვიფიქროთ, რომ საზოგადოებაში, სადაც ეს წესი აღმოცენდა, უფლებრივი დიფერენციაცია მხოლოდ ასაკობრივად გამოიხატებოდა; საყურადღებოა წყლის ზიდვის მოვალეობაც. იგი ეხმაურება საქართველოში მიცვალებულის სახელზე წყლის გამოყვანის ცნობილ წესს. ეს ვითარება თითქოს წინ უსწრებს მიცვალებულის ღვინით შენდობის წესს, რისი შესრულების შემდეგ, თანახმად ხალხის რწმენისა, საიქიოში მიცვალებულის დოქი ივსება ღვინით. იქნებ სწორედ აქ იმალებოდეს ტერმინების „საწყალი“, „უწყალო“, „წყალობა“, „მოწყალე“ და მსგავსთა საიდუმლო.

60. ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, თბილისი, 1931. გვ. 42, 81, 90.
61. ნ. ბალიაური, დასახ. ნაშრ. გვ. 71-72.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

უხვი

სიმდიდრისა და სანოვაგის საიქიოში გადასატან რიტუალურ სუფრებსა და შესაწირავებში განსაკუთრებით თვალში საცემად ჩანდა სიუხვე, დაუშურვებლად გაცემის სურვილი, რაც განპირობებული იყო იმით, რომ გაწეული ხარჯი არ იკარგებოდა და უდანაკარგოდ მისდიოდა მიცვალებულს, ან ენახებოდა ცოცხალს, თუ ხარჯს ის თავის თავს უხდიდა. ასეთი ხარჯები, როგორც მრავალგზის იყო აღნიშნული, დიდ სახელსა და პატივს უხვევჭდა გადამხდელს. დიფერენცირებულ საზოგადოებაში, როცა ნათლად გამოიკვეთა წარჩინებულთა წრე, ტომის ბელადები და მეფეები, მათი ღირსებები პრაქტიკულ მომენტთან ერთად, საკრალურის მნიშვნელობითაც იყო აღბეჭდილი. მმართველი მოქმედებს და ვლინდება საკრალურისა და ყოფითის ერთიანობაში, რის გამოც ჩამოყალიბდა შეხედულებები საკრალურ მეფეებზე, რომლებიც სოციალური ჯგუფის გამრავლებისა და კეთილდღეობის ძალებს განასახიერებდნენ. მათ მოეკითხებოდათ მოსავალი, შვილიერება, მშვიდობა, და ა. შ. მსგავსი წარმოდგენები ქართველების წინაპრებსაც უნდა ჰქონოდათ, რაც ასახულია ტერმინში „ხელმწიფე". ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს სიტყვა „ხელის" სოციალური გააზრება, ასევე მნიშვნელობა „მწიფესი", რომელიც საბას განმარტებით ნიშნავს „ხილს მოჟამებულს". ცხადია, რომ ეს კომპოზიტი თავისი ნომინალური მნიშვნელობით „სიუხვის მომცემ ხელს" ნიშნავს. ამდენად ტერმინი წარმოაჩენს მეფის მჭიდრო კავშირს ნაყოფიერების ძალებთან. მეფის და ნაყოფიერების იდეის ურთიერთგანმსაზღვრელობაზე ბევრი რამ არის ცნობილი.

ასეთმა შეხედულებებმა, ოღონდ შეცვლილი და დროის შესაბამისი სახით, ადრე ფეოდალიზმშიაც შეინარჩუნა თავი და კიდევ უფრო გვიან მონარქის პერსონის სიწმინდით გამოისახა. ადრეული ფეოდალიზმის დროს საკრალურმა სიუხვემ ყოფითი ასპექტი შეიმატა და გადაიქცა ხელგაშლილობად მეფისა, რომელიც უხვად აჯილდოვებს ქვეშევრდომებს. მოხდა ძველ მითოსურ-რიტუალურ ღირებულებათა მატერიალიზაცია. მეორე მხრივ, მეფეთა მიერ გაცემულმა შეინარჩუნა საკრალური არსი და განიხილებოდა, როგორც საკრიფიკაციის აქტი, რაც გაცემულ ღირებულებათა საიქიოში გადასვლის რწმენის ინერციითაც სარგებლობდა. შეიძლება ამ მოქმედებებს ასეთი კონკრეტული მიზანდასახულობა აღარ ჰქონდათ, მაგრამ საფუძველთა ძიებისას უსათუოდ გასათვალისწინებელია მისი დიდი ტრადიციულობა, რომლის სათანადო შესწავლას საკრალური მეფეების საკმაოდ ცნობილ თემამდე მივყავართ, ე. ი. ფეოდალური ხანის მეფეები არა მხოლოდ სოციალური მემკვიდრეები არიან ტომის ბელადების, ბასილევსების ან კონუნგებისა, არამედ ისინი, როგორც საკრალური ასპექტიდან მომდინარენი, ამა თუ იმ ფორმით და სოციალური საბუთიანობით ინარჩუნებენ საკულტო-სარიტუალო წიაღიდან მომდინარე რიგ ელემენტებს, რაც სხვა ისტორიულ ეპოქაში მათი სოციალური წინაპრებისათვის იყო დამახასიათებელი. ქართულ კულტურას ამ კითხვისათვის პასუხის გასაცემად მასალის მთელი არსენალი გააჩნია, სხვას ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, თუნდაც „ვეფხისტყაოსნის" სახით. მოვიყვანთ მხოლოდ რამდენიმე ნაწყვეტს, სადაც ამ წარმოდგენებს ერთგვარი კანონიკური ფორმა აქვს მიღებული:

„უხვი ახსნილსა დააბამს, იგი თვით ების, ვინ ების,
უხვად გასცემდი, ზღვათაცა, შესდის და გაედინების".

ან: „მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედემს ალვა რგულია,
უხვსა მორჩილობს ყოველი, იგიცა, ვინ ორგულია,
სმა-ჭამა დიდად შესარგი, დება რა სავარგულია..."

საყოველთაოდ არის ცნობილი სიუხვისა და სიმდიდრის სურათები „ვეფხისტყაოსნიდან", რომელთა დეტალურად განხილვა ძალიან შორს წაგვიყვანდა. საკმარისია გავიხსენოთ გაჩუქებული ქაჯეთის ციხე, მითოსური დახასიათებით ნეგატიური სივრცე, „გარე", უდაბური „ველის" პოლუსი, ანუ „შინასა" და მოწესრიგებული სოციალური სივრცისადმი დაპირისპირებულობის ოპტიმუმი, რომელიც გაჩუქების შედეგად ყოფით კულტურულ სივრცეში შემოდის. ასევე გაჩუქებული, მიწისქვეშეთში

მოპოვებული განძი დევებისა, მითოსური სიმდიდრე, საჩუქრადქცევის საბოლოო და შეუქცევადი ერთჯერადი აქტის შემდეგ ყოფით ქონებად ქცეული, რადგან ამოვარდნა ციცლური კვლავწარმოების სისტემიდან მის დესაკრალიზაციასა და დემითოლოგიზაციას ნიშნავს. შეიძლება თამამად ითქვას, რომ „ვეფხისტყაოსანი“, როგორც ლიტერატურული ძეგლი, მასში შეტანილ მითოსურ მასალას დემითოლოგიზაციის ქურაში ატარებს და ლიტერატურულ ფაქტად აქცევს. ამავე რიგში უნდა განვიხილოთ „ვეფხისტყაოსნის“ მეფეთა სახეები, რომელთაც აშკარად დაკარგული აქვთ მითოსური იერი, მაგრამ ტიპიურნი არიან თავისი თანადროული ლიტერატურული სამყაროსათვის. გერონტი ქიქოძე წერს: „...თუმცა „ვეფხისტყაოსნის“ იდეოლოგია მრავალ წერტილში ემთხვევა დასავლეთ ევროპის რენესანსის იდეოლოგიას, მაგრამ მისი ძირითადი მორალური ტენდენცია მკაფიოდ ანტიბურჟუაზიულია. „ვეფხისტყაოსანი“ ასახავს ძალიან მდიდარ საზოგადოებას... ეს თამარ მეფის დროინდელი ფეოდალურ-რაინდული საზოგადოებაა, გამდიდრებული არა იმდენად აყვავებული ალებ-მიცემობით და მრეწველობით, არამედ ბედნიერად დასრულებული სამხედრო ექსპედიციებით“[62]. გ. ქიქოძეს შემჩნეული აქვს სიმდიდრის მოხვეჭის გზის სპეციფიკა, რომელიც თანადროული დასავლეთის სულს ნაწილობრივ მაინც აღარ ეგუება, მაგრამ სამხედრო ექსპედიციების თვალსაზრისით სრულ თანხმობაშია ძველ სკანდინავებთან, რომლებიც რუსთაველის დროს თავიანთი ეპოპეის უკანასკნელ დღეებს ითვლიდნენ. მათი მწერლები ძველებურადვე წერდნენ, ამა და ამ კონუნგის დროს დარები იდგა, მოსავალი კარგი მოდიოდა და მშვიდობაც იყო, ხოლო მეორის დროს ომიანობა და შიმშილობის წლები დადგა. ამ განცხადებაში აშკარად არის არეკლილი უძველესი წარმოდგენები, როცა მთელი ხალხის ბედისათვის პასუხისმგებლობა მეფეს ეკისრებოდა. მათ კონუნგებს სკალდები (პოეტი მთქმელები) პირდაპირ თხოვენ: „ოქრო, კონუნგო, უხვად გაეცი, სკალდი სიმდიდრეს შენგან მოელის.“ საგებში აღწერილი ვითარება ახლოა რეალობასთან, მაშინ როცა რუსთაველის მეფეები უკვე ლიტერატურული გმირები არიან, მაგრამ ჯერ კიდევ აქვთ შერჩენილი მითოსური იერი და ყოველგვარი თხოვნის გარეშე ფანტავენ „უანგარიშოსა და ულევს“, რითაც კრიჭაში უდგებიან სინამდვილეს, რადგან რეალურ ცხოვრებაში „ულევი“ არ არსებობს. ეს კი მითოსისა და ლიტერატურის ერთ-ერთი განმასხვავებელი მომენტი არის. მითოსი, განსხვავებით ლიტერატურისაგან, არასოდეს არ ცდილობს დაკონკრეტებას და მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ შესაბამისობებს იძლევა. მისთვის უცხოა ობიექტთან კრიტიკული დამოკიდებულება, სიკვდილის, როგორც გარდუვალობის თვითმკმარ შედეგად გააზრება, ან სიცოცხლისაგან განმხოლოებულ მოვლენად წარმოდგენა. მითოსი მათ ურთიერთგანმაპირობებელ კავშირში ხედავს და ამ ზღვარს არასოდეს არ გადადის, რადგან იქით მისი ფუნქცია აღარ ვრცელდება. მითოსური სიკვდილი, რომელიც რიტუალის საშუალებით პროეცირდებოდა ცხოვრებაზე, პრინციპულად განსხვავდება სიკვდილის თანამედროვე საზოგადოებაში გაბატონებული გაგებისაგან. ადამიანებმა და საზოგადოებამ იმდენი იცოდა გარემოსა და თავის თავზე, რამდენიც ითვისა ანალოგიით, გამოხატა სიმბოლოთი და მეტაფორით. ასე გრძელდებოდა მანამ, ვიდრე ეკონომიკამ და პრაგმატიზმმა არ შეავიწროვეს საკრალურის სფერო. სასაქონლო მეურნეობის წარმოქმნის შემდეგ რიტუალით სანქცირებული ქცევები, რაც თავის დროზე საკრალურ მიზნებს ემსახურებოდა, იქცა უაზრო ხელგაშლილობად, ფანტვად და გაუთავებელ ლხინებად. ამ სახით ივი შემორჩა გადაგვარებული, რუტინული პრესტიჟის სფეროს. მსგავს მოვლენებს ყოველთვის ებრძოდა ქრისტიანობა, ხოლო ბურჟუაზიული კულტურა მას ყოფიდან დევნიდა, რადგან პრესტიჟმა სხვა მიმართულებით გადაინაცვლა. ანალოგიური მოვლენები ფართოდაა ცნობილი და გვევლინება გარდამავალი ისტორიული ეპოქის ყოფიერების დამახასიათებელ ნიშნად.

62. გ. ქიქოძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 257-258.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

როგორც უკვე არაერთგზის იყო ნახსენები, ფეოდალიზმმა ბევრი ადრინდელი წესისა და წარმოდგენის გაქრობა გამოიწვია, ბევრი საზოგადოებრივი ინსტიტუტი კი, მიუხედავად იმისა, რომ მან შეინარჩუნა ადრინდელი გარშემოწერილობა, ფეოდალური ცხოვრების ძირითად ნორმად იქცა ძველის ახალთან თვისობრივ შესაბამისობაში მოყვანის წყალობით, რომელზედაც ზემოთ გვქონდა მსჯელობა. საზოგადოების ცხოვრების გვაროვნულ ეტაპზე, რასაც ა. გურევიჩი, ანტიკური ავტორების მხარდამხარ, „ბარბაროსებს“ უწოდებს, ლხინები, საჩუქრებისა და ძვირფასი ნივთების საჯალდებულო დარიგება, რომელსაც გარდა სოციალური აუცილებლობისა, სარწმუნოებრივი ინერციაც განაპირობებდა და საიქიოში სიმდიდრის გადატანის ფორმად ითვლებოდა, ნაწილობრივი დესაკრალიზაციის შემდეგ გარკვეული ფენისათვის დამახასიათებელ ზნეობრივ ნორმად იქცა. გაცემა-დარიგება, სიუხვე და ა. შ. მართალია ცნობილი სოციალური ღირებულების მქონე ფაქტებია, მაგრამ მათში შემონახულ არქაულ მნიშვნელობაზე მიუთითებს ლიტერატურასა და ენაში დარჩენილი ისეთი გამოთქმები, სადაც საუბარია „მპარავთაგან დაულეველ“, მარადიულ საკუთრებაზე, ქონებაზე, რომელიც სამარადისოდ შენია, რომელიც გაცემის საშუალებით შეიძლება გადაეცეს მიცვალებულს, ასევე შეიძლება საკუთარ სახელზე მათი წინასწარ წარგზავნა, მსგავსად „წალალული უმცროსებისა“. ყოველივე ეს, რა თქმა უნდა, გარდა ადამიანის შეწირვისა, ადრე ქრისტიანობის ხანაშივე სარწმუნოებრივ ნორმად იქცა. გლახაკთა დამწყალობება ქრისტიანის ერთ-ერთი ძირითადი მოვალეობაა. აქაც სიმდიდრე იმიტომ გროვდება, რომ გაიცეს. პატრონს ის უსათუოდ დახვდება საიქიოში. ბევრი რამ ისეთი, რაც ადრე მხოლოდ რიტუალურ სფეროში მჟღავნდებოდა, ფეოდალურ ურთიერთობათა აღმოცენებისა და დამკვიდრების შემდეგ, ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველზე, ქცევის პრესტიჟული ნორმა ხდება. ძველი მითოსური წარმოდგენების საფუძველზე აღმოცენებული ფორმები, ქრისტიანობის მიერ ახალ სოციალურ ბაზაზე გადაბრებული და მოწესრიგებული, ტოვებს საკრალურისა და რიტუალის სფეროს და ფეოდალის სიუხვის, ხელშაგლილობის, მისი სიმაღლისა და თავმდაბლობის ნიშანი ხდება. ქრისტიანობა ცდილობს საიმქვეყნიო საგზალსა და წინასწარწარგზავნას რაც შეიძლება უფრო სულიერი ფორმა მისცეს და იხსნას ეს აქტი მატერიალურობის ტყვეობიდან მისი სულიერ ღირებულებაში გადატანის გზით, მაგრამ ეს არც ისე ადვილი საქმე გამოდგა. ხალხურ ყოფაში საიქიოს უზრუნველყოფის პროცესი მატერიალურ დონეს ვერ გაცდა. ეს გარემოება ახლად არ აღმოცენებულა და არც ძველის „პაგანიზაციის“ შედეგია. იგი არის ქრისტიანობისა და ძველი მითოსური წარმოდგენების შეხვედრის შედეგად წარმოქმნილი ვითარება, ორივე სამყაროს ნიშან-თვისებებს ატარებს და გამოხატავს ხალხის რეალურ სარწმუნოებას. თვით რუსთაველი, რომლის ყოფიერება უმაღლესი სულიერებისაკენ ამჟღავნებს მისწრაფებას, არ გაურბის ხორციელების ცხოველმყოფელ გამოვლინებას და სიუხვის სოციალური დახასიათებისა და შექების შემდეგ ამბობს:

„სმა-ჭამა დიდად შესარვი, დება რა სავარგულია,
რასაცა გასცემ შენია, რაც არა დაკარგულია“.

როგორც ვხედავთ, წინაალმდეგ დახოგვა-დებისა, აქ შექებულია უხვი პურობა, როგორც ერთადერთი საშუალება საკუთრების შენარჩუნებისა. აქ წარმოიქმნება პარადოქსი, რომელსაც ვერ გადავწყვეტთ, თუ ლუხორი არ მივაშველეთ. მხოლოდ ის მრწამსი, რომელიც აიძულებს მელუხორეს გასწიოს უზარმაზარი ხარჯი, პურობისა და დარიგების გზით წარმავალი ქონება აქციოს მარადიულ სიმდიდრედ, არის საფუძველი რუსთაველის მოტანილი სენტენციისათვის. უძველესმა წარმოდგენებმა შექმნეს ნიადაგი გაცემის სიკეთედ გამოცხადებისათვის, რაც ასე მშვენივრად გამოხატა რუსთაველმა. მან იცის, რისი მიღწევა შეიძლება გაცემის გზით, რადგან ქცევის ეს, ალბათ უკვე დესაკრალიზებული ფორმა, უკვე ნორმად არის ჩამოყალიბებული. რუსთაველმა პრაქტიკულად ისიც იცის, რომ ამ აქციით მიიღწევა სხვა რამეც, ცოცხალთა შორის მოიხვეჭება სახელი, რომელიც „ჯობს ყოველსა მოსახვეჭელსა“. მარადიული, საიმქვეყნო სიმდიდრე, როგორც მატერიალური

სუბსტანცია, არქაულ საკრალურ სივრცეშია აღმოცენებული და ამიტომ მისი ტრანსფორმაცია მიმდინარეობს უმაღლესი სოციალური ღირებულებების მიმართულებით. თავის მხრივ კი ამ ვითარებამ განაპირობა მისი დაფიქსირება საეკლესიო და საერო ქცევითი მოდელების სტრუქტურაში, როგორც კეთილმოქმედების უმაღლესი ფორმისა.

XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის ის ნაწილი, რომელიც მთას აღწერს, ადათით განსაზღვრული კეთილშობილებით აღსავსე გმირთა მთელ გალერეას გვაძლევს. ელგუჯა, იავო, კობა, ჯოყოლა, ზვიადაური, აღაზა, ალუდა და სხვები თავიანთი საზოგადოების ზნეობრივი ტიპის უმაღლეს სტანდარტს შეესაბამებიან. მათი კეთილშობილება მოიცავს ერთგულებას, სიმამაცეს, საკუთარი ღირსების ამაღლებულ განცდას, სახელისათვის თავდადებას: მათ მიერ მიღებული სამკვდრო-სასიცოცხლო გადაწყვეტილებები არასოდეს არ არის მოგებისთვის გამიზნული. კონფლიქტის მიზეზი არ არის ანგარება: სამაგიეროდ საქმე უსათუოდ მწვავდება, თუ ვინმე შეეხო პიროვნებისეულს, რადგან პიროვნება იწყებს საზოგადოებისაგან გამოყოფას. ზნეობრივი და ქცევითი ტიპი, მისი საზოგადოებრივი და პიროვნული იდეალები, უკვე დასრულებული მოდელის სახით არის ჩამოყალიბებული და პიროვნებაც ვალდებულია ამ ჩარჩოებში ეტეოდეს. მაგრამ პიროვნების „ამბოხი" უკვე იწყება. პერსონაჟთა ეს გალერეა მთლიანად ყოფის პოეტური რეალიზაცია არის, სადაც ჰარმონია პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობებში რღვევის მხოლოდ საწყის ეტაპზეა. ამიტომ ყველაფერი ის, რაც ბარში ფეოდალთა სამემკვიდრეო ღირსებებში გადავიდა, აქ ისევ მთლიანად ინდივიდის, ან ოჯახის სახელზეა დამოკიდებული. ვ. ბარდაველიძეს შენიშნული აქვს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ჰყავდათ ამა თუ იმ ნიჭით გამორჩეული გვარებიცა და პიროვნებებიც, რომელთაც მოუდით „მზე პურადობისა", „მზე მამაცობისა". „მზე ნადირობისა", „მზე მოისრობისა", რომელთაც განსაკუთრებულ პატივს სცემდნენ მათი უპირატესობისათვის[63]. როგორც ვხედავთ, ამ ჩამონათვალში „მზე სიმდიდრისა" არ არის ნახსენები. ეს მომენტი პურადობით არის გამოხატული, რაც ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის, გაცემის ნაირსახეობაა. ამ საზოგადოებაში, როგორც ამას მიგვანიშნებს ნიჭიერებისა და უნარიანობის „მზესთან" დაკავშირება, ღირსეული საქციელი და ნიჭი საკრალურს განეკუთვნებოდა, კერძოდ სოლარული წარმოდგენების სფეროს უახლოვდება და გამოიხატებოდა სალოცავის შემოქმედებითი სამსახურით. ამ გზით ყალიბდება „კაი ყმის" საზოგადოებრივი სახე. ეს მოდელი კი საფუძვლად ედება მოგვიანებით ჩამოყალიბებულ არისტოკრატულ ზნეობრივ კოდექსს. ამ თვალსაზრისით საინტერესოდ გვეჩვენება იულიუს კეისრის ცხოვრების ერთი ეპიზოდი: როგორც ცნობილია, ახალგაზრდა კეისარი ზღვის ყაჩაღებმა შეიპყრეს და გამოსასყიდი ოცი ტალანტი დააკისრეს. კეისარმა მათ სიცილით განუცხადა, რომ ის ღირს არა ოცი, არამედ ორმოცდაათი ტალანტი და კიდევაც გადაიხადა ეს უზარმაზარი თანხა, ოღონდ როცა გაანთავისუფლეს, მან შეიპყრო მეკობრეები და ჯვარზე გააცრა[64]. ამ ეპიზოდის მნიშვნელობის სათანადოდ შესაფასებლად მოვიყვან ბერნარდ შოუსთან დაკავშირებულ ერთ ანეკდოტს: ღარიბმა კაცმა სიცივეში წყლიდან გამოიყვანა ერთი ძალიან მდიდარი კაცი, რომელიც, თუ არა მშველელი, უსათუოდ დაიხრჩობოდა. გადარჩენილმა მდიდარმა მშველელს საჩუქრად ხურდა ფული შეაძლია, რითაც, ირგვლივ შეკრებილი ხალხის გულისწყრომა გამოიწვია. „რას ერჩით ამ კაცს, თავის ფასი ზუსტად იცისო", უთქვამს იქ მყოფ შოუს. ამ ორ ფაქტში გამოხატულია ორი საზოგადოების დამოკიდებულება ფულთან და საკუთარი ღირსების გრძნობასთან, თუმცა არც ის უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, რომ პირველ შემთხვევაში გარდა ობიექტური პირობისა, სუბიექტურად გენიოსთან გვაქვს საქმე. მიუხედავად კეისრის პიროვნული მნიშვნელობისა, ამ მაგალითში ინდივიდი თავისი ღირსების გამოხატვისას არავითარ ყურადღებას არ აქცევს ეკონომიკის ფაქტორს, რადგან კეისარს, მიუხედავად მიღებული გადაწყვეტილებისა მეკობრეების დასჯის თაობაზე, არავითარი გარანტია არ ჰქონდა, რომ თანხას დაიბრუნებდა, მაგრამ მაინც ისე გამოხატა თავისი ღირსება,

63. **Бардавелидзе В.**, Древнейшие религиозные..., стр. 250.

64. **პლუტარქე**, შედარებითი ბიოგრაფიები, კეისარი.

როგორც ამას მისი საზოგადოების ზნეობრივი კოდექსი კარნახობდა. ასეთი გადაწყვეტილების მიღების ტრადიციას საფუძველი ჯერ კიდევ გვაროვნული საზოგადოების რღვევის ხანაში ეყრება, როცა სიკვდილდიდრე მხოლოდ საშუალებაა საკრალურობით აღბეჭდილი „კაი ყმობის“ გამოსახატავად. მეორე მაგალითის გმირის საქციელი მთლიანად არის განსაზღვრული მისი საზოგადოების ინტერესებით და გამოხატავს ამ ორი საზოგადოებრივი ფენისათვის დამახასიათებელ ზნეობრივ ღირებულებათა შორის განსხვავებას. მესამე პოზიცია კი განეკუთვნება ინტერეპოქურ სუბიექტს, მწერალს, რომელიც კაცობრიობის მთელი გამოცდილების მატარებელია და მომხდარი ფაქტი ზოგადსაკაცობრიო საზომით შეაფასა.

იოანე მინჩხის ეპიგრაფად წამძღვარებული საგალობლის ნაწყვეტი აშკარად მეტყველებს, რომ გვაროვნული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი საკრალური და პრესტიჟული, ფეოდალურ ხანაში ყოფიერების სხვადასხვა სფეროში შეიჭრა და ზნეობრივი მოდელის განმსაზღვრელ ნორმად იქცა[64ა]. ზოგი რამ სარწმუნოებაში დამაგრდა, ზოგიც საერო ცხოვრებისათვის დამახასიათებელ რეალიად იქცა. X საუკუნის მწერალი, გიორგი მერჩულე, როცა VIII-IX საუკუნეების ამბებს აღწერს, გადმოსცემს მეფის აზნაურის, გაბრიელის შეხედულებებს საერო და საეკლესიო საქმეთა დიფერენციაციის თაობაზე: „აწ ჩვენ თანა არს ხორციელი კეთილი და თქუენ თანა არს სულიერი კეთილი“ და ამ ორი საწყისის კეთილად შეზავებას თხოვს მოძღვარს. ფეოდალურ ხანაში, გერონტი ქიქოძის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, ხდება ძველი, მატერიალური ღირებულების „სპირიტუალიზაცია“. ქრისტიანობამ რიგი მატერიალური ღირებულებებისა სულიერით შეცვალა და წარმართული რიტუალები, სისხლიანი მსხვერპლი და ა. შ. სპორადულად თუ შემორჩა. ამქვეყნიური, წარმავალი ქონება დაუპირისპირდა იმქვეყნიურ მარადიულ სიმდიდრეს, „რომელსაც ვერ მიუგება ვერც ჩრჩილი, ვერც ჟანგი, ვერცა მპარავი“ (მათე, 6, 18; 20; 27). აქ ახლებურად არის რეალიზებული უძველესი ვედრება დაცული საძოვრების შესახებ. მატერიალური სიმდიდრე ადრე ქრისტიანობისათვის საძრახისადაც კი ითვლება. გიორგი მერჩულეს სიტყვით, „ქრისტეს წინაშე ცის კიდის ქარებით, როგორც ეტლით, აღიყვანებიან წმიდანები, რომლებიც უჩვენებენ უფალს თავიანთ ნაშრომს „და ნაცვლად მიაქვნდეს სიმდიდრე დაულეველი“[65]. რომ ეს წარმოდგენები შეითვისა და მოირგო ქრისტიანობამ, ამაზე ცხადად მეტყველებენ შეწირულების წიგნები, აღაპები. მატერიალური ღირებულებების შეწირვის მომენტი ასეთ საბუთებში დამოუკიდებელი თემატური კომპონენტის სახით არის გამოყოფილი. შემწირავები (მაგ., მეფეები) მოითხოვენ წინაპართა შენდობას, თავისთვისა და მემკვიდრისათვის კი ამქვეყნიურ წარმატებებსა და სამარადისო სასუფეველს. ტრადიციული წარმოდგენები რწმენით საიმედოდ დაცულ და ხელუხლებელ საკრალურ ქონებაზე უკვე გარანტიას აღარ წარმოადგენს და საბუთებში წყევლის ფორმულითაა შეცვლილი. მაგალითისათვის საკმარისია გიორგი II სიგელი შიო მღვიმის მონასტრისადმი[66]. ა. გურევიჩს მოჰყავს ნეტარი ავგუსტინეს აზრი, სადაც ნათქვამია, რომ ვინც მეტს ფლობს, ის სხვისას ფლობს. ასეთივე ხარისხობრივი ტრანსფორმაცია აქვს განცდილი გაცემა-დარიგებასაც. როგორც ალკუინი ამბობს, გლახაკთათვის მიცემული მოწყალება საშუალებას აძლევს მის გამცემს, რომ სამოთხეში მოხვდეს. ამიტომ გლახაკთა დამწყალობებამ ძალიან დიდი ადგილი დაიჭირა სავალდებულო კეთილ ქმედებებში. მაგალითად, შოტლანდიის დედოფალი მარგარიტა, როგორც ეს მის ცხოვრებაშია ნათქვამი, დიდი დღესასწაულების დროს პირადად უვლიდა გლახებს, აპურებდა ათ ობოლს, მეფე და დედოფალი ემსახურებოდნენ სასახლეში მორეკილ სამას გლახას (XI საუკ.)[67]. ასეთი კანონიზებული „კეთილქმედებანი“ ცხადყოფს,

---

64ა. იოანე მინჩხის პოეზია, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ლელა ხაჩიძემ. თბილისი, 1987, გვ. 240.

65. **გ. მერჩულე**, ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა, ქართული მწერლობა, I, თბილისი, 1978 წ., გვ. 511-12; 634.

66. ქართული სამართლის ძეგლები. ტ. II, თბ., 1965 წ., გვ. 10-12.

67. **Гуревич А. Я.**, Категории..., стр. 249-252.

რომ მოხდა მათი საწესო ფორმალიზაცია და ნამდვილ თანალმობასთან აღარავითარი კავშირი აღარ შერჩა. ქართულ წყაროებში მსგავსი ფორმალიზმი ნაკლებად იგრძნობა. მაგალითად, თამარის გულმოწყალების აღწერისას ავტორები ახერხებენ დაგვარწმუნონ დედოფლის რეალურ სათნოებაში.

ახალ ვითარებაში დავიწყებას არც სიმდიდრის გადატანის იდეა მისცემია. გაჭირვებულთათვის მიცემული მოწყალება, ჰრაბან მავრის აზრით, მარადიულ ფასეულობად იქცევა. ასე რომ, ქრისტიანობამ მარადიულ ქვეყანაში სიმდიდრის გადატანის იდეა და ხერხები მთლიანად წარმართული რელიგიებიდან შეითვისა, მაგრამ აქცენტები მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკით გადასვა და ძველი წარმოდგენები ახალი სარწმუნოების საშუალებით განზოგადებული, საკაცობრიო სიკეთის სამსახურში ჩააყენა. ეს მომენტი საინტერესოდ, კარგად ჩანს, თომა მოციქულის ლეგენდაში, რომელიც ამ უკანასკნელის სამოციქულო საქმიანობაზე მოგვითხრობს. მას წილისყრით ერგო ინდოეთში წასვლა საქადაგებლად. მას უფლის ნებით პალესტინაში შეხვდა ინდოეთის სხვა მეფის წარმომადგენელი, რომელიც ხუროთმოძღვარს ეძებდა. თომა თავად ყოფილა კარგი ხუროთმოძღვარი და მშენებელი. ასე მოხვდა იგი ინდოეთის მეფესთან, გუნდაფორთან. მეფემ თომას მშენებლობის საჭიროებისათვის დიდძალი ოქრო მისცა და სამშენებლო ადგილიც უჩვენა. თომამ ფული ღარიბ-ღატაკებს დაურიგა. მალე მეფემ მშენებლობა მოიკითხა. თომამ უთხრა სახურავიღა დარჩაო და ისევ ფული სთხოვა. მეფემ ისევ დიდძალი ოქრო მისცა და თომამ ისევ ღარიბებს დაურიგა. როცა მეფემ ყველაფერი გაიგო, თომა საპყრობილეში ჩააგდო. იმავე დღეს მეფეს ძმა მოუკვდა. მან ზეციურ სასუფეველში ბევრი ბრწყინვალე სასახლე ნახა, მაგრამ ერთი ყველას სჯობდა. უფლის ანგელოზმა მეფის ძმას ჰკითხა, რომელ სასახლეს აირჩევო. მეფის ძმამ თქვა, ბედნიერი ვიქნები ამ სასახლეში ერთი მცირე კუნჭულიც რომ მერგოსო. ანგელოზმა უთხრა, შეიძლება, რადგან ეს სასახლე შენი ძმისაა, რომელიც თომამ ააშენაო. ძმის სულმა სთხოვა, გამიშვი ძმასთან, სასახლეს ვიყიდი და დავბრუნდებიო. ანგელოზის ნებით მიცვალებული გაცოცხლდა და მეფესთან მივიდა. მეფეს ძალიან გაუხარდა, ძმამ უთხრა, მომეცი შენი სასახლე, რომელიც თომას შენი ფულით ცაში აუგიაო. მეფემ ეს რომ გაიგო, თომა გაათავისუფლა. ორივე ძმა თომას ხელით ქრისტეს მცნებას ეზიარა[68].

ასეთი სახე მიიღო ქრისტიანულ ფოლკლორში მიცვალებულთა სამყაროში საქონლისა და სხვა სიმდიდრის გადატანის უძველესმა იდეამ. განსხვავებით წარმართობის მატერიალური ინდივიდუალური ინტერესებისაგან, ეს იდეა ადამიანთა ამქვეყნიურ საქმიანობას საყოველთაო სიკეთის სამსახურში აყენებს და საზღაურად იმქვეყნად უმაღლეს სულიერ ფასეულობებს ანიჭებს. კლასიკური ფორმით ეს იდეა გამჟღავნდა დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის სიტყვებში, როცა ივი დავითის გარდაცვალებაზე ამბობს: „და ესრეთ განცვალა ქუენა მოქალაქეობა ზენა სუფევად, რომლისა მკვიდრნი განსნილ არიან შრომათაგან და ოფლთა და ზრუნვათა, და მუნ მეფობს სიმდიდრეთა მათ ზედა, რომელნი წინა წარგზავნნა, საუნჯეთა მათ მაღალთა და მპარავთაგან უშიშთა დალევნისა და მოკლებისაგან, ქალაქსა მას, რომლისა შუენიერება არა უხილავს თუალსა სხეულიანსა და რომლისა ბრწყინვალება ვერა აღვალს გულსა ხორციელსა, ვერცა სასმენელი დაიტევს სმენილსა, რამეთუ მუნ არს შუება და სიხარული, რომელსა არა აქუს მწუხარება და სიმდიდრე, რომელსა არა შეუდგეს სიგლახაკე და მხიარულება, რომელსა არა განკვეთს ურვა და მეფობა, რომელსა არა აქვს აღსასრული და მუნ არს ცხოვრება, რომელსა არა შეაძლურევს სიკუდილი“.

ამ შესანიშნავ სიტყვებში საბოლოოდ არის გამიჯნული ქართველი ხალხის სულიერი ცხოვრების უმაღლესი ღირებულებები უხეში მატერიისაგან და ყველაფერი გადატანილია ქრისტიანობით განსპეტაკებულ მარადისობაში. ამ მწვერვალიდან ნათლად ჩანს ის ძნელი გზა, რომელიც გაიარა თანამედროვე და კერძოდ ქართულმა კულტურამ, ვიდრე იგი ქრისტიანული ზნეობრიობით შეიმოსებოდა, ვიდრე ერთმანეთისაგან გამიჯნული, მხოლოდ რიტუალით ურთიერთშეღწევადი ყოფითი და საკრალური სივრცეები საერთო ზნეობრივ სივრცეში გამთლიანდებოდა.

68. გაზეთი „მრევლი“. №1. 1999. გვ. 3.

შეცდომა იქნებოდა, თუ დავუშვებდით, რომ ქრისტიანობის შემოსვლის შემდეგ ძველი მატერიალური ღირებულებების სულიერების სფეროში გადატანის ტენდენცია მხოლოდ ეთეროვნების გზით წარიმართა. მატერიალურ სამყაროსთან დაკავშირებულმა რიტუალებმა და ქცევის ნორმამ ცხოვრების სხვადასხვა უბანზე გადაინაცვლა. ეს პროცესი მთელ რიგ მოვლენათა დესაკრალიზაციის პროცესია, რომელიც მოიცავს უზარმაზარ ყოფით სივრცეს, დაწყებული საბავშვო სამაშებიდან, დამთავრებული საერო, დროსსატარებელი ლხინის სუფრებით. მაგალითისათვის შესაძლებელია გავიხსენოთ ვ. ბარდაველიძის მიერ აღწერილი ბავშვთა თამაში ქართლის სოფელ ატაშში[69]. ამავე გზის შედეგია ცნობილი ქართული სუფრა, ასევე ქართველთა სრულიად განსაკუთრებული დამოკიდებულება სუფრასთან, რომელიც საკრალურში იღებს სათავეს, მაგრამ დღეისათვის დესაკრალიზაციის თვალსაჩინო ნიმუშს წარმოადგენს. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ქორწილისა და ლხინისას მექორწილეთა მიერ შინაური ფრინველისა და პირუტყვის ხოცვა, რაც ისტორიულად ნოფილა მიღებული წარჩინებულთა დროსტარებისას[70].

საბოლოოდ შეიძლება ითქვას, რომ დღეს ქართველთათვის ისტორიულად, ტრადიციულად ჩამოყალიბებული ქცევითი და ზნეობრივი ტიპი საკრალურისა და რიტუალურის მემკვიდრეა, ისევე როგორც პრესტიჟული საქციელით პიროვნების ინდივიდუალობის გამოვლენის ფორმები. რა თქმა უნდა, ყველაფერმა, რაც ამ მიმართულებით შეიძლება აღინიშნოს, ვერ შეინარჩუნა პრესტიჟულობა. დღეს ძველისაგან ბევრი რამ, სავსებით დესაკრალიზებული არაპრესტიჟულადაც და არაზნეობრივადაც კი ითვლება, საბოლოოდ გამოეცალა სოციალური და ზნეობრივი საფუძველი, განიცადა დეგრადაცია და რუტინისა და ჩამორჩენილობის გამოხატულებად იქცა. უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი ფაქტები ყოველ დროში არსებობდა, რადგან ისინი მუდამ წარმოიქმნება, როგორც განახლებისა და დაძველების პროცესის შედეგი. ტრადიციული ტიპისათვის დამახასიათებელი ნორმები, თუ მხედველობაში მივიღებთ მათ კონცეპტუალურ მხარეს, აბსოლუტურად ეთნოსთაშორისი და ეპოქათშორისი მოვლენაა, რის საილუსტრაციოდ საკმარისია გავიხსენოთ მსოფლიო მითოსის იდეალები კეთილისა და ბოროტის შესახებ. ამიტომ არის მისაღები და გასაგები ყველასათვის ჰომეროსი, რუსთაველი, ან ლონგფელოსა და კუპერის პერსონაჟები. გვაროვნული საზოგადოების წიაღში უკვე შემუშავდა ღირებულებები, რომლებიც ყველა ეპოქაშია მისაღები სხვადასხვა ენებზე მოლაპარაკე ადამიანებისათვის. ადვილად ხდება მათი მოდიფიცირება, ასევე ურთიერთშელწევა, რასაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს კულტურათა თანაარსებობისათვის. ამ მარადიულ ღირებულებათა ოპტიმალურად გამომხატველი არის ის ფენა, რომელსაც თანამედროვე მოაზროვნეები „სულის არისტოკრატიას" უწოდებენ. ეს საკითხი ძალიან საინტერესოა, მაგრამ უმჯობესია მას ხოსე ორტეგა ი გასეტის შრომებში გავეცნოთ.

ნარკვევი არ ისახავს მიზნად მითოსისა და რიტუალების კონცეპტუალური შესაბამისობების. მათი სოციალური და ეკონომიკური ასპექტების გამოვლენასა და დეტალურ შესწავლას. საამისოდ არ არის საკმარისი როგორც მოტანილი მასალა, ასევე მიდგომა სპეციალური ლიტერატურისადმი. უპირველესი ამოცანაა გარკვეული დამოკიდებულებით დასმა საკითხისა, რამაც თავის მხრივ, როგორც შედეგი, უნდა გამოიწვიოს რიგი კითხვებისა, რომელზედაც პასუხის გაცემას, კარგი იქნება, თუ შეეცდებიან ახალგაზრდა სპეციალისტები. საქმე იმაშია, რომ ამ ბოლო ხანს ჩვენს მეცნიერებაში, კერძოდ წარმოდგენილ სფეროში, შეიმჩნევა გადანაცვლება სიღრმითი ღირებულებებიდან არაისტორიულის, ზედაპირულისა და პოპულისტურის მიმართულებით და ფორმალურად ინარჩუნებს რა კვლევის სახეს, საგრძნობლად შორდება მეცნიერების ძირითად ფასეულობებს.

---

69. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარბაბარ). თბ., 1941. გვ. 103-111.

70. ი. სურგულაძე, მეფის განადირება..., გვ. 46-47. არქანჯელო ლამბერტო. სამეგრელოს აღწერა, თბილისი, 1938 წ., გვ. 123-124.

მეორე საკითხი, რომელიც ავტორის უმთავრეს მიზანს შეადგენს, არის ეთნოგრაფიული ფაქტის პრობლემა. მისი სათანადო დამუშავების შემთხვევაში შეიძლება გამოვლინდეს კულტურის სხვადასხვა დონის შესაბამისი ისტორიული მნიშვნელობები. ყოფაში დაცული მოვლენა ხშირად გაცილებით უფრო შორეული დროიდან მომდინარეობს, ვიდრე ამას აღიარებენ, ან ენდობიან სხვა ისტორიული დისციპლინები. მითოსის მონაცემები და პრაქტიკული რიტუალური მასალა, მიუხედავად სახეცვლილებისა, საბოლოოდ არასოდეს არ წყვეტენ კავშირს საწყის პოზიციასთან დიაქრონულ ღერძზე. ყოველი სინქრონული გამოვლენა არის მხოლოდ კერძო შემთხვევა უწყვეტობისა, რაც გასათვალისწინებელია ნებისმიერი სოციალურ-კულტურული ანალიზისას.

რიტუალთა კომპლექსი და მისი მითოსურ-რელიგიური საფუძვლები, რომელთა შეფასება ამ რაკურსით შევთავაზეთ მკითხველს, საშუალებას გვაძლევს დავინახოთ მთელი მწკრივი ვერსიებისა, რომელთა სახით შეიძლება გაცხადდეს ერთი და იგივე იდეა, შესაბამისად მისი პოზიციისა კულტურულ-ისტორიულ ღერძზე. ამ პროცესში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს მემკვიდრეობითობას, როგორც მარადიულ ნიადაგს ფორმათა წარმოქმნისათვის და ასევე როგორც უწყვეტობას, რომელიც ხანგრძლივი დროით უნარჩუნებს კულტურას ინდივიდუალობას. წარმოდგენები სულეთზე ისტორიულად უწყვეტი და მარადგარდაქმნად პროდუქტია, რომელსაც მუდამ აწარმოებდა და დღესაც აწარმოებს საზოგადოება. იგი ამ თვალსაზრისით დაკვირვებისათვის ხელსაყრელი ობიექტია, რადგან თუნდაც ასეთი შეზღუდული მიმობილვისასაც კი თვალსაჩინოდ ავლენს ეთნოგრაფიული ფაქტის დიდ სამეცნიერო შესაძლებლობებს. თუ მკითხველი ნაწილობრივ მაინც გაიზიარებს წარმოდგენილ დებულებებს, მიზანი შეიძლება მიღწეულად ჩაითვალოს.

2000

ABSTRACT

The present volume represents the collection of works, including the previously discovered ancient beliefs of Georgian people, based on ethnological, folklore, epical, archeological and historical data sources.

The common idea of the works expresses the thought that the ancestors of contemporary Georgians, together with the other people living in the Middle-East and Caucasus regions and Indo-European representatives, have created a common cultural area. This explains why the variety of conformities of national cultural manifestations, evidently, aren't due to the posterior processes of diffusion, thanks to significant chronological and behavioral distance.

The first and the largest of the three works presents the system of spatial organization of Georgian myth: mutually opposed representations existing in it, such as interior vs. exterior, and the religious beliefs associated with them are analyzed.

In the second part the author deals with the spatial organization of a house, a dwelling, and the world. The author provides the reader with the appropriate vocabulary explanations.

The last work reflects the widespread customs in Georgia, such as a custom, when a living person offers his own mortuary banquet prior to his death, as well as the tradition of sending the person's property (wealth, goods, cattle, etc.) to the next world before death. "The prior sending" used to take various forms: the abundant spending and dissipation of money, collective treating to cattle's meat, etc. In the even earlier time servants were also sent to the next world.

The Georgian folklore contains one custom, according to which the enemy killed or wounded in a battle could serve as a "previously sent" servant of an individual. Though this could happen only if the appropriate formula had been pronounced by the person who killed or wounded the enemy. These beliefs must have been the basis for the archaic virtue of nobility, characteristic of secular Christianity – the widespread practice of distributing alms to the poors, mortuary banquets, etc. Christianity considers that the only wealth sent by a person to the next world are his good deeds (the last phrase pronounced by the Georgian king David Agmashenebeli in the 11th century). These observations may serve as a clue to Shota Rustaveli's popular paradox: "What you give is yours, what you don't is lost".

A specific research is dedicated to the rituals of affecting the weather. The author presents the historical dynamism of these ancient customs not only in Georgia, but also beyond its boundaries. The analyzed material reveals that the deity of weather - the supreme deity of the Divine Pantheon. This deity bore the appropriate marks of celestial fire and the power of abundance. Later Christian Saints inherited these features.

The letterwork, published in the present book is dedicated to the Georgian dying and raising deities. The author considers that these beliefs served as the ideological basis for the beliefs of Georgians in pre-Christian religion.

In the work entitled " The Zoomorphal Symbols. Deer – Lion" the author describes how these two animals represent the power of nature, their interaction and the eternal process of revival. The archaic idea of revival preserved its structure and manifested itself at various historical levels: for example, the totemic belief about the ability of totems to revive an animal from its skin and bones; Armenian belief that God's angel came to revive a calf. Both examples, synchronic and diachronic justify the ancient idea of revival.

The author as well examines the phenomenon of self-sacrificing. The voluntary self-sacrifice of animals was a habitual event for people in the Antique world, Eastern Europe, the Caucasus and Georgia also. The symbolic value of skin seems to be extremely diffused among different cultural areas. It started with the agricultural civilizations, Hittits and Argonauts and developed into "The Knight in the Panther's Skin" by Shota Rustaveli. The skin-sacrificing ritual existed until recent time in Georgia.

The archaic elements existing in the structure of popular celebrations in Georgia are represented by ambulating round the villages and dwellings, circular dances, grotesque weddings, the dying and raising rituals. These phenomena, characteristic of the whole cultural area, are thoroughly examined in the present work. The wedding ritual, which is merely an imitation of hunting, has great mythic, religious, social and symbolic significance. Still existing in our days, these popular wedding and mortuary rules took the images of dying and raising of deities as a model. The denomination of the wedding couple as "the king and the queen" bears significant social and symbolic value and is known beyond the borders of Georgia.

The word "genatsvale" (darling) widely used in Georgia literally means taking on oneself the misfortune of the other. Its synonyms "tchirime" and "shemogevle" express the desire of an individual to suffer the other's plague. The word "shemogevle" literally means movement of an individual around the other person. One of the Georgian folk poems describes how parents and relatives of a young man are being begged to repeat these two words as a prayer, so that they can "replace" him when the deity of death comes for him. Everyone refuses to do so, except the wife of the young man – she is ready to sacrifice herself to save her beloved husband. This poem is similar to the antique myth of Alkestis. The Georgian poem has antiphonic structure and a more archaic tinge than the Greek myth with its literary and philosophical organization. There is a possibility that the plot of the Georgian poem found its new shape in Greece.

The article entitled "Confessions in Tbilisi" was written for the Georgian Encyclopedia. It reflects the difficult religious way that the city had to pass during the 2000 years of its existence. This work provides the reader with brief, but thorough and consequential information.

The other article entitled "The Myth and Religion in Georgia before Christianity" was written for the book of collected works entitled "Georgia" (this book is about to be published by the Russian Academy of Sciences). The above mentioned article comprises brief, but historically proved material. It reflects the viewpoint of the author, who draws his conclusions relying on the archeological data and the corresponding ethnological data. The article presents some reconstruction of the state religion structure, as well as pre-Christian religious structure of Georgia. The author highlights the different levels of the myth and ritual, pointing out, on one hand, their own inner principles and, on the other hand, their influence on the language and myth. The project for further research is also presented in the article.

The essay, entitled "The Ethnical Culture and Ethnics' Rebellions" reflects the author's vision of ethnic and national cultures, which, according to him, emerge from the process of ethno-cultural integration during the course of history. The preservation of configuration of ethnical culture is likely to provoke aggressive manifestation of interests. In such case the habitual concepts of "identity" and "self-determination" can't stretch beyond the autonomous cultural area, because ethno-cultures don't possess the social mechanisms, which are essential for reaching the higher level of responsibility. These mechanisms are a product of the elaborate principles of coexistence and shaping of national culture. The political activity of ethnical culture is a destructive phenomenon. It seeks to find some extraneous force and always serves the interests of the latter. The title of the article has something in common with the well-known work of Ortega y Gasset "The Rebellion of the Masses".

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ს ა რ ჩ ე ვ ი

რედაქტორებისაგან ---------- 3

მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებები ძართულ
მითოსსა და რწმენა-წარმოდგენებში ---------- 6

ზოომორფული სიმბოლიკის შესწავლისათვის
(ირემი - ლომი) ---------- 21
I. ირემი ---------- 21
II. ლომი ---------- 33

სივრცე ქართველთა მითოსსა და რიტუალში ---------- 36
I. შინა-გარე ---------- 36
II. საცხოვრებელი-დასახლება-სამყარო ---------- 57

გაცოცხლების იდეა ძართულ მითოსში
და მისი რეალიზაციის ისტორიული ფორმები ---------- 84

არძაული ელემენტები ძართულ მითოსსა
და ხალხურ დღესასწაულებში ---------- 105

მეფე-მონადირე
(ერთი საძორწილო წესის სოციალური
ბუნებისათვის) ---------- 115

ტყავის სიმბოლიკა და ტყაოსნის მითოლოგემა
ძართულ მითოსში ---------- 131

ნებითი მსხვერპლი ძართულ მითოსსა და რიტუალში
მისი კულტურულ-ისტორიული ასპექტები ---------- 154

ნაცვალობის კონცეფცია ძართულ მითოსში ---------- 169

აღმსარებლობა თბილისში ---------- 175

სარწმუნოება უძველესი დროიდან ქრისტიანობის
სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამდე ---------- 187

ეთნოკულტურა და ეთნოსთა ამბოხი
ეროვნულ ისტორიაში ---------- 212

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ამინდის გამგებელი ძალები ძართველთა რწმენა-წარმოდგენებში ---- 215
როცა გვალვა დგებოდა ---- 215
ამინდის გამოსაწვევი მაგიური მოქმედებები ---- 219
ამინდის გამოწვევის რიტუალები
ლაზარობა-გონჯაობა ---- 226
ამინდის შემცველი ღვთაებების გარეგნული
ნიშნები და სახელი ---- 332
ცხავი, ღვთაების ატრიბუტი ---- 247
ქარისა და სეტყვის საწინააღმდეგო
კალენდარული დღესასწაულები ---- 257
ამინდი და ქრისტიანული წმინდანები ---- 270

საკრალური და ზნეობრივი (სულეთზე არსებული წარმოდგენების მიხედვით) ---- 280
წასულთა და დაბრუნებულთა ნაამბობი ---- 286
თანგატანებული და წამძღვარებული ---- 292
ანდაბი, ლიფანალი და ანთესტერია ---- 308
ისტორიის საათი ---- 311
განძები ---- 317
წალალულნი და წინაწარგზავნილნი ---- 320
უხვი ---- 323
რასაცა გასცემ ---- 325

ABSTRACT ---- 331

ეროვნული ბიბლიოთეკა

გამომცემლობის რედაქტორი ც. კვანტალიანი
ტექრედაქტორი თ. ფირცხელანი
კორექტორები: ნ. მაჭავარიანი, ნ. ილურიძე

კომპიუტერული უზრუნველყოფა: ა. რუხაძე, მ. ბუტიკაშვილი

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 23.05.2003
საბეჭდი ქაღალდი 60x84
პირ. ნაბეჭდი თაბახი 40,05
სააღრ.-საგამომც. თაბახი 27,65

შეკვეთა № 119 ტირაჟი 350

ფასი სახელშეკრულებო

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
0128, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზ., 14.

თბილისის უნივერსიტეტის
სარედაქციო-სადუბლიკაციო კომპიუტერული სამსახური
0128, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზ., 1.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ირაკლი სურგულაძე – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მთავარი მეცნიერ-თანამშრომელი, საქართველოსა და კავკასიის ტრადიციული კულტურის კვლევის სექტორის ხელმძღვანელი, ქართული ეთნოლოგიური სკოლის თვალსაჩინო წარმომადგენელია.

1958 წელს დაამთავრა ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტი და მუშაობა დაიწყო იქვე ეთნოგრაფიის კაბინეტში გ. ჩიტაიას და ვ.ბარდაველიძის ხელმძღვანელობით. 1974 წლიდან დღემდე მისი საქმიანობა უკავშირდება ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტს.

მისი სამეცნიერო ინტერესების სფერო მოიცავს წინარექრისტიანული რელიგიისა და მითოსის პრობლემებს, ხალხური ხელოვნების იდეურ საფუძვლებს, სოციალურ სიმბოლიკასა და კულტურის ისტორიის დინამიკის სპეციფიკას. კვლევისას ეყრდნობა ფართო საველე-მატერიალურ ბაზას, ენის, ფოლკლორის, ეპოსის, არქეოლოგიის მონაცემებს, ისტორიულ წყაროებს. უკანასკნელ წლებში იგი დაინტერესებულია კულტურათა ურთიერთობის, ისტორიული თანაცხოვრების დაახლოებისა და ურთიერთშეღწევის საკითხებით.

წიგნი წარმოადგენს ავტორის მიერ სხვადასხვა წლებში შექმნილ ნარკვევებსა და წერილებს, რომელთაც აერთიანებთ ქართველთა უძველეს წინააზიურ კულტურებში ისტორიული თანამონაწილეობის იდეა.