

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია
ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და
ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი

ნინო აბაკელია

სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში

თბილისი

1997

Nino Abakelia

Symbol and ritual in Georgian Culture

რედაქტორი საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
აკადემიკოსი გრ. გიორგაძე

რეცენზენტები: ისტორიულ მეცნიერებათა
დოქტორი მ. იმნაძე
ისტორიულ მეცნიერებათა
დოქტორი მ. ხიდაშელი

ნინო აბაკელია, 1997.

გარე ყდაზე: იშხანი. აღმოსავლეთის გუმბათქვეშა
პილონის ბაზისის ფრაგმენტი.

ფოტო პროფ. ფრანკ ფონ ტაიხმანის ფოტო კოლექციიდან

შესავალი

„ყოველივე წარმატალი
მხოლოდ სიმბოლოა...“

ბოთა

კავკასიონის ქედის სამხრეთ კალთებზე მდებარე საქართველო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სამყაროების გზაჯვარედინზე ანუ იმ ადგილზე იმყოფება, სადაც ხვდება და გადაიკვეთება აღმოსავლური (არაისტორიული) და დასავლური (ისტორიული) მსოფლმხედველობები. ამიტომ, საესე-ბით ბუნებრივი და კანონზომიერია, რომ ერთი მხრივ საქართველო უძველესი მისტერიების მხარედ ითვლება, ხოლო მეორე მხრივ, ერთ-ერთ უძველეს ქრისტიანული ტრადიციების ქვეყნად.

გადმოცემების თანახმად (და ამას დღევანდელი არქეოლოგიური მონაცემებიც ადასტურებენ), კოლხეთში (დღევანდელ დასავლეთ საქართველოში) მდინარე რიონის (ძველად ფაზისის) აუზის მიდამოებში ე.წ. „კოლხური მისტერიები“ იმართებოდა.

გარდა ამისა, კოლხეთთანაა დაკავშირებული მითი არგონავტების შესახებ, რომელმაც მოაღწია, არსებითად, ორი ბერძენი პოეტის პინდარესა (520 წ.ძ.წ.) და აპოლონიოს როდოსელის (250 წ.ძ.წ.) აღწერილობიდან. მასში, როგორც ცნობილია, მოთხრობილია მედეასა და იასონის სასიყვარულო ისტორიის შესახებ, რომელიც, ფაქტიურად, არგონავტების შესახებ მითის რელიგიურ საფუძველს წარმოადგენს, რომელშიც ოქროს საწმისის სიმბოლოს ცენტრალური ადგილი უკავია და სხვ.

ასევე, შემთხვევითი არ არის, რომ ბერძნული მითოლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი და მნიშვნელოვანი გმირის — პრომეთეს ხატება (რომლის პომოლოგიასაც ქართული მითი წარმოადგენს ამირანის შესახებ) მაინცდამაინც კავკასიონის ქედზეა მიჯაჭვული.

ამგვარი კულტურის მემკვიდრე საქართველო გახდა ის ქვეყანა, რომელმაც ერთ-ერთმა პირველმა მოიტოვა უკან ღვთაებრივ წიაღში უშფოთველი, მშვიდი წრებრუნვა და ღვთაებრივი წინამძღოლობით შეუდგა საკუთარი თავის შეცნობას განვითარებაში, რომელიც ნელ-ნელა მიემართება უმაღლესი მიზნებისაკენ.

ამ გზას საქართველოსთვის ქრისტიანობა წარმოადგენდა, რომელიც ოფიციალურ რელიგიად მეოთხე საუკუნის ოცდაათიან წლებში გამოცხადდა და დაკავშირებულია მოციქულთა სწორი წმინდის სახელთან. თუმცა არსებობს ვერსიებიც, რომლის მიხედვით საქართველოში ქრისტიანობას პირველ საუკუნეშივე ჰყავდა მიმდევრები. ამ ვერსიებს ამაგ-

რებს გადმოცემები იმის თაობაზედ, რომ ქრისტიანობის პირველი მქადაგებელნი საქართველოში იყვნენ ქრისტეს უშუალო მოწაფეები მოციქულები ანდრია პირველწოდებული და სვიმონ კანანელი (I საუკუნე). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სვიმონ კანანელი საქართველოში ეწამა და ნიკოფსიაში (დღევანდელი ალავერდი) დაუკრძალავთ.

ცნობილია, რომ მეხუთე საუკუნისათვის (და უფრო ადრეც) ქართულ ენაზე უკვე არსებობდა სახარებები ("ევანგელე"), „პავლე“ (ეპისტოლენი), „ასერგასნი ფსალმუნნი“ (დავითნი), ბერძენ მოწამეთა წიგნი, მრწამსი და სხვ.

ასევე, ეროვნული რელიქვიების თავყვანისცემის კულტი, სპეციალისტების აზრით (იხ. ბ.ლომინაძე, 1966) მეხუთე საუკუნისათვის უკვე ჩამოყალიბებული იყო ("სვეტი ცხოველი", წმ. შუშანიკის ბორკილები და სხვ.). ნაშრომი მიზნად ისახავს ქართული კულტურის, როგორც ონტოფანის (არსის, არსებულის) გამოვლენის ერთ-ერთი ვარიანტის შესწავლას სიმბოლოებისა და რიტუალების დადგენის, აღწერისა და ახსნა-განმარტებების გზით.

კვლევის ობიექტი, ერთი მხრივ სიმბოლოა, რომელიც მ.ელიადესეული მნიშვნელობით სამყაროს გზავნილს, „შიფრს“, სიტყვას წარმოადგენს, რომელშიც და რომლის მეოხებითაც სამყარო ვლინდება და ლაპარაკობს; ხოლო, მეორე მხრივ, პირველი საკულტო ქმედებაა, მუდმივ მემკვიდრეობითი განმეორების გზით რიტუალად ქცეული, რომლის სპეციფიკურ თვისებას სიმბოლოურობა წარმოადგენს.

რამდენადაც ნაშრომში წარმოდგენილი სიმბოლოები რელიგიური ხასიათისაა, ისინი შეისწავლებიან საკუთარი არსის ფარგლებში (ე.ი. რელიგიურ დონეზე), მისგან გამომდინარე უფლებით კვლევის შედეგები გაერთიანდნენ უფრო დიდ პერსპექტივაში.

თანამედროვე სამყაროში, როდესაც ტრადიციის უკანასკნელი ნაპერწკლები ქრება, მოდით კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ და აღვადგინოთ კემპარიტი ტრადიციის პერსპექტივა და მისი ღვთაებრივი წყარო.

ნ. აბაქელია

თბილისი

27.1.97.

ზოთმორფული სიმბოლოები და მასთან დაკავშირებული რიტუალები ქართულ კულტურაში

გველის სიმბოლო ქართულ მითო-რიტუალურ
სისტემაში

გველი (ეფემისტური აღნიშვნები — ჭია, გველშაპი)¹, როგორც მინისქვეშეთის უმთავრესი, უნივერსალური სიმბოლო განსაზღვრულ როლს თამაშობდა ქართულ ტრადიციაში, კერძოდ მითში, კულტში, რიტუალში, ხელოვნებაში, ხალხურ შემოქმედებაში და სხვ.

გველის საკულტო თუ რიტუალურ დანიშნულებაზე მიგვანიშნებს ძველი ქართული ლიტერატურული ძეგლები, ხელოვნების ნიმუშები, ხალხური რწმენა-წარმოდგენები, გველის სახელის საგულდაგულო ტაბუაცია, ოფილატრიული ნეს-ჩვეულებანი (გველისთვის მსხვერპლის შეწირვის ჩვეულება) და რიგი აღკვეთებისა, რომელმაც ყოფაში დასტურდება.

სიტყვა გველი/გველი საქართველოში წარმოდგენილია რამტდენიმე ფონეტიკური სახესხვაობით: მეგრული გვერი, სვანური — ჰერნამ/ჰერნემ/უიჯ, შიხულდ და სხვ. იგი ტაბუირებულ სახელს წარმოადგენს და მის ნაცვლად სხვადასხვა სუბსტიტუტი გამოიყენება: სამეგრელოში უჩა-ლართამი ანუ შაე-ჩოხიანი, თუდო გილერსარგალუ — მინაზე

¹ სემანტიკური გადასვლა ჭია-გველშაპი-ხელიკი და სხვ. ზოგადად აიხსნება მათი ერთი კატეგორიის არსებობთან, კერძოდ, ქვეწარმავლებთან გაერთიანებით (იხ. T. B. Гамкрелидзе, Вяч. Иванов, 1984). ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების მიხედვით ამ რიგს ემატება ვეშაპი, სადაც ერთმანეთის გვერდით ეხედებით ჭიას, გველსა და ვეშაპს. როგორც ეს თავის დროზე შენიშნა მ. ჩიქოვანმა ნაშრომში „ვეშაპთმებრძოლი გმირი და წმინდა მხედარი“ (1949), „სოვრება და მოქალაქეობა წმიდისა მამისა ჩუენისა გარეჯელისა“ (X ს.), აღწერს დაეითისაგან ვეშაპის სასწაულებრივ დამორჩილებას: დაეით გარეჯელი ლუკიანესთან საუბარში ვეშაპს ჭიას უწოდებს („რაისა შეშინდი ერთისაგან ჭიისა“) — ხოლო ქართულ მითოლოგიურ ტრადიციაში ბაყბაყდვის თავიდან აძოსული ჭია გველშაპად იქცევა.

მხოხავის მნიშვნელობით (იხ. И.Кипшидас, 1914), სვანეთში — მეზირი (სალოცავის მნიშვნელობით)², აფხაზეთში ა-მა-ათ/ა-ჰააზა — მცოცავის, მხოხავის მნიშვნელობით, რაჭასა და ლეჩხუმში — უნასი, წყეული და სხვ. საყოველთაოდ გავრცელებულია გველის ნაცვლად უსახელოს ან უხსენებლის ხმარება (რამდენადაც Nomina sunt odiosa, სახელები საძულველია და საქვეყნოდ არ ითქმიან).

საქართველოში ფართოდ გავრცელებული რწმენების თანახმად, ყველა სახლს ჰყავდა თავისი გველი, ფუძის მფარველი რომელიც იცავდა სახლს. მას სხვაგვარად ფუძის ანგელოზს ეძახდნენ.³ ქართველები, ისევე როგორც სხვა ხალხები, არჩევდნენ ერთმანეთისაგან „ალაღ“ და „არამ“ გველს. ფუძის გველი (ალაღი გველი) საცხოვრებლის

2 სვანურში ტერმინი „მეზირ“ მონაწილეობს სხვადასხვა სიტყვების წარმოებაში. იგი ფუძე სიტყვაა და ზოგადად დაკავშირებულია ღოცვასა და სალოცავთან (იხ. ადავითიანი, 1937; მჩართოლანი, 1961). ამ მოსაზრების დამამტკიცებელ საბუთად ადავითიანი თვლის „მეზირ“-ისგან ნაწარმოებ შემდეგ სიტყვებს: ლი-მეზირ/ლიმზირ, რაც სალოცავი რიტუალის შესრულებას ნიშნავს; ღა-მეზირ/ღამზირ/ღამზურ — სალოცავი ადგილი; ღე-მზირ/ღამზირ — სალოცავი რამე, რაც რიტუალისთვისა გამოსყენებული, აგრეთვე, რაც ღოცვის საგანია, ან რითაც მიმართულია და ვისდამიც მიმართულია ღოცვა (ადავითიანი, 1937). სვანების რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, ყოველ ოჯახს თავისი მეზირი ჰყავდა. მეზირები სხვადასხვა სახისანი იყვნენ: ვერცხლის ან ოქროსფრად მოეღვარე თაგვი (მღუგუ), ბუყაყი (აფხუ), გველი (უჯა), ოქროს ღელაღი (დაღუ) და სხვ. ამთვან თითოეულ ოჯახს ერთი რომელიმე სახე მიაჩნდა თავის მეზირად. მეზირი ოჯახს მფარველობდა, მას ყოველგვარ სიკეთეს და ბარაქას ანიჭებდა, მაგრამ ეს ისეთ შემთხვევაში ხდებოდა, როცა ოჯახი მეზირს უწევდა საჭირო სამსახურს და მოვლა-მზრუნველობას არ აკლებდა (იხ. ვაბარდაკელიძე, 1939). ამრიგად, ამ მსჯელობას რომ მივყევით, მეზირი ზოგადი სახელია ერთი კატეგორიის არსებებისა, რომლებიც სახლის მფარველებად ითვლებოდნენ და რომელთა მიმართ გარკვეული მსახურება სრულდებოდა. აღსანიშნავია, რომ ე.წ. სახლის მფარველების ზედიზედ სახელებით მოიხსენებოდნენ ტაბუირებელი სახელები ოჯახის მფარველისა მოცემულია მჩართოლანის დასახელებულ ნაშრომში: ქორა მუზებ (სახლის მჭამელი), ქორა მერდე (სახლში მყოფი), მემუთქე (მიჩვეული), თვალ/თვალაილ (თვალი, ნატვრის თვალი), გიბი თვალ (მიწის თვალი).

3 ტერმინი „ანგელოზი“ ამ შემთხვევაში ქრისტიანული ცნების ამსახველი არ არის იგი საოცრების, სასწაულის ჩენის მანიშნებელია და თაყვანისცემის გამომხატველი მოკვიანო ეპითეტია ქართულ ტრადიციაში იგი სახლის ანგელოზის გარდა, გვხვდება სხვა კომპოზიტებთანაც — „ტყის (ცხეკიშ) ანგელოზი“, „ჟღლის ანგელოზი“ და სხვ.

ფუნდამენტში (ან მასთან ახლოს) ბინადრობდა, და იცავდა ოჯახს ყველანაირი ბოროტებისაგან. ფუძის გველი გამოიცნობოდა ფორმითა და ფერით. მასთან ძირითადად ასოცირდებოდა რუხი, შავი ან წითელი ფერი, იგი წარმოადგენდა ოჯახის კეთილდღეობის, სიმდიდრის მფარველს. მასზე დამოკიდებული იყო რძის პროდუქტების (ნაწველ-ნაღვების) სიუხვე. გადმოცემით, წინათ გველისთვის რძის დადგმა სცოდნიათ (ნაბაკელია, 1983). ფუძის გველის მოკვლა (თუნდაც შემთხვევით) ოჯახის განადგურებასა და დაქცევას იწვევდა. ადამიანი, რომელიც კლავდა გველს, ავად ხდებოდა, ზოგჯერ კი კვდებოდა. სასჯელის თავიდან ასაცილებლად ცოდვილს უნდა შეესრულებინა „გამოსასყიდი“ წესი, თუმცა იგი ყოველთვის არ შეელოდა. ამგვარ „გამოსასყიდს“ კახეთში წარმოადგენდა ე.წ. „დედა-მღებიარეს“ (შემოკლებით მღებრის/მღებიერის) სუფრა⁴. ტერმინი „დედა-მღებიარე“ (ისევე, როგორც „ფუძის ანგელოზი“ ამავე რეგიონში) ფუძის გველს ნიშნავს.⁴ სხვა ინფორმანტის განმარტებით „დედა-მღებიარე“ იგივე დედამიწაა, რომელზეც ჩვენ ვცხოვრობთ. ის გვისევს მტრებს, გველებს და სხვადასხვა უბედურებას. იგივე მთხრობლის სიტყვებით, წესი, რომელიც ეძღვნება დედა-მღებიარეს, სრულდებოდა, ძირითადად, ამ უბედურების თავიდან ასაცილებლად, რაც შემდეგში მდგომარეობდა: იშლებოდა ე.წ. „მღებრის სუფრა“, ამ მიზნისთვის სპეციალურად ყიდულობდნენ იხეს და დაკლავდნენ ეზოში ან ზედაშესთან (კახეთში ტერმინ „ზედაშესთან“ ძირითადად შეწირული ქვევრი ასოცირდება და რომელიმე წმინდანის სახელზე შეთქმული ღვინო, თუმცა ამ ტერმინით, ასევე, აღინიშნება სხვა შეწირულებანიც. მაგ.: ერბო, ხორბალი, კაკალი და სხვ. უფრო დანვრილებით ამ საკითხზე იხ. თავი მესამე), აცხობდნენ მზესუმზირის ზეთით ქადას, ხარშავდნენ რძის შეჭამანდს. სუფრას შლიდნენ ზედაშესთან ახლოს (ე.ი. ყველაზე საკრალურ ადგილას) პირდაპირ მიწაზე. რიგ შემთხვევაში კლავდნენ ცხვარს, ქათამს (დედალს და მამალს),

⁴ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „მღებიარე“ კახეთში მიცვალებულსაც აღნიშნავს (ნაბაკელია, 1976-77).

საკმეველს აკმევედნენ, ანთებდნენ სანთლებს. სუფრაზე წარმოსთქვამდნენ სალოცავ სიტყვებს: „ფუძის ანგელოზო! შენი სახელი დალოცვილია, თუ ვისმეს რამე უნებლიედ ისე გაუკეთებია, როგორც (წესი არ არის) მიღებული არ არის, აპატიე და მიუტევე“. იგივე რიტუალი შეიძლებოდა წინასწარაც შეესრულებინათ მომავალში თავის დასაზღვევად.

სხვების განმარტებით, გველი იგივე ადგილის დედაა, რომელიც სახლის საძირკველში ცხოვრობს. „პატივი ეცი გველს და იგი კიდევ უფრო მეტ პატივს გცემს“. ადგილობრივი რწმენების მიხედვით, მოკვდავთ ეჩვენებათ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ რამეზე არის განრისხებული.

ფუძის ანგელოზი/სახლის ანგელოზი იგივე სახლის გველი ითვლებოდა საკრალურ არსებად და მას თაყვანსა სცემდნენ საკმაოდ ორგანიზებული კულტით, რომელიც, ზოგადად რომ ვთქვათ, სახლის მფარველისკენ იყო მიმართული. აღმოსავლეთ საქართველოში იგი „სახლთანგელოზობის“ სახელითაა ცნობილი (იხ. Н.Джалаладзе, 1988), ხოლო დასავლეთ საქართველოში: ნერჩის ხვამის/ფუძის ლოცვის — (სამეგრელო, იმერეთი, გურია), არგილიშ ლიმზირის, ჩუბავ ლემზირის/ადგილის სალოცავის, ქვევით ვედრების (სვანეთი), აუაპარას/აშახარას (აფხაზეთი) სახელებითაა ცნობილი (იხ. Н.Абакелия, 1991).

ამასთან მიმართებაში საინტერესოა დასავლეთ საქართველოში და კერძოდ სამეგრელოში ნერჩის ხვამის (ფუძის ლოცვის) რიტუალი, რომელსაც სხვაგვარად ოჯუმაშურს (ანუ საოთხშაბათო ლოცვას) ეძახდნენ.

ნერჩის ხვამის (ფუძის ლოცვის) რიტუალი დღეობათა წლიურ კალენდარში დიდმარხვის დადგომამდე უნდა შესრულებულიყო (იხ. И.Кобалия, 1903). ამ დღის წეს-ჩვეულება ორი ნაწილისაგან შედგებოდა.

აღნიშნულ დღეს, ოჯახის უფროსი დიასახლისი აცხრბდა ოთხ პურს (კვერს), ჩაიკეტებოდა მარტო და სხვებისაგან დაფარულად, საიდუმლოდ ასრულებდა ლოცვას. ამ დროს იგი ანთებდა ორ სანთელს უკანა კარებზე და ორ სანთელს წინაზე; სანამ სანთლები ჩაიწვებოდა, შესჭამდა ამ პურებს, შემდეგ გაალებდა კარებს. ამით მთავრდებოდა სალოცავი

რიტუალის პირველი ნაწილი, რომელიც მხოლოდ სახლის დიასახლისს უნდა შეესრულებინა. რიტუალის მეორე ნაწილი იწყებოდა ვახშმისთვის (აუცილებლად ჭვავის ფქვილის) ცხობით, რომელშიც ლობიოს სართავს უკეთებდნენ. გამომცხვარი პური ხის ნისორზე იდებოდა, რომელსაც შემდეგ სახლის მარჯვენა კუთხეში მინაზე დასდებდნენ. სახლის უფროსი კაცი და ქალი (დიასახლისი) სათითაოდ მიდიოდნენ მასთან, მინამდე თაყვანსა სცემდნენ და ჩურჩულით წარმოსთქვამდნენ ლოცვას, რომელშიც ახსენებდნენ „ნერჩი პატენს“ (იხ. И.Кобалия, იქვე), რომელიც ჩვენი გამოკვლევით დიდი დედა ღვთაების ერთ-ერთ გამოვლინებას წარმოადგენს (იხ. Н.Абаклия, 1991). მათ მაგალითს მისდევდა ოჯახის ყველა წევრი. ტელურიულ რიტუალებში აღნიშნული მეგრული რიტუალის გარდა შედის გურული „ნერჩის მიგორების“ რიტუალი, იმერული „ფუძის გამოლოცვა“, სვანური „არგილიშ ლიმზირი“ (ადგილის სალოცავი), ჩუბავ ლემზირი (ქვევით ვედრება) და სხვ. აღმოსავლეთ საქართველოში „სახლთანგელოზობა“, რომელიც თ.ოჩიაურის აზრით, ბარში უფრო სრული სახითაა დაცული (იხ. თ.ოჩიაური, 1985). ამავე რიტუალებში შეიძლება გაერთიანდეს, აგრეთვე, ენ. „სამშენებლო რიტუალები“.

სამეგრელოში ადგილზე, რომელიც გამოყოფილი იყო სახლის ასაშენებლად, ოჯახის უფროსი კაცი 4 ადგილას ამოთხრიდა მინას (კუთხეების რაოდენობის მიხედვით). ხელში მას ეჭირა 4 პური. ქვებზე, რომელიც მომავალი სახლის კუთხეებში იყო მოთავსებული, რიტუალის შემსრულებელი ამგვრებდა 4 სანთელს და წარმოსთქვამდა ლოცვას: „მინის ნერჩი-ფუძევ! ბედნიერი იყოს ეს ადგილი და სამოსახლო, ადამიანის და პირუტყვის გამრავლება, კარგად ყოფნა და სხვ.“ (იხ. ს.მაკალათია, 1941).

ამგვარი რიტუალები მთელ დასავლეთ საქართველოში იყო გავრცელებული.

საინტერესოა თ.ოჩიაურის მიერ ფშავში ჩანერილი სახლის ანგელოზის ახალ სამოსახლოში „მიპატიუების“ რიტუალი. ამ მიზნისთვის სპეციალურად უნდა გამოეცხოთ 8 ქადა და ჩამოექნათ 8 სანთელი (ქალები ხსნილში

ერბოსაგან ცხვებოდა, მარხვაში კი ზეთისაგან). 4 ქადა და 4 სანთელი ძველ ბინაში რჩებოდა, დანარჩენი ახალ სახლში მიჰქონდათ. ძველ ბინაში ოთახის ყოველ კუთხეში ინთებოდა თითო სანთელი და იღებოდა თითო ქადა. როდესაც სანთლები დაიწვებოდა, სამი თითოთ ჩააქრობდნენ, ქალებს გამოაჭრიდნენ მეოთხედს, რომლებიც ახალ ბინაში უნდა წაეღოთ, დანარჩენს კი ოჯახის წევრები იქვე შესჭამდნენ. სათანადო ლოცვის შესრულების შემდეგ, რომელიც ვედრებას წარმოადგენდა სახლის ანგელოზისადმი, რომ მას ენება ახალ სახლში გადაბრძანება, რიტუალის შემსრულებლები უკან ბრუნდებოდნენ. დაჭრიდნენ დატოვებულ ქალებს, დაუმატებდნენ თან მოყოლილ ქადის ნაჭრებსა და სანთლის ნამწვავებს, დააწყობდნენ სახლის კუთხეებში, სადაც ყველაფერი სამი დღე და ღამე რჩებოდა. ქალების კუთხეებში დაწყობის დროს, დამტკბარი რძე კუთხეებში უნდა მიესხათ სიტყვებით „დატკბი და მობრძანდი ჩემო მამა-პაპის ანგელოზოო“ (იხ. თ.ოჩიაური, 1985). ამგვარი ქმედების დროს, როგორც ეს ცნობილია სპეციალური ლიტერატურიდან, მთავარი ყურადღება მიმართულია იქით, რომ ახალ სახლს მიეცეს სოციალურ-ეკოლოგიური შინაარსი, რაც აიხსნება დაპირისპირება ახალი/ძველის მოხსნით, უპირველეს ყოვლისა, სოციალურ-ეკოლოგიურ დონეზე (იხ. Н.Байбурын, 1988) — აუთენისებელი ხდება ათვისებული.

საქართველოში საყოველთაოდ გავრცელებული რწმენების მიხედვით, გველი ფლობდა თვალს (მძივს), რომელიც ხვითოს, მარგალიტის, ნატურისთვალის ან შემოკლებით თვალის სახელითაა ცნობილი (იხ. ვ.ითონიშვილი, 1970, 3.Гарлоева, 1953, ჯ.რუხაძე, 1977, ა.არაბული, 1987; ი.მეგრელიძე, 1992).

გველის თვალის (შავი კენჭის, ზოგი ვერსიით ღამე მანათობელი მძივის) პოვნა დიდ ბედად ითვლებოდა და იგი, ძირითადად, ბედთან წილხვედრილებს ხვდებოდათ. შესაბამისად, თვალის დაკარგვა ოჯახისთვის ცუდი ნიშანი იყო (ხევისბრები მას ჯვარ-ხატებშიც ინახავდნენ).

მოარული რწმენის მიხედვით, წითელ გველს წითელ ნაჭერს თუ გადაუგდებ, გადმოგიგდებს თვალ-მარგალიტს და

რასაც ისურვებ, აგისრულებსო. საკმარისი იყო ამგვარი თვალის ფულზე დადება, რომ ის ორმაგდებოდა (ნ.აბაქელია, 1983).

სხვა რწმენების მიხედვით, ამგვარი თვლები წინასწარ უნდა გამოეცადათ. ის, ვინც თვალს იპოვნიდა, სხვებს არ გაუმხელდა, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, შეიძლება ძალა დაჰკარგოდა. ნაპოვნ თვალს მარხავდნენ მინაში და ელოდნენ შედეგს. თუ გარკვეული ხნის შემდეგ იმ ადგილას გაიზრდებოდა მცენარე და გაიფურჩქნებოდა, ეს თვალის მოქმედებას მიენერებოდა. ამის შემდეგ მას ამოთხრიდნენ და გადასცემდნენ დიასახლისს; იგი, თავის მხრივ, შეახვევდა თვალს სუფთა ფარჩის ნაჭერში და ინახავდა მას ერბოს ქოთანში საცხოვრებლის სამეურნეო ნაწილში. იმ შემთხვევაში, თუ თვალის ძალა არ გამოვლინდებოდა, მას სტოვებდნენ მინაში, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ოჯახს სილარიბე ემუქრებოდა (იხ. ვ.ითონიშვილი, 1970).

ხევესურული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით გველის თვალი (მძივი) იგივე ნაწილი, ნატერისთვალი ანუ ხვითოა. მძივს გველი კაცის ნაწილისას აკეთებს. გველი ნაწილებს აგროვებს და აკეთებს თვალს. თვალი ღამე აშუქებს (იხ. ა.არაბული, 1987).

ფშაური მასალის მიხედვით „ნაწილიანი კაცი რო გარდაიცვლება, გველი მინაში ჩადის და მიცვალებულს ნაწილს აცლის. გველი მას ამოიტანს და ღამით მინის ზედაპირზე ათამაშებს.⁵

საკრალური გველი ხთონური არსებაა, რომელიც დაკავშირებულია ხთონურ კულტთან; შესაბამისად, იგი უკავშირდება მიცვალებულთა სამყაროსაც.

საქართველოში ამ საკითხთან მიმართებაში უხვი მასალა არ მოიპოვება, მაგრამ სპორადული მინიშნებანი საშუალებას იძლევა აღდგენილ იქნას რიგი რწმენებისა, რომელიც მას აკავშირებს საიქიოსთან.

საყოველთაოდ გავრცელებული რწმენების მიხედვით,

⁵ ეს მასალა ეთნოგრაფმა ნბედომეილმა მოგვაწოდა, რისთვისაც გულითად მადლობას უხვდით.

სახლის გველის მოკვლა სიკვდილის გამომწვევია. რაჭაში გველი რომ შევიდეს სახლში, არ მოკლავენ, რადგან ოჯახის უფროსს (მტრისას და ავისას!) კლავსო, პირდაპირ ოჯახის უფროსზე აქვს გავლენაო (ნ.აბაკელია, 1983).

იმავე რაჭაში დამონმებული მასალის მიხედვით ახალ მიცვალებულზე არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება გველის მოკვლა. „ცხვრად ხომ არ დაუუკლავთო“. გარდა ამისა, გველი დაკავშირებულია საფლავთან. ვ.ბარდაველიძის „იერის ფშავლებში“ შემდეგი გადმოცემაა დადასტურებული: 69 წლის მიხეილ დარჩიაშვილის „დიდია“ (ბებია) ქუბრიანთ ლეგას ცოლი იყო. ქუბრიანთ ლეგას ოჯახი ბრაქით სავსე კქონდა. მის ცოლს „აჩენია“ ნითელთავა გველი, რომელიც სულ თან დასდევდა, აღარ შორდებოდაო. დიდია ლოგინად ჩაყარდნილა და დიდხანს აღარ უცოცხლია. დიდიას სიკვდილის შემდეგ ქუბრიანთ ლეგას ოჯახი გალატაკებულა. ქალის სიკვდილისთანავე ოჯახს ფურ-კამეჩი დახოცია და ამას სხვა ზარალიც დართია.

ბოლოს ოჯახი მთლიანად ამოწყვეტილა და გავერანებულა. ჯერ შვილები ამოხოცილან და მალე ოჯახის უფროსიც მომკვდარა. ქუბრიანთ ლეგა მეუღლის გვერდზე დაუმარხავთ. როცა სამარეს თხრიდნენ, დიდიას საფლავიდან ნითელთავა გველი გამოჩნდაო (იხ. ვ.ბარდაველიძე, 1941).

ამავე რწმენებში ერთიანდება ქართულ ტრადიციაში გავრცელებული გველის მიერ „ნაწილის“ მოტაცების მოტივი.

გველი მიწისქვეშეთის ბინადარი, რომელიც მიცვალებულის სამყაროს სიმბოლოცაა, დაკავშირებულია გრძნეულობისა და სიბრძნის იდეასთან. მისი ეს თვისება გველებიანი მკითხავისა და ხატის მონების სახეში თავს იჩენს (აქვე გავიხსენოთ გველისმჭამელის გრძნეულობაც).

ანაგის მთავარანგელოზში (კახეთი) გადმოცემით ყოფილა დედა თებრო (1846-1946), წმინდა ქალი, რომელსაც „მღებიერის დედა თებროს“ ეძახდნენ. მას გადმოცემით გველები ესეოდნენ. როგორც ამბობენ, იგი ქვეყნის მკურნალი იყო. „მისი ორთქლი წყალი და ორი სიტყვა ყველას არჩენდაო“ (ასევე გველებიანი მკითხავი დავადასტურეთ 1976წელს ს.მაჩხაანში გიგო ლამაზოშვილი).

გველი ხალხურ მედიცინაშიც თამაშობდა გარკვეულ როლს (იხ. პ.ფირფილაშვილი, 1959). რაჭაში გველის პერანგი ნამლად ითვლებოდა. ე.წ. „რქიანი“ გველის რქას გალესავდნენ და ნამლად იყენებდნენ მუცლის ტკივილის დროს.

გველის პერანგს გაავლებდნენ წყალში, გალესავდნენ და ალმასის წყალს ნაწყენი რომ იქნებოდა რამეზე, მაშინ ასმევდნენ ავადმყოფს (ნ.აბაკელია, 1983).

გველი ხშირად გვხვდება სამკურნალო ფორმულებში.

გველი, რომელიც თავის პერანგს იხდის და ტოვებს, ცვლისა და განახლების უნივერსალური სიმბოლოა და ამ თვალსაზრისით ლუნარული (მარადიული და დაუშრეტელი რეგენერაციის გამო) გარდასახვისა და აღდგომის იდეის გამომხატველია.

გველი ქართულ ტრადიციაში ამბივალენტურად აღიქმება. ერთი მხრივ, იგი სიკეთის მომტანია და კეთილდღეობის მცველია, მეორე მხრივ, შიშის მომგვრელი და ცუდის მომასწავებელი ნიშანია. მაგ.: მისი გამოჩენა სახლთან ხშირად სიკვდილს უკავშირდება. აქვე შეიძლება გავიხსენოთ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში თ.ოჩიაურის მიერ ფიქსირებული რწმენა-წარმოდგენები გველისფერის შესახებ; ხეზე ამოხვეული გველის შესახებ და სხვ. (იხ. თ.ოჩიაური, 1967), რომელიც ხშირად ცოდვის მოტივს უკავშირდება (ამ უკანასკნელი სიმბოლოს შესახებ უფრო დანვრილებით იხ. II თავი).

გველის, როგორც მცველის (დამცველის) ბუნება ვრცელდება მისი სხეულის სხვადასხვა ნაწილებზე. მაგ.: რაჭაში გავრცელებული რწმენით, თუ მაისის გველს ცოცხლად ამოაძრობენ ენას და ტანსაცმელზე, ტანის არეში დამალავენ, ის ადამიანი ყველა საქმეში გამარჯვებული იქნება. მაგრამ ამ საშუალებამ რომ გაჭრას, იგი არ უნდა ჩანდეს. ადგილობრივთა წარმოდგენით, ამგვარი დამცველი საშუალება საქმეზე მიმავალს უწინამძღვრებს. გავრცელებული რწმენების მიხედვით, „უნასის“ (გველის შემცველი რაჭული სახელი) პერანგს ან ენას ვინც დაიკიდებს, ბედი ეწვევაო.

იგივე თვისებების გამო იცოდნენ გველის პერანგის

ზღურბლში შენახვა — მშვიდობიანი ცხოვრება იქნება ოჯახში. ნითელ გველს თუ მოკლავდნენ, საძირკველში ფლავდნენ — „მცველია ოჯახისაო“. ზოგს ფეხსაცმლის ტყავში ჰქონდა „გამოკიდებული“, გახსნა არ შეიძლებოდა — „რომ შეგაშინოს რამემ, ეს დაგიცავსო“ (ნ.აბაკელია, 1983).

რელიგიების ისტორიიდან ცნობილია, რომ თევზი და გველი ერთნაირი ღირებულების და, შესაბამისად, ურთიერთშემცველი სიმბოლოებია.

გველი და გველეშაპის სახეები ქართულ ტრადიციაში დაკავშირებულია წყალთან. გველეშაპი (ვეშაპი) წყლის მფლობელი, მისი ბინადარი და დარაჯია.

ქართულ ზღაპრებში, როგორც ეს თავის დროზე აღნიშნა მ.ჩიქოვანმა, აღწერილი შემთხვევები ყოველთვის ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ურჩხული წყალს უმსხვერპლოდ არავის უთმობს; მსხვერპლი უნდა გაილოს არა მარტო მდაბიო ხალხმა, არამედ ხელმწიფემაც (იხ. მ.ჩიქოვანი, 1949). ვეშაპს, როგორც წესი, ებრძვის გმირი. ვეშაპთმებრძოლი გმირები ქართულ ტრადიციაში შესწავლილია ფოლკლორისტების მიერ და ამიტომ მათზე აქ აღარ შეეჩერდებით.

ამასთან მიმართებაში ყურადღებას შევაჩერებთ დასავლურ-ქართულ მითო-რიტუალურ ტრადიციაში მომქმედ სიუჟეტზე, რომელსაც თავისი შესაბამი რიტუალი გააჩნია. მხედველობაში გვაქვს ლეჩხუმსა და ქვემო სვანეთში შემონახული თქმულებები ძმებზე (ან მამა-შვილზე) გმირებზე: ვაჟინა/ვეჟინა და ჟიჟივასზე, რომელთა შესახებ მასალა და გარკვეული მოსაზრებები გამოქვეყნებულა და გამოთქმული აქვს მ.მაკალათიას (1985)⁶.

ლეჩხუმში დიდმარხვის პირველი ორშაბათი, ე.წ. შავი ორშაბათი ჟიჟივასა და ვაჟინას სალოცავი დღეა. საღამოს ცხვებოდა ე.წ. „ჟიჟივას სალოცავი“. ამ დღისათვის იხარ-

6 მ.მაკალათია, ნაშრომში „წყლის კულტის გადმონათები ლეჩხუმში“, მასალები ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული შესწავლისთვის, თბ. 1985, 125-146, ვაჟინასა და ჟიჟივას განხილავს, როგორც მიცვალებულთა ხულებს რომლებიც, ერთი მხრივ, წყლის სტიქიასთან არიან დაკავშირებულნი, ზოლო მეორე მხრივ — გარეულ ნადირთან.

შებოდა ლობიო და ღვინით (ზოგან წყლით) ლოცულობდნენ. ვაჟინასა და ჟიჟივას შესანდობარს იტყოდნენ.

მათთან დაკავშირებული მითოლოგიური სიუჟეტის მთავარი თემაა გველეშაპთან ბრძოლა, რომელშიც რამოდენიმე მთავარი მომენტი გამოიყოფა: 1. გველეშაპის მიერ წყლის მოტაცება, რასაც შედეგად გვაღვა მოჰყვება; 2. მსხვერპლ-შენიღვა ქალის (ქალწულის) სახით; 3. გმირის ძილი ბრძოლის წინ; 4. გველეშაპის დამარცხება, ქალის გამოხსნა, წყალთა გამოხსნა, ციური წყლების განთავისუფლება.

რწმენები წყლისმფლობელი გველეშაპის შესახებ უშუალოდაა დაკავშირებული მეგალითურ ძეგლებთან, კერძოდ ვეშაპებთან/ვიშაპებთან⁷ და მათ მითოლოგიასთან. ჩვენ მათ ერთმანეთს ვუკავშირებთ, რამდენადაც თევზი და გველი, როგორც ცნობილია რელიგიების ისტორიიდან, ტოლფასი ღირებულებისაა, როგორც სიმბოლოები და ხშირად ენაცვლებიან ერთმანეთს. ამის საილუსტრაციოდ შეიძლება, როგორც ზოგადი, ასევე, ადგილობრივი მასალის მოტანაც.

როგორც ცნობილია, ს.მურჯახეთში (სამხრეთ საქართველო) იდგა ორი ქვის ლოდი ე.წ. ვეშაპები, რომელნიც ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენებით განასახიერებდნენ და-ძმას. მათ ეძახდნენ ლალიასა და ძიქვას (ანუ რძის ქვას, რომელიც რძეს აძლევდა). ს.მაკალათის ცნობით, ძიქვასთან მიდიოდნენ ქალები, რომელთაც რძე არ ჰქონდათ, თან მიჰყავდათ შავი ქათამი, მტრედი, ბატკანი და ღამეს ათევდნენ. აღსანიშნავია, რომ ამ ქვასთან ქალი საკუთარ ძმას უნდა მიეყვანა და არა ქმარს (იხ. ს.მაკალათია, 1938; მ.მაკალათია, 1972) (შდრ. ინცესტის მოტივს სხვადასხვა სქესის ტყუპებთან). ქალი სვეტს სამჯერ შემოუვლიდა, აკოცებდა, სვეტზე ფალოსის გამოსახულებას კარაქს წაუსვამდა, შემდეგ თვითონ წაისვამდა მკერდზე. თუ ამ შემთხვევაში ვეშაპი ფალიკურ სიმბოლიზმთანაა დაკავშირებული, ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის მომცემია, ს.ბარალეთში (ჯავახეთი) აღმართული ქვა-სვეტი უშუალოდ წყალ-

⁷ ვეშაპები, მართალია, ზოოლოგიური თვალსაზრისით ბუბონური კლასის ბიუკუტენებთან, მაგრამ არქაულ რწმენა-წარმოდგენებში ისინი თევზებად აღიქმებიან.

თან, დარ-ავდართანაა დაკავშირებული. ამ სვეტს ამაღლების სვეტი ეწოდება.

ს.ბარალეთში, ისევე როგორც ქრისტიანული საქართველოს სხვა კუთხეებში, „ამაღლება“ აღდგომის მეორმოცე დღეს მოდის. მთხრობელთა გადმოცემით გასული საუკუნის ორმოციან წლებში დაახლოებით 6 მეტრის სიმაღლე ქვა ნაქცეული გდებულა ტყეში. სოფელში საშინელ გვალვას დაუჭერია, რის გამოც საქონელი და მოსავალი ილუპებოდა. ერთ-ერთ მოსახლეს სიზმრით შეუტყვია, რომ საქმეს მხოლოდ ამ ქვის ვერტიკალურად დაყენება უშველიდა. ქვის აღსამართავად მთელი კუთხე გაეშურა. სოფელში მოგროვილი ფულით სამი ხარი იყიდეს და დაკლეს. გადმოცემით, იმავე დღეს კოკისპირული წვიმა წამოსულა (გვალვა — ქვის სვეტის აღმართვა — ხარის შეწირვა). სასურველი ამინდის გამოსაწვევად აღმართულ ქვას „ამაღლება“ უწოდეს, რამდენადაც ეს ქმედება „ამაღლებასთან“ მიუსადაგებიათ.

საინტერესოა, რომ ხარის გამოსახულებიანი ვეშაპები, როგორც ამას ნ.მარი და ი.სმირნოვი აღნიშნავენ, გვხვდებიან მთებში მდინარეების სათავეებთან, წყაროსთან, ტბებთან, არხებთან და სხვ. (იხ. Н.Я.Марр и Я.И.Смирнов, 1931).

ამ თვალსაზრისით, საინტერესოდ გვეჩვენება აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში მთის ვეშაგის/მთის შეშაგის (რომლის ერთ-ერთი ეპითეტი „წყაროსთავისა“ არის) არსებობა (იხ. ა.ოჩიაური, 1988), რომელიც აღნიშნულ რეგიონში, ძირითადად, ნმ.გიორგისთან მიმართებაში იხმარება. აქ, ნმ.გიორგი (ერთ-ერთი ახალი თეოფანია ამინდის ღვთაებისა ქრისტიანულ დონეზე) ითვისებს დამარცხებული ხთონური მონინაალმდეგის სახელს და გვხვდება ნმ.გიორგი მთის ვეშაგი/შეშაგი წყაროსთავისა“-ს სახელით, რომლის განმგებელიც თვითონ ხდება ბრძოლის შემდეგ.

ამრიგად, წყაროსთავე, წყალსაცავი, მდინარე და სხვ. ე.წ. „ლიმინალური“ ზონაა, სამწაროს ცენტრია (მითოლოგიური და არა გეომეტრიული თვალსაზრისით), რომელიც ჩვენ კოსმიური ბრძოლის ადგილად გვესახება. ამ ადგილებში აღმართულია აღნიშნული ბრძოლის ამსახველი სიმბოლო

ქვის ვეშაპის სახით, რომელზეც ხარის (ამინდის ღვთაების ერთ-ერთი გავრცელებული გამოვლინების) გამოსახულებაა.

ზემოთ თქმული შეიძლება შემდეგნაირად შეჯამდეს:

გველი ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული სიმბოლო საქართველოში, როგორც ერთ-ერთ უძველეს მინათმოქმედთა ქვეყანაში დაკავშირებულია ხთონურ და ქალურ სიმბოლიზმთან (მათ აერთიანებთ საერთო ნიშნები — ღუნარული სიმბოლიზმი, ნაყოფიერებისა და რეინკარნაციის იდეა); რიგ შემთხვევებში იგი ფალიკურ სიმბოლოდ აღიქმება.

გველს თავყანსა სცემდნენ, როგორც სახლისა და კერის მფარველს. იგი დედამიწასთან (უფრო ზუსტად, დიდ დედა ღვთაებასთან) ორი ასპექტით არის დაკავშირებული: როგორც მისი ატრიბუტი, ნების გამომხატველი და გამოვლინება. მეორე მხრივ, როგორც მიცვალებულთა სამყაროსთან დაკავშირებული სიმბოლო.

ქართულ, ისევე როგორც სხვა მრავალ ტრადიციაში, გველის სიმბოლო დაკავშირებულია წყალთან, წვიმასთან, ნაყოფიერებასთან, მოსავლიანობასთან. რწმენები წყლისმფლობელი გველშაპის (ვეშაპის) შესახებ უშუალოდ უკავშირდება მეგალითურ ძეგლებს „ვეშაპებს“ და მათ მითოლოგიას. ამავე რწმენა-წარმოდგენებში ერთიანდება კოსმიური ბრძოლის თემაც ამინდის ღვთაებასა და მის ხთონურ მონინალმდეგეს შორის.

ხარის სიმბოლო ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში

ხარი, როგორც ერთ-ერთი უძველესი და უნივერსალური სიმბოლო არქეოლოგიური მონაცემებით საქართველოში გვიან ბრინჯაოსა და ადრე რკინის ხანაში ჩნდება (იხ. დ.ხახუტაიშვილი, 1988; თ.მიქელაძე, 1985; მ.ხიდაშელი, 1982; М.Канделаки, 1987; ე.ჩუბინიშვილი, 1990). მასთან დაკავშირებულია არქაული რიტუალებისა და მითოლოგიური

მოტივების კომპლექსი. ეს უკანასკნელი „ცოცხლობენ“ რელიგიური ცერემონიების ჩატარების წესებში, სხვადასხვა რიტუალებში, მორალსა და სოციალურ ორგანიზაციებში.

დასავლურ-ქართულ ტრადიციაში, ხარი სხვადასხვა კონტექსტში გვხვდება: მაგ. სვანეთში ცის განმგებელთან (ფუსნაბუასდომ იგივე ხოშა ღერმეთთან) მიმართებაში, რომელიც ვ.ბარდაველიძის აზრით (1952), თავდაპირველად ზოომორფული პატრონი უნდა ყოფილიყო ნახევრად ველური წმინდა ხარებისა — ვისხვებისა/უსხვებისა⁸. წმინდა ხარებთან დაკავშირებული იყო წმინდა ფური — „მუსხუ“.⁹ სვანები მუსხვად იმ ფურს დააყენებდნენ, რომელიც მსხვილ და ლამაზ ხარებს იგებდა. საინტერესოა, რომ სამეგრელოში, ხელთარსებული მასალით, პირდაპირი მინიშნება ან რაიმე გადმოცემა ცის განმგებლის ხარებზე ან მის ზოომორფულ ბუნებაზე არ არსებობს, მაგრამ შემორჩენილია მთავარანგელოზის (რომელიც თავის მხრივ ზეცის ბინადარია ქრისტიანულ დონეზე — იხ. Н.Абакелия, 1991) სახელზე წმინდა ფურის — „პატენიას“ დაყენების უძველესი წესი, რომელიც მუსხუს შესახებ აღწერილი სვანური წეს-ჩვეულების ანალოგიურია.

წმინდა ხარები სამეგრელოში, ასევე, ფიგურირებენ კიდევ ერთ ცელესტიურ ქრისტიანულ პერსონაჟთან — წმ.გიორგისთან. მაგალითად, ხალხში გავრცელებული იყო წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ 10 ნოემბერს (ძვ.სტილით) სახელგანთქმული მარტვილი ხარს იპარავდა და ჩუმად

⁸ სვანეთში ვისხვები/უსხვები გამორჩეული სიდიდის ხარებია, რომელთა სახელწოდება, როგორც ამას ვ.ბარდაველიძე განმარტავს ზემოთ დასახელებულ ნაშრომში, სიტყვა სხვილი/მსხვილის აღმატებითი ხარისხის უძველესი ფორმიდან მომდინარეობს. ვისხვებს გაჩენისთანავე ეპყრობოდნენ, როგორც წმინდა ცხოველებს: არ კოდავდნენ, უღელში არ აბადდნენ, არ უწყებოდნენ და სხვ. საზოგადოება, რომელშიც ვისხუი იყო, თავს დაცულად გრძობდა აუი სულებისაგან, ხოლო ჯოჯის პატრონი, რომელსაც ვისხუი მიეკედლებოდა, ბედთან წილხვედრილად ითვლებოდა. წმინდა ხარები ანაყოფიერებდნენ ჯოჯებს. მათ არ კლადნენ სიბერემდე (იხ. В.Бардавелидзе, 1952).

⁹ წმინდა ფურებისთვის შეიძლება დაერქვათ ბარბული (В.Бардавелидзе, 1952), ლაპარია (იხ. ჯ.ონიანი, 1969) და სხვ.

მიჰყავდა ღამე ილორის ეკლესიის გალავანში.¹⁰ ამ ხარზე შემდეგ მკითხაობდნენ, ხოლო, მისი ხორცი, რომელიც წერილად იჭრებოდა და რიგდებოდა ხალხში, ყველაზე ეფექტურ სამკურნალო საშუალებად ითვლებოდა ნებისმიერი ავადმყოფობის დასაძლევად (იხ. ნაბაკელია, 1985).

მითში არსებული ხარის მოპარვის მოტივი უკავშირდება სოლარული გმირის ღვთაებრივი ქურდობის მოტივს (გავიხსენოთ აპოლონი, მერკური, ჰერაკლე და სხვ. ილორის წმ.გიორგი ერთ-ერთი ასპექტით ასეთივე მოხერხებული გამტაცებელია ხარებისა, რის გამოც მისთვის „ხარიპარია“ შეურქმევიათ (ნაბაკელია, 1985).

სიმბოლოთა გაშიფვრისას (რომლებიც, როგორც ცნობილია, სამ დონეზე მოქმედებენ: ფსიქიკაში, საზოგადოებასა და ბუნებაში) სპეციალისტები საქონელს (ჩვენს შემთხვევაში — ხარს) აკუთვნებენ სინათლეს, მზის ღვთაებას ან მზის მამას (ჰიპერიონს); სიბნელე ყლაპავს მთვარეს, ღამე იტაცებს დღეს, სიკვდილი — სიცოცხლეს. მითში საქონლის მოპარვის თემა ცის თალიდან მთვარის გაქრობასთან არის დაკავშირებული; წლებთან მიმართებაში იგი მიგვანიშნებს „წლების ქურდზე“, სიცოცხლის მონაკვეთზე, რომელიც ჩვენგანაა მოპარული (სიმბოლოს მოქმედების ფსიქიკის ანუ მიკროკოსმოსის მოქმედების დონე — ნ.ა.), მთვარის კვლავ გამოჩენა

10 სუანური გადმოცემების თანახმად (იხ. ვ.ბარდაველიძე, 1939), ილორის წმ.გიორგი ხარს ყოველწლიურად უგზავნიდა თავის „მომხეებს“ ლატალია და ღენჯურის ჯგრაგებს (წმ. გიორგებს) თაე-თაეიანთ დღეობებზე.

ყოველწლიურად ლატალის წმ.გიორგის ილორის ხატისაგან მოსდიოდა აღდგომის იარუნესგან შაბათს (პერიოდი ორ დღესასწაულს შორის, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში პერიოდი აღდგომიდან ახალკვირამდე). გათენდებოდა თუ არა დღეობის დღე, ხატის კარის წინ ეს ხარი იდგა და ელოდა, როდის დაიჭერდა მას წმ.გიორგის კაცი და შესწირავდა სალოცავს გადმოცემის თანახმად, ერთ წელს თურმე ილორის მიერ გამოგზავნილი ხარი მეკლიტულმა მოიარა. ამის შემდეგ, განრისხებულ ილორის წმ.გიორგის შეუწყვეტა შესწირი ხარის გამოგზავნა.

ილორის მიერ ღენჯურში გაგზავნილი ხარი ლატალში გაგზავნილისაგან იმით განსხვავდებოდა, ადგილობრივი რწმენებით, რომ პირველს თაეზე მოხდენილი წითელი ფერის ქელი მხურებია თაეზე. ეს ქელი ხატის მეკლიტულს ძალზე მოსწონებია და ერთ წელს ჯგრაგის დღეობაზე უთენია მიმავალ ილორისაგან გამოგზავნილი ხარისთვის ეს ქელი მრუპარავს ამის შემდეგ ამ სალოცავშიც შეწყვეტილა ხარის სასწაულებრივი ჩენა.

ვარაუდობს ნლების განთავისუფლებას (მეხსიერების მეშვეობით, ან სხვა საშუალებებით დროში) (იხ. T.Chatwynd, 1962).

ხარებთან, როგორც წმინდა ცხოველებთან, დაკავშირებული იყო სხვადასხვა სახის სასწაულჩენა; ამიტომ ისინი ხშირად სალოცავის დაარსების¹¹ გადმოცემებში ფიგურირებენ: ტიპიურ მაგალითს დასავლეთ საქართველოში წარმოადგენს თქმულება ლენტეხის რაიონში (ქვემო სვანეთი) ისკალდის მთავარანგელოზის დაარსების შესახებ, რომლის მიხედვით ორ დაუღლებელ ბულას დაადგეს რკინის უღელი და გაუშვეს. იმ ადგილას, სადაც ხარები გაჩერდნენ (ხშირად ხარები უსულოდ ეცემიან სხვა თქმულებებში) ააგეს თარგლეზერის (მთავარანგელოზის სახელობის) ეკლესია.

განსაკუთრებით საინტერესოა ხარის სიმბოლო კალენდარულ დღესასწაულებში, სადაც ის მთელ რიგ დღესასწაულებში არაერთგვაროვნად ფიგურირებს.

ზამთრის დღეობათა ციკლში, კერძოდ, ახალი წლის შემოლოცვის რიტუალში დასავლეთ საქართველოში ხშირად მონაწილეობდა ხარი. შინაური მეკვლე, დატვირთული ბარაქიანობის სხვადასხვა სიმბოლოებით (გობი სავსე ხორბლეულით, თაფლით, ხილით, რიტუალური პურებით, მოხარშული ღორის თავით, მარადმწვანე მცენარით, ღვინით და სხვ.) ხარს სამჯერ შემოატარებდა კერიის გარშემო; მიმოაბნევდა ხორბალს ოჯახში ღოცვის ფორმულით და მიუკვლევდა ოჯახის ყველა წევრს. ბოლო დროს გამოთქმულია მოსაზრება, რომლის მიხედვით საახალწლო რიტუალში მონაწილე მეკვლე განასახიერებს დიდ ღმერთს, ხოლო ამავე რიტუალში მონაწილე ხარი დიდი ღმერთის სამსხვერპლო ცხოველია და იმავედროულად მისი იპოსტასიც. მეკვლე და ხარი, შესაბამისად დიდი ღმერთი და მისი საკრალური ცხოველი ახალ წელს ყოველ ოჯახში შესაქმის აქტს ასრულებენ (იხ. ნ.ლამბაშიძე, 1991).

¹¹ შტრ. აღმოსავლეთ საქართველოში კერიონის ანდრეზებს (იხ. ზ.კიკნაძე, 1985)

საინტერესოა ზამთრის დღეობათა ციკლში (კერძოდ, ახალი წლის ციკლში) დაცული ბომბლა ლეთის (ანუ ბომბლას-სალამოს, იგივე კანდა/კლანდა სალამოს) ჩვეულება, რომლის დროსაც ერთად შეგროვილი ახალგაზრდობა (ზოგან ამას ოჯახის წევრებიც ასრულებენ) სათითაოდ ჩამოუვლიდა სოფლის ყველა მოსახლეს. ეზოში შესვლისთანავე ორი ახალგაზრდა ვაჟი მოსახლის კარზე მიყუდებულ ხულს (არყის ან მსხლის ხეს) მხრებზე შეიდება; მესამე პირი აღნიშნულ ხულზე მუცლით გადაეკიდებოდა და ასე შევიდოდნენ სახლში დანარჩენი ახალგაზრდების თანხლებით. ისინი კერიას სამჯერ გარს შემოუვლიდნენ და თან მღეროდნენ: „ბომბლა, ბომბლა ბელის თავზე დატვირთული რიჩხ!“ ამას იმეორებდნენ, სანამ კერას შემოუვლიდნენ. ხულზე გადაკიდებულ კაცს ყოველი მხრიდან ჩხელეტდნენ და ჩქმეტდნენ, ისიც ნიხლის კვრით იგერიებდა ხალხს. კერიის გარშემო შემოვლის შემდეგ ხულს მხრებიდან ჩამოიღებდნენ და მას ცეცხლში შეუკეთებდნენ. მასპინძლის ოჯახის წევრები სთავაზობდნენ სტუმრებს არაყსა და წვრილ-წვრილ რიტუალურ კვერებს — ლემზირებს. ამის შემდეგ იგივე პირები სხვა ოჯახში გადავიდოდნენ (იხ. ვ.ბარდაველიძე, 1939).

ზემოთ მოტანილი რიტუალიდან გამოვყოფთ ერთ ხატებას: ორ ახალგაზრდაზე გადადებულ ხულს (რომელიც აღნიშნულ რიტუალში სიმბოლურად ხარის უღლის ტოლფასია, ხოლო ორი ახალგაზრდა, რომლებზეც ეს „უღელა“ გადებული, შესაბამისად — ხარებისა) და მესამე ახალგაზრდას (რიტუალში ნაყოფიერების ღვთაების სიმბოლოს), რომელიც მოსახლეობის მხრიდან შეტევის ობიექტი ხდება, რათა ნილხვედრილი ყოფილიყვნენ მომავალ ახალ წელს ნაყოფიერებასთან (შდრ. ბერიკაობა-ყვენობას), ჩნდება „სამეული“ ორი ხარი და მასზე გადაკიდებული (ან ამხედრებული) ახალგაზრდა, ჭაბუკი ნაყოფიერების ღვთაება (შდრ. „ანატოლიური პანთეონის“ ამინდის ღვთაება თემუბს (იგი გვხვდება ხურიტულ-ხეთურ პანთეონებში), რომლის თანმხლები არიან

ხარები ხური (სიტყვა-სიტყვით „დილა“) და შერი (სიტყვა-სიტყვით — „სალამო“).¹²

განსაკუთრებით საინტერესოა ხარი დღეობათა კალენდრის საგაზაფხულო ციკლში, კერძოდ ბერიკაობასა და ყვენობაში. მაგრამ, რამდენადაც ამ საკითხს უშუალოდ უკავშირდება კურატად და ბერად დაყენების წესები, ორიოდ სიტყვით შევჩერდებით ამაზე.

აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში, კერძოდ კახეთში, მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისში დამონმებულია ჩვეულება, რომლის მიხედვით უშვილო ცოლ-ქმარი, ან ისინი, ვისაც შვილები უჩნდებოდათ, მაგრამ ელუპებოდათ ან ხშირად უხდებოდათ ავად, შეუთქვამდნენ თავის ბავშვს (ან მომავალ ბავშვს), უპირატესად პირმშოს, რომელიმე ადგილობრივ ეკლესიას, რომლის მრევლსაც ისინი შეადგენდნენ: „ოლონდ შვილი შეგვარჩინე, გადაგვირჩინე და შენს კარზე მოვიყვანო კურატადო“. შეთქმა შემდეგნაირად ხდებოდა: ბავშვი ავად რომ გახდებოდა, მშობლები კრიზისის თავიდან ასაცილებლად რჩევისთვის მიმართავდნენ მკითხავს (რომლებიც ხშირად, ხატის მონები იყვნენ). იგი, ჩვეულებრივ, მშობლებს ურჩევდა „კურეტად“ დაეყენებინათ ბავშვი ამა თუ იმ წმინდანის სახელობის ეკლესიაში. ამ თვალსაზრისით, კახეთში ყველაზე ძლიერი და სახელგანთქმული იყო ანაგის მთავარანგელოზის ეკლესია.

მშობლები, ჩვეულებრივ, უჯერებდნენ მკითხავს, რაც გამოიხატებოდა ბავშვის აღთქმაში რომელიმე ეკლესიის კარზე. აღთქმულის აღსრულება ბავშვის გამოჯანმრთელებისთანავე უნდა განხორციელებულიყო.

ანაგის მთავარანგელოზის ეკლესია კახეთში (უფრო ზუსტად, ქიზიყში) ერთადერთი ეკლესიაა, გ.ჩურსინის მიხედვით, სადაც კურატად/კურეტად დაყენებული ბავშვები ცხოვრობდნენ ეკლესიასთან სახელდახელოდ მიშენებულ სენაკებში (Г.Ф.Чурсин, 1905).

ამ წმინდა ადგილას მთელი კახეთიდან მოჰყავდათ

¹² ამ ფაქტზე ჩვენი ყურადღება მიიქცია აკად. გ.გიორგაძემ, რისთვისაც გულითად მადლობას ეუხდით.

„კურეტად შეთქმული“ ბავშვები მთავარანგელოზის ხატობაზე, ე.ი. 8 ნოემბერს, როდესაც იქ კახეთის მთელი მოსახლეობა იკრიბებოდა შესანიშნავებით მთავარანგელოზთა თაყვანსაცემად.

როგორც გ.ჩურსინის აღწერილობიდან ვგებულობთ, მთელი მიმდებარე ხევი ამ დროს ნამდვილ ბანაკად იქცეოდა: ყველგან იშლებოდა კარვები, კეთდებოდა ფარდულები, მოდიოდნენ ურმებით, მოჰყავდათ ხარები, კამეჩები, ცხვრები; მოდიოდნენ ცხენებით; ყველგან შესანიშნავებით მოსული სადღესასწაულოდ განწყობილი ხალხი იყო შეკრებილი. ამავე დროს, როგორც აღინიშნა, მოჰყავდათ კურატად დასაყენებელი „შეთქმული“ ბავშვები, რომელთა რიცხვს ამ დღეს, შესაძლოა, ოცისთვისაც მიეღწია.

კურეტად დაყენების ნიშნად ბავშვებს უზრდიდნენ თმებს, მოსავდნენ თეთრ სამოსელში და ტოვებდნენ გარკვეული ვადით ეკლესიის კარზე. მთავარანგელოზისადმი შეწირული „კურეტები“ ემსახურებოდნენ ეკლესიას, ასრულებდნენ სხვადასხვა მსუბუქ სამუშაოს. მსახურება გამოიხატებოდა იმით, რომ ისინი გვიდნენ ეკლესიის ეზოს, ტყეში აგროვებდნენ ფიჩხს ზედამხედველისათვის, მუშაობდნენ პატარა ბოსტანში, რომელიც ეკლესიასთან იყო გაშენებული.

დათქმული ვადის გასვლის შემდეგ (რომელიც შეიძლება გაგრძელებულიყო ერთი კვირიდან ორ წლამდე), ეკლესიის მსახური შეაჭრიდა მას თმებს და თეთრ სამოსთან ერთად ტოვებდა ეკლესიაში (იხ. Г.Ф.Чурсин, 1905). ყოველივე ამის შემდეგ, ბავშვებს ამგზავრებდნენ სახლში. ზოგი მათგანი ნათელმხილველისა და გრძნეულის თვისებებს იძენდა, სწეულთა მკურნალობას იწყებდა (ნ.აბაკელია, 1976-1977). ბავშვის ეკლესიაში დატოვების გარდა სხვა ალტერნატივაც არსებობდა. მას ხელზე ჩამოჰკიდებდნენ თეთრ ქსოვილში გახვეულ ვერცხლის მონეტას, რომელსაც იგი ვადის გასვლამდე ატარებდა. დათქმულ დღეს იგი მიჰყავდათ ეკლესიაში. იქ ეკლესიის მსახური მაკრატლით სჭრიდა მონეტას, შეთქმული ბავშვის კისრიდან მოხსნიდნენ ყელზე შემოხვეულ თეთრ ნაჭერს, რომელსაც შეჭრილ თმებთან ერთად ტოვებდნენ ეკლესიაში (ნ.აბაკელია, 1976-77).

ამ ჩვეულებაში ყველაზე უცნაურ და, ამავე დროს, ყველაზე საინტერესო ფაქტს ბავშვებისათვის კურატების დარქმევა წარმოადგენს. სიტყვა კურატი/კურეტი მომდინარეობს კურო-დან და აღნიშნავს დაუკოდავ ხარს, ბულას. საქართველოში კურატი/კურეტი (მცირე ასაკოვანი ხარის მნიშვნელობით) საუკეთესო სამსხვერპლო ცხოველად ითვლებოდა,¹³ რომელსაც გასაჭირში ჩავარდნილი ადამიანი ამა თუ იმ წმინდანს შესწირავდა. სანამ ზემოთ აღწერილი მასალის ანალიზს შევუდგებოდეთ, აღვნიშნავთ, რომ მსგავსი ჩვევა გავრცელებული იყო ქართლშიც, რომელიც ცნობილი იყო „ბერად დაყენების“ სახელით.

საარქივო ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით (ვ.ბარდაველიძე, 1947), ეს წესი სრულდებოდა შეთქმის საფუძველზე. შესრულების მოტივები იგივე იყო, რაც კურატად დაყენების შემთხვევაში ე.ი. უშვილობა, ბავშვის ავადმყოფობა და მისი დაკარგვის შიში. ასეთ ვითარებაში ოჯახის უფროსი წევრი შეუთქვამდა: „ღმერთო! ოღონდ შეგვინარჩუნე და გაგვიზარდე ბავშვი, და სანაცვლოდ ბერად დავაყენებ შენთვის გარკვეული ხნით“. მთელი ამ დროის მანძილზე შეთქმულ ბავშვს უზრდიდნენ თმებს; დანიშნულ დღეს შეთქმულ ბავშვს სამსხვერპლო ცხოველებთან და სხვა შესანიშნავებთან ერთად წაიყვანდნენ ეკლესიაში, სადაც ეკლესიის მსახური შეაჭრიდა მას მოზრდილ თმებს და დაჰკლავდა სამსხვერპლო ცხოველს.

ბერი, ისევე როგორც კურატი, პოლისემანტიური სიტყვაა და მას ქართულში რამოდენიმე მნიშვნელობა აქვს. პირველი, რაც ტერმინ ბერთან დაკავშირებით ასოცირდება ქრისტიანულ საქართველოში, ეს არის საეკლესიო პირი, საეკლესიო ძმობის წევრი, რომელსაც აღთქმული აქვს ასკეტურად იცხოვროს საეკლესიო წესების თანახმად. იგივე სიტყვა მოხუცის, ხანში შესული ადამიანის აღმნიშვნელიცაა. ქართლში ახლადდაბადებულ ბავშვს წლამდე ბერი ეწოდებოდა (ამ უკანასკნელის შესახებ იხ. ვ. ბარდაველიძე, 1947).

13 კურატისა და ბერზორას ბიპარტების შესახებ იხ. ეჩუბინიშვილი, 1990].

ბერა/ბარა — ცხოველის აღმნიშვნელია. სპეციალურ ლიტერატურაში დამკვიდრებული აზრის მიხედვით, ბერი თავდაპირველად აღნიშნავდა ჩვილს (იხ. H.Я.Март, 1935; ივ.ჯავახიშვილი, 1930; მისივე, 1937; დ.ჯანელიძე, 1983; ი.სურგულაძე, 1989; ნ.ლამბაშიძე, 1991). ბერის ფონეტიკურ სახესხვაობას წარმოადგენს ბელი, რაც დათვის შვილის აღმნიშვნელია.

როგორც აღინიშნა, ბერი რომელიმე ნმინდანის სახელზე შეთქმული ბიჭია ათიდან თხუთმეტ წლამდე. ზვარა-ბერი შეთქმული მონაა. მისი შეთქმის მოტივები იგივეა, რაც ბერად დაყენების დროს. ბერ-ზორა — სამსხვერპლო ცხოველის სახელია, რომელსაც კლავდნენ უმეტესად შეთქმის მიხედვით დღესასწაულების დროს (იხ. დ.ჯანელიძე, 1983). კურატისაგან განსხვავებით, ბერზორა შეიძლება ფურიც იყოს და ხარიც. ბერზორა დაბერებამდე რჩებოდა ოჯახში; მთელი ამ ხნის განმავლობაში, თუ ბერზორა ხარი იყო, მას ამუშავებდნენ, ხოლო თუ ფური — წველავდნენ. დაბერებულ ბერზორას სახლთან ახლოს ან ეკლესიასთან დაჰკლავდნენ. ბერზორას ხორცი იხარშებოდა და რიგდებოდა თანასოფლელებში.

ბერი აგრარული დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟის სახელია (იხ.ჯანელიძე, 1983). ეპითეტი ქვეყნის მფლობელისა, რომელიც ღვთაებას ანსახიერებს (H.Берегадзе, 1982). უკანასკნელი გამოკვლევის თანახმად, ინიციატიაგავლილ ახალგაზრდას აღმოსავლეთ საქართველოში უნოდებდნენ ბერს (იხ. ჟ.ერიაშვილი, 1987).

ამრიგად, სიტყვა კურატი/კურეტი და ბერი შეკუმშული, კონდენსირებული სიმბოლო-ნიშნებია, რომელთა უკან უფრო ფართე ტექსტი და შინაარსი იგულისხმება.

მთავარანგელოზთა ქრისტიანულ კულტში ჩასმული ზემოთ აწერილ წეს-ჩვეულებებში დაცულია სამნაწილიანი სტრუქტურა (იხ. Г.Ф.Левинтон, 1980): ბავშვის მონყვეტა ოჯახიდან (რაც ტოლფასია მისი საზოგადოებიდან გამოყოფისა), მისი მოთავსება არსებული სამყაროს მიღმა, მისი იქ ყოფნის პერიოდი, რომელიც შეიძლება რამოდენიმე დღიდან დანყებული, რამოდენიმე წლამდე გრძელდებოდეს და მისი

დაბრუნება ახალ სტატუსში ან საზოგადოების ახალ ქვეჯგუფში.

ყველა ჩამოთვლილი ელემენტის არსებობა აღწერილ წეს-ჩვეულებებში, საშუალებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ „კურატად“ ან „ბერად“ დაყენება წარმოადგენდნენ შესანიშნავ წეს-ჩვეულებებს, რომელნიც ატარებენ ინიციალური სიმბოლიკის ნიშნებს.

როგორც ცნობილია, როდესაც ადამიანი სააქაოდან საიქიომი მიდის (აქ იგულისხმება მისი რიტუალური „ნასვლა“; რომელიც, ხშირად, გულისხმობს ათვისებული სამყაროს ნაწილიდან ათვისებელში გასვლას და სხვ.), უკან რალაციით დაჯილდოებული ბრუნდება (იხ. M.Eliade, 1965).

ამგვარ სასწაულებრივ შენაძენს ჩვენს შემთხვევაში ნათელმხილველური და სწეულთა მკურნალის თვისებები წარმოადგენენ. ეთნოლოგიაში საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ინიციაცია გაიაზრება, როგორც სიკვდილი და ხელახალი დაბადება, რაც იმ აზრთანაა დაკავშირებული, რომ ახალ სტატუსში გადასვლამდე ინდივიდი უნდა განადგურდეს თავის ძველ თვისებებში.

ზემოთ აღწერილი რიტუალები თავის თავში არ შეიცავენ პირდაპირ მითითებებს მიმიკურ სიკვდილზე, რაც ინიციაციის განუყოფელ ნაწილს შეადგენს. მაგრამ თვითონ ტერმინები კურატი და ბერი, რომლებიც შეთქმულ ბავშვებს ათანაბრებენ სამსხვერპლო ცხოველებთან, თავისთავად გულისხმობენ მსხვერპლშენირვას და, შესაბამისად, „სიკვდილს“. ამ შემთხვევაში საქმე რიტუალურ სიმულაციასთან გვაქვს, რომლის დროსაც ადამიანი იდენტიფიცირებული არის კურატთან ან ბერთან ე.ი. სამსხვერპლო ცხოველებთან და თვითონ განიხილება, როგორც მსხვერპლი. მთლიანად ამ რიტუალის არსი ადამიანის „მსხვერპლად შენირვაში“ და ინიციაციაში მდგომარეობს. პირველი არ გამოორიცხავს მეორეს, რამდენადაც სიცოცხლის მთავარი იდეა, ელიადეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, იმაში მდგომარეობს, რომ სიცოცხლე თავის საწყისს სხვა სიცოცხლიდან იღებს, რომელიც მსხვერპლად უნდა შეინიროს (იხ. M.Eliade, 1974).

ამრიგად, საქმე გვაქვს ფიქტიურ საკულტო წარმართვას,

რომელიც რიტუალურ ქმედებას მსხვერპლშენიერვის ტოლფასად ხდის; და მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი ჩვევების არსებობა ქართველებში დასტურდება ქართული ქრონიკებით (იხ. ნ.აბაკელია, 1982), მითოლოგიური გადმოცემებით, სამშენებლო მსხვერპლის შესახებ ლეგენდებით და სხვა, ჩვენ მაინც ვემხრობით იმ მეცნიერთა აზრს, რომელთა მიხედვით ადამიანთა მსხვერპლად შენიღვა საკმაოდ შეზღუდული იყო და პრაქტიკაში ხდებოდა მათი სხვა საშუალებებით შეცვლა (იხ. M.Eliade, 1974; A.Brelich, 1969), რომლის მაგალითიც თუნდაც ჩვენს მიერ მოტანილი შემთხვევაა.

ინიციალურ სიმბოლიზმთანაა, ასევე, დაკავშირებული კურატის ხაზგასმული ეროტულობა, მისი სქესობრივი სიძლიერე, ექსტრაორდინალური პოტენცია, ფერტილობა და მისი მონიფულობა.

ქართლისა და კახეთის ადგილობრივი მოსახლეობის მესხიერებაში არ შემორჩენილა რაიმე ცოდნა ან გადმოცემა „ნეოფიტების“ შიშზე ინიციალური გამოცდის შესახებ. მაგრამ ამგვარი პრაქტიკის არსებობის კვალს, ჩვენი აზრით, შესაძლოა მივაკვლიოთ გამოთქმაში — „ბერაში გატარება“, რაც განკეპვლას, გამათრახებას ნიშნავდა. ეს უკანასკნელი კი, როგორც ცნობილია, ტიპური ინიციალური ტანჯვა-წამებაა, რომელსაც გამოცდის მნიშვნელობა ჰქონდა. მოგვიანებით ბერა გადაჯვარედინებული ხანჯლების ვინრო გასასვლელს ნიშნავდა, რომელშიც დამარცხებულ მტრებს აიძულებდნენ გასვლას (იხ. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ.1, თბ.1950) და საესებით დასაშვებია, რომ ამ დროს მათ ამათრახებდნენ.

ეთნოლოგიაში ცნობილია, რომ ინიციალური სიკვდილი სხვადასხვაგვარად — დანყებული ყველაზე რეალისტური დრამატიზაციიდან, მსუბუქი სიმბოლური ალუზიებით გათავებული — გამოიხატებოდა. ერთ შემთხვევაში სიკვდილის რიტუალურ რეალიზაციად შეიძლება ჩათვლილიყო საზოგადოებიდან განცალკევება, სხვა შემთხვევაში — წამება, ან შეთქმული პირების სახელების წარმოთქმაზე ტაბუ და სხვ. (იხ. A.Brelich, 1969).

ჩვენს შემთხვევაში განმარტოვება სოფლის მიღმა ხდება,

ეკლესიის კარზე. შეთქმული ბავშვების სახელებს არ წარმოსთქვამენ. ამის ნაცვლად მათ მოიხსენებენ ზოგადი სახელებით კურატი/ბერი, რითაც ადამიანურ და ცხოველურ მსხვერპლს ერთმანეთთან აიგივებენ. ისევე როგორც სამსხვერპლო ცხოველი უნდა დაიკლას, ასევე ყმანვილმა-ნეოფიტმა „კვლა“ უნდა განიცადოს და გადაიტანოს.

ადამიანი-კურატის ნათელმხილველური და მკურნალის ფუნქციები ნორმიდან გადახრას არ წარმოადგენს. ყოველი ამგვარი თვისება ნეოფიტებისა, ელიადეს თქმით, ორდინალურ სიმპტომატოლოგიას მიეკუთვნება და ინიციალურ მოდელს წარმოადგენს (იხ. M.Eliade, 1974).

ამ იდეების ფონზე ახლებურად აღიქმება მითოლოგიური პერსონაჟი ბერი/ბერიკა საგაზაფხულო, საყველიერო წესჩვეულებებში, რომელიც ბერიკაობის სახელითაა ცნობილი.

სტრუქტურის თვალსაზრისით, ბერიკაობა, ისევე, როგორც სხვა ანალოგიური წეს-ჩვეულებები მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში, თავის თავში აერთიანებს რამოდენიმე ძირითად მომენტს: ტრავესტიზმს, მეფის არჩევას, რიტუალურ ქორწილს, ცეკვებს, სიმღერებს, ეროტიზმს, რიტუალურ ხვნას, მეფის ან ბერიკას მოკვლას და სხვ.

როგორც სპეციალური ლიტერატურიდანაა ცნობილი (იხ. ჯ.რუხაძე, 1966), მთავარ მოქმედ გმირებს დღესასწაულისას წარმოადგენს თავ-ბერი (ბერიკა), იგივე მეფე, პატარძალი (კეკელა), რომლის როლს საქორწილო კაბაში გადაცმული ახალგაზრდა ვაჟი ასრულებდა; ნიღბები: ტახტი, ცხვარი, ხარი; თათარი, ლეკი, მღვდელი, ნათლია, მებარგულები, მუსიკოსები. ყველიერის დროს იწყებოდა ზემოჩამოთვლილთა მრავალდღიანი მსვლელობები. პროცესიის თავში თავ-ბერი (მეფე) და დედოფალი იდგნენ. მათ მისდევდნენ მუსიკოსები და მხლებლები, ხის ხმლებითა და ფარებით შეიარაღებულნი. იწყებოდა ოჯახების შემოვლა სიმღერებით ან რეჩიტატიული ფორმულებით, რომლებიც ძღვენის მიღებით მთავრდებოდა. მსვლელობის დროს მოედანზე ან რომელიმე სახლის წინ ნეფე-დედოფალი ქორწილის ინსცენირებას აწყობდნენ, რომელსაც თან ახლდა ცეკვა-თამაში და სიმღერები. შემდეგ ე.წ. არაბი და თათარი კლავდნენ ბერიკას, ხოლო დედოფალი

ინყებდა მის დატირებას. მოკლულ ბერიკას ასხამდნენ წყალს, უზილაედნენ სახეს, მაგრამ მისი გაცოცხლება ვერ ხერხდებოდა. ამ დროს თათარი ან არაბი დროს იხელთებდნენ და დედოფალს მოიტაცებდნენ: ამ სამს-უხარო ცნობაზე ბერიკა ცოცხლდებოდა და ხის ხმლით გამოედევნებოდა გამტაცებლებს. დედოფლის დაბრუნების შემდეგ ბერიკა განმეორებით აწყობდა სქესობრივი ურთიერთობის ინსცენირებას საჯაროდ, მაშინ როდესაც ყველა მონაწილე საერთო მხიარულებაში გართული და ჩართული უნმანურ კუპლეტებს ასრულებდა.

ჩვენი აზრით, ბერი/ბერიკა, კურო/კურეტი/კურატი მისტერიალური პროცესიის ბერიკაობის მონაწილენი, რომლებიც ახალგაზრდა ყმანვილებს გულისხმობს სპეციფიკური მნიშვნელობით, ოდესღაც, შესაძლოა, შემდგარიყვნენ ინიციაცია გავლილი ახალგაზრდა კაცებისაგან (შდრ. ქართული კურატი/კურეტი ბერძნულ ინიციაციაგავლილ ახალგაზრდა შეიარაღებულ ყმანვილებს — Kouretes - ორგიასტულ მოცეკვავეებს).

ამრიგად, ჩვენს წინაშე ორი წეს-ჩვეულებაა: ბავშვების (რომლის დროსაც ხდება ინდივიდის ერთი სტატუსიდან მეორეში გადასვლა) და ყმანვილების (როდესაც უკვე ინიციაციაგავლილ ყმანვილებს თავიანთი ქმედებითა და ხოტბის შესხმით აღნიშნულ დღესასწაულში საზოგადოებისათვის კეთილდღეობა მოჰქონდათ). ორივე შემთხვევაში (ე.ი. კურატად ან ბერად დაყენების წესში და ბერიკაობაში) ვლინდება ვაჟიშვილის სიმბოლო ხარის სახით. ამ სიმბოლოს ერთ-ერთ მანიფესტაციას ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში ჭაბუკი ღვთაება (ტარ-ჭაბუკი/* ხარ-ჭაბუკი) წარმოადგენს, რომლის მთავარ ფუნქციას სამყაროს ყოველწლიური განახლება წარმოადგენდა (იხ. Н.Абакелия, 1991). (ამაზე უფრო ქვემოთ შევჩერდებით).

ამრიგად, აღწერილი წეს-ჩვეულებების ფორმალური ნიშნები (ვაჟების იზოლაცია საზოგადოებიდან გარკვეული ხნით, მათი ორაზროვანი სახელწოდებები კურატი და ბერი, რომელსაც მსხვერპლშენირვის, სიკვდილის კონოტაცია გააჩნია) მიგვითითებს ამ წეს-ჩვეულებების ინიციალურ ხასია-

თზე.

სიკვდილისა და აღდგომის იდეა, ხელმეორედ დაბადების იდეა მეორე კალენდარულ წეს-ჩვეულებაშიც ჩანს, კერძოდ, საგაზაფხულო დღესასწაულ ბერიკაობაში, რომელშიც ყმან-ვილებს ბერი, კურატი და ა.შ. ენოდებოდათ, შეიარაღებულნი იყვნენ ფალიკური ატრიბუტებით და მონანილეობას ისე ლებულობდნენ საგაზაფხულო ორგიასტულ მასკარადში.

სამყაროდან გარიყვა, ნეოფიტების სახელების დაძახების აკრძალვა, სიკვდილისა და აღორძინების აღუზიები სიტყვებში კურატი, ბერი, მათი საზოგადოებაში დაბრუნება ახალ სტატუსში, საშუალებას გვაძლევს დავუშვათ, რომ კურატად და ბერად დაყენების წეს-ჩვეულებები აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში წარმოადგენს უძველესი ინიციალური რიტუალის ტრანსფორმაციას (რომელმაც ფრაგმენტულად მოაღწია ჩვენამდე), რომელიც ქრისტიანულ საქართველოში ახლებურად გაიაზრება.

ვაუიშვილის ხარის სახით ერთ-ერთ გამოვლინებას სხვა დონეზე, როგორც აღვნიშნეთ, წარმოადგენს ღვთაება ტარ-ჭაბუკი, სეზონური ღვთაება დასავლეთ საქართველოში (იხ. Н.Абакелия, 1991), რომლის ფუნქციაშიც შედიოდა სამყაროს ყოველწლიური განახლება. რიტუალი, რომელიც დაკავშირებული იყო ღვთაება ტარ-ჭაბუკთან, წარმოადგენდა არა უბრალო მაგიურ ქმედებას, რომელიც რაიმეს გარანტიას მისცემდა საზოგადოებას მომავალში, არამედ წარმოადგენდა მუდმივი განახლების საკრალურ პროტოტიპს.

ღვთაება ტარ-ჭაბუკის (გავრცელების არეალი — სვანეთი, ლეჩხუმი, რაჭა, გურია, იმერეთი, სამცხე-ჯავახეთი) მიმართ შესრულებული რიტუალებისა და არსებული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით — ჭაბუკობა/ჭაბუკობ — საოჯახო დღესასწაულია, რომელზეც თაყვანსა სცემდნენ ღვთაება ჭაბუკს (იგი, ასევე, გვხვდება სახელწოდებებით: ტარ-ბედნიერი, ტარ-ჭაბუკი, ჭაბუკ-ბედნიერი).

სიტყვა ჭაბუკს სვანურში აქვს ახალგაზრდასა და გმირის მნიშვნელობა. აღნიშნულ რიტუალში ჭაბუკი ხაზგასმით ახალგაზრდას მნიშვნელობისაა (თუმცა, ეს სულაც არ გამოირიცხავს გმირის კონოტაციას; შემორჩენილ და ხელთა-

რსებულ კონტექსტში ეს უკანასკნელი მნიშვნელობა, როგორც ეტყობა, უბრალოდ, უკანა პლანზეა და არ ფიგურირებს).

ცნობილია, რომ ნელინადის დრო, რომელსაც ამა თუ იმ ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღესასწაული ემთხვევა, მისი თავდაპირველი ბუნების აღსადგენად გამოიყენება. დღეობა ჭაბუკობა კი, როგორც ეს ეთნოგრაფიული მასალიდან მომდინარეობს, ნელინადში ორჯერ მოდიოდა: ერთი, ჩვეულებრივ, გაზაფხულის დასაწყისში (პირველი ორშაბათი ან ოთხშაბათი აღდგომის შემდეგ), რაც ემთხვეოდა მინდვრის საგაზაფხულო სამუშაოებსა და საქონლის გარეკვას საძოვრებზე (ტარ-ჭაბუკს შესთხოვდნენ საქონლისა და ადამიანის გამრავლებას და საერთოდ ოჯახის კეთილდღეობას). ღვთაება ჭაბუკისადმი მიძღვნილი მეორე დღესასწაული ემთხვეოდა მარცვლოვანი კულტურების აღების დროს (დაახლოებით შუა ივლისი).

საგაზაფხულო დღესასწაულზე ადგილობრივი (სვანური) რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით ჭაბუკი ხალხს ევლინებოდა თეთრი კრავის ან თეთრი ხარის სახით. თავისი ბუნებით ღვთაება ჭაბუკი ადვილად განრისხებადია. მისი რისხვის მიზეზი შეიძლება გამხდარიყო: დაუპატიუებელი სტუმრების მოსვლა, ხმამაღალი ლაპარაკი, მისი დანახვის მცდელობა და სხვ. ღვთაების რისხვას თან სდევდა სიკვდილი, რძის დაშრობა, ნათესთა გაფუჭება, ოჯახის სრული გაჩანაგება. დასჯის მიზნით, იგი მიუხედავად მის განმგებლობაში მყოფ დათვის, მგელსა და ტახს.

უმნიშვნელოვანეს მომენტს მის თაყვანისცემაში, რიტუალში, რომელიც აუცილებლად ღამით უნდა შესრულებულიყო, წარმოადგენდა მიცვალებულთა მოხსენიება, მათთვის განკუთვნილი სუფრა, რომელიც მაჩვიბში (სვანური საცხოვრებლის პირველ სართულზე) იშლებოდა მინასთან ახლოს (მდრ. სახლის კოსმოლოგიურ სიმბოლიზმს).

ჭაბუკის დაკავშირება გარდაცვლილთა სულებთან შემთხვევითი არ არის, რაც რიტუალური შესანიშნავებიდანაც ჩანს. კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს ლობიანი და ცერცვიანი (ზოგ შემთხვევაში, ყველიანი) პურები. ცნობილია, რომ

მარცვლოვანი კულტურები, როგორც რიტუალური სიმბოლოები, უშუალოდ დაკავშირებულნი არიან გარდაცვლილთა სამყაროსთან, საიქიოსთან, ხოლო ეს უკანასკნელნი, თავისი მხრივ, უშუალოდ ზემოქმედებენ მცენარეულის ზრდასა და ნაყოფიერებაზე. გარკვეულ დღეებში გარდაცვლილთათვის ინიჩებოდა საკვები, რომელიც მარცვლეულისგან მზადდებოდა. აღმოსავლეთ საქართველოში ასეთი შესანიშნავები იყო ნანდილი, ფლავი (იხ. დ.გიორგაძე, 1984), ხოლო დასავლეთ საქართველოში ცერცვიანი (რიტუალური პური), ლობიანი და სხვ.

გარდა ამისა, ჭაბუკის „სტუმრობა“ ემთხვეოდა იმ საგაზაფხულო დღესასწაულებს, როდესაც მიცვალებულთა სულები გარკვეული ხნით ესტუმრებოდნენ თავიანთ ნათესავებს (იხ. В.Бардавелидзе, 1957). აღსანიშნავია, რომ რაჭასა და ლეჩხუმში მახის კრეფის ჭაბუკობის რიტუალის შესრულების გარეშე ვერ დაიწყებდნენ მოსავლის აღებას. ამ აღკვეთაში იგულისხმებოდა, რომ აღნიშნული წესის დამრღვევი, ჩვეულებრივ, ისჯებოდა. არ შეიძლება აქვე არ გავიხსენოთ ეთნოგრაფიაში კარგად ცნობილი ფაქტი, რომლის მიხედვით გარდაცვლილი მსგავსია მოცელილი ყანისა, ჭკნობადი ბუნებისა და საერთოდ აღებული მოსავლისა. შესაბამისად, მოსავლის აღებას თან სდევს „ტირილი“ (დატირება). ვეგეტატიური სამყაროს და გარდაცვლილი სულების ამგვარი სახის მიმართების მანიშნებელია სამგლოვიარო სიმღერები, „ნატირლები“ (გვრინი, ზრუნი, ქორქალი) შემორჩენილი საქართველოს მთიანეთში, რომლებიც, ასევე, სრულდებოდნენ მოსავლის აღების დროს (იხ. თ.ოჩიაური, 1960, ქ.ნაკაშიძე, 1987), რაც, თავის მხრივ, დაკავშირებულია პერიოდული სიკვდილისა და აღორძინების იდეასთან.

ადგილობრივთა თქმით, ტარ-ბედნიერი მინის ვაჟიშვილია, ჭაბუკია.

სხვა თვალსაზრისით, ოჯახის ნაყოფიერებისა და კეთილდღეობის მფარველი ჭაბუკი უშუალოდაა დაკავშირებული ტბის გამანაყოფიერებელ ძალასთან და წარმოიდგინება ანთროპომორფულ, მამაკაცური ბუნების ღვთაებად. მასთან ასოცირდება ხარის ატრიბუტები (იხ. მ.მაკალათია, 1972).

არსებობს ზოგადი გამონათქვამი იმის შესახებ, რომ ღვთაება ტარ-ჭაბუკი უნდა შედიოდეს ტაროსის განმგებელ ღვთაებათა წრეში და რომ ტარ დაკავშირებული უნდა იყოს ტაროსთან (ტაროსი — ამინდი) (იხ. ვ.ბარდაველიძე, 1931-45).

მცირე აზიასა და კავკასიას შორის შესაძლებელი უძველესი კონტაქტების გათვალისწინებით, ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს ფაქტი, რომ ასეთი ძირი სახელისა მოიპოვება ანატოლიურ და, კერძოდ, ხათური ამინდის ღვთაების Taru-ს სახელში, რომელიც ფ.ჰაასის ვარაუდით დაკავშირებული უნდა იყოს ლათინურ Taurus-თან და ბერძნულ Tauros-თან. ის, რომ აღნიშნული სიტყვა ბერძნულ Tauros-ის ანუ ხარის იდენტურია, ამაზე ფ.ჰაასის აზრით, მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ ერთ-ერთ მის მნიშვნელობას ხათურში წარმოადგენს ხარი (V.Haas, 1976) (ასევე, შდრ. ლუვიურ ტარჰუნცას).

ამგვარად, ტარ-ბედნიერის სახეში მიიკვლევა კულტი ღვთაებისა, რომელსაც, ერთი მხრივ, აშკარად გამოხატული ვეგეტატიური ფუნქციები გააჩნია, ხოლო მეორე მხრივ, ამინდის განმგებლის გარკვეული ნიშნები (გავიხსენოთ მრავალ ტრადიციაში ფართოდ გავრცელებული სახე ამინდის განმგებლისა ხარის სახით). დედამიწისა და ზეციერი მამის (ტაროსის განმგებლის) ნაშიერი, იგი წარმოადგენს ცის მეუფის თეთრ ხარს.

მეორე მხრივ, ღვთაება ჭაბუკი, ჩვენი აზრით, ასოცირდება მთვარესთან, მხედველობაშია რიტუალის ღამით შესრულების წესი და მისი ეპითეტი „ბედნიერი“, რომელიც დასავლეთ საქართველოში იხმარება მთვარესთან მიმართებაში (თუთაშხა ბედნიერი) მთვარე ბედნიერი, შესაბამისად, ნაყოფიერი), რომლითაც გამოირჩევა ბედნიერი სიკეთის მომტანი მთვარე უბედური, არაკეთილდღეობის მომტანი მთვარისაგან. ხოლო მთვარე, რომელიც პერიოდულად ქრება და შემდეგ კვლავ ჩნდება ცის თაღზე, რელიგიების ისტორიაში ასოცირდება სიკვდილისა და კვლავ დაბადების იდეასთან.

როგორც ჩვენ ვვარაუდობთ, ღვთაება ჭაბუკის ადგილსა-

მყოფელს ერთი მხრივ წარმოადგენს მთა (ან საცხოვრებლის მეორე სართული), რაზეც ტომონში ჭაბუკმთაც მიგვანიშნებს. ხოლო მთა, როგორც ცნობილია, წარმოადგენს ამინდის განმგებლის საყვარელ, ამორჩეულ ადგილს. მეორე მხრივ, მის ადგილსამყოფელს, ასევე, წარმოადგენს დედამინა, უფრო ზუსტად, ადგილი კერის ქვეშ ან დედაბოძის ქვეშ. ეს, თავის მხრივ, შესაძლოა, მანიშნებელი იყოს იმისა, რომ ღვთაების ადგილსამყოფელს ერთ შემთხვევაში, მთა, ხოლო მეორე შემთხვევაში მინისქვეშეთი წარმოადგენდა, ე.ი. იგი პერიოდულად მინისქვეშ და პერიოდულად მთაზე (მინის ზემოთ) იმყოფებოდა. ღვთაება უშუალოდ დაკავშირებული მარცვლელ კულტურებთან, ვეგეტატიურ საფართან, მიცვალებულთა სამყაროსთან, თავის თავში უკვე გულისხმობს იმას, რომ წლის გარკვეული დრო მას უნდა გაეტარებინა მინისქვეშ.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ღვთაება ჭაბუკი დაკავშირებულია როგორც სიკვდილის, ასევე ნაყოფიერების, ზრდისა და გამრავლების იდეასთან, შესაბამისად, სიცოცხლესთან.

ამგვარად, მარად ახალგაზრდა მშვენიერი, ამავე დროს, მრისხანე ჭაბუკის სახე (რომლის იპოსტასებსაც წარმოადგენენ მცენარე, კრავი ან ხარი, მთვარე) დაკავშირებული, ერთი მხრივ, საიქიოსთან, ხოლო მეორე მხრივ, სიცოცხლესთან, გარკვეული აზრით, შეიძლება შევიყვანოთ დრო-და-დრო ჩენილ და უჩინარ ღვთაებათა რიცხვში, რომელთაც სხვადასხვა ძველ ტრადიციებში სხვადასხვა სახელებით მოიხსენიებდნენ: ასურეთში — ატისად, ეგვიპტეში — ოსირისად, საბერძნეთში რქოსან მთვარედ ცის თაღზე, ხოლო ძველ ქართველურ ტომებში — ტარ-ბედნიერად.

ქვემოთ შევხებით სვანეთში ქრისტიანულ კულტში სანქტირებულ ხარის კვლის წეს-ჩვეულებას, რომელიც რიტუალურ ქმედებათა მთელ კომპლექსს მოიცავს და რომელსაც წინ უსწრებდა წმინდა ხარების ბრძოლა.

როგორც ვ.ბარდაველიძე აღნიშნავდა, ხოშა ღერმეთის (დიდი ღმერთის) თაყვანისცემასთან დაკავშირებული იყო მრავალრიცხოვანი დღესასწაულები ხანობ, ხანგრე ღესკრობ, ფუსდა ხანი ლითუალ, ღუნობ (ლიღუნუარი, ფუსნა ლიტა-

ბლიერ, უისხობ) ლისხუარი, უისხუი ლიტბელი და სხვ. რომელთა სახელებში ფიგურირებდნენ დიდი ღმერთის ნმინდა ხარები — ვისხეები. ეს დღესასწაულები გაერთიანებული იყვნენ საერთო სახელწოდებაში უფლიშიერ... დღესასწაულთა დასაწყისი ემთხვეოდა თომას კვირის ნინა დღეს და გრძელდებოდა ორიდან ექვს კვირამდე (იხ. B.Бардавелиძე, 1952) (ეს, ფაქტიურად, მოიცავს საგაზაფხულო დღეობათა ციკლის თითქმის მთელ პერიოდს — ნ.ა.). აღნიშნულ დღესასწაულებში სხვადასხვა ეკლესიებში იკვლებოდა სოფლის მიერ შეწირული ხარი¹⁴ (მაგ. უახუნდერის (ქვემო სვანეთი) ეკლესიაში აღდგომიდან მესამე კვირას, უსხობას; (იხ. ჯ.ონიანი, 1969); ზოგან აღდგომიდან პირველ კვირას, ახალკვირას და სხვ. (იხ. ნაბაკელია, 1985).

განსაკუთრებით საინტერესოა ვ.ბარდაველიძის მიერ დაფიქსირებული მასალა, რომლის მიხედვით, სვანურ ხანგრძლივ დღესასწაულთა ციკლის დასაწყისი ხართა ბრძოლითა და შემდეგ მათი შეწირვით იწყებოდა (იხ. B.Бардавелиძე, 1952).

უფლიშიერის პირველ დღეს, შუაღლიდან მთელი სოფლის ან საზოგადოების მოსკარები (ლასკარის ნევრები; ლასკარი — მოსახლეობის სადღეობო დაჯგუფება, რომელიც ერთი ან რამდენიმე გვარის მეზობლად მოსახლე ოჯახებისაგან შედგებოდა), თავიანთი მეთაურებითა და ნმინდა ხარებით ცალკეული პროცესიებით მიემართებოდნენ საზოგადოებრივ მოედანთან სვიფთან (ქვებით შემოფარგლული მოედანი ნმინდა ხით შუაგულში), სადაც ყოველწლიურად იმართებოდა ხარების ბრძოლა.¹⁵ მოედანს ხალხი შემოარ-

14 აღნიშნულ ხარს სოფელი შეგროვებული ფულით ყიდულობდა იგი რიგ-რიგობით ჰყავდათ თითოეულ ოჯახში ორი ღამე და ერთი დღე. ის, ვინც თვითონ ვერ შეინახავდა ხარს, სანაცლოდ ფულს დადებდა ხარს ვისზეა ერქვა წესის მიხედვით, სანამ შეწირულ ხარს დაკლავდნენ, მის სანაცლოდ ახალ ხარს დაყენებდნენ, რათა მას დაეცვა სოფელი ყოველივე ავისაგან. ეს იყო არა მარტო სასოფლო შესწირი, არამედ სასოფლო ნადიმი. დაკლული და მოხარშული ხარის ხორცი ყველა იქ მყოფს ურიგდებოდა გულ-ღვიძლზე ცალკე დაილოცებოდნენ და მართმევენენ შემწირველს (თუმცა ზოგჯერ ისიც ნაწილდებოდა). სამსხვერპლო ხორცის სახლში წამოღება იკრძალებოდა (ნაბაკელია, 1985).

15 პულების ქეღობა აჭარაში იცოდნენ საგაზაფხულო დღესასწაულების ციკლში

ტყამდა ალყას. ბრძოლის წინ ხარებს არაყს ასმევდნენ, აღიზიანებდნენ სხვადასხვა საშუალებებით და მიუშვებდნენ ერთმანეთზე (იხ. В.Бардавелидзе, 1952). წმინდა ხარების ბრძოლის ნაირსახეობას სამეგრელოში წარმოადგენდა, ე.წ. „კურული“. კურული ვ.ბარდაველიძის განმარტებით, წარმოადგენდა ხალხური სპორტის ერთ-ერთ სახეობას, რომელიც იმართებოდა კვირაობით მოედანზე, სოფლის მახლობლად. სპეციალურად განვრთნილ და ნავარჯიშებ ხარს მიაბამდნენ მოედნის შუაგულში მდგარ პალოზე (რომელიც ვ.ბარდაველიძის ვარაუდით, სვანური სვიფის საკრალურ ხეს ცვლიდა) და ორი კაცი იწყებდა მის გაღიზიანებას. ამასთანავე მკაცრად იცავდნენ ხარებთან ურთიერთობის წესებს: ხელს ახლებდნენ მხოლოდ გარკვეულ ნაწილებზე სხეულისა (რქებზე და ზურგზე). უაღრესად გაღიზიანებულ ხარს მიუშვებდნენ და შემდეგ ერთ-ერთ მებრძოლი შეერკინებოდა მას... (იხ. В.Бардавелидзе, 1952).

ქრისტიანულ ჩარჩოში მოქცეული აქცენტირებული, არქაული ბუნების ხარის კვლის რიტუალი ეხმიანება ხმელთაშუაზღვისპირულ ტაურომახიასა და მცირეაზიულ (ჩათალ-პიუიუკი VII-VI ათასწლეულები ჩვენს წელთაღრიცხვამდე) ხარის კულტს (იხ. J.Melaart, 1967). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მცირე აზიისაკენ მიმავალი ხმელთაშუაზღვისპირული ანალოგიისაგან განსხვავებით, მეგრული კურული არ მთავრდება ხარის მსხვერპლშენირვით.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ ზემოთ გაანალიზებული მასალა ილუსტრაციაა იმ თეზისისა, რომლის თანახმად, უძველესი მითები ფრაგმენტული სახით განაგრძობენ არსებობას თანამედროვე ტრადიციებში.

სხვადასხვა კონტექსტში მოქცეული სიმბოლო-ნიშანი ხარისა წარმოადგენს ძირითადი, ფუძემდებლური მითისაგან ჩამოშორებულ ფრაგმენტს, რომელსაც ტრანსფორმირებული სახით დამოუკიდებელი არსებობა მიუღია ყოფაში.

თხის სიმბოლო ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში

ქართულ ტრადიციაში თხის სიმბოლო მრავალ რიტუალში მონაწილეობს. შესაბამისად, მისი მნიშვნელობები ვლინდება ამა თუ იმ რიტუალის მრავალ ეპიზოდში სხვადასხვაგვარად და, ამიტომ, იგი მრავალი თემის გამომხატველია. იგი ფიგურირებს მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ რიტუალებში, სანესო გრაფიკულ ხელოვნებაში (მოტივში „ორი თხა ფიჭვს ჭამს“), ნიღბოსნურ დღესასწაულებში, სამკურნალო რიტუალებში; გვაქვს მიმართებები „თხა და ელია“, „თხა და ვენახი“, მითოლოგიური პერსონაჟები: „ოჩოპინტრე“, „ოჩოკოჩი“ და სხვ.

საქართველოში საყოველთაოდ ცნობილია გვალვა-დეღამასთან დაკავშირებულ რიტუალებში თხის შეწირვის, მისი ტყავისა და ფიტულის ხეზე ჩამოკიდების ფაქტი. აღნიშნული წეს-ჩვეულება არქანჯელო ლამბერტის მიერაცაა დადასტურებული სამეგრელოში. მისი თქმით, როცა მეგრელებს სურდათ წვიმის შეწყვეტა, ხეწნით მიმართავდნენ წმ.ელიას, რომელსაც თხას შესწირავდნენ. შეწირული თხის ხორცს მღვდელი ჭამდა, ტყავს კი ჩალით დატენიდნენ და სადმე იქვე დაჰკიდებდნენ (იხ. არ.ლამბერტი, 1928). მსგავსი წეს-ჩვეულებები დადასტურებულია საქართველოს სხვა კუთხეებშიც (რაჭა, ლეჩხუმი, იმერეთი, აფხაზეთი, ქართლი, კახეთი) როგორც გვალვის, ასევე წვიმის დროსაც (იხ. ჯ.რუხაძე, 1976; ი.სურგულაძე, 1979).

კახეთში 1976-77 წლებში ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში ჩანერილი მასალის მიხედვით, ელია მინდვრის ყარაული, წვიმისა და ჭექა-ქუხილის წინამძღოლია. იგი ბრმაა და ამიტომ არ იცის, სად გზავნის სეტყვას და მებს, რის გამოც მას ხმაურით ხვდებიან, რათა თავიდან აიცილონ სეტყვა.

ელიას სახელობის ეკლესიები, ძირითადად, ბორცვებზეა მოფენილი, ზოგი ყანაში დგას და ამიტომაც მას „მინდვრის ყარაულს“ ეძახიან.

როგორც აღინიშნა ელიასათვის (წმ.ილიასათვის) მთავარ შესანიშნავს თხა (ციკანი) წარმოადგენს. მისი დღეობა ოც

ივლისს (ახ.სტილით ორ აგვისტოს) არის. ამ დღეს ოჯახში არაფერს არ იხდიდნენ, სუფრას მხოლოდ კალოებზე გაშლიდნენ. ამ დღეს მიჰქონდათ საკურთხებლად ახალი ხორბალი რომელსაც „ელიას ხორბალს“ ეძახდნენ.

გვალვა-დელგმასთან დაკავშირებულ რიტუალებზე რამდენიმე სიტყვით კიდევ შევჩერდებით, რამდენადაც ისინი განსახილველ საკითხთან გარკვეული კუთხით არიან დაკავშირებულნი.

იგივე კახური მასალის მიხედვით: „რო დაგვალავდა ერთი მოთავე დედაკაცი იტყოდა, მოდი წავიდეთ ელიასთანაო“. ჩაიცვამდნენ თეთრებს და მიდიოდნენ ფეხშიშველა. ღმერთს ტირილით ეხვეწებოდნენ:

„ღმერთო, მოგვე ტალახი,
ალარ გვინდა გორახი“-ო.

ქალების აღნიშნული პროცესია „დიდებაზე დავლის“ სახელით იყო ცნობილი. პროცესია ოჯახ-ოჯახ, სოფელ-სოფელ დაივლიდა. ყოველი ოჯახიდან შემწეობას ლებულობდა გარკვეული თანხისა და სანოვაგის სახით, რასაც შესანიშნავის ფუნქცია გააჩნდა. ზოგან გუთნის გამოტანა იცოდნენ და ქალების შებმა. ქართლში გ.ჩიტიას (იხ.1927) მიხედვით, დიდებაზე დავლის შემდეგ გუთნით „წყლის მოხვნას“ მიმართავდნენ, რაც თავისი შინაარსით განაყოფიერების იდეას უკავშირდება. გუთნით წყლის მოხვნის დროს გუთანში შეებმებოდნენ ქალები და წყალში შეჰქონდათ გუთანი, თან მიჰყვებოდნენ გუთნის დედა და სხვა ქალები. ჩვენთვის საინტერესო ფაქტია, რომ გუთანში ქვრივი ქალების შებმა იყო სასურველი. წყალში შესულნი ერთმანეთს ებლარძუნებოდნენ, ეჭიდავებოდნენ, წყლით ნუნავდნენ, სარცხვინელში ასხამდნენ წყალს და სხვ. (იხ. გ.ჩიტია, 1927).

სასურველი ამინდის გამოსაწვევად ეს ქალები ქალ-ქვებთანაც¹⁶ მიდიოდნენ, გადმოაბრუნებდნენ, წყალს დაასხამდნენ ან წყალში ჩააგდებდნენ და სხვა (ქალ-ქვებთან დაკავშირებით იხ. გ.ჯალაბაძე, 1968; მ.მაკალათია, 1987).

„დიდებას“ საერთო სახელწოდებაში (რომელიც ქრისტიანულია) ერთიანდებიან რიტუალები, რომლებშიც ხან ელია, ხან ბარბარე, ხან ლაზარე და ხან გონჯა ფიგურირებს. მაგ:

„ეხ, ლაზარე, ლაზარე!
 ლაზარ მოდგა კარსა,
 იფრიალა მთასა,
 მიდგა-მოდგა თაროსა,
 დაემზგავსა მთვარესა!
 ღმერთო, მოგვეც ტალახი,
 აღარ გვინდა გორახი,
 შენ მოგვიყვან ნვიმასა,
 ჩვენ დაგიკლავთ ციკანსა!
 ორლობეში ტალახი,
 მინდვრის ბოლოს ბალახი,
 თეთრი ფური ფურბერნი
 შენთვის მოგვირთმევია,
 თეთრი თხა და ციკანი
 თქვენთვის მოგვირთმევია.
 ახ, ელია, ელია,
 რასა მოგინყენია“ (პ.უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება,
 ტ. IV, თბ. გვ. 145).

ან „ამ, ბარბარე, ბარბარე,
 ცხრა ღრუბელი შაჰყარე,
 გამოუძეხ ნინა
 ჩამოუშვი ნვიმა!“

„გონჯაობის“ დროს ჯვარედინი ჯოხებისაგან აკეთებდნენ

16 ქალ-ქვებთან დაკავშირებით მრავალი გადმოცემა არსებობს ერთ-ერთ ასეთ ქალ-ქვას წითელწყაროს რაიონში, ბოლბეს ეკლესიასთან დებული ქვა წარმოადგენდა გადმოცემის თანახმად, ეს ქვა წინათ ცოცხალი, გათხოვილი ქალი ყოფილა, რომელსაც სახლში დიდი სიძვარე ჰქონია და გაუგდიათ სახლიდან. ქალს აუყვანია თავისი ყმაწვილი და წასულა. წაესლისას მისთვის უთქვამთ, რომ წაზვალ, უკან არ მოიხელო. ამ ქალის გულს ვერ მოუთმენია, მოუხედავს და გაქვავებულა (უკან მოხედვის აკრძალვის მოტივი, როგორც საკრალურის ყურების, ზიღვის აკრძალვის სპეციფიკური შემთხვევა, შდრ. ორფევის მითს, ლოტის ისტორიას და სხვ. უკან მოხედვის აკრძალვა ქართულ ტრადიციაში მრავალ რიტუალში მონაწილეობს მაგ: ყველიერში — „თავო-თავობის“ რიტუალში, მიტკვალბულის კულტში — ე.წ. „სულის გაღაბრძანების“ რიტუალში და სხვა. ამ უკანასკნელზე იხ. Н.Абакелия, 1991. ღიღებზე დაელის დროს აუცილებლად უნდა მისულიყვნენ ამ ქალ-ქვასთან:

„დაგვეწვა მინდვრებით,
 დაიწვა დიდი შირაქი,
 და პატარა თელა წყალი-ი“. (იხ. ნაბაკელია, 1976-77)

ფიგურას, რომელსაც მამაკაცის სამოსით შემოსავდნენ. ზოგჯერ „თოჯინას“ ცოცხალი, გამურული¹⁷, ძველმანებში ჩაცმული ადამიანი ცვლიდა, რომელიც საზარელი სანახავი უნდა ყოფილიყო („მახინჯ გონჯასა გევხარო“ — იცოდნენ თქმა). შეგროვილ (შექურებულ) ქალებს წინ გონჯა „მიუძღვოდან“. ხალხი გონჯას და ქალებს წყალს ასხამდა (წვიმის დროს კი გონჯას თვალებში ნაცარს აყრიდნენ). სასიძლერო ტექსტი კი შემდეგი იყო:

„გონჯა მოდგა კარებსაო,
აბრიალებს თვალებსაო,
ჩამოუშვი წვიმაო,
ჩამოუძებ წინაო.

ღმერთო, მოგვეც ტალახი,

ალარ გვინდა გორახი. (იხ. ნაბაკელია, 1976-77).

ამგვარი შემოვლითი რიტუალები საერთო პურობით მთავრდებოდა. აქ ჩვენთვის სხვა ელემენტებთან ერთად ისიცაა საინტერესო, რომ ამ რიტუალს, რომელიც პროცესიას წარმოადგენდა, ქალები ასრულებდნენ¹⁸. ხოლო თოჯინის თუ ადამიანის განუწევა მსგავს რიტუალებში მსხვერპლ-შენიღვრის მოტივს უკავშირდება ეთნოლოგიაში.

როგორც ივ.ჯავახიშვილის ნაშრომიდან (ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, თბ. 1992) ირკვევა, ქართლში მამალ თხას ვაჩინას ან ვაჩილას უწოდებდნენ, რომელზედაც ელიას მაგივრად ღვთაების მსგავსად ოსები ლოცულობდნენ; საქართველოში გადმოსახლებულ ოსებს სიტყვა ვაჩინა ქართველებისაგან უნდა პქონდეთ შეთვისებული, ისევე როგორც ბოტა, რადგან ოსურად თხას — მამალსაც და ღედალსაც — სელი ეწოდება¹⁹.

კიდევ ორიოდე სიტყვით წმინდა ელიას შესახებ. უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულის გარდა, მოგვიანო ხანის სხვა

17 გამურვის შესახებ და მის მნიშვნელობაზე იხ. ჯ.რუხაძე, 1976.

18 როგორც მამაკალათას ზემოთ ხსენებულ ნაშრომშია აღნიშნული, ხევსურეთში წვიმის გამოწვევის მიზნით, გვალვის დროს, სციოდნათ შიშველი ქალების (კეკა) ხოლო რაჭაში გონჯაობის დროს — შიშველი გოგონას ტარება სოფელში.

ორთოდოქსალურ ტრადიციებშიც (იგულისხმება სამხრეთ სლავური ორთოდოქსია: რუსული, სერბული, ბულგარული, აგრეთვე სხვა ბალკანური ტრადიციები) ილია წინასწარმეტყველი გამოდის, უპირველეს ყოვლისა, როგორც პერსონაჟი, რომელიც ჭექა-ქუხილთან, წვიმასთან და, აგრეთვე, ნაყოფიერებასთანაა დაკავშირებული (იხ. В.Топоров, В.В.Иванов, 1974). სლავურ მითოლოგიაში წმ.ილიას მთავარი მითის ვეშაპთმებრძოლი გმირის მრავალი ფუნქცია აქვს მიღებული. ქართულ ტრადიციაში ეს ფუნქცია ელიასთან და წმინდა გიორგისთანაა დაკავშირებული. წმ.ილიას კავშირი სეტყვასა და წვიმასთან ძველი ალექმის ტექსტებშიცაა მოცემული (შ მეფეთა, -18, 43-46).

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოში ამინდის ღვთაების ერთ-ერთ (მაგრამ არა ერთადერთ) ზოომორფულ ემბლემას თხა წარმოადგენს. მას ეწოდება თხა. თუ გავითვალისწინებთ მსხვერპლისა და ღვთაების მონაცვლეობის საყოველთაოდ ცნობილ პროცესებს, მის ერთ-ერთ ეპიფანიას თხა უნდა წარმოდგენდეს. ქრისტიანულ დონეზე იგი წმ.ილიასთან/ელიასთან არის დაკავშირებული.

მაგრამ თხა (ვაცი), ასევე, ანტი-ღვთაებრივი სიმბოლოცაა. ქრისტიანული თვალთახედვით, იგი უწმინდური ცხოველის სიმბოლოა, რომელიც მთლიანად თავისი პროკრეაციული სურვილებითაა მოცული. იგი, აგრეთვე, უბედურების ნიშანიცაა. როგორც ცნობილია, შუა საუკუნეებში ეშმაკი წარმოდგენილი იყო ვაცის სახით. მორალიტეებში დემონის (ვაცის) თანდასწრების ნიშნად ძლიერი და მძაფრი სუნი ითვლებოდა.

სამსჯავროს დროს მარცხენა მხარეს მოთავსებული ვაცები ბოროტ, ავ სულებს, მომავალ წყევულებს წარმოადგენენ. ხელოვნებაში ვაცს ხშირად ვხვდებით თხების არვეს თავში გამოსახულს (ა.შევალიე, ა.გეებრანი, 1974, ფრანგულ ენაზე). აქვე გვინდა გავიხსენოთ, რომ ქართულში თხების

19 უნდა აღინიშნოს, რომ დალესტანში არსებობს წმინდა მთა ვაცილუს სახელწოდებით, სადაც გვალვის დროს ადგილობრივი მოსახლეობა ლოცულობდა ვაცილაზე და აჭარებდა მსხვერპლმეწირვას (იხ. Мифы народов мира, „Вайилу“, Т. I. М., 1980).

ნინარე მოარულს ალქაჯი ეწოდება (იხ. სულხან-საბა ორბელიანი, 1991). გარდა ამისა, იგი ითვლებოდა აფროდიტესა და დიონისეს აღსაჯდომ ცხოველად. ეს უკანასკნელი ზოგჯერ ვაცის ტყავში ეწყობოდა.

ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში ეს განცდა შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი: იგივე კახური მასალით რომელიც ჩვენს მიერაა ჩანერილი 1976-77 წლებში, ელია ეული იყო, ეშმაკები ეპატრონებოდნენ და იმიტომ უკლავდნენ თხას. ფშავში ლეთისშვილებს მხოლოდ „მატყლიანი“ (ცხვარი, ბატკანი) ეწირება, „ბაღნიანი“ (თხა, ციკანი) — ეშმაკისაა (იხ. მ.მაკალათია, 1987), ხოლო ხევსურეთში — დევთ-დედის სალოცავში ქალები სანირ-საკლავით მისულნი მას ციკანს უკლავდნენ, რომელიც იქვე უნდა დაეგლიჯათ და გადაეგდოთ (იხ. ს.მაკალათია, 1935).

ასევე უარყოფითი კონოტაცია ჩანს შემდეგ წესში, რომელსაც მ.მაკალათია განსაზღვრავს, როგორც სრული შეწირვის ფორმას: „თიბის თავის“ გადახდის დროს ხევსურეთში ბავშვები ელიას ნიშთან მიდიოდნენ და ციკანს უფროსი კაცი ხელუკუღმა დაკლავდა (შდრ. მიმართება „წაღმართი“/„უკუღმართი“). მის თავს ხევში გადაისროდნენ სიტყვებით „წაიტანე“, ტყავს ელიას კომკზე ჩამოაფარებდნენ და დასერავდნენ. ელიას ნიშზე შეწირული ტყავის ჩამოცმა მთიულეთში და რაჭაშიც მოწმდება (იხ. მ.მაკალათია, 1987) (შდრ. „განტყევების ვაცის“ დრამატულ რიტუალს).

სვანეთში გავრცელებულია შეხედულება, თითქოს ეშმაკი ადამიანს წყალში ახრჩობს და არ უბრუნებს პატრონს მანამდე, სანამ იგი ციკანს არ შეწირავს, უფრო ზუსტად, ციკანს არ მიუგდებს წყალში — მკვდრის მაგიერ ციკანი მიჰყავსო ეშმაკს და მკვდარს უბრუნებს პატრონსო.

ამის გამო, ციკნის წაყვანა იციან წყალში დამხრჩვალ კაცის საძებრად. ციკანს წყალში აგდებენ ცოცხლად და რწმენების მიხედვით, იქ აჩერებს ან ჩაძირავს მას წყალი, სადაც კაცია ჩაძირული (იხ. ჯ.ონიანი, 1969).

სვანეთში ჩვენს მიერ 1985 წელს ჩანერილი მასალის მიხედვით, თხა ეშმაკისაა და იმიტომ არ ეწირება იგი მაცხოვარს ან რომელიმე წმინდანს. თუმცა, თხა კალის და

მახაშის კვირიკეს (ლაგურკას) საყდარში შეინიშნება 28 ივლისს კვირიკობაზე, თვალის სინათლისათვის ან ავი ზნის ასაცილებლად (თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ იგივე მიზნებისთვის თხის შენიშვნა სხვა დროსაც შეილებოდა იმავე საყდრებში).

მიუხედავად ამგვარი დამოკიდებულებისა თხის მიმართ, იმავე სვანეთში თხის ხორცის კურთხევა (ლიფანე) იცოდნენ მკვდრისთვის (იხ. ჯ.ონიანი, 1969). ვ.ბარდაველიძის მიხედვით, სვანეთში წვრილფეხა საქონელი გამოიყენებოდა სამსხვერპლოდ სულებისათვის განსაკუთრებულ დღესასწაულ ლიფანალზე. ყოველი (ჯერ კიდევ შემოდგომიდან) წინასწარ აირჩევედა საუკეთესო ცხოველს და გამოზრდიდა საგანგებოდ მიცვალებულთა მოსახსენებელი სპეციალური დღეობისათვის. ყველაზე მეტად ამ დღესასწაულზე მიღებული იყო თხებისა და ცხვრების შენიშვნა. ამავე დღეს ცომისაგან აცხობდნენ რიტუალურ პურებს ამ ცხოველების გამოსახულებებით (რომელიც, ასევე, შეიძლება ყველისაგანაც დამზადებულიყო, გავიხსენოთ, რომ რძე, ყველი, თაფლი მიცვალებულისათვის განკუთვნილი შესანიშნავებია). ამავე დღესასწაულზე და ბემბლუსა ან ბოსლობის დღესასწაულზე იცოდნენ ნახატების შესრულება, რომელთა შორის ფიგურირებს „ორი თხა, რომელიც ფიჭვს ჭამს“. ამგვარი გამოსახულებები, როგორც ვ.ბარდაველიძე აღნიშნავს, გვხვდება ხეზე, ქვაზე და ნაჭერზე (იხ. В.Бардавелидзе, 1957; გ.ჩიტაია, 1941). აქვე გავიხსენოთ, რომ მცენარე ფლანკირებული ორი თხით ან ქურციკით ან რაიმე სხვა ცხოველით, „ტყუპობის“ მოტივს უკავშირდება (იხ. Н.Абаклия, 1991).

ხევსურული ქადაგობის ტექსტებში ჯიხვის თავ-რქანი ადამიანის სიკვდილის სიმბოლოს წარმოადგენს, ხოლო სვანეთში საიქიოს სინონიმად არჩევების ქვეყანა იხმარება (იხ. მ.მაკალათია, 1987).

ჯიხვი, რომელიც დიდი ზომის თხაა წყვილჩლიქოსნების რიგისა, ხშირად ღვთაების ზოომორფულ სახეს ან ატრიბუტს წარმოადგენს როგორც აღმოსავლეთ, ასევე დასავლეთ საქართველოს მთაში. მაგალითად, ხევსურეთში, შატილის თემში ანატორის მთავარანგელოზი, რომელსაც ქისტები

ოჩიდაალს უწოდებენ, წერილზე საქონლის წინაპარ ნადირთა (ჯიხვი, გარეული თხა და სხვა) მფარველ ღვთაებად ითვლება. ანატორის ჯვარს სამტოტა ფორმის ხაეწინანი ნამცხვარი ბაჩაყურა ეწირებოდა და მას პირიქით ხევესურეთში და არხოტში ვაცი ერქვა. იმის გამო, რომ ნახურში დალი ღვთაების აღმნიშვნელი სიტყვაა, ხოლო ოჩი ვაცს ნიშნავს, ოჩი-დაალი ვაც-ღმერთად მიიჩნევა (იხ. თ.ოჩიაური, 1967; ოჩ-თან დაკავშირებით იხ. ჯ.რუხაძე, 1976). აქვე გვინდა მოვიტანოთ ხევესურული გადმოცემა ჯიხვებზე: მონადირემ ორი ჯიხვი დაინახა და ერთ-ერთი მოკლა. მას ქალის ტირილნარევი ხმა მოესმა, ერთი ნადირთმწყემსი მეორეს ეძახდა, ჩემი ხარი (მამალი ჯიხვი) ხომ არ გინახიაო! მეორემ უპასუხა: „მენადირემ ჩამააგდოო“. პირველმა დასწყევლა მონადირე და თქვა: „კალოდან გადმოვყარე, თვალი ველარ მივადევენე და მომიკლესო“. მონადირე მოკლულ ჯიხვთან მივიდა, მაგრამ „ნაკალოვარი“ ვერაფერი შეამჩნია, გარდა იმისა, რომ რქებს შორის თავზე იფქლის სამი მარცვალი უნახა (იხ. მ.მაკალათია, 1985, გვ.144).

მ.მაკალათიას მიხედვით, ნადირთმწყემსისა და შემდგომ მისი შემცვლელი ანთროპომორფული ღვთაების სახეს ჯიხვი ქმნის. ამის მიხედვით მაღალმთიან ზონაში „მეკალოვე ხარად ჯიხვია გამოყვანილი (ხევესურეთი, ჩეჩნეთი), დაბლა კი ირემი (ფშავი, თიანეთი), რაც, მ.მაკალათიას აზრით, აგრარულ კულტთან კავშირზე მიუთითებს (იხ. მ.მაკალათია, 1985, გვ.144-146). აქვე გავიხსენოთ, რომ პერკუნასის, პერუნის, ტორის და სხვა მსგავსი ღვთაებების ეტლებში გამწვევ ძალას თხები წარმოადგენენ, თუმცა, ამ კონტექსტში მათ სხვა ფუნქცია გააჩნიათ.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ანთროპომორფულ ღვთაებათა ზოომორფულ ბუნებას, მ.მაკალათიას აზრით, ხაზს ისიც უნდა უსვამდეს, რომ აღნიშნულ კუთხეთა სამლოცველოებს ეწირებოდა გარეული ნადირის რქები (ირემი, ჯიხვი, არჩვი, ნანილობრივ ნიამორიც). ირმისა და ჯიხვის რქები სვანეთის ეკლესიებშიც დიდი რაოდენობით ეწირებოდა (იხ. მ.მაკალათია, 1985, გვ.147).

თხა, როგორც შესანიერი ცხოველი, ფიგურირებს სამკუ-

რნალო რიტუალებში, კერძოდ კი „ბატონებით“ დაავადებულთა გამოსაჯანმრთლებელ რიტუალში. ავადმყოფის მძიმე მდგომარეობაში ყოფნისას „მებოდიშეს“ „ბატონებისათვის“ მოჰყავდა თეთრი თხა, შემოავლებდა მას ავადმყოფს, შემდეგ შელებავდა მას ჭიაფურით, მორთავდა ბაბთებით და უშვებდა მას ავადმყოფის ოთახში... ასევე, ბატონებისათვის მისართმევ გობზე დადებულ პურებში თხის გამოსახულებიანი პურებიც თავსდებოდა (იხ. В.Бардавелиძე, 1957).

ჯ.რუხაძის მიერ სუფსის ხეობაში (ლანჩხუთის რაიონი) ჩანერილ ხელხეავის სიმღერაში ნახმარია ტერმინი ოჩი. ტექსტი, რომლის ეს ვარიანტი პირველად იქნა ჩანერილი მკვლევარის მიერ, შემდეგია:

„მიქელამ და გაბრიელმა კალო გაგვიხვეავრიელა,
ღმერთო, მიე ოჩის ხეავი ამ ჩვენ კალოსო“

ან

„მიქელამ და გაბრიელმა კალო გაგვიხვეავრიელა,
ოჩის ხეავი ამ ჩვენ კალოს“

ან

„ოჩო! ყანა დაგვილოცე“.

მკვლევარი იქვე ადარებს ამ სიმღერას სამეგრელოში სიმინდის რჩევის დროს შესრულებულ სიმღერას „ოჩეშ ხვედო ხვარიელი“. ჯ.რუხაძის მიხედვით, ოჩი ნაყოფიერების ღვთაების აღმნიშვნელი ტერმინი უნდა იყოს, რომლის კონკრეტიზაციის ერთ-ერთი მაგალითი გურულთა ყოფაში უნდა იყოს შემონახული (იხ. ჯ.რუხაძე, 1976). იმავე სიმღერის სამეგრელოში არსებობა მაჩვენებელია იმისა, რომ აღნიშნული რწმენები მარტო გურული ყოფისათვის არ იყო დამახასიათებელი. თუ გავითვალისწინებთ თხის (ოჩის) ნაყოფიერებას, გასაკვირი არ უნდა იყოს მახვენრის თხოვნა, მიმართული ოჩისადმი, მისცეს ისეთი ხეავი და ბარაქა, როგორიც ეს თხას გააჩნია, რომელიც ნაყოფიერების ღვთაების ერთ-ერთ ეპიფანიას წარმოადგენს (გავიხსენოთ თხის რქა, რომელიც ნაყოფიერების უნივერსალური სიმბოლოა).

ტერმინი „ოჩე“ მონმდება სამეგრელოში, იმერეთში და გურიაში სხვადასხვა მნიშვნელობებით: ერთ-ერთ ასეთ

მნიშვნელობას წარმოადგენს შეძლებული გლეხის, აზნაურის დიდი შემოკავებული და ნაყოფიერი ადგილი საყანე.

ოჩე, გარდა ამისა, განიხილება როგორც მინის მფლობელის (ქვეყნის მფლობელის) აღმნიშვნელი სოციალური ტერმინი. იგი უფლის (შესაბამისად, უხუცესის) კუთვნილი ქვეყანაა; სამსახური ოჩისა — ოჩე ხალხის მიერ, უჩაშის ქვეყანაზე, უჩაშის სასარგებლოდ განეული სამსახურია. ოჩე საუფროსო-საუხუცესოს ნიშნავს. იგი თარიღდება შუა და გვიანი ბრინჯაოს ხანით, როდესაც საერთო ქართველური ენის დაშლის მეორე ეტაპი (ზანურისა და ქართულის დიფერენციაცია) მზადდებოდა. ამ კონცეფციის თანახმად, მინის, ყანის მფლობელობის შინაარსი მათ მაშინ შეიძლება მისცემოდათ (იხ. ზ.ალექსიძე, გ.მაჭავარიანი, 1968).

ოჩე სიტყვის გაგება არ შემოიფარგლა მისი სოციალური მნიშვნელობით და იგი მიიჩნიეს მხოლოდ მეორეულ, ხელახალი ინტერპრეტაციის შედეგად წარმოქმნილი ცნების გამოხატულებად. ოჩე საკულტო ტერმინად აღიარეს, რომელიც თავდაპირველად (ოჩო-ბოჩი) აღნიშნავდა ნადირობის (ივ.ჯავახიშვილი) და მესაქონლეობის უძველეს ღვთაებას (ვ.ბარდაველიძე, ა.სოხაძე). ახალი ეთნოგრაფიული მასალით იგი ნაყოფიერების მფარველი ღვთაების აღმნიშვნელი ტერმინიცაა (ჯ.რუხაძე).

ამრიგად, სემანტიკური ველი ტერმინ ოჩესი ფართოა და მისი მნიშვნელობები შემდეგნაირია: ვრცელი ყანა — ხოდაბუნი — ყანა (ზოგადად) — საყანე ადგილი (ზოგადად — ახო — ნაყოფიერი მინა). ეს ტერმინი დასავლეთ საქართველოში სხვადასხვა მნიშვნელობითაა შემორჩენილი: იმერეთში ნიშნავს ტყეში გამოკაფულ დასამუშავებელ მინას, ახოს; გურიაში შემორჩენილია „ოჩის სამსახური“, აჭარაში — „ოჩია“ (სათესის მნიშვნელობით — ზ.ალექსიძე, გ.მაჭავარიანი, 1968); გვხვდება კომპოზიტებში: „ოჩოკოჩი“ და „ოჩოპინტრა“.

ტერმინი ოჩოკოჩი დასავლეთ საქართველოში გვხვდება (სამეგრელო, იმერეთი, რაჭა, ლეჩუმი). მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები ყველაზე სრულად სამეგრელოშია შემორჩენილი.

ოჩოკოჩი ადამიანს ჰგავს, კაცია (თუმცა, ზოგიერთი თქმულების მიხედვით, ქალიც შეიძლება იყოს), დიდია, ჟანგისფერი, ბალნიანი; დადის შიშველი, აქვს რქისებური ნანაზარდი (ზოგი გადმოცემის მიხედვით, საჩიჩელი ან ნაჯახი გულმკერდზე), გრძელი და ბასრი კლანჭები, ფეხის ტერფები შეტრიალებული; ცხოვრობს ტყეში, გამოქვაბულში, ზოგიერთი გადმოცემის მიხედვით — კოშკში, სადაც მეფე მას უგზავნის ხალხს მოსაკლავად (ი.ყიფშიძე და სხვანი). ზოგიერთი თქმულების მიხედვით, ჰყავს ცოლი, ზოგიერთის მიხედვით კი ტყაში მათაზუა (ტყის მეფეზუა) შეყვარებული. ტყაში მათა და ოჩოკოჩი მტრები არიან, ერთმანეთს გაურბიან. ოჩოკოჩი ცდილობს შევიდეს კონტაქტში მოსახლეობასთან. ყველაზე ხშირად ის მონადირეს ან მწყემსს ხვდება (თუმცა, სხვასაც შეიძლება შეხვდეს). ამიტომაც, ყველაზე ხშირად მათთან აქვს საქმე. ოჩოკოჩი აგრესიულია, საჩხუბრად ინვევს ადამიანს. ჩხუბის დროს ხელებს უმტვრევს მონინააღმდეგეს და კლავს რქისებრი ნანაზარდით. ტყვია ოჩოკოჩს არა კლავს. თოფისმსროლელს წყევლის. ოჩოკოჩი უკვდავია. მსროლელს ოჩოკოჩი განმეორებით სთხოვს სროლას. თუ მეორედ ესროლეს, მსროლელს გააგიჟებს. ზოგიერთი თქმულების მიხედვით, ამის შემდეგ მონადირემ კიდევ ორმოცჯერ უნდა ესროლოს, რომ დაამარცხოს იგი. ოჩოკოჩი ნადირს არ მფარველობს (ყოველ შემთხვევაში, არსებული მასალების მიხედვით), ასევე მონადირეს არ სჯის წესის დარღვევისათვის.

მოსახლეობის დამოკიდებულება ოჩოკოჩთან შემდეგნაირია: ხალხი ერიდება ოჩოკოჩს. შეხვედრის შემთხვევაში ხმა არ უნდა გასცენ მას, არც არაფერი უნდა მისცენ (მდრ. სიზმარში გარდაცვლილთან ურთიერთობას). მონადირეები მისგან არ ითხოვენ მფარველობას და ხელის შეწყობას ნადირობაში. პირიქით, მეგრულ ფოლკლორში შექმნილია მთელი გალერეა მამაცი მონადირეებისა (ჯვიბა, ჯახუ, მახუტელა, სანარტია), რომლებიც ებრძვიან მას, ამარცხებენ და ზოგჯერ იმორჩილებენ კიდევც.

ძირითადად ოჩოკოჩის მიმართ დამოკიდებულება შიშით არის შეფერილი. მასთან ასოცირდება სიკვდილი, ამიტომ,

მასთან შეხვედრა არ არის სასურველი, თაყვანს არა სცემენ ლოცვებითა და მსხვერპლშენივით.

ოჩოკოჩის თავდაპირველი ბუნების შესწავლაში მის სახელს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. ამას პირველად ივ.ჯავახიშვილმა მიაქცია ყურადღება. ოჩოკოჩის ბუნების ახსნას ივ.ჯავახიშვილი მისი სახელის განმარტებით იწყებს. მისი მოსაზრების თანახმად, ოჩოკოჩი რთული, ორნანილელი სიტყვაა, რომელიც იშლება „ოჩო“ და „კოჩი“-დ. ოჩო მეგრულად მამალ, თხას ნიშნავს²⁰, ე.ი. ვაცს, ხოლო კოჩი — კაცს. თხა თანამედროვე მეგრულში უსქესო სახელია და აღნიშნავს დედალსაც და მამალსაც. მამალი თხის აღსანიშნავად ხმარობენ „ოჩს“, დედალი თხის აღსანიშნავად — „ჭაკ“ თხას (იხ. ივ.ჯავახიშვილი, 1979, გვ.126), ე.ი. ოჩოკოჩი ივ.ჯავახიშვილის მიხედვით ნიშნავს „ვაცკაცს“. ტერმინის ასეთი გაგება ივ.ჯავახიშვილს საშუალებას აძლევს, ოჩოკოჩი ანუ ვაც-კაცი დაუკავშიროს იმ ზღაპრულ არსებას და ღვთაებას, რომლის სხეულის ერთი ნაწილი მამალი თხისაა, მეორე კი ადამიანისას ჰგავს. აქედან გამომდინარე, ის უკავშირდება ბერძნული მითოლოგიის პანს, რომელიც აგრეთვე აიგიპანადაც იწოდებოდა. ნახევრად ვაცისა და ნახევრად ვაცის ნახევრად ღვთაებრივი არსებობის პარადოქსალური ფორმა არის მისი ბუნებისათვის დამახასიათებელი და აუცილებელი პირობა, რომლიდანაც გამომდინარე, იქმნებოდა მოსაზრება სპეციალურ ლიტერატურაში.

პანის შესახებ არსებული თეორიებიდან ივ.ჯავახიშვილს მოჰყავს ერთ-ერთი (მაგრამ არა ერთადერთი) გავრცელებული შეხედულება, რომლის მიხედვით, პანი პაონ-ისაგან არის წარმოქმნილი, ვითარცა ლათინური პასკო-ს მონათესავე ძირისაგან წარმომდგარი „პაონ“ და „პან“ მწყემსის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. აქედან გამომდინარე, ოჩოკოჩი,

²⁰ ეჭვის ქვეშა დაყენებული ოჩოკოჩის ვაც-კაცად გაგება, რადგან მეგრულში იგი ღიღს, ვეებასაც ნიშნავს მაგალითისათვის მოტანილია ოჩე ყანა (ღიღი ყანა) და აღნიშნულია, რომ ოჩე ყანის დართვის გარეშეც ღიღ ყანას გამოხატავდა ოჩოკოჩი უძვეველესის კაცად არის მიჩნეული (იხ. კ. საბუშია, 1979, გვ.19). როგორც ვნახეთ, ეს მოსაზრება ხელს არ უშლის ივ.ჯავახიშვილის შეხედულების სისწორეს, რადგან ოჩე ყანა — ღიღი ყანა ოჩეს ერთ-ერთი მნიშვნელობა და არა ერთადერთი.

რომელიც სიტყვის აგებულების მიხედვით ოჩოპინტე/ოჩოპინტრეს მსგავსია, მისი იდენტური ხდება მნიშვნელობითაც, რადგან ხევსურების რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით ოჩოპინტეს „ნადირთ მწყემსობაი“ აქვს ჩაბარებული²¹.

უკანასკნელი გამოკვლევებით, სახელები პანი, პერუნი, პუშკაიტსი საერთო ინდოევროპულ ძირს ფუს-ს უკავშირდება (მღრ. სვ.ფუსნაბუასდი-ს, ნ.ა.), რაც გაფურჩქენას, ნაყოფიერებას გულისხმობს (B.Топоров, 1974).

ზემოთქმული შემდეგნაირად შეიძლება შეჯამდეს: ოჩოკოჩი მრავალი დანაშრევისაგან შემდგარი პერსონაჟია, რაც მისი ისტორიულობითაა განპირობებული და გამოხატულია მისი სახის მრავალფეროვნებაში. ეს მრავალფეროვნება, ერთი შეხედვით, აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. მაგრამ, ჩვენი აზრით, ეს სხვადასხვა რაკურსიდან დანახული ერთი მოვლენის შეფასებაა. მათი შეჯამება კი ნაწილობრივ საშუალებას იძლევა, აღდგეს მითი ნაყოფიერების გამომხატველი მითოლოგიური პერსონაჟის შესახებ.

აქედან გამომდინარე, ოჩოკოჩი შეიძლება გაგებულ იქნას, როგორც ვაც-კაცი, ოჩოპინტრეს იდენტური ნადირობის ღვთაება, რომელიც ბერძნული მითოლოგიური პერსონაჟის მსგავსია (ივ.ჯავახიშვილი); დეგრადირებული, ორსახოვანი, ორბუნებოვანი მითოლოგიური პერსონაჟი (ა.ცანავა); უძლეველი ტყის კაცი (კ.სამუშია); მესაქონლეობისა და ნაყოფიერების მფარველი ღვთაება (ჯ.რუხაძე).

მაგრამ ოჩი/ოჩეს ფართო სემანტიკური ველი კიდევ ერთი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა. იმის გამო, რომ ოჩეში მინაც შეიძლება იგულისხმებოდეს, ოჩოკოჩი, ასევე, შეიძლება გაგებულ იქნას, როგორც მინის კაცი (საინტერესოა, რომ მეგრულში დასტურდება სახელი „დინას კოჩი“,

21 სპეციალურ ლიტერატურაში გვაქვს განსხვავებული შეხედულებაც ოჩოკოჩზე, რომლის მიხედვითაც, ოჩოკოჩი იგივე ოჩეკოჩია და თუმცა, ოჩოკოჩი პანთან პოულობს პარალელს, მაგრამ იგი არ წარმოადგენს ნადირობის ღვთაებას. ოჩოკოჩი ორსახოვანი, ორბუნებოვანი, მითოლოგიური პერსონაჟია, რომელმაც დეგრადაცია განიცადა და დაჩაჩანაკებული სახით ტყეებში და მდინარეების ნაპირებზე დაეხეტება იგი უჭკო და უგუნური არსება (იხ. ა.ცანავა, 1970, გვ.27).

რაც სიტყვასიტყვით „მინის კაცს“ ნიშნავს), ან სხვაგვარად რომ ვთქვათ, როგორც ხთონური სული, რომელიც დაკავშირებულია მინასთან, საიქიოსთან, მიცვალებულებთან და იქიდან არის შემოჭრილი რეალურ ყოფაში. ოჩოკოჩის გარეგნული პორტრეტი და მისი აქსესუარი — ტყე, ასევე მისი საცხოვრებელი — გამოქვაბული (ან კოშკი) ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს. ტყე არის ზღვარი ორ სამყაროს — სააქაოსა და საიქიოს შორის, სადაც ინიციაციები ტარდებოდა და ხელდასხმულთა სიმბოლური სიკვდილი და კვლავდაბადება ხდებოდა. დიდი მნიშვნელობა აქვს მოსახლეობის დამოკიდებულებას ოჩოკოჩთან, როგორც გარეშე ძალასთან. ოჩოკოჩს ხალხი ერიდება და მისდამი დამოკიდებულებაში შიში პრევალირებს. ცნობილია, რომ გარდაცვლილნი და მინისქვეშა ძალები უფრო შიშს იწვევენ, ვიდრე სიყვარულს და მათდამი დამოკიდებულება უფრო „გაცლას“ გამოხატავდა, ვიდრე „ზრუნვას“ მათზე.

ერთ-ერთი უძველესი ხატება თხისა ჩანს მიმართებაში „თხა და ვენახი“. რთველი (ძვ. სთუელი) ანუ ყურძნის მოსავლის აღება მესთუელეთა მიერ ვენახში სრულდება მთელი რიგი დღეისთვის მთლიანად დესაკრალიზებული რიტუალების თანხლებით, რომელთაც მაგიური და დეკორატიული ფუნქცია თუ დარჩენიათ და რომლებიც გარკვეულ რწმენა-წარმოდგენების კომპლექსთანაა დაკავშირებული. ცნობილია, რომ რთველში წარმოდგენილი იყო ისეთი რიტუალები, როგორიცაა: ცეცხლის დანთება; კრეფის დაწყებამდე ღვთაებისათვის განკუთვნილი პირველად აჭრილი ყურძნის ჩხა-აკიდოს სალოცავში მიტანა, შეწირვა და შემდეგ ყურძნის კრეფის დაწყება; მამლის²², თხის ან ცხვრის იქვე ვენახში შეწირვა; მაგიური ხასიათის ქმედებანი (მსუქანი ბავშვის ვენახში დაგორება მომავალი წლის ნაყოფიერი მოსავლის უზრუნველსაყოფად); ყურძნის ბოლო მტევნის შერჩეულ ვაზზე შეჭყლეტა; ვენახში გამართული პურობა,

22 ფრინველის (ყერძოდ, მამლის) და ღვთაების (ციხ ღვთაების) მიმართების და მისი სიმბოლიზმის შესახებ ქართულ ტრადიციებში იხ. Н.Абаклия, 1991, იქვე ბიბლიოგრაფია.

მეზობლებისა და ახლო ნათესავების მონვევა, მოლხენა და გართობა. ყოველივე ამის საფუძველზე რთველი საოჯახო დღესასწაულთა რიცხვს მიაკუთვნეს (იხ. ნ.თოფურია, 1984). იმის გამო, რომ ყურძნის კრეფა და დანურვა სასწრაფო საქმე იყო, გურია-სამეგრელოში რთველში ნადის მონვევა იცოდნენ ანუ, წესის თანახმად, უსასყიდლოდ ინვედნენ მეზობლებსა და ახლო ნათესავებს ყურძნის საკრეფად. რთველი ერთგვარ ზეიმს წარმოადგენდა. რთველში მონვეული ჰყავდათ შვილები, შვილიშვილები, ძმები, გათხოვილი ქალიშვილები, ახლო მეზობლები. სამუშაოს დასრულების შემდეგ იმართებოდა პურობა (ნადიმი), მოლხენა და გართობა.

რთველში შესანიშნავ საკლავებს, როგორც აღინიშნა, წარმოადგენდნენ მამალი, ე.წ. „სართვლო თხა“ ან ცხვარი. მთხრობელთა გადმოცემებზე დაყრდნობით, ნ.თოფურია გვამცნობს, რომ თხა ელიას ეწირებოდა, რათა თავიდან აეცილებინათ სეტყვა, ამინდი დაწყნარებულყო და მოსავალი მშვიდობიანად აეღოთ. მაგრამ როგორც ქვემოთ ვნახავთ, თხის ვენახში დაკვლის ერთადერთი მიზეზი მხოლოდ ზემოთ აღნიშნული არ ყოფილა. თხის დაკვლა მამაკაცს ევალებოდა. შესანიშნავი საკლავები ვენახში უნდა დაეკლათ. იქ გაშლილ სუფრასთან უფროსი კაცი ღვინით დაილოცებოდა, ბარაქა გვქონდეს, სიკეთეში მოვიხმაროთო. რთველის დამთავრების შემდეგ იცოდნენ კარგი მტევნის ვაზზევე შეჭყლეტვა (იხ. ნ.თოფურია, 1984).

ძალიან საინტერესო ცნობაა დაცული ე.თაყაიშვილის ნაშრომში (1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიცია სამხრეთ საქართველოში, თბ., 1960), საიდანაც ვგებულობთ, რომ საოსმალოს ყოფილი ქართული პროვინციის სოფ.პარხლის ქვემოთ მდებარე სოფლების მოსახლეობაში უკანასკნელ ხანებამდე შერჩენილი იყო რთველის დღესასწაულის გადმონაშთები, კერძოდ, ვაუები შიშვლდებოდნენ, ყურძნის მტევნებს აისხამდნენ, ფერხულს აბამდნენ და ცეკვავდნენ (ბაკქანალიის კლასიკური სცენა). უნდა აღინიშნოს რომ ფერხული გულისხმობს როკვას, სიმღერასა და ქმედებას. როგორც ეთნოგრაფიული ლიტერატურიდანაა ცნობილი,

საფერხულო სიმღერები მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული (ხევსურეთში, ფშავეში, თუშეთში, ხევში, კახეთში, ქართლში, რაჭაში და ა.შ. როგორც მთის, ასევე ბარის მოსახლეობაში). ასევე ცნობილია, რომ სანესო საფერხულო სიმღერებს სხვადასხვანაირი შინაარსი გააჩნდათ და რომ უმეტეს შემთხვევებში ისინი წარმოადგენდნენ ისტორიულ, ნახევრადლეგენდარულ და მითოლოგიურ გადმოცემებს იმ ღვთაებათა შესახებ, რომელთა საპატივცემულოდაც იმართებოდა საფერხულო ცეკვები (იხ. ვ.ბარდაველიძე, 1938).

ფერხულის დროს შესასრულებელ სასიმღეროებს თუშეთში საერთო სახელად, თვით ფერხულის სახელწოდების მიხედვით, „ქორ-ბელელა“ ეწოდება, ხოლო ხევსურეთში მათ „ფერხისაის“ სასიმღეროები შეესაბამება. ფერხულები სრულდებოდა ხატში ან ჯვარში (იხ. ვ.ბარდაველიძე, 1938); ქორწილში (იხ. თ.იველაშვილი, 1987), სააღმშენებლო რიტუალებში (ამაზე ქვემოთ) და, როგორც ეტყობა ვენახშიც. გარდა ე.თაყაიშვილის მიერ დამონმებული მასალისა, იმ ფაქტზე, რომ საფერხულო სიმღერები ვენახშიც უნდა შესრულებულიყო, ვფიქრობთ, თვითონ ჩვენამდე მოღწეულ საფერხულო სიმღერების ტექსტებიც მეტყველებს (რომლებიც აუცილებლად ვენახში არ სრულდებოდა). მოვიტანოთ თუშური ქორბელელასა და ხევსურული ფერხისაის ტექსტებიდან ჩვენთვის საინტერესო ადგილებს:

თუშური ქორ-ბელელა:

... „წმინდა გიორგის კარზედა,

ხე ალოთ ამოსულიყო,

ზედა მოსხმია ყურძენი,

საჭმელად მონეულიყო.

ემე შემცოდებ ქალ-ვაჟებს,

უდროოდ დაშაულიყო“...

ხევსურული

... „ჩვენი ბატონის კარზედა,

ხე ალვად ამოსულაო,

წვერად მაუსხამ ყურძენი

საჭმელად ჩამოსულაო,

მაგის უჭმელი ქალ-ვაჟი

უდროოდ დაშაულაო“...

ერთ ხვესურულ ვარიანტში ვ.ბარდაველიძის მიხედვით ალვაზე შემოხვეული ვაზის გარშემო მოფერხულე ქალ-ვაენი შავებში არიან ჩაცმული (ერთ ფშაურ ვარიანტში მხოლოდ ვაუია ჩაცმული შავებში).

მიუხედავად იმისა, რომ ამ უცნაურ სტროფებს ვ.ბარდაველიძე გარკვეულ განმარტებას აძლევს (იხ. მისი ნაშრ. 1957), ის მაინც საკამათო რჩება. კერძოდ მკვლევარი თვლის, რომ საბედისწერო შედეგი ფერხულის არასწორ, ცუდ შესრულებაში უნდა ვეძიოთ. ვ.ბარდაველიძე, როგორც ეტყობა, გამომდინარეობდა იქიდან, რომ ქორ-ბელელაზე თუში იკვლევდა თავის მომავალს: თუ ქორ-ბელელა იქცეოდა და სიმღერაც ირეოდა, მაშინ საქონელი დაგვეხოცებაო და პირიქით, თუ ქორბელელა კარგად მიდიოდა და სიმღერა შეწყობილი-შეხმატკბილებული იყო, მაშინ საქმე კარგად ნაგვივაო, ფიქრობდნენ თუშები.

ერთ-ერთი საფერხულო სიმღერა, რომლის ტექსტი დაცულია რაჭველებში, სრულდება საფერხულო ცეკვის გარეშე სახლის საძირკვლის აღშენების დროს, ხოლო კახელებსა და ქართლებში დამონმებულია, როგორც ხალხური ლექსის ნიმუში. სიმღერის ტექსტი ფრაგმენტული და შელახულია:

„სახლო სალხინოდ დადგმულო,
აშენებულო ქვისაო,
სახლად ღმერთმა აგაშენოს,
არ ჩამოხვიდე ძირსაო!
ჩვენი მასპინძლის მარანში
ალვის ხე ამოსულიყო,
თავში მოესხა ყურძენი
ბოლომდე გამოსრულიყო,
მისით დამთვრალი ბიჭები
ტალახში ამოსვრილიყო“.

ამრიგად, ვენახში ანუ იგივე საკრალურ ბაღში ღრმა საიდუმლოებაა დამარხული. მისი ნაყოფი სხვადასხვა დროს „ამხიარულებდა“ სხვადასხვა ღმერთებსა და ადამიანებს. მასში წმინდა მარანია (სალოცავია) მოთავსებული, რომელ-

შიც ალვის ხეზე შემოხვეულა კონსეკრირებული ვაზი. ქართულ მითოლოგიაში მას შეიძლება დაუკავშირდეს „ბატონების ქვეყნად“ ცნობილი (იგივე ზღაპრული მზის) ბალი — კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ ცნობილი ხალხური სიმღერა — „იაგუნდის მარანშია, შიგ ღვინო და ლალი ბჭვისო, შიგ ალვის ხე ამოსულა, ნორჩია და შტოსა შლისო“. ქრისტიანობაში იგი მაცხოვრის მეტაფორაა (ალვის სიმბოლიზმთან დაკავშირებით უფრო დანვრილებით იხ. II-ე თავი).

ვენახში გამორჩეული საკრალური ვაზი ნაყოფიერების ღვთაების მცენარეული იპოსტასია, რომლიდანაც პირველი აკიდო-აჩხა ღვთაებას ენიერებოდა. იყო მცდელობა ნაყოფიერების ღვთაების მცენარეული იპოსტასი — ვაზი დაეკავშირებინათ დიონისესთან, ხოლო მარცვლების დანურვისას და ღვინის დამზადებისას მისი ნაწილებად დაგლეჯა-დანანევრება ინტერპრეტირებულ იქნა, როგორც „ვენება“. მითოგრაფებში ამგვარ ინტერპრეტაციას ყველაზე ადრე დიოდორე სიკულუსთან ვხვდებით.

ამავე ვაზზე რთველის დამთავრების შემდეგ ყურძნის ბოლო მტევნის ზედვე შეჭყლეტვა საკრალური ლიბაციის ნაირსახეობად შეიძლება ჩაითვალოს.

ვენახში შესანიერი ცხოველებიდან ჩვენთვის ყველაზე საინტერესო ე.წ. სასთვლო თხაა, რომელიც უნივერსალურად ნაყოფიერების ღვთაების ზომორფული იპოსტასია. თხა გაიგება როგორც საკრალური, შესანიერი ცხოველი იმ ღვთაებისა, რომელიც წარმოდგენილი იყო თხისმაგვარი ცხოველების სახით.

აქვე გავიხსენოთ, რომ დიონისეს მრავალეპიფანიური ბუნებისათვის დამახასიათებელი იყო სხვადასხვა ცხოველური სახე. ერთ-ერთ ასეთ სახეს თხა/ვაცი/ვაციკი წარმოადგენდა, რომლიდანაც მომდინარეობს მისი ზედსახელი — ვაციკი (იხ. პავსანია, II, 35.1; დიონისე, XXVII, 302 და სხვა).

პირველი, ვინც თხა შესწირა დიონისეს, ლეგენდის მიხედვით, იყო ათენელი იკაროსი, რომელიც პანდიონის დროს ცხოვრობდა; იგი პირველი იყო, ვისაც დიონისემ გაანდო მევენახეობა-მელვინეობის საიდუმლოება და მან პირველად შესწირა მას თხა (რომელიც თვით დიონისეს

განასახიერებდა). ამან განაპირობა მის გარშემო სიმღერები და ფერხულები (იხ. П. Пюнкер, 1885).

თხა (ციკანი) ემბლემაა ახალგაზრდა ნაყოფიერების ღვთაებისა, რომელიც ყოველწლიურად შეინირება ვენახში ყურძნის მოსავლის აკრეფის დროს. მსხვერპლი იწირებოდა ბუნების სიკვდილ-აღორძინების საკულტო სიმბოლიზაციის საჩვენებლად, რომელსაც რთველში ჰქონდა ადგილი. იგივე დასტურდება საგაზაფხულო ნიღბოსნურ დღესასწაულში — ბერიკაობა-ყეენობაშიც. მის მსვლელობაში ე.წ. თავბერს, რომელიც ხან თხის, ხან ხარის, ხან ტახის და ხანაც სხვა ხატებებით იყო წარმოდგენილი, ჰკლავდნენ. შემდეგ იგი კვლავ აღსდგებოდა და სრულდებოდა ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული სიმღერები (იხ. ნაშრომში ხარის სიმბოლო).

თხის ფიტული ხეზე (ელიაობაზე) იგივე შენირული ღვთაების სიმბოლოა, რომელსაც წლიური წრებრუნვის შემდეგ ჰკიდებდნენ. თხის ტყავის დაცვაც (იგულისხმება, რომ თხის ძვლებიც იცვებოდა) პალინგენესიის, აღდგომის მოტივს უკავშირდება. ეს უკანასკნელი კი ქართულ სამონადირეო ეპოსშიცაა დაცული (გავიხსენოთ „ხის ბეჭის“ ისტორია).

ამრიგად, შესაძლოა ვენახში ადგილი ჰქონდა იმგვარ ქმედებას, რომლის დროსაც მოსთუელენი ეზიარებოდნენ ტოტალურ ეპიფანიას მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებისას, რომლის ზომორფულ ემბლემას თხა ხოლო მცენარეულს — ვაზი წარმოადგენდა.

ამგვარად, თხის სიმბოლო თითოეულ ზემოთ აღწერილ შემთხვევაში ვლინდება რეფერენტების მხოლოდ ერთი ან შედარებით მცირე რიცხვით. აღებული სიმბოლოს მხოლოდ ნაწილი რეალიზირდება ამა თუ იმ რიტუალის სახეობაში ან მითოლოგიურ პერსონაჟთან დაკავშირებულ მის ერთ-ერთ ეპიზოდში.

ძაღლის/მგლის სიმბოლო ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში

მგლების ძაღლებთან გაიგივება ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენს საერთო კავკასიურ (და არა მარტო კავკასიურ) ტრადიციაში. გაიგივება, როგორც ენობრივი, ასევე მითოლოგიურია. მაგალითად, ცნობილია, რომ ზოგიერთ ინდო-ევროპულ დიალექტში ძაღლის აღმნიშვნელ სიტყვას, ასევე მგლის მნიშვნელობაც აქვს. ზოგადად, ძაღლის სახელწოდების მგელზე გადატანა აიხსნება პრიმიტიული ძაღლისა და მგლის გარეგნული სიახლოვით (*Canis Lupus L.*).

ნიშანდობლივია, რომ განსაკუთრებული საკულტო ფუნქციების გამო თავდაპირველი საერთო ქართველური აღმნიშვნელი სიტყვა მგლისა ტაბუირებული იყო და იცვლებოდა ნასესხობებით სხვა ენებიდან. ქართული მგელ-ი, მეგრ. გერი-ი (ნგერი) ითვლება ნასესხობად სომხური *gayl* - მგელიდან. სვანურ სიტყვა *ixer*-ს უკავშირებენ ბერძნულ *ἰχθυή* - „გარეულ ცხოველს“ (იხ. Т.В.Гамкрелидзе, Вяч.Вс.Иванов, 1984, გვ.590; Вяч.Вс.Иванов, 1980).

ძაღლისა და მგლის აღრევა დამახასიათებელია, ასევე, სხვადასხვა მითოლოგიური ტრადიციებისთვისაც, სადაც მგლებს შეიძლება „ძაღლებს“ ეძახდნენ და პირიქით. მაგ. გერმანულ ტრადიციაში ორი მგელი — ოდინ-ვოტანის ნშინდა ცხოველები მუდმივად მოიხსენებიან ძაღლებად (ოდინი მითოლოგიური მგლის მტერია, ამავდროს მას სწირავენ ძაღლებსა და მგლებს, ხოლო 2 მგელი, რომლებიც მას „მწვერებად“ ემსახურებიან მის სიმბოლოს წარმოადგენენ. მეომრები, გერმანულ ტრადიციაში, რომლებიც ომის ღვთაება ოდინთან არიან დაკავშირებულნი, განისაზღვრებიან, როგორც „მგლები“ (ძვ.ისლ. *vaegr*) და, როგორც „მწვეარნი“ (იხ. Т.В.Гамкрелидзе, Вяч.Вс.Иванов, 1984).

ძველ ქართულ ტრადიციაში მგელი და ძაღლი, ასევე, ერთ სახეში ერთიანდება: სვანური *zcyag* უდარდება ხევსურულ რწმენა-წარმოდგენებს მწვერებზე, რომლებიც იგივედებრან ღვთაებათა „მწვეარ-მგლებთან“ (იხ. В.Бардавелидзе, 1957).

მგელთან და ძალღთან დაკავშირებით საინტერესოა მაქციობის მოტივები: ადამიანი, რომელიც ძალღად შეიძლება იქცეს, იღებს ძალღისთავიანი ურჩხულის სახეს: შდრ. გერმანულ რწმენა-წარმოდგენებს Hundingas-ებზე, ადამიან-ძალღებზე, „ძალღის შთამომავლებზე“, რომელთაც ძალღის თავები აქვთ (Plassmann, 1961, ციტირებულია ზემოთ დასახელებული გამყრელიძე-ივანოვის ნაშრომიდან). ამგვარივე ძალღისთავიანი ურჩხულები ცნობილია კულტურის ტრადიციისთვისაც. ანალოგიური სახე „ძალღი ხალხისა“ საკმაოდ გავრცელებულია ხეთურ რიტუალურ ტრადიციაში და დარღება „მგლის კაცებთან/მგელკაცებთან (იხ. Т.В.Гамкрелиძე, Вяч.Вс.Иванов, 1984).

ქართულ კულტურულ ტრადიციაში ძალღისა და მასთან ასოცირებული მგლის სიმბოლო მრავალ კონტექსტში ვლინდება: ციური ძალღი — ელვის განსახიერება, წყლის ძალღი, რომელიც მოიცავს რწმენა-წარმოდგენათა მთელ კომპლექსს²³. წავთან დაკავშირებით, საიქიოს ძალღი შესაბამისად ძალღი — ფსიქოპოპში (შდრ. რწმენა-წარმოდგენებს მეკრე-მეზაუეზე იმერეთში, მაგრამ ამაზე უფრო ქვემოთ), მგელი, როგორც მთელი კოლექტივის ერთიანობის სიმბოლო (რიტუალში აშანგელო, შაშანგელო), ძალღის პარასკევი და ძალღის ოთხშაბათი, ე.წ. „მგლის უქმეები“ დღეობათა კალენდარში; ერთ-ერთი მთავარი გამოსახულებათაგანი უძველეს ბრინჯაოს ცულებისა და სარტყლების დეკორში; მგლები — თრიალეთის სასმისის ცნობილ ფრიზზე (ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით იხ. В.Бардавелиძე, 1957); მგლები ჯერ მორიგე ღმერთის დამხმარენი, მოგვიანებით ნმ.გიორგის მგლები და სხვ.

23 როგორც ვიკიანოვი აღნიშნავს, ნმარსა და ევანდრიუსზე დაყრდნობით — კულტური დასახელება „წყლის ძალღისა“ შინაგანი ფორმით ემთხვევა ქართულ მ-წაე-ძალღს და ადარებს იდეოგრაფიულ დამწერლობას ID-as UR.ZIR.^{NLA} (წყლის ძალღს) ხურიტული მითხრობის ხეთურ თარგმანში KUB VIII 67 IV 17. ზოლო კაკასიური ფანტასტიკური გამოსახულებები უძველეს ბრინჯაოს ცულებსა და სარტყლებზე აიხსნებოდა, როგორც წყლის ძალღისა და მგელ-ძალღის სიმბოლოები (იხ. Н.Урушадзе, Тб., 1984).

მგელი/ძალი, როგორც დარაჯი ან მცველი, დრაკონ-თან, გველთან და შესაბამისად ვეშაპთან ერთად (მარი, ტოლსტოვი) კლასიფიცირდება ქვენარმავალთა კლასის წარმომადგენლებთან, ე.ი. ქვესკნელის ბინადრებთან. სამონადირეო ეპოსში, ძალის ციკლის თქმულებებში, რომელშიც ამირანიანზე გაცილებით უფრო არქაული ფენის ნიშნებია დაცული და კავკასიურ სამყაროში უძველეს მოტივს წარმოადგენს (ე.ვირსალაძე, 1964). თქმულებათა ეს ციკლი ბედ-იღბლის კონცეფციასთანაა დაკავშირებული. ბედ-იღბლის კონცეფცია კი რჩეულობის ინსტიტუტის კუთვნილებაა. რჩეულობის ინსტიტუტში სექსუალური რჩეულობა პირველ მოტივს წარმოადგენს. რელიგიების ისტორიაში განსაკუთრებით თავისებურად გამოვლინდა რჩეულობის ინსტიტუტი დიდი დედა ღვთაების რჩეულთა ტრაგიკულ სიკვდილში (იხ. Н.Абакелия, 1991).

წინამდებარე ქვეთავში შემოვიფარგლებით სამონადირო ეპოსში დაცული ქალღვთაებისა და მოკვდავი ადამიანის სასიყვარულო ისტორიით, რომელშიც ძალის სიმბოლოს არც თუ ისე ბოლო ადგილი უჭირავს.

ამ თქმულებებში ყველაზე ხშირად მოთხრობილია ქართველთა ნადირთპატრონის, მოგვიანებით კი ნადირობის ქალღვთაების სიყვარულის შესახებ მოკვდავი კაცისადმი (უფრო ხშირად მონადირისადმი), რომელსაც იგი ირჩევს, აჯილდოებს მაგიური ძალის მქონე საჩუქრით და ბოლოს კლავს. ნადირობის ქალღვთაება თავის რჩეულს ხელს უწყობს და იგი იღბლიანი ხდება, მაგრამ მონადირემ გარკვეული აკრძალვის წესები უნდა დაიცვას ამ ურთიერთობისას, უპირველეს ყოვლისა, არ უნდა გაამულავნოს ეს საიდუმლო, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი დაიღუპება. ამგვარი ბიოლოგიური (კერძოდ, სექსუალური) იეროფანიის ტიპოლოგიურ მაგალითს იძლევა ცენტრალურ ანატოლიური ვეგეტატიური მითოსი ილუიანქაზე (იხ. ნ.აბაკელია, 1988; Н.Абакелия, 1991).

ამ მითის ერთი ვერსიის თანახმად, ილუიანქასგან²⁴ დამარცხებული ამინდის ღვთაება ღმერთებს სთხოვს დახმარებას. ამის გამო ქალღმერთი ინარა წვეულებას აწყობს,

რომლის დროსაც უნდა მოატყუონ ურჩხული. ამ საქმეში ქალღმერთ ინარას სურს გამოიყენოს მოკვდავის, ვინმე ხუფასიას დახმარება. ეს უკანასკნელი თანხმდება ინარას იმ პირობით, თუკი ქალღმერთი მასთან სექსუალურ კავშირში იქნება. გამართულ დღესასწაულზე ინარა სასმელებით ათრობს ილუიანქას ისე, რომ მას შებოჭავს ხუფასია. ურჩხულის დამარცხების შემდეგ ინარა სატრფიალო კავშირს ამყარებს ხუფასიასთან. ინარა ხუფასიას ასახლებს კლდეზე და უკრძალავს სახლის ფანჯრიდან გადმოხედვას, რათა მან თავისიანები არ დაინახოს. ხუფასია გასტეხს პირობას, დაინახავს თავის ოჯახს და სურვილი გაუჩნდება დაუბრუნდეს თავისიანებს; განრისხებული ქალღვთაება მას კლავს (იხ. V.Haas, 1978; გ.გიორგაძე, 1982; ნაბაკელია, 1988).

სამონადირეო რიტუალური სიმღერების მიხედვით, მონადირის სახელი თაობათა მანძილზე გააზრებულია სხვადასხვანაირად და გვხვდება ბეთქილის, მეთქის, თეთრი მანგურის, ქალას და სხვ. სახით. ამ სიმღერებში ლაპარაკია ღვთაებრივი წყვილის — დალისა და მოკვდავი მონადირის სიყვარულზე, რომლის მსხვერპლიც ხდება მონადირე. დაღუპულ მონადირეს დასტირიან ყოველწლიურად გაზაფხულზე, წმინდა შვიშხაშის შესრულებისას. აქედან გამომდინარე, ევირსალაძე (1964) ასკვნის, რომ დალი და ბეთქილი ღვთიური წყვილია დაკავშირებული ბუნების განახლების, გაზაფხულის დღესასწაულთან²⁵.

დამონმებული წარმოდგენების თანახმად, ნადირთ ანგელოზი ანუ ნადირთპატრონი ზოომორფულია თავისი ბუნებით და იგი შეიძლება გამოვლინდეს ჯიჩვის, არჩვის ან

24 ილუიანქა საკუთარ სახელს არ წარმოადგენს; იგი, უბრალოდ, გველის აღმნიშვნელი სიტყვაა (Hilary J. Deighton, 1982).

25 საკითხთან დაკავშირებით განსხვავებული აზრი აქვს თ.ოჩიაურს, რომლის მიხედვით, რამოდენიმე ფაქტორი (კერძოდ, ბეთქილი-დალის ისტორიაში ციკლურობის დარღვევა; იგულისხმება დაღუპული მონადირის აღარ გაცოცხლება, მონადირეების სხვადასხვა სახელი, საფერხულო სიმღერის საგაზაფხულოს გარდა სხვა დღეობებზე შესრულება და გარდა ამისა, სამონადირო სეზონისა და ნადირის გამრავლების პერიოდის არ დამთხვევა კითხვის ქვეშ აყენებს ბუნების აღორძინების დღეობათა ციკლში აღნიშნული ფერხულების მიკუთვნების სისწორეს (იხ. თ.ოჩიაური, 1985; ამ საკითხებთან დაკავშირებით, აგრეთვე, იხ. ი.სურგულაძე, 1986).

ირმის სახით რომელიც მის უძველეს სახეს წარმოადგენს დანარჩენი ნადირისაგან იგი რაიმე ნიშნით განსხვავდება: თეთრი ფერით, თეთრი ნიშნით შუბლზე, ოქროს რქებით, დაგრეხილი ან ამობურცული რქით, ცალი რქით, დიდი ზომით, ჭრელი ტყავით და სხვ. იგი დარაჯობს ნადირის ჯოგს და თუ შემთხვევით ან უგუნურობით მონადირე ვერ გამოარჩევს მას უბრალო ნადირში და ესვრის, მონადირის დაღუპვა გარდაუვალია.

ნადირობის ღვთაების ერთ-ერთ ძირითად ატრიბუტს ან მის სახეცვლილებას, ევირსალაძის აზრით, ძალღი წარმოადგენს. ძალღის საუშალებით, ქალ-ღმერთი თავის ნება-სურვილს ახორციელებდა და მონადირის თხოვნის თუ დამსახურების მიხედვით მას ხან სასიკეთოდ, ხან პირიქით დასასჯელად იყენებდა. ზოგჯერ ძალღი შეიძლებოდა გამოსცხადებოდა ქორის, მიმინოს სახით. მას უნარი გააჩნდა ალად ან ვერძად მოსჩვენებოდა.

აღნიშნული მითოლოგიური ძალღი ხშირად ყურშას სახელით მოიხსენიება. ყურშას სახე, შესაძლოა, ორგანულად იყოს ჩართული მონადირეობასთან დაკავშირებულ თქმულებებში, მაგრამ იგი, ევირსალაძის თქმით (იხ. მისი დასახ. ნაშრომი), არსებობს, აგრეთვე, დამოუკიდებელი საფერხულო სასიმღერო ლექსის სახით. მას ინდივიდუალურადაც, ჭიანურის აკომპანიმენტით ასრულებდნენ. ამ საფერხულოს მელოდია მეტად არქაულია, მინორული, დატირების ტიპისა. მის შესრულებაში გუნდის, ფერხულის ორი ნახევარწრე მონაწილეობს. ლექსის წყობა, რეფრენი, მისი საფერხულო შესრულება — ყველაფერი მონაწილს მის უძველეს ხასიათზე.

არსებულ თქმულებათა თანახმად, ყურშა ორბის, ყორნის, ქორის ან ზღაპრული ფასკუნჯის შვილია, ფრთოსანი ლეკვი²⁶, რომელიც დრო და დრო გამოიჩენება ხოლმე ბუდეში და დედა ფრინველი მას ბუდიდან გადმოაგდებს. ფრთოსან ლეკვს იპოვის მონადირე და გაზრდის. ყურშას იღბალი მოაქვს ნადირობაში...

ყურშას ლექსში გამოყენებული მხატვრულ სახეები — „ქვეყნის ოდენა ნახტომი“ ყურშასი, „კალოს ოდენა ტოტები“, „საცრის ოდენა თვალები“, „ნიჩბის ოდენა კბილები“ მას,

როგორც ე.ვირსალაძე (იხ. დასახ. ნაშრ. გვ. 65) აღნიშნავდა, განვითარებულ მინათმოქმედების აგრარულ კულტებთან აკავშირებს, თუმცა, იგი უფრო არქაულ ფენებსაც პოულობს ამ სახეებში.

ყურშას ყურ-ტუჩი ოქროსი ასხია, ყურშას თვალები „მთვარის ოდენა“, ყურშას ყეფა „ქუხილსა ჰგავდა ზეცისა-სა“, ყურშას ნარბები — გველებია. ე.ვირსალაძის აზრით, ცხადია, განაგრძობს მკვლევარი ამ შედარებებმაც ათასწლეულების მანძილზე განიცადეს ცვლილებები დროში. ამ ძაღლის გამოხატულების პოვნა შესაძლებელია მრავალ უძველეს ქართულ არქეოლოგიურ ძეგლზე: სამონადირეო კულტებში მას მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა; გამოსახულებანი ყობანურ ცულებზე, ბრინჯაოსა და რკინისაგან გამოქანდაკებული ძაღლის გამოსახულებანი და სხვ. (იხ. ე.ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ.).

ე.ვირსალაძის მიხედვით, ჩვენამდე მოღწეული „ყურშაოს“ სიმღერა ნარმოადგენს საგალობელს, ჰიმნს, ქებას, მიმართულს ზებუნებრივი არსებობისადმი, რომელზედაც, ძველი რწმენა-ნარმოადგენების მიხედვით, დამოკიდებული იყო მონადირის იღბლიანობა. სწორედ ამ არსებას გამოსახავდნენ ნივთებზე და განსაკუთრებით კი ცულებზე; ყველაფერი ეს

26 ფრთოსანი ძაღლი პირდაპირ კავშირშია გრიფონებთან — „ზევისს უყეფარ ძაღლ-ფასკუნჯებთან“ (იხ. ესქილე, მიჯაჭვული პრომეთე, 803 და შემდგ. პეროდოტი, IV, 13). როგორც ცნობილია, აღნიშნული ჰიბრიდული არსების მითოლოგიური სიმბოლო მრავალი ხალხის ფოლკლორში, ლიტერატურაში, ხელოვნებასა და ემბლემატიკაში მოიხიბნება. მასთან ასოცირდება, აგრეთვე, ფრთოსან ლომ-გრიფონის ხატებაც. ეგვიპტეში სამხრეთის ქარი ხანდახან ოთხთავიანი, ხშირად ფრთოსანი ლომის სახით გამოიხატებოდა. ფრთოსანი ლომის სიმბოლო ამახასიათებელია წინა აზიის სამხრეთ-დასავლეთი ნაწილისთვის, რომელიც მესოპოტამიიდან შეზობულ რაიონებში გაერყეულა აღმოსავლეთით — ირანში და ჩრდილო-დასავლეთით — სირიასა და მცირე აზიაში (იხ. V.Djobadze, 1995); როგორც ცნობილია ეს ფანტასტიკური ცხოველი მიღებულ იქნა, როგორც აღმოსავლეთის, ასევე, დასავლეთის ეკლესიის მიერ. გრიფონები ხშირად გვხვდება საქართველოს სხვადასხვა ნაწილებში შუასაუკუნეების ქანდაკებაში. მაგ. ქუთაისის ბაგრატიის კათედრალის (რომელიც 1003 წელს დასრულდა) დასავლეთის პორტიკზე, ნიკორწმინდას (1010-1014) ეკლესიის თაღის კარნიზზე და იმავე ეკლესიის დასავლეთის ფასადზე, სადაც ფრთოსანი გრიფონები მთლიანად აესებენ სარკმლის ჩარჩოს, ტაო-კლარჯეთის ეკლესიებში და სხვ. (იხ. V.Djobadze, 1995; ფასკუნჯის და სუნფურვის შესახებ იხ. მ.ჩიქოვანი, 1947; შქერციციძე, 1993).

ევირსალაძეს ავარაუდინებს, რომ აღნიშნულ ცულებს, შესაძლოა, სამონადირეო იარაღის დანიშნულება ჰქონდათ.²⁷ ფრთოსანი ძაღლის მნიშვნელობისა და ფუნქციების დადგენას გ.შარაშიძე დიდ ადგილს უთმობს თავის მონოგრაფიაში ("Prométhée ou Le Caucase: Essai de mythologie contrastive, Flammarion, 1986), რომელსაც ქვემოთ შემოკლებით მოვიტანთ:

მისი აზრით, ყურმა პოტენციურად უფრო სხვაგვარ დიქტომიას გულისხმობს, ვიდრე ეს ზოგიერთ ტექსტშია მოცემული. მისი ბუნების ორგეარობა ფუნქციაში გადადის, რაც მწვერებთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებში ვლინდება. მართლაც, ისინი ორგეარ განსხვავებულ საქმიანობას ეწევიან: უმაღლესი ღვთაების (მორიგე ღმერთის) ნების მიხედვით ისინი ადამიანებთან ხან დასასჯელად და ხან მოსალოდნელი საფრთხის ასაცილებლად, გასაფრთხილებლად მიდიან. ხან შალალ არსებათა ნების შემსრულებელნი, ხან გასაჭირში მყოფ ადამიანთა დამხმარენი არიან. სწორედ ეს მეორე ასპექტი, განაგრძობს მკვლევარი, უკავშირდება ამირანის ფრთოსან ძაღლს. მაგრამ ესეც ორგეარი განხილვის საშუალებას იძლევა, რაც აფხაზური ვერსიიდან ჩანს. იგი ჯერ ჯადოქარი ზედამხედველის ფორმით ღვთაებრივი სასჯელის აღმსრულებლად გამოდის, შემდეგ კი გმირის მხსნელად, დამხმარედ, როცა მას შეუნახავს ფქვილს და უადვილებს გაქცევის მცდელობას, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ იგი ერთდროულად დადებითი და უარყოფითი კონცეფციის მატარებელია.

27 ყოველ ასტრალურ ღვთაებას, ებარდაველიძის მიხედვით (იხ. В.Бардашвилиძე, 1957), თავისი დამხმარე ჰყავდა ზოომორფული და ანტროპომორფული სულების სახით. მორიგე ღმერთისა და მუქალის დამხმარე მგელი იყო. ზოგიერთ სათემო ღვთაებას დამხმარედ ჰყავდა გველები და ძაღლები – მწვერები (ბეთქილს ორი მწვეკარი ახლავს თან). როდესაც რომელიმე „ღვთისმშვილი“ თავისი ყმის სამსახურით კმაყოფილი იყო, მას თან სდევდა მის მიერ გამოგზავნილი ანგელოზი და პირიქით, მის მიერ დანაშაულის ჩადენისათვის მას ღვენიდნენ ღვთაების დამხმარე გველი ან მწვეკარს.

ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ თრიალეთის სასმისის ცნობილ ფრიზზე გამოხატულ ორ ცენტრალურ ცხოველში ებარდაველიძე ძაღლის გამოსახულებას განარჩევდა (საქითხთან დაკავშირებით, ასევე იხ. მ.ბერიაშვილი, 1984).

ამირანის ეპოსი, მკვლევარის აზრით, მთლიანობაში სიმბოლურად აღნიშნავს ყურშას ამგვარ სახიფათო ხასიათს (რაც ხშირად დაფარულია). ქართველებს ყურშა შავ ძალღადნარმოუდგენიათ. ეს ფერი მის სახელშიც ჩანს. ყურშა — ყურშავის შემოკლებული ფორმაა. მთლიანად ე-ეირსალაძის ზემოთ ხსენებულ ნაშრომზე დაყრდნობით, გ.შარაშიძე განაგრძობს, რომ მრავალი სამონადირეო ჰიმნი მას შავად მოიხსენიებს. მისი ფერი ეჭვს არ იწვევს და იგი მეტეოროლოგიურ სიმბოლიზმთანაა დაკავშირებული. იგი, ასევე, სამგლოვიარო მნიშვნელობასაც ინარჩუნებს, რომელიც შავ ფერს გააჩნია საქართველოში.²⁸

შავი მსხვერპლი ეწირება დემონებს, რომლებიც თვითონაც (ქაჯები, დევები) შავი ფერის არიან (იხ. G.Charachidzė, 1968); შავი ფერი უკავშირდება მორიგე ღმერთის მგლებსაც, რომელთაც მხოლოდ ზიანი მოაქვთ ადამიანთათვის. ყურშა ერთსა და იმავე დროს ოქროს „მორთულობით“ დაკავშირებულია ზეციურ ძალებთან, ხოლო შავი ბენვის შეფერილობით ღვთის მგლებთან. ქართულ ფოლკლორსა და მითოლოგიაში ფრთოსან ძალს ქცევის მიხედვით კეთილი თვისებები მიენერება, ხოლო ფორმის მიხედვით — მავნე.

ამგვარი ორგვაროვნება, მკვლევარის აზრით, სამონადირეო ეპოსშიც აისახა; ყურშას ორგვაროვნება — დაპირისპირებაა მოჩვენებითსა და რეალურს, ფორმასა და არსს შორის.

ყურშას განსაკუთრებულ, მაგრამ არაზებუნებრივ გარეგნობაში, გ.შარაშიძის აზრით, მისი ანატომიური და ქემპარიტად საბედისწერო ხასიათია დაფარული. კომენტირება სჭირდება ბევრ რამეს: პატრონი და ძალი თვალს თვალში უყრიან გადამწყვეტ ნუთებში პირველად გაელვები-

28 ჩვენი აზრით, შავი ფერის სიმბოლიკა „არგონავტების“ მითიდანაც კარგად ჩანს. გავიხსენოთ რიტუალი, რომელსაც იასონი შედეას შთაგონებით ასრულებს მდინარის ნაპირას: იასონი ღამით განიბანება მდინარეში, იცვამს შავ სამოსს, თხრის ღრმა ორმოს ნაპირზე და კეკატეს სწირავს თაფლმოსხმულ შავ ცხეარს (იხ. Аполлоний Родосский; Аполлодор, Диодор Сицилийский, Валерий Флакк, Гигин; Пиндар; Овидий; Орфическая аргонавтика).

სას, როცა პატრონი თავისი თანმხლები არსს ჩასწვდება; მეორედ, როცა ყურშა დაკვირვებით შესცქერის თვალბში მას, ვისაც რამოდენიმე წუთში უფსკრულში გადასჩეხავს.

ყურშას დამლუპველი ბუნება, მკვლევარის აზრით, უფრო მკვეთრადაა გამოხატული ერთ ტექსტში, სადაც დემონურ თვისებებს ამლავნებს (სამონადირეო ჰიმნები — სვანიძე, გვ.119). უფსკრულში გადაჩეხილი მონადირისა და მისი ძაღლის შესახებ სხვა მრავალრიცხოვან მითოლოგიურ გადმოცემებში ყურშა პატრონის ერთგულ მეგობრად რჩება. აღნიშნული სამონადირეო ჰიმნები გ.შარაშიძის აზრით (გვ.146), მჭიდრო კავშირშია ამირანის ლეგენდასთან. ამასთან მიმართებაში იგი იხილავს „თავდაყირა დაკიდებული მონადირის“ მოტივს ქართულ სამონადირეო ეპოსში (რასაც ქვემოთ შემოკლებული სახით მოვიტანთ).

ამ ამბების გმირია — ყურშას პატრონი მონადირე, რომლის სახელიც სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვაა (იხ. ე.ვირსალაძე, 1964).

ივანე ქვაციხისელის ისტორიაში ყურშას პატრონი დაპკლავს და შესჭამს; სხვაგან შეჭმას ვერ შეძლებს.

მონადირე მშიერი ჰკიდია კლდეზე ფურ-ბენვის ქალამნით. ჯერ ძმა მოდის საშველად, შემდგომ მთელი სოფელი. დაუფენენ ლეიბებს, თივას და სხვ. გადმოსახტომად, მაგრამ მონადირე მერყეობს; ხან ოცნებობს, რომ განყდეს თასმა — ხან, არა. ხან უნდა რომ გათენდეს, ხან — არა. როგორც ჩანს, მზის ამოსვლისთანავე უნდა ჩავარდეს (სამონადირეო ეპოსი №5, №7), როცა გადანყვეტს გადახტომას, განთიადს სთხოვს დადგომას და თასმის განყვეტას (№3). (შდრ. ცისკრის ვარსკვლავის სიმბოლიკას ქართულ მითოლოგიაში — ნ.ა.).

ტექსტები, ხშირად, ნაკლულია, რაც საერთოდ ახასიათებს რელიგიური ხასიათის ტექსტებს, განსაკუთრებით თუ რაიმე რიტუალში გამოიყენებიან. ცოლის დანახვაზე (ზოგიერთი ვერსიით, მისი მითითებით) მონადირე გადანყვეტს გადახტომას (იხ. ე.ვირსალაძე, გვ.191-192, №9).

როგორც მრავალი ვარიანტიდან ჩანს, თანასოფლელები უარს ამბობენ გადაჩეხილის სოფელში წაღებასა და დაკრ-

ძალვაზე. უფსკრულში ტოვებენ იმავე ქვასთან, რომელიც ვარდნიასთან ჩამოჰყვია, ან სხვა შემთხვევაში — რომელზეც დაეცა. უმრავლეს შემთხვევაში, ყურმა პატრონთან ერთად ვარდება ან მას მიჰყვება; ზოგიერთ ვარიანტში იმარხება პატრონის გვერდით, უფსკრულის ძირას, როგორც ეს იაგორას შესახებ თქმულებაშია: სანადიროდ წასულ იაგორას ახალგაზრდა ვეფხვი დაესხა თავს, ორივე შეუმჩნევლად მიუახლოვდა უფსკრულს. ვეფხვს უკანა ფეხები დაუცდა და უფსკრულში გადაეშვა, იაგორა კი ქალამნის თასმით კლდეზე ამოსულ ხეს დაეკიდა...

დიდი ხნის ძებნის შემდეგ ძმა მიაგნებს მას; იაგორას თხოვნით ძმა თოფით თასმას გაუნყვეტს. მონადირე უფსკრულში ჩავარდება, ყურმა თან მიჰყვება (ე.ვირსალაძე, დასახ.ნაშრ. №3. გვ.198).

ამ ტექსტს, გ.შარაშიძის განმარტებით, არა აქვს არც რელიგიური ხასიათი და არც რელიგიური დანიშნულება. იგი თქმულებაა, მაგრამ საინტერესოა იმით, რომ აგებულია ტრადიციული ჰიმნის მიბაძვით; თასმა გამოდებულია ხის ფესვებზე, მონადირე და ძალი საშუადად რჩებიან უფსკრულში, რომელიც მათ საფლავად იქცევა.

ერთი შემთხვევის გარდა, ყველა ვარიანტში მონადირე საბედისწერო ადგილას ხვდება ჯიხვს ან ქურციკს, იშვიათად ირემს²⁹.

ასეა მთელ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებულ სიმღერაშიც. „ჯარჯივ, ნუ მისდევ ჯიხვებსა, მოგინელებენ ტიალნი“... ასევე მიუთითებს სახიფათო ექსპედიციაზე. ბალადა ჯარჯივზე თანხვდება ზემოთ მოტანილ ვარიანტებს და კლდეზე დაკიდული მონადირის ამბის ყველაზე ბუნდოვან ორ ეპიზოდს — დასაწყისისა და დაბოლოების შესახებ ავსებს ცოდნას (გ.შარაშიძე, გვ.149).

მართლაც, ბუნდოვანია, თუ რამ გამოიწვია მონადირის პირველი ვარდნა და რამდენად მიუძღვის ბრალი მონადირის ჩამოვარდნაში მის მეუღლეს. მისი გამოჩენა და სიტყვები

²⁹ ირმის სიმბოლიზთან დაკავშირებით იხ. მ.ბერაშვილი, 1984; ზ.კიკნაძე, 1984; მ.ხიდაშელი, 1974; მისივე, 1978.

გადაწყვეტინებს მონადირეს უფსკრულში გადახტომას. მართალია, ქალი „ხელს უწყობს“ მონადირის დალუპვას, მაგრამ იგი არ არის ამის ერთადერთი მიზეზი. ამაში გვარკვევს, გ.შარაშიძის მიხედვით, ჯარჯისადმი მიძღვნილი სიმღერის დასაწყისი:

„ჯარჯივ, ნუ დასდევ ჯიხვებსა, მაგინელებენ ტიალნი“,
„არ დაიშალა ჯარჯიმა, ჯიხვ უნდა მოვკლა რქიანი“.

ჯარჯი დადევნება ჯიხვებს, მაგრამ კლდეზე გადაიჩეხება და ქალამნით ჩამოეკიდება. ამბის შესატყობინებლად ყურმას გზავნის სოფელში (ე.ვირსალაძე, გვ.44); დედა ნაიყვანს სოფლელებს, მაგრამ ვერ იხსნიან. ამ დროს მოვა ცოლი, თოქს ჩაუშვებს, ჯარჯი ვერ მისწვდება და უფსკრულში ჩავარდება (ე.ვირსალაძე, №6).

... „შამაანვინეს კარზედა კლდის დაფლეთილი ტანია,
გადაგლეჯილი თავ-პირი, ყორნის დათხრილნი თვალნია,
სახსოვრად ჯარჯის საფლავზე დააკრეს ჯიხვის რქანია...“

ზედ დაანერეს ნერილი: ჯარჯი ჯიხვთაგან მკვდარია“...

ამგვარად, მონადირის დალუპვა ორი მიზეზით ხდება: I. აკრძალვის მიუხედავად, ჯიხვების დადევნების გამო და II. მისი მეუღლის უშნო (თუ ბოროტი) ჩარევით (გ.შარაშიძე, გვ.151) (ან, უფრო ზუსტად: სამონადირეო ტაბუს დარღვევის და სასიყვარულო ფიცის გატეხვის გამო). შემდეგი თემა, რომელსაც გ.შარაშიძე განიხილავს თქმულებათა ამ ციკლში, განსაზღვრულია ქვესათაურით „ქალური ხიბლის მახეში“:

ქალი ქმრის გადმოვარდნას იწვევს სიტყვით ან მოქმედებით. გარდა ამისა, იგი ზემოქმედებს ხიბლითაც. მისი საყურეები ჟღერიალებენ, თეთრი გულმკერდი თავგზას უბნევს „კლდის ტყვეს“. სიმღერებში ერთმანეთს უკავშირდება ცოლის „დამნაშავეობა“, სექსუალური მიზიდულობა და წარმოთქმული სიტყვების ზემოქმედება. მონადირე ნებდება ქალის მოთხოვნას.

ეს ურთიერთობა ჩანს დასავლურ ვარიანტშიც, სვანურ სიმღერებში, რომლებიც ქმნიან მითოსურ და რიტუალურ ერთიანობას.

თავგადასავლის გმირს ჰქვია ბეთქილ ან ბეთქენ. რიტუალი, რომელიც სრულდება მის საპატივცემულოდ,

ნანილობრივ ემთხვევა ლეგენდაში აღწერილის დასაწყისს: დღეობაში აბამენ ფერხულს, რომელიც ყველიერის პირველ დღეს სრულდებოდა და რომელსაც ბეთქენის დღეს უწოდებენ (იხ. ე.ვირსალაძე, გვ.208-209).

ბეთქენის დღე: ბეთქენის დღე თებერვალშია და იციან ფერხული. ალბა ლალრან ჰქვია ამ დღეობას. ამ ფერხულს ჰქვია სამთი ჭვიშ ხაიშშ (ჭიშხაშ). შეყრილ იყო მულახ-მულახის საზოგადოება. გამართული ჰქონდა სამთის ფერხული. აქ იყო ბეთქენი და მისი რძალი თამარი. თამარს თითზე ბეჭედი ჰქონდა, რომელიც დალის ეჩუქებინა ბეთქენისათვის, ფერხულის წრეში ჩაბმული იყო ბეთქენი, მხოლოდ მას ბანდული გახლართოდა და ამ ბანდულს ასწორებდა. მერე გამოჩნდა დახალ-კეცრა (გარეული თხა) და გაჭრა ფერხული და გაუძვრა ფეხქვეშ ბეთქენს. ეხლა სთქვა მუჟალ-მულახმა: ახ, მაგას ვინ უნდა დაედევნოსო? — ამისი გამყოლი ჩენი ბეთქენი იქნება! წავიდა თურმე ბეთქენი, გაჰყვა, გაუძღვა წინ ეს გარეული თხა და შეიტყუა კლდეებში. მიდის ბეთქენი. თოვს. წინ გზა დატკეცნილი აქვს და მის უკან კი თოვლით იფარება ეს გზა და იტკეპნება. ეს თხა იქცა დალათ, დადგა ბეთქენის ზემოთ. კლდეში ცალი ფეხის დასადგმელი დაუტოვა მხოლოდ და ცალი ხელის მოსაკიდი. დალმა უთხრა:

— რატომ ჩემი დარიგება არ მოისმინე და ჩემი ბეჭედი რა უყავიო? ბეთქენმა უპასუხა, მაქვს ბეჭედიო.

დალმა უთხრა: შენ კი არა გაქვს, შენ რძალს თამარს ჰქონდა. ფერხულში რომ იყო გაბმული — ხელზე გაკეთებული ჰქონდა ბეჭედი. დაინყო ტირილი მოთქმით ბეთქენმა და გადასძახა ჟაბეშისკენ მოსახლეებს: მიშველეთ რამეო, თორემ დალმა მარტო ცალი ფეხის მოსაკიდი და ცალი ხელის მოსაკიდები დამიტოვა და განწირული ვარ. მოიტანეთ ნაბდები, კიბეები და თოკები.

გადმოუშვეს თოკები ზევიდან კლდეზე, მაგრამ კლდემ ზრდა დაინყო. რაკი გაიზარდა კლდე და ვერ მოაღწია თოკმა, შეუდგეს კიბეები, მაგრამ ეხლაც ზრდა დაინყო კლდემ და მიუწვდომელი გახდა.

მაშინ დაიტირა თავისი თავი ბეთქენმა და დედამისს

დაუძახა — ხაჭაპური და ყველიანი მჭადი მიკურთხე სულის მოსახსენებლად.

მამამის დაუძახა: ნანადირევი თხის ძვლის ტვინი სულის საცხოვრებლად მიკურთხეო. თამარს დაუძახა: ჩემი ცოდვა თამარს ჰქონდეს. მისი ქცევის გამო მე ვიღუპებიო. მულახ-მუჟალს გადასძახა: მულახ-მუჟალის გადაღმა არის დიდი, ბრტყელი, უშველებელი ქვა — ამ ქვაზე ჭვიშხაში კიდევ დამანახეთო. შემდეგ დაილოცა მულახ-მუჟალი და გადასძახა მეც მოვდივარო. ყველა დანაბარები შეუსრულეს და მერე ძირს დაუფინეს ნაბდები, ბალიშები და ბეთქენი თვითონ გადმოხტა, მაგრამ დაიმტვრა და დაიღუპა (იხ. ე.ვირსალაძე, დასახ.ნარ. გვ.208-209).

უკანასკნელი სურვილები დაედო საფუძვლად მისი სახელობის დღეს შესასრულებელ წესებს. ქვის ახლოს დღეობის გადახდის მომენტი. ეს მითი ემთხვევა ივანე ქვაციხისელის ამბავს (იხ. ე.ვირსალაძე, დასახ.ნარ. გვ.92-98). უნდა აღინიშნოს, რომ შესანიშნავი, განანილებულია რეალურ საზოგადოებაში ამჟამად მოქმედი წესის მიხედვით: ხაჭაპური ქალურ და სამგლოვიარო შინაარსს შეიცავს. ნადირის ძვლის ტვინი კი წინაპრებს ეკუთვნის, მხოლოდ მოხუცებს შეუძლიათ მისი ჭამა (იხ. G.Charachidzén, 1968) (153). კულტის ორმაგი ასპექტი — რელიგიური და სამგლოვიარო — ემთხვევა ყურშასადმი მიძღვნილი ჰიმნის ნიშნებს (იხ. G.Charachidzé, 1986).

მეუღლის ხვედრი კი შეჩვენებაა. ბეთქენი მას თვლის შერცხვენის მიზეზად.

დალისა და მონადირის დიალოგი პასუხს შეიცავს თავის თავში. ბეთქენს მოეკითხება, რომ დალის ნაჩუქარ ბეჭედს მისი ცოლი საქვეყნოდ ატარებს. სვანურ სხვა ვერსიებში პირდაპირი კავშირი ჩანს სამკაულის გაცემასა (დაკარგვას) და სასჯელის ხასიათს შორის. მონადირის სასჯელი მატერიალურად და სივრცეში გამოხატავს იმ სიტუაციას, რომელშიც დალის თილისმა ჰქონდა მას. მან შეაბრუნა (გააუკულმართა) სამკაულის დანიშნულება და ამიტომ დაისაჯა თავდაყირად (ისჯება უკულმა) (გ.შარაშიძე, გვ.153).

სხვა ვარიანტში მონადირეს ჰქვია ბეთქელ (ე.ვირსალაძე,

№16, გვ.206). ამ შემთხვევაში დაპარაკი მძივზეა (იხ. აგრეთვე, ე.ვირსალაძე №16, იე, გვ.208-209). დამთხვევა, როგორც გ.შარაშიძე ფიქრობს, შემთხვევითი არაა. ეს სამკაული ორმაგ სიმბოლურ მნიშვნელობას შეიცავს: პირველ რიგში, ქალურ ეროტულ კომპონენტს შეიცავს (არა კეკლუცობას, არამედ ქალის სქესობრივ მოთხოვნილებას) (იხ. G.Charachidzć, 1968); შემდეგ — დაუძლეველი მოთხოვნილებების მქონე ველურ ქალღვთაებასთან სახიფათო სიახლოვის ნიშანია; ასეთია — სამძიძარი. საყურესაც იგივე მნიშვნელობა აქვს — ცხოველური ქალღმერთის სამკაულია. ცხოველური — რადგან დროდადრო მომხიბლავი მაცდური ქალიდან ცხოველად იქცევა (ი. G.Charachidzć, 1968).

მათი არსებობა სამონადირეო პიძნებში მიუთითებს პერსონაჟებს შორის სქესობრივ და ამავე დროს მფარველობით ურთიერთობაზე. ამ სახის მითებში სამი მთავარი გმირია: ქალღვთაება, მამაკაცი და მისი მეუღლე. ველური სამძიძარი ხორციელი საყვარლებისაგან ითხოვს ქორწინების სრულ უარყოფას. ორგულობის შემთხვევაში სასჯელი ძალზე მკაცრია მისი ზებუნებრიობიდან გამომდინარე (G.Charachidzć, 1968).

დალის შემთხვევაშიც, სიმბოლური სამკაულების არსებობა ქალღვთაებასა და ადამიანს შორის სქესობრივ კავშირზე მიუთითებს, რის გამოც მოკვდავს თავის მეუღლესთან ურთიერთობა ეკრძალება. აკრძალვა ირღვევა — ისჯება დამნაშავე (ე.ვირსალაძე, №16, გვ.206-208). სხვა ვარიანტში დალი მოლაღატეს სამაგიეროს უზღავს — ფეხით ჩამოჰკიდებს. თავდაყირა დაკიდება — ცოდვის გამო დასჯის მაჩვენებელია. მიღებული, საჭირო ქცევის გაუკუღმართებაა (inversion du comportement prescrit).

ქალღვთაების მიერ მონადირისათვის მიცემული ბეჭედი მათი კავშირის მატერიალური საბუთია, ხოლო ეს ბეჭედი მეუღლის ხელზე — ღალატისა. იგი მიანიშნებს სქესობრივ კავშირზე ცოლ-ქმარს შორის.

მეუღლის ცოდვა „ქმრის ცდუნებაში“ მდგომარეობს. ბევრ ვარიანტში ცოლი იპარავს დალის სამკაულს, რაც ხიბლის ერთგვარ უზურპაციას წარმოადგენს. ამგვარად,

აიხსნება მისი როლი ბეთქილის წამების პირველ ფაზაში (პირველი ჩამოვარდნა) და ამართლებს სიკვდილის წინ ბეთქილის მიერ მის დაწყევლას. მაგრამ მის ავბედით ჩარევას საბოლოო დაღუპვაში მოტივი არ გააჩნია. გ.შარაშიძის მიხედვით, ეს მითის მონაცემია, რომლის აზრი და დანიშნულება მოგვიანებით გაირკვევა.

ქალური ხიბლი მონადირეს არ ხსნის პასუხისმგებლობას სანადირო აკრძალვის დარღვევაზე, რასაც სასიყვარულო ლალატიც დაერთვის.

შემდეგი, რაზეც გ.შარაშიძე ამახვილებს ყურადღებას თქმულებათა ციკლში, არის ე.წ. *La chasse inversée* (გაუქულმართებული ნადირობა).

ნადირობაში, როგორც პროფესიულ საქმიანობაში, ორი სახის დარღვევაა შესაძლებელი. უპირველეს ყოვლისა, ნადირობასთან დაკავშირებული წესების უპატივცემულობა, ნადირობის წინა და შემდეგი ლოცვისა და შეწირვის და ა.შ. უგულვებელყოფა, აკრძალული რამის ჩადენა, აქ ცოლთან შეცოდება. მეორე, თვით ნადირობის წესების ხარისხობრივიდან რაოდენობრივად დარღვევა. მაგ.: კატის, ყვავის ან მგლის, რაც ნადირად არ ითვლება (G.Charachidzć, 1968) ან ღვთაების „ნაწილიანი“ ცხოველის მოკვლა.

ამრიგად, დარღვევაა ბევრი ნადირის დახოცვაც. ნადირობის ღვთაებების პირველადი ფუნქციაა ნადირის დაცვა. მონადირე ისჯება იმ მომენტში, როცა ზედმეტი ნადირის ხოცვას იწყებს (მაგ.: ჯარჯი, ჩორლა — ე.ვირსალაძე, №19, გვ.212).

მონადირე უშვებს პროფესიულ შეცდომას, ნადირის მფარველი (ნადირთპატრონი) თავდაყირა დაკიდებით სჯის. სქემა ემთხვევა ბეთქილის ჰიმნს (მონადირე რიტუალურ შეცდომას უშვებს — ქალღმერთი ფეხით დაკიდებს კლდეზე. ორივე შემთხვევაში უჩვეულო სასჯელი თვით დანაშაულის ბუნებიდან გამომდინარეობს).

ყურმას „სიკვდილის“ ეპიზოდი ე.ვირსალაძეს აბსურდულად და გვიან შესულად მიაჩნია. გ.შარაშიძემაც მიაქცია ყურადღება ამ უჩვეულო ეპიზოდს და თვლის, რომ

გასარკვევია არა ის, განხორციელებადია თუ არა ესა თუ ის მოქმედება, არამედ მოტივირებულია თუ არა ამ სცენის ელემენტები ცალ-ცალკე და ერთიანად.

ივანესადმი მიძღვნილი 22 პიმნიდან ოცში ძალის სიკვდილი ფიგურირებს, რომელსაც არ შეიცავს ბეთქილისადმი მიძღვნილი სვანური ტექსტები, მაგრამ ყველგანაა მონადირის ფეხით დაკიდების მომენტი. რაჭაში ემატება ძალის მოკვლა. ეს მოტივი დასჯისთვის დამატებითი ელემენტია. სხვა სიტყვებით, ყურშას სიკვდილმა უნდა გამოინვიოს მისი ნამების ყველაზე მარტივი ფორმის მსგავსი მექანიზმი. იგი ჩამოყალიბებულია დალის სიტყვებში: „ისევე დაგაბრუნებო“, რაც მაშინვე ახდა.

დაყირავება წინასწარ განზრახულია და შეესაბამება კარგად განსაზღვრულ პრინციპს, რომლითაც აღნიშნულია ტანჯვის თითოეული გარემოება. ამიტომ აღინიშნება ყოველთვის ხაზგასმით, რომ მონადირე დაკიდული იყო ქალამნის თასმით. მისი ქალამანი, განაგრძობს გ.შარაშიძე (გვ.158), დაგრეხილი ტყავის ძირიანი უნდა ყოფილიყო; მისი თასმები — კი თოკს ჩაენაცვლებოდა. ჩვეულებრივ, ქალამნის ძირებით ხორციელდება კონტაქტი მინასთან, პიმნში კი ისინი ცისკენ აშვერილან და თავდაყირა დამაგრების საშუალებაა.

თვით „დაბრუნება“ (მობრუნება, შექცევა, ბრუნვა) არის თუ არა ტექსტების მიხედვით კავშირში მონადირის პროფესიულ საქმიანობასთან? ამ კავშირის ილუსტრაციას, გ.შარაშიძის მიხედვით, ყურშას მოკვლის ეპიზოდი წარმოადგენს, სანადირო კომპონენტს სატანჯველს ამატებს, რომელიც სხვაგან თითქოს აკლია. მართლაც მონაშენი ვხდებით შექცეული (თავდაყირა, გადაბრუნებული), ნადირობისა: მონადირე არა მარტო თვითონ არის თავდაყირა, არამედ ამ მდგომარეობაში ნადირობს (წარმოდგენილია ნადირობის ყველა ელემენტი, მაგრამ უარყოფითი ღირებულების მქონე — „შებრუნებული“ (უკუღმართი).

მონადირე ძალის ფუნქცია ნადირის დაჭერაა და ამ გზით, პატრონის მომარაგებაა საკვებით. აქ თვითონ ყურშაა ნანადირევის როლში — ყელგამოლადრული და გატყავებუ-

ლი, შემდეგ კი შემწვარი. ღირებულებათა ინვერსია გრძელდება: ყურშა თვითონ ეკვლევინება, მაშინ, როცა ნადირს დევნა და დაჭერა სჭირდება. მითი „უკმაყოფილოა“ ძალის ანტი-ნანადირევის როლით და მას ანტი-საკვებად აქცევს. პატრონი კლავს და ატყავენ მას, მაგრამ არ ჭამს. იგივე მეორდება იარაღთან დაკავშირებით. მშვილდ-ისარი იმტყრევა და ძალის შესანავე ცეცხლს შეუკეთდება, რომელსაც ანტი-ცეცხლის ფუნქცია გააჩნია, რადგან მასზე იწვება ნანადირევი, რომელიც არ იჭმევა.

მექანიზმი კარგადაა მონესრიგებული და ტანჯვის ყოველ კომპონენტში მონშდება. გასაგები ხდება მისი გამომწვევი, სულისჩამდგმელი პრინციპი: დანაშაულად ჩათვლილი სამონადირეო ქცევა, რადგან იგი ნორმალური საქმიანობის სანინალმდევგოა, მოითხოვს სასჯელს — ინვერსიული ნადირობის სახით. იგივე სასჯელია ცოდვის ჩადენისთვის.

გ.შარაშიძის მიხედვით, ყურშას მოკვლის ეპიზოდი, ანომალიის პრინციპის მეშვეობით ჰიმნის ერთ-ერთი მნიშვნელობის ილუსტრაციას იძლევა.

მოსალოდნელი იყო, რომ ნადირობაში ამგვარად ჩართული მითი მხოლოდ მონადირეთა რიტუალების თანმდევი ყოფილიყო ან წმინდა სანადირო მიზნებისთვის ყოფილიყო განკუთვნილი. მაგრამ როგორც ქვემოთ ვნახავთ, მისი მნიშვნელობა უფრო ფართო იყო. მაგ.: რაჭასა და ლეჩხუმში კულტი სრულდებოდა მთელი სოციალური ჯგუფის მიერ და გააჩნდა სეზონური და მეტეოროლოგიური ფუნქცია (რასაც დიდი კავშირი არა აქვს ნადირობასთან).

დადგენილია, რომ ბეთქენისა და ივანეს დღეობებში მთელი სოფელი მონანილეობდა და ამ დღეობის გადახდა მხოლოდ მონადირეთა მიერ არსად არ არის დაფიქსირებული (იხ. ე.ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომი; გ.შარაშიძე, დასახ. ნაშრომი).

ორიოდე სიტყვით შევიჩრდებით ივანეს დღეობაზე — ივანობაზე, რომლის თარიღი მოსახლეობის მეხსიერებაში სხვადასხვაგვარადაა შემორჩენილი. ე.ვირსალაძის მიხედვით, ივანეს დღეობა აღდგომიდან მესამე კვირის შემდეგ იმართებოდა რაჭის ბევრ სოფელში. ლებში მიმდინარეობდა კლდის

მახლობლად, სადაც პატარა საკურთხეველი და ქვა იყო, რომელიც ვარდნისას გადმოჰყვა მონადირეს. მორნმუნენი ასრულებდნენ ფერხულს და ჰიმნს ყურშასადმი. მას მკის დროსაც მღერიან. მიზანი განსაზღვრულია: ან ამინდის შეცვლა ან შენარჩუნება (იხ. ე.ვირსალაძე, გვ.92-93).

ძალზე გავრცელებულია რწმენა ამ მითო-რიტუალურ კომპლექსსა და მის მეტეოროლოგიურ შედეგებს შორის კავშირის შესახებ. რაჭაში ამბობენ, რომ ამინდის შესაცვლელად საკმარისია ყურშას სიმღერის შესრულება (იხ. გ.შარაშიძე, დასახ.ნაშრ. გვ.160; ე.ვირსალაძე, დასახ.ნაშრ. გვ.93).

ბეთქილისადმი მიძღვნილი სვანური ვარიანტიც სავსებით შეესაბამება ზემოთქმულს; მას იგივე მიზანი აქვს — ამინდის შეცვლა მაშინვე ან განსაზღვრულ დროს.

ამ შემთხვევაში გამოითხოვენ წვიმას. ცუდი ამინდი დაკავშირებულია ნადირის მფარველ ღვთაებებსა და მონადირეებს შორის ურთიერთობასთან. რწმენა საერთოა მთელი კავკასიისათვის (სამხრეთისათვის მაინც). სამეგრელოში ქალი მესეფის მოსვლა წვიმასა და თოვლს იწვევს, კაცი მესეფისა — კარგ ამინდს (იხ. A.Dupp, 1915, გვ.8).

რაჭაში ნადირთპატრონი ღვთაება შავ ღრუბლად ევლინება ხარბ მონადირეს (ა.რობაქიძე, 1941, თბ. გვ.191-192). აქ ჩანს, გ.შარაშიძის აზრით, თუ რაში მდგომარეობს კავშირი ყურშას მითში მონათხრობ ამბავსა და ცუდი ამინდის დადგომას შორის: სანადირო. აღკვეთის დარღვევა იწვევს ნადირთპატრონი ქალღვთაების ჩარევას, რასაც მოჰყვება — ღრუბლები, წვიმა, თოვლი. ეს მეტეოროლოგემა დასტურდება სვანურ მითოლოგიაში, რომელიც დალის შურისძიებასთანაა (ე.ვირსალაძე, №29, გვ.218-219) დაკავშირებული: „კლდეებში დალი იყო. თურმე ნაკვდერში ქალაქი ყოფილა. სამჭედლოც ყოფილა იქ. ოქროს ჭედავდნენ. თურმე ოქროს რომ ჭედავდნენ, მუჟავე წყალიც კი იყო იქ. ნადირი ბევრი ეხვეოდა და ეკითხებოდნენ იფარელებს — საალებოდ რა გაქვთო საკლავები?

იქ რომ წავიდოდნენ, სავსე იყო ჯიხვით. იქ ყოფილა ერთი დანიშნული ჯიხვი. წასულიყო სანადიროთ ოთისულა-

ნი. დალი იყო ტყეში. ოთისულანმა წაიყვანა ძაღლი და დანიშნული ჯიხვი დაიჭირა. ეს იხუა დაღმა და დათოვა და დაღუპა ქალაქი. მაშინ იმას აქეთ თოვლი არ აღებულა. ქვევიდან ილევა, მარა ზევიდან არ ილევა“.

ყურმასადმი ჰიმნის საშუალებით მიმდინარე მაგიურ-სიმბოლური პროცესი მდგომარეობს შემდეგში: რიტუალის თუ მხოლოდ მითის მოყოლა ინვეეს დალის რისხვას და მის მეტეოროლოგიურ გამოვლინებას (გ.შარაშიძე, გვ.161).

გ.შარაშიძის მიხედვით, ბეთქილის მიერ სასიყვარულო პირობის დარღვევა, ან ივანესა და მისი ძაღლის მიერ განხორციელებული ანტი-ნადირობა ინვეეს არა მარტო მითიური გმირების „თავდაყირა დაკიდებას“, არამედ ამინდის შეცვლასაც.

ატმოსფერულ ფენომენებზე, უფრო კი მონაცვლეობის მექანიზმზე განსაკუთრებულად მოქმედებენ ნადირთპატრონები თუ „ჯაგნარის“ ღვთაებები, როცა საქმე ეხება ცის მდგომარეობას ან მოუხელთებელი და სახიფათო გადასვლას სიბნელიდან სინათლეში. სვანური რიტუალი დიდი სიფრთხილით ჰყოფს დალისთვის სამოქმედოდ დღე-ღამეს შუაზე, ზუსტად ცისკრის ვარსკვლავის გამოჩენისას (გვ.162). კულტის მიზანია ბინდის გაფანტვა და დილის დაბრუნება (გათენება); ამ სპეციფიკური მიზნის მიუხედავად, იგი მთლიანად ნადირობის ქალღმერთს ეძღვნება (იხ. ვ.ბარდაველიძე, 1939, გვ.78-118). აქაც ლაპარაკია ბუნების ფენომენის ცვლაზე, განაგრძობს გ.შარაშიძე, ღამე — გათენება.

კავკასიელებისათვის სეზონური, მეტეოროლოგიური, დღისა და ღამის და ა.შ. მონაცვლეობა დროისა და სივრცის რიგში შედის. ატმოსფერული ფენომენების რეგულარული გაშეორება და თანმიმდევრობა დაკავშირებულია ცასა და მინას შორის განსხვავებების ვარიანტებზე. ეს, გ.შარაშიძის მიხედვით, ერთგვარი დეტერმინიზმია, რომელიც დროის მსვლელობაზე საკუთარი კანონებით მოქმედებს. შესაბამისად, პირველზე (სივრცეზე) ზემოქმედებით — შეინარჩუნებ ან არ შეინარჩუნებ დროს. ეს ჯაჭვი, თანმიმდევრობა აშკარაა გვალვისა და წვიმის მონაცვლეობაში და გამოდგება ღამისა და დღის მონაცვლეობაში, მაგრამ შებრუნებული

მექანიზმის გამოყენებით. პირველ შემთხვევაში მონაცვლეობა მიიღწევა ცისა და მიწის შეერთებით, მეორეში — მათი დაშორებით.

ლამის სიბნელე, როგორც განაგრძობს გ.შარაშიძე, გამოწვეულია ცისა და მიწის შეერთებით, შერევით, რაც მითურ პლანში შეესაბამება მზის გადაყლაპვას ჰიპოხთონური ძალის მიერ.

ამგვარი შეერთება ირღვევა გამთენიისას, როცა მზე თავის მშთანთქმელს დაუსხლტება. ამ დროს ციური სივრცე და დედამიწა ერთმანეთს შორდება. ეს დაშორება იწვევს დღისა და ღამის მონაცვლეობას.

გასაკვირი არაა, რომ ფრთოსანი ძალი ყურში ჩართულია ამინდის შესაცვლელად გამიზნულ კულტმასხურებაში. მისი არსებობა მითში ხელს უწყობს (მოქმედების) წარმატებას და ეს უნარი, ნადირპატრონებისა და ველური ქალბატონების (დობილების) მსგავსად, მის ორგანოვან ბუნებასთანაა დაკავშირებული, რაც მისი ანატომიური აღნაგობის ანომალიაში მქლავნდება. მას თვით დაღზე მეტად აქვს ბუნებრივი დუალურობა. ცისა და მიწის შემაერთებლად მიაჩნია გ.შარაშიძეს იგი იმ ჰიპნოსის მიხედვით, რომელიც მთავრდება დედამიწის ნისლით დაფარვით და ამ გზით ციური ნყლის მიწასთან დაკავშირებით. ამინდზე (დროზე) მისი ზემოქმედების პრინციპი იგივეა, რაც ნადირობის გენიებისა. მაგრამ, რადგან ყურში უფრო მონადირის, ანუ აკრძალვის დამრღვევის მხარეზეა, იგი იზიარებს მითებს იმ მონანიღეთა ბედზე, რომლებიც თავიანთი როლის შესრულების შემდეგ ტრაგიკულად ან ძალდატანებით სტოვებენ სცენას. ასეთია ამირანის ხვედრიც (საკითხებთან დაკ. იხ. G.Charachidze, 1986).

ამირანის ეპოსის პერსონაჟი ყურმა თან ახლავს კლდეზე მიჯაჭვულ ამირანს, იგი ლოკავს ჯაჭვს, ყოველდღიურად ათხელებს მას, მაგრამ ყოველ დიდ ხუთშაბათს, როდესაც ჯაჭვი იმდენად არის გათხელებული, რომ მისი განყვება შესაძლებელი ხდება, მჭედლები უმძრახად დაჰკრავენ დილით უროს კლდეზე და ჯაჭვი კვლავ მრთელდება.

ყურმა სანადირო სიმღერაშიც და ამირანის ლეგენდაშიც

ცდილობს პატრონის გადარჩენას, მაგრამ საბოლოოდ მასთან ერთად იღუპება. აღსანიშნავია, აგრეთვე, რომ ორივე შემთხვევაში ფიგურირებს კლდე, რასაც მითოლოგიაში ზოგადად განიხილავენ, როგორც დედურ სიმბოლოს.

ყურმა თავისი აღწერილობის მიხედვით, გ.შარაშიძის მიხედვით, თავისუფლად შეიძლება მივაკუთვნოთ ურჩხული-სებრ ცხოველთა კლასს, რომელნიც ქართულ მითოლოგიურ ტრადიციაში განისაზღვრებიან როგორც მგელ-ძაღლი. აღნიშნული მგელ-ძაღლის სიმბოლო რამოდენიმე რაკურსიდან შეიძლება დავინახოთ: (სამონადირეო ეპოსში მისი ზოგადი სახე კონკრეტული სახელითაა წარმოდგენილი). ერთი მხრივ, შავი ფერის გამო და ასევე, იმის გამო, რომ ძაღლი (ზოგადად) ქალღვთაების (ნადირთპატრონის) ატრიბუტს ან მის ერთ-ერთ ცხოველურ სახეცვლილებას წარმოადგენს, იგი ხოთონურ სამყაროსთანაა დაკავშირებული (ყურმა ანუ ყურ-შავი შავეთის წარმომადგენელი). ამის დამადასტურებელია ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემორჩენილი რწმენა-წარმოდგენები ძაღლზე და ასევე მატერიალური კულტურის ძეგლებზეც (იხ. დ.ქოიავა, 1988).

კახური (1977 წლის ექსპედიციის) მასალის მიხედვით „მკვდრის პურს რომ დააკრავენ, დააკრავენ კატისთვის და ძაღლისთვის, რომ იმ ქვეყნად ძაღლმა და კატამ არ გადაუხლართოს ფეხები“.

სვანეთში ლიფანალის ციკლში (რომელიც დანვრილებით აღწერილი და შესწავლილი აქვს ვ.ბარდაველიძეს) მიცვალებულთათვის განკუთვნილ ნახატებში ფიგურირებენ ძაღლი და კატა.

იმერეთში, ჩვენს მიერ (1989 წელს) დაფიქსირებულ იქნა საინტერესო ტერმინი „მეკრე-მებაჟე“. ეს არის განსაკუთრებული ფორმისა და ზომის რიტუალური პური, რომელსაც მიცვალებულისთვის განკუთვნილ სხვა პურებთან ერთად აცხობდნენ. ეს სახელი ერთდროულად გულისხმობს მეკრეს — მეკარეს (კარში მდგომს, საიქიოს კარში მდგომს) და მებაჟესაც (ბაჟის მიმღებს). ეს პური ძაღლის პურს უნდა გულისხმობდეს, რათა მან დაინდოს მიცვალებული (გავიხსენოთ პერაკლეს მოგზაურობა საიქიოში, სადაც მან თაფლის

ნამცხვრით დააშოშმინა კერბერი).

ძველი სპარსული ჩვევის თანახმად, მიცვალებულთა გვამებს ძაღლებს ესროდნენ დასაგლეჯად. სპარსელებს ასევე ჩვევად ჰქონდათ ძაღლის მიყვანა მომაკვდავის სარეცელთან, შემდეგ კი მას საჭმელს აძლევდნენ (Diodorus, III, 62).

კ.გ.იუნგი (1956) როდესაც განიხილავს ტურის-თავიან (/ძაღლის თავიან) ანუბისს, რომელმაც ასეთი კარგი სამსახური გასწია ოსირისის ნაშთების ერთად შეგროვებისას და სვავის (გრიფონის) დედურ მნიშვნელობას, აღეძვრება კითხვა, ხომ არ ჰქონდა ამ ცერემონიას უფრო ღრმა მნიშვნელობა. ეს პრობლემა, როგორც ამას კ.გ.იუნგი აღნიშნავს, თავის თავზე აიღო Creuzer-მა (Symbolik und Mythologie der alten Volker), რომელიც მივიდა დასკვნამდე: უფრო ღრმა მნიშვნელობა დაკავშირებულია ძაღლის ცერემონიის ასტრალურ ფორმასთან, ე.ი. ძაღლის თანავარსკვლავედის გამოჩენასთან მზის ნაბუნობის კულმინაციის დროს. შესაბამისად, ძაღლის შეყვანას კომპენსატორული მნიშვნელობა ენიჭება, რამდენადაც სიკვდილი უთანაბრდება მზეს, მის კულმინაციაში. როგორც კ.გ.იუნგი განსაზღვრავს, ეს ზედმინევიით ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციაა, რომელიც მომდინარეობს იმ ფაქტიდან, რომ სიკვდილი ჩვეულებრივ ითვლება შესვლად დედის საშვილოსნოში კვლავდაბადებისათვის. ამ ინტერპრეტაციას, იუნგის აზრით, უნდა ამაგრებდეს ძაღლის საიდუმლოებით მოცული ფუნქცია მითრულ მსხვერპლშენირვაში. ძეგლებში, ხშირად, ნაჩვენებია ძაღლი, რომელიც მითრას მიერ მოკლულ ხარს ახტება. სპარსული ლეგენდის შუქზე და თვით ძეგლების მონაცემების მიხედვით, ეს მსხვერპლშენირვა უნდა აღიქვას, როგორც უმაღლესი ნაყოფიერება. მეორე მხრივ, ძაღლი წარმოდგენილია ციური ასპექტითაც. მისი ციურობის მაჩვენებელია ფრთები და წარმომავლობა: ორბის შვილობა. მისი მეტეოროლოგიური ფუნქციის მაჩვენებელია არა მარტო ზემოთ გასწილული სიმღერები, ჯრამედ კავკასიურ ბრინჯაოს სარტყლებზე გამოსახული მგელ-ძაღლების გამოსახულებები (ისინი ასოცირდებიან ელვასთან, წვიმასთან და საერთოდ, წყალთან). ამის საუკეთესო ილუსტრაციად ნ.ურუშაძის (1984) ნაშრომები

გამოდება.

ქართულ ტრადიციაში ძალთან მჭიდროდაა დაკავშირებული ღამის მოჩვენებებისა და ფანტომების ღვთაება, მონადირეობის ქალღვთაება დალი და კორინთოს პატარძალი, ყოველნაირი ჯადოსნობისა და ჯადოქრობის დედა — მედეა, თავისი მფარველი ქალღვთაება ჰეკატეთი. ამ უკანასკნელის სიმბოლოებია გასაღები (ფაუსტის II-ე ნაწილში — „დედები“, გასაღები ეკუთვნის ჰეკატეს, როგორც პადესის მცველსა და ღვთაებრივ ფსიქოპომპს), მათრახი (შიშის მომგვრელი დედის ატრიბუტი), სატევარი და ლამპარი (გავიხსენოთ, რომ მას ეწირებოდა ძაღლები; იგი გამოდიოდა ღამით გზაჯვარედინებზე ძაღლებით და სხვ. გავიხსენოთ იასონის მიერ ჩატარებული მსხვერპლშენიერვა მდინარის ნაპირას, ღამით ჰეკატესათვის).

ჩვენს წინა გამოკვლევაში (Миф и ритуал в Западной Грузии, Тб., 1991) ვეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ დალი, წყლის დედა, მედეა და სხვ. დიდი დედა ღვთაების ან მისი ძაღლებისა და ასპექტების მიხედვით, ურიცხვ ნუმინად დაყოფილი ქალღვთაების სახეებს წარმოადგენენ. ხოლო თუ იუნგის არქეტიპების თეორიის ტერმინოლოგიას მოვიშველიებთ, ისინი ადვილად კლასიფიცირდებიან საშიშ ან შიშის-მომგვრელ დედათა ჯგუფში.

ხეზე თავდაყირა დაკიდებული მონადირე [რომელიც ხეზე დაკიდებულ ოდინ-ვოტანის სახეს გვახსენებს (რომელთანაც მგელ-ძაღლები ასოცირდებიან და ეწირებიან; ხოლო თვითონ ეს სახე საომარ ინიციაციას უკავშირდება)], გათენებისთანავე ვარდება უფსკრულში.

თავის მხრივ, კლდე, ორმო, უფსკრული, გამოქვაბული და სხვ. (რომელსაც ქალური კონოტაცია აქვს) ერთ სემანტიკურ ველში თავსდება და სიკვდილისა და კვლავდაბადების ადგილს და მოტივს უკავშირდება.

ამგვარად, ეს ეპიზოდი გვიჩვენებს ქალღვთაება დალის კიდევ ერთ ასპექტს. იგი გვევლინება მოჩვენებებისა და ფანტომების, ღამის სასტიკ ღვთაებად, რომელიც ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ქვესკნელის, სიკვდილის ქალღვთაების ერთ-ერთ გამოვლინებას წარმოადგენს.

ტახის/ლორის სიმბოლო ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში

ქართულ ტრადიციაში ახალი წლისა და საგაზაფხულო ციკლის დღეობებში ტახის/ლორის სიმბოლოს ერთ-ერთი მთავარი ადგილი უკავია.

დღეობათა კალენდარულ ციკლში, როგორც ცნობილია (იხ. ნაბაკელია, ქალაქერდაშვილი, ნ. ლამბაშიძე, 1991, იქვე ბიბლიოგრაფია), შობის წინა საღამოსა და შობას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც ახალი წლის დასაწყისს და, შესაბამისად, იგი დატვირთული იყო მრავალფეროვანი მაგიური ხასიათის წეს-ჩვეულებებით, რომლებიც, ძირითადად, მიმართული იყო ნაყოფიერების გასაზრდელად, ჯანმრთელობის განსამტკიცებლად, ავი სულების დასაძლევად და საერთოდ, კეთილდღეობით სავსე მომავლის უზრუნველსაყოფად. შობის წინა საღამოს ანუ „ქრისტეს საღამოს“, იგივე „კორკოტობას“, „ჭანტილობას“, „მრავალწლობას“, „ყორბოლობას“ (რიტუალური პურების საღამოს), „თხილის ლამეს“, რიტუალური თამაშობების საღამოს მრავალი წესი სრულდებოდა: მკითხაობდნენ, წინასწარმეტყველებდნენ, ასრულებდნენ „ალილოზე სიარულის“ წესს, აგროვებდნენ შემოწირულობებს, იღებდნენ მონყალებას და სხვ.).

შობის წინა საღამოს ალილოზე სიარულის წესს, იგივე „შობის შემოლოცვის“ წესს ასრულებდა ახალგაზრდა გოგობიჭების ჯგუფი, რომლებიც სანოვაგისა და ფულის შესაგროვებელი კალათებით კარდაკარ დაივლიდნენ მთელ სოფელს (ზოგჯერ რამოდენიმესაც) და ულოცავდნენ და ახარებდნენ ოჯახებს ქრისტეს შობას „ალილოს“ სიმღერებით. ამ სიმღერათაგან ყველაზე პოპულარული შემდეგია:

„ოცდახუთსა დეკემბერსა
ქრისტე დაბადებულაო,
შობა-ახალ-წელიწადი
ჩვენთვის გათენებულაო.
ალანთასა, ბალანთასა
ხელი ჩაჰკარ კალათასა
დედი, ერთი კვერციხი მოგვე

ღმერთი მოგცემს ბარაქასა!"

შემოვლითი სანესო სიმღერა მთავრდებოდა მოლოცვითა და დალოცვით, კეთილი სიტყვების დაყოლებით, რომელიც შემდეგნაირი შეიძლება ყოფილიყო: „ღმერთმა ყველანი დაგასწროთ აღდგომა-ქრისტეს შობასა!“

ალილოს მონანილეებს (მეალილეებს), როგორც ქრისტეს შობის მახარობლებს გულუხვად უმასპინძლებოდნენ და ასაჩუქრებდნენ; მათი ოჯახში მისვლა დიდ სიკეთედ ითვლებოდა (ერიდებოდნენ მეალილეთა ხელცარიელ გაშვებას, რადგან ეს ავის მომასწავებლად ითვლებოდა).

მრავალფეროვანი და მრავალრიცხოვანი რიტუალური ქმედებებიდან და სიმბოლოებიდან, რომლებითაც ასე მდიდარია ზამთრის ნეს-ჩვეულებები, ჩვენი კონკრეტული მიზნებიდან გამომდინარე, შევჩერდებით საშობაო ღორის სიმბოლოზე.

ტრადიციულად ითვლებოდა, რომ კახეთში ღორის მსხვერპლად შენირვა შობაზე ნეკრესის ეკლესიაში შილდულების მიერ ანომალიას წარმოადგენდა და მას წარმართულ ნეს-ჩვეულებებთან აკავშირებდნენ.

არსებობს ამ ფაქტის ამხსნელი ადგილობრივი ლეგენდები; ერთ-ერთი მათგანის მიხედვით ლეკები, მორიგი დარბევის შემდეგ ნადავლით შინ ბრუნდებოდნენ. გზად ნეკრესისაკენ გაუვლიათ. ქართველებს მათთვის მამალი ღორები მიუსევიათ და ლეკები ხელცარიელი გაუშვიათ; ხოლო ამის შემდეგ, ადგილობრივ მოსახლეობას ნეკრესის ეკლესიაში ღორის (მამალი ღორის „ლომტახის“³⁰) მსხვერპლად შენირვა დაუნესებიათ.

აღნიშნული სიმბოლოს უფრო ფართო კონტექსტში კვლევისას აღმოჩნდა, რომ ღორის მსხვერპლად შენირვის ფაქტი არა თუ ანომალიურია, არამედ საცხებით დასაშვები და მისაღები ზამთრის და საგაზაფხულო ციკლის დღეობებში, რომლებშიც ტახს, ღორს და გოჭს, როგორც შესანიშნავ ცხოველებს, მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობოდათ. ამის საილუსტრაციოდ რამოდენიმე ფაქტის გახსენება იქნება

30 ლომტახთან დაკავშირებით იხ. ნ.ღამბაშიძე, 1992.

საჭირო.

დასავლეთ საქართველოში, მთხრობლების სიტყვებით (იხ. ნ.აბაკელია, 1977) რომ ვთქვათ, „შობა დღეს სისხლი უნდა დაესხათ“, რაც იმას ნიშნავდა, რომ სისხლიანი მსხვერპლ-შენირვა უნდა ჩაეტარებინათ. ამ სამსხვერპლო ცხოველს სპეციალურად შობისათვის შერჩეული და გასუქებული ღორი (სვან. ლექრისდეში, მეგ. საქირსე ღორი) წარმოადგენდა. შობის დილას იხარშებოდა ღორის თავი. ზოგან ღორი იკვლებოდა შობის წინა საღამოს და სწორედ ღორის დაკვლის შემდეგ მოდიოდნენ ზემოთ ხსენებული მეალიღეები, მგალობლები ე.წ. „ქრისტეს მახარობლები“.

აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში ნოემბრიდან გასუქებულ ღორს 25 დეკემბერს (7.1) დილით დაკლავდნენ და მას „საალებო ღორი“ ეწოდებოდა.

საინტერესოა სამსხვერპლო ღორის მონანილეობა „ხეხუნჯობის“ რიტუალში, რომელიც თავის დროზე ი.ქობალიამ დაადასტურა (იხ. И.Кобалия, 1903); როგორც იგი აღნიშნავდა, მეგრელთა რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, წელიწადი 363 დღისაგან შედგებოდა; დღეთა რაოდენობების მიხედვით არსებობდა ხელობები. ყველა ამ ხელობის დამფუძნებლად წმ.სოლომონი ითვლებოდა, რომელზედაც ერთი გადმოცემა არსებობდა. ამ გადმოცემის თანახმად, წმ.სოლომონის მთავარ საქმიანობას მჭედლობა წარმოადგენდა. იგი გახურებულ რკინას ხელით იღებდა და თავის მუხლზე ჭედავდა. ყველაფერი ამის გამო მას არ შეეძლო უბრალო მოკვდავთათვის ესწავლებინა ეს ხელობა. როდესაც ქრისტემ ეს იხილა, შეასწავლა და გაანდო მას გრდემლის მონყობილობა, ჩაქუჩისა და ასალების საიდუმლო. 31 დეკემბერი სამეგრელოში წმ.სოლომონის დღედაა მიჩნეული და აღნიშნავენ დღეობა „ხეხუნჯობას“ ანუ ხელებისა და მხრების სალოცავს. ეს წარმოდგენს წლის ბოლო დღის წეს-ჩვეულებას, რომელსაც მეგრელები ყოველწლიურად იცავდნენ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „ხეხუნჯობის“ რიტუალს მხოლოდ მჭედლები ასრულებდნენ, რომელთაც სამჭედლოში ჩაფლული სალოცავი ქვევრები ყოველწლიურად უნდა შეე-

ესთ ღვინით და შეენირათ ნმ.სოლომონისათვის, რომელიც ყველა ხელობის შემქმნელად და მფარველად ითვლებოდა და განსაკუთრებით კი მჭედლებისა (სალოცავი ქვევრების მნიშვნელობაზე იხ. თავი III). ამ დღის აუცილებელ შესანიშნავ ცხოველს ღორი წარმოადგენდა, რომელსაც „ოხეხუნჯეს“ (სახეხუნჯოს) ეძახდნენ. დღესასწაულის წინა დღეს მჭედლის შვილები დადიოდნენ სოფელში (ამგვარ მსვლელობაში ი.ქობალიას თვითონაც მიუღია მონანილეობა ბავშვობაში) და აგროვებდნენ სოფლის ყოველი მოსახლისაგან: ფეტვის მარცვალს, კვერცხს, მარილს და ყველაფერს, რასაც მისცემდნენ. ამგვარი შეგროვება აუცილებელი იყო. გლეხებს სწყინდათ, თუ „მეხეხუნჯე“ მათ გვერდს აუვლიდა (მღრ. აშანგელო-შაშანგელოს წეს-ჩვეულებას სვანეთში — ნ.ა.).

წინათ მჭედლებს, როგორც ნმ.სოლომონის მონაფეებსა და მიმღევართ, დიდ პატივსა სცემდნენ; დღემდე ითვლება, რომ სამჭედლოში „გადაცემა“ ყველაზე დიდი წყევლაა.

აი ლოცვა, რომელსაც მამა მჭედელი მხოლოდ თავისი ვაჟიშვილების წრეში წარმოთქვამდა გახსნილი სალოცავი ქვევრის წინ დაჩოქილ მონანილეებში:

„წმინდა სოლომო 363
 ხელუაში გორჩქინუ!
 მა დო ჩქიმი სქუალეფი
 დლარი ხვამა სი გოუტიბინეე
 ხე-ხუნჯი მოუმართი,
 წანაში ხვამამა სი ქიმილუნი
 დო თაში მორძგვიშე სი
 გაარინეე, სქანი სახელი ხვამილი!“
 „წმინდა სოლომო (5), 363
 ხელობის დამფუძნებელო,
 მე და ჩემი შვილები
 დღევანდელი ლოცვის გამო
 შეგვიწყალე;
 ხელ-მხარი გაგვიმართე,
 მომავალი წლის ლოცვამდე
 მიგვიყვანე და გაგვიმარჯვე

შენ სახელ-დალოცვილო!"

ამ დროს მარჯვნივ შეატრიალებდნენ ნისორს, რომელიც სასვე იყო სხვადასხვანაირი საჭმელით. ბოლოს მუხლებზე დამდგარი ვაჟიშვილები ორივე ხელის საჩვენებელი და ცერა თითებით წრეს აკეთებდნენ, რომელშიც მამა ცალ-ცალკე ასხამდა ღვინოს და დააყოლებდა:

„ასე გამოიყვანე ჩემი (ასახელებს სახელს)

ავადმყოფობისა და გაჭირვებისაგან (იხ. И.Кобалия, 1903).

„ხეხუჯობა“/“ხეხუნჯობაზე“ დამატებითი მასალები მოიპოვება ს.მაკალათიას ნაშრომში „სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია“ (თბ. 1941), რომლის მიხედვით „სახეხუჯო“ ხელ-მხარის სალოცავია და მას 31 დეკემბერს ასრულებენ.

ამ დღეს ოჯახის თვითთვეულ წევრზე აცხობდნენ ორ-ორ კვერს და თითო კვერცხს, რომელსაც დაალაგებდნენ ხონჩაზე და კერის პირას დასდგამდნენ.

პირველად კერასთან მიდიოდა ოჯახის უფროსი, ის ხონჩას მარჯვნივ მოატრიალებდა და დაილოცებოდა:

„ხეხუჯი ბედნიერი დო მშვენიერი
ჩქიმი ხე დო ხუჯიშ ნაქიმინათ,
ჩქიმი გური გაახარი, ჩქიმი ხე
დო ხუჯიშ ჯგურობუას სი ქიგმორჩინე
ხეში ტახა, ხუჯიშ ჭუამა
დო ჩქიმ ჩილი დო სქუას შორიშა
ქიგომირაითი“.

„ხელ-მხარი ბედნიერი და მშვენიერი,
ჩემი ხელისა და მხარის ნაქნართ
ჩემი გული გაახარე, ჩემი ხელი და
მხარის ჯანმრთელობით შენ დამაბერე.
ხელის ტეხვა, მხარის ტკივილი
მე და ჩემ ცოლს და შვილს შორის
გაგვიქარვეო“.

უფროსის შემდეგ ოჯახის დანარჩენი წევრები რიგ-რიგობით მივიდოდნენ ხონჩასთან, გაიმეორებდნენ იმავე ლოცვას და თავიანთ კვერსა და კვერცხს იქვე შესჭამდნენ.

ხეხუჯობას, როგორც ს.მაკალათია აღნიშნავს, განსაკუთ-

რებით მჭედლები ასრულებდნენ და იმ ღამეს მჭედლები იხდიდნენ „ოჭკადირეშიშ ოხვამერს“ (ანუ სამჭედლოს ლოცვას). ხეხუჯობას მჭედლის ოჯახში დაჰკლავდნენ გოჭს და გამოაცხობდნენ კვერებს. სალამოს ამას ხონჩაზე დაალაგებდნენ, იქვე დასდებდნენ სამჭედლო იარაღებს: ქურას, კვერს და სხვა ხელსაწყო იარაღებს. ამ ხონჩას მჭედელი შეიტანდა მარანში, სადაც სამჭედლოს ქვევრი იყო ჩაფლული, თუ არა და სამჭედლოში წაიღებდა. ქვევრთან მას წაჰყვებოდნენ მხოლოდ მამაკაცები, დედაკაცი კი სახლში რჩებოდა და იქ ცალკე ლოცულობდა კვერებითა და სანთლებით. მას იმდენი სანთელი უნდა ჰქონოდა, რამდენიც ოჯახიდან გამოთხოვილი ქალი იყო. თუ ოჯახიდან გამოთხოვილი ქალი ახლოს იყო, იგი თვითონვე გამოგზავნიდა კვერსა და სანთელს, თუ არა და მის წილ სანთელსა და კვერს ოჯახში დაამზადებდნენ.

მჭედელი დაიჩოქებდა ქვევრთან და ასე დაილოცებოდა:

„სუმოშ სუმონეჩ სუმ ხელუაშ

გორჩქინუ წმ.სოლომონ

მარდიანი, სქანი ტიბინი

სი ქომუჩითი ჩქიმ ბაბუშ

გიმნარყის, მოთას, სქუას დო

ოჯახიშ მედგუმუს. სქან მოხვენე

ვორეთ ამ დლა, ჩილაფირ

ვორექ დო მემიტეთ, წმ.სოლომონ

სქანი სახელი ხვამილი,

ბედნიერი ხვამა ქომიდი და სხვ.“

„სამას სამოცდასამი ხელობის გამჩენო

წმ.სოლომონ მაღლიანო!

შენი წყალობა მოგვეცით ჩემ

ბაბუის შთამომავალს, შვილსა,

შვილიშვილს და ოჯახის მიმდგომს.

შენი მახვენარი ვართ დღეს,

შემცოდარი ვართ და გვაპატიე,

წმ.სოლომონ, შენი სახელი

დალოცვილი, ბედნიერი ლოცვა

მოგემადლე და სხვ“.

ლოცვის დასასრულს ხელის მუჭებს შეჰკრავდნენ და

ერთმანეთზე დაანყობდნენ. ზედ მჭედელი შეკრულ მუჭას დაადებდა და შიგ წყალს ან ლვინოს ჩაასხამდა. სითხე მუჭებში გეგონება, მიღშიაო, გავიდოდა ძირამდე და უფროსი იტყოდა „წმ.სოლომონმა წყალივით წაიყვანოს ჩვენი საქემო“ („წმ.სოლომონქ წყარიში მიდღელონას ჩინი საქემო“-ო). მჭედელი ქურაზე კვერს დაპკრავდა და იტყოდა „შენი წყალობა მოგვეციო, წმ.სოლომონ“.

ბზიფის აფხაზებში ახალი წლის დღესასწაული, რომელიც სამჭედლოს ღვთაებასთან „შაშვი“-სთან არის დაკავშირებული, ინოდება „ხეჩხუამად“ (იხ. Н.Джанашия, 1960). ამ სიტყვის ეტიმოლოგიას ნ.ჯანაშია ადგენს მეგრულის საფუძველზე და სთვლის ღეჯ-ხვამიდან (ღორით ლოცვა) მომდინარედ. საინტერესოა (და ეს შენიშნული აქვს ხ.ს.ბლაუბას ნ.ჯანაშიას ნიგნის განხილვისას შესავალში), რომ იგივე დღესასწაულს, ახალი წლის წინა დღეს, სვანეთში (ლაშხეთში) „შუშხვამ“ ეწოდება. ამ ტერმინში (შუშ-ხვამ), ასევე მეორდება მეგრული სიტყვა „ხვამა“ (ლოცვა).

თავდაპირველად ნ.ჯანაშია (იხ.1899) „ხეჩხვამას“ თვლიდა მეგრული „ხეშ-ხვამადან“ (ხელის ლოცვა) მომდინარედ, ხოლო უფრო მოგვიანებით — მეგრული: „ღეჯ-ხვამადან“ (ღორით ლოცვა). აღნიშნული დღესასწაულის სახელწოდების ეტიმოლოგია სხვებშიც იწვევდა ინტერესს.

მაგალითად, დ.გულიას (იხ.1928) მიხედვით, რამდენადაც სამჭედლოს მფარველი ღვთაების „შაშვი“-ის ძირითად შესანიარავს თხა წარმოადგენდა, სახელწოდება „ღეჯ-ხვამა“ ანუ ღორით ლოცვა შეუსაბამობას წარმოადგენს. შესაბამისად, დღესასწაულის სახელწოდება „თხაშ-ხვამა“ რომ ყოფილიყო, უფრო ლოგიკური იქნებოდა. დ.გულიას აღნიშნულ ნაშრომში შემდეგნაირი მასალა მოჰყავს: აფხაზი, რომელიც თავის დროზე არ შესწირავდა მსხვერპლს სამჭედლოს ღვთაებას ან ტყუილზე დაიფიცებდა, სამჭედლოში მას შიში იპყრობდა, რომ დაისჯებოდა. თუ იგი ან მისი ოჯახის რომელიმე წევრი ავად გახდებოდა, მაშინ მლოცველი მიუთითებდა მას სამჭედლოს ღვთაება „შაშვი“-იზე. საჭირო ხდებოდა გამოსასყიდი მსხვერპლშენირვის ჩატარება სამჭედლოში შაშვი-ის სახელზე, რაც სამჭედლოში ერთი ან ორი თხის შეწირვას

გულისხმობდა. დ.გულია აღნიშნული „დაპირისპირების“ საფუძველზე (ანუ იმაზე, რომ მეგრელები სწირავენ ღორებს, ხოლო აფხაზები თხებს) შეეცადა „ეთნიკური დაპირისპირებულობის“ ჩვენებას და ამ მიზნით მან ლერბების მაგალითიც მოიშველია, რომელიც ვახუშტის ხელნაწერშია (XVIII ს.) დაცული. კერძოდ, აფხაზური ლერბი წარწერით „აფხაზთა“: ღია მწვანე ფონზე თხა ანეული მარჯვენა ფეხით და ორი დიდი რქით; ზემოთ, მარჯვნივ სამი ნახევარმთვარით (ამ უკანასკნელს უკავშირებს თურქების შემოსვლას აფხაზეთში, XV საუკუნეში); იქვე მოაქვს მეგრელების ლერბის აღწერილობა წარწერით „ოდიშისა“, რომელზეც გამოხატულია ტახი დიდი ეშვებით; წინა ფეხებით ტახს უჭირავს დროშა, რომელზეც გამოხატულია მტრედი და ოთხი ვარსკვლავი კუთხეებში“ (იხ. Д.Гулия, 128).

მაგრამ ეს დაპირისპირება ჩვენი აზრით, იხსნება დამატებითი მეგრული მასალით, რომელსაც ს.მაკალათიას ზემოთ დასახელებულ ნაშრომში (1941) ვპოულობთ სამჭედლოს შესახებ. ამ მასალის მიხედვით, ძველად სამეგრელოში სამჭედლოს პატივისცემით ეკიდებოდნენ. მასში ფიცი და ხატზე გადაცემა³¹ იცოდნენ. როდესაც მჭედლის ოჯახში ვაჟი დაიბადებოდა, სამჭედლოს სწირავდნენ ციკანს და შესთხოვდნენ ვაჟის გაზრდასა და მჭედლობაში დახელოვნებას. ხალხის რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, ვინც ამ წესს არ შეასრულებდა, იმ ოჯახში დაბადებული ბავშვი ბეჩავი და ავადმყოფი დარჩებოდა. ასეთ ბავშვს მუცელი ებერებოდა და უფერული იყო. ამიტომ, ვაჟი რომ დაიბადებოდა, სამჭედლოში მსხვერპლად იწირებოდა მამალი ციკანი, ქალის დაბადებისას — „ხოზო-კვარი“ (ყველიანი კვერი). ოჯახიდან გამოთხოვილ ქალს ვაჟი რომ შეეძინებოდა, იმას მამის სახლში უნდა გამოეგზავნა მამალი ციკანი. ქალი თუ ეყოლებოდა — ხოზო კვარს აგზავნიდნენ (იხ. ს.მაკალათია, 1941).

ზემოთ მოტანილი მასალის მიხედვით, როგორც სამეგრელოში, ასევე აფხაზეთშიც სამჭედლო წმინდა ადგილად

31 ხატზე გადაცემასთან დაკავშირებით იხ. ჯ.Абакалия, 1991]

ითვლება. სამჭედლო ნივთები ხელშეუხებელია და მასში მოთავსებულია სალოცავი ქვეერი (ზოგ შემთხვევაში ეს ქვეერი მარანშია), რომელთანაც სალოცავი რიტუალები სრულდება. რიტუალის სახელწოდება სამეგრელოში „ხეხუჯობა“/„ხეხუნჯობა“, აფხაზეთში „ხეჩხვამის“/„ლეჯხვამის“ სახელითაა ცნობილი. აფხაზეთში სამჭედლო რიტუალში „შაშე“-ი ფიგურირებს. იგივე სახელწოდება დასტურდება სვანეთში „შუშხვამში“ (შუშ-ხვამა იდენტიფიცირდება შაშეის ლოცვასთან). რაც არ უნდა განსხვავებული მოსაზრებები არსებობდეს ამ სახელწოდებათა იდენტიფიკაციაზე, ფაქტია, რომ ყველა ეს რიტუალი სრულდება ახალი წლის წინა საღამოს, სამჭედლოში, რომლის მფარველი ნმ.სოლომონია. სამეგრელოში ხეხუჯობისთვის სამჭედლოში იწირება ღორი (სხვა შემთხვევაში — მამალი ციკანი). აფხაზურ მასალაში ღორი არ ჩანს, მაგრამ ღორის მსხვერპლად შეწირვის პრაქტიკის კვალი სახელწოდება ლეჯ-ხვამაში მიიკვლევა. შესაძლებლად მიგვაჩნია ხეხუჯობა და ხეჩხვამა/ლეჯხვამა ერთი და იგივე დღესასწაულის ორ სახელად მივიჩნიოთ. ამ სახელებში ერთ შემთხვევაში (კერძოდ, მეგრულ მასალაში) მახვილი ხელ-მხარზეა (ანუ იმაზე, რასაც ეძღვნება) გაკეთებული, ხოლო მეორე შემთხვევაში (აფხ. მასალა) საშუალებაზე, რითაც ხელ-მხარი უნდა გამაგრდეს (ანუ სამსხვერპლო ცხოველზე) ლოცვაზე).

რაჭაში 31.12 (13.1) ცნობილია კალანდობის³² სახელით. ამ დღეს, საღამო ხანს იკვლებოდა „საკალანდო ღორი“. აცხობდნენ ერთ ღორის ქონიან განატეხს, ე.წ. „ღორის სალოცვილს“. ვახშობამდე ბიჭს ან ოჯახის უფროს კაცს 1 ჭიქა ღვინო უნდა წაეღო საღორესთან და იქ შეელოცა: „ნმ.ბასილამ ამრავლოს ღორებო“. ნავახშმევს შეუდგებოდნენ მეორე დღის „სამკლოვიაროს“ სამზადისს. აკეთებდნენ

³² სიტყვა კალანდა, ისევე, როგორც რუსული "оладья და რომელი „კალენდა“ ერთი და იგივე მნიშვნელობის მატარებელია მკვლევართა აზრით, იგი შეიძლება ნასესხები იყო რომაელთაგან ან ბიზანტიელი ბერძნებისაგან შორეულ წარსულში. რომში კალენდას ეძახდნენ თვის პირველ, ან 10 დღეს იგივე სიტყვა საფუძველია „კალენდრის“ (იხ. ნაბაკელია, ქალაქერაშვილი, ნ.ღამბაშიძე, 1991)

ლერნმის „გვერგვს“, აცხოვდნენ ერთ დიდ ლობიან-ქონიან განატყვს. განატყვი იდებოდა გვერგვზე, ასევე თაფლი, ვაშლი, თეთრი ფული. სართიანი და ხმელა პური ცხვებოდა სულადობის მიხედვით. მოხარშული ღორის შიგნეულს ჩაურევდნენ პურში და აცხოვდნენ ერთ განატყვს, ჯვარსახიანს ე.წ. „სირის კუდს“. სირის კუდით ლოცულობდა ქალი და იგი მხოლოდ ქალებზე ნაწილდებოდა.

ლექსუმში 31 (13.1) დეკემბერს, ასევე, კალანდა ენოდებოდა. ქალები უქმობდნენ. „ჩიტის აზვრამდე“ დაკლავდნენ საკალანდო ღორს (ნეზეს). აღსანიშნავია, რომ ნეზვი შეიძლება ნამზითვიც (მზითვებში მოყოლილი) ყოფილიყო. საკალანდოს თავი ნათლილებამდე ეკიდა სხვენზე. კაცი ამ დღეს მარხილით შემას მოიტანდა. შემაზე დაკრული იყო დიდი კონა „ბაძგარი“. ბაძგარს უკეთებდნენ სახლს, სახაბაზოს, ბელელს, ნალიას, კალოს, მიჰქონდათ ვენახში და ყანებში გააკეთებდნენ „გვერგვს“ ან „ჩიჩილაკს“. უფრო მიღებული იყო გვერგვი. ცხვებოდა საოჯახო ტაბლა. „ტაბლაზე“ იდებოდა ფული და ტყბილეული. ტაბლა (სანესო პური) თავსდებოდა გვერგვზე. კალანდა სალამოს უნდა გამოეცხოთ ნ საოჯახო სალოცავი ტაბლა და მეშვიდე უფრო დიდი „ღორის სალოცავი“. ღორის სალოცავ ტაბლას, მოხარშულ ღვიძლს და წყალს, უფროსი ქალი ნაილებდა საღორის კართან სალამომდე და შეულოცავდა: „ღმერთო! დეიფარე ჩვენი ღორები ფათერაკისაგან“, წყალს გადააქცევდა, ღვიძლს ჩამოათლიდა, იქვე შეჭამდა და სახლში შევიდოდა. პატარ-პატარა ნათალ ღვიძლს ოჯახის ყველა წევრს შეაჭმევდა. ამის შემდეგ საოჯახო ლოცვა იწყებოდა.

ქვემო სვანეთში 31 (13.1) დეკემბერს „ლიძიენალ“ ენოდება. ხოლო ზემო სვანეთში იემხვამ, ეშხუამ, შუშხუამ. ახალი წლის წინა დღის მთავარი მომენტები სვანეთში იყო: ტყეში წასვლა, ხის მოჭრა და მკითხაობა ხის მოჭრის დროს; თხილის ტოტების, ხავსის და თეთრი ქვის მოტანა, დილის საუზმე, საიდუმლო ლოცვა, რომელზეც ახსენებდნენ ჯგრაგს, დალს და სხვ.; ვახშამი, მარცვლების რიტუალური ძებნა და მათი დათესვა, მეორე დღისთვის საახალწლო პურის გამოცხობა, ღორის — „ლეზომახის“/„ლეკალანდის“/„ზომ-

ხას" დაკვლა (დედამთილის, უფროსი რძლის და ა.შ. მზითვებიდან), კუპატების გაკეთება, „ლალყაჯის“ წესის შესრულება, კენჭის ყრა გარეშე მეკვლისთვის და ხარისთვის, საახალწლო მისალოცის მომზადება და სხვ.

გურიაში 31 (13.1) დეკემბერს „შელოცვა“, „ცხემლის ქრა“ ეწოდებოდა. ამ დღისათვის იმარაგებდნენ ცხემლის შეშას, ასუქებდნენ ქათმებს 3-4 კვირის მანძილზე, რომლებსაც დაკლავდნენ და მრგვლად ხარშავდნენ. გათენებისას იკვებოდა ღორი და ნანილებად დაჭრილი იხარშებოდა. ამ დღეს ცხვებოდა „საკა კვავი“ (სანესო პური გოჭის ფეხით) — ქალებისთვის. მზადდებოდა ჩიჩილაკი. ცხვებოდა სპეციალური პურები: ბოკელი ჩიჩილაკისათვის, ოთხი დიდი პური. — ე.წ. საბასილიბო. საღამოთი იწყებოდა ლოცვა.

თუ ზემოთ მოტანილ მასალაში ღორი ფიგურირებს ოჯახში, სამჭედლოში და საღორესთან შესრულებულ წესჩვეულებებში, ქვემოთ მოტანილ მასალაში იგი მარანთანაა დაკავშირებული.

ნახევარ საუკუნეზე მეტი ხნის წინ, გურიის სოფლებში ახალ წელს, „კალანდის საღამოს“ შემდეგი რიტუალი სრულდებოდა³³: შებინდებისას სახლის უფროსი ოჯახის წევრებს დიდიან-პატარიანად მარნისკენ გაუძღვებოდა. ანთებული სანთლებით შევიდოდნენ მარანში, თან მიიტანდნენ ხაჭაპურით, ღორის თავითა და ღვინიანი ღოქით განყობილ გობს. ოჯახის უფროსი შუა მარანში, ჭურის თავზე დადგამდა გობს და ზედ სანთლებს დაამაგრებდა. ამის შემდეგ გობს სამჯერ ნაღმა შემოატრიალებდა და დაილოცებოდა, სასმისით ღვინოს დაღვედა, ზედ ხაჭაპურს და ღორის ხორცს დააყოლებდა, მერე დანარჩენებიც ასევე დაილოცებოდნენ, ამას მოჰყვებოდა „აგუნას გადაძახება“: ყველანი სანახელთან ჩამწკრივდებოდნენ, ხელში ყურძნის საჭყლეტ კუბოლოს, ცულს, ნაჯახს, ხვედას, მსხვილ ტუკს მოიმარჯვებდნენ. ერთი მათგანი ზურგზე პატარა ბიჭს შემოისვამდა და ხმამალა გადასძახებდა:

³³ აღწერილობა რიტუალისა მოტანილია ალექსანდრე მაროვიანის „შენ ხარ კენახი“, თბ., 1972.

„აგუნა, აგუნა, გადმოიარე,
ბახვი, ასკანა გადმოიარე!
ჩვენს მამულში ყურძენიო,
სხვის მამულში ფურცელიო.
ჩვენს მამულში გოდორ-გოდორიო,
სხვის მამულში კიმპალ-კიმპალიო“...

„მოლექსე“ (უფრო ზუსტად რიტუალის შემსრულებელი) თან სანნახელს ღორის თავს უკაკუნებდა და დანარჩენები კი ბანს აძლევდნენ: „ჰო, ჰო, ჰო... იო“ და ისინიც ხელში მომარჯვებულ საგანს სანნახელს ურახუნებდნენ. მოლექსე რომ დაამთავრებდა ყველანი ერთხმად გასძახებდნენ: „აგუნა, უუ“...

ამგვარი გადაძახება გურიის სოფლებში ყველგან ერთდროულად იცოდნენ. კალანდის საღამოს „მთელი კუთხე-მიდამო“, მთელი გურია აგუნას გადაძახებაში იყო, ახლო მეზობლები ერთმანეთს ეხმიანებოდნენ, ერთი რომ ერთ მუხლს იტყოდა შემდეგს მეზობელი განაგრძობდა...

ასევე საღამოს იცოდნენ „აგუნაზე სიარულიც“; ათი-თხუთმეტი-კაცი მოიყრიდა თავს. მეზობლების მარნებს ჩამოივლიდნენ განყოფილი გობით, მიულოცავდნენ, სანნახელს გამეტებით ურტყამდნენ, თან ერთხმად „აგუნას“ გადასძახებდნენ.

რამდენიმე სახლის შემოვლის შემდეგ ერთ-ერთ ოჯახში ლხინი იმართებოდა.

მსგავსი საახალწლო რიტუალი სამეგრელოსა³⁴ და ლეჩხუმშიც სრულდებოდა, ლეჩხუმში ვენახის საახალწლოდ მილოცვის დროს გურული „აგუნას“ მსგავს ლექსს გაიგონებდით:

„ანგურამ ჩამეიარა ილითა და მილითა
ორშიმო და ხრიკითა,
ჩვენი მამული ჩაიარა, ნივი მეიტება,
ისხა, ისხა, ისხა...“

გამოღმა ყურძენი, გაღმა ფურცელი“... (იხ. ა.ლეკიაშვილი, დასახ.ნაშრომი).

როგორც ა.ლეკიაშვილი აღნიშნავს თავის (ზემოთ დასახელებულ) ნაშრომში, უკვე გასული საუკუნის ავტორებმა,

რომელთაც აგუნას რიტუალის აღწერა დაგვიტოვეს, გამოთქვეს ვარაუდი, რომ აგუნა მელვინეობის ღვთაებაა, რომელსაც საახალწლოდ ვენახის სიუხვეს შესთხოვენ, მათვე შენიშნეს საგულისხმო დამთხვევა აგუნას ლექსში მოხსენიებული გურიის სოფლების — ბახვისა და ასკანის სახელებსა და ძველი ბერძნული ღვინის ღმერთის ბახუსისა და მისი შთამომავლის ენეასის ვაჟის ასკანიის სახელებს შორის. როგორც მკვლევარი განაგრძობს, 'პროფ. ვ. ბარდაველიძის გამოკვლევით აგუნას კულტს თავისი ფესვებით წარმართული სარწმუნოების შორეულ ხანაში მივყავართ. მევენახე ხალხმა თავის რელიგიურ პანთეონში იმთავითვე ვაზისა და ღვინის მფარველ ღვთაებასაც მიუჩინა ადგილი.

უძველესი რელიგიური აზროვნების ნაყოფია მევენახეობასთან დაკავშირებული მაგიურ-მისნური ქმედებების შემცველი სხვა წეს-ჩვეულებებიც, რომლებიც ბოლო დრომდე ჩართული იყო ხალხურ დღეობათა კალენდარში (ა. ლეკიაშვილი, „შენ ხარ ვენახი“, „ნაკადული“, თბ., 1972).

მოგვიანებით, ა. ლეკიაშვილი აღნიშნული საკითხების შემდგომი დამუშავებისას მიდის დასკვნამდე, რომ ტერმინი „აგუნა“ გავრცელებული მხოლოდ დასავლეთ საქართველოში,

34 სამეგრელოში ახალ წელს (1 იანვარს) საღამოსთვის მარანში მიღან; მსულელობის ყოველი მონაწილე შეარაღებული იყო ჯოხით და დატვირთული რამით: პურებით, მარკვლიანი ტომრებით და სხვ. მონაწილენი რიგში ჩამწყრივდებოდნენ საწნახელში და ურტყამდნენ მას ჯოხებს და თან წარმოსთქვამდნენ „მაგიურ სიტყვებს“, რომლის მიხედვით მათი ეენახი დატვირთული უნდა ყოფილიყო ნაყოფით, ხოლო სხვისი — ფურცლით. საახალწლო რიტუალის შესრულებისას იმეორებენ მაგიურ ფორმულას:

„ჯუჯულია, ჯუჯულია
ჩქიმ მამული ხარგულია,
მხეკაში მამული ფურცელია“.

„ჯუჯულია, ჯუჯულია
ჩემი ეენახი დატვირთული ნაყოფით,
სხვისაში — ფურცელი“.

ი. ყიფშიძე „ჯუჯულიას“ სთვლის სიტყვა „ღუღღის“ (თავთავი) თავდაპირველ ფორმად (ღისიბილიასიამდელ ფორმად). თუმცა, განაგრძობს მკვლევარი, საახალწლო სალოცავი რიტუალის დროს ლაპარაკია ყურძნის მონაგაღზე, და არა პურისა, მაგრამ ამ შემთხვევაში ჯუჯულიას უფრო ფართო მნიშვნელობა შეიძლება მიეწეროს — კერძოდ, მოსავლისა, საერთოდ (იხ. И. Кипшидзе, 1914).

ატლეთის, მებრძოლის მნიშვნელობით დაკავშირებულია ბერძნულ $\alpha\psi\omega$ (ბრძოლა, შეჯიბრი)-თან; და რომ აღნიშნული ქართული და ბერძნული ტერმინები არა მარტო მნიშვნელობით ემთხვევა ერთმანეთს, არამედ ფორმითაც; აგუნა უშუალოდაა დაკავშირებული ტერმინ ჯგერაგუნასთან, რაც ნმ.აგუნას ნიშნავს ანუ ნმ.მებრძოლს, ნმ.მოღვანეს, რაც თავის მხრივ, ნმ.გიორგის ერთ-ერთ ძირითად ეპითეტს წარმოადგენს (ა.ლექიაშვილი, თბ., 1979).

სამეგრელოში წლის მთავარ სალოცავს ახალი წლის პირველ ორშაბათს ასრულებდნენ. ამ სალოცავს ოდუდია სამგარიო ან თუს ოხვამერი (გოჭით სალოცი ეწოდებოდა) (დანვრილებით ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. H.Абакелия, Тб., 1991). ს.მაკალათიას მიხედვით, ადამიანის ჯანმრთელობასთან იყო დაკავშირებული „ოდუდია სამგარიო“, რომელსაც ოჯახის უფროსი თავის სასიმრთელოდ იხდიდა. ამ დღეს აცხობდნენ ოთხ ყველიან კვერს, დაჰკლავდნენ აგრეთვე გოჭსა და მამალს. ყველა ამას ხონჩაზე დალაგებდნენ, მიაკრავდნენ ანთებულ სანთლებსაც და ოჯახის უფროსი მამაკაცი თავისი უფროსი ვაჟის თანხლებით ხონჩას „ოდუდია სამგარიოს ლაგვანთან“ მიიტანდა. ორივენი იქვე დაიწოქებდნენ. უფროსი ხონჩას მარჯვნივ სამჯერ მოაბრუნებდა და დაილოცებოდა, რომ ღმერთს მისთვის სიჯანსაღე მიეცა და დაეფარა ყოველგვარი სენისა და ცუდი შემთხვევისაგან. შემდეგ ქვევრს თავს ახდიდა და შიგ საზედაშედ ღვინოს ჩაასხამდა, სანთელსა და საკმელს თავზე შემოივლებდნენ და ნაკვერჩხალზე დასწვავდნენ. ერთ კვერს, მამლის თავსა და გოჭის გულ-ღვიძლს იქვე შესჭამდნენ და შემდეგ ხონჩიანად ბრუნდებოდნენ სახლში, სუფრას გაშლიდნენ და ოჯახის უფროსს დალოცავდნენ.

დღეობათა კალენდარში შემდეგი დღეობა, რომლის დროსაც იწირებოდა ღორი, ცნობილია „მირსობის“/“წირსობის“ სახელწოდებით, იგივე „მოისარობის“ სახელწოდებით (აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით იხ. H.Абакелия, 1991).

ნმ.გიორგი მოისარს დიდმარხვის დადგომამდე დაახლოებით 24 დღით ადრე (ხორციელის კვირის ხუთშაბათს)

ენირებოდა ღორი „ომირსე“/“სამირსე“/“სამოისარო“. ამ უკანასკნელს დიდის ამბით ასუქებდნენ რამოდენიმე კვირის მანძილზე. „მირსობა“ დღეს, ხუთშაბათს ოჯახის უფროსი მამაკაცი ღორს უკანა ფეხებზე მოჰკიდებდა ხელს და კერის გარშემო შემოატარებდა რამოდენიმეჯერ და წარმოსთქვამდა შემდეგ ლოცვას:

„დღევანდელი მირსობის მობრძანებავ!
მე და ჩემ ცოლს და შვილებს ბედი მიეცი:
ბედნიერად ამყოფე, ყოველი ავი
და ბოროტისაგან გააგდე;
ყოველი ცუდი გზისგან, წყლისგან
შენ დაიფარე, შენი სახელი დალოცვილი“.

„დღარი მირსობა მოზოჯუა!
მა დო ჩქიმი ჩილი დო სქუას ბედი მეჩი:
ბედინერო დაარინეე, ირი ალიანი
დო ჩალიანი კიგაარაგი, ირი
უბადო შარას, წყარც სი დოთხილეე,
სქანი სახელი ხვამილი“.

ლოცვის დასასრულს ღორს დაჰკლავდნენ. შემდეგ დია-სახლისი ოჯახის თითოეული წევრისთვის ორ-ორ მრგვალ კვერს და კვერცხს მოხარშავდა. სადილის წინ ოჯახის წევრები უფროს-უმცროსობით კერასთან მდგარ ტაბაკთან მივიდოდნენ, სათითაოდ აიღებდნენ, თან ატრიალებდნენ და შემდეგ ლოცვას წარმოსთქვამდნენ:

„წმ.მირსა! (ე.ი. წმ.მოისარო — ნ.ა.) დღეს ვლოცულობ
ჩემი თვალის სიმრთელისათვის
კვერცხით და კვერით. ავი თვალის ტკივილი,
ავი თვალის დანირპლვა შორს გამიქარვე.
მთაზე ბუზი მოფრინავდეს,
ჩემ თვალს დაანახვე. მთაზე
ჭიანჭველა მიცოცავდეს, ღმერთო,
ჩემს თვალს დაანახვე.
ჩემი თვალის ნაქნარით,
ჩემი გული გაახარე“.

ლოცვის დასასრულს კვერსა და კვერცხს იქვე შესჭამდ-ნენ. მაგრამ მირსობის ეს რიტუალი ს.მაკალათიას მიხედვით,

განსაკუთრებით კარგად და სრულად დაცული ყოფილა წინათ მთიან სამეგრელოში, ჩხორონყუს რაიონის სამ სოფელში: გოდოგანში, გარახაში და ჯუმითში. მირსობა დღეს ამ სოფლებში იმართებოდა ხატობა, რომელსაც „ჯეგე“ ან „ჯეგე-მისარონი“ ეწოდებოდა. დღეობა იმართებოდა თებერვალში ორი კვირით ადრე ყველიერამდე (როგორც ჩვენი კვლევიდან მომდინარეობს, აღნიშნული დღეობა ხორციელის კვირაში სრულდებოდა). სალოცავად ბევრი მახვენარი მოდიოდა თურმე, განსაკუთრებით ის გვარები, რომელთა ფუძის ან გვარის „ჯინჯ“ ხატად ის ითვლებოდა: ფიჩხაია, ბერულავა, ჩარგაზია, მიქაია, გოგუა, ლაშხია, ნაჭყებია, აშორდია, ფონია, კვაშილავა, გაბედავა, არაჰამია და სხვ. ჩარგაზია და ნაჭყებიას გვარიდან ირჩევდნენ მნათეებს, რომლებიც ხალხს ამწყალოებდნენ. მირსობა დღეს გოდოგანში ომირსე ღორს კერის გარშემო შემოატარებდნენ და ჯეგე-მისარონს (ნმ.გიორგი მოისარს — ნ.ა.) შესთხოვდნენ ოჯახის კეთილდღეობას, მაგრამ ომირსე ღორის ხორცის ჭამა დაღამებამდის არ შეიძლებოდა. დილით კი მოხარშული კვერებით და კვერცხებით ჩვეულებრივი წესით თვალის საღობაზე დაილოცებოდნენ და შემდეგ ყველანი მიდიოდნენ ჯეგე-მისარონის ეკლესიაში, სადაც ასრულებდნენ სხვადასხვა რიტუალს, ლოცვა-ვედრებას, რომელსაც მოჰყვებოდა ცეკვა-თამაში, სიმღერა და სხვა გართობანი.

საღამოს მლოცველები სახლში ბრუნდებოდნენ, ოჯახის უფროსი ომირსე ღორით დაილოცებოდა, გაშლიდნენ სუფრას და ღორის ხორცს შესჭამდნენ.

ამ დღეს სალოცავად მიდიოდნენ გათხოვილი ქალები, რომელთა ფუძის სალოცავად „ჯინჯი ხატად“ ჯეგე-მისარონი ითვლებოდა. მათ მოჰქონდათ სანთელ-შესანირი და დაკლული ღორები. გვარის მნათეები მათ აქ დალოცავდნენ და შემდეგ მშვილდში გაატარებდნენ. ვისაც დათქმული ჰქონდა, იგი ჯეგე-მისარონს ღამეს უთევდა. აქ მოჰყავდათ სულით ავადმყოფები და თვალით სნეულნი, რომლებსაც მისარონის ხატის წინ დაანვენდნენ — „ხატიში ითონჯირაფა“, ღამეს უთევდნენ და ჯეგე-მისარონს შესთხოვდნენ ავადმყოფის

განკურნებას. თვალით სწეულებს შესანიშნავად მიჰქონდათ 2 სანთელი, ორი კვერი, ორი კვერცხი და თეთრი ფულები. ისინი მუხლმოყრით ეკლესიას სამჯერ შემოუვლიდნენ და ვევედრებოდნენ ჯეგე-მისარონს თვალის საღობას.

ასეთივე ხატობა იცოდნენ ს.გარახაში, რომელიც მღებარეობს ჩხორონყუს მახლობლად. თებერვალში მირსობა დღეს გარახას ნმ.გიორგის ეკლესიაში იმართებოდა ჯეგე-მისარონის დიდი ხატობა. ამ ხატის ყმებად ითვლებოდნენ: მამფორია და უბირია და მისარონის მნათეებსაც ამ გვარიდან ირჩევდნენ. აქ მოჰყავდათ თვალთ სწეულები და სულით ავადმყოფები და გარახის ნმ.გიორგის შესთხოვდნენ მათ განკურნებას. შეხვენილები ხატს სწირავდნენ თვალის სანთლებს, რომლებიც წარმოადგენდნენ თვალის კაკლის ოდენა სანთლის რგოლებს. გარახიდან გათხოვილი ქალები აქ მოდიოდნენ სანირით, მოჰქონდათ დაკლული ღორები და ლოცულობდნენ. შემდეგ მათ მნათეები მშვილდში გამოატარებდნენ.

გარახისა და ჩხორონყუს მახლობლად მღებარეობს ს.ჯუმითი და მირსობა აქაც იცოდნენ ჯუმითის ნმ.გიორგის ეკლესიაში. ჯუმითის ჯეგე-მისარონი უბირიების საგვარეულო ხატი იყო და მნათეებსაც ამ გვარიდან ირჩევდნენ. აქ მოჰყავდათ თვალთ სწეულები, სულით ავადმყოფები და ბნედიანები, რომლებსაც ალოცებდნენ ჯუმითის ნმ.გიორგის მირსას ხატს და შესთხოვდნენ მას შეეღას და განკურნებას. აქ მდგარა ხის ეკლესია, რომელიც დაუშლიათ. დარჩენილა ერთი დიდი ცაცხვის ხე და მირსობას ამ ხის ძირში ლოცულობდნენ. ჯუმითიდან გათხოვილი ქალები მირსობას სალოცავად აქ მოდიოდნენ, მოჰქონდათ სანირ-სანთელი, დაკლული ღორები და მნათეები მათ ამწყალობებდნენ. შემდეგ მშვილდს დააყენებდნენ, წინ ორ ხმაღს მინაში ჩაარჭობდნენ, რომ ბოროტი და შავნე სული არ მიეკაროსო და ქალებს მშვილდში ისე გაატარებდნენ.

სოფ.ჭაქვინჯთან არის სოფ.ჯიხაშ-კარი, რომელიც ზუგდიდიდან დაშორებულია 7 კილომეტრით და აქ დღესაც დაცულია ერთი მოედანი, რომელსაც უწოდებენ „მისარონ კარს“.

კარზე, სადაც ამით მლოცავებს უმასპინძლდებოდნენ. დღეობა სცოდნიათ შემოდგომაზე და აქ სოფელი დაჰქლავდა საერთო ფულით ნაყიდ ერთ ძროხას. მლოცველებს მიჰქონდათ თითო კონა ღომის თავთავი. ხატის მნათე მლოცავებს დააჩოქებდა და ჯეგე-მისარონის სახელით დაილოცებოდა. აქ დღესაც იციან ჯეგე-მისარონის სახელით ნყევლა და დალოცვაც. მაგ. იტყვიან: „გაგინყრეს ჯეგე-მისარონიო“ ან „ჯეგე-მისარონმა დაგლოცოსო“ და სხვ.

აღსანიშნავია, რომ სამეგრელოში თუ ვინმეს რაიმე უბედურება ეწვია ან ცეცხლისაგან ზიანი მოუვიდა, ამას ჯეგე-მისარონის/მირსას განრისხებას მიაწერს (იხ. ს.მაკალათია, 1938).

გურიაში მოისარობა ყველიერამდე სამი კვირით ადრე, შაბათს, იცოდნენ. მოისარი ითვლებოდა თვალთახილვის მფარველად. ამ დღეს არ უქმობდნენ. ოჯახის დიასახლისი სიმინდის ფქვილისაგან აკეთებდა ცომს, ყველასთვის 2 პატარა კოკორს. ამ კოკრებს იგი თითოეულს თვალებზე უსვამდა და მოისარსა და ღმერთს თვალების სიჯანსაღეს შესთხოვდა. ამის შემდეგ, ცომის ნაგლეჯებს აგდებდა ნყლიან ჭიქაში, ლოცვის დამთავრების შემდეგ კი ცომიან ნყალს ასხამდა სუფთა ნყალში.

„სულის გადაბრძანების“ (რომელიც ნათლისღების შემდეგი ხუთშაბათია) სწორი, მთელს დასავლეთ საქართველოში ცნობილია მეისარის/მოისარის დღედ.

რაჭაში მეისარობა ქალების უქმე იყო. საღამოთი დაკლავდნენ წითელ ყვინჩილას: „სავეჟო ყვინჩილას“, სახადის, ყოველგვარი სენისაგან თავის ასარიდებლად. ცოცხალ წითელ ყვინჩილას შემოავლებდნენ თავზე ოჯახის კაცებს — უფროსს და უმცროსს: „მომირთმევია ეს ყვინჩილა და განატეხი: თავი — თავის მაგიერი, ტანი — ტანის მაგიერ, ფეხი — ფეხის მაგიერ“. ყვინჩილა შეინვებოდა, თავ-ფეხი იხარშებოდა. შეულოცავდა ქალი და ის შეჭამდა. ამ დღიდან იწყებოდა „ბოსლობის კვირა“. ამავე ღამეს აცხობნენ 2 ძალიან პატარა კოკორს. 1 მთელ კვერცხს და 2 კოკორს უფროსი ქალი თვალებზე წაისვამდა და იტყოდა: „აგვაშორე სინითლე კლორწი, ხლირწი, დაგვიფარე ფურჩხისაგან,

შეინიერე ჩვენი თვალებისაგან“. ამის შემდეგ 2 კოკორს შორს გადაისროდა, რომ მათ თვალების სნეულება გაპყლოდა.

ლეჩხუმში „მეისარობა“ დიდი უქმე იყო და ითვლებოდა თვალების სალოცავ დღედ. ოჯახის უფროსი ქალი ოჯახის სულზე ორ-ორ კურკუშელას აცხობდა. დიასახლისი ოჯახის წევრებს დაურიგებდა კურკუშელებს; ისინი ჯვარედინად ამოისვამდნენ მათ თვალებზე და ლოცვას წარმოსთქვამდნენ. ამის შემდეგ, დიასახლისი მისცემდა უმ კვერცხს, რომელსაც თვალში ამოისვამდნენ და იტყოდნენ: „ასე კვერცხივით ამყოფე ჩვენი თვალბიო“. ამ დღეს განსაკუთრებით ქალები უქმობდნენ.

სვანეთში მეისარიბ/მეისარობ ასევე თვალთა მხედველობის დღე იყო. ქვემო სვანეთში დაჰკლავდნენ მამალს, რომელიც მხოლოდ ოჯახისათვის იყო განკუთვნილი. შუა ცეცხლიდან ნაცარს ამოიღებდნენ, შეუბერავდნენ და ღმერთს სინათლეს სთხოვდნენ: ღმერთო კარგი მხედველობა მომეცო.

პერიოდს მოისარობიდან ბოსლობამდე ბოსლობის კვირა ეწოდებოდა. ამ კვირაში აღსანიშნავია პარასკევი, რომელიც ლეჩხუმში „კაი პარასკევის“ (ლორის ლოცვა) სახელითაა ცნობილი. კაი პარასკევი მარიაშენობის (ქათმის ლოცვა) სწორზე მოდიოდა. უქმე იყო განსაკუთრებით ქალებისათვის, რადგან ხელსაქმემ თვალდაფსებული გოჭის მომრავლება იცისო. საღამოთი დიასახლისი გამოაცხობდა ერთ ქონიან ჯვარ-სახიან ტაბლას — ეს იყო „ლორის სალოცი“. ვახშამდე ქალი ამ ტაბლას 1 ჭიქა ღვინოს, სანთელს დაკმეულს, ნაკვერჩხალს, კაცების უჩუმრად გაიტანდა სალორის კარებთან; გაჩერდებოდა, ღვინოს და ტაბლას წაღმა შეატრიალებდა და შეილოცავდა: ნმ.ბასილა, გაამრავლე ჩემი ღორებიო. ღვინოს იქვე დაღვედა და ტაბლას კი შინ შემოიტანდა, დასჭრიდა და ოჯახის ყველა წევრს უნანილებდა. მიცემისას უნდა ეთქვა: „ლოცვა ღორის!“ ნანილის მიმღები პასუხობდა: „ამრავლოს ნმ.ბასილამ“. შემდეგ ივანშმებდნენ. ქალის სალორესთან ლოცვის დროს, მამაკაცი ახლოს არ გაივლიდა.

სვანეთში ამ დღეს „ხოჩა ვებიში“ (კაი პარასკევი) ეწოდებოდა, რომელიც ბამბლუს წინა პარასკევს მოდიოდა,

შაბათს კი ბამბლუ იყო. წვედნენ გოჭებს, ღამე ლოცულობდნენ; უცხო პირს არ გაუმასპინძლებოდნენ. ღორების დლეობა იყო. საღორის კარზე გაიტანდნენ ღორის 3 წყვილ კუპდარს, ღვიძლს და გულს. კაცი ილოცებდა:

„ვების ამჭკარ!“

გამრავლება და ჯანმრთელობა ამ ღორებსაც.

ზამთრიდან გაზაფხულზე გარდამავალი პერიოდი, ანუ პერიოდი ნათლისღებიდან დიდმარხვამდე დატვირთულია მოძრავი დღესასწაულებით. რადგანაც აღნიშნულ მობილურ დღესასწაულებს მყარი თარიღი არ გააჩნდა (ბუნებრივია, სხვადასხვა წელს სხვადასხვა თარიღით აღინიშნებოდა და შესაბამისად, სხვადასხვაგვარად ფიქსირდებოდა სპეციალურ ლიტერატურაში და ასევე მთხრობელთა მეხისერებაშიც) ისინი ხშირად დიდ აღრეულობასა და უზერხულობას იწვევენ მათი ზუსტი თარიღის გამოთვლისას. მაგ. იგივე „მირსობა“ რომ ავიღოთ, იგი ხან გამოითვლება დიდმარხვის დადგომამდე რამდენიმე კვირით ადრე (ძალიან მიახლოებებით), ხან აღნიშნულია, რომ ბოსლობის კვირაშია, ხან აღინიშნება, რომ სულის გადაბრძანების სწორზეა და სხვ. ამ აღრეულობას კიდევ უფრო აძლიერებს სხვადასხვა სახელით შემორჩენილი ერთი და იგივე მოძრავი დღესასწაული (რომლებიც ხშირად განსხვავებულ, დამოუკიდებელ დღესასწაულებად აღიქმება). ამ თვალსაზრისით ნათლის მოფენას საჭიროებს მირსისა და კაი პარასკევის მიმართების საკითხი.

„მოისარის“ გამოსათვლელად ორიენტირად ვიღებთ დღეობა „სულის გადაბრძანებას“, რომელიც მოდის „ნათლისღების“ მომდევნო ხუთშაბათს. ადგილობრივი რწმენების მიხედვით, მირსობა ბოსლობის კვირაში მოდის, ხოლო ბოსლობა, თავის მხრივ, ხორციელის კვირაშია. ხორციელს მოსდევს ყველიერი. აქედან გამომდინარე, „კაი პარასკევი“ იგივე სე. „ხოჩა ვებიში“ ვერ იქნებოდა ყველიერში.

ზემოთ მოტანილი მასალა საშუალებას გვაძლევს, დავასკვნათ, რომ ჯეგე-მისარონი იგივე ნმ.გიორგი მოისარია (იხ. Н.Абакелия, 1991). მისი დლეობა მოდიოდა ხორციელში და მას განეკუთვნებოდა ფაქტიურად 2 დღე ხუთშაბათი (მოსამზადებელი) და პარასკევი (კაი პარასკევი/ნმ.პარასკე-

ვი). იგი გამიზნული იყო, ერთი მხრივ, ადამიანთა თვალის სიმრთელისთვის, მეორე მხრივ, გოჭების გამრავლებისა და ჯანმრთელობისთვის. დადასტურებულია სახატო დღეობები სამეგრელოს რამოდენიმე სოფელში; ზოგადად, ითვლებოდა სოჯახო დღეობად.

სამეგრელოში საგაზაფხულო დღესასწაულებში გამოიყოფა დღე, რომელსაც „დოდგიმირს“ უწოდებდნენ, რომელიც გამიზნული იყო მოსავლის დოვლათიანობისთვის. ამ მიზნით ყველიერის წინა კვირას, ხუთშაბათ საღამოს მსხვერპლად სწირავდნენ კერატს. რომელსაც ამ მიზნით ასუქებდნენ და „ოკაპუნეს“ უწოდებდნენ. ოთხშაბათ საღამოს ოჯახის უფროსი ოკაპუნე ღორს კერის გარშემო სამჯერ შემოატარებდა და დაილოცებოდა: „ღმერთო, შენ სახელ დალოცვილო კაპუნია, ჩემს ოჯახს მრავალი ეს დღე მხიარულად გაუთენე, მოგვეცი საქონლის სიმრავლე, ოჯახის დოვლათიო და სხვ.“ შემდეგ იგი ღორს კერის ბუკზე დაჰკლავდა ისე, რომ მისი სისხლი ზედ კერაზე დაღვრილიყო. ოთხშაბათს ღორის ხორცს მოხარშავდნენ, დაკლავდნენ მამალს და გამოაცხობდნენ ყველიან კვერებსაც. ხუთშაბათ დილას ოჯახის უფროსი მამაკაცი გამომცხვარ კვერებს, ღორისა და მამლის თავს, ღორის გულ-ღვიძლს დაალაგებდა ხონჩაზე, გარშემო მას მიაკრავდა ანთებულ სანთლებს და დასდგამდა კერის პირას, შემდეგ იგი დაიჩოქებდა, ხონჩას სამჯერ მარჯვნივ მოაბრუნებდა და დაილოცებოდა:

„ღმერთო ბატონო, დღევანდელი ხუთშაბათი
შენ შეგვარიგე, ვლოცულობ დოდგიმირს,
შენ დამიცავი ყოველივე ცუდისაგან ცოლი
და შვილი, ბევრი დოდგიმირის ლოცვა
დამაცადე გულმხიარულად“-ო.

ლოცვის დასასრულს ოჯახის უფროსი და ოჯახის ნევრები სათითაოდ მივიდოდნენ გობთან, დაიჩოქებდნენ, გადაივლებდნენ თავზე საკმეველს და იქვე ნაკვერჩხალზე დასწავდნენ. ლოცვის გათავებამდის ღორის ხორცის ჭამა აკრძალული იყო, შემდეგ სუფრას გაშლიდნენ და სადილად დასხდებოდნენ. დოდგიმირის ხორცს მარტო ოჯახში მყოფნი სჭამდნენ, ოჯახის უფროსი კი მხოლოდ ყიყვსა და კვერებს

შესჭამდა, გარეშე პირს, თუგინდ ნათესავიც ყოფილიყო, მის ხორცს არ აჭმევდნენ. გამონაკლისი იყო მხოლოდ შემოსწრებული სიძე, რომელსაც ეჭმეოდა დოდგიმირის ხორცი. გათხოვილი და ოჯახიდან წასული ქალი მის ხორცს არ სჭამდა. ამ წესებს სასტიკად იცავდნენ და თუ კაპუნობა დღეს ოჯახს ვინმე უცხო ესტუმრებოდა, მასპინძელი მას ზურგზე აიკიდებდა და ხმის გაუცემლად (მუნჯად) თავის ეზოს ღობიდან გადასვამდა. ამას გარდა, დოდგიმირის ხორცს ქალები ხშირად გაძლომამდე ჭამდნენ, რადგან მათი რწმენით, ვინც მეტს სჭამდა ამ ღორის ხორცს, მას ბევრი აბრეშუმში მოუვაო. ცდილობდნენ დოდგიმირის ხორცი სამ დღეში შეეჭამათ, თუ გადარჩებოდა — ღორს ამარილებდნენ, რომ იგი რამემ არ დასუნოსო.

სალოცავ კაპუნობის ან დოდგიმირის შესახებ ხალხში ასეთი გადმოცემა არსებობს: კაპუ ან კაპუნია ყოფილა ღვთაება და ადამიანს ვალად სდებია მისთვის შეენირა ადამიანის სული — „კოჩიშა გინოძე, კოჩიში შური“. ამიტომ, ვისაც შვილი ეყოლებოდა, ერთი შვილი მისთვის უნდა მიეცაო. შემდეგ ხალხს მისგან თავი დაუხსნია და კაცის სულის სანაცვლოდ მსხვერპლად ღორი გაუჩენიაო. კაპუ ან ყვაპუ ღორის და საერთოდ შინაური საქონლის ავადმყოფობას ეწოდებოდა. ყვაპუ ღორს რომ შეეყრებოდა, მას ყელი უსივდებოდა და ასე შეულოცავდნენ: „ღვრუ ასა, ასა, ასა, უკაპ წინდალსა მარიამ მახანწარსა, ძელსა და ძელისა გაუშვი ღორსაო. კაპუს სახელით სამეგრელოში იწყველებიან და იტყვიან: „კაპუ ქირდკოლაფუდასია“ (კაპუ ჩაგივარდეს პირშიო, ე.ი. ყელის ტკივილმა დაგამუნჯოსო (И.Кобалия, СМОНПК, т.ХХХІІ, отд. ІІІ, стр.99, ს.მაკალათია, 1941, И.Кипшидзе, 1914). კაპუ მძიმე ავადმყოფობად ითვლება, საქონელს ყელი უსივდება და ხმის ამოღება არ შეუძლია. კაპუნობაზე შემორჩენილია ერთი გადმოცემა: ქრისტიანობის მიღებამდე მეგრელები „დიდ ჭყონს“ — დიდ მუხასა სცემდნენ თაყვანს და მას დაკლულ ღორებს სწირავდნენ, რომელსაც შიგ მუხაში შესდგამდნენ — „დოდგუმა“ და ამიტომ ამ სალოცავსაც „დოდგიმირი“ ეწოდაო. ერთ-ერთ ასეთ საკულტო ცენტრს, გადმოცემის

თანახმად, „მარტვილი“ წარმოადგენდა. ანდრია მოციქულმა, ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ, ეს მუხა მოაჭრევინა, მაშინ დოდგიმირის სალოცავ მორწმუნეებმა ოჯახებში გადაიტანესო.

ამიტომ, როგორც ს.მაკალათია განმარტავს, აღნიშნულ სალოცავს ფუძის სალოცავს — „ფუძეშ ოხვამერს“ უწოდებდნენ. ზოგჯერ ძმები კაპუნობას ერთად იხდიდნენ და მათში უფროსი ძმა დაილოცებოდა პირველად; იგი ღორის თავს ღვინით სავსე სასმისთან ერთად გადაულოცავდა მეორე ოჯახის უფროსს, რომელსაც შემდეგ წელს ევალებოდა კაპუნობის გადახდა (იხ. ს.მაკალათია, 1941).

ი.ყიფშიძე (დასახ. ნაშრომში, 1914) შემდეგ ცნობებს გვანდის კაპუნიაზე. გადმოცემის თანახმად, კაპუნია კერპის სახელია, რომელიც ადრე აღმართული ყოფილა დღევანდელი მარტვილის მონასტრის ადგილას. იგი თუჯისაგან ყოფილა დამზადებული და ჰქონია ადამიანის ფორმა; კერპს პირი დაღებული ჰქონია, რომელშიც ქურუმები ცოცხალ ბავშვებს დებდნენ შესანიშნავად; ამჯერად კაპუნობა დღესასწაულია, რომელიც დიდმარხვის დადგომამდე 10 დღით ადრეა შესასრულებელი. ამ დღესასწაულისთვის იწირებოდა სპეციალურად გასუქებული ღორი ოკაპუნე. წარმოსთქვამდნენ ისეთივე ლოცვას, როგორც მირსობაზე.

კიდევ რამდენიმე შტრიხი „კაპუნისა“ შესახებ, რომელსაც ვ.თოფურიას შრომებში (ტ. III, გვ.71) ვხვდებით. მის მიხედვით „კაპუ კაპუნისა“ სალოცავი წელიწადში ერთხელა ყველიერის ხუთშაბათს; მას სწირავენ გასუქებულ ღორს. ლოცვა იწყება ხუთშაბათს დილა ადრინადა. დაკლული ღორის სისხლი გროვდებოდა განსაკუთრებით ამისთვის ამოთხრილ მინაში და ზემოდან გადააფარებდნენ კალათას, სანამ მინა არ შეისვამდა ამ სისხლს (შდრ. გ.ჩიტაიას მიერ დაფიქსირებულ გურულ „მინის გაჯერების“ წესს, რომელშიც შესანიშნავ ცხოველად გოჭი მონანილეობს — ნ.ა. საკითხთან დაკავშირებით ასევე იხ. Н.Абаклия, 1991, თავი მეორე).

კერპების შესახებ გადმოცემები დაფიქსირებული აქვს აკაკი ჭანტურიას ორმოციან წლებში. ამ გადმოცემებში

მოთხრობილია, თუ როგორ გადასძახებენ ერთმანეთს სპილენძის კერპები. (კოჩქ ლანჯიში ანუ სპილენძის კაცი) ჭყონდიდიდან, ხეთას და შემდეგ მცხეთას და როგორ უზიარებენ გულმოკლულნი ერთმანეთს მსხვერპლშენიერის შეწყვეტის ამბავს (ეს მასალა მოგვანოდა არიანე ჭანტურიამ, რისთვისაც გულითად მადლობას ვუხდით).

საგაზაფხულო დღესასწაულებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ყველიერის ბერიკაობა და ბერიკაობაში მონაწილე ტახ-ბერიკას პერსონაჟი (იხ. გ.წერეთელი, 1893; მ.აბრამიშვილი, 1925; ს.ამაღლობელი, 1930; დ.ჯანელიძე, 1994; ჯ.რუხაძე, 1966; Н.Бергадас, 1982). დღესასწაულის აღწერას აქ აღარ გავიმეორებთ (იხ. ამასთან დაკავშირებით ნაშრომის მეორე ქვეთავი).

როგორც გამყრელიძე-ივანოვის ნაშრომშია (1984) აღნიშნული, განსაკუთრებული ნაყოფიერება „ლორისა“ შეიძლება ყოფილიყო ის ნიშანი რომლის მიხედვითაც მას სახელი ჰქონდა მიცემული ინდო-ევროპულში. სახელწოდება (მამალი და დედალი) ლორის *sū შეიძლება დაკავშირდეს *scu-/*su ფუძესთან, რაც შექმნას, შობას ნიშნავს.

იმავე ფუძიდან (*sū) წარმომდგარია ი-დან შემდგარი — „ვაჟი“. ძვ. ინდურში sūnī, ავესტური hunu-š, გოთური — სუნუს, ძვ. ისლანდიური sunr, ძველ გერმანული, ძველ ინგლისური sunu (გერმ. sohn, ინგლ. son) ლიტუური sūnus, ძვ. სლავური synū сын; ამასვე მიეკუთვნება ბერძნული ...

ეტიმოლოგიურად დაკავშირებული სიტყვების მთელ ამ კომპლექსთან ინდო-ევროპულში (*scu-/*su დაბადება და *su ლორი) საოცარი პარალელიზმი ჩანს სამხრეთ კავკასიურში (ქართველურში), სადაც *šcw, sw - ნიშნავს „შობას“, „დაბადებას“. აქედან ქართული შვ-ილი (ვაჟიშვილი) — mšw-šw-šw-šw; მეგრ. skua, სვ. amsgē „ვაჟიშვილი“ (იხ. თ. გამყრელიძე, 1959, 58-59) და šw - ლორი, ტახი; აქედან ქართ. c-šv-i, მეგრ. o-sku „საღორე“ (შდრ. Климов, 1964:81), თანხედება შესაბამის ინდოევროპულ ფუძეებს ფორმით და სემანტიკით და აჩვენებენ იგივე მიმართებებს.

ასევე, ინტერესს იწვევს მკვლევართათვის შედარება

ძველქართული *pirmšo-ს (პირმშოსი — პირველშობილისა, რომელსაც შემდეგნაირად შლიან *pir-m-šw-c) ძველ ინდურ pūrva-sū-სთან (პირველშობილი უკვე რიგვედაში).

საკითხთან დაკავშირებით ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს დ.ჯანელიძის ნაშრომში ("ფუძესახილველისეული გაღმერთებული მისტერიები", თბ. 1994) ტერმინ „ნეზვი“-ს მნიშვნელობის განხილვა (რომელიც, თავის მხრივ, ეყრდნობა ნ.პარის, ი.ყიფშიძის, ა.შანიძის, ვ.თოფურიას შრომებს), რომელიც შემდეგში მდგომარეობს: „ნეზვს“, როგორც დედალი ცხოველის აღმნიშვნელ სიტყვას გვერდში უდგას ჭანურსა და სვანურში „ზურა“ (ზურა ლაკი — ძუ ძალი; ზურა მსკუერი — ფურ-ირემი; სვანურში ზურა დახლ დედალი თხა, აქედან „ზურალ“ — ქალი; ზურა-ში „რა“ ელემენტი იმავე დანიშნულებისაა, როგორც „ტახრა“-ტახ, ტახი... „ზუ“ კი ძირია და ადის ქართულ „ძუ“, მეგრულ „ჯუა“-მდე. ამათში პირვანდელი „ზუ“ უნდა იყოს ხევსურულში დღემდე დაცული — „ი-ზე-ა“ — მოიგო, შვა. „ნა-ზე-ები“ — მაკე და სვანურში „ლი-ზ-ალ“ — შობა პირუტყვისა (ვ.თოფურია, 1979).

ივ.ჯავახიშვილის გამოკვლევით, ირანული სიტყვა უარაზ, როგორც თვით ირანში, ასევე სომხეთსა და საქართველოში, როგორც საკუთარი სახელი აღნიშნავს „ტახს“, პირუტყვს — განსაკუთრებულ პატივს რომ სცემენ ძველ მახლობელ აღმოსავლეთის ქვეყნებში, ამით აიხსნება ამ საკუთარი სახელის ასეთი პოპულარობა (ივ.ჯავახიშვილი, 1950). „ტახის“ ეტიმოლოგიას ნათელი ეფინება, თუ გავიხსენებთ, რომ ყაბარდოულად, ჩერქეზულ-ადიღურ ღმერთს ეწოდება „ტხ“-ა (იქვე, გვ.187); გარდა ამისა, ტყის ღვთაებას აფხაზები „მიზოტხუ“-ს, ჩერქეზები — „მეზითხ“-ს უწოდებენ... „მეზე“ ტყეს ნიშნავს, „თხ“ — კი ღვთაების სახელის ხმოვანმოკვეცილი ფორმაა... ჩერქეზთა რწმენით, მეზითხი ოქროს ჯაგრიან ტახზე იჯდა და ისე დაქროდა თავის სამფლობელოში, ტყის ყველა ცხოველები მას ემორჩილებოდნენ (იქვე, გვ.223; მისივე, თხზ. ტ.1. გვ.133).

როგორც დ.ჯანელიძე (1990) აღნიშნავს, „ტახის“ გაღვთაებრივების საკითხი უნდა განხილულ იქნას ქართველური,

იბერიულ-კავკასიური ენების წარმომავლობითი ერთობის დონეზე, როგორც ფუძე სახილველის წიაღიდან აღმონაცენი. მისი აზრით, ტახის გაღმერთების წეს-ჩვეულებანი, ფუძესახილველისეულ-მისტერიულ წარმომავლობას რომ ამჟღავნებენ თავისი ლექსიკონით, მითოლოგიური მოტივებით და რიტუალური სქემებით, დღემდე საოცარი გასაძლისობით სიცოცხლეს ინარჩუნებენ აღმოსავლეთ, დასავლეთ და სამხრეთ საქართველოში.

ამრიგად, ზემოთ მოტანილი მასალა და მსჯელობა ცხადყოფს, რომ ღორის მსხვერპლად შეწირვის ფაქტი ანომალური კი არ იყო ქართული ტრადიციისთვის, არამედ მას, როგორც სამსხვერპლო ცხოველს, დიდი ადგილი ეკავა ზამთრის და საგაზაფხულო დღეობათა სერიაში.

დასავლურ-ქართულ ტრადიციაში, ადგილობრივი რწმენების მიხედვით, იგი ეძღვნება: იესო ქრისტეს (შობისა და აღდგომის დღესასწაულში); წმ.სოლომონს (ახალი წლის წინა საღამო); მთავარანგელოზებს მიქაელსა და გაბრიელს, იგივე მიქამ-გარიოს (ახალი წლის შემდეგი პირველი ორშაბათი); წმ.ბასილს (1 იანვარი და ღორის ლოცვის რიტუალი); წმ.გიორგი მოისარს/იგივე მირსას (ხორციელის ხუთშაბათი ან პარასკევი). ეს ის შემთხვევაა, როდესაც სოლარული სიმბოლო ეწირება სოლარულ პერსონაჟებს. რიტუალები სრულდება ეკლესიაში (ნეკრესი), ოჯახში, მარანში და სხვ.

წამყვანი მნიშვნელობა ამ სიმბოლოსი არის ნაყოფიერება (აგუნას რიტუალი გურიაში, მინის გაჯერიება — ასევე გურიაში, კაპუნობა და სხვ.) (მდრ. ძვ.რომაულ ტრადიციაში მინის ქაღვთაებას Tellus-ს სწირავდნენ „მაკე ფურს“ (Fordicidia); მცენარეების ნაყოფიერების ქაღვთაებას Ceres შესწირავდნენ „მაკე ღორი“; სხვა რიტუალებში „მაკე ღორს“ (susplena) მსხვერპლად ეწირება მინის ქაღვთაებას (TepLus) (Dumczil 1966:240, 368-369; 584 და სხვ.).

ღორი, როგორც ერთ-ერთი ყველაზე ავხორცი ცხოველი საკრალურია ვენერასათვის; ამ მიზეზის გამო, პითაგორული დოქტრინების მიხედვით, ავხორცი კაცები ღორებად იქცევიან (გავიხსენოთ კირკეს ისტორია არგონავტების მითში).

რაც შეეხება გარეულ ღორს, ტახს, მისი ბუნება,

ჩვეულებრივ, დემონურია. მისი დემონური ბუნება აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში კეჭნაობის რიტუალშიც ჩანს, როდესაც საშობაო ღორის თავს სამიზნედ იყენებდნენ დანებისთვის. ეშვი, ზოგადად, იდენტურია ელვისა, მთვარის რქებისა და სოლარული სხივებისა.

გერმანიასა და ინგლისში უკანასკნელ დრომდე ნესად იყო საშობაო სადილზე მიერთმიათ ორნამენტირებული ტახის თავი, რომელიც წარმოადგენდა ზამთრის ლუნარულ მოლუშულ მონსტრს, რომელიც იკვლებოდა ზამთრის მზებუდობის დროს, რომლის შემდეგაც დღეები დიდდებოდა და ნათდებოდა. იმავე მიზეზების გამო, უბრალო ხალხი გერმანიაში, ხშირად, საშობაოდ საღორეში იძინებდა წინასწარმეტყველური სიზმრის სანახავედ ბედ-ილბალზე. ადგილობრივი რწმენებით, ახალი მზე საღორეში იბადებოდა.

ტახი საკრალური ცხოველია წმ.გიორგი მოისარისა (შდრ. ჰერაკლე ტახისმკვლელი, ინდრა ტახის მკვლელი; ტახი საკრალური ცხოველია სკანდინავიური მარსისა, ისევე, როგორც რომაული და ელინური მარსისა. ხოლო მარსი თვითონ იღებდა ლუნარული მონსტრის, ველური ტახის ფორმას, რათა მოეკლა ახალგაზრდა ადონისი, აფროდიტეს სატროფო).

ანგელო დე გუბერნატისი „ზოოლოგიურ მითოლოგიაში“ აღნიშნავდა, რომ ღამის ლუნარული ტახის ეშვს ორმაგი ბუნება გააჩნდა; დილით იგი სიცოცხლის მიმცემი ეშვია, რომელიც საშუალებას აძლევდა სოლარულ გმირს, დაბადებულიყო; საღამოთი იგი მომაკვდინებელი იყო; ველური ტახი ცოცხალია ღამის განმავლობაში, ხოლო სიბნელე იყოფა ცოცხალი ველური ტახის თეთრი კბილით. ლუნარული, ველური ტახი ან ღორი შეინიერება — მას გარიჟრაჟზე კლავენ სოლარული გმირის ქორნილზე.

ამგვარად, ტახი/ღორი ქართულ (ისევე, როგორც სხვა მრავალ) ტრადიციაში ვლინდება როგორც სხვადასხვა დროისა და დონის სიმბოლო.

ამრიგად, ამ თავში მოტანილი მასალა ილუსტრაციაა იმისა, თუ როგორ ვლინდება ცხოველური სიმბოლიზმის ყოველი ტიპი ან სახესხვაობა სხვადასხვა ასპექტში. სახეზეა

მაგალითები, რომლებშიც იგი ვლინდება როგორც სხვადასხვა დონის პერსონაჟი უმდაბლესიდან დაწყებული უმაღლესის ჩათვლით.

მაგ. როგორც სხვადასხვა ადგილების პატრონები (ტყეების, მინდვრების, მთების, კლდეების, მდინარეების და ა.შ.) და ასევე ავი სულები, რომლებიც ემტერებიან ადამიანებს; როგორც ანთროპომორფული მითოლოგიური პერსონაჟების იპოსტასები; როგორც დროებითი (ზოგჯერ ერთჯერადი ფორმა, რომელსაც ღვთაება იღებს; მაგ.: მონადირისა და ქალღვთაების ურთიერთობაში, როდესაც იგი ჩნდება ხან ჯიხვის, ხან არჩვის და სხვ. სახით); როგორც დამხმარე მითოლოგიური პერსონაჟი (მუდმივი ან მეტნაკლებად შემთხვევითი) ან მისი ატრიბუტი, სიმბოლო (მაგ. ამინდის ღვთაება და ხარი; ამინდის ღვთაება და თხა; ძალი და ქალღვთაება და სხვ. ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში). მითისა და რიტუალის მონანილის გარეგნობის რაღაც დეტალი (მაგ. ფრთოსანი ან რქოსანი მზის ხატება); როგორც რიტუალის ობიექტი — სამსხვერპლო ცხოველი.

და ბოლოს, უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგადად ზოომორფულ კოდში ვლინდება ადამიანთა მსოფლმხედველობის კონცეფცია ნაყოფიერების შესახებ, რომელიც დაიყვანება მდედრულ-მამრულ მიმართებათა სანყისებამდე.

კვანტატიური კოდი ქართულ მიმო-რიტუალურ სისტემაში

ცნობილია, რომ ადამიანის ცხოვრებაში ველური თუ კულტურული მცენარეების განსაკუთრებულმა როლმა მთელი კონტექსტების მითოლოგიზაცია მოახდინა, რომელშიც კი მცენარე მონანილეობს — დაწყებული დედამიწიდან, რომელიც დედის ნიაღად აღიქმება და დამთავრებული ყველა ფაქტორით, რაც კი მცენარეზე მოქმედებს: წვიმა იქნება ეს თუ ქარი, სეტყვა და სხვ.

თვითონ მინდორი, ყანა, ისევე როგორც მცენარე ხშირად, ცოცხალ არსებად წარმოიდგინებოდა (მაგ. ფეხმძივე ქალად, რომელიც შთამომავლობის მოლოდინში იმყოფებოდა) ან სხვა შემთხვევაში, როგორც სამარე, რომელშიც დამარხული იყო მარცვალი.

როგორც სპეციალური ლიტერატურიდანაა ცნობილი, მიმო-პოეტური წარმოდგენები მცენარეებზე გულისხმობს მეტ-ნაკლებად განვითარებულ სამინათმოქმედო კულტებს და, შესაბამისად, რამდენადაც მინათმოქმედება უფრო გვიანაა წარმოქმნილი, ვიდრე მესაქონლეობა (რომ აღარაფერი ვთქვათ ისეთ რენეებზე, როგორიცაა მონადირეობა და მეთევზეობა) ითვლება, რომ მითოლოგიური და რიტუალური სისტემები, რომელშიც მცენარეები მონანილეობენ, კრისტალიზირდება უფრო გვიან, ვიდრე ცხოველური სისტემები (B.Топоров, 1980).

როგორც მ.ელიადე აღნიშნავს, არც ერთი მცენარე თავისთავად „ღირებული“ არ არის. მცენარის ღირებულება მთლიანად არქეტიპთან კავშირზეა დამოკიდებული და იმ გარკვეულ ქმედებებსა და სიტყვიერ განმეორებებზე, რაც მცენარეს საკრალურობას ანიჭებს ან გამოყოფს პროფანული გარემოდან (M.Eliade, 1978).

მცენარეთა სხვადასხვა სახეობასთან დაკავშირებულია მრავალნაირი აღკვეთა, ნიშნები, გადმოცემები და სხვ.

არც თუ ისე იშვიათად მცენარეები განიხილება ავი სულის სადგომად (მაგ.: ანწლი, მანდრაგორას ფესვი, კაკალი

ჩვენთან, რომელთანაც საღამოთი მისვლა რეკომენდირებული არ არის, იგივე მუხა, ადგილობრივი რწმენებით, ავი სულის სადგომად ითვლება (ამ უკანასკნელს ქრისტიანულ დონეზე ეშმაკის სახე აქვს მიღებული), რომელსაც ამინდის ღვთაება (ქრისტიანობაში ელია, ნმ.გიორგი) მისდევს და გმირავს (აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მუხისადმი დამოკიდებულება წარმართულ საქართველოში განსხვავებული იყო და გადმოცემებით მას თაყვანსა სცემდნენ, როგორც ნმ.ხეს. ამის საილუსტრაციოდ მარტვილის ეკლესიის დაარსებასთან დაკავშირებული ლეგენდის გახსენებაც საკმარისია: გადმოცემებით დღევანდელი მარტვილის ეკლესიის ადგილას ნმ.მუხის ხე მდგარა, რომელთანაც პირველშობილი ვაჟები მიჰყავდათ და სწირავდნენ. შემდეგ ეს სასტიკი რიტუალი, ღორების მსხვერპლად შეწირვით შეცვლილა, ხოლო I-ელ საუკუნეში, გადმოცემების მიხედვით, ეს ხე ანდრია პირველწოდებულს მოუჭრევენიებია და მის ადგილზე მარტვილის სახელით ცნობილი ეკლესია აღუშენებიათ.

განსაკუთრებით გავრცელებულია რწმენები მცენარეთა სულების შესახებ (ყველანაირი მარცვლეულის სულები რომლებიც, ხშირად, ადამიანური ან ცხოველური ფორმით წარმოიდგინებიან (პურის ღედა და ა.შ.).

ფოლკლორში თვითონ თიბვაც, ხშირად, გაიგივებულია სისხლიან ნადიმთან, მკვლევობასთან (მოცელილი ბალახი „მოკლული“ სულია). ცნობილია, რომ ახლო აღმოსავლეთისა და ხმელთაშუაზღვის აუზის ხალხებთან არსებობდა პირველი მომკული ძნის (კონის) დატირების წესი. ანალოგიური წესი ჩვენთანაც იყო გავრცელებული და „თიბვის სამშაბათისა“ და „მთიბლურების“ შესრულების წესითაა წარმოდგენილი, რომელიც თავის დროზე შეისწავლეს ქალბატონებმა: ელენე ვირსალაძემ, თ.ოჩიაურმა და ეხლა ეთნოგრაფთა ახალგაზრდა თაობა იკვლევს მას (იხ. საკითხთან დაკავშირებით Н.Абакелия, 1991).

როგორც ზოგადი ლიტერატურიდანაა ცნობილი, მითოლოგიზაციის ობიექტებად იქცევიან არა მარტო მცენარეები, არამედ მათი ფესვები, ტოტები, ფოთლები, ყვავილები, ნაყოფი, თესლი.

მარცვალნი და თესლი ყველაზე ზოგად და ღრმა სიმბოლოდაა მიჩნეული მცენარეული სიმბოლოებიდან, რომლებშიც ხაზგასმულია სიცოცხლის განვითარების უწყვეტობისა და ნაყოფიერების იდეა. ზოომორფულ კოდში, როგორც ცნობილია, მას კვერცხი შეესატყვისება.

დედამინა ან მცენარეული სიცოცხლე, რომელიც მასზე აღმოცენდება, ვლინდება, როგორც რალაც ცოცხალი, ნაყოფიერი, მუდმივ პალინგენესიაში (მუდმივ რეპროდუქციაში) მყოფი.

ვეგეტაცია მანიფესტაციაა ცოცხალი რეალობისა, რომელიც პერიოდულად განახლდება (იხ. M.Eliade, 1978).

მცენარეებში ყველაზე ერთიან მცენარეულ ხატებას, რომელიც საკუთარი თავის მეშვეობით ავლენს სამყაროს მოდალურობას (რამდენადაც მთლიანობა, მთელი არსებობს ყოველ მნიშვნელოვან ფრაგმენტში, რადგანაც ფრაგმენტი რეპროდუქციაა მთელისა), ან სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სამყაროს მამოდელირებელ სიმბოლოს წარმოადგენს სამყაროს ხე და მისი ვარიანტები.

თუხის მცენარის ღირებულების შესახებ მ.ელიადე განაწვრცობს ხეზე. მისი აზრით არაზუსტი და არასწორი უნდა იყოს მსჯელობა „ხის კულტზე“, როგორც ასეთზე, რადგან არცერთ ხეს არ სცემენ თავყანს იმ ფაქტის გამო, რომ ის ხეა (და თანაც მაინცდამაინც ამა თუ იმ ჯიშის); არამედ მას თავყანსა სცემენ უპირატესად იმის გამო, რაც მისი მეოხებით ვლინდება, ის, რაც იგულისხმება და მნიშვნელოვანია მასში.

ხე ხდება საკრალური იმ ძალის გამო, რომელსაც იგი გამოხატავს; იგი მის გამო იქცევა სამყაროს ხედ, რომ კოსმოსის ზუსტი რეპროდუქციის გამოხატველია.

ხე, ერთ-ერთი ყველაზე გარეცვლებული კოსმოლოგიური სიმბოლო, მრავალფეროვნად და განსხვავებულად ვლინდება სხვადასხვა და, ასევე, ერთსა და იმავე კულტურაში ცნობილია მაგალითები, რომლის მიხედვით კოსმიური ხე ვლინდება, როგორც სამყაროს ხატება (imago mundi), სამყაროს ღერძი (axis mundi), რომელზეც ზეცა ეყრდნობა და რომელიც აერთიანებს სამ კოსმიურ ზონას — ზეცას,

მინას, ქვესკნელს; იგი იმავე დროს კომუნიკაციის საშუალებაცაა დედამინასა და ზეცას შორის; სხვა ვარიანტები ხაზს უსვამენ სამყაროს პერიოდული რეგენერაციის ფუნქციას და კოსმიური ხის „სამყაროს ცენტრის“ როლს ან მის შემოქმედებით პოტენციას (იხ. Н.Абакслия, 1991, იქვე ბიბლიოგრაფია).

სამყაროს კოსმიური ლერძისა და ცენტრის იდეა ძალიან ძველია (IV და III ათასწლეული ქრისტემდე — რ.კუკის მიხედვით, 1974) და ფართოდ გავრცელებულია მთელ მსოფლიოში. სპეციალისტებს იგი დაჰყავთ სამ ძირითად სახესხვაობამდე. ესენია: ხე, ბოძი და მთა.³⁵

კოსმიური ხის სიმბოლოს ვარიანტები საქართველოში მრავალია. ყოველი ტიპი, ან ამ სიმბოლოს ნაირსახეობა გარკვეული ინტენსივობითა და სიცხადით ავლენს კოსმიური ხის სიმბოლიზმის სხვადასხვა ასპექტს.

საკრალური ხის სიმბოლოები საქართველოში შემდეგნაირად შეიძლება დაჯგუფდეს: უპირველეს ყოვლისა, ხის სიმბოლოები, რომლებიც სტატიკურია და ხის სიმბოლოები, რომლებიც მობილურია, რომელთა გადაადგილება შესაძლებელია საჭიროების მიხედვით (იხ. ვ.ბარდაველიძე, 1957, ზ.კიკნაძე, 1996).

სტატიკურ სიმბოლოთა რიცხვს, უპირველეს ყოვლისა, განეკუთვნება დედაბოძი, რომელიც იმავე დროს საცხოვრებელში, რომელიც, როგორც ცნობილია, მიკროკოსმოსს წარმოადგენს (კამარით, დედაბოძითა და კერით), სამყაროს ლერძსა და საყრდენს წარმოადგენს. მასთან სრულდება მრავალი რიტუალი: საახალწლო, საქორწილო, „ბედის შეკვრასთან“ დაკავშირებული რიტუალი, რომელზეც ქვემოთ ვილაპარაკებთ და სხვ. (დედაბოძი მარადიულობის სიმბოლოცაა).

დასავლეთ საქართველოში დასტურდება კონსეკრირებული ხის სიმბოლო მასზე შეწირული ფრინველით „უინიში

³⁵ „ბოძის“ ანუ ქართულ ყოფაში „დედაბოძის“ ადგილი ქართველთა უძველეს კოსმოგონურ შეხედულებებში მონოგრაფიულადაა შესწავლილი ი.სურგულაძის მიერ. იხ. მისი ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1985).

ორთას“ ანუ ცის ღმერთის მიმართ შესრულებულ რიტუალში. ამავე ჯგუფში შედის კოლხეთში, არესის ტყეში მუხაზე შენიღული ოქროს სანმისის სიმბოლო, რომელსაც მარად ფხიზელი გველეშაპი დარაჯობს, რომელსაც მედეა აძინებს, ტრანსში აგდებს მსხლის ტოტის თვალების წინ ტრიალით და შელოცვებით.³⁶

ასევე, ვაზის კულტთან, ჭურის თავთან და მარანთანაა დაკავშირებული საკრალური ხის მითოლოგიური სახე. იაგუნდის მარანში ამოსული ალვის ხე და მასზე მჯდომი ბუღბული, რომელიც ვ.ბარდაველიძემ დეტალურად განიხილა და განსაზღვრა, როგორც სიცოცხლის ხის ერთ-ერთი ვარიანტი (В.Бардавелидзе, 1957, გვ.54-93, იხ. აგრეთვე, მ.ინაძე, აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ბერძნული კოლონიზაცია, თბ., 1982).

სიცოცხლის ხის ნაირსახეობადაა მიჩნეული, ასევე, „ბატონების მისართმევი ხე“, რომელიც წარმოადგენდა აყვავებული ხის ტოტს, მორთულს სხვადასხვა ფერის ბაბთებით, ხილით, ნითელი კვერცხებით, ფრინველების შეღებილი გამოსახულებებით და სხვ.

საკრალური ხის სიმბოლო, გამოხატული „ბატონების მისართმევი ხის“ ტოტით, ცოცხლდება ლეჩხუმში დადასტურებულ რიტუალში ე.წ. „სახვამლობო კაკალთან“ (სალოცავ კაკალთან). ხვამლობა (ტერმინი, რომელიც ეჭვს არ იწვევს, რომ შეგრ. ხვამას უკავშირდება და ამგვარ ინტერპრეტაციას ადგილობრივი მოსახლეობის ნაწილიც იძლევა), ჩვენი საველე მასალით, ქრისტიანულ სულთმოფენობას (სული წმიდის მოფენის დღესასწაულს) ესადაგება და, შესაბამისად, მოძრავი დღესასწაულია. ამ დღეს ყველა ასრულებდა ლოცვას. სახლში „დააბრუნებდნენ“ ტაბლას და ნიგვზის ხის ქვეშ გავიდოდნენ. სახვამლობო ნიგვზის ხეები („სახვამლობო კაკლები“) იყო ცალკეული ოჯახის, უბნის, გვარის, სოფლის,

³⁶ საინტერესო ჩეულება მოწმდება სამეგრელოში, რომელშიც მსხლის ტოტი ფიგურირებს კერძოდ როდესაც ადამიანს უბენს უხსენებელი, მიდიან საყვარელ შებლოცვლთან უმძრახად და მაქვთ მსხლის ტოტი ნიშნად. მლოცველი მსხლის ტოტის მეშვეობით გუბულობს მასთან მისვლის მიზეზს და შემდეგ სრუდება შელოცვა და საყვარელი რიტუალი).

რომელიც უმრავლეს შემთხვევაში შენიღული იყო ხველა-სახადისათვის (ანალოგიური მასალა ხველა-სახადის სახელზე შენიღულ ხეებზე დასტურდება ქართლის ყოფაში. იხ. თ.ოჩიაური, 1947-49 წ.წ. ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალა) (ერთ შემთხვევაში გვაქვს კოსმოლოგიური იდეოგრამა, მეორეში — რიტუალი).

ლეჩხუმში დასტურდება გვარები, რომელთაც სახადისათვის შენიღული პქონდათ უქმეები. მაგ. ს.სურგუმში გიორგობიანებს პქონდათ სალოცავი ხე — თუთა, რომელზეც მთელი გვარი ლოცულობდა. ამ გვარს „შენიღული“ პქონდა ბარბარობა. ბარბარობა, როგორც ცნობილია, ქრისტიანული კალენდრით შობის მარხვაში 4/17 დეკემბერს მოდის და ამ მარხვას მოსახლეობა მკაცრად იცავს. მთხრობელთა გადმოცემით, ამ დღეს მხოლოდ გიორგობიანების ოჯახში იკვლებოდა ქათამი, გოჭი. გიორგობიანების მთელი გვარი თავს იყრიდა კონსეკრირებულ ადგილას, სალოცავ ხესთან და ლოცვის შემდეგ „ქეიფობდა“ (წმ.საკვების მიღების შესახებ იხ. ქვემოთ). მთელ სოფელში ბარბარობას „მარტო ეს გვარი იხსნილებდა“, რადგან შენიღული მხოლოდ მათგან იყო.

ყველა სათვის სავალდებულო „სახვამლობო“ რიტუალი სრულდებოდა „სახვამლობო“ კაკლის ხის ქვეშ. ლოცულობდა ოჯახის უფროსი ქალი, რომელიც აანთებდა ერთ სანთელს, ამ დღისათვის სპეციალურად დაკლულ და შემწვარ წინილას შემოავლებდა კაკლის ხის ქვეშ მიყვანილ ბავშვებს და დალოცავდა მათ. ტაბლასა (ე.ი. ნიგვზიან პურს) და წინილას მლოცველი იქვე შესჭამდა. ეს რიტუალი უშუალოდ დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებთან „ბატონების“ შესახებ (რომელიც, შეგახსენებთ, ბავშვთა ინფექციური დაავადებების სულელებად არის წარმოდგენილი მოსახლეობაში). როგორც ცნობილია, ბატონები დიდი დედა ნანას კულტთან იყო დაკავშირებული, რომლის ფუნქციები შემდეგ, ნაწილობრივ, წმ.ბარბარეს მიენერა.

სიცოცხლის ხის სიმბოლოთა რიცხვში სპეციალისტებს შეჰყავთ საქორწილო რიტუალებში გავრცელებული „მაშხალა“ ან „ჩირალდანი“. მაგრამ სანამ ავხსნიდეთ, თუ რას წარმოადგენდა „მაშხალა“ და „ჩირალდანი“, ორიოდ სიტყ-

ვით შევჩერდები ამ სიმბოლოზე და იმ კონტექსტზე, რომელშიც იგი გვხვდება. იგი კი გვხვდება საქორნილო ნეს-ჩვეულებებში.

საქორნილო ნადიმში, ტრადიციულად (განურჩევლად იმისა, რომელი კუთხე იქნებოდა საქართველოსი), მეფე-დედოფლისთვის განკუთვნილი ადგილი სანადიმო სუფრისაგან საგანგებოდ იყო გამოყოფილი და მორთული. მორთულობა სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვანაირია.

ხევსურეთში მეფე-დედოფლისათვის გამოყოფილ ადგილს „ნეფიონთ (ანუ მეფე-დედოფლის) ტაბლას“ უწოდებენ; მასზე ალაგია ქაღები და ჯვრიანი პური,³⁷ ხატი, ხილითა და ტკბილეულით შემკული. მეფესთან ქაღებს ძღვენი მიაქვთ: მძივით შემკული არყიანი ბოთლი და ქაღები. როცა ყველანი შეგროვდებიან, ხუცი შემოვა და ტაბლას აკურთხებს (ს.მაკალათია, 1984).

მეფე-დედოფალს საჯვრისწერო („ჯვრის პურს“), ზომორფული ფიგურებით მორთულ პურს მთავრად ეძღვნენ და სასმისს მარნით (რომელიც თავისი მორთულობით ნაყოფიერების გამომხატველი იყო) ღვინოს დააღვინებდნენ, ე.ი. ხდებოდა ამჯერად უკვე სანადიმო სუფრასთან პურისა და ღვინოს მისტერიასთან ზიარება.

მეფე-დედოფლის სადღეგრძელოს წარმოთქმის შემდეგ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში შემოპქონდათ „ჩირალდანი“ და მათ წინ უდგამდნენ ტაბლაზე.

„ჩირალდანი“ (ან ზოგან „მამხალა“) ხისაგან დამზადებული მრავალტოტიანი ხის ფორმის საგანია, რომელზეც ჩამოკიდებულია ხილი, ჩურჩხელები, ყვავილები, პურის ცომისაგან გამომცხვარი ცხოველთა და ადამიანთა ფიგურები, ასევე, მთლიანად მოხარშული ქათამი, რომელსაც თავზე ბუმბული აქვს დატოვებული.

ამგვარად, ჩირალდანი (ისევე, როგორც ჩიჩილაკი ახალი წლის სუფრაზე) სიმბოლოა „ხე შუენიერისა ხილვად და

37 სამცხე-ჯავახეთში თითქმის ბოლო დრომდე ხილითა და ტკბილეულით შემკული ჯვარი დედოფლისა და მეფის სახლში საქორნილო სუფრის აუცილებელ ატრიბუტი იყო (იხ. თ.იველაშვილი, 1987).

კეთილი საჭმელად და ხისა ცხორებისა საშუალ სამოთხისა და გამომრჩევისა ცნობასა კეთილისა და ბოროტისა“ (მდრ., აგრეთვე, ებრაულ „მენორას“).³⁸

როგორც აღინიშნა, ამ ქმედებას თან ახლდა „მრავალ-უამიერი“. მრავალუამიერებში ყურადღებას იპყრობს სამცხე-ჯავახეთში დაცული ტექსტის ფრაგმენტი:

„მრავალუამიერ, მრავალუამიერ
მრავალუამიერ მრავალსა ნელსა
ინებოს ღმერთმა, ინებოს ღმერთმა
ინებოს ღმერთმა თქვენი სიცოცხლე.
ოთხი წყარო დის, ოთხი წყარო დის
ოთხი წყარო დის, ოთხი მხრივ მოდის
მითი მოირწყვის, მითი მოირწყვის
მითი მოირწყვის ოთხივე მხარე“...

ეჭვს არ იწვევს, რომ აქ იგულისხმება „მდინარე ედემისა, მომრწყველი სამოთხისა, რომელიც ოთხად განიყოფა“.

ნაყოფიერების, აყვავების, სიმდიდრის, სიუხვის, ახალი ცხოვრების სიმბოლოებით მორთული „ნეფიონთ ტაბლა“ სამოთხის იდეის და მის მიმართ ნოსტალგიის გამომხატველია. საერთოდ, იუდეურ-ქრისტიანული ფსიქიკური ცხოვრების გამოსავლენად სამოთხის კულტის შესწავლას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. ამ თვალსაზრისით, საქართველოში — ერთ-ერთ პირველ ქრისტიანულ ქვეყანაში — მართალია,

38 შეგახსენებთ, რომ შვიდტოტიანი ებრაული სასანთლე-მენორა ერთ-ერთი წმინდა კუთვნილება იყო მოსეს კარვისა, რომელიც სალოცავის შესასვლელიდან მარცხენა მხარეს იყო მოთავსებული. მენორას ღერის ფორმა აქვს, რომლის ორივე მხრიდან სამ-სამი ტოტი გამოდის. ღერო ბირში კვარცხლბეკზე იყო დამაგრებული. ღეროსა და მის ტოტებზე მოთავსებული იყო 7 ლამპარი. სასანთლის ლამპარში ისხმებოდა ზეთის ნაწილი და მას ანათებდნენ ყოველ საღამოს (გამ. 25:31 და შემდგ. 37:17 და შემდგ. ლევ. 24:2 და შემდგ. 1 მეფ. 3:3).

სოლომონის ტაძარში 10 ოქროს მენორა იყო: 5 ჩრდილოეთის და 5 სამხრეთის მხარეზე.

მენორა ტაძარში თვითონ ღმერთის სიმბოლოდ, „იზრაელის სინათლედ“ ითვლებოდა, რომელიც თავისი სალოცავისთვის სინათლეს წარმოადგენს და სხვ. (იხ. Jardan L., 1972).

39 მრავალუამიერის ეს კარიანტი ჩაწერილია თიველაშვილის მიერ (იხ. მისი, 1987, 1995).

ფრაგმენტული სახით, მაგრამ მაინც დაცულია სამოთხის თვისთავად უნიკალური ხატებები.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა საკრალური ხის ხატება ალვის ხის სახით, რომელიც უფლის (სხვა შემთხვევაში რომელიმე ღვთისშვილის) კარზე ამოსულა.

უკანასკნელი კვლევების მიხედვით (იხ. თ.ჯაყელი, 1990), ალვის ხე, რომელიც სურნელოვნებითაა განთქმული და ღვთის მსახურებაში ფართოდაა გამოყენებული საკმეველში, ასევე მარადმწვანე ხის მნიშვნელობის მატარებელიცაა და იგივე კვიპაროზია.

კვიპაროზ/ალვის ხეს, მარადმწვანე ხის ამ გამორჩეულ სახეობას, „მირონის ხესაც“ უწოდებენ, რადგან:

„ქრისტიანობის წესზედა კარს ედგეს

ალვის ხენია;

ზეციდან გადმოშობილი შიბი

ცხრა-კეცი გრძელია,

მაგას ჩამოსდის მირონი, ძირს

უდგა დიდი ქვევრია“.

ბოლო ხნის გამოკვლევების თანახმად, ხის იმ ნაწილში, სადაც ძველი მითოლოგიის თანახმად, ხთონური სამყარო იგულებდა გველისა თუ გველეშაპის სახით, საყმოს მისტიური თვალი ანუ საყმოს მკადრეს თვალით ხედავს მირონით სავსე ქვევრებს, საიდანაც ანგელოზები ანაწილებენ ქრისტეს უდიდეს სინამდის მთელი ხევსურეთის სალოცავებისათვის საკულტო საიდუმლოს წარსამართავად. მირონი წვეთავს ამ ალვის ხიდან და იმ სიღრმემდე აღწევს, სადაც ქვესკნელი ეგულება ძველ მითოლოგიებს. აქ არ არის წყვილიადი, აქ ნათელია, მანძილი წმიდა სინათლის წყაროთი — ანთებული სანთლით იზომება: ცხრა-ცხრა ფეხი სანთელი სჭირდება იქ ჩასვლას და იმდენივე იქიდან ამოსვლას. ეს არის კვლავ ჯვრის სამკვიდრებელი და არა შავეთი, ხთონური სამყარო. შესაბამისად, ჯვარს ხის მთელი ვერტიკალი უჭირავს. მისი კენწეროდან ფესვებამდე და კენწეროდან მაღლა, მორიგე ღვთის კარამდე, ხოლო ხე — ალვის ხე, მუხა თუ იფანი — დგას კვრივში, როგორც სვეტი ცისა და მიწის შემაერთებელი (იხ. ზ.კიკნაძე, 1996).

ღვთის (ან ღვთისშვილის) კარზე ამოსული მირონმდინარე ხის ხატება, სამოთხის ხატების მიმანიშნებელია, რაც საესებით შეესაბამება უნივერსალურ ქრისტიანულ თეოლოგიურ იდეას ეკლესიის პორტალებზე, როგორც სამოთხის კარის ხატებაზე. ამაზევე მიუთითებს ქართული ხუროთმოძღვრული ძეგლების იკონოგრაფიული პროგრამები და ნარწერები, რომლის კონკრეტულ გამოხატულებასაც ხახულის შესასვლელი იძლევა (იხ. W.Djobadze, 1986) და შემდეგს იუნყება:

„ესე არს კარი უფლისა, მხოლოდ მართალნი შევლენ შიგ“.

ამ ტექსტების ნარწერები, რომლებიც 117 ფსალმუნიდან (20) მომდინარეობს, ეკლესიის კარზე, როგორც სამოთხის კარზე მიუთითებენ, რომელშიც მხოლოდ პრივილეგირებულნი შესძლებენ შესვლას.

კიდევ უფრო მკვეთრი სურათია სამოთხის ნარმოდგენილი აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში გავრცელებული ერთი სანესო სიმღერის ტექსტში:

„ჩვენი ხთისშვილის კარზედა

ხე ალვა ამოსულაო,

წვერად მაუსხამ ყურძენი,

საჭმელად ჩამოსულაო,

მისი უჭმელი ქალ-ვაჟი უდროოდ დაშაულაო“.

ამ ტექსტში თ.ჯაყელის მიხედვით (იხ. მისი, 1990), ცხოვრების ხესთან მდგომი ქალ-ვაჟი თითქოს იმეორებს არქეტიპულ სახეს კაცობრიობის პირველი წყვილისა, რომელიც ღვთის წინაშე გამოვლენილი ურჩობისთვის სამოთხიდან განიდეენა და „უდროოდ“ წარინყმიდა. მაგრამ თუ თავდაპირველად დაღუპვის მიზეზი ცხოვრების ხის ჯერ აკრძალული ნაყოფის ჭამა იყო, ქრისტეს ვნების დროიდან — უკვე ზეციური საზრდოს უჭმელობა ხდება საბედისწერო, რაც წარუვალ ცხოვრებასთან უზიარებლობას ნიშნავს:

„უკეთუ არ ჰსჭამოთ ხორცი ძისა კაცისა,

ჰსუათ სისხლი მისი, არა გაქუნდეს ცხოვრება

თავთა შორის თქუენთა“ (ი. 6,53).

ამგვარად, იკონოგრაფიული პროგრამა და ზეპირსიტყვი-

ერი ფორმულები სავსებით ემთხვევა ერთმანეთს და ღვთის კარი სამოთხის კარის სიმბოლოდ ვლინდება.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მრავალმა ქრისტიანმა მამამ (მაგ. ორიგენმა, ირენაეუსმა, კიპრიანემ) ედემი ეკლესიის ალეგორიულ პრეფიგურაციად აქცია და სიმბოლური ინტერპრეტაციისათვის ერთხელ გახსნილი ედემის ბალი მრავალი ასოციაციისა და მოსაზრების ობიექტი გახდა.⁴⁰

მათ შორის ყველაზე ექსტრავაგანტური ფანტაზია პირველი საუკუნის გნოსტიკოსებმა განავითარეს, რომლებიც დაინტერესებულნი იყვნენ იუდეურ-ქრისტიანული ტრადიციით.

სიმონ მაგუსი, ყველაზე ცნობილი გნოსტიკოსი-ერეტიკოსი ამტკიცებდა, რომ ედემის ბალი რეალური ადგილი კი არ ყოფილა, არამედ საშვილოსნოს ალეგორია იყო. როგორც Frank E. და Fritzie P. Manuel თვლიან, სიმონ მაგუსის ამ ხედვას ფსიქოანალიზის კ.გ.იუნგის სკოლის წარმომადგენლები დაუკრავდნენ ტაშს. რადგან კარლ გუსტავ იუნგისთვის სამოთხე დედის არქეტიპის პოზიტიურ ასპექტს წარმოადგენდა და ადარებდა მას ისეთ მონათესავე სიმბოლოებს, როგორცაა სწრაფვა სინანულისაკენ, ღმერთის სასუფეველი და ციური იერუსალიმი (იხ. Frank E. Fritzie P. Manuel, 1971; C.G. Jung, 1959).

სამოთხის ხატების სხვა გამოხატულებას ქართულ ტრადიციაში იაგუნდის მარანში⁴¹ ამოსული ხე წარმოადგენს, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში, კერძოდ ქართლურ და კახურ სიმღერებშია დადასტურებული:

„იაგუნდის მარანშია

შიგ ღვინო და ლალი ბჭვისო,

შიგ ალვის ხე ამოსულა,

ნორჩია და შტოსა შლისო,

ზედ ბულბული შემომჯდარა,

გასაფრენად ფრთასა შლისო“.⁴²

40 ქართულ ისტორიოგრაფიაში „სამოთხე“ ლექსემის ეტიმოლოგიისათვის იხ. ნ.ხაზარაძე, 1994.

41 მარანთან დაკავშირებით იხ. შემდეგი თავი.

იგივე ხატებას ვ.ბარდაველიძე ბატონების ბავშვთა ინფექციური დაავადების გამომწვევი სულების ბაღს უკავშირებს (იხ. В.Бардавелидзе, 1957).

ამგვარად, მარადიული ცხოვრებისა და ნაყოფიერების იდეა გამოიხატება სამოთხის მსგავსი მდგომარეობით. იგივე იდეა შეიძლება რეალიზირებულ იქნეს მცენარეთა გაერთიანების მეშვეობით, რაც ბაღსა ქმნის, რომელიც რიგ შემთხვევაში გაიგება, როგორც სამოთხე. ბიბლიის შემთხვევაში სამოთხეში იზრდებიან ხე ცხოვრებისა და ხე ცნობადისა. ქართულ ტრადიციაში მზის ბაღი, ბატონების ბაღი და სხვ.

სიცოცხლის ხის სხვა გავრცელებულ ვარიანტს საახალწლო რიტუალის მუდმივი, ბედნიერი სიმბოლო ჩიჩილაკი წარმოადგენდა.⁴³ ჩიჩილაკში, როგორც სიცოცხლის ხის სიმბოლოში, ასევე, საინტერესო და საყურადღებოა ორი ყვინჩილას გამოსახულება, რომლითაც იგი Ficus religiosa-ს კლასიკურ მოდელს ემსგავსება.

რელიგიების ისტორიიდან ცნობილია მაგალითები, როდესაც საკრალურ ხეზე ჰკიდებენ არა მარტო შეწირულ ფრინველს (ან მის ფიტულს), არამედ, ასევე, სამსხვერპლო

42 აღნიშნული ტექსტი თავის დროზე დააფიქსირა თ.ოჩიაურმა, რომლის ციტატა ვ.ბარდაველიძის (1957 წლის) ნაშრომის მიხედვითაა მოტანილი).

43 როგორც აღინიშნა, ცხოვრების ხის ერთ-ერთ (მაგრამ არა ერთადერთ) ადგილობრივ ინსპირაციას საქართველოში საახალწლო ჩიჩილაკი წარმოადგენს. იგი მზადდებოდა ახალი წლის წინა დღეს, ტყეში საკანგებოდ ამ შემთხვევისათვის მოპოვებული თხილის ხის ტოტისაგან. სახლში მოტანილი თხილის ტოტს ცუცხლზე ახურებდნენ და იწყებდნენ მის გათლას ისე, რომ ხვიარა ბურბუშელები გამოსულიყო; ჩიჩილაკს თავზე გადაჯვარედინებული ჯოხები უკეთდებოდა პირიზონტალურად; მასზე პირიზონტალურადვე მაგრდებოდა ეაზის ტოტებისაგან დაწნული კაპი/გვერგი, რომელიც მორთული იყო სურათ მარადწვანე ფოთლებით და კელური თხილის „ხეიხვილით“. ამის შემდეგ, ჩიჩილაკს თავზე ჩამოაცმევდნენ ნახერეთიან პურს ბოკელს. ჩიჩილაკის ჯვარედინ ჯოხებზე ჩამოაცმევდნენ ცომისაგან გაკეთებულ ვაშლისხელა ბურთულებს, რომლებსაც „ყვინჩილები“ ეწოდებოდა, ხოლო დარჩენილი ორი ჯოხის ბოლოზე, ბროწეულსა და ვაშლს (ან სხვა რაიმე ხილს). გარდა ამისა, ჩიჩილაკზე ჰკიდებდნენ გაუტულ შამუს, რომელსაც ბუშბულები მხოლოდ კედზეა შეჩენილი, ტუბილეულობას, ზოგჯერ სამკაულებს, ფერად-ფერად ბაფთებს და სხვ. (აღწერილობა მოტანილია ვ.ბარდაველიძის 1957 წლის ნაშრომიდან, რუსუანზე. იხ. აგრეთვე, ნახაქლია, 1991, რუსუანზე). ყოველივე ეს ნაყოფიერებისა და ბარაქანობის სიმბოლოებად ითვლება.

ცხოველის ტყავსაც. ამისთვის საკმარისია გავიხსენოთ თელი-
ფინუს მითი, არგონავტების მითი ან ვეშაპებთან დაკავში-
რებული რწმენა-წარმოდგენები და სხვ. (საკითხთან დაკავ-
შირებით იხ. აგრეთვე, ნ.ხაზარაძე, თ.ცაგარეიშვილი, 1988).

ხის მობილური სიმბოლოებიდან საგანგებო ყურადღებას
იმსახურებს დროშები, რომლებიც ვ.ბარდაველიძის მიერ
მართებულად იდენტიფიცირებულია ხეებთან (იხ. აგრეთვე,
ზ.კიკნაძე, 1987). ცნობილია, რომ ეს დროშები, ჩვეულებრივ,
დაშლილ მდგომარეობაში ინახებოდა. მასთან მისვლა ყველას
არ შეეძლო. თვითონ ხევისბერსაც წმინდაობის შემდეგ
ეძლეოდა ნება ამა თუ იმ დღეობისათვის „აენყო“ (აეშენე-
ბინა) დროშა, რომელიც შესდგებოდა ხის ტარის, ლითონის
ბუნიკის, ფერადი სამკადრეოებისაგან და ზანზალაკებისაგან.
ანყობილი დროშის გადატანა შესაძლებელი იყო და ის
ადგილი, სადაც ხევისბერი მას დაჰკრავდა, ხდებოდა
კონსეკრირებული და იქ შესაძლებელი ხდებოდა კულტის
ჩატარება.

სვანეთში ამგვარ მობილურ სიმბოლოს დროშა „ლემი“
წარმოადგენს, რომელზეც აქ აღარ გავაგრძელებ სიტყვას
(იხ. В.Бардавелидзе, 1957).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში დასტურდება კერაში
ამოსულ ხეზე ამოხვეული გველი, რომელიც დესტრუქციულ
სიმბოლოს წარმოადგენდა და ოჯახისათვის ავის მომასწავე-
ბელი იყო.

ზ.კიკნაძის აზრით, კერაში ამოსული ხე (იფანი) ფვარ-
ჩენის ნიშანია და სალოცავის დაარსებას უკავშირდება.
ანდრეზული თვალთახედვით, სრულიად ბუნებრივია, რომ ხე
სწორედ კერაში ამოდის, თუმცა კერა ცეცხლის ადგილია
და არა ხისა. მაგრამ, როგორც ცეცხლი, ასევე ხე, შუაგულის
ცოცხალი ნიშნებია და სიმბოლოებია. ხის ამოსვლა კერაში,
ცეცხლის ადგილში, კიდევ ერთხელ გახაზავს და წარმოაჩენს
მის შუაგულობას. შუაგული თვალსაჩინო ფვარმა, როცა
ცეცხლის ადგილზე თავისი ამოსუნთქვით იფანი აღმოაცენა
(იხ. ზ.კიკნაძე, 1996).

ერთი ძველი ტრადიციის თანახმად, ცნობილია, რომ
მოსეს კვერთხი, ისევე როგორც მოგვიანებით, გოლგოთაზე

აღმართული ჯვრის ხის ძელები სამოთხეში მდგარი სიცოცხლის ხისგან იყო დამზადებული. ამ ხატოვან კონცეფციაში ებოკი (1986) კაცობრიობის სამშენიველის ევოლუციის სამ საფეხურს და ცნობიერების განვითარების სამ ფუძემდებლურ სიმბოლოს ხედავს: სამოთხეში, გველი ქვემოდან ზემოთ ეხვევა სიცოცხლის ხეს და ამის გამო იგი სიკვდილის ხედ იქცევა. გოლგოთაზე ჯვარი დგას, როგორც სიკვდილის ხე, მაგრამ ჯვარცმული ქრისტეს სხეულის სულიერი ნათება ამ ჯვარს სიცოცხლის ახალ ხედ აქცევს. ძველი და ახალი სიცოცხლის ხეებს შორის დგას ხატება ბრინჯაოს გველისა უდაბნოში. მოსეს კვერთხი, რომლის გარშემო თავით დამაგრებული გველია შემოხვეული, თავისუფლების ხეა. ადამიანის არსებაში იგი გზას ხსნის სიკვდილის ხიდან ახალი სიცოცხლის ხისკენ.

დასავლეთ საქართველოს მთაში (კერძოდ, სვანეთში) დასტურდება საკრალური ხე, რომელსაც „კამარაი“-ს უწოდებდნენ. სააღდგომო სუფრის აუცილებელი ელემენტი „კამარაი“ სიცოცხლის ხის ნაირსახეობადაა მიჩნეული (იხ. ნ.აბაკელია, 1991, რუს.ენაზე) და სხვ.

სხვადასხვა ტრადიციებში მცენარეებთან, რომლებიც მინიდან აღმოცენდებიან, დაკავშირებულია სხვადასხვა ღვთაებები: გეა, დემეტრე, პერსეფონე, დიონისე, ნარცისი, გიაცინტი, ფლორა, ცერერა, სომა, თელიფინუ და სხვა მრავალი (ამ სიის გაგრძელება დაუსრულებლად შეიძლება).

არსებობს მითოლოგემები ღმერთზე ან ადამიანზე რომელიც ხეზეა დაკიდებული (მაგ.: სკანდინავიური ოდინი იგდრასილის ხეზე, კელტური ღვთაება ხეზე, ჩვენში ხეზე ან კლდეზე დაკიდებული მონადირე, იესო ქრისტე ჯვარზე და ა.შ.).

ვეგეტატიურ კოდთანაა დაკავშირებული მითოლოგიური პერსონაჟების მცენარეებად გადაქცევის მითოლოგემა, კერძოდ ყვავილებად და ხეებად გადაქცევა (დაფნა, ნარცისი, გიაცინტი და სხვ.). მცენარის ნაყოფიდან განაყოფიერების მითოლოგემა (ნუშის ნაყოფის, ბრონეულის, ვაშლის ნაყოფის მეშვეობით და სხვ.); ასევე, მითოლოგემა მცენარის წარმოშობის შესახებ სისხლიდან (ქართულ ტრადიციაში — ეს

ყაყაოსთანაა დაკავშირებული, გადმოცემებით ყაყაო მხოლოდ იქ ამოდის, სადაც სისხლია დასხმული).

ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში ზემოთ გაკვრით მოტანილი მასალებიდანაც ჩანს, რომ მცენარეულთან უშუალოდაა დაკავშირებული დიდი დედის კულტი, რომელიც სხვადასხვა ნუმინად იყოფა ქართულში (წყლის დედა, კლდის დედა, დედა უფალი, ბატონების დედა, ფუძის დედა, ნერჩი და ამის შესახებ სიტყვას აქ აღარ გავაჩერებთ და შევიზღუდებით ჩვენი ნაშრომის მითითებით (1991 წ. რუსენაზე, რომელშიც ამ საკითხს ერთი თავი ეთმობა).

ამჯერად კი შევჩერდებით დიდი დედის შიშის მომგვრელ ხატებებზე, კერძოდ ბედ-ილბლის ქალღვთაებებზე ქართულ ტრადიციაში, რომელზეც ბედის შეკვრა თუ ბედის გახსნაა დამოკიდებული და რომლებზეც აქამდე სპეციალური გამოკვლევა არ ჩატარებულა.

საქართველოში ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, ადამიანის დაბადებისას ამ ქვეყნად, მისი სახელობის ვარსკვლავი ჩნდება ზეცაზე. შესაბამისად, ვარსკვლავის ვარდნა ადამიანის სიკვდილთანაა დაკავშირებული.

ცაზე ახალდაბადებულის ვარსკვლავი ჩნდება, ხოლო გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, ბედისმწერლები შეუდგებიან თავიანთ საქმეს და დაეთარში წერენ, ან ხშირ შემთხვევაში, შუბლზე აწერენ ახლადშობილს ბედს, რომელსაც ისინი სიცოცხლის ბოლომდე განუსაზღვრავენ მას.

შესაბამისად, ბედ-ილბლის ცნებასთან განუყოფლადაა დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სიცოცხლე-დაბადებასა და სიკვდილზე, აქედან გამომდინარე, სიკეთესა და ბოროტებაზე.

ბედის პერსონიფიკაციას ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში „ბედისმწერლები“ წარმოადგენენ, რომლებიც წარმოიდგინებიან შავებში ჩაცმულ (ხშირად, ხანში შესულ ქალებად. მათი რიცხვი, ძირითადად, სამს არ აღემატება (თუმცა, ზოგჯერ შვიდით ან ცხრით შეიძლება შეიცვალოს).

მრავალ ტრადიციაში ბედ-ილბლის ქალ-ღვთაებები ძაფის

მრთველებად და მქსოველებად წარმოიდგინებიან (გაიხსენეთ პლატონის ცნობა, რომელიც თავის მხრივ, უფრო ძველ მითოლოგიურ წყაროს ეყრდნობოდა იმის თაობაზედ, რომ მოიჩრების დედას — ანანკას მუხლებზე თითისტარი ედო (ხატება, რომელიც, როგორც ცნობილია ძაფის დართვის მოტივს სამყაროს ღერძის მოტივთან აერთიანებს). აქვე გაგახსენებთ, რომ თითისტარი და სართავი ჯარა (უფრო მეტიც, თვითონ კერვაც) სიცოცხლისა და წარმავლობის (დროებითობის) სიმბოლოებს წარმოადგენენ (X.Э.Крпюч, 1994).

ადამიანის დაბადებისას ბედ-ილბლის ქალღვთაებები ქსოვენ ახლად დაბადებულის ბედ-ილბალს (შდრ. „ბედნიერ პერანგში“ დაბადებულის მოტივს), მისი სიცოცხლის მთელ გზას. ქართულ ტრადიციაში სპორადული მინიშნებები იმის თაობაზედ, რომ ბედისმწერლები იმავე დროს ბედის მქსოველებიც იყვნენ, ვფიქრობ, მოიპოვება საინგილოში დაფიქსირებულ, ამ თვალსაზრისით მეტად საინტერესო საახალწლო წეს-ჩვეულებაში: კერძოდ, შუა ღამეს, როდესაც ყველას ეძინა, ოჯახის დიასახლისი ართავდა ძაფს, ოჯახის უფროსი ფხიზლობდა და საუბრით ართობდა მეუღლეს; როდესაც ძაფი დაირთებოდა, ორივე ჩუმად, ოჯახის ყველა მძინარე ვაჟს მაჯაზე ძაფს შეაბამდა, რომელიც მათ სამი დღე უნდა ეტარებინათ. ახლად დართულ ძაფს ყველაფერს ახვევდნენ — ავეჯს, ჭურჭელს, დედაბოძს, რომელიც სამყაროს ხის სტატიკური სიმბოლოა და სხვ.

თოკის შემოკვრას მაჯაზე (სხვა შემთხვევაში წელზე, ყელზე...) წეიძლება, ერთი მხრივ, დამცველი ფუნქციები გააჩნდეს, მეორე მხრივ კი, შესაძლოა, ადამიანზე სასურველი თვისებების (დღეგრძელობის, სიბრძნის და სხვ.) „დასაბმელ“ საშუალებას წარმოადგენდეს. მოგვიანებით, ამგვარი ამულეტები, რომლებსაც ხელზე, ყელსა და წელზე შემოირტყამდნენ, ცნობილია, რომ იღებდნენ დამცველი სამაჯურების, სარტყლებისა და ყელსაბამის ფორმას.

ზემოთ მოტანილი რიტუალი რომ ბედთანაა დაკავშირებული, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ქართულ ტრადიციაში, ზოგადად, „ბედის პოვნის“ ან „ბედის დაბმის“ უამად

ითვლება ზამთრის (ახალი წლის) დღეობათა ციკლში მოქცეული „ბედობა“ დღე, რომელიც გულისხმობს „ბედის გახსნას“ და რეალიზაციას გარკვეულ დროსა და სივრცეში. ეს დრო კი ქართულ ტრადიციაში, ზამთრის დღეობათა სერიაში ე.წ. „ბედნიერ დღეებს“ აერთინებს, რომლებიც ზამთრის მზებუდობასთანაა კავშირში. ამ დღეობებში ერთიანდება რწმენა-წარმოდგენები ბედ-იღბალზე და იღებს საშობაო და საახალწლო მყარი ტრადიციების ფორმას.

ამ დღეებში გასათხოვარი გოგონები მკითხაობენ საკუთარ მომავალ ბედზე (მეუღლეზე), რომელიც მათთვის ბედითაა განკუთვნილი; არსებობს სხვადასხვაგვარი და სხვადასხვა დანიშნულების ბედის კვერების (რიტუალური პურების) გამოცხობის პრაქტიკა და სხვა მაგიური ქმედებანი.

ქრისტეს შობიდან ნათლილებამდე 13 წმინდა ღამეში, სწორედ ახალი წლის პირველი და მეორე დღე ითვლება დროდ, როდესაც შესაძლებელია ბედის ბორბლის შეტრიალება.

დასავლეთ საქართველოში ახალი წლის დილას ოჯახის შინაური მეკვლე⁴⁴ ჩიჩილაკით ხელში და საახალწლო ხონჩით, რომელშიც აუცილებლად შედიოდა მოხარშული ღორის თავი, ღომი, უმი კვერცხი, ერთი დოქი ღვინო და სხვ. შემოივლიდა ეზოს, სამეურნეო ნაგებობებს, ვენახს, მარანს და უფერხავდა „ბედნიერი ფეხით“ ახალ წელს; აზიარებდა ყოველივე ზემოთ ჩამოთვლილს ჩიჩილაკთან, როგორც ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის სიმბოლოსთან. ამის შემდეგ, შინაური მეკვლე ბრუნდებოდა ოჯახში და ახალ წელს მიულოცავდა ოჯახის ყოველ წევრს. ამ დღეს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში იწვევდნენ გარეშე მეკვლესაც, რომელსაც უნდა დაელოცა ოჯახი ახალ წელს და კარგი ბედი დაეხედებინა.

მაგ.: რაჭასა და ლეჩხუმში, როგორც კი გარეშე მეკვლე

44 შეგახსენებთ, რომ მეკვლე - კარგი ფეხის ადამიანი, არსებობს შინაური და გარეშე. შინაური მეკვლე, ჩვეულებრივ, ოჯახის უფროსი მამაკაცია. ტრადიციულად, ოჯახს ჯერ შინაური მეკვლე უკავლევს, ხოლო შემდეგ უკვე გარეშე მეკვლე (იხ. ნაბაკელია, ქალაქერდაშვილი, ნღამბაშიძე, 1991, იქვე ბიბლიოგრაფია).

მოვიდოდა, მიაგებებდნენ გვერგვს (ნაყოფიერების სიმბოლოებით მორთულ გვირგვინს) და დოქით ღვინოს. მეკვლეს, თავის მხრივ, მოჰქონდა „განატეხი“ (რიტუალური პური) ყველიანი ან ქონიანი, რომელსაც გულზე ზემოდან წასმული ექნებოდა თაფლი ან შაქარი და ერთი ბოთლი ღვინო. შეადგამდა თუ არა მეკვლე ფეხს ოჯახში, დაიძახებდა: „აქა მშვიდობა! გწყალობდეთ ღმერთი, ფეხი ჩემი კვალი ანგელოზისაო!“ „ბევრი ახალი წელი მოგსწრებოდეთ მშვიდობითო“...

იმავე რაჭასა და ლეჩხუმში ახალი წლის მეორე დღეს, რომელსაც „ფეხის დაპნნას“ ეძახდნენ, პირველად ინვეედნენ ახლად შეძენილ მოყვრებს, ნათლიებს ე.წ. „ფეხის დაპნნის“ წვეულებს. ოჯახში შემოსვლისას იმ წლის „მოხელადე“ (ანუ ადამიანი, რომელიც „კარგი ხელის“ პატრონად ითვლება) ხელზე ღვინოს გადაასხამდა, ზედ მარილს მოაყრიდა და დააყოლებდა: „ბევრი ახალი წელი მოგესწროსო“. სუფრის დადგმაც მოხელადეს ევალებოდა და ის სთავაზობდა ყველას საჭმელსა და სასმელს და სხვ. ამ დღეს საჭიროდ მიაჩნდათ მეკვლეს დათრობა და კარგი გამასპინძლება, რაც, მათი აზრით, გარანტია იქნებოდა იმისა, რომ საქონელი მაძღარი იქნებოდა მთელი წლის მანძილზე. თუ გავითვალისწინებთ ამ დღის სემანტიკას, მაშინ, ასევე, გასაგები ხდება, თუ რატომ უნდა ეჩუქებინათ მეკვლესთვის წასვლისას აუცილებლად ყაჭი (აბრეშუმის ჭიის პეპელაგამოსული პარკი) ან თუ ეს არ ექნებოდათ, ძაფი, რომლის გადაცემისას უნდა დაეყოლებინათ: „რამდენი ბენვი ეს არის, იმდენი თეთრი და ქონება შეგძენოდესო“.

მზის დღეობების და საერთოდ, წლის დღეობების თავს ხალხური რწმენა-წარმოდგენებით „ბარბარობა“ (წმ. ბარბარეს დღე) წარმოადგენდა.

სუანური რწმენა-წარმოდგენებით, ბარბოლის დღეს მზე მამლის სამ ნახტომს აკეთებდა და ამიტომ მატულობდა. მაგრამ დღის ყველაზე უფრო დიდი ზრდა ქრისდემ (შობას) ემთხვეოდა, რადგან მაშინ მზე ვერძის სამ ნახტომს აკეთებდა (იხ. ვ. ბარდაველიძე, 1939).

იმავე სუანეთში, მესტიური გადმოცემებით, „ბარბლამ“-ის (ე.ი. ბარბარობის) განმავლობაში (რომელსაც ისინი სამი

დღის განმავლობაში დღესასწაულობდნენ) მზე გაჩერებული იყო ერთ ადგილზე. სამაგიეროდ, ადგილობრივი რწმენებით, შობას არ ჰყოფნიდა ერთი დღე ქრისტეს დაბადებისათვის და დღე კიდევ ვერძის ერთი ნახტომით მატულობდა.

სვანებისაგან განსხვავებით, მეგრელები თვლიდნენ, რომ ამ დღეს მზე ერთი ნაბიჯით უკან ხტებოდა და იწყებოდა დღის გადიდება.

აღმოსავლეთ საქართველოში, თუშები ნიკოლოზობასა და ყოვლად წმიდა ღვთისმშობლის ჩასახვის დღედ 9(22) დეკემბერს მზის მობრუნებას უკავშირებდნენ. მათი წარმოდგენებით, 6-ში მზე ბუდეში ჩაბრძანდებოდა. თუ მას ბატკანი დახვდებოდა, 3 დღე დარჩებოდა და 9-ში ამოვიდოდა. თუ გველი დახვდებოდა — იმდენზე გადახტებოდა, რამდენზეც სამი დღის ბატკანს შეეძლო. 9(22) დეკემბერს თუშეთში ყველა ოჯახი მზისთვის შლიდა სუფრას და მზის სადიდებელს ამბობდა.

ამრიგად, სოლარულ დღეობებს, რომელთანაც ბედის მითოლოგემა იყო დაკავშირებული, წარმოდგენდნენ: ბარბარობა (ანუ ფაქტიურად, ახალი წლის პირველი მილოცვა, პირველი ბედობა მარხვაში), შობა, ახალი წელი და მისი მეორე დღე.

დასავლურ-ქართულ ტრადიციაში, კერძოდ კი მეგრული მაქეს მხედველობაში, განსაკუთრებულად იცავდნენ ახალი წლის მომდევნო პირველი ორშაბათის აღნიშვნის წესს, რომელსაც „დუდ ოხვამერს“ (თავ-სალოცავს, მთავარ სალოცავს, დიდ სალოცავს) ეძახდნენ. ქრისტიანულ დონეზე, აღნიშნული დღეობა მთავარანგელოზების მიქაელისა და გაბრიელის სახელთანაა დაკავშირებული (იხ. H.Абакелия, 1991). ადგილობრივი რწმენით, როგორც ჩაატარებდნენ ამ დღეობას, ისე წარიმართებოდა მთელი წლის მანძილზე ოჯახის (და განსაკუთრებით კი ოჯახის მამაკაცის) ბედ-იღბალი.

ამ დღეს აცხობდნენ ოთხ ყველიან კვერს, დაჰკლავდნენ, აგრეთვე, გოჭს და მამალს. ყველაფერ ამას ხონჩაზე დალაგებდნენ, მიაკრავდნენ ანთებულ სანთლებსაც და ოჯახის უფროსი მამაკაცი თავისი უფროსი ვაჟის თანხლებით

ხონჩას სამიქაელ-გაბრიელო სალოცავ ქვევრთან მიიტანდა (სალოცავი ქვევრის და შიგთავსის სიმბოლიკაზე ნაშრომის შემდეგ ნანილში შევჩერდებით). ორივენი იქვე დაიჩოქებდნენ. ოჯახის უფროსი ხონჩას მარჯვნივ სამჯერ მოაბრუნებდა და დაილოცებოდა, რომ ღმერთს მისთვის მიეცა სიჯანსაღე და დაეფარა ყოველგვარი სენისა და ცუდი შემთხვევისაგან. შემდეგ ქვევრს თავს ახდიდა და შიგ საზედაშედ ლეინოს ჩაასხამდა, სანთელსა და საკმელს თავზე შემოივლებდნენ და ნაკვერჩხალზე დასწვავდნენ. ერთ კვერს, მამლის თავსა და გოჭის გულ-ღვიძლს იქვე შესჭამდნენ და შემდეგ ხონჩიანად ბრუნდებოდნენ სახლში, სუფრას გაშლიდნენ და ოჯახის უფროსს დალოცავდნენ.

ორმაბათი, როგორც ცნობილია, მთვარის დღედაა მიჩნეული. ქართულ (და არა მარტო ქართულ) ტრადიციაში და მასთან მრავალი აღკვეთაა დაკავშირებული. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა (და განსაკუთრებით კი დასავლეთ საქართველოში), თუ როგორ მთვარეზე „ბედნიერსა“ თუ „უბედურზე“ იბადებოდა ადამიანი.

ამრიგად, ერთ შემთხვევაში ადამიანის ბედი მზესთან იყო დაკავშირებული, სხვა შემთხვევაში — მთვარესთან.

ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებით ეს თემა შემდეგნაირად ვითარდება: მაგ.: დასავლურ-ქართულ ტრადიციაში საუკუნის დასაწყისში ჯერ კიდევ შემორჩენილი იყო ე.წ. „ნერჩის“ ლოცვის რიტუალი, რომელიც სამეგრელოში, გურიასა და იმერეთში იქნა დაფიქსირებული. ხსენებული რიტუალი ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული ცერემონია იყო, რომელიც მაგიური შელოცვებისა და რიტუალისაგან შესდგებოდა და სრულდებოდა მშობიარობიდან რამოდენიმე ხნის გასვლის შემდეგ „ნერჩის“ სახელზე. აცხობდნენ ოთხ პურს, რომელთაგან ერთზე დადებდნენ მამლის თავს.

ბებია-ქალი (რომელიც რიტუალის წარმმართველი იყო) ნამშობიარებ ქალს დასვამდა სკამზე, იღებდა მამლისთავიან რიტუალურ პურს და სამჯერ გაუტარებდა ფეხებქვეშ ქალს, რომლის დროსაც ნერჩის ბატონს, რომელიც ნაყოფიერებისა და კეთილდღეობის ღვთაებადაა მიჩნეული, სთხოვდა მიეცა

ამ სახლის კაცებისა და ქალებისათვის ნაყოფიერება. აღნიშნულ რიტუალზე დამსწრე ქალებს უნდა გაემეორებინათ ბებია-ქალის შელოცვები, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ახლადდაბადებული უნაყოფო შეიქმნებოდა მომავალში.

ფრაგმენტული მინიშნებები იმის თაობაზე, რომ აღნიშნულ რიტუალში მონაწილეობა უნდა მიეღოთ ერთი საგვარეულოდან მოწვეულ ქალებს და თვითონ რიტუალის დანიშნულება უზრუნველყო მონაწილე და მისი მეუღლე მომავალში ნაყოფიერებით დასკვნის საშუალებას იძლევა, რომ ნერჩის ლოცვა ნაყოფიერების გარანტიის მიძცეში იყო მთელი საგვარეულოსათვის. შესაბამისად, ღვთაება ნერჩის წამყვან თვისებად ნაყოფიერება ითვლებოდა, მაგრამ აქცენტი მისი ბედ-იღბლის და ნაყოფიერების მიმნიჭველობაზე თავისთავად გულისხმობს ბედ-იღბლის ქაღვთაების ასპექტის შეთავსებასაც (მდრ. 11 ივნისი „ფორტუნის“ დღესასწაული რომაულ ტრადიციაში ემთხვეოდა ნაყოფიერებისა და შობადობის ქაღვთაების დღეს).

ზემოთ ხსენებული ტერმინი „ფეხის დაპნა“, რომლის მნიშვნელობა ერთი შეხედვით სრულიად გაუგებარია, ხომ „კარგი ფეხის“ დაბედავას, კარგი ბედის ნწვას, რთვას გულისხმობს. ასევე, ტერმინები „ბედის შეკვრა“ („ბედკრული“) და „ბედის გახსნაც“ ბედის დაფთან კავშირზე მიუთითებს.

მრავალ ტრადიციაში ძაფის განყვეტის მოტივი სიკვდილთან და სულთანაა დაკავშირებული. ამიტომ, შემთხვევითი არაა, რომ ერთი შეხედვით, უცნაური რიტუალი (რომელიც არც თუ ისე ძველია), რომლის დროსაც გარდაცვლილის სული თუკი მან ის სახლის გარეთ დალია, გარდაცვალების ადგილიდან გაბმული ძაფით მიჰყავთ სახლში. აქვე შეიძლება გავიხსენოთ ჩონგურზე ან ფანდურზე სიმის განყვეტაც, რომელიც ვილაცის სიკვდილის მომასწავებლად ითვლება.

ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში, ვფიქრობ, ბედის შეცვლისა და ბედის დაბმის მოტივიცაა დადასტურებული, რომელიც დასავლურ-ქართულ ტრადიციაში „ხატზე გადაცემის“ (ხატის სამსჯავროზე გადაცემის) ე.წ. „გინოჩამას“ სახელით ცნობილ რიტუალში შეიძლება იქნას მიკვლეული,

რომელიც სამჭედლოში ან ხატის ეზოში სრულდებოდა.

მაგიური ქმედება, რომელიც თან ახლდა ამ რიტუალს, გამოიხატებოდა ლურსმნის მიჭედებაში წმინდა, საკრალურ ხეზე (იგივე ქმედება აღმოსავლეთ საქართველოში და, კერძოდ, კახეთში მე თვითონვე დავაფიქსირე ოჯახში 1976 წელს, დედაბოძზე, რომელიც არა მარტო მიკროკოსმოსის (საცხოვრებლის) ლერძი და ცენტრია, არამედ მაკროკოსმოსისაც). ამ ქმედებით, ხატზე გადამცემი, ფაქტიურად, გადაცემულის ბედს საკრალურ ხეზე აჭედებდა სანამ იგი „გამოსასყიდ“ რიტუალს არ შეასრულებდა (აქვე გვინდა გავიხსენოთ ეტრუსკული ქალღვთაება „ნორცია“/“ნურტი“, რომელსაც რომაულ ეპოქაში „ფორტუნასთან“ აიგივებდნენ. შემორჩენილია რიტუალი, რომლის მნიშვნელობა ბოლომდე არ არის გაშიფრული. ლათინური წყაროების მიხედვით, ქალღმერთი ნორციასათვის ტაძრის კარებზე ყოველწლიურად ხდებოდა ლურსმნის მიჭედება. ზემოთ მოტანილი, ტიპოლოგიურად მსგავსი მასალა აღნიშნულ უჩვეულო რიტუალს გარკვეულწილად შუქსა ჰფენს.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, სამეგრელოში საახალწლო დღეობათა ციკლში სალოცავი რიტუალი (“ოდუღია სამგარიო“ ანუ სამიქაელ-გაბრიელო ლოცვა) სრულდებოდა მარანში სალოცავ ქვევრთან (ოხვამერ ლაგვანთან). ამგვარი სალოცავი ქვევრები საყოველთაოდაა გავრცელებული მკვენეხეობა-მელვინეობის გავრცელების ზონაში (ე.ი. საქართველოს მთისწინეთსა და ბარში) და განსაკუთრებული ადგილი უკავია ქართველთა რელიგიურ ყოფაში (ამიტომ, ამაზე ნაშრომის შემდგ თავში შევჩერდებით).

ამრიგად, მცენარეულ კოდში ყველაზე გავრცელებულ მითოპოეტურ ხატებას ხისას წამყვანი ადგილი უჭირავს ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში. როგორც ვნახეთ, ქართულ ტრადიციაში კოსმიური იდეოგრამები (რომელიც ამ კონკრეტულ შემთხვევაში საკრალური ხითა და მისი უღვევი ვარიაციებითაა წარმოდგენილი) და რიტუალები ერთი და იგივე იდეის გამომხატველია, კერძოდ, ცოცხალი ერთიანობისა, რომელიც პერიოდულად განიცდის რეგენერაციას, რის მეოხებითაც მუდმივად ნაყოფიერი, მდიდარი და

ულევეია.

აქაც, ისევე, როგორც სხვა ტრადიციაში, სამყაროს ხე „ცენტრის“ სიმბოლიზმთანაა დაკავშირებული, სასწაულჩენის ადგილია, ლიმინარული ზონაა, სადაც სამი კოსმიური ზონა გადაიკვეთება, ერთ ღერძზე თავსდება, რომელზეც ღმერთებს, ნახევრადღმერთებსა და გმირებს შეუძლიათ ზეასვლა ან ქვემოთ ჩამოსვლა.

სამყაროს ხესთან დაკავშირებულია დიდი დედა ღვთაების გამოვლინებები ბედისმწერლების სახით, ხოლო ბედის მითოლოგემა ლაიტმოტივია ქართული მითო-რიტუალური სისტემისა.

წმინდა საკვების სიმბოლური მნიშვნელობა და მასთან დაკავშირებული რიტუალები ქართულ კულტურაში

წმინდა საკვები, მისი მიღების დრო და წესები საკითხთა იმ წყებას განეკუთვნება, რომელთა ხელახალი ახსნა-განმარტება აუცილებელი ხდება თანამედროვე პროფანიზირებულ სამყაროში, რადგან იგი სულ უფრო და უფრო სცილდება თავდაპირველ ქეშმარიტ ტრადიციას.

წმინდა საკვებისა და სასმელის მიღების წესები უშუალოდაა დაკავშირებული „სუფრის“ წესებთან. სუფრა (ან, სხვაგვარად, „პურობა“), როგორც კარგადაა ცნობილი, არა უბრალო თავშეყრა და დანაყრებაა, არამედ იმავე დროს, გარკვეული შინაარსის მქონე ქმედებაა, რომელსაც სიმბოლური მნიშვნელობა გააჩნია.

ამიტომ, რომ ბავშვის დაბადებასთან, ნათლობასთან დაკავშირებული სუფრა და მისი წესები, საქორწილო თუ სამგლოვიარო სუფრა და მისი წესები, წლიურ დღეობათა, სადღესასწაულო სუფრები და სხვ. ერთმანეთისაგან განსხვავდება და შესაბამის რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს ემყარება.

ჩამოთვლილი სუფრების აუცილებელ ელემენტს წმინდა სასმელი (ბარში და მთისწინეთში — ღვინო, ხოლო მთაში — ლუდი) წარმოადგენს, რომელიც სპეციალურ ჭურჭელში, კერძოდ, სალოცავ ქვევრებში, მარნის მარჯვენა ნაწილში ინახება, სადაც გარკვეული რიტუალური ქმედებები სრულდება.

ამგვარ საკრალურ ქვევრებს საქართველოს სხვადასხვა

კუთხეში სხვადასხვა სახელწოდებით მოიხსენიებენ (კერძოდ, ქართლ-კახეთში, როგორც ზედაშეს, იმერეთსა და რაჭაში, როგორც სალოცვილს, სამეგრელოში, როგორც ოხვამერ ლაგვანს ანუ სალოცავ ქვევრს და სხვ.).

აღსანიშნავია, რომ ზედაშე ბიბლიაში (ლევიტ.23) შესანიშნავი ღვინის მნიშვნელობით იხმარება; ამასვე ადასტურებს სულხან-საბა ორბელიანის მიერ მოცემული ზედაშის განმარტება — „შესანიშნავი ღვინო“. ტერმინი ზედაშე შესანიშნავი ღვინის მნიშვნელობით მთელ საქართველოში დასტურდება, მაგრამ, აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში და კერძოდ კი, კახეთი მაქვს მხედველობაში, შესანიშნავ ღვინოსაც და შესანიშნავი ღვინის ჭურჭელსაც (რომელიც სხვა დანარჩენი ქვევრებიდან თავისი ზომით გამოირჩევა) „ზედაშეს“ ეძახიან.

თუმცა, ქართულ ყოფაში ზედაშის მნიშვნელობა მარტო შესანიშნავი ღვინით ან მისი შესანახი ჭურჭლით არ იფარგლება, რადგან ზედაშე, ასევე, შეიძლება იყოს ხორბლისაც და ერბოსიც. მთიულეთში, ზედაშე, მაგ., ბამბის ნართია, ეკლესიაზე სამჯერ შემოვლებული, რომელსაც ჩადენილი ცოდვის გამოსასყიდი შესანიშნავის მნიშვნელობა აქვს (ხატის მიერ „დამიზეზების“ შემთხვევაში). ბოლო გამოკვლევით ტერმინ „ზედაშეს“ საკრალური სივრცის ასპექტიც გააჩნია. (ამ საკითხზე დანვრილებით იხ. ი.სურგულაძე, 1994).

შესაძლოა, თავდაპირველად, ზედაშე გარკვეული რაოდენობის შესანიშნავი ღვინო ყოფილიყო, რომელსაც სხვა ქვევრებისაგან განსხვავებულ მცირე ზომის ჭურჭელში ასხამდნენ. დასაშვებია, რომ დროთა განმავლობაში ქვევრს ეპითეთი „ზედაშის“ ჩამოშორებოდა და წმინდა სასმელისაგან კონსეკრირებულ ჭურჭელს თვითონ დარქმეოდა ზედაშე.

ზედაშე (ჭურჭლის, უფრო ზუსტად, სალოცავი ქვევრის მნიშვნელობით) საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შეიძლება „ჩადგმული“ ყოფილიყო ღვთის სახელზე, მთავარანგელოზების მიქაელისა და გაბრიელის სახელზე, ღვთისმშობლის, ნმ.გიორგის, იოანე ნათლისმცემლის, ნმ.ნინოს და სხვათა სახელზე [გარდა წმინდანთა სახელობაზე ჩადგმული ზედაშეებისა, არსებობდა „სადაბადო“ (ბავშვის დაბადების შემთხვევაში), „საუცოდინარო“ (უნებლიეთ ჩადენილი ცოდვის გამოსასყიდად) და სხვ. მაგრამ ისინი მეორადი წარმოშობისაა და ამაზე ცოტა ქვემოთ შეეჭერდებით].

არსებული წესის მიხედვით, პირველ რიგში ღვინით (და უმთავრესად წითელი ღვინით) ღვთის ზედაშე ივსებოდა, ხოლო ამის შემდეგ სხვები. ღვთის ზედაშე, ალექსის თანახმად, აღდგომისათვის ან შობისთვის იხსნებოდა და „იხარჯებოდა“ ქრისტეს სახელზე; სხვა ზედაშეები შესაბამის წმინდანთა დღეებში მოიხმარებოდა და მიჰქონდათ ეკლესიაში; რომელი წმინდანის სახელზეც ჰქონდათ ზედაშე, იმის სახელობის ეკლესიაში წაიღებდნენ მას და დაილოცებოდნენ და დაღევდნენ ან ეკლესიის საძირკველში ჩაასხამდნენ. მიჰქონდათ, აგრეთვე, ქაღები, რომელსაც ოთხად გაჭრიდნენ ჯვრის ფორმით და ისიც ეკლესიის კარზედ იჭმეოდა.

სხვადასხვა წმინდანის სახელზე შეწირული ზედაშეების წაირსახეობა და სიმრავლე მოსახლეობაში ადამიანის სხეულის (ერთიანი ორგანიზმის) ანალოგიით აიხსნება: როგორც თავი კარნახობს მუცელს, ასე ღმერთი — ანგელოზებს (რომლებიც „უხორცოთა ძალაა“), ანგელოზები, თავის მხრივ — წმინდანებს — („ხორციელთა ძალას“) კარნახობენ, წმინდანები — ადამიანთა შორის რჩეულებს, „ხელდასხმუ-

ლებს“, „ხატის მონებს“ და სხვ., რომლებიც ჩვეულებრივ მოკვდავებსა და ნმინდანებს შორის არიან შუამავლებად. მოძრაობა ქვემოდან ზემოთ, ასევე, შესაბამისია: ადამიანი — ხატის მონა — ნმინდანი — მთავარანგელოზი — ღმერთი.

ზემოთ ჩამოთვლილ ზედაშეებში „ღვთის ზედაშე“ ხალხში ყველაზე უფროსად ითვლება და სავალდებულოა ყველასთვის.

ზედაშეების სიმრავლე შემდეგნაირად შეიძლება აიხსნას: ამა თუ იმ ნმინდანის ძალით განკურნებული ადამიანი ღვთის ზედაშის ან მამა-პაპის ღვთის ზედაშის (როგორც თვითონ განსაზღვრავენ) გვერდზე ამ ნმინდანის სახელობის ქვევრს ჩასდგამდა მადლიერების ნიშნად და მისთვის მადლობის აღსავლენად, რომელსაც ამის შემდეგ აღნიშნული ნმინდანის სახელობის დღეზე (მაგ. ნმ.გიორგის სახელობის დღეზე) ყოველწლიურად გახსნიდა და „დახარჯავდა“ შეწირულ ღვინოს (ან უფრო ზუსტად, ალაველენდა ნმინდანისადმი). აქედან გამომდინარე, მთავარანგელოზის ზედაშეს მთავარანგელოზობაზე დახარჯავდნენ, ნმ.გიორგისას — გიორგობაზე, ღვთისმშობლისას ღვთისმშობლობაზე და სხვ.

ღვთის ზედაშის გამოკლებით, რომელიც სავალდებულო იყო ყველასათვის, ზედაშე იმ ნმინდანის სახელობაზე ჰქონდათ ჩადგმული, ვისაც რა გუნება-განწყობა და გაჭირვება ჰქონდა.

ზედაშე შეიძლება იყოს ხატის, სათემო, სასოფლო, საუბნო, საგვარეულო, საოჯახო. } ოჯახის რიცხვობრივად გაზრდისას, ცალკე დასახლებული ძმის ოჯახი, არც თუ ისე იშვიათად, თავისთვის ცალკე ჩაიდგამდა ზედაშეს. თუმცა, ამის გაკეთება, როგორც ხალხში ამბობენ, მხოლოდ დიდი ზედაშის/მამა-პაპის

ღვთის ზედაშის „ნებართვით“ ხერხდებოდა, რაც საეციალური რიტუალის შესრულებას გულისხმობდა.⁴⁵

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მარანში ზედაშესთან შესრულებული რიტუალი ეთნიკური და კულტურული მიკუთვნილობის მაჩვენებელიც იყო, რადგან სხვა მიმდებარე რეგიონებიდან ინფილტრირებული მოსახლეობა მას, როგორც თავისთვის არაორგანულ წეს-ჩვეულებას არ ასრულებდა. ამ თეზისის საილუსტრაციოდ აფხაზურ მასალას მოვიშველიებთ. ს.ზვანბას „ეთნოგრაფიულ შტუდიებში“ (1955) აღწერილია ერთი მეტად საინტერესო წეს-ჩვეულება, რომელიც ყოველწლიურად სრულდებოდა აფხაზეთში. ამ აღწერილობის მიხედვით, ყოველ აფხაზს ჯოგში საუკეთესო ფური ჰყავდა, რომელსაც მარჯვენა ყურის წვერი ჰქონდა ჩამოჭრილი. ეს ფური დაყენებული იყო ნმ.გიორგის სახელზე მსხვერპლშესანირავების აღსავლენად. აფხაზი მეურნის მარანში ჩაფლულ ქვევრებს შორის ყველაზე დიდი ზომის ზემოთ ხსენებული ნმინდანის სახელზე იყო. ყურძნის მოსავლის აღების შემდეგ ეს ქვევრი ყოველწლიურად ივსებოდა სუფთა ნითელი ღვინით და მის თავზე სრულდებოდა მსხვერპლშენირვა. თუ შეთქმული ფური მოიგებდა მოზვერს, მას გასუქების შემდეგ მსხვერპლად სნირავენენ. იმ შემთხვევაში, თუ საფურე ხბოს მოიგებდა, მაშინ მის ნაცვლად სამსხვერპლოდ ბატკანს ასუქებდნენ. ორივე შემთხვევაში მსხვერპლშენირვის რიტუალი სრულდებოდა შემდეგნაირად: სამსხვერპლოდ დაყენებული ცხოველი მიჰყავ-

45 ზედაშესთან შესრულებული რიტუალები და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები ავტორის მიერ მოაოვებულა საქართველოს სხეადასხვა კუთხეში 1976-95 წ.წ.

დათ სახლის კართან, რომელთანაც ოჯახის ყველა წევრი გამოვიდოდა და აღმოსავლეთისაკენ მიპყრობილნი მუხლებზე იჩოქებდნენ; გულზე ხელების დაკრეფით, მონინებულნი ღრმა სიჩუმეში იდგნენ გაუნძრევლად; კაცები ქუდმოხდილნი იყვნენ.

ოჯახის უფროსი სამსხვერპლოს ყურზე მოჰკიდებდა ხელს და შემდეგ ლოცვას წარმოსთქვამდა: „წმ.გიორგი ილორისაო! აღვაღწე შენდამი წინაპართაგან განსაზღვრულ მსხვერპლს; არ დამტოვო მე და ჩემი ჯალაბობა შენი მფარველობის გარეშე, მოგვეცი ჩვენ ჯანმრთელობა და დღეგრძელობა, გვაშორე ყოველგვარი სნეულება ესლა და მომავალში, დაგვიცავი ავი სულებისაგან და ავი თვალისაგან; არ მოაკლო, ასევე, შენი მფარველობა აქ არ მყოფ ჩვენს ნათესაებსა და ახლობლებს და ყველას მათ ვინც ჩვენ გვიყვარს“. ოჯახის ყველა წევრი პასუხობდა „ამინ“-ით, ადგებოდნენ ფეხზე და მარჯვნივ მიტრიალებულნი თავს ხრიდნენ აღმოსავლეთისაკენ, თუმცა ამ დროს არ იწერდნენ პირჯვარს, მონათლულებიც რომ ყოფილიყვნენ. მსხვერპლის დაკვლის შემდეგ ხარშავდნენ მის ხორცს; გარდა ამისა, აცხობდნენ რიტუალურ პურს — ხაჭაპურს და აკეთებდნენ მცირე ზომის ცვილის სანთელს. შემდეგ მლოცველი მამაკაცი მიდიოდა მარანში და ხსნიდა აღთქმულ ქვევრს.

მსხვერპლის ხორცის მოხარშვისა და ხაჭაპურის გამოცხობის შემდეგ ისინი მიჰქონდათ მარანში და დგამდნენ აღთქმული ქვევრის გვერდზე და მიჰქონდათ სანთელი, საკმეველი და ნაკვერჩხალი. მთელი ოჯახი მუხლებზე იჩოქებდა სახით აღმოსავლეთისაკენ ისე, რომ ქვევრი მათ წინ ყოფილიყო. ოჯახის უფროსი, რომელიც სანთელს

ანთებდა, ამაგრებდა მას ქვევრის თავზე, დებდა ცოტაოდენ საკმეველს ნაკვეერჩხალზე და როდესაც იგი აკვამლდებოდა, გაიმეორებდა იგივე ლოცვას, რომელსაც იგი მსხვერპლის დაკვლის წინ წარმოსთქვამდა. ოჯახის წევრები პასუხობდნენ „ამინ“-ით.

ლოცვის დამთავრების შემდეგ რიტუალის წარმმართავი გულ-ღვიძლსა და ხაჭაპურს ჩამოაჭრიდა მცირე ნაწილს და ღვინოში დასველების შემდეგ დასწავა მათ აკვეერჩხალზე; შემდეგ იმავე ნაწილებს ჩამოაჭრიდა იმდენ ნაწილს, ოჯახის რამდენი წევრიც ესწრებოდა ამ რიტუალს და მისცემდა ყოველ მათგანს შესაჭმელად და დააყოლებინებდა ქვევრიდან ამოღებულ ღვინოს. ამის შემდეგ ყველა წამოდგებოდა და თავს დახრიდა აღმოსავლეთისაკენ. შემდეგ გამოვიდოდნენ მარნიდან, გამოჰქონდათ მსხვერპლის ხორცი და ხაჭაპური, სხდებოდნენ სუფრასთან და ნადიმობდნენ სრული იმედით წმინდანის მფარველობაზე, ეპატიებოდნენ შეზობლებს, თუ კი მათ ამდაგვარი მსხვერპლის აღსავლენი თვითონ არ ჰქონდათ გასაკეთებელი.

ზემოთ აღწერილი წეს-ჩვეულება, ს. ზვანბას მიხედვით, სრულდებოდა ყველა ჭეშმარიტი აფხაზის მიერ რჯულის განურჩევლად. ამ წეს-ჩვეულების შესასრულებლად სპეციალურად არ იყო დანიშნული დღე. მას უპირატესად ასრულებდნენ აღდგომის დღილას ანუ მონათლულები წირვის შემდეგ, ხოლო მუსლიმანები და წარმართები დილით ადრე. ვინც ვერ მოასწრებდა ამ დღეს აღნიშნული წეს-ჩვეულების შესრულებას რაიმე მიზეზის გამო, მას ზაფხულის განმავლობაში შეეძლო აღესრულებინა ზემოთ აღწერილი სალოცავი რიტუალი რომელიმე კვირას, მხოლოდ ხსნილის დროს.

ზემოთ მოტანილი მასალა შეიძლება შეივსოს ნ.ჯანაშიას (იხ. Н.Джанашия, 1960) ცნობითაც, რომლის მიხედვით, ღმერთის სახელზე ყოველ აფხაზს მარანში ჰქონდა განსაკუთრებული ქვევრი, რომელიც ივსებოდა ყველაზე საუკეთესო ყურძნის ბადაგით და რანაირი გასაჭირიც არ უნდა დასტყდომოდა ოჯახს, აფხაზი არავითარ შემთხვევაში არ გახსნიდა, სამსხვერპლო ღვინის ქვევრს ღმერთისადმი ლოცვის ჩატარებამდე. გარდა ამისა, იქვე აღნიშნულია, რომ ნმ.გიორგისადმი დაწესებული ლოცვაც ამ დღეს სრულდებოდა; და რომ სალოცავი ქვევრი იდგმებოდა, ასევე, ღვთისმშობლის სახელზეც. იმავე ნ.ჯანაშიას ცნობით, აჭანდარელ ყოველ მკვიდრ მოსახლეს ჰქონდა ყოველად ძლიერის დიდრიფშის ანიფსნიხას (ღვთისმშობლის სახელზე) თავის მარანში ჩაფლული თითო ქვევრი (აჰაჰა) სხვადასხვა ზომისა, რომელსაც აღდგომა დღეს იყენებდნენ სალოცავად. დიდრიფშის სახელზე აჭანდარის (გუდაუთის საბოქაულო) თითოეულ მკვიდრს გაშვებული ჰყავდა თითო ფური აძატვი (ანუ სამსხვერპლო ცხოველი — ზეარაკი) და სხვ.

ამრიგად, როგორც ზემოთ მოტანილი მასალიდან ირკვევა, სალოცავი ქვევრი აფხაზეთში იდგმებოდა ღმერთის, ღვთისმშობლისა და ნმ.გიორგის სახელზე, რომელთანაც აღდგომა დღეს ყოველწლიურად სრულდებოდა მამა-პაპათაგან დაწესებული რიტუალი, მსხვერპლის შეწირვით, რომელიც საერთო ტრაპეზით მთავრდებოდა.

ყოველ ქრისტიანულ ტრადიციას თავისი გამორჩეული მთავარი კულტი გააჩნია, რომელიც გამოარჩევს მას სხვა ქრისტიანული ტრადიციებისაგან (მაგ. აღმოსავლეთ ევროპაში, კერძოდ, რუსეთში შეინიშნება ძლიერი მიდრეკილება

უფლის საფლავთან დაკავშირებულ კულტთან, საქართველოში, ჩვენი დაკვირვებით, ცენტრალურ კულტს სწორედ ზემოთ აღწერილი წეს-ჩვეულება წარმოადგენდა და სხვ.). სანამ ამ რიტუალის შეძლებისდაგვარად სრულ ინტერპრეტაციას მოვიტანდეთ აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ზემოთ მოტანილი რიტუალის არსებობა აფხაზეთში დამადასტურებელი საბუთია იმისა, რომ აფხაზეთი განუყოფელი ნაწილი იყო საქართველოსი.

შეიძლება ითქვას, რომ აფხაზეთში ქრისტიანობის კვალი შემორჩა არა მარტო ძველი ეკლესიებისა და მონასტრების ნანგრევების სახით, არამედ მამა-პაპათაგან დანესებულ უძველეს საკულტო ქმედებებში, რომლებიც ადრექრისტიანულ საკულტო პრაქტიკაზე მიუთითებს და საერთო იყო მთელი საქართველოსთვის. აღნიშნული წეს-ჩვეულება იმდენად ძლიერი იყო, რომ მოგვიანო ხანის კონფესიური არეულ-დარეულობის მიუხედავად, ამ რეგიონში მაინც რჩებოდა რჯულზე უმტკიცეს პრაქტიკად და საქართველოს ეს კუთხე თავისი მოსახლეობით სხვა კუთხეების მოსახლეობასთან ერთად, საუკუნეების მანძილზე ქმნიდა მისი ერთიანი კულტურის სულიერ კონფიგურაციას.

მაგრამ დავეუბრუნდეთ იმ საკითხს, თუ რას ნიშნავდა ეს პრაქტიკა.

მარანი ანუ საღვინე სახლი, რომელშიც ზედაშეა ჩადგმული, როგორც სპეციალური ლიტერატურულიდან⁴⁶ კარგადაა ცნობილი, საქართველოში ორი ტიპისაა: ღია და დახურული. მარანს, როგორც საკულტო, ასევე, სამეურნეო

დანიშნულება გააჩნია. სამეურნეოა, რამდენადაც მასში მევენეხეობა-მელვინეობასთან დაკავშირებული სხვადასხვა ინვენტარი ინახება საკულტოა, რამდენადაც ზედაშის ქვეერთან, რომელიც მის მარჯვენა ნაწილშია ჩაფლული წლის სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა შემთხვევებში სხვადასხვაგვარი რელიგიური რიტუალები სრულდება: მაგ. ბავშვის ნათლობა და სხვ. ამ უკანასკნელ ფაქტს XVII საუკუნის იტალიელი მისიონერი არქანჯელო ლამბერტიც ადასტურებს, რომლის ცნობის მიხედვით, სამეგრელოში ამა თუ იმ სოფელში კარის ეკლესიის უქონლობის შემთხვევაში ჯვრისნერის რიტუალი მარანში სრულდებოდა, რომელსაც ეკლესიასავით სცემდნენ პატივს. მაგრამ, როგორც ამას ეთნოგრაფიული ლიტერატურა ადასტურებს, მაშინაც კი, როდესაც ჯვრისნერა ეკლესიაში სრულდებოდა იქიდან მობრუნებულ მაყრიონს ოჯახის უფროსი მიეგებებოდა და მეფე-დედოფალი (სიძე-პატარძალი) მარანში შეჰყავდათ დასალოცავად.

ამა თუ იმ დღეობის დროს საყდარში წასვლამდე, სალოცავად ჯერ ზედაშესთან მივიდოდნენ და შემდეგ საყდარში წავიდოდნენ: „ზედაშემ გზა თუ არ მოგვცა, ისე არ მიგვიღებენო“; „ჯერ შინაურმა ანგელოზმა უნდა გაგვისტუმროსო“. სალოცავად წამსვლელი კაცი ზედაშეზე შემდეგნაირად დაილოცებოდა:

„გაუმარჯოს ცის ნამს,
ხარ-გუთანს,
ქვეერ-მარანს
რომ ყოველთვის ბარაქიანად
მოგვცეს წლის მოსაველი,
ჩვენს სასარგებლოდ

და ლეთის მოსახსენებლად“

ან

„გაუმარჯოს ოჯახის კეთილ ანგელოზს,

მამა-პაპის ლეთის ზედაშეს,

წმ.გიორგის, დედა მარიამს

მთავარანგელოზს, მდებარეს (სახლის ანგელოზს)

ალავერდის წმ.გიორგის გაუმარჯოს“

ან

„გაუმარჯოს მალლა ღმერთს,

მზესა და მთვარე-ვარსკვლავებს,

დაბლა მინა-წყალს,

მინა-წყალზე ამ ჩვენ მამა-პაპის სალოცავენს

და იმათ გამოშვებულ კეთილ ანგელოზებს“ (იხ. ნ.აბაქე-
ლია, 1976-77).

ზედაშის ქვევრი და ის ადგილი, სადაც იგია ჩაფლული, კონსეკრირებულია. იგი წმიდათა წმიდაა ქართველთათვის. მასთან მისვლა ადვილად არ შეიძლება. ქალები და ბავშვები ძირითადად არ დაიშვებიან.

მასთან სხვადასხვაგვარი საოცრებები და სასწაულჩენებია დაკავშირებული. მაგ. ერთხელ ზედაშის პატრონის თვალწინ სანთლებით განათებული ზედაშე (ჭურჭელი) ამალდა მინიდან და შემდეგ ისევ თავის ადგილს დაუბრუნდა. ხოლო მის შორიახლოს თეთრ სამოსში გამოწყობილი ანგელოზები მიმოდრიოდნენ.

ზედაშესთან შესრულებულ ნეს-ჩვეულებაში ერთ-ერთ მთავარ სარიტუალო ინვენტარს თიხის თასი წარმოადგენს, რომელშიც წმინდა სასმელი ისხმება და რომელსაც ჩამოატარებენ ამა თუ იმ რიტუალის შესრულებისას მონაწილეთა

შორის, რომლიდანაც ისინი შესვამენ ღვინოს და დაილოცებინან. თაობიდან თაობაში მკაცრად დაცულ რიტუალს თავისი თავდაპირველი მნიშვნელობა მოსახლეობაში დაუკარგნია და მისი შესრულება მექანიკურად გრძელდება. ამაზე მეტყველებს თუნდაც საღვთო რიტუალის შესრულების სხვადასხვა თარიღი ან ზედაშეების ნაირსახეობა და სხვ.

და მაინც, რას ავლენს და რაზე მიუთითებს ზედაშესთან შესრულებული რიტუალი?

ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, ყველაფერ ამას ქრისტიანულ საკრამენტულ მისტიკასთან, საეკლესიო საიდუმლოს მეტაფორასთან უნდა პქონდეს მიმართება. ზედაშის ქვევრთან შესრულებული სალოცავი რიტუალი გულისხმობდა გარკვეულ ერთობლიობაში (გარკვეულ სოციალურ ერთეულში — თემში, გვარში, სოფელში, ოჯახში) სამსხვერპლო ცხოველის შეწირვას, პურის განტეხვას, ლოცვასა და ნმინდა სასმელთან ზიარებას. რაც, ფაქტიურად, სააღდგომო ევქარისტიის დღესასწაული იყო.

მარანი ყველაზე საკრალურ ადგილად ითვლებოდა იმ საკულტო ქმედების განსახორციელებლად, რომელსაც თემი, სოფელი, გვარი, ოჯახი ასრულებდა. ამ თვალსაზრისით, ფუნქციების მიხედვით (კავშირის დამყარება, როგორც მეტრაპეზეთა შორის, ასევე მათსა და ღმერთს შორის) იგი პირველქრისტიანთა კენაკულუმის მსგავსი ხდება.

თიხის თასი, რომელიც ზედაშის ქვევრთან შესრულებულ რიტუალში მონაწილეობს შეიძლება მიეკუთვნოს ევქარისტიულ სიმბოლოთა რიცხვს, რომლის ცნობილ მითოლოგიზირებულ ხატებას გრაალი წარმოადგენს, ანუ ბარძიმი, რომელშიც ლეგენდის თანახმად, იოსებ არიმათიელმა შეაგ-

როვა იესო ქრისტეს სისხლი ჯვრიდან გარდამოხსნის დროს.
რიტუალის მონაწილეთა შორის გასაყოფ პურს „განატე-
ხი“ (რაჭა-ლეჩხუმი) ენოდებოდა, ხოლო საერთო ტრაპეზს
„პურის გატეხვა“/“პურის განტეხვა“, რაც სრულ შესატყევი-
სობაშია ახალი აღთქმის საერთო ტრაპეზთან (იხ. ლუკა
24:30,35; საქმე 2,46; 20:7,11).

ზოგი ვარაუდით, ფრაზა“პურის განტეხვა“ ღვთის სერო-
ბის აღმნიშვნელია (საქმე 2:42);

ამრიგად, „მარანსა მას მაცხოვრისას“ შესრულებული
რიტუალით ხორციელდებოდა საკუთრი თავის შეერთება
პირველ ლიტურგიასთან (ანუ საიდუმლო სერობის ჟამთან),
რომლის დროსაც მაცხოვარმა დაამკვიდრა პურისა და
ღვინის გარდაქცევის ახალი საიდუმლო.

ქართველთათვის ღვინისა და ზედაშის გამოყენება და
პურის განტეხვა „უფლისა იესოს სახელით იყო და არის
არა მარტო მადლობის გამოსახატავი ღმერთისა და მამისა-
დმი „ყოველისთვის რასაც სიტყვით თუ საქმით აკეთებდნენ,
არამედ, ასევე, გახსენებაა იმ მსხვერპლისა, რომელიც ხსნისა
და მარადიული ბედნიერების წყაროა“ (იხ. კოლ.2.17; 2.20;
1 კორ.11-25).

როგორც აღინიშნა, ზედაშესთან სრულდებოდა ჯვრის-
წერის რიტუალიც. მართლმადიდებლურ ქრისტიანობაში
ქორწინება (ჯვრისწერა) ერთ-ერთია შვიდი საიდუმლოთაგან,
რომლის დროსაც სიყვარულით შეერთებულნი ღმერთშიც
ერთიანდებიან და შეუღლებულ წყვილზე ღვთიური მადლი
გადმოდის.

ეკლესიაში თუ ზედაშესთან ჯვრისწერის გაგრძელებას
საქორწილო ნადიმი, სისხლის ნათესავთა, ახლობელთა და

მეგობართა „ერთად პურობა“ წარმოადგენს, რომლის დროსაც ახლადჯვარდანიერილების (რომელთაც მეფე-დედოფალს უწოდებენ) ლოცვა-კურთხევა გრძელდება და ხორციელდება ახალ ნათესაობასთან დამოყვრება.

ქორნილის დროს, ტრადიციულად, მეფის სახლში გრძელდებიან სტუმრები (იხ. თ.იველაშვილი, 1987, ნ.მაჩაბელი, 1978). პატარძალი მოპყავს მაყრიონს (მეფე-დედოფლის საგანგებო მხლებლებს ქორნილში). დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, თუ როგორ შეხვდებოდნენ დედოფალს.

მაგ. სამცხე-ჯავახეთში მეფის სახლში მოყვანილ პატარძალს ფერხულის ცეკვით ხვდებოდნენ. ზოგჯერ ამ დროს „შვიდი წყვილის ფერხული“ სრულდებოდა (მასში მონაწილეობდა შვიდი წყვილი ცოლ-ქმარი, მეფე-დედოფლის ჩათვლით) (იხ. თ.იველაშვილი, 1987). მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობაშიც წესად იყო დედოფლის მოყვანისას მეფის ოჯახში „ფერხოსაი“-ს/იგივე „ფერხისაი“-ს) შესრულება, რომელსაც სხვა მნიშვნელობებთან ერთად „კარგი ფეხის“ დაბედების ფუნქციაც გააჩნდა.

რაჭაში ვაჟის სახლში ქორნილის დროს ფერხულის შესრულება სავალდებულო ყოფილა. 20-30 კაცი ხელიხელგადახვეულნი წრიულად უვლიდნენ და თან ორპირულად მღეროდნენ:

„ყურძენმა თქვა მეც ხილი ვარ
ყველა ხილზე უკეთესი.
თავში მოვისხამ ყურძენსა,
ბოლოში ჩამოვეშვები,
დაემნიფდები, დაეშავდები
დამკრეფავენ გოგონები,

სანნახელში ჩამრეკავენ

დამნურავე ვაჟკაცები

ჭურში ჩამაჩუხჩუხებენ და ა.შ.

მოცეკვავეთა ერთი რიგი ერთ ხაზს ამბობდა, მეორე რიგი — მეორე ხაზს და ასე ენაცვლებოდა ორი რიგი ერთმანეთს სიმღერაში. სიმღერის ტაქტის აყოლით წელა უელიდნენ წრეს.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში დედამთილი მეფე-დედოფალს ეგებება და მათ ფეხებთან თეფშს დებს, რომელიც უნდა გატყდეს. ამბობენ, შეუღლებული წყვილებიდან, რომელიც დაასწრებს თეფშის გატეხვას, ის იქნება ოჯახის წარმმართავი. შემდეგ გაასინჯებენ ტკბილს, რათა ერთობლივი ცხოვრება სიტკბოთი დაინყოს და დააყრიან თავზე ქერს (ნაყოფიერების სიმბოლოს). სამეგრელოში სიძე-პატარძალს სპეციალურ ოთახში შეიყვანდნენ სადაც მათთვის საგანგებოდ იყო სუფრა გაშლილი. სტუმრები ამათ სათითაოდ ულოცავდნენ ამ ოთახში. შემდეგ სპეციალურ პირს, ე.წ. „დამპატიებელს“ სტუმრები მიჰყავს სეფაში (სახელდახელოდ გაკეთებულ გრძელ ფანჩატურში, რომელშიც, ხშირად, წარგავებიც ხვდება) ან, ქალაქში თუა ქორწილი, დიდ სასტუმრო ოთახში და ანანილებს სტუმრებს სუფრასთან (იხ. ნაბაკელია, 1995).

საქართველოს ყველა კუთხეში თითქმის ბოლო დრომდე დასტურდებოდა სანადიმო სუფრასთან ქალებისა და მამაკაცების ცალ-ცალკე სხდომა. ქალები იმავე სუფრაზე (ან ცალკე სახლში) მამაკაცებისაგან განცალკევებით, უფროს-უმცროსობით იკავებდნენ ადგილებს (იხ. თ.იველაშვილი, 1991, იქვე ბიბლიოგრაფია). ეს ტრადიცია დიდგვაროვანთა წრეშიც

შეინიშნებოდა, კერძოდ, სუფრასთან ქალები ერთ მხარეს იხსდნენ, ხოლო მამაკაცები მათ მოპირდაპირე მხარეს. იგივე წესი პაგიოგრაფიულ ძეგლში „მუშანიკის მარტვილობაში-ცაა“ ასახული.

აღნიშნული წესის ახსნას ზოგი მკვლევარი საცხოვრებლის ინტერიერის საქალებო და სამამაკაცო მხარეებად დაყოფაში ეძებს, რაც ადრე მთელ საქართველოში ყოფილა გავრცელებული და ეს სუფრის წესებშიც ასახულა (იხ. ს.ჭანტურიშვილი, 1983; ი.სურგულაძე, 1986; თ.იველაშვილი, 1991).

საქორწილო სუფრის თავში ოჯახის (გვარის) უფროსი იჯდა პირით აღმოსავლეთისაკენ; მის მარჯვენა მხარეზე დასხდებოდნენ ამავე გვარის უფროსი წარმომადგენლები. პატარძლის ახლობლებს ისე დასხამდნენ, რომ ახლოს ყოფილიყვნენ პატარძალთან.

ოჯახის უფროსი მამაკაცი მადლობას მოახსენებს სტუმრებს მობრძანებისთვის და ირჩევს თამადას (სუფრის წარმმართავს)⁴⁷ და დალოცავს ღვინით. სუფრის ყოველი წევრი ულოცავს და დალოცავს თამადას. შემდეგ ხდება ე.წ. „მოპასუხეს“ არჩევა პატარძლის ახლობლებისაგან და მასაც ისევე დალოცავენ, როგორც თამადას. თამადის არჩევის შემდეგ სრულდებოდა სპეციალური სიმღერა „თამადებსა გაუმარჯოს“ (ა.ერქომაიშვილი, 1978). თამადის სახელით მომღერალთა ერთი ჯგუფი შეასრულებდა სამადლობელო სიმღერას („მადლობელი ვარ“...).

47 თამადა, როგორც ეს მასალა ცნობილმა ქართველოლოგმა კლ. შშიდტმა მოგვითხროდა და რისთვისაც ძლიერ მადლობელი ვართ, ჩერქეზული სიტყვაა და „მამა უფალს“ ნიშნავს.

ამის შემდეგ თამადა იწყებს თავისი მოვალეობის შესრულებას, ანუ წარმართავს სუფრას ტრადიციული სადღეგრძელოებით, რომლის მეშვეობითაც ერთმანეთს წარუდგენს მეფე-დედოფლის ოჯახებსა და გვარის წევრებს.

თამადის სადღეგრძელოს შემდეგ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში საქორწილო სუფრაზე პირველი სადღეგრძელო ოჯახს ეკუთვნოდა (გამონაკლისი სამეგრელოა, სადაც პირველი სადღეგრძელო მშვიდობისა იყო).

ზოგან საქორწილო სუფრას მეფე-დედოფალი თავიდანვე ესწრება. ზოგან კი (მაგ. სამეგრელოში) თამადის მიერ პირველი სადღეგრძელოს შესმის შემდეგ შემოჰყავთ სიძე-პატარძალი. სიძე-პატარძლის შემოყვანას პროცესიის სახე ჰქონდა, რომელსაც წინ ვაჟის მშობლები მოუძღოდნენ, შემდეგ მათ სიძე-პატარძალი და მეჯვარეები მოჰყვებიან. ისინი შემოვილიან ყველა ტაბაკს (ასე ეძახიან მაგიდებს, რომლებზეც სუფრაა გაშლილი) და იკავენენ მათთვის განკუთვნილ ადგილებს. აღნიშნული პროცესია, ფაქტიურად, შემოხაზავდა წრეს (ფერხულის მსგავსად), რაც, თავის მხრივ, როგორც ცნობილია, ცის, სრულქმნილებისა და მარადიულობის სიმბოლოა, საბოლოო მდგომარეობაა ერთიანობის.

ტრადიციულად, მეფე-დედოფლისთვის განკუთვნილი ადგილი სანადიმო სუფრისგან საგანგებოდ გამოყოფილი და მორთულია (მორთულობა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში განსხვავებულია).

კახეთში ოჯახის სადღეგრძელოს თქმის შემდეგ ასრულებდნენ სიმღერას „სახლო სალხინოდ ნაშენოს“ ან „ღმერთო ნუ მოშლი ამ სახლში“, რაც, ფაქტიურად, სახლისა და

საძირკვლის, ან რომ განეაერცოთ, ოჯახისა და გვარის დასალოც სიმღერებს წარმოადგენდნენ.

საქართველოს მთიან ზოლში ოჯახის სადღეგრძელოს წინ „ჯვარ-ანგელოზების“ დიდება უსწრებდა: სუფრის ხელმძღვანელი წამოდგებოდა, გადაინერდა პირჯვარს, ორ ღერ ანთებულ სანთელს დედაბოძზე მიმაგრებულ ჯიხვის რქებზე მიაკრავდა, მოკიდებდა „ზედამდეგების“ (ზეზე მდგომის, რომლის ფუნქციას მეტრაპეზეთა სასმელით უზრუნველყოფა წარმოადგენდა) მიერ მირთმეულ სავსე ყანწს და წამოინყებდა „სადიდებლის“ სიმღერას.

ოჯახის სადღეგრძელოს შემდეგ, ტრადიციულად (მთასა თუ ბარში), მეფე-დედოფლის სადღეგრძელო ისმეოდა, რომელიც განსაკუთრებული სასმისით (ყანწით — დასავლეთ საქართველოში და აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, მარნით — აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში, კულა მარნით — სამცხე-ჯავახეთში) სვამდნენ, რომელსაც სიმღერა „მრავალუამიერი“ მოსდევდა (იხ. თ.იველაშვილი, 1995).

ნეფიონთ „ტაბლის კურთხევას“ უწოდებენ, როდესაც საჯვარისწერო (ჯვრის პურის), ზოომორფული ფიგურებით მორთულ პურს მიართმევდნენ და სასმისი მარნით (რომელიც თავისი მორთულობით ნაყოფიერების გამომხატველი იყო) ღვინოს დააღვინებდნენ მეფე-პატარძალს (ე.ი. ხდებოდა ამჯერად უკვე სანადიმო სუფრასთან პურისა და ღვინოს მისტერიასთან ზიარება).

მეფე-დედოფლის სადღეგრძელოს წარმოთქმის შემდეგ, საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში შემოპქონდათ „ჩირალდანი“ და მათ წინ უდგამდნენ მაგიდაზე.

„ჩირალდანი“ (სხვაგან „მაშხალა“) ხისაგან დამზადებული

მრავალტოტიანი ხის ფორმის საგანია, რომელზეც ჩამოკიდებულია ხილი, ჩურჩხელები, ყვავილები, პურის ცომისაგან გამომცხვარი ცხოველთა და ადამიანთა ფიგურები, ასევე მთლიანად მოხარშული ქათამი, რომელსაც თავზე ბუმბული აქვს დატოვებული.

ამგვარად, ჩირაღდანი (ისევე, როგორც ჩიჩილაკი, ახალი წლის სუფრაზე სიმბოლოა „ხე შუენიერისა ხილვად და კეთილი საჭმელად და ხისა ცხორებისა საშუალ სამოთხისა და გამომრჩევისა ცნობასა კეთილისა და ბოროტისა“ (შდრ. აგრეთვე ებრაულ „მენორას“).

როგორც აღინიშნა, ამ ქმედებას თან ახლდა „მრავალუამიერი“ (აღნიშნული მრავალუამიერის შესახებ იხ. თავი II).

მომდევნო სადღეგრძელოები მეფე-დედოფლის მშობლებს ეკუთვნოდა, რომელსაც წყვილი სასმისით სვამდნენ (ზოგჯერ სიძის მშობლებს ცალკე ადღეგრძელებდნენ, ხოლო პატარძლისას — ცალკე). ამ სადღეგრძელოებს საქართველოს ცალკეულ კუთხეში განსხვავებული სიმღერები სდევდა თან.

შემდეგ ერთმანეთს რიგით მიჰყვებოდა მეფე-მეფის, დედამამიშვილის, ოჯახიდან წასულების (გარდაცვლილების) სადღეგრძელოები, მაყრების, შუამაელის, ოჯახის სტუმრების, განაყრებისა და სულ ბოლოს, სუფრის მომსახურე პერსონალის.

ყოველ მორიგ სადღეგრძელოს ჯერ თამადა დალევდა და ცარიელ სასმისს მოპირდაპირე მხარეს (ქალის ოჯახში მეფისას, ვაჟის ოჯახში — დედოფლის მხარეს) გადააწოდებდა. მოპირდაპირე მხარეები შენაცვლებით სვამდნენ სადღეგრძელოებს. თამადის მიერ წამოწყებულ თემას იმეორებდნენ და ავითარებდნენ სუფრის დანარჩენი წევრები.

საღვთაობებს შესაბამისი სიმღერები ენაცვლებოდა (იხ. თ.იველაშვილი, 1987, 1995). ლხინის დამთავრებისას სუფრის ყოველი წევრი სვამდა ყოვლად წმინდა ღვთისმშობლის (ხალხ. „ყველა წმინდას“)⁴⁸ საღვთაობას, რითაც გვირგვინდებოდა ლხინი.

როგორც სიკვდილია დაკავშირებული სიცოცხლესთან, ასევე ცოცხლებთან განუყოფლადა დაკავშირებული გარდაცვლილთა სულები. ადგილობრივ რწმენა-წარმოდგენებში მათი დამსწრეობა ყველა სფეროში იგრძნობა; ისინი მონაწილეობენ ცოცხალთა ყველა ან თითქმის ყველა ღირშესანიშნავ თარიღსა თუ ცერემონიაში.

ადგილობრივთა რწმენების მიხედვით, გარდაცვლილთა სულებს ისევე ესაჭიროებათ საკვები, როგორც ცოცხლებს და, როგორც ცნობილია ამის მაგალითს თვითონ მაცხოვარი იძლევა. მახარობლებში ლუკა პირველი იუწყება, რომ აღმდგარმა თავის მონათესაებთან გაიყო სასმელ-საჭმელი, როდესაც იესო ქრისტემ მიმართა მათ კითხვით, რომელსაც უფრო მეტად უნდა შეეძრწუნებინა ისინი „გაქუს რა აქა ჭამადი?“ (ლუკა 24,41; იოანე 21,5). ყველაფერი ეს საკვებისა და სასმელის მიღების საიდუმლოებასთანაა დაკავშირებული.

48 ინტერესს მოკლებული არ უნდა იყოს, ალბათ, რომ ხშირად ქართულ ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებში სული წმიდა მარიამ ღვთისმშობლის ზატებასთანაა დაკავშირებული და გაიგივებული. ასე რომ, წმიდა სამებას (მამას, ძეს და სული წმიდას) ხალხურ ცნობილებაში შეესაბამება მამა, ძე და ღვთა (შეგახსენებთ, რომ ამგვარი რწმენები პირველქრისტიანთათვის იყო დამახასიათებელი). ასევე, ლიტურჯისა, რომ სულის აღმნიშვნელი ებრაული და არამეული სიტყვები მღვდრობითი სქესისა და როგორც საკერინცევი შენიშნავს (1980), ერთ ძველ აპოკრიფში ქრისტე სული წმიდას ღვლასც უწოდებს.

როგორც თეოლოგი ე.ბოკი აღნიშნავს, პურისა და ღვინის გარდაქმნის საიდუმლოს შესახებ ტაძრის ტრაპეზზე — სანამ მორწმუნე მიიღებდეს ზიარებას, ხდება მათი მიღება აღმდგარის მიერ; პური და ღვინო ხდება ქრისტეს სულიერი სხეულის ნაწილი და ამაში ეძებენ თეოლოგები გარდაქმნის არსის საიდუმლოს, რაც, თავის მხრივ, ფერის-ცვალებასთანაა დაკავშირებული.

აღნიშნული იდეა გათავისებული და გადააზრებულია ხალხში და დანესებულია გარდაცვლილთა სულებისათვის განკუთვნილი სუფრების (ტაბლების) მთელი წყება ე.წ. „რიგები“ (ე.წ. „ხარჯები“), გარდაცვლილთა სულების მოსახსენებელი დღეები და დღესასწაულები, რომლებიც ქრონოლოგიური თვალსაზრისით, სხვადასხვა დროსაა წარმოქმნილი და, შესაბამისად, სხვადასხვა დროის რწმენა-წარმოდგენების ამსახველია სააქაოსა და საიქიოს შესახებ.

გარდაცვლილი სულის „მსახურება“ გულისხმობს საკურთხების დადგმას მის სახელზე. მიცვალებულისათვის „საკურთხის“ (ტაბლის) დადგმის წესი ემსახურებოდა მიცვალებულის სულის უზრუნველყოფას საკვებით საიქიოში. ადგილობრივი რწმენებით, ვინც ყველა საკურთხის ასრულებდა, მისი მიცვალებული განათებული იყო სამოთხეში.

გარდაცვალებული სულების საკვებით უზრუნველყოფაზე ზრუნვა გარდაცვალების დღიდან იწყებოდა.

აღმოსავლეთ საქართველოსაგან განსხვავებით, დასავლეთ საქართველოში გარდაცვალებულისათვის სუფრა დაკრძალვამდე იშლება. მოტირალნი ტირილს რომ მორჩებიან, 20-30 კაცისაგან შემდგარ ჯგუფებს სეფაში იწვევენ ქელების საჭმელად, სადაც მთავრდება სამარხვო საჭმელებს: პური,

მჭადი, ლობიო, თევზი, ზეთისხილი, მწვანელი და ღვინო. ჭამის დროს ყოველი მოტირალი მიცვალებულის სულის მოსახსენებლად ღვინით სავსე ჭიქას პურზე გადაუქცევს და ამით გამოხატავს სურათს, თითქოს მიცვალებული მოდიოდეს და პურსა სჭამდეს და ღვინოსა სვამდეს (სეფაში მამაკაცები ერთ მხარეზე სხედან, ხოლო მეორეზე — დედაკაცები (იხ. თ.სახოკია, 1940).

აღმოსავლეთ საქართველოში, დაკრძალვის შემდეგ ოჯახში დაბრუნებულები ხელ-პირს დაიბანდნენ, ცრემლს სახლში არ შეიტანდნენ, დამხვედრები კი სათითაოდ თითო კოვზ ბოლინოს (ღვინოში ჩამბალ პურს) შეაჭმევდნენ და შემდეგ სუფრასთან მიინვევდნენ (იხ. თ.ოჩიაური, 1987).

როგორც აღმოსავლეთ საქართველოში, ასევე დასავლეთ საქართველოში, გარდაცვლილი ადამიანი მთელი სოფლის ჭირად ითვლებოდა. მთელი სოფელი დაანებებდა მუშაობას თავს და ჭირის პატრონთან მიდიოდა.

სანამ მიცვალებულს მინას არ მიაბარებდნენ, სოფელს არ უნდა ემუშავნა; არც გარეთ ველზე სამუშაო და არც შინ „ხელსაქმე“. ასე გლოვობდა გარდაცვლილს მთელი სოფელი, სანამ მინას არ მიაბარებდნენ.

სასაფლაოზე მიცვალებულს თან გააყოლებდნენ „სულის საგზალს“ ანუ სანოვაგეს (ლობიოს, მჭადს, პურს და სხვ. სამარხვო საკვებს) და სასმელს, რომელიც იქვე უნდა დახარჯულიყო. ნანილს კი ცხედარს თან ჩააყოლებდნენ (იხ. თ.ოჩიაური, 1987)..

პირველი ხარჯი (პირველი რიგი), რომელიც ჭირის პატრონმა უნდა გასწიოს, არის ქელეხი (სამგლოვიარო სუფრა) გაშლილი მიცვალებულის დაკრძალვის შემდეგ.

სუფრასთან დასხდომამდე მგლოვიარე ოჯახის უფროსი გამოცდილსა და გლოვის წესების მცოდნე ახლობელს სთხოვდა სუფრის წარმართვას. სამგლოვიარო სუფრის კერძები დასავლეთ საქართველოში სამარხვო იცოდნენ, აღმოსავლეთ საქართველოში სახსნილო (ხორციანი კერძებით).

სამგლოვიარო სუფრაზე (იქნებოდა ეს ქელების, შვიდის, ორმოცის თუ წლისთავის) სულ რამოდინიმე, კენტი რაოდენობის შესანდობარი უნდა თქმულიყო (იხ. თ.იველაშვილი, 1995).

შესანდობრით ახლად გარდაცვლილს საიქიოში შენდობასა და ცხოვნებას უსურვებდნენ იმავე დროს პურს მოტეხავდნენ ნატეხს და დაასხამდნენ ზედ ღვინოს. ამას არაუინ მიეკარებოდა, რადგან გარდაცვლილი სულის ნაწილად ითვლებოდა.

გარდაცვლილის სულს სხვა შემთხვევებშიც უთვლიან ცხოვნებას: მაგ.: ლხინში ცოცხლების გვერდზე, გარდაცვლილებსაც ადღეგრძელებენ, გარდაცვლილ სულებს ცხოვნებას შეუთვლიან, ან სუფრაზე შემთხვევითაც რომ ჩამოვარდეს გარდაცვლილზე საუბარი, აუცილებლად ცხოვნებას შეუთვლიან.

გარდაცვლილის შესანდობარისა და ჭირისპატრონის დალოცვის შემდეგ ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში აუცილებლად შესვამდნენ „მგებრების“ შესანდობარს (მგებრები — გარდაცვლილი ნათესავებისა და სხვა ახალგაზრდების სულებია, რომლებიც, ადგილობრივი რწმენებით, „ახალ სულს“ ხვდებოდნენ და მიპყავდათ საიქიოში), შემდეგ სხვა სადღეგრძელოებს სვამდნენ.

სუფრაზე მსხდომნი წასვლისას ოჯახის უფროსს და სხვა ნევრებს სათითაოდ ემშვიდობებოდნენ და უსურვებდნენ სხვა დროს მზიარულ სუფრაზე შეხვედრას. ოჯახის უფროსი, თავის მხრივ, ყველას მადლობას უხდიდა მობრძანებისა და გარდაცვლილი სულისთვის შესანდობრის თქმისთვის (იხ. დ.გიორგაძე, 1987, თ.იველაშვილი, 1995).

შემდეგ ხარჯს „შვიდის რიგი“ წარმოადგენს.

გარდაცვალებიდან მეშვიდე (ზოგჯერ მეცხრე) დღეს მგლოვიარე ოჯახში „შვიდის სუფრა“ უნდა გაშლილიყო ამ დღეს ოჯახის ძალიან ახლობლები იყრიდნენ თავს. ისინი ჯერ სასაფლაოზე გავიდოდნენ და იქ იტყოდნენ შესანდობარს, შემდეგ ყველა იქ მყოფი მგლოვიარე ოჯახში ბრუნდებოდა.

იგივე დღეს სამეგრელოში „მკლავის ახსნას“ ეძახიან.⁴⁹ მიცვალებულის სახელზე ხბოს ან ცხვარს კლავენ (თუ კაცია გარდაცვლილი, მაშინ ხარს კლავენ, თუ ქალია — დეკეულს). საკურთხს, როგორც წესი, ვინმე ქვრივი ქალი ამზადებს. ამ სუფრაზე აუცილებელია იხვი, წინილა, გოჭი (თუ ქალია გარდაცვლილი, ყველა საკლავი დედალი უნდა იყოს, თუ კაცია — მამალი). ცხევა სამი პატარა ხაჭაპური (კვარი), რომელზეც სამ სანთელს ჩაარჭობენ; ყველაფერი გაუსინჯავად იღება ჯერ გარდაცვლილისთვის განკუთვნილ სუფრაზე. საკურთხზე დადებულის სხვა ადგილზე გადადება არ შეიძლება. მოუკიდებენ სანთლებს. მაგიდის წინ დგამენ პატარა ჭურჭელს საკმეველისთვის. მაგიდაზე დებენ ღვინოს, წყალს და პურის ნაჭერს. მოსული სტუმრები, სანამ ყოველი

49 მასლა შვეროვილია ავტორის მიერ ქ.ზუგდიდში, 1995 წელს.

მათგანი თავის წილ საკმეველს ნაკვერჩხალზე დაადებს, ხელებს წყალნარევი ღვინით გადაიბანდნენ, შემდეგ პურს დაასხამდნენ ღვინოსა და წყალს (ამას „გინოკინას“ /გადანევის უწოდებდნენ), იმის ხელის ხლება არ შეიძლებოდა.

ქერივი ქალი დანით ჯვარს ხაზავს საკვებზე. თითო-თითო ნაჭერს ააჭრის ნამცხვარს, გოჭს და ა.შ. და „დაუდებს“ გარდაცვლილს. სანთელი რომ ჩაინვება, სამი მხრიდან შეანძრევს მაგიდას და შემდეგ დასხდებიან სუფრაზე. ღვინით და წყლით დამბალ პურს მინაზე დაასხამენ აუცილებლად. შემდეგ სტუმრების სუფრაზე შეაქვთ საკვები. შვიდის სუფრაზე ქელეხის სუფრის შესანდობრები მეორდება. ამბობენ, ამ დღეს „გარდაცვლილი შლის ხელსო“ (ნ.აბაკელია, 1995).

ეს უცნაური სახელწოდება („მკლავის ახსნა“) და მისი, ასევე არანაკლებ უცნაური ინტერპრეტაცია გასაგები ხდება, თუ გავიხსენებთ პასაუებს ახალი აღთქმიდან, როდესაც მაცხოვრის მონაფეებს აღმდგარი იესო ქრისტე გამოეცხადათ კენაკულუმში და სთხოვა ჭამადი და მეტი სარწმუნოებისათვის აჩვენა მათ თავისი ხელები და ფეხები (ლუკა 24, 3-43). სამეგრელოში დადასტურებული სახელწოდება შემდეგ დღის წეს-ჩვეულების (ხოლო დასაფლავებიდან მესამე დღისა) — „მკლავის ახსნა“ გულისხმობს გარდაცვლილი სულის მოსვლას ცოცხალ ახლობლებთან, „ხელის გაშლას“ და ჭამადის მოთხოვნას, რის დაკმაყოფილებასაც ისინი ასე თავგამოდებით ცდილობდნენ.

საქართველოში საყოველთაოდ გავრცელებული იყო გარდაცვალებიდან მეორმოცე დღის აღნიშვნა „ორმოცის სუფრით“. „შვიდის“ სუფრასთან შედარებით, ეს სუფრა უფრო

ხალხმრავალი და უხვი იყო. „ორმოცის სუფრა გარდაცვალებიდან ზუსტად მეორმოცე დღეს უნდა გაეშალათ. თუ მარხვა დაემთხვეოდა, სუფრა სამარხეო უნდა ყოფილიყო, თუ ხსნილი ემთხვეოდა — სახსნილო. სუფრაზე, ტრადიციულად, შვიდი ან ცხრა სადღეგრძელო წარმოითქმეოდა და ყველა სადღეგრძელო გარდაცვლილის ან ოჯახიდან სხვა ნასულ გარდაცვლილთა მოსაგონარი და შესანდობარი და ასევე, ოჯახის სადღეგრძელო იყო. გავრცელებული რწმენებით, გარდაცვლილის სული მეორმოცე დღეს საბოლოოდ ტოვებდა დედამიწას და მალღებოდა ღმერთის სასუფეველში.

„ორმოცის“ შემდეგ „წლის თავი“ აღინიშნებოდა. წლისთავი ყველაზე დიდი სუფრა იყო გარდაცვალებული სულისთვის განკუთვნილ „რიგებში“/“ხარჯებში“.

წლისთავის სუფრაზე იგივე წესები სრულდებოდა და იგივე ხელმძღვანელი უნდა ყოფილიყო, ვინც ადრე ქელების სუფრას უძღვებოდა. სადღეგრძელოების რაოდენობა ისევ 7 (ან 9) იყო. ამ დღეს „ჭერის ახდა“ იცოდნენ (ანუ მიცვალებულისადმი ყველა წესის შესრულების შემდეგ ხშირად სიმღერა და ცეკვა-თამაშიც იმართებოდა).

საქართველოს მთაში (თუშეთში, ფშავსა და ხევსურეთში) წლის ხარჯის დროს ერთი მეტად საინტერესო, იდუმალებით მოსილი რიტუალი სრულდებოდა — ცხენმხედართა შეჯიბრება, დოლი (იხ. მ.ბალიაური; ნ.მაკალათია, 1940; ალ.ოჩიაური, 1940; დ.გიორგაძე, 1987).

ამ დოლში ცოცხლებთან ერთად, ადგილობრივი რწმენებით იგულისხმებოდა გარდაცვლილის სულის მონაწილეობაც, რაზეც დოლში ე.წ. „სულის ცხენის“ მონაწილეობაც მიუთი-

თებდა.

დოლის გამართვა გარდაცვლილისათვის დიდ პატივად ითვლებოდა, ამიტომ წლის ხარჯზე (ზოგჯერ დასაფლავების დღესაც) ცხენები აუცილებლად უნდა ერბოლებინათ. დოლი, ჩვეულებრივ, გვიან გაზაფხულსა და ზაფხულში იმართებოდა, რადგან თოვლში ცხენებს სირბილი უჭირდათ და გარდა ამისა, ცხენმხედრის მარცხიც იყო მოსალოდნელი. ამიტომ თუ წლის ხარჯი ზამთარში მოუდიოდათ, დოლს ზაფხულისთვის გადადებდნენ ხოლმე.

დოლში მონაწილე ცხენების რიცხვი კენტი უნდა ყოფილიყო: ხუთი, შვიდი, თხუთმეტი და ა.შ. „ცხენთაში“ ერთი ცხენი „სახლის კაცების“ იყო, ერთი — სუდრის ჩამცმელისა, ერთი — ძმობილისა, ერთი — დედულთა, ერთი — ცოლეულთა (თუ გარდაცვლილი ქალი გათხოვილი იყო, ერთი ცხენი „მამის სახლისა“ უნდა ყოფილიყო, თუ დანიშნული — ერთ ცხენს „ქმრეული“ გაურევდა. ისე, ქალზე დოლი იშვიათ შემთხვევაში იმართებოდა).

დოლში მონაწილე ცხენს საგანგებოდ ალამაზებდნენ ქალები, ძუა-ფაფარს უნნავდნენ და ფერადი ძაფებით უკრავდნენ. მძივ-ლილითვე განყობილ „საშუბლურს“ კი ცხენს შუბლზე უმაგრებდნენ. ავი თვალისაგან დასაცავად ფაფარზე ურძნის მძივებსა და ნახშირს უმაგრებდნენ.

დოლის ცხენებს უნაგირი არ ედგათ, მხოლოდ მუცლებზე პქონდათ სარტყლები ამოკრული, რომ თავ-დაღმართში და ცუდ გზებზე მხედრებს ხელი ჩაეჭიდათ. უნაგირით შეკაზმული მხოლოდ „სულის ცხენი“ იყო.

დოლის დღეს, ვისი ცხენიც მონაწილეობდა, ის ე.წ. „ცხენთ ტაბლას“ დადგამდა. სოფლის ცხენის „ცხენტაბლას“

მიცვალებულის ტალავართან (ტანისამოსთან) დადგამდნენ.

სულის ხუცესის⁵⁰ მიერ (ან ვინმე უფროსი კაცის მიერ) გარდაცვლილისათვის ტაბლის დალოცვის შემდეგ დოლის ცხენებს „ცხენტაბლასთან“ მიიყვანდნენ. მხედრები თავიანთ ცხენებს იმ ქერს აჭმვდნენ, რომელიც ტალავარზე გაშლილ ფარდაზე ეყარა, თვითონ კი ლუკმას შეჭამდნენ, არაყს დალევდნენ და რაც სუფრაზე ქადის კვერის ნაჭრები იყო, ხალხისავენ გადაისვრიდნენ.

ამის შემდეგ მხედრები ცხენებზე შესხდებოდნენ, ჭირის პატრონი კი მათ აუწყებდათ, თუ რომელ სოფელში უნდა მისულიყვნენ, ტაბლას ვინ დაუდგამდათ. მხედრები „სულის ცხენით“ წინ, რომლის სადავე გარდაცვლილის დედას ან დას ეჭირა, მარცხნიდან მარჯვნივ სამჯერ შემოუვლიდნენ ტალავარს და გააჭენებდნენ.

ტაბლების დადგმა ნებისმიერად არ ხდებოდა. დოლში მონანილე მხედრები, თუ მამაკაცი იყო გარდაცვლილი, ჯერ დედის ძმებში და თავის მოგვარეებში წავიდოდნენ. თუ ქალი იყო გარდაცვლილი, ჯერ მამის სახლში (მამის მოგვარეებში), შემდეგ დედის ძმებში და შემდეგ ქმრეულებში მიდიოდნენ, რაც საესებით შეესაბამება რწმენა-წარმოდგენებს მკებრების შესახებ საიქიოში (აქვე შეადარეთ, რომ სამგლოვიარო სუფრაზე მიცვალებულის შესანდობარისა და ჭირის პატრონის დალოცვის შემდეგ ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში აუცილებლად შესვამდნენ მკებრების შესანდობარს).

ცხენმხედრებს ყოველ პუნქტში ცხენტაბლა ხვდებოდათ;

50 „სულის ხუცესი“ მიცვალებულის „მსახურია“, რომლის მოვალეობას შეადგენდა გარდაცვლილისათვის ცხენის დაკურთხება, შენდობის თქმა, ხარჯებსა და სულის მოსახსენებელ დღეებში საკლავის დაკლა, ტაბლის დალოცვა.

ბოლო ტაბლიდან ისევ უკან დაბრუნდებოდნენ. თუ ცხენტაბლის პატრონი ახლო სოფელში ცხოვრობდა, იმავე დღეს დაბრუნდებოდნენ, თუ შორს ცხოვრობდა — მეორე დღეს.

ცხენმხედართა გასტუმრების შემდეგ ხალხი ისევ ჭირისუფალთან ნავიდოდა. მათ ტაბლას დაუდგამდნენ პური, ყველით და ხავინით (ერბოში მოშუშული ფქვილი).

როდესაც მამაკაცები ჭამა-სმას მორჩებოდნენ, ტაბლის აღებამდე ლუდიან დიდ ბაკანს (ხის ან სპილენძის თასს) ჩამოატარებდნენ, რომელშიც გაუმდნარი ერბო იყო ჩადებული. სუფრის ყოველ წევრს პირი უნდა დაედო და დაელოცა გარდაცვლილი...

და მაინც, სად მიემართება საიქიოს მოძრაობის საპირისპირო მიმართულებით, კერძოდ, მარცხენა მხრიდან წარმართული დოღი? ან რას შეესაბამება წინასწარ განსაზღვრული მარშრუტი და შესვენებები? ზემოთ აღწერილი რიტუალი მაჩვენებელია იმისა, რომ გარდაცვლილ სულს საიქიოში არა მარტო მგებრნი (ანუ გარდაცვლილი ახლობლები მიაცილებენ), არამედ ცოცხლებიც. დოღი დასაფლავების დღეს (ან წლისთავზე), ფაქტიურად, წარმოადგენს ახლად გარდაცვლილი სულის საიქიოში მოგზაურობის მარშრუტის ილუსტრაციას სააქაოში. რიტუალის ფორმა ხდება ნამყვანი და მნიშვნელოვანი. რიტუალი იმეორებს მითში (რწმენა-წარმოდგენებში) დაცულ მარშრუტს და სააქაოში დადგმული ტაბლების შემვეობით საიქიოში მიმავალ სულს უზრუნველყოფს ყოველ მომდევნო პუნქტში საგზალით.

ამგვარად სრულდებოდა გარდაცვლილთათვის ინდივიდუალური რიგები, მაგრამ, გარდა ამისა, წლის განმავლობაში არსებობდა სულის მოსახსენებელი სპეციალური დღეები და

დღეობები, რომლის დროსაც ხდებოდა საკურთხების დადგმა მიცვალებულთათვის (რომლის აღწერის საშუალებას წინამდებარე ნაშრომი არ იძლევა).

სუფრებში ცალკე გამოიყოფა ე.წ. „სახელდახელო სუფრა“ (იხ. გ.გოცირიძე, 1987; თ.იველაშვილი, 1995), იმპროვიზირებული სუფრა, რომელიც ძირითადად მოულოდნელად მოსული სტუმრისთვის იმართებოდა და წინასწარ, სპეციალურად არ ემზადებოდნენ. საქართველოში სტუმარი ღვთის გამოგზავნილ კაცად ითვლება და, შესაბამისად, ცდილობენ, რაც შეიძლება მეტი პატივი სცენ მას.

მაგ. დასავლეთ საქართველოში ბოლო დრომდე უცხო ადამიანი რომ მისდგომოდა ეზო-კარს და ერთი ჭიქა წყალი ეთხოვა, მას დოქით ღვინოს გამოუტანდნენ და იმას დააღვინებდნენ. საერთოდ, ცდილობდნენ კარზე მოსული კაცი ისე წასულიყო, რომ ოჯახი დაელოცა. ქართველები, რჯულიდან გამომდინარე, უცხოს შეინწყნარებენ, შიშველს მოსავენ და უძღურს მიხედავენ.

აღმოსავლეთ საქართველოში (ბარში) განსაკუთრებულ პატივისცემად ითვლებოდა ზამთარში სტუმრის მიღება კერასთან, ხოლო ზაფხულობით მარანში. ამ უკანასკნელში ოჯახს ცალკე გამოყოფილი ჰქონდა სასტუმრო ქვეერი სასტუმრო ღვინით.

პირველი, რითაც მოულოდნელად მოსულ სტუმარს უმასპინძლებდნენ, პურ-ღვინო იყო და ვიდრე ოჯახის წევრთა სადღეგრძელო შეისმებოდა, სახელდახელო სუფრაც მომზადდებოდა. თუ სტუმარი დარჩენას გადაწყვიტავდა, დიასახლისი სუფრას გადაახალისებდა და ახალ კერძს დაამატებდა, ხოლო თუ სტუმარი შორ გზაზე იყო წასასე-

ლელი, მაშინ ოჯახს დაალოცვინებდნენ.

ქართველებისთვის, როგორც ქრისტიანი, კაცთმოყვარე ერისთვის, სტუმარ-მასპინძლობა განსაკუთრებულ მცნებად ითვლება, რადგან მათ იციან: „რომელიც დააღვინებს ერთ ამ მცირეთაგანს მხოლოდ ერთ სასმის ცივ წყალს მონაფის სახელით, ის არ დაკარგავს თავის საზღაურს“ (მათე, X.42).

ყოველი სუფრა, განურჩევლად იმისა, სამგლოვიარო თუ სალხინო იქნებოდა ის, მთავრდებოდა და მთავრდება ერთი ტრადიციული, მუდმივი და ყველაზე საკრალური საღვთობით — „ყველა ნმინდას“ საღვთობით. „ყველა ნმინდა“ ყოვლადნმინდა ღვთისმშობლის შემოკლებული და სახეცვლილი ფორმაა. აქვე შეგახსენებთ, რომ ქართველების რელიგიურ ცხოვრებაში ღვთისმშობელს განსაკუთრებული ადგილი უკავია. ზოგიერთი მართლმადიდებლური გადმოცემის მიხედვით, ღვთისმშობელს მონაწილეობა მიუღია მოციქულთა შორის წილის ყრაში, თუ რომელ ქვეყანაში უნდა წასულიყვნენ საქადაგოდ. ღვთისმშობელს ივერია (საქართველო) შეხვედრია; ხოლო მოგვიანებით, იგი მისტიკურად იქნა მასთან დაკავშირებული ღვთისმშობლის ივერიის ხატის მეოხებით. „ყველა ნმინდას“ დროთა განმავლობაში ყველაფერი ნმინდას კონოტაციაც შემატებია. ღვთისმშობლის წილხვედრილ ქვეყანაში სუფრას ანუ ერთად პურობას სხვა მნიშვნელობებთან ერთად, ღვთისადმი ლოცვის აღვლენისა და მადლობის გამოხატვის ფუნქციაც გააჩნია, რომელიც ღვთისმშობლისადმი ხელის აპყრობით და შეწევნის თხოვნით მთავრდება.

ამრიგად, ნაშრომის ლაიტმოტივს წარმოადგენს ორი ტიპის აზროვნების ტრადიციულისა (არქაულის) და თანამედროვესი (ქრისტიანულის) შეხვედრა, გადაკვეთა, კონტამინაცია და დაპირისპირება. იგი ემყარება რელიგიური სიმბოლიზმის კვლევას. თანამედროვე რელიგიათმცოდნეობის ტერმინოლოგიაში (იხ. M.Eliade, 1978) ტერმინი „სიმბოლო“ ჩვეულებრივ შემონახულია რელიგიური ფაქტებისათვის, რომელთა სიმბოლიზმი ჩენილი და აშკარაა.

ყოველი რელიგიური ფაქტი (ჩვენს შემთხვევაში სიმბოლო) რელიგიური დოკუმენტია და იმავე დროს ისტორიული დოკუმენტიც.

ყოველ დოკუმენტს გააჩნია განსაკუთრებული მნიშვნელობა, განუყოფელი ნაწილია კულტურისა და განსაზღვრული დროისა, რომლიდანაც იგი არის გამოყოფილი (მაგ.: ნიჩაბი ვერ იქნებოდა ასოცირებული ფალოსთან, ხოლო მინათმოქმედებასთან დაკავშირებული სამუშაო ჰომოლოგიზირებული სქესობრივ აქტთან აგრიკულტურის აღმოჩენამდე; ან საკრალური რიცხვი შვიდის სიმბოლიზმი, ისევე როგორც კოსმიური ხის ხატება შვიდი ტოტით ვერ გამოვლინდებოდა შვიდი პლანეტის აღმოჩენამდე, რამაც თავის დროზე მესოპოტამია მიიყვანა შვიდი პლანეტარული ზეცის კონცეფციამდე (იხ. M.Eliade, 1978).

ნაშრომი იფარგლება ზოომორფული, ვეგეტატიური და ნმინდა საკვების სიმბოლოების კვლევით. სიმბოლოს დემიფირირება კი შეუძლებელია, თუ არ იქნება შესწავლილი მთელი რიგი რელიგიური ფაქტებისა და მასთან დაკავში-

რებული რიტუალები და რიტუალური კონტექსტები.

აქედან გამომდინარე, ჩვენს ამოცანას შეადგენს აღნიშნულ კულტურულ კონტექსტში (რომელიც გაქვავებული კი არ არის, არამედ მუდმივ ცვალებადობაში მოქცეულ სტრუქტურებს გულისხმობს) ვაჩვენოთ, თუ როგორ ვლინდება და ფუნქციონირებს ერთი და იგივე სიმბოლო; ხოლო მეორე მხრივ დავადგინოთ, აღვწეროთ და ავხსნათ ის რიტუალური ქმედებები, რომლებიც ამ სიმბოლოებთანაა დაკავშირებული; და აღვადგინოთ დესაკრალიზირებული და პროფანიზირებული ტრადიციის ჭეშმარიტი წყარო.

ზემოხსენებული მიზნების განსახორციელებლად სანყისი წერტილი გახდა ზოომორფული სიმბოლოები და მასთან დაკავშირებული რიტუალები ქართულ კულტურაში; კერძოდ, გველის სიმბოლო ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში. აღნიშნული სიმბოლოს კვლევა შეიძლება შემდეგნაირად შეჯამდეს მოკლედ:

გველი ქართულ ტრადიციაში ამბივალენტურად აღიქმება. ერთი მხრივ, იგი სიკეთის მომტანი და კეთილდღეობის მცველია; მეორე მხრივ, შიშის მომგვრელი და ავის მომასწავებელი ნიშანია.

გველი ერთ-ერთი ყველაზე გარვცელებული სიმბოლო საქართველოში, როგორც ერთ-ერთ უძველეს მინათმოქმედთა ქვეყანაში, დაკავშირებულია ხთონურ და ქალურ სიმბოლიზმთან (მათ აერთიანებთ საერთო ნიშნები — ლუნარული სიმბოლიზმი, ნაყოფიერებისა და რეინკარნაციის იდეა); რიგ შემთხვევებში იგი ფალიკურ სიმბოლოდ აღიქმება.

გველს თაყვანსა სცემდნენ, როგორც სახლისა და კერის მფარველს. იგი დედამიწასთან (უფრო ზუსტად, დიდ დედა ღვთაებასთან) ორი ასპექტით არის დაკავშირებული: რო-

გორც მისი ატრიბუტი, ნების გამომხატველი და გამოვლი-
ნება. მეორე მხრივ, როგორც მიცვალებულთა სამყაროსთან
დაკავშირებული სიმბოლო.

გველი და გველეშაპის სახეები ქართულ ტრადიციაში
დაკავშირებულია წყალთან. გველეშაპი (ვეშაპი) წყლის
მფლობელი, მისი ბინადარი და დარაჯია.

წყაროსთავი, წყალსაცავი, მდინარე და სხვ. ე.წ. „ლიმი-
ნალური“ ზონაა, სამყაროს ცენტრია (მითოლოგიური და არა
გეომეტრიული თვალთახედვით), რომელიც ჩვენ კოსმიური
ბრძოლის ადგილად გვესახება. ამ ადგილებში აღმართულია
აღნიშნული ბრძოლის ამსახველი სიმბოლო ქვის ვეშაპის
სახით, რომელზეც ხარის (ამინდის ღვთაების ერთ-ერთი
გავცელებული გამოვლინების) გამოსახულებაა.

ქართულ, ისევე როგორც სხვა მრავალ ტრადიციაში,
გველის სიმბოლო დაკავშირებულია წყალთან, წვიმასთან,
წყაფიერებასთან, მოსავლიანობასთან. რწმენები წყლისმფ-
ლობელი გველეშაპის (ვეშაპის) შესახებ უშუალოდ უკავში-
რდება მეგალითურ ძეგლებს „ვეშაპებს“ და მათ მითოლო-
გიას. ამავე რწმენა-წარმოდგენებში ერთიანდება კოსმიური
ბრძოლის თემაც ამინდის ღვთაებასა და მის ხთონურ
მონინაალმდეგეს შორის.

შემდეგ უძველეს სიმბოლო-ნიშანს, რომელზედაც ჩვენ
ვჩერდებით, წარმოადგენს ხარი, რომელიც არქეოლოგიური
მონაცემების თანახმად, საქართველოში ჩნდება გვიან ბრინ-
ჯაოსა და ადრე რკინის ხანაში. აღნიშნულ ქვეთავში
განხილულია ხარის სიმბოლოსთან დაკავშირებული არქაული
რიტუალებისა და მითოლოგიური მოტივების კომპლექსი,
რომლებიც „ცოცხლობენ“ რელიგიური ცერემონიების ჩატარე-
ბის წესებში, სხვადასხვა რიტუალებში, მორალსა და
სოციალურ ორგანიზაციებში.

აღნიშნულ ქვეთავში სხვა საკითხებთან ერთად განხილულია ხარის სიმბოლო დღეობათა კალენდრის საგაზაფხულო ციკლში, კერძოდ, ბერიკაობასა და ყვენობაში, რომელსაც ვუკავშირებთ „კურატად და ბერად დაყენების“ წესებს.

ტერმინები კურატი/კურეტი და ბერი შეკუმშულ, კონდენსირებულ სიმბოლო-ნიშნებად მიგვაჩნია რომელთა უკან უფრო ფართე კონტექსტი იგულისხმება.

ჩვენი აზრით, ბერი/ბერიკა კურო/კურეტი მისტერიალური პროცესიის ბერიკაობის მონაწილენი, რომლებიც ახალგაზრდა ყმანვილებს გულისხმობს სპეციფიკური მნიშვნელობით, ოდესღაც, შესაძლოა, შემდგარიყვნენ ინიციაცია გავლილი ახალგაზრდა კაცებისაგან (შდრ. ქართული კურატი/კურეტი ბერძნულ ინიციაციაგავლილ ახალგაზრდა ყმანვილებს — kouretes - ორგიასტულ მოცეკვავეებს).

ჩვენს წინაშე ორი წეს-ჩვეულებაა: ბავშვების (რომლის დროსაც ხდება ინდივიდის ერთი სტატუსიდან მეორეში გადასვლა) და ყმანვილების (როდესაც უკვე ინიციაციაგავლილ ყმანვილებს თავიანთი ქმედებითა და ხოტბის შესხმით აღნიშნულ დღესასწაულში საზოგადოებისათვის კეთილდღეობა მოჰქონათ). ორივე შემთხვევაში (ე.ი. კურატად ან ბერად დაყენების წესში და ბერიკაობაში) ვლინდება ვაჟიშვილის სიმბოლო ხარის სახით. ამ სიმბოლოს ერთ-ერთ გამოვლინებას ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში ჭაბუკი ღვთაება (ტარ-ჭაბუკი/ ხარ-ჭაბუკი) წარმოადგენს, რომლის მთავარ ფუნქციას სამყაროს ყოველწლიური განახლება წარმოადგენდა.

სამყაროდან გარიყვა, ნეოფიტების სახელების დაძახების აკრძალვა, სიკვდილისა და აღორძინების ალუზიები სიტყვებში კურატი, ბერი, მათი საზოგადოებაში დაბრუნება ახალ სტატუსში საშუალებას გვაძლევს დაეუშვათ, რომ კურატად

და ბერად დაყენების წეს-ჩვეულებები აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში წარმოადგენს უძველესი ინიციალური რიტუალის ტრანსფორმაციას (რომელმაც ფრაგმენტულად მოაღწია ჩვენამდე), რომელიც ქრისტიანულ საქართველოში ახლებურად გაიაზრება.

შეიძლება ითქვას, რომ ამ ქვეთავში გაანალიზებული მასალა ილუსტრაციაა იმ თეზისის, რომლის თანახმად, უძველესი მითები ფრაგმენტული სახით განაგრძობენ არსებობას თანამედროვე ტრადიციებში.

სხვადასხვა კონტექსტში მოქცეული სიმბოლო-ნიშანი ხარისა წარმოადგენს ძირითადი, ფუძემდებლური მითისაგან ჩამოშორებულ ფრაგმენტს, რომელსაც ტრანსფორმირებული სახით დამოუკიდებელი არსებობა მიუღია ყოფაში.

შემდეგ საკითხს, რომელსაც ნაშრომის ამ თავში ვეხებით, წარმოადგენს თხის სიმბოლო ქართულ-მითო-რიტუალურ სისტემაში.

ქართულ ტრადიციაში თხის სიმბოლო მრავალ რიტუალში მონაწილეობს. შესაბამისად, მისი მნიშვნელობები ვლინდება ამა თუ იმ რიტუალის მრავალ ეპიზოდში სხვადასხვაგვარად და, ამიტომ, იგი მრავალი თემის გამომხატველია: იგი ფიგურირებს მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ რიტუალებში, სანესო გრაფიკულ ხელოვნებაში (მოტივში „ორი თხა ფიჭვს ჭამს“), ნიღბოსნურ დღესასწაულებში, სამკურნალო რიტუალებში; გვაქვს მიმართებები „თხა და ელია“, „თხა და ვენახი“, მითოლოგიური პერსონაჟები: „ოჩოპინტრე“, „ოჩოკოჩი“ და სხვ. მონაწილეობს გვალვა-დელგმასთან დაკავშირებულ რიტუალებში და სხვ.

აღნიშნული კვლევის თანახმად, შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოში ამინდის ღვთაების ერთ-ერთ (მაგრამ არა

ერთადერთ) ზოომორფულ ემბლემას თხა წარმოადგენს. მას ეწოდება თხა. თუ გავითვალისწინებთ მსხვერპლისა და ღვთაების მონაცვლეობის საყოველთაოდ ცნობილ პროცესებს, მის ერთ-ერთ ეპიფანიას თხა უნდა წარმოადგენდეს. ქრისტიანულ დონეზე იგი ნმ.ილიასთან/ნმ.ელიასთან არის დაკავშირებული.

აღნიშნულ ქვეთავში, ასევე, ნაჩვენებია ვაცი, როგორც ანტიღვთაებრივი სიმბოლო, ქრისტიანული თვალთახედვით უწმინდური ცხოველის სიმბოლო, რომელიც მთლიანად მოცულია თავისი პროკრეაციული სურვილებით, როგორც უბედურების ნიშანი; შუა საუკუნეებში ეშმაკი ვაცის სახით.

ნაშრომში საგანგებო მახვილი კეთდება ე.წ. „სასთვლო თხაზე“, რომელიც უნივერსალურად ნაყოფიერების ზოომორფული იპოსტასია. თხა გაიგება, როგორც შესანიშნავი ცხოველი იმ ღვთაებისა, რომელიც წარმოდგენილი იყო თხისმაგვარი ცხოველების სახით. თხა (ციკანი) ემბლემა ახალგაზრდა ნაყოფიერების ღვთაებისა, რომელიც ყოველწლიურად შეიწირებოდა ვენახში ყურძნის მოსავლის აკრეფის დროს. მსხვერპლი იწირება ბუნების სიკვდილი-აღორძინების საკულტო სიმბოლიზაციის საჩვენებლად, რომელსაც რთველში ჰქონდა ადგილი.

გამოთქმულია ვარაუდი, რომლის მიხედვით ვენახში, შესაძლოა, ადგილი ჰქონდა იმგვარ ქმედებას, რომლის დროსაც მოსთუელენი ეზიარებოდნენ ტოტალურ ეპიფანიას მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებისას, რომლის ერთ-ერთ ზოომორფულ ემბლემას თხა, ხოლო მცენარეულს — ვაზი წარმოადგენდა.

თხის სიმბოლო აღნიშნულ ქვეთავში თითოეულ აღწერილ შემთხვევაში ვლინდება რეფერენტების მხოლოდ ერთი ან შედარებით მცირე რიცხვით. აღებული სიმბოლოს მხოლოდ

ნაწილი რეალიზირდება ამა თუ იმ რიტუალის სახეობაში ან მითოლოგიურ პერსონაჟთან დაკავშირებულ მის ერთ-ერთ ეპიზოდში.

შემდეგი ქვეთავი ეხება ძაღლის/მგლის სიმბოლოს ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში.

ძველ ქართულ ტრადიციაში (ისევე, როგორც სხვა მრავალ მითოლოგიურ ტრადიციაში) მგელი და ძაღლი ერთ სახეში ერთიანდებიან.

ქართულ კულტურულ ტრადიციაში ძაღლისა და მასთან ასოცირებული მგლის სიმბოლო მრავალ კონტექსტში ვლინდება:

ციური ძაღლი — ელვის განსახიერება, წყლის ძაღლი, რომელიც რწმენა-ნარმოდგენათა მთელ კომპლექსს მოიცავს. საიქიოს ძაღლი — ფსიქოპოპში. მგლები ჯერ შორიგე ღმერთის დამხმარენი, მოგვიანებით ნმ.გიორგის მგლები და სხვ. მგელი/ძაღლი, როგორც დარაჯი ან მცველი, დრაკონთან, გველთან და შესაბამისად ვეშაპთან ერთად (მარი, ტოლსტოვი) კლასიფიცირდება ქვენარმავალთა კლასის ნარმომადგენლებთან ე.ი. ქვესკნელის ბინადრებთან. ვრცლადაა განხილული ძაღლთან დაკავშირებული მითო-რიტუალური კომპლექსი მეტეოროლოგიურ შედეგებთან დაკავშირებით.

აღნიშნულ ქვეთავში განხილულია ძაღლის სიმბოლო ქართულ სამონადირეო ეპოსში, რომლის რელიგიურ ფონს ქალღვთაებისა და მოკვდავი ადამიანის სასიყვარულო ისტორია წარმოადგენს.

ნადირობის ღვთაების ერთ-ერთ ძირითად ატრიბუტს ან მის სახეცვლილებას ძაღლი წარმოადგენს (ე.ვირსალაძე). ძაღლის საშუალებით, ქალღმერთი თავის ნება-სურვილს ანხოციელებდა და მონადირის თხოვნის თუ დამსახურების მიხედვით მას ხან სასიკეთოდ, ხან პირიქით, დასასჯელად

იყენებდა.

ჩვენს წინა გამოკვლევაში — Миф и ритуал в Западной Грузии (თბ., 1991) ვეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ დალი, ნყლის დედა, მედეა და სხვ. დიდი დედა ლეთაების ან მისი ძალებისა და ასპექტების მიხედვით, ურიცხვ ნუმინად დაყოფილი ქალღვთაების სახეებს წარმოადგენენ და კლასიფიცირდებიან საშიშ ან შიშისმომგვრელ დედათა ჯგუფში.

ხეზე თავდაყირა დაკიდებული მონადირე (რომელიც ხეზე დაკიდებულ ოდინ-ვოტანის სახეს გვახსენებს, რომელთანაც მგელ-ძაღვლები ასოცირდებიან და ეწირებიან; ხოლო თვითონ ეს სახე საომარ ინიციაციას უკავშირდება), გათენებისთანავე ვარდება უფსკრულში.

თავის მხრივ, კლდე, ორმო, უფსკრული, გამოქვაბული და სხვ. (რომელსაც ქალური კონოტაცია აქვს) ერთ სემანტიკურ ველში თავსდება და სიკვდილისა და კვლავდაბადების ადგილს და მოტივს უკავშირდება.

ამ ეპიზოდში ქალღვთაება დალი საშიში დედის ასპექტს იღებს და ქვესკნელის, სიკვდილის ქალღვთაების სახით ვლინდება.

ნაშრომში განხილულ შემდეგ საკითხს წარმოადგენს ღორის/ტახის სიმბოლო ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში.

ამ ქვეთავში ნაჩვენებია, რომ ღორის მსხვერპლად შეწირვის ფაქტი ანომალური კი არ იყო ქართული ტრადიციისათვის, არამედ მას, როგორც სამსხვერპლო ცხოველს, დიდი ადგილი ეკავა ზამთრის და საგაზაფხულო დღეობათა სერიაში.

დასავლურ-ქართულ ტრადიციაში, ადგლობრივი რწმენების მიხედვით, იგი ეძღვნება: იესო ქრისტეს (შობის და აღდგომის დღესასწაულში); ნმ.სოლომონს (ახალი წლის წინა

სალამო): მთავარანგელოზებს მიქაელსა და გაბრიელს, იგივე მიქამ-გარიოს (ახალი წლის პირველი ორშაბათი); წმ.ბასილს (პირველი იანვარი და ღორის ლოცვის რიტუალი); წმ.გიორგი მოისარს იგივე მირსას (ხორციელის ხუთშაბათი ან პარასკევი). ეს ის შემთხვევაა, როდესაც სოლარული სიმბოლო ენირება სოლარულ პერსონაჟებს.

რიტუალები, რომლებიც ამ სიმბოლოსთანაა დაკავშირებული, სრულდება ეკლესიაში (ნეკრესი), ოჯახში, მარანში, სამჭედლოში.

ნამყვანი მნიშვნელობა ამ სიმბოლოსი არის ნაყოფიერება (აგუნას რიტუალი, მიწის გაჯერიების რიტუალი — გური-აში; კაპუნობა — სამეგრელოში და სხვ.).

რაც შეეხება გარეულ ღორს ტახს, მისი ბუნება ჩვეულებრივ დემონურია და მისი ეს თვისება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში კეჭნაობის რიტუალშიც ჩანს, როდესაც საშობაო ღორის თავს სამიზნედ იყენებდნენ დანებისთვის. ეშვი, ზოგადად, იდენტურია ელვისა, მთვარის რქებისა და სოლარული სხივებისა.

ორნამენტირებული ტახის თავი წარმოადგენდა ზამთრის მოღუშულ მონსტრს, რომელიც ზამთრის მზებუდობის დროს იკვლებოდა, რომლის შემდეგაც დღეები დიდდებოდა და ნათდებოდა.

მეორე მხრივ, გარეული ტახი საკრალური ცხოველია წმ.გიორგი მოისარისა (შდრ. პერაკლე ტახისმკვლელი, ინდრა ტახისმკვლელი; ტახი საკრალური ცხოველია სკანდინავიური მარსისა, ისევე, როგორც რომაული და ელინური მარსისა. ხოლო მარსი თვითონ იღებდა ლუნარული მონსტრის, ველური ტახის ფორმას, რათა მოეკლა ახალგაზრდა ადონისი, აფროდიტეს სატრფო).

ტახი/ღორი ქართულ (ისევე, როგორც სხვა მრავალ

ტრადიციასი), ვლინდება, როგორც სხვადასხვა დროისა და დონის სიმბოლო.

ამრიგად, ამ თავში მოტანილი მასალა ილუსტრაცია იმისა, თუ როგორ ვლინდება ცხოველური სიმბოლიზმის ყოველი ტიპი ან სახესხვაობა სხვადასხვა ასპექტში. სახეზეა მაგალითები, რომლებშიც იგი ვლინდება როგორც სხვადასხვა დონის პერსონაჟი უმდაბლესიდან დანყებული უმაღლესის ჩათვლით.

მაგ. როგორც სხვადასხვა ადილების პატრონები (ტყეების, მინდვრების, მთების, კლდეების, მდინარეების და ა.შ.) და ასევე ავი სულები, რომლებიც ემტერებიან ადამიანებს; როგორც ანთროპომორფული მითოლოგიური პერსონაჟების იმოსტასები; როგორც დროებითი (ზოგჯერ ერთჯერადი ფორმა, რომელსაც ღვთაება იღებს; მაგ.: მონადირისა და ქალღვთაების ურთიერთობაში, როდესაც იგი ჩნდება ხან ჯიხვის, ხან არჩვის და სხვ. სახით); როგორც დამხმარე მითოლოგიური პერსონაჟი (მუდმივი ან მეტნაკლებად შემთხვევითი) ან მისი ატრიბუტი, სიმბოლო (მაგ. ამინდის ღვთაება და ხარი; ამინდის ღვთაება და თხა; სოლარული პერსონაჟი და ტახი; ძალღი და ქალღვთაება და სხვ. ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში). მითისა და რიტუალის მონაწილის გარეგნობის რაღაც დეტალი (მაგ. ფრთოსანი ან რქოსანი მზის ხატება); როგორც რიტუალის ობიექტი — სამსხვერპლო ცხოველი.

განხილული კონკრეტული ზოომორფული სიმბოლო-ნიშნების მეშვეობით ნაჩვენებია, თუ როგორ ვლინდება ადგილობრივ ფორმებში ზოგადი კონცეფცია ნაყოფიერებაზე, რომელიც საბოლოო ჯამში მღედრულ და მამრულ მიმართებათა სანყისებამდე დაიყვანება.

ნაშრომის შემდეგი თავი ეხება ვეგეტატიურ კოდს

ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში და ნაჩვენებია, თუ როგორ ვლინდება ვეგეტაციის ერთ-ერთ ყველაზე თვალსაჩინო სიმბოლო ნიშანში — სამყაროს ხესა და მის ვარიანტებში — მთლიანი სამყაროს მოდალურობა. სამყაროს ხის სიმბოლოს ვარიანტები საქართველოში მრავალა. ყოველი ტიპი, ან ამ სიმბოლოს ნაირსახეობა გარკვეული ინტენსივობითა და სიცხადით ავლენს სამყაროს ხის სიმბოლიზმის სხვადასხვა ასპექტს.

საკრალური ხის სიმბოლოები საქართველოში სტატიკურ და მობილურ ხის სიმბოლოებად ჯგუფდება (ვ.ბარდაველიძე, ზ.კიკნაძე). მობილური სიმბოლოებია ჩიჩილაკი, ჩირალდანი, დროშა და სხვ.

სტატიკურ სიმბოლოთა რიცხვს განაკუთვნებენ, უპირველეს ყოვლისა, დედაბოძს, რომელიც ამავე დროს საცხოვრებელში (რომელიც, როგორც ცნობილია, მიკროკოსმოსს წარმოადგენს კამარით, დედაბოძითა და კერით), სამყაროს ღერძს (axis mundi) და საყრდენს წარმოადგენს.

სამყაროს ღერძი აერთიანებს სამ კოსმიურ ზონას — ზეცას, მიწას, ქვესკნელს და იმავე დროს კომუნიკაციის საშუალებაცაა დედამიწასა და ზეცას შორის. მასთან სამყაროს „ცენტრის“ სიმბოლიზმია დაკავშირებული და როგორც ასეთთან, მასთან სრულდება მრავალი რიტუალი: საახალწლო, საქორწილო, „ბედის შეკვრასთან“ დაკავშირებული და სხვ. (დედაბოძი მარადიულობის სიმბოლოცაა).

განხილულია საკრალური ხის სხვადასხვა გამოვლინებები (ბატონების მისართმევი ხე“, „სახვამლობო კაკალი“ (სალოცავი კაკალი), „მაშხალა“, „ჩირალდანი“, „მირონის ხე“, რომელთანაც უშუალოდაა დაკავშირებული „სამოთხის თემა“.

რელიგიური ცხოვრების ყველა დონეზე, არქაულსა თუ თანამედროვეში, შეინიშნება ერთი და იგივე ნოსტალგია

სამოთხისადმი.

ღვთის (ღვთისშვილის) კარზე ამოსული მირონმდინარე
ხის ხატება სამოთხის ხატების მიმანიშნებელია

„ქრისტიანობის წესზედა კარს ედგეს

ალვის ხენია,

ზეციდან გადმოშობილი შიბი

ცხრა-კეცი გრძელია

მაგას ჩამოსდის მირონი, ძირს

უდგა დიდი ქვევრია“,

რაც სავსებით შეესაბამება უნივერსალურ ქრისტიანულ
თეოლოგიურ იდეას ეკლესიის პორტალებზე, როგორც
სამოთხის კარის ხატებაზე. ამაზე მიუთითებს ქართული
ხუროთმოძღვრული ძეგლების იკონოგრაფიული პროგრამები
და ნარწერები, რომლის კონკრეტულ გამოხატულებას ხახუ-
ლის შესასვლელი იძლევა (ვ.ჯობაძე) და შემდეგს იუნყება:

„ესე არს კარი უფლისა, მხოლოდ მართალნი შევლენ
შიგ“.

ამ ტექსტების ნარწერები, რომლებიც 117 ფსალმუნიდან
(20) მომდინარეობს, ეკლესიის კარზე, როგორც სამოთხის
კარზე მიუთითებენ, რომელშიც მხოლოდ პრივილეგირებუ-
ლნი შესძლებენ შესვლას.

კიდევ უფრო მკვეთრი სურათია სამოთხის წარმოდგენი-
ლი აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში გავრცელებული ერთი
სანესო სიმღერის ტექსტში:

„ჩვენი ღვთისშვილის კარზედა

ხე ალვა ამოსულაო,

წვერად მათსხამ ყურძენი,

საჭმელად ჩამოსულაო,

მისი უჭმელი ქალ-ვაჟი უდროოდ დაშაულაო“.

ამ ტექსტთან დაკავშირებით გამოთქმულია თ.ჯაყელის

მოსაზრება, რომ ცხოვრების ხესთან მდგომი ქალ-ვაჟი თითქოს იმეორებს არქექტიპულ სახეს კაცობრიობის პირველი წყვილისა, რომელიც ღვთის წინაშე გამოვლენილი ურჩობისთვის სამოთხიდან განიდევნა და „უდროოდ“ წარიწყმიდა. მაგრამ თუ თავდაპირველი დაღუპვის მიზეზი ცხოვრების ხის ჯერ აკრძალული ნაყოფის ჭამა იყო, ქრისტეს ვნების დროიდან — უკვე ზეციური საზრდოს უჭმელობა ხდება საბედისწერო, რაც წარუვალ ცხოვრებასთან უზიარებლობას ნიშნავს.

ამგვარად, იკონოგრაფიული პროგრამა და ზეპირსიტყვიერი ფორმულები სავსებით ემთხვევა ერთმანეთს და ღვთის კარი სამოთხის კარის სიმბოლოდ ვლინდება.

სამოთხის ხატების სხვა გამოხატულებას ქართულ ტრადიციაში იაგუნდის მარანში (რომელიც, როგორც ვნახეთ, რიგ შემთხვევებში ეკლესიის ფუნქციებს ასრულებს — იგულისხმება ევქარისტიის, ნათლობის, ჯვრისწერის რიტუალების შესრულება) ამოსული ხე წარმოადგენს, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში, კერძოდ ქართლურ და კახურ სიმღერებშია დადასტურებული:

„იაგუნდის მარანშია
შიგ ღვინო და ლალი ბჭვისო,
შიგ ალვის ხე ამოსულა,
ნორჩია და შტოსა შლისო,
ზედ ბულბული შემომჯდარა
გასაფრენად ფრთასა შლისო“.

ამგვარად, მარადიული ცხოვრებისა და ნაყოფიერების იდეა გამოიხატება სამოთხის მსგავსი მდგომარეობით. იგივე იდეა შეიძლება რეალიზებულ იქნეს მცენარეთა გაერთიანების მეშვეობით, რაც ბალსა ქმნის, რომელიც, რიგ შემთხვევაში გაიგება, როგორც სამოთხე. ბიბლიის შემთხვევაში

სამოთხეში იზრდებიან ხე ცხოვრებისა და ხე ცნობადისა. ქართულ ტრადიციაში მზის ბალი, ბატონების ბალი და ჩვენი აზრით, ასევე ვენახიც.

მართლაც, ვენახში ანუ იგივე საკრალურ ბაღში ღრმა საიდუმლოებაა დამარხული, მისი ნაყოფი სხვადასხვა დროს „ამხიარულებდა“ სხვადასხვა ღმერთებსა და ადამიანებს. მასში წმინდა მარანია მოთავსებული, რომელშიც ალვის ხეზე შემოხვეულა კონსეკრირებული ვაზი.

ვენახში გამორჩეული საკრალური ვაზი ნაყოფიერების ღვთაების მცენარეული იპოსტასია, რომლიდანაც პირველი აკიდო-აჩხა ღვთაებას ეწირებოდა. იყო მცდელობა ნაყოფიერების ღვთაების მცენარეული იპოსტასი — ვაზი დაეკავშირებინათ დიონისესთან, ხოლო მარცვლების დანურვისას და ღვინის დამზადებისას მისი ნაწილებად დაგლეჯა, დანანევრება ინტერპრეტირებულ იქნა, როგორც „ვენება“ (მითოგრაფებში ამგვარ ინტერპრეტაციას ყველაზე ადრე დიოდორე სიკულუსთან ვხვდებით).

ამავე ვაზზე რთველის დამთავრების შემდეგ ყურძნის ბოლო მტევნის ზედვე შეჭყლეტვა საკრალური ლიბაციის ნაირსახეობად ითვლებოდა. სართვლო თხა, რომელიც უნივერსალურად ნაყოფიერების ღვთაების ზოომორფული იპოსტასია, გაიგებოდა, როგორც დიონისეს საკრალური შესანიშნავი.

როგორც ცნობილია, ვაზმა მოიტანა დიონისური ექსტატიური სულიერება, რომელსაც მხოლოდ გარკვეული დროის ფარგლებში შეეძლო მოემზადებინა ეგვი-ს იმპულსი (ე.ბოკი).

მაგრამ ვაზი ასევე მიუთითებს სხვა კულტურულ ნაკადზე — ქრისტიანულ ნაკადზე.

დავუბრუნდეთ კვლავ სანესო სიმღერის ტექსტს:

„ჩვენი ხთისშვილის კარზედა,

ხე ალვა ამოსულაო,
წვერად მაუსხამ ყურძენი

საჭმელად ჩამოსულაო,

მისი უჭმელი ქალ-ვაჟი უდროოდ დაშაულაო“.

აღნიშნულ ტექსტში ლაპარაკია ჭემმარიტ ვაზზე, რომელიც ქრისტეს შეტაფორაა.

მხოლოდ იესოს ჭემმარიტ ვაზს შეუძლია ნაყოფის გამოღება მევენახის ანუ მამის განსადიდებლად. მასთან შეერთების გარეშე ჩვენ რტოები ვართ, მოჭრილნი ვენახისაგან, რომელთაც წართმეული გვაქვს სასიცოცხლო წვენი, უნაყოფონი და მხოლოდ დასაწვავად გამოსადეგნი (იხ. ი.15.1).

„დარჩით ჩემში და მე დავრჩები თქვენში,
როგორც ლერწი თავისთავად ვერ გამოიღებს
ნაყოფს, თუკი არ შერჩება ვაზს, ასევე თქვენც
თუკი არ დარჩებით ჩემში“.

ვაზის სასიცოცხლო წვენის სმა შეუძლია იმ რტოს, რომელიც შერჩება ვაზს და გამოიღებს ნაყოფს ანუ სხვაგვარად ის, ვინც დარჩება მასში ანუ ქრისტეში.

ამ შეერთებით ადამიანი ხდება რტო ჭემმარიტი ვაზისა გაცხოველმყოფებული სიყვარულით, რომელიც აერთებს იესოს მამასთან, მას გამოაქვს ნაყოფი სადიდებლად მამისა: (ი.15.8-11):

„ამით იდიდება მამა ჩემი თუ გამოიღებთ უხვ ნაყოფს,
და იქნებით ჩემი მონაფენი.

როგორც მე შემიყვარა მამამ, მეც ასევე შეგიყვარებთ თქვენ;

დარჩით ჩემს სიყვარულში.

და თუ დაიცავთ ჩემს მცნებებს, დარჩებით ჩემს სიყვარულში;

როგორც მე დავიცავი მამის ჩემის მცნებანი და ვრჩები მის სიყვარულში.

ეს გითხარით თქვენ, რათა ჩემი სიხარული თქვენში დარჩეს.

და სრულ იყოს თქვენი სიხარული“.

ასეთია საიდუმლო ჭეშმარიტი ვაზისა: ქრისტესი და ეკლესიასი. იგი გამოხატავს ნაყოფიერ კავშირს და სიხარულს სრულსა და მარადიულს.

„მე მათში, და შენ ჩემში, რათა სრულნი იყვნენ ერთობით, და შეიცნოს ქვეყანამ, რომ შენ მომავლინე, და შეიყვარე ისინი, როგორც შემიყვარე მე“ (ი.17:23).

აყვავებული ვენახი ასევე სიმბოლოა მექორნილეთა (მდრ. ქებათა ქებაში სიყვარულის საიდუმლოს: 6.11; 7.13; 2.13, 15). ხოლო ნაყოფიერების, აყვავების, სიმდიდრის, სიუხვის, ახალი ცხოვრების („კარაჩხა“, „მაშხალა“) სიმბოლოებით მორთული „ნუფიონთ ტაბლა“ სამოთხის იდეის და მის მიმართ ნოსტალგიის გამომხატველია.

ანალოგიური სამოთხისეული სიმბოლიზმი უან დანიელუს მიხედვით (1950) გვხვდება ნათლობის წესებში „ადამის ნაცვლად, რომელიც სატანის ზეგავლენაში მოექცა და გაგდებულ იქნა სამოთხიდან, გამოდის ახლად მონათლული, თითქოსდა სატანის ზეგავლენისაგან განთავისუფლებული ადამის მიერ“.

ქრისტიანობა წარმოადგენს სამოთხის განხორციელებას. ქრისტე — სიცოცხლის ხეს ან სამოთხის წყაროს. მაგრამ სამოთხის ხელახალი აღდგენა ხორციელდება სამი თანმიმდევრული სტადიით: ნათლობით (რომელიც სამოთხეში შესასვლელი კარებია), მისტიკური ცხოვრებით და ბოლოს, სიკვდილით (იხ. Jean Danielou, 1950).

არქაულ საკრალურ ბალთან დაკავშირებულია დიდი

დედა ღვთაება თავისი მრავალი გამოვლინებით (იხ. Н.Абаклия, 1991). სამოთხესთან — ღვთისმშობელი, რომელიც მოიხსენიება როგორც „სახიერი (ე.ი. კეთილი — ნ.ა.) მეკარე, სამოთხისა ბჭეთა მორწმუნეთად განმღებელი“.

ამრიგად, მცენარეულ კოდში ყველაზე გარვცელებულ მითოპოეტურ ხატებას ხისას ნამყვანი როლი უჭირავს ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში. ქართულ ტრადიციაში კოსმიური იდეოგრამები (რომელიც ამ კონკრეტულ შემთხვევაში საკრალური ხითა და მისი უღვევი ვარიაციებითაა წარმოდგენილი) და რიტუალები ერთი და იგივე იდეის გამომხატველია, კერძოდ, ცოცხალი ერთიანობისა, რომელიც პერიოდულად განიცდის რეგენერაციას, რის მეოხებითაც მუდმივად ნაყოფიერი, მდიდარი და უღვევია.

ნაშრომში ნაჩვენებია, რომ ქართულ ტრადიციაში, ისევე როგორც სხვა ტრადიციაში, სამყაროს ხე „ცენტრის“ სიმბოლიზმთანაა დაკავშირებული, სასწაულჩენის ადგილია, ლიმინალური ზონაა, სადაც სამი კოსმიური ზონა გადაიკვეთება, ერთ ღერძზე თავსდება, რომელზეც ღმერთებს, ნახევრადღმერთებსა და გმირებს შეუძლიათ ზეასვლა ან ქვემოთ ჩამოსვლა (ეს უკანასკნელი სამოთხის დაბრუნების თემასთან არის დაკავშირებული).

სამყაროს ხესთან დაკავშირებულია დიდი დედა ღვთაების გამოვლინებები ბედისმწერლების სახით. გამოვლენილია და შესწავლილია ბედის შეცვლასთან და ბედის დაბმასთან დაკავშირებული რიტუალები, ნაჩვენებია, თუ როგორ ფუნქციონირებს ბედის მითოლოგემა ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში.

ნაშრომის მესამე თავი „წმინდა საკვების სიმბოლური მნიშვნელობა და მასთან დაკავშირებული რიტუალები ქართულ კულტურაში“ — ეძღვნება წმინდა საკვებისა და

სასმელის მნიშვნელობასა და მიღების წესებს, რომელიც, თავის მხრივ, სუფრის წესებთანაა დაკავშირებული.

საგანგებოდაა განხილული საქორწილო და სამგლოვიარო სუფრა და მისი წესები, სადღესასწაულო და იმპროვიზირებული სუფრები და სხვა. გამოვლენილია შესაბამისი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, რომლებსაც ისინი ემყარებიან. შესწავლილია და გამოვლენილია „შვიდის რიგის“, დოდის წეს-ჩვეულების სიმბოლიზმი და სხვ.

აღნიშნულია, რომ ჩამოთვლილი სუფრების აუცილებელ ელემენტს წმინდა სასმელი (ბარში და მთისწინეთში — ღვინო, ხოლო მთაში — ლუდი წარმოადგენს, რომელიც სპეციალურ ჭურჭელში, კერძოდ, სალოცავ ქვევრებში, მარნის მარჯვენა ნაწილში ინახება, სადაც გარკვეული რიტუალური ქმედებები სრულდება.

ამგვარ საკრალურ ქვევრებში, რომლებიც სხვა ქვევრებისაგან ან ზომით ან მასალით განსხვავდებოდა (მაგ. იგი კაუის ქვისაგანაც შეიძლება ყოფილიყო გაკეთებული, შესანიშნავი ღვინო ზედაშე იხმეოდა. გამოთქმულია ვარაუდი, რომლის მიხედვით დასაშვებია, რომ დროთა განმავლობაში ქვევრს ეპითეტი „ზედაშის“ ჩამოშორებოდა და წმინდა სასმელისაგან კონსეკრირებულ ჭურჭელს თვითონ დარქმეოდა ზედაშე (როგორც ეს ქართლ-კახეთში დასტურდება).

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შეგროვებული მასალის საფუძველზე დადგენილია, რომ ზედაშე (უფრო ზუსტად, საზედაშე საკრალური ქვევრი) სხვადასხვა კუთხეში შეიძლება ჩადგმულიყო ღვთის სახელზე, მთავარანგელოზების მიქაელისა და გაბრიელის სახელზე, ღვთისმშობლის, წმ.გიორგის, იოანე ნათლისმცემლის, წმ.ნინოს და სხვათა სახელზე, მაგრამ მთავარი მათ შორის იყო ღვთის ზედაშე, რომელიც უპირატესად წითელი ღვინით ივსებოდა და

აღთქმის თანახმად, აღდგომისათვის ან შობისთვის იხსნებოდა და იხარჯებოდა ქრისტეს სახელზე.

აღნიშნული საკითხების ზედმიწევნით შესწავლამ და დაჯგუფებამ მიგვიყვანა დასკვნამდე, რომ საქართველოში საყოველთაოდ გავრცელებულ აღნიშნულ პრაქტიკას ქრისტიანულ საკრამენტულ მისტიკასთან, საეკლესიო საიდუმლო მეტაფორასთან უნდა პქონდეს მიმართება.

ზედაშის ქვევრთან შესრულებული სალოცავი რიტუალი გულისხმობდა გარკვეულ ერთობლიობაში (გარკვეულ სოციალურ ერთეულში — თემში, გვარში, სოფელში, ოჯახში) სამსხვერპლო ცხოველის შეწირვას (ხარი ან ცხვარი), პურის განტეხვას, ლოცვასა და წმინდა სასმელთან ზიარებას. რაც, ფაქტიურად, სააღდგომო ექვარისტის დღესასწაული იყო.

მარანი ყველაზე საკრალურ ადგილად ითვლებოდა აღნიშნული საკულტო ქმედების განსახორციელებლად. ამ თვალსაზრისით, ფუნქციების მიხედვით (კავშირის დამყარება, როგორც მეტრაპეზეთა შორის, ასევე მათსა და ღმერთს შორის) იგი პირველქრისტიანთა კენაკულუმის მსგავსი ხდება.

თიხის თასი, რომელიც ზედაშის ქვევრთან შესრულებულ რიტუალში მონაწილეობს, შეიძლება მიეკუთვნოს ექვარისტიულ სიმბოლოთა რიცხვს, რომლის ცნობილ მითოლოგიზირებულ ხატებას გრაალი წარმოადგენს ანუ ბარძიმი, რომელშიც ლეგენდის თანახმად, იოსებ არიმათიელმა შეაგროვა იესო ქრისტეს სისხლი ჯერიდან გარდამოხსნის დროს.

რიტუალის მონაწილეთ შორის გასაყოფ პურს „განატეხი“ (რაჭა-ლეჩხუმი) ეწოდებოდა, ხოლო საერთო ტრაპეზს „პურის გატეხვა“/“პურის განტეხვა“, რაც სრულ შესატყვისობაშია ახალი აღთქმის საერთო ტრაპეზთან (იხ. ლუკა 24:30, 35; საქმე 2,46; 20:7,11).

ზოგი ვარაუდით, ფრაზა „პურის განტეხვა“ ღვთის სერობის აღმნიშვნელია (საქმე:2:42).

საიდუმლო სერობის საიდუმლო გოლგოთას მისტერიის საიდუმლოა, რამდენადაც საიდუმლო სერობა გახდა ქრისტეს ვნებისა და სიკვდილის, როგორც დიდი სამსხვერპლო აქტის რეალური საწყისი.

ამრიგად, „მარანსა მას მაცხოვრისას“ შესრულებული რიტუალით ხორციელდებოდა საკუთარი თავის შეერთება პირველ ლიტურგიასთან (ანუ საიდუმლო სერობის უამთან), რომლის დროსაც მაცხოვარმა დაამკვიდრა პურისა და ღვინის გარდაქცევის ახალი საიდუმლო.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ყოველ ქრისტიანულ ტრადიციას თავისი გამორჩეული მთავარი კულტი გააჩნდა და გააჩნია, რომლითაც იგი გამოირჩევა სხვა ქრისტიანული ტრადიციებისაგან. მაგ. აღმოსავლეთ ევროპაში, კერძოდ, რუსეთი მაქვს მხედველობაში, ასეთად უფლის საფლავის თაყვანისცემის კულტი მიიჩნევა; საქართველოში, ჩვენი დაკვირვებით, ასეთ ცენტრალურ კულტს ზემოთ აღწერილი დღეობა წარმოადგენს.

ნაშრომის ამ თავში ხაზგასმულია, რომ აღნიშნული საკულტო ქმედება საღვინე სახლში — მარანში მანიშნებული იყო ეთნიკური და კულტურული მიკუთვნილობისა, რამდენადაც უცხო და გარეშე ინფილტრირებული სხვა ქვეყნიდან, როგორც წესი, არ ასრულებდა ადგილობრივთა წეს-ჩვეულებებს; ისინი არ იცავდნენ მკვიდრი მოსახლეობის კანონებსა და წესებს. თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არსებობდა გამონაკლისი შემთხვევებიც. ამ თეზისის საილუსტრაციოდ აფხაზური მასალა გამოდგება, რომლის მიხედვით, ახლად ჩამოსახლებულნი სხვა ტომთაგან არ ასრულებდნენ ზემოთ აღწერილ წეს-ჩვეულებას გარკვეულ შემთხვევაში. ეს

შემთხვევები სხვადასხვაგვარი იყო: მაგ. ვინც იცრუებდა ან ტყუილზე დაიფიცებდა „ნმინდა ძლევა მოსილის“ წინაშე, მაშინ იგი სასტიკად ისჯებოდა. სასჯელი ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენებით სხვადასხვაგვარი იყო. დამნაშავე პირველივე ავადმყოფობის დროს აღიარებდა თავის დანაშაულს. კრიზისიდან თავის დასაღწევად მას უნდა ჩაეტარებინა გარკვეული რიტუალი, რომელსაც პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ „ზღვრის მოსახსნელი“ რიტუალი და გულისხმობს საზოგადოებაში ახალი წევრის (ან წევრების) შემოერთებას, გაერთიანებას. ზოგადად ეს მექანიზმი ენათესავება „ხარით გაფიცვის წესს“ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, რომელიც მ.კანდელაკის მიერაა შესწავლილი (იხ. მისი, 1997). აღნიშნული რიტუალი სრულდებოდა შემდეგნაირად: ავადმყოფის ნათესავეები იწვევდნენ მას, ვისაც ავადმყოფმა თავისი ცრუ ჩვენებით ბოროტება მოუტანა და აკმაყოფილებდნენ მას. მასთან ერთად იწვევდნენ ეკლესიის მსახურს — მნათეს, რომელიც ფიცს ადებინებდა ავადმყოფს და სახლის კართან მიჰყავდათ მსუქანი ფური, ავადმყოფი კი გამოჰყავდათ კართან და დასვამდნენ სკამზე: მნათე წინასწარ იკითხავდა, კმაყოფილი იყო თუ არა (დაზარალებული) აფხაზი და პატიობდა თუ არა იგი ავადმყოფს მის დანაშაულს და პასუხით დაკმაყოფილებული წარმოსთქვამდა შემდეგნაირ ლოცვას: „ნმ.გიორგი ილორისაო! აპატიე ამ ავადმყოფს მისი დანაშაული, რომელიც მას განზრახ არ ჩაუდენია, არამედ თავისი გამოუცდლობის გამო ჩაიდინა და მიეცი მას ჯანმრთელობა. მომავალში იგი და მისი ოჯახი ყოველწლიურად მოგიტანენ გარკვეულ მსხვერპლს“. ამის შემდეგ ფურს შემოატარებდა ავადმყოფის ირგვლივ და მოაჭრიდა მარჯვენა ყურის წვერს, მიაბამდა მას ავადმყოფის ხელზე, რომელიც ყურის ამ ნაწილს სრულ გამოჯანმრთე-

ლებამდე ატარებდა. ფურს კი გაუშვებდნენ საქონელში, ხოლო ოჯახი მსხვერპლშენირვას ასრულებდა ჭეშმარი აფხაზებთან ერთად.

აღნიშნული რიტუალით ზღვარი იხსნებოდა მათსა და აფხაზებს შორის და ხდებოდა მათი გაერთიანება რწმენაში (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ქრისტიეში). ხდებოდა თუ შეიძლება ასე ითქვას, მათი „გააფხაზება“, რაც მათგან გაუცნობიერებლად ასევე „გაქართველებასაც“ ნიშნავდა, რამდენადაც ისინი ამ რიტუალის დამკვიდრებით ასრულებდნენ წეს-ჩვეულებას, რომელსაც ქართველთათვის რჯულის წნეს-ჩვეულების მნიშვნელობა გააჩნდა.

ნაშრომში ხაზგასმით ნათქვამია, რომ აფხაზეთში ქრისტიანობის კვალი შემორჩენილია არა მარტო ძველი ეკლესიებისა და მონასტრების სახით, არამედ მამა-პაპათაგან დანესებულ უძველეს საკულტო ქმედებებში, რომლებიც ადრე ქრისტიანთა საკულტო პრაქტიკაზე მიუთითებს და საერთო და უმთავრესი პრაქტიკაა ქართველთათვის. აღნიშნული წეს-ჩვეულება მოგვიანო ხანის კონფესიური არეულ-დარეულობის მიუხედავად, ამ რეგიონში მაინც რჩებოდა ახლად მიღებულ რჯულზე უმტკიცეს ჩვევად. და საქართველოს ეს კუთხე თავისი მოსახლეობით სხვა კუთხეების მოსახლეობასთან ერთად საუკუნეების მანძილზე ქმნიდა მისი ერთიანი კულტურის (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში იგულისხმება ქრისტიანული კულტურა) სულიერ კონფიგურაციას.

ზოგადქართულ წეს-ჩვეულებებს ხელოვნურად (თუ არცოდნის გამო) ჩამოცილებული ეს პრაქტიკა ვაზის იმ რტოსა ჰგავს, რომელიც მოუჭრიათ ხის ძირითადი შტოსაგან და მასში აღარ გადის ჭეშმარიტი ვაზის სასიცოცხლო წვენი.

ყველაზე საოცარი და საინტერესო ამ წესჩვეულებასთან დაკავშირებით ის არის, რომ იგი დასტურდება აღმოსავლეთ

საქართველოს მთიანეთშიც (ანუ ლუდის ტრადიციაში), სადაც ვაზი, ბუნებრივია, არ ხარობს, მაგრამ მათ ძირითად სალოცავებს (გუდანის ჯვარს, არხოტის ჯვარს, კარატის ჯვარს, კოპალას, ლაშარის ჯვარს, (მ)თავარმონამეს და იახსარს აქვთ შემონიშნული ვენახები (იხ. დანვრილებით ამ საკითხებთან დაკავშირებით ა.ოჩიაური, 1991). შენიშულ ვენახებში ხატის ქვევრ-მარანი იყო, რათა მათ შეესრულებინათ წლის უმთავრესი დღეობა სერობა.

დღეობა მოძრავია და მოდიოდა მკათათვეში. რიტუალის მკათათვეში შესრულება ალ.ოჩიაურის განმარტებით, განპირობებული იყო იმით, რომ შორიდან მოსასვლელი ყველა გზა იყო გასული. ამ დროს მთებში ცხვარი უკვე ამორეკილი იყო დასაკლავს ადვილად შოულობდნენ. გარდა ამისა, სხვა მლოცავებსაც შეეძლოთ აქ თავის მოყრა. რიტუალური პროცესია შემდგარი ხევისბრით, ორი დასტურით, მორწმუნე კაცებითა და სამგზავრო დროშებით, მიემართებოდა შენიშულ ვენახებში და შესაბამისი რიტუალების შესრულების შემდეგ მარანში, კულუხი ამოჰქონდათ ძირითად სალოცავში, გზადაგზა ნიშებთან გაჩერებით ისე, რომ ხატში აუცილებლად ხუთშაბათ დღეს (ე.ი. საიდუმლო სერობის დღეს — ნ.ა.) უნდა დაბრუნებულიყვნენ და დღესასწაულობდნენ როგორც თვითონ ამბობენ, მთავარ დღეობას, რჯულის დღეობას — „სერობას“. თუმცა, მისი თავდაპირველი მნიშვნელობა და ფუნქციები მათთვის მივიწყებულია და არც სამეცნიერო ლიტერატურაში არ არის იდენტიფიცირებული.

და ბოლოს, გვინდა ცნობილი თეოლოგის ფ.რიტელმაიერის სიტყვები გავიხსენოთ: ქრისტიანთათვის მომავალი მკვდრეთით აღდგომაა, წარსული — სამოთხეში სეირნობა; ხოლო ანმყო — ვენახის ნაყოფის წვენის სმვა (ამით ხდება ანმყო დროის საკრალიზაცია). ქრისტეს ნაყოფი არის არა

მარტო იქ, სადაც ქრისტეს სახელი ითქმის, არამედ იქ, სადაც მისი სასიცოცხლო წვენი (სისხლი) მოედინება.

ქართველთათვის ღვინის ზედაშის გამოყენება და პურის განტეხვა უფლისა იესოს სახელით იყო და არის არა მარტო მადლობის გამოსახატავი ღმერთისა და მამისადმი, ყოველისთვის, რასაც სიტყვით თუ საქმით აკეთებდნენ, არამედ, ასევე, გახსენებაა იმ მსხვერპლისა, რომელიც ხსნისა და მარადიული ბედნიერების წყაროა.

Нино Абакелия

Символ и ритуал в грузинской культуре

"Все преходящее
лишь только символ"...

Гете

Грузия, расположенная на южных склонах Кавказского хребта, на перекрестке Восточного и Западного миров, является тем местом, где встречаются и перекрещиваются Восточная (с целью упрощения названная неисторической) и Западная (историческая) мировоззрения. Исходя из этого, вполне естественно и закономерно, что Грузия с одной стороны является местом древнейших мистерий, а с другой - одной из первых христианских традиций.

По преданиям (а об этом сегодня, также, свидетельствуют археологические данные) в Колхиде (т.е. в сегодняшней Западной Грузии) в области бассейна реки Риони (древний Фазис) справлялись т.н. "колхидские мистерии".

Кроме того, с Колхидой связан миф об Аргонавтах, дошедший до нас в сущности в описании двух греческих поэтов

- Пиндара (520 г. до н.э.) и Аполлония Родосского (250 г. до н.э.). В них, как известно, рассказывается о любовной истории Медси и Язона, которая, фактически, представляет религиозную подпочву, основу мифа об Аргонавтах, в котором символу Золотого Руна отводится центральное место и т.п.

Также не случайно, что один из наиболее известных и значительных героев греческой мифологии - Прометей (гомологией которого является грузинский миф об Амиране) был прикован именно к горам Кавказа. ,

Грузия, преемница вышеупомянутых культур, стала той страной, которая одна из первых оставила позади безмятежное кружение в лоне божества и под водительством Высшего Божественного начала встала на путь самопознания, ведущей к неким высшим целям.

Этим путем для Грузии стало христианство, которое в Грузии официальной религией было объявлено в 4-ом веке н.э., и связано с именем апостольно-равной св.Нины; но существуют и другие версии, согласно которым Грузия имела последователей христианства уже в первом веке. Эти версии подкреплены преданиями о том, что первыми проповедниками христианства в Грузии были непосредственные ученики Иисуса Христа, апостолы: Андрей Первозванный и Симон Кананит (I в. н.э.) (Здесь же надо отметить, что Симон Кананит мученически окончил свои дни в Грузии и после смерти был похоронен на горе Нового Афона).

Известно, что уже к пятому веку (и даже несколько ранее) на грузинском языке уже существовали Евангелия, Писания св.Павла, Псалтырь, Книга греческих мучеников и т.п. К этому же времени был вполне сформирован культ национальных реликвий (напр. культ Животворного Столпа,

культ цепей св.мученицы Шушаник и т.п.).

Основной целью работы является изучение грузинской культуры, как онтофании (т.е. проявления сущного). В связи с этим изучаются основные символы и связанные с ними ритуалы посредством их установления, описания и объяснения.

Исходя из этого, объектом исследования с одной стороны является символ, по определению М.Элиаде являющийся посланием, "шифром", Словом космоса, в котором и посредством которого вселенная проявляет себя.

С другой стороны, объектом специального изучения является первое культовое действие посредством постоянного повторения из поколения в поколение ставшее ритуалом, специфическим свойством которого является символичность.

Поскольку изучаемые символы носят религиозный характер, они изучаются в пределах своей сущности т.е. на религиозном уровне, с последовательным правом на объединение полученных результатов в более широкой перспективе.

В современном профанизованном мире, где гаснут последние искры истинной традиции, в исследовании ставится целью восстановление перспективы и традиции как и ее божественного источника.

Следовательно, предлагаемая монография "Символ и ритуал в Грузинской культуре" делится на нижеследующие главы и подзаглавия: глава первая: Зооморфные символы и связанные с ними ритуалы в грузинской культуре (Культе змеи в грузинской мифо-ритуальной системе; Культе быка в грузинской мифо-ритуальной системе; Культе козла в грузинской мифо-ритуальной системе; Культе волка/собаки в

грузинской мифо-ритуальной системе; Культ вепря/свиньи в грузинской мифо-ритуальной системе). Глава вторая: Вегетативный код в грузинской мифо-ритуальной системе. Глава третья: Символизм сакральной пищи и связанные с ней ритуалы в грузинской мифо-ритуальной системе. Исследование завершается заключением.

Таким образом, лейтмотивом книги является встреча, перекрещение, контаминация и конфронтация двух типов мышления - архаичного и современного (христианского). Она основывается на исследовании религиозного символизма. В современной терминологии сравнительного религиоведения (см. Eliade 1978) термин "символ" употребляется для обозначения религиозных фактов, символизм которых считается явленным и явным.

Каждый религиозный факт (а в нашем случае символ) одновременно является религиозным и историческим документом. Он, как документ, имеет особую значимость, являясь неотъемлемой частью культуры и определенного времени, откуда он выделен (напр. лопата не могла быть ассоциирована с фаллосом, а земледельческие работы гомологизированы с половым актом до возникновения земледелия; или же символизм сакрального числа "семь", также как и образ космического древа с семью ветвями не мог быть явлен до обнаружения семи планет, что в свое время привело Месопотамию до концепции семи планетарных сфер) (см. Eliade, 1978). Т.е. символы, мифы и обряды расцениваются как культурные ценности.

Работа ограничивается исследованием некоторых зооморфных, вегетативных и пищевых символов. А дешифровка символов невозможна без исследования целого

ряда религиозных фактов, ассоциированных с ними ритуалов и ритуальных контекстов.

Исходя из вышесказанного, нашей задачей является в упомянутом культурном контексте (подразумеваемом не окаменевшие, а постоянно меняющиеся структуры) показать как проявляются и функционируют одни и те же символы; с другой стороны установить, описать и объяснить те ритуальные действия, которые связаны с этими символами; восстановить истинный источник десакрализованной и профанизированной традиции.

С целью выполнения вышеупомянутых задач отправным пунктом послужили "Зооморфные символы и связанные с ними ритуалы в грузинской культуре" и в частности символ змеи в грузинской мифо-ритуальной системе. Результаты исследованного символа кратко можно изложить следующим образом:

В грузинской традиции змея воспринимается амбивалентно. С одной стороны она приносит добро и является ее стражем; с другой - вызывает страх, являясь знаком зла.

Змея, одна из наиболее распространенных символов в Грузии, как в одной из древнейших стран земледелия, связана с хтоническим и женским символизмом (их объединяют однородные черты, лунарный символизм, идеи плодородия и реинкарнации); в ряде случаев воспринимается как фаллический символ.

Змее поклонялись, как хранительнице очага и дома. Она связана с землей (или точнее, с Великой Матерью Богов) двумя аспектами: как ее атрибут и проявление. С другой стороны она символ потустороннего мира.

Образы змеи и дракона в грузинской традиции связаны с

водой. Дракон (Вешапи) хозяин воды, ее обитатель и хранитель.

Источник, водный резервуар, река и т.п. являются т.н. "лиминальными" зонами, центрами вселенной (в мифологическом, а не в геометрическом отношении), которые нам представляются полями космических битв. В этих местах установлены отражающие эти битвы символы в виде камennых вешапи/вишапи, на которых часто изображен бык (шкура быка) (один из наиболее ярких и распространенных проявлений Бога Грозы).

Таким образом, в грузинской, как и во многих других традициях, символ змеи ассоциируется с водой, дождем, плодородием и урожайностью в целом. Верования связанные со стражем-хранителем воды драконом непосредственно связаны с мегалитическими памятниками "Вешапи" и с их мифологией. В этих же представлениях объединяется мотив космической битвы Бога Грозы со своим хтоническим противником.

Другим древнейшим символом, на котором заостряется внимание, является бык, который согласно археологическим данным, появляется в позднебронзовой и раннежелезной эпохах. В этом подзаглавии рассмотрен комплекс архаичных ритуалов и мифологических мотивов связанных с символом быка, которые "живут" в правилах проведения религиозных церемоний, в разнообразных ритуалах, морали и социальных организациях.

На ряду с другими вопросами рассмотрен символ быка в весеннем календарном цикле празднеств, в частности в обряде "ряженных", называемом "берикаоба", с которым мы соотносим обряд "посвящения детей в курати и бери".

Мотивами исполнения этих обрядов в Восточной Грузии были бездетность (бесплодие) супругов, или болезнь ребенка и боязнь его потери.

Самым странным и в то же время интересным в этих обрядах является название детей общими именами "курати" и "бери".

Слово "курати" в грузинском происходит от "куро" (бугай) и обозначает нескладенного бычка. В Грузии "курати"/"курети" (в значении малого быка) считается лучшей умиловительной жертвой, которую на имя того или иного святого приносили попавшие в беду люди.

"Бери" также как и "курати", является свернутым знаком - символом, указывающим на более обширный текст.

Первое, что ассоциируется с термином "бери" в христианской Грузии - это монах, член церковного братства. Это слово, также, означает старца. В Картли (Восточная низинная Грузия) новорожденного ребенка до года, точнее, до первого приобщения его к церкви, называли "бери". "Бера"/"бара" - детеныш животного. "Берзора" название жертвенного животного; "бери", также, означает сына. В аграрном празднике "берикаоба" - "бери" главное действующее лицо...

Вкрапленные в христианском культе архангелов (или святых) вышеописанные обряды сохраняют трехчастную структуру: отрыв ребенка от семьи (т.е. выделение его из общества), помещение его за пределами устоявшегося мира: пограничный период, длящийся от нескольких дней до нескольких лет, и возвращение в новом статусе или в новой подгруппе общества. Наличие всех этих элементов в вышеописанных обрядах дает возможность заключить, что

посвящение в "курати" или в "бери" являют собой посвятельные обряды, которые носят в себе инициальную символику.

На связь с инициальной символикой, также, указывает повышенный эротизм "курати", знак его силы, экстраординарной потенции, фертильности и знак достигнутой зрелости.

В Картли и Кахетии (также как и во всей остальной Грузии) не сохранена память о тяжелых инициальных испытаниях неофитов, но существование такой практики все-таки, как нам кажется, прослеживается в выражении "бераши гатареба" (букв. прохождение сквозь бера), что означало порку, избивание. А порка, или, избивание, как известно, типично инициальное страдание имеющее значение экзамена.

В этнологии известно, что инициальная смерть реализуется разными способами - начиная с наиболее реалистической драматизацией и кончая легкими символическими аллюзиями. В одном случае ритуальной реализацией смерти может стать уединение, в других случаях истязание, или табу произнесения имен посвященных лиц и т.п.

В нашем случае уединение происходит в церкви за селом. Имен посвященных мальчиков не произносят. Вместо этого, их называют общим именем "курати" или "бери", подчеркивая этим эквивалентность человеческой и животной жертв. Как жертвенное животное должно быть заклано, так и юноша-неофит должен перенести и прочувствовать "убиение".

Прорицательные и лечебные функции, также, представляют собой инициальную модель и значение.

В свете этих идей по новому воспринимается

мифологический персонаж бери/берика в весеннем, масленичном обряде "берикаоба".

Аналогичные обряды засвидетельствованы в разных частях мира. В Западной и Восточной Европе в типологическом отношении схожие с "берикаоба" обряды исполняются два раза в году и классифицируются как святочно-рождественские и масленично-карнавальные обряды.

В структурном отношении "берикаоба" (также как и аналогичные ему обряды в других частях мира) объединяют несколько основных моментов: травестиизм, избрание короля, ритуальную свадьбу, танцы, песни, эротизм, ритуальную пахоту, убийство короля или того же "берика".

"Бери"- "берика" и "куро/курати/курети" являясь участниками мистериального шествия берикаоба, обозначают юношей в специфическом смысле, которые, как нам кажется, могли быть собраны из прошедших инициацию молодых людей (ср. груз. курати/курети с греч. κοιγεις прошедшими инициацию молодыми людьми, оргиастическими танцорами).

Перед нами две разновидности обряда: обряд детства (во время которого происходит переход индивида из одного статуса в другой) и юношества (когда прошедшие инициацию юноши своими действиями и восхвалениями приносят обществу благополучие). В обоих случаях вырисовывается символ сына в облике быка. Одним из проявлений этого символа в грузинской мифологии является образ Бога-Юноши - Тар-Чабуки (Тар-Юноши/*Быка-Юноши) в функции которого входило ежегодное обновление мира.

Формальные признаки описанных обрядов (изоляция мальчиков от общества на определенное время, называние их

двусмысленными именами курати или бери, имеющими коннотацию жертвоприношения, resp. смерти) указывает на их инициальный характер.

Идея смерти и возрождения, нового рождения видна и в другом обряде, в весеннем празднике берикаоба, в котором юноши называемые бери, куро и т.п. вооруженные фаллическими атрибутами, принимают участие в весеннем оргиастическом маскараде.

Итак, уединение от мира, запрет употребления имен "неофитов", аллюзия смерти и возрождения в словах курати - бери, возвращение в общество в новом статусе способствуют допущению, что обряды "посвящения в курати и бери" в равнинной Восточной Грузии являются трансформацией древнейшего инициального ритуала мальчиков, которые в христианской Грузии получают новое осмысление.

Проанализированный в этой главе материал, фактически, является иллюстрацией тезиса, согласно которому, древнейшие мифы, дошедшие фрагментально, продолжают жить в современной традиции.

Следующим изучаемым символом является "козел".

В грузинской традиции символ козла участвует во многих ритуалах. Соответственно, его значения проявляются в эпизодах различных ритуалов по разному, и, следовательно, выражают различные темы; он фигурирует в культе усопших, в обрядовом графическом искусстве (в мотиве "два козла поедающие сосну"), в маскарадах, в лечебных ритуалах; имеются отношения "козел и св. Илья", "козел и виноград", мифологические персонажи типа пана "очопинтре", "очокочи" и др., участвуют в ритуалах вызывания благоприятной погоды и т.п.

В упомянутом подзаглавии козел показан также в свете антибожественного символа, в свете христианского мировоззрения как символ нечистой силы, всецело объятый своими производительными желаниями, как символ беды и несчастья; в средних веках как символ дьявола.

В труде особое место отводится участию вышеназванного символа при сборе винограда, универсально являющимся зооморфной ипостасью божества плодородия. Козел понимается как жертвенное животное того божества, который представлялся козлообразными животными. Козел (козленок) представляет юного божества плодородия, которого ежегодно приносили в жертву во время сбора виноградного урожая. Жертва приносилась с целью показа культовой символизации смерти и возрождения природы, имеющее место во время сбора винограда.

Высказано мнение, согласно которому во время сбора винограда участники причащались к тотальной эпифании умирающего и возрождающегося божества, одной из зооморфных эмблем которого был козел, а вегетативным - виноградная лоза.

Следующее подзаглавие монографии посвящается изучению символа "волка/собаки" в грузинской мифоритуальной системе.

В древнегрузинской традиции (как и во многих мифологических традициях) волк и собака сливаются в одном образе.

В грузинской культурной традиции собака и ассоциированный с ней символ волка проявляется во многих контекстах: небесная собака - олицетворение молнии, водная собака, с которой связан целый комплекс религиозных

представлений и верований, собака потустороннего мира - психопомп. Волки сперва помощники "Мориге Гмерти" (Верховного Бога), позже - волки св.Георгия и т.п.

Волк/собака, как страж или хранитель классифицируется в группе представителей пресмыкающихся т.е. обитателей подземелья.

Обширно рассматривается вопрос символа собаки в мифо-ритуальном комплексе связанном с метеорологическими последствиями, также как символ собаки в грузинском охотничьем эпосе, религиозным фоном которого является любовная история Божества Охоты со смертным человеком.

Как известно, атрибутом Божества Охоты или одним из многочисленных ее видоизменений является собака (Е.Вирсаладзе). Посредством собаки Божество Охоты претворяла свои желания т.е. по заслугам награждала или наказывала охотника.

В предыдущей нашей монографии "Миф и ритуал в Западной Грузии", Тб., 1991, мы постарались показать как и в каких образах проявляется символ Великой Матери Богов в грузинской мифо-ритуальной системе; как распадется этот образ на множество женских образов (Лесная царица, Хозяйка зверей, Мать Воды, Госпожа Основы, Медея и т.п.) показывающих разную силу и их аспекты. Многообразие эманаций соответствует архетипам матери, которые, используя терминологию К.Г.Юнга, содержат качества матери как таковой, магический авторитет женственности, мудрость и духовную возвышенность, который стоит вне интеллекта, олицетворяет доброту, утешает, является местом зановорождения, т.е. местом магической трансформации, роста и воспитания, импульсом и инстинктом милосердия; с

другой стороны, тем что по существу является тайной, скрытым, темным, адским, хаотическим, одушевленным подземельем, тем, что поглощает, совращает, отравляет, тем, что вызывает страх и является неизбежным.

Висящий вверх ногами на скале охотник (напоминающий образ Одина-Вотана, с которым ассоциировались волки-собаки приносимые ему в жертву; а сам этот образ был связан с воинскими инициациями) на рассвете падает в пропасть (мучительная инициация?).

Со своей стороны скала, яма, пропасть, пещера и др. (имеющие женскую коннотацию) размещаются в один семантический ряд и ассоциируются с местом и мотивом зановорождения.

В этом эпизоде божество Дали получает аспект вызывающей страх матери и проявляется как божество подземелья и смерти.

Следующим исследуемым символом в этой главе является символ вепря/свиньи в грузинской мифо-ритуальной системе.

Под этим подзаглавием рассматривается символ вепря/свиньи и соотносимые с этим символом ритуалы исполняемые в церкви, в семье, в винохранилище, кузню.

Традиционно считали, что жертвоприношение свиньи на рождество в церкви Некреси в Кахетии являло собой аномальное явление и даже связывали этот факт с языческими обрядами.

Существует местная довольно-таки наивная легенда для объяснения этого факта, согласно которой какие-то горцы после очередного набега возвращались домой с трофеями. По дороге они прошли мимо церкви Некреси. Население села якобы напустило на своих врагов свиней и с их помощью

отпустили их нисчем. Согласно этому сказу, после этого учредили жертвоприношение свињи на Рождество в эту церковь.

Исследование вышеназванного символа в грузинской мифо-ритуальной системе показало, что этот факт является ни то что аномальным, а вполне приемлемым в ряде весенних и зимних празднеств, в которых веprü, свиње, поросенку, как жертвенным животным, отводилось значительное место.

В грузинской (и, в частности, в Западно-грузинской традиции), согласно местным верованиям она посвящалась Иисусу Христу (на празднествах Рождества и Пасхи), св.Соломону (в Канун Нового Года), Архангелам Михаилу и Гавриилу (в первый понедельник нового года); св.Василию (Первого января), св.Георгию (в четверг или пятницу мясоеда). Это тот случай, когда солярный (т.е. солнечный) символ в жертву приносится солярному (солнечному) персонажу.

Основным значением указанного символа (как и впрочем других рождественских символов) является плодородие, плодовитость (Ср. в древне-римской традиции с богиней плодородия и производительных сил земли Церерой, которой в жертву приносили супоросную свињу; в других ритуалах супоросная свиња жертвовалась Богине Земли - Теллус Матер).

Свиња, как одна из самых похотливых животных является сакральным животным Венеры; в связи с этим интересно, что согласно пифагорейским доктринам, похотливые сладострастные мужчины превращаются в свиней. Вспомним Цирцею, сестру колхидского царя Аэта, тетку Медеи, которая обитала на острове Эя и связанный с ней

известный эпизод в мифе об аргонавтах, когда Цирцея прибывших на остров, опоив колдовским напитком, превращает в свиней.

Что касается вепря, то его характер явно демонический. Интересно, что в Германии и Англии до недавнего времени на рождественском обеде угощали орнаментированной головой вепря, что символизировало лунарного, мрачного монстра, которого убивали во время зимнего солнцестояния, в следствие чего дни становились все больше и светлее.

Здесь же надо отметить, что вепрь в грузинской традиции является сакральным животным св.Георгия стреловержца (ср. с Гераклом, Индрой, убийцами вепрей; вепрь является сакральным животным скандинавского Марса, также Римского и Эллинского Марса, а сам Марс принимал облик лунарного Монстра, форму дикого вепря с целью убийства молодого Адониса, возлюбленного Афродиты).

Вепрь/свинья являются атрибутами воинов, солярных персонажей.

Таким образом в грузинской (и не только в грузинской) мифо-ритуальной системе свинья является персонажем разных времен и уровней.

Клык вепря вообще идентифицируется с молнией, рогами полумесяца и с солярными лучами.

В целом исследуемые в этой главе символы и соотносимые с ними ритуалы иллюстрируют как проявляется каждый вид или видоизменение зооморфного символизма в разных аспектах.

На виду примеры участия основных и наиболее развитых форм животных в мифах и ритуалах на разных уровнях (разных уровней): случаи, когда животные рассматриваются

как персонажи последующих уровней, вплоть до низших (покровители разных природных угодий: лесов, полей, гор, рек и т.п. и даже нечисть, враждебная людям); как органическая ипостась антропоморфных мифологических персонажей; как временная, случайная, однократная форма, принимаемая божеством; напр. как во взаимоотношениях охотника и божества Охоты, когда эта последняя принимает форму тура, иногда форму серны и т.п.; как помощник мифологического персонажа (постоянный или более или менее случайный) или его атрибут, символ (напр. Бог Грозы и Бык; Бог Грозы и козел; Солярный персонаж и вепрь; Божество Охоты и собака и т.п. в грузинской мифоритуальной системе); как некая деталь внешнего облика участника мифа и ритуала (напр. крылатость или рогатость солнечного образа) наконец как объект ритуала - жертвенное животное.

Посредством рассмотрения конкретного проявления зооморфного символа и соотносимых с ним ритуалов показано, как проявляется в локальных формах общая концепция о плодородии, которая в конечном счете сводится к истокам женского и мужского отношений.

Вторая глава исследования отводится изучению вегетативного кода в грузинской мифо-ритуальной системе и, в частности, изучению наиболее значительного вегетативного символа - Древа Мира и его вариантов.

В Грузии засвидетельствовано множество вариантов Мирового Древа. Каждый тип или разновидность данного символа с определенной интенсивностью демонстрирует и проявляет разные аспекты "космического дерева".

В разное время разные авторы (И.Джавахишвили,

Н.Марр, В.Бардавелидзе, З.Кикнадзе, И.Сургуладзе, М.Канделаки и др.) интересовались этим символом изучая и показывая разные его аспекты исходя из интересов своих исследований.

В предыдущей нашей монографии "Миф и ритуал в Западной Грузии" и мы коснулись некоторых его форм и типов при рассмотрении космологических символов в Западной Грузии.

Символы сакрального дерева в Грузии делятся на статичные и мобильные символы. Мобильными являются Новогодний чичилаги, Свадебный Чирагдани, Знамя святилища и т.п.

К статичным символам в первую очередь относят Дедабодзи (Мать-столп) в жилом строении. В жилище камарай (букв. небосвод) дедабодзи (т.е. Мать-столп) и очаг (являющийся входом в подземелье) повторяют модель вселенной и являются микрокосмосом. Следовательно, Мать-столп являясь одним из вариантов Древа Мира и, в частности, Осью Мира, объединяет три космические зоны - небо, землю и подземелье, в то же время являясь средством сообщения между землей, подземельем и небесами.

С осью вселенной соотносится идея и символизм "космического центра" (М.Элиаде), и следовательно, около нее исполняются разные ритуалы: новогодние, свадебные, ритуалы связанные с мифологемой судьбы и т.п.

При рассмотрении вариантов Древа Мира и соотносимых с ними ритуалов входит непосредственно связанная с ними тема Рая.

Как известно на всех уровнях религиозной жизни (на архаическом или современном) прослеживается ностальгия по

Раю что, также, хорошо демонстрируется и грузинским материалом.

Образ Рая вырисовывается в грузинских обрядовых, хороводных песнях, в которых центральным символом является дерево выросшее у божьих врат.

Согласно этим хороводным песням, сохранным среди горцев Восточной Грузии, говорится о божьих вратах, у которых растет чудесное дерево - алва (последнее время идентифицированное с мироточивым кипарисом) с верхушки которого свисают гроздья винограда поспевшие для вкушения. Прегрешившие перед ним муж (т.е. человек) и жена безвременно погибли. Или по другой версии: не вкусившие спелых ягод муж и жена безвременно погибли.

В других случаях "врата божьи" заменяются винохранилищем "марани", в ряде случаев исполняющее функции церкви (подразумевается исполнение в марани обряда крещения, обряда бракосочетания, исполнение молельных ритуалов и т.п.):

"В яхонтовом марани
вино и рубин сверкают
в нем выросло дерево - алва
оно молодо и ветви распускаст...
на нем соловей для полета
крылья расправляет".

Описанное растущее у врат (так же как и в винохранилище - марани) дерево интерпретируется как Древо Жизни (В.Бардавелидзе), а стоящий у Древа Жизни муж и жена как бы повторяют архетипичный образ первой пары человечества, которые за проявленное непокорство были изгнаны из рая и безвременно погибли. Но если поводом их гибели было

вкушение в саду едемском (раю) запретного плода с Древа познания Добра и зла, нарушившее предписание бога, имевшее роковое последствие для Адама и Евы и всего человечества, то со времен страстей Христовых уже не вкушение небесной пищи становится роковой и означает непричастность к вечной жизни (Т.Джакели).

Этот образ вполне соответствует универсальной теологической идее о церковных порталах, имеющих значение райских врат. Эту же идею выражают программы и надписи на вратах грузинских церквей, конкретным выражением которого является изученный В.Джобадзе портал церкви Хахули гласящий следующее:

"Вот врата Господа; праведные войдут в них".

Тексты этих надписей происходящие от 117.20 Псалма указывают на врата, как на вход в рай, в которые лишь только праведные смогут войти.

Таким образом, иконографическая программа и устные формулы вполне совпадают и Врата Божии означают Врата Райские.

Итак, идея вечной жизни и плодородия выразится раеподобным состоянием. По библейской традиции в раю растут Древо Жизни и Древо Познания. В грузинской традиции "раем" является "Солнечный Сад", "Сад Господ" и, по нашему мнению также виноградник.

И правда, в винограднике или в том же сакральном саду скрыта глубокая тайна, его плоды в разное время "вселили" разных богов и людей. В нем помещено консекрированное винохранилище "марани", в котором растет сакральное древо (иногда мироточивое) обвитое высокоствольной виноградной лозой.

Обособленная в винограднике лоза является растительной ипостасью божества плодородия, первые гроздья которой преподносят божеству.

Некоторые ученые пытались отнести растительную ипостась лозы к образу Диониса, а во время выдавливания сока и настойки вина раздираение и дробление на зерна интерпретировали, как "страдание" божества (и среди мифографов такая интерпретация раньше всех встречается у Диодора Сикулуса).

На этой же лозе после сбора винограда оставляли последнюю гроздь винограда, которую на ней же раздавливали, что считалось разновидностью сакрального возлияния.

Посвященный сбору винограда козел, универсально являющийся зооморфной ипостасью Божества Плодородия, обозначал сакральную жертву Диониса.

Как известно, лоза принесла человечеству дионисийскую экстатическую духовность, которая только в рамках определенного времени могла подготовить импульс эго (Э.Бок).

Но в выше приведенном тексте обрядовой песни, в которой центральным символом является выросшее у врат божьих древо обвитое лозой, говорится об Истинной Лозе являющейся метафорой Христа.

Только Иисус, Истинная Лоза, может плодоносить во Славу Отца. Без единения с ней мы как ветви отсеченные от Лозы, у которых отобран жизненный сок и годны только на сожжение.

"Пребудьте во Мне и я в Вас

Как ветвь не может приносить плода

сама собою, если не будет на лозе,
так и вы, если не будете во мне".

Пить жизненный сок лозы может только та ветвь, которая остается на лозе и приносит плод или по иному тот кто остается во Христе.

Посредством такого единения человек становится ветвью Истинной Лозы пребывающий в любви, что соединяет Иисуса с Отцом, и он выносит плод во славу Отца (И.15, 8-11).

Такова тайна истинной Лозы: Христа и Церкви. Она, как известно, выражает плодоносный союз и радость совершенную и вечную.

"Я в них, и Ты во мне"... (И.17.23).

Цветущий виноградник также является символом брачующихся. Украшенный символами плодородия, цветения, благосостояния, изобилия, новой жизни стол новобрачных выражает идею райского состояния и тоску по ней. Райский символизм также встречается в обрядах Крещения: вместо Адама, подпавшего под влияние Сатаны и изгнанного из рая, выступает новообращенный, будто выпущенный новым Адамом на свободу из-под власти сатаны и снова допускаемый в рай" (Жан Даниэлу).

Таким образом, христианство представляется осуществлением рая. Христос является Древом Жизни или Фонтаном Рая. Но это воссоздание рая осуществляется тремя последовательными стадиями. Крещение это ворота в рай; мистическая жизнь более широкие ворота в рай; и наконец, смерть приводит мучеников в рай. Действительно, удивительно обнаружить, что язык рая применим ко всем этим трем аспектам христианской жизни (Жан Даниэлу).

С архаичным сакральным садом ассоциируется образ

Великой Матери богов со своими многочисленными проявлениями (см. Н. Абакелия, Миф и ритуал в Западной Грузии. тб., 1991). С расм - образ Богоматери, которая называлась "доброй привратницей, открывающей врата для праведных".

В грузинской традиции космические идеограммы в конкретном случае, представленные сакральным деревом и его неиссякающими вариациями, а также ритуалы выражают одну и ту же идею - живую целостность, которая периодически переживает регенерацию, из-за чего остается вечно плодородной, плодоносной, изобильной и неиссякаемой.

Третья глава монографии посвящена изучению символического значения сакральной ризи и обычаев ее принятия.

Особо рассмотрены общие (свадебные и похоронные) трапезы, называемые "супра" (Supra cf араб. *sufre*), в данном случае означающие стол, застолье.

Отмечено, что в вышеупомянутых случаях одним из постоянных и основных обязательных элементов застолья является священный напиток (вино в равнинной и предгорных районах, и пиво в горных районах Грузии), хранимый в специальных глиняных сосудах кеври (т.е. остродонных амфорах) в винохранилище называемом марани, где творили определенные "молитвенные" ритуалы.

Упомянутые сакральные кеври отличаются от других хозяйственных сосудов своим размером или же материалом изготовления (напр. существует описание наличия кремневого кеври и т.п.); они наполнялись вином т.е. напитком, для возлияний, в Грузии повсеместно называемом "зедаше". Но термин "зедаше" в основном обозначающий

жертвенное вино (а иногда злаковые и жирные подношения) в некоторых районах Грузии и, в частности, в Кахети означает, также, сосуд, в котором оно хранится. Сакральное содержание сосуда консекрирует его и в упрощении он тоже называется "здеаше". А сам ритуал приуроченный к здеаше свято храним, хотя первоначальное его значение утеряно. Ритуал исполняемый над ритуальным сосудом, как явствует из религиозной жизни грузин, очень важный и соблюдается как праздник посвященный Господу Богу один день в году. В этот день грузины не работают, они преподносят подношения Господу.

Согласно нашему этнографическому материалу собранному в разных уголках Грузии (1976-1996) упомянутый ритуальный сосуд устанавливали также во имя архангелов Михаила и Гавриила, Богоматери, св.Георгия, Исаанна Крестителя, св.Нины и др. Но самым значительным среди них был сосуд посвященный Господу Богу, который преимущественно наполнялся красным вином и согласно обету открывался на Пасху или на Рождество и распивали во имя Христа.

Исполняемый над сакральным сосудом молитвенный обряд подразумевал заклание жертвенного животного (быка или барана), преломление хлеба, молитву и причастие к священному напитку в определенной социальной единице - общине, роде, селе, семье, что по нашему мнению было не чем иным как празднованием Пасхальной свхаристии.

Винохранилище "марани" является самым сакральным местом для исполнения упомянутого культового действия. В функциональном отношении (подразумевается место, где устанавливается союз как между сотрапезниками так и между

ними и Богом) оно напоминает кенакулум первых христиан.

Глинянную чашу "таси", употребляемую в молитвенном ритуале над сакральным сосудом квеври можно отнести к числу свхаристических символов, знаменитым мифологизированным образом которой является Грааль т.е. кубок, в котором согласно легенде, Иосиф аримафейский собрал кровь Иисуса Христа во время снятия с креста.

Хлеб разделяемый среди участников трапезы называется "ганатехи" т.е. преломленный хлеб (Рача-Лечхуми), а сама общая трапеза - преломлением хлеба (пурис гантехва), что вполне соответствует общей трапезе Нового Завета (см. Лука 24:30, 35; Деяния 2:46; 20:7, 11).

Согласно некоторым предположениям фраза "преломление хлеба" обозначает Тайную Вечерю Господа Бога (Деяния 2:42).

Тайная Вечеря, как известно, является тайной Мистерии Голгофы, поскольку Тайная Вечеря стала реальным началом страданий и смерти Христа, как большого жертвенного акта.

Надо отметить, что каждая христианская традиция имела и имеет свой главный культ, чем она отличается от других христианских традиций. Напр., в Восточной Европе, в частности в России, таким является поклонение Могиле Христа; а в Грузии, по нашему наблюдению, таким центральным и важным культом является культ Тайной Вечери.

В работе особо акцентируется тот факт, что упомянутое культовое действие в винохранилище часто указывает на этническую принадлежность или культурную принадлежность участников (сотрапезников) т.к. чужестранцы и посторонние инфильтрированные из

прилегающих регионов, как правило, не исполняют обряды, не соблюдают законы и порядки коренных местных жителей. И этот тезис особенно хорошо иллюстрируется нижеприведенным абхазским материалом.

Согласно этим данным существовали исключения. И эти исключения представляли те, которые хотели стать полноправными членами этой т.е. грузинской культуры и с этой целью исполняли вышеупомянутый обряд наравне с коренными представителями; а, также, а те переселившиеся чужеземцы, которые не исполняли вышеупомянутый обряд до определенного случая. Такие случаи были разные, напр.: обман, лжесвидетельство или клятва перед иконой того или иного святого (чаще всего перед св.Георгием Илорским). Такого рода проступок по местным верованиям строго карался святым. Виновник при первой же болезни или первом несчастии признавал свою вину и исполнял искупительный ритуал по местным обычаям. Исполнением вышеупомянутого ритуала стиралась граница между "чужими" и "своими" и таким образом, пришлый превращался в "абхазца", что фактически, означало "грузинизацию", т.к. исполнением этого ритуала, происходило приобщение к грузинской христианской традиции.

В исследовании подчеркнута, что в Абхазии, неотъемлемой части Грузии, след христианства помимо старых церквей и монастырей остался в установленных предками культовых действиях, указывающих, со своей стороны на культовую практику древних христиан, на общую и важнейшую практику общегрузинской культуры. Упомянутый обычай несмотря на позднейшую конфессиональную путаницу в этом регионе оставался

наиболее твердой практикой; и этот уголок Грузии в течение веков создавал и формировал духовную конфигурацию единой грузинской (в данном случае - христианской) культуры.

Искусственно (или из-за потерянного знания традиции) оторванная от основы практика становится похожей на ветвь истинной лозы, отрезанной от основного стана лозы из-за чего в ней не проходит жизненный сок лозы.

Большой интерес представляет факт наличия праздника "ссроба" (букв. означающего Вечерю) среди горцев Восточной Грузии, который доселе не был адекватно идентифицирован как в народе, так и в научной литературе.

Под конец хотим вспомнить слова известного теолога Ф.Риттельмейера: Для христиан будущее это воскресение из мертвых, прошлое - гуляние в Раю; а настоящее - распивание сока плода лозы. Плод Христа находится не только там, где произносится имя Христа, но и там, где течет его жизненный сок.

Таким образом, распиванием сакрального сока лозы в винохранилище имеющим функции кенакулума во время пасхального празднества, происходила сакрализация настоящего времени.

Употребление священного вина и священного хлеба грузинами является не просто средством благодарения Иисусу Христу и Богу Отцу через Него за содеянное или словом или делом, но в то же время оно является воспоминанием того жертвоприношения, которое является извечным источником спасения и радости.

Таким образом, исполнение вышеисследованного и установленного ритуала в винохранилище Спасителя на Пасху считалось важнейшей практикой года, во время

которого устанавливалось соединение с Первой литургией (т.е. с Тайной Вечерей Господа) когда сам Иисус Христос установил новую мистерию претворения Хлеба и Вина.

მიტიტებანი და სამეცნიერო ლიტერატურა

აბაკელია ნ., 1976-77 წ.წ. კახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალა

1977 წლის სამეგრელოს ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალა

1978-79 წლის სამეგრელოს მივლინების მასალა

1980 წლის სამეგრელოს მივლინების მასალა

1983 წლის რაჭის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალა

1984 წლის ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალა

1985 წლის სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალა

1988 წლის იმერეთისა და გურიის მივლინების მასალა

1989 წლის სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალა

1995 წლის ზუგდიდის საველე დღიურები

აბაკელია ნ., ხატის მონობის ინსტიტუტი კახეთში, კრ-ში: საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1982.

აბაკელია ნ., ცის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში (ლვთაება „ჟინი ანთარი“), მაცნე (ისტორიის სერია), №2, 1983.

აბაკელია ნ., ქრისტიანული წმინდანები დასავლურ-ქარ-

თულ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში (ნმ.გიორგი), მაცნე (ისტორიის სერია), №3, 1985.

აბაკელია ნ., კოსმოლოგიური სიმბოლოები დასავლეთ საქართველოში, მსე, XXIII, 1987.

აბაკელია ნ., მედეას მითოლოგიური სახის ინტერპრეტაციისათვის, ეთნოგრაფიული ძიებანი, „მეცნიერება“, 1988.

აბაკელია ნ., ჭაბუკი ღვთაების კულტი დასავლეთ საქართველოში (ტარ-ჭაბუკი), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, „მეცნიერება“, თბ., 1988.

აბაკელია ნ., გველი მითში, კულტა და რიტუალში, კრ-ში: „აია“, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1991.

აბაკელია ნ., ქრისტიანული წმინდანების კულტი დასავლეთ საქართველოში ან კიდევ ერთხელ იან დეცემის შესახებ, კრ-ში: დიდგორი, თბ., 1991.

აბაკელია ნ., ხარის სიმბოლო ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში, „მნათობი“, №4, 1992.

აბაკელია ნ., თხის სიმბოლო ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში, „ხელოვნება და მეცნიერება“, თბ., 1993.

აბაკელია ნ., ზოგი რამ აფხაზურ-ქართული რელიგიური ტერმინოლოგიის შესახებ, ქართველოლოგიური სამეცნიერო სიმპოზიუმის ბიულეტენებში (ქართულ, რუსულ და ინგლისურ ენებზე), თბ., 1994.

აბაკელია ნ., ილორის წმინდა გიორგი და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები დასავლეთ საქათველოში, „ჯვარი ვაზისა“, თბ., 1995, №1.

აბაკელია ნ., ალავერდაშვილი ქ., ლამბაშიძე ნ., ქართულ

ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 1991.

აბაშიძე ბ., მითოლოგიის ზოგიერთი საკითხი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში, თბ., „განათლება“, 1984.

აბრამიშვილი მ., ქართული თეატრი, თბ., 1925.

ალექსიძე ზ., მაჭავარიანი გ., უძველესი ქართული სოციალური ტერმინები, კრ-ში: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ.127, 1968.

ალავერდაშვილი .ქ., „ვაცი“ შევალეხა და გეებრანის სიმბოლოთა ლექსიკონში, თბ. 1990 (ხელნაწერი).

არაბული ა., ნანილიანობის მოტივი ქართულ ფოლკლორში, ლიტერატურული ძიებანი, 2. XVII, 1987.

აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, ნიგნი III, თბ., 1970.

ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელების სასულიერო ტექსტები, ნაკვეთი I. თბ., 1938.

ბარდაველიძე ვ., სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, ახალი წლის ციკლი, თბ., 1939.

ბალიაური მ., მაკალათია ნ., მიცვალებულის კულტი ხევსურეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ.3, თბ., 1940.

ბარდაველიძე ვ., ივრის ფშავლები (დღიური), ენიშვის მოამბე, ტ.11. თბ., 1941.

ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბალ-ბაბარ), თბ., 1941.

ბარდაველიძე ვ., ეთნოგრაფიული ჩანაწერები. მეცნიერის არქივიდან, 1947, ქართლი (ინახება ივ.ჯავახიშვილის სახ.

ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის არქივში).

ბარდაველიძე ვ., ქართული (სუანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953.

ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ხევისურეთი, ტ. II (1), თბ., 1982.

ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, თუშეთი, ტ. II (2), თბ., 1985.

ბერიაშვილი მ., თრიალეთის ვერცხლის თასის სიუჟეტურ გამოსახულებათა გაგებისათვის, კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები, VI, 1984.

ბრეგაძე ნ., მემინდვრობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი წეს-ჩვეულებანი რაჭა-ლეჩხუმში, მაცნე (ისტ. სერია), 2, 1964.

ბრეგაძე ნ., ზოგიერთი ტრადიციული წეს-ჩვეულებების შედარებითი შესწავლისათვის, მაცნე (ისტ. სერია), №4, 1989.

ბრეგაძე ნ., ბერიკაობის ისტორიის შესწავლისათვის, მაცნე (ისტ. სერია), 1, 1980.

გარდაფხაძე-ქიქოძე ფ., ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლეჩხუმში, თბ., 1995).

გიორგაძე გ. „სანძისი“ ხეთურ წყაროებში და მისი ანტიკური პარალელები, თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, 227, თბ., 1982.

გიორგაძე გრ., ხეთურ-არმაზული „ტრიალები“, „მნათობი“, 1985, №7.

გიორგაძე გ., ათასი ლეთაების ქვეყანა (ხეტები და ხეთური ცივილიზაცია): მეცნიერება, თბ., 1988.

გიორგაძე დ., დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1987.

გოცირიძე გ., სახელდახელო სუფრა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ.23, თბ., 1987.

დავითიანი ა., მეზირის კულტი: ხელნაწერი, M (1) 20, 1937.

ერიაშვილი უ., უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთაში, თბ., 1982.

ერიაშვილი უ., ბერის ინსტიტუტის საკითხისათვის საქართველოში, მაცნე (ისტორიის სერია), №1, 1987.

ერქომაიშვილი ა., ბაბუა, თბ., 1976.

ესქილე, ტრაგედიები: მიჯაჭვული პროზაიკი, თბ., 1978.

ვირსალაძე ე., ქართული სამონადირო ეპოსი, თბ., „მეცნიერება“, 1964.

თაყაიშვილი ე., 1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიცია სამხრეთ საქართველოში, თბ., 1960.

თოფურია ვ., შრომები, ტ. III, თბ., 1979.

თოფურია ნ., ღვინის ზედაშეები, მსე, XII-XIII, თბ., 1963.

თოფურია ნ., ქართველი ბალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან (მელვინეობა-მევენახეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები), თბ., 1984.

თუმანიშვილი დ., აფხაზეთის ქრისტიანული ტაძრები, „ჯვარი ვაზისა“, 1995, №1.

იველაშვილი თ., საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1987.

იველაშვილი თ., ქართული სუფრის ეტიკეტი, თბ., 1995.

იველაშვილი თ., ქართული ტრადიციული საქორწინო სუფრა და თანამედროვეობა, თბ., 1991.

ითონიშვილი ვ., ქაროკელ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960.

ინაძე მ., აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ბერძნული კოლონიზაცია, თბ., 1982.

ინაძე მ., ლეგენდა და ისტორიული სინამდვილე სტრაბონთან (ფრიქსოპოლისი-ედეესა), ლიტ. და ხელ. 3.4. 1992.

ინგორაყვა პ., თხზულებათა კრებული, ტ. IV;

კაკაშვილი მ., ზედაშე, როგორც აულიერი „ულტურის ფენომენი“, თბ., 1995.

კიკვიძე ი., მინათმოქმედება და სამინათროქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976.

კიკნაძე ზ., ფარნავაზის სიზმარი. მაცნე (ენის სერია), 1, 1984.

კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგია, I (ჯვარი და საყმო), გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები: ფოლკლორისა და მითოლოგიის სერია №1, ქუთაისი, 1996.

კობახიძე ე., ეტრუსკული საკულტო ტერმინოლოგია (სემანტიკა-გენეზისი), თბ., 1994.

ლამბერტი არქანჯელო, საქვერელის აღწერა, თბ., 1938.

ლევიაშვილი ა., „შენ ხარ ვენახი“, თბ., 1972.

ლეკიაშვილი ა., ვერია-მაცხოვარი, მნათობი, 1986, №11.

ლომინაძე ბ., სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა VIII-XII საუკუნეების საქართველოში, კრ-ში: საქართველო რუსთაველის ხანაში, თბ., 1966.

ლორთქიფანიძე ო., არგონავტიკა და ძველი კოლხეთი, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1986.

მაკალათია მ.; მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი), კრ. მასალები მესხეთ-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1972.

მაკალათია მ., წყლის კულტთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის შესწავლისათვის, მსე, XVI-XVII, თბ., 1972.

მოლოდინი დ., ჯალაბაძე გ., საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის დროშების კატალოგი, თბ., 1962.

მაკალათია მ., მესაქონლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1985.

მაკალათია მ., წყლის კულტის გადმონაშთები ლეჩხუმში, მასალები ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1985.

მაკალათია მ., წყლის კულტის გადმონაშთები შიდა ქართლში, კრ. „შიდა ქართლი“, თბ., 1987.

მაკალათია ს., ხევსურეთი, თბ., 1935.

მაკალათია ს., მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938.

მაკალათია ს., ჯეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში, საქართველოს სამხარეთმცოდნეო საზოგადოება, თბ., 1938.

მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია,

ა.ბ., 1941.

ჩაკვალიაია ს., ხევსურეთი, თბ., 1984.

მაჩაბელი ნ., ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978.

მაძღარაშვილი ლ., „კურული“ ქართველ ტომებში (მოგონებები), კრ-ში: აია, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1991.

მეგრელიძე ი., ქართული მითოლოგიის საკითხები (ნატურისთვალის ალმასი, ხვითო), ლიტ. და ხელ. 3.4. 1992.

მელიქიშვილი გ., ქართველები, მათი წარმომავლობის საკითხი, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, I, თბ., 1970.

მელიქიშვილი ლ., ტრადიციული საქორწილო წესჩვეულებების სტრუქტურული ანალიზი და ინოვაცია, თბ., 1986.

მელიქსეთ-ბეგი ლ., მეგალითური კულტურა საქართველოში, თბ., 1938.

მინდაძე ნ., ქართული ხალხური მედიცინა, თბ., 1981.

მიქელაძე თ., კოლხეთის ადრე რკინის ბანის სამაროვნები, თბ., 1985.

მუსხელიშვილი დ., ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, თბ., 1980.

ნადირაძე ჯ., საირხე საქართველოს უძველესი ქალაქი, ნიგნი I, „საქართველო“, თბ., 1990.

ონიანი ჯ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან: სვანური მურყვამობა-კვირიაობა, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1969.

ონიანი ჯ., კამარაი, ძეგლის მეგობარი, 55. „საბჭოთა

საქართველო", თბ., 1980.

ორბელიანი სულხან-საბა, „თხა“, ლექსიკონი ქართული, ტ.1. თბ., 1991.

ოჩიაური ალ., მიცვალებულის კულტი როშკასა და უკანახადუს თემებში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ.3, თბ., 1940.

ოჩიაური ალ., ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, „მეცნიერება“, თბ., 1988.

ოჩიაური ა., სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში, თბ., 1988.

ოჩიაური ალ., ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში; მეცნიერება, თბ., 1991.

ოჩიაური თ., ხევსურული მთიბლური სიმღერა „გვრინი“, კრ. მიმომხილველი, თბ., ტ.2, 1951.

ოჩიაური თ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954.

ოჩიაური თ., მთიბლური სიმღერებისა და ხმითნატივრლების ურთიერთმიმართების საკითხისათვის, მსე, XI, თბ., 1960.

ოჩიაური თ., მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967.

ოჩიაური თ., საოჯახო რიტუალების ბუნება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში (ხელნაწერი), 1985 (ინახება ავტორთან).

ოჩიაური თ., ქართველ მთიელთა წარმოდგენები ნადირთმფარველებზე (ნადირთ წინამძღოლი, ნადირთ პატრონი,

ნადირთ მწყემსი), კრ-ში: „ბელუური“, თბ., 1985.

ოჩიაური თ., დაკრძალვის წესები ქართლში ძველად და ახლად, თბ., 1987.

რობაქიძე ა., შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველ საქართველოში: კოლხური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში, თბ., 1941.

რუხაძე ჯ., მასალები მინისმოქმედების ისტორიისათვის საქართველოში, მსე, 1953.

რუხაძე ჯ., ქართული ხალხური დღესასწაული, თბ., 1966.

რუხაძე ჯ., ხალხური დღესასწაულები და თანამედროვეობა, თბ., 1980.

რუხაძე ჯ., ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976.

რუხაძე ჯ., ქართული ხალხური დღესასწაული, 1996.

სამუშია კ., ხალხური პოეზიის საკითხები, თბ., 1979.

საყვარელიძე თ., ბოლნისის სიონი, „ხელოვნება“, თბ., 1983.

სახოკია თ., მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ.3, თბ., 1940.

სურგულაძე ი., „ელია“, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, თბ., 1979, ტ.4.

სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1985.

სურგულაძე ი., სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა სულიერ და მითოლოგიურ წარმოდგენებში, მასალები

საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ.23, თბ., 1987.

სურგულაძე ი., ერთი საქორნილო წესის მითოსური და სოციალური ბუნებისათვის, მაცნე (ისტ. სერია), №1, 1989.

სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბო-
ლიკა, სადისერტაციო მაცნე ის.მეცნ.დოქტორის სამეცნიერო
ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1994.

სხირტლაძე ზ., საკურთხევის მოხატულობის სქემის
ზოგი თავისებურება XVIII საუკუნის ქართული კედლის
მხატვრობაში, მაცნე (ისტორიის სერია), 4, 1981.

უმიაკაშვილი პ., ხალხური სიტყვიერება, ტ.IV, თბ., გვ.145.

ურუშაძე ნ., ბრინჯაოს სარტყელი სამთავროდან. საბჭო-
თა ხელოვნება, 1968, №3.

ურუშაძე ნ., დავლიანიძე რ., ბრინჯაოს სარტყელი
ნარეკავის სამაროვნიდან, ძეგლის მეგობარი, 63, „საბჭოთა
საქართველო“, თბ., 1983.

ფანცხავა ლ., კოლხური კულტურის მხატვრული ხელო-
სნობის ძეგლები, მეცნიერება, თბ., 1988.

ფირფილაშვილი პ., საექიმო ემბლემასთან დაკავშირებუ-
ლი ქართული ხალხური მედიცინის ისტორიის ზოგიერთი
საკითხი. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამ-
ბე, ტ.XXIII, №3, თბ., 1959, 377-384.

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიონი, ტ.1, თბ., 1950.

ქართლის ცხოვრება, ტ.I გამომცემლობა „ნეკერი“, თბ.,
1994.

ქოიავა დ., შარაშიძე გ., „კავკასიელი პრომეთეს“ შესახებ,
თბ. 1987 (ხელნაწერი).

ქურციკიძე შ., ზოროასტრიზმის გადმონაშთები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ტრადიციულ ყოფასა და კულტურაში (სადის.ნაშრ. ისტ.მეცნ.კანდ. სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად), თბ., 1993.

ღამბაშიძე ნ., ზამთრის დღეობათა ციკლი აღმოსავლეთ საქართველოში (ერნო-თიანეთი), ხელნაწერი, 1991.

ყაუხჩიშვილი თ., პეროდოტეს ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1960.

შარდენი უ., მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1935.

ჩაველიშვილი ი., მესაქონლეობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში გვიან ბრინჯაო-ადრე რკინის ხანაში, სდსძ, XVII, თბ., 1988.

ჩართოლანი მ., ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1961.

ჩიტაია გ., ეთნოგრაფიული ექსპედიცია ალბუღანის რაიონში, საქართველოს სახ. მუზეუმის მოამბე, ტ. IV, თბ., 1927.

ჩიტაია გ., სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, ენიშკის მოამბე, X, თბ., 1941.

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

ჩიქოვანი მ., ვეშაპთმებრძოლი გმირი და ნშიდა მხედარი, პუშკინის სახ. პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, ტ. VII, 1949.

ჩოლოყაშვილი რ., თეთრი, ნითელი და შავი ფერების სიმბოლიკისათვის ქართულ ხალხურ პოეზიაში, ლიტერატურა და ხელოვნება, 5.6. 1992.

ჩინჩალაძე გ., გართობა-სანახაობანი XIX ს. თბილისში, თბ., 1991.

ჩხარტიშვილი მ., ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი ანალიზი (IV-VII ს.ს. ისტორიის ამსახველი ძეგლები), ავტორეფერატი ისტ.მეცნ.დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1997.

ცანავა ა., ქართული ზეპირსიტყვიერების საკითხები, თბ., 1970.

წერეთელი გ., „ბერიკაობა“, „კვალი“, 31 იანვარი, №5.

ჭანტურიშვილი ს., ყოფა და კულტურა V-X საუკუნეების საქართველოში, თბ., 1983.

ხაზარაძე ნ., ცაგარეიშვილი თ., ხეთურ-ქართული მითოლოგიური პარალელები (ეია-ურთხელი), მნათობი, 1988, №2.

ხაზარაძე ნ., „სამოთხე“ ლექსების ეტიმოლოგიისათვის, II-ე რესპ. სამეცნ. კონფერენცია მიძღვნილი აღმანველაშვილის დაბადების 90 წლისთავისადმი, ახალციხე, 10-11, 1994; მუშაობის გეგმა და თეზისები, 61-62.

ხახუტაიშვილი დ., უფლისციხე I, თბ., 1964.

ხახუტაიშვილი დ., ადრეული რკინის ხანის სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზღვისპირა მოსახლეობის რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები (ხარის კულტი), სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1988.

ხახუტაიშვილი ნ., სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზღვისპირეთი ადრე რკინის ხანაში, სდსძ, XV, თბ., 1986.

ხიდაშელი მ., გვიანი ბრინჯაოს და ადრე რკინის ხანის ირმის ქანდაკებები აღმოსავლეთ საქართველოში, მაცნე (ისტორიის სერია), 2, 1974.

ხიდაშელი მ., ბრინჯაოს სარტყლების მხატვრული დეკორის სიმბოლიკის ზოგიერთი საკითხი, მაცნე (ისტორიის სერია), 2, 1978.

ხიდაშელი მ., ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში, მეცნიერება, 1982.

ჯავახიშვილი ივ., საქართველოს ეკონომიური ისტორია, თბ., 1930.

ჯავახიშვილი ივ., ქართული და კავკასიურ ენათა თავდაპირველი ნათესაობის ხასიათი, თბ., 1937.

ჯავახიშვილი ივ., საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950.

ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, ტ.1, თბ., 1979.

ჯალაბაძე გ., მემინდვრეობა კახეთში საქართველოს სახ. მუზეუმის მოამბე, ტ. XXV-B, თბ., 1968.

ჯანელიძე დ., სახიობა თბ., 1972-1980 (შევსებული გამოცემა).

ჯანელიძე, ქართული თეატრის ისტორია, ნიგნი პირველი (ხალხური საწყისები), თბ., 1983.

ჯანელიძე დ., ფუძესახილველისეული გაღმერთებული ნადირთაგანის მისტერიები, ხელოვნება, №4, 1990.

ჯაყელი თ., საუფლო ხე აღვა, ჯვარი ვაზისა, 2, 1990.

Абакелия Н.К., Образ св.Георгия в западно-грузинских религиозных верованиях, Советская этнография, М., 1988, №5.

Абакелия Н.К., Дети в календарной обрядности Грузии, Институт за фолклор на БАН научен експедиционен клуб - Юнеско Обнс-Сливен, 1989.

Абакелия Н.К., Миф и ритуал в Западной Грузии, Тбилиси, „Мецниерсба“, 1991.

Абакелия Н.К., О местных культовых терминах и святилищах в Западной Грузии или из сферы грузино-абхазских взаимоотношений, в сб.: Грузино-абхазские исторические разыскания (в печати).

Абрамян Л.А., Первобытный праздник и морфология, Ереван, 1983.

Аверинцев С.С., Дух Святой, Мифы народов мира, М., 1980.

Алборов Б.А., „Ингушское „гальерды“ и осетинское „аларды“, Известия ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1928, стр.214.

Амаглобели С., Грузинский театр, М., 1930.

Аполлодор, 1.9.23.

Аполлоний Родосский II, 1260 — IV.246.

Арутюнов С.А., Народы и культуры (Развитие и взаимодействие), М., 1989.

Байбурин А.К., Жилище в обрядах и представлениях

восточных славян, - Л., 1983.

Бардавелидзе В.В., Древнейшие религиозные верования и графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957.

Бендукидзе Н.А., Хеттский миф о Телепину и его сванские параллели. Вестник древней истории (Кавказско-ближневосточный сборник IV), Тб., 1973.

Брегадзе Н.Ф., Очерки по агроэтнографии Грузии, Тб., 1982.

Валерий Флакк, V, 177-VIII, 139.

Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия, М., 1976.

Гаглюева З.Д., Из истории древнейших верований южных осетин (Праздник Ног Бон). Дисс. на соискание уч. степени канд. ист. наук, Тб., 1953.

Гамбашидзе Н., Цикл новогодних праздников в Восточной Грузии (по этнографическим данным Эрцо-Тианети), Автореферат диссертации на соискание уч. степени канд.ист. наук, Тб., 1992.

Гамкредидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы, Часть I, 2. — Тб., 1984.

Гете И.В. Фауст, Собрание сочинений, т.2. М., 1976.

Гигин, Мифы 22.

Гулия Д., История Абхазии, Тифлис, т.1, 1925.

Гуревич А.Я., Категории средневековой культуры, М.,

1972.

Гуревич А.Я., Культура и общество средневековой Европы глазами современников, М., 1989.

Джалабадзе Н., Из истории религиозного синкретизма в Грузии (Историко-этнографическое исследование), Автореферат диссертации на соискание уч. степени канд. ист. наук, Тб., 1988.

Джанашия Н., Религиозные верования абхазов, Х.В., Вып. I., Петроград, 1915.

Джанашия Н., Статьи по этнографии Абхазии, Сухуми, 1960.

Диодор Сицилийский IV. 48. 1-5.

Есаян С.А. Скульптура Армении эпохи ранней Бронзы. - Кавказ и Средняя Азия в древности и средневекье, М., 1981.

Званба С.Т., Этнографические этюды, Сухуми, 1955.

Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов, - М. - Л., 1937.

Иванов Вяч., Дионис и прадионисийство, Баку, 1923.

Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н., Исследования в области славянских древностей, М., 1974.

Иванов Вяч.Вс. Сходные черты в культе волка на Кавказе, в древней Малой Азии и на Балканах, в сб.: კავკასია და ხმელთაშუაზღვეთი, თბ., 1980.

Иванов Вяч.Вс. „Телепинус“, Мифы народов мира, т.2,

1982.

Иосиф, епископ Владикавказский, Русско-Осетинский словарь: козел, коза.

Кантария М., Экологические аспекты традиционной хозяйственной "ультуры народов Северного Кавказа, Тб., 1989.

Керлот Х.Э., Словарь символов, М., 1994.

Кейпер Ф.Б.Я., Труды по ведийской мифологии, М., 1986.

Кипшидзе И.Ф. Грамматика мингрельского (иверского) языка. - СПб., 1914.

Кобаля И., Из мифической Колхиды, сб. материалов по описанию местностей и племен Кавказа, т.32, 1903.

Кушнарера К.Х., Древнейшие памятники Двина, Ереван, 1977.

Леви-Строс К., Структурная антропология, М., 1983.

Лордкипанидзе Г.А., Животноводство и промыслы античной Колхиды, СА, №1. 1967.

Лордкипанидзе Г.А., К истории древней Колхиды, Тб., 1970.

Лордкипанидзе О., Археология в Грузинской ССР, Мецниереба, 1982.

Лордкипанидзе О., Наследие Древней Грузии, "мецниереба", 1989.

Лосев А.Ф., Античная мифология в ее историческом

развитии, М., 1957.

Левинтон Г.А., Инициация и мифы, Мифы народов мира, т.1. М., 1980.

Лотман Ю.М., Динамическая модель семиотической системы. Семиотика культуры. Труды по знаковым системам, т.Х (УЗ ТГУ, вып. 463). Тарту, 1978.

Март Н.Я., О религиозных верованиях абхазов, Христианский Восток, т.IV. вып.I. Петроград, 1915.

Март Н.Я., Избранные работы, т.5, М., 1935.

Март Н.Я., Смирнов Я.И., Вишапы Л., 1931.

Машурко М., Из области народной фантазии и быта Тифлисской и Кутаисской губерний. Сб. материалов по описанию местностей и племен Кавказа, XVII, 1894.

Меликишвили Г.А. К истории древней Грузии, Тб., 1959.

Нюстрем Э., Библейский словарь, Торонто, 1989.

Овидий, Метаморфозы VII. 1. 138-139. .

Орфическая аргонавтика 755-1012.

Патаридзе Л., Картина мира в грузинских раннехристианских письменных источниках, Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Тб., 1991.

Пиндар, Пифийские оды IV. 221.

Прокофьев С.О., Восток в свете Запада, часть I,

Издательство им. Н.И.Новикова, Санкт-Петербург, 1995.

Раевский В.С., Модель мира скифской культуры., М., 1985.

Реальный словарь классических древностей (по Любкеру) СПб, 1885, с тр.411. „Dionysus“.

Словарь библейского богословия, Брюссель, 1979.

Самосознание европейской культуры XX века, М., 1991.

Смыр Г., Ислам в Абхазии, Тб., 1972.

Сумбадзе Л.З., Грузинское деревянное зодчество, Тб., 1985.

Тернер В., Символ и ритуал. М., 1983.

Топоров В.Н., О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева“. Тр. по знаковым системам, т.V. (43 ТГУ), вып.284, Тарту, 1971.

Топоров В.Н., Из позднейшей истории схемы мирового дерева. Сб. ст. по вторичным моделирующим системам, Тарту, 1973.

Топоров В.Н., О Брахмане. К истокам концепции - Проблемы языков и культуры народов Индии, М., 1974.

Топоров В.Н. - „Древо жизни“, — Мифы народов мира. Энциклопедия, .I. М., 1980.

Топоров В.Н., „Древо мировос“ — Мифы народов мира. Энциклопедия, .I. М., 1980.

Урушадзе Н., Бронзовая летопись древней Грузии, "Хеловисба", 1984.

Урушадзе Н., Древнегрузинское пластическое искусство, Тб., 1988.

Чкония Л.Ш., Виноградарство и виноделие Восточной Грузии. Автореферат диссертации на соискание уч.степени кандидата исторических наук, Тб., 1988.

Чурсин Г.Ф., Народные обычаи и верования Кахетии, Тифлис, 1905.

Чурсин Г.Ф., Материалы по этнографии Абхазии, Сухуми, 1956.

Шаманадзе В.М., Альпийское скотоводство Грузии, Тб., 1989.

Элиаде М., Космос и история, М., 1987.

Элиаде М., Мифы, сновидения, мистерии, „Рефл-Бук“, „Ваклер“, 1996.

Юнг К.Г., Феномен духа в искусстве и науке, М., „Ренессанс“, 1992.

Юнг К.Г., Психология бессознательного, М., „Канон“, 1994.

Юнг К.Г., Душа и Миф (Шесть архетипов), Киев, 1996.

Abakelia N., Sacramental Symbolism of Holy Food in

Georgian Tradition. International Conference Dedicated to the 120-th Birth Anniversary of Ivane Javakhisvili - The Caucasus in the Context of World History, Tbilisi/Tabakhmela, 1996, 10-15 October.

Barthes R., *Image, Music, Text*, Glasgow, 1977.

Beckwith J., *Early Medieval Art*, Thames and Hudson, L., 1977.

Bock E., *Moses (From the Mysteries of Egypt to the Judges of Israel)*, Inner Traditions International, New York, 1986.

Brelich A., *Symbol of a Symbol*. In: Eliade M., *Myths and symbols*, Chicago-London, 1969.

Charachidze G., *Le Systeme Religieux de La Georgie Païenne*. Paris, 1968.

Charachidze G., *Promethee ou Le Caucase, Essai de mythologie contrastive*, Flammarion, 1986.

Chatwynd T., *A dictionary of symbols*, London, Glasgow, Toronto, Sydney, Auckland, 1986.

Chevalier J., Ghebrant A., *Dictionnaire des Symboles*. Paris, 1973, t.1.

Cook R., *The tree of Life: — the symbol of the center*, London, 1974.

Deighton Hilary J., *The Weather-God in Hittite Anatolia*, BAR International Series, 1982.

Diodorus, III, 62, Oldfather and Geer trans. II pp.285ff.

Djobadze W., Medieval Bread Stamps from Antioch and Georgia, *Oriens Christianus*, Band 63, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1979.

Djobadze W., Observations on the architectural sculpture of Tao-Klarjeti churches around one thousand A.D, [*Römisch-Germanisches Zentralmuseum Forschungsinstitut für Vor - und Früh - geschichte Sonderdruck aus studien zur Spätantiken und Byzantinischen Kunst*]. Der Römisch-Germanischen Zentral museums Band 10, Mainz, 1986.

Dumezil G., *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966.

Eliade M., *Patterns in comparative religion*, New York, 1958.

Eliade M., *Rites and symbols of initiation. The mysteries of birth and rebirth*, New York, 1965.

Eliade M., *Myths, dreams and mysteries*, L., 1976.

Eliade M., *A history of religious ideas. Vol.1.* Chicago, 1978.

Frank E. And Fritzie P. Manuel, Sketch for a Natural History of Paradise, *Daedalus*, Vol.101.№o 1. 1971, 230p. (*Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Myth, Symbol and Culture*).

Genge H., *Zum Lebensbaum in den Keilschriftskulturen.* *Acta Orientalia.* XXXIII, 1971.

Grabar A., *Christian Iconography. A Study for its origins*, Princeton №.J. 1968.

Greenwood D., *Structuralism and the Biblical Text*,

Berlin, New York, Amsterdam: Mouton, 1985.

Gubernatis A., Zoological mythology, New York, 1978.

Haas V., Die Unterwelts und Yenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasien. *Orientalia*. Vol.45. Fask - 1-2. Roma, 1976.

Haas V., Medea und Jason im Lichte Hethitischer Quellen, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. T.XXVI. Fask. 3-4. Budapest, 1978.

Haas V., *Magie und Mythen im Reich der Hethiter*, Merlin Verlag, Hamburg, 1978.

Haas V., *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen*. Mainz Am Rhein. 1982.

James E.O., *Comparative Religion*, London, 1938.

Jardan L., *The Tree of Light*, Uppsala, 1973.

Jung C.G., *Symbols of transformation*, Pantheon Books, New York, 1956.

Jung C.G., *Alchemical Studies*. Princeton Univ. Press, 1967. Bollingen Series XX.

Jung C.G., *Four archetypes*, London, 1969.

Leach E., *Culture and Communication (The logic by which symbols are connected)*. An introduction to the use of structural analysis in social anthropology. Cambridge Univ. Press, 1976.

Levi-Strauss C., *The raw and the cooked (Introduction to a Science of Mythology)*. NY., 1979

Maclagan D., Creation myths, Thames and Hudson, London, 1977.

Malinowski B., A scientific theory of culture and other essays, Oxford Univ. Press, London-Oxford-New York, 1969.

Myths, Rites, Symbols. A Mircea Eliade Reader, Ed. by Wendell C. Beane. New York, 1975.

Otten H., Die Überlieferungen des Telepinu - Mythos. Leipzig, 1942.

Pickard A.W., Cambridge, M.A., Dithyramb, tragedy and comedy, Oxford, 1927.

Rittelmeyer F., Meditation, Floris Books, Printed in Great Britain, 1987.

Steiner R., The Driving Force of Spiritual Powers in World History, Toronto, Steiner Book Centre, 1972.

Steiner R., The Spiritual - Scientific Basis of Goethes Work. St.George Publications, Spring Valley, New York, 1982.

Tatišvili Irene, Zur Hethitischen Religion, Logos Kurzfassungen, Tbilissi, 1996.

Taylor John Walter, Tree Worship, The Mankind Quarterly, Vol. XX, Nos. 1 2Sept.-Dec7 1979.

Veldhuis N., A Cow of Sin (Library of Oriental texts), Styx Publications, Groningen, 1991.

შინაარსი

შესავალი	3
თავი პირველი: ზრომორფული სიმბოლოები და მასთან დაკავშირებული რიტუალები ქართულ კულტურაში:	
გველის სიმბოლო ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში	5
ხარის სიმბოლო ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში	17
თხის სიმბოლო ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში	37
ძაღლის/მგლის სიმბოლო ქართულ მითო- რიტუალურ სისტემაში	56
ტახის/ღორის სიმბოლო ქართულ მითო- რიტუალურ სისტემაში	79
თავი მეორე: ვეგეტატიური კოდი ქართულ მითო- რიტუალურ სისტემაში	108
თავი მესამე: ნმინდა საკვების სიმბოლური მნიშვნე- ლობა და მასთან დაკავშირებული რი- ტუალები ქართულ კულტურაში	131
დასკვნა	162
რეზიუმე რუსულ ენაზე	187
მითითებანი და სამეცნიერო ლიტერატურა	214