

საქართველოს სსრ მემკვიდრეობათა კანონშია
მხ. ჯაფარიძის სახ. ინსტიტუტის, არქეოლოგიისა და
ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი

დალი გიორგაძე

დაკრძალვისა და გლოვის
წესები საქართველოში

(თუზ-ფშავ-სევესურათის ეთნოგრაფიული
მასალის მიხედვით)



„მეცნიერი ბა“
თბილისი
1987

ნაშრომში ავტორის მიერ გელზე შეკრებილი და საარქივო-ეთნოგრაფიული მასალების, სპეციალური სამეცნიერო ლიტერატურის მონაცემების საფუძველზე განხილულია მიცვალებულის დაკრძალვისა და გლოვასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებებისა და რწმენა-წარმოდგენების მთელი კომპლექსი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ხევსურეთი, ფშავეთი, თუშეთი). ნაშრომი მიზნად ისახავს მიცვალებულის კულტისადვის და მახასიათებელი ლოკალური თავისებურებების წარმოჩენას ამ რეგიონებში; მისი როლის ჩვენებას ამ სამი კუთხის მცხოვრებთა ყოფაში; აგრეთვე, იმ ძველი რწმენა-წარმოდგენების გამოვლენას, რომლებზეც განაპირობებს ამა თუ იმ წეს-ჩვეულების წარმოშობა.

წიგნი გასვლასწინებულა სპეციალისტებისა და მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი აკაფ. გ. ჩ ი ტ ა ი ა

რევენენტები: ისტორიის მეცნიერებათა ..

დოქტორი თ. თ ჩ ი ა უ რ ი

ისტორიის მეცნიერებათა

კანდიდატი მ. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა

შ ე ს ა გ ა ლ ი

“საბჭოთა ადამიანის სახე, მისი კომუნისტური მოზალი და მსოფლმხედველობა უაღრესად წინსვლის მანძილზე გადმონაშთების წინააღმდეგ უკომპრომისო ბრძოლაში. კომუნისტური პარტია და საბჭოთა ხელისუფლება განსაკუთრებულ ადგილს უთმობენ რელიგიური რწმენების ლიკვიდაციას. ძველ, დროშობულ ჩვეულებათა მოსპობა უცებ არ ხდება, რის გამოც საჭიროა სისტემატური, ფართო მეცნიერულ-ათეისტური პროპაგანდა. მაგრამ შეუძლებელია ასეთი პროპაგანდა, თუ არ გვეყოფინება, როგორ წარმოიშვა და განვითარდა რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, რიტუალები და ა.შ. ამის შესახებ ვ.ი. ლენინი წერდა: „უნდა ვიცოდეთ ბრძოლა რელიგიასთან, ხოლო ამისათვის საჭიროა მატერიალისტურად აუხსნათ მასების სარწმუნოებისა და რელიგიის წყარო“ (20, გვ. 496).

მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების ნაშრომებში დახასიათებულია არა მარტო რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების წარმოშობისა და განვითარების, არამედ მათი ხანგრძლივი არსებობის მიზეზებიც. ამ უკანასკნელის ერთ-ერთ ძირითად საფუძვლად მიჩნეულა ძველი იდეოლოგიის, ჩვეულებებისა და ჩვეულების შედარებითი მდგრადობა. სწორედ ამიტომ იყო, რომ მარქსი, ენგელსი, ლენინი ხაზგასმით მიუთითებდნენ რელიგიური ტრადიციების კონსერვატიულობაზე (21, გვ. 48).

ჩვენს ქვეყანაში სოციალიზმის აშენებას, რელიგიის სოციალური ფუნქციების მოსპობას, მატერიალისტური მსოფლმხედველობის განმტკიცებას შედეგად მოჰყვა მოსახლეობაზე რელიგიის გავლენის შეზღუდვა. ამჟამად იგი ნაწილობრივ შემორჩა ყოფას.

საბჭოთა ეთნოგრაფები სწავლობენ რა ამა თუ იმ ხალხის ყოფასა და კულტურას, სათანადო ადგილს უთმობენ რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების, წეს-ჩვეულებების შესწავლას.

ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის ისტორიის შესწავლისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება უკანასკნელ დრომდე შემორჩენილი წეს-ჩვეულებებისა და რწმენა-წარმოდგენების განხილვას. საყოველთაოდ არის აღიარებული ხალხის ყოფასა და კულტურაში შემონახული ეთნოგრაფიული მასალის დიდი როლი საქართველოს ძველი ისტორიის საკითხების კვლევისას (193, გვ. 17, 206, გვ. 16-17). ხალხური სარწმუნოების გადმონაშთი წარმოდგენენ დიდი მნიშვნელობა და, ამასთანავე, ძვირფას ისტორიულ წყაროს, რომელიც საშუალებას გვაძლევს გავარკვიოთ არა მარტო რელიგიური რწმენების წარმოშობის მიზეზები, არამედ დავადგინოთ მისი უძველესი ფორმებიც. გარდა ამისა, რელიგიური მსოფლმხედველობა ჩვენს ყურადღებას იპყრობს იმიტომ, რომ იგი თავისებურ-

რად ასახავს საზოგადოებრივი უფის სხვადასხვა მხარეს და ადამიანთა რე-
ალურ ურთიერთობას დროის გარკვეულ ისტორიულ მონაკვეთში. ამდენად, რელი-
გიური გადმონათქვამების შესწავლა ხალხის ისტორიული წარსულის კვლევას უწ-
ეობს ხელს.

ცნობილია, რომ საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებას (IV ს.). წინ
უძღვდა გრძელი პერიოდი. იგი მოიცავდა უძველეს მდიდარ რელიგიურ მსოფლმ-
ხედველობას, რომლის გადმონათქვამაც ჩვენ დრომდე მოაღწია.

მიცვალებულის კულტი ერთ-ერთი უძველესი და საყოველთაოა, რომლის მკა-
ვალი ელემენტი დასაბამის იღებს როგორც კაცობრიობის უაღრესი რელიგიური
საფუძვლებიდან, ისე შემდეგი ეპოქების აზროვნებიდან. ქართულ სინამდვი-
ლეში ამ კულტმა ჩვენ დრომდე მოაღწია მდიდრად და ცოცხლად დაუღლი ელემ-
ენტებთან, რომელთა შესწავლა ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის კვლევას
უწყობს ხელს.

გარდა ამისა, მიცვალებულის კულტი განსაკუთრებული კონსერვატიულობი-
სა და მდგრადობის გამო შეიძლება გამოყენებულ იქნეს როგორც ძვირფასი
ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წყარო ეთნოგენეზის საკითხების განხილვისას.

მიცვალებულის კულტს სათანადო ადგილი უჭირავს როგორც საზოგადოებრი-
ვი განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომ, ასევე მსოფლიოს ცივილიზებულ
ხალხთა რელიგიებში (ქრისტიანობა, ბუდიზმი, ისლამი). იგი რთული რელიგი-
ური კომპლექსთაგანია, რომელშიც ცნობიერების უძველესი ფორმების კვალია
შემორჩენილი. გამორჩევა რა თავისი კონსერვატიულობით, მან მეტ-ნაკლები სი-
სრულით ბოლო დრომდე შემოინახა ძველთაგან მომდინარე საკულტო მოქმედებები
და რწმენა-წარმოდგენები, რომელთა ერთობლიობა აღნიშნება ტერმინით — მიც-
ვალებულის კულტი. იგი მოიცავს ყოველ იმ საწესო მოქმედებას, რომლებიც
სრულდებიან ადამიანის გარდაცვალების, დატოვების, დაკრძალვის, გლოვის,
ხარჯების და სხვ. დროს.

წინამდებარე ნაშრომი მიზნად ისახავს მიცვალებულის კულტის ისტორიულ-
ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით შესწავლას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთ-
ში-ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში. მათ, ისევე როგორც სხვა კუთხეებშია
განსაკუთრებული სისრულითა და მკავადფეროვნებით შემოინახეს ის წეს-ჩვეუ-
ლებები და რწმენა-წარმოდგენები, რომლებიც ადასტურებენ წარსულში განვი-
თარბული მიცვალებულის კულტის არსებობას ქართველ ტომებში. ჩვენს ამა-
ცანას წარმოადგენდა ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში ამ თემის შესახებ
მასაღის შეკრება და მისი მეცნიერული ანალიზით ჩვენება მისთვის დამახა-
სიათებელი თავისებურებებისა; გაშლენა იმისა, თუ რა მნიშვნელოვან
რლს თამაშობდა მიცვალებულის კულტი ამ სამი კუთხის მოსახლეობის უფა-
ში, აჭრთვე, შეძლებისდაგვარად წარმოჩენა იმ ძველი რწმენა-წარმოდგენე-
ბისა, რომლებიც აღნიშნული კულტის ამა თუ იმ მოვლენის წარმოშობას დაე-
საფუძვლად.

მიცვალებულის კულტის საკითხებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში
თავის დროზე ეხებოდნენ ნ. ხიზანაშვილი (108), ა. ხახანაშვილი (225,
226), ჩ. ერისთავი (239), ნ. ხუდადოვი (227), ა. ზისერმანი (167),

ქრადე (204), კ. განი (150), მ. კოვილევსკი (172), ვ. გურკო-კრიატინი (154, 155), გ. თედორაძე (67), ვატა-ფშაველა (60, 61) და სხვ.

ზემოთ დასახელებულ ავტორთა მიერ მოწოდებული მიცვალებულის კულტის ამსახველი ეთნოგრაფიული მასალა, მიუხედავად მათი სიმკირისა, არასრულბისა და ზოგჯერ უზუსტობისა, ფასდაუფებელია იმ თვალსაზრისით, რომ საშუალება გვძლევს მე-19 საუკუნეში ფიქსირებული ცნობები შევედაროთ უკანასკნელ დროს დადასტურებულ ფაქტებს და გავარკვიოთ, თუ რა ცვლილება განიცადა ამა თუ იმ მოვლენაში.

რეგულუარადელი ხანის ნაწერებიდან, ქართულ და რუსულ პერიოდულ გამოცემებში გამოქვეყნებულ ზოგჯერ ჩანაწერებიდან თუ ცალკეული კორესპონდენციებიდან ხერხდება საკითხთან დაკავშირებული მასალის ამოკება, რომელსაც ჩვენ ვიყენებთ კვლევისას და მიითმებული გვაქვს ტექსტის სათანადო აღმკვეთში.

მიცვალებულის კულტის ცალკეული საკითხების შესწავლას შრომები უძღვნეს ქართველმა საბჭოთა მეცნიერებმა: გ. ნორაძემ (84, 85, 242), გ. ჩიტიაშვილმა (114-121, 229-230), ს. მაკალაიაშვილმა (75-78), რ. ხარაძემ (106, 107), ლ. ბოჭორიშვილმა (49, 50), თ. ოჩიაურმა (88-92).

საეტაპო მნიშვნელობა აქვს ვ. ბარდაველიძის გამოკვლევებს ჩვენი ხალხის სულიერი კულტურის სფეროში. ქართველთა უძველესი რწმენა-წარმოდგენების, კერძოდ, მიცვალებულის კულტის ამსახველი მდიდარი ეთნოგრაფიული მასალის გამოვლენისა და შესწავლის შედეგად გამოქვეყნებულმა ნაშრომებმა ასახვა უპოვეს მის მიერ როგორც შრომებში (32-39, 144).

ჩვენი ნაშრომი პირველი ეტაპი მიცვალებულის კულტის მიერ კომპლექსურ მონოგრაფიულ შესწავლას აღმოსაველ საქართველოს მთიანეთის (ხევსურეთი, ფშავი, თუშეთი) ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით. კვლევა მიმდინარეობდა კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდით, რომელიც გულისხმობს მოვლენათა არა იზოლირებულ, არამედ ბანისური და ზედნაშენური მოვლენების ურთიერთკავშირში, კომპლექსურ მდლიანობაში შესწავლას. ნაშრომი ძირითადად ემყარება თუშ-ფშავ-ხევსურეთში ექსპედიციებისა და ინფორმაციული მივლინებების დროს 1964-1974 წწ. ჩვენ მიერ მოპოვებულ საველე მასალას. გამოყენებულია ისტორიული წყაროები; არქეოლოგიური და ფოლკლორული მონაცემები; ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის სექტორის გამოქვეყნებული და გამოუქვეყნებელი საარქივო მასალა, შეკრებილი ა. ოჩიაურის, მ. და ნ. ბალიაშვილის, ნ. მაკალაიას მიერ. გარდა ამისა, გამოვლისწინებელია საქართველოს სხვა კუთხეთა და კავკასიის ხალხთა ყოფის მონაცემები. ამ წყაროების გამოყენებაში საშუალება მოგვცა, ყოფაში დამოწმებული მოვლენები ისტორიულ ჭრილში განხილულიყო.

მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების შესწავლას არა მარტო თეორიული, არამედ პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს. უკანასკნელ დრომდე მათი არსებობა საშუალებას გვაძლევს შევკრიბოთ და სისტემაში მოვიყვანოთ მდიდარი ეთნოგრაფიული მასალა, გავარკვიოთ ცალკეული წეს-

ჩვეულებებისა და მათთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების გონივრ-
 სი. ასეთი კვლევის მნიშვნელობა ის არის, რომ ამა თუ იმ წეს-ჩვეულებ-
 ბის წარმოშობაზე მეტწილად აიხსნას, რასაც იმდენი წინიერებას საქარბ-
 ედლოს ცკ-ის 1975 წლის 27 ნომბრის დადგენილება „მაცნე ტრადიციებისა
 და წეს-ჩვეულებათა წინააღმდეგ ბრძოლის გაძლიერების შესახებ“. მიცნა-
 ლებულის კულტის უმცირესობის შესწავლა ქმნის მტკიცე ბაზას დაკრძალვი-
 სისა და გლოვის წეს-ჩვეულებათა სისტემაში ცალკეული მაცნე ელემენტების
 წინააღმდეგ ათეისტური ბრძოლისათვის. აქედან გამომდინარე, მეტწილად
 ძიება მიცნალებულის კულტის სფეროში, რომელიც ადრენს როგორც პუმიანურ,
 ასევე აშკარად მაცნე, დრომოჭმულ ელემენტებს, წარმოადგენს მტკიცე მნი-
 შვნელობისა და აქტუალურ ამოცანას.

მივიღებულის დასაფლავება თუშ-ფშავ-ხევსურეთში

§ I. შიშიმე ავაღმყოფი, გარდაცვალება, დაკრძალვა

აღმოსაღვლე საქართველოს მიიღებენ - ხევსურები, ფშავლები, თუშები - შიშიმე ავაღმყოფის გადარჩენის მიზნით, მკურნალობის ხალხური საშუალებების გარდა, რელიგიურ ქმედებასაც მიმართავენ. როდესაც აუახის წევრები ავაღმყოფის მდგომარეობას გაუარესებას შეატყობდნენ, ქადაგს (ხატის მკითხავს) და მესულანეს (სულის მკითხავს) მიმართავენ რჩევისათვის, რომლებიც ასახელებდნენ რომელიმე განაწყინებულ ჯვარს (წმ. გიორგის, ლაშარს, ხახმატს და სხვ.) და მისი გულისშისაგებად ავაღმყოფის გადარჩენის მიზნით პატრონს ურჩევდნენ საკლავის დაკვლას და „სახელო-ღამისთევის“ გადახდას ჯვარში (ჯვარი ეწოდებოდა სათემო ღვთაებას და მის სახელებზე აგებულ საკულტო ნაგებობას). ჯვარში // ხატში საკლავის დაკვლისას აუახის მთელი საგვარეულო, სოფლის მუხომცრებლები იყრიდნენ თავს და ღვთაებას ავაღმყოფის გადარჩენას ევედრებოდნენ. როდესაც ავაღმყოფს უკვე ეცრაფრო შეეღიფდნენ და იგი მომაცდავი იყო, მას სახელიდან გამოიყვანდნენ და ააწვედნენ წინგარდაზე - დაბალი სარაულის ანუ ბოსლის ბანზე (ხევსურულ სახლს ორი ბანი აქვს - წინგარდა, ანუ ბოსლის ბანი და მალაღი, ანუ შერ-ხოს, ბანი). არხობში მომაცდავის გარეთ გამოყვანა გარკვეული დროიდან აუკრძალავს (I, გვ. 397), აქ მხოლოდ ადგილს და ლავის უცვლიდნენ მას.

მომაცდავი თუშეთში გარეთ გამოჰყავდათ; მთხრობდნენ თქმით, „სულს სახლში არ ამასსელევიებდნენ“ (19); ზოგჯერ კი სულის ამოსვლის დროს კარებს გააღებდნენ - „სული რომ ამოსდის, გარეთ უნდა იყოს ჰაერთან დაკავშირებული“ (11). შესაძლებელია ამ წესმა შეეცადა მომაცდავის გარეთ გამოყვანის ადრინდელი ჩვეულება:

ხალხის რწმენით, მომაცდავს მისი გარდაცვლილი ნათესავები ეჩვენებოდნენ, რომლებიც „სახელებდაშიაღ“ მოიხსენიებიან შემდეგნაირად: „გინც გყავდა პირველი მგებრები, ცინე წაგიყვანეს, ცინე გზა გასწავლეს, ადგილი მიგიჩინეს, იმათი მოხსენება იყოს შენი საშუალოთაო“ (18). თუ მომაცდავს ენა არ ჰქონდა ჩაგარდნილი, იგი ამ ნათესავებს ასახელებდა.

როცა შეატყობდნენ, რომ ადამიანი კვებოდა, ხევსურეთში ორ ცალ თაფლის სანთელს ჩამოქნიდნენ და ანთებულს მომაცდავს დააჭირებდნენ ორივე ხელში; ფშავსა და თუშეთში კი წინდაწინ ჰქონდათ სანთლები მომზადებული და ავაღმყოფთან შეწახული.

ადამიანი სულს რომ დაღვედა, მაშინვე დაუძახებდნენ მიცვალებულის განმზანელებს. მაშაკაეის გასაბანად მაშაკაეებს ეძახდნენ, ქალისათვის კი ქალებს. ჩვეულებრივად, განმზანელებად მეზობლები მოდიოდნენ, თუმცა იყო გამონაკლისი შემთხვევები, როდესაც ნათესავეც ასრულებდა ამ მოვალეობას. ხევსურეთში ამ ხალხს „ნარევეები“ ერქვათ, ფშავსა და თუშეთში კი „მირეულები“ (ნარევეების შესახებ იხ. თავი 11).

თუში მთხრობლების გადმოცემით, მიცვალებულის ნაბან წყალს ისეთ ადგილზე გადაღვრიდნენ, „სადაც არც საქონელი და არც ხალხი არ მიუდგებოდა“ (11, 18). ხევსურეთში ცხვარს ჯერ თბილი წყლით გაბანდნენ, შემდეგ კი კარაქით ან ერბოთი გაპოხავდნენ: „ხოვრც ისვენებენ, აღალია მისადო“ (9, გვ. 10).

§ 2. მიცვალებულის სამოსელი

აღმოსავლეთ საქართველოს მთელთა ძველი რწმენის თანახმად, სულს - ოკულს, ცოცხალი ადამიანის მსგავსად, სხვა აუცილებელ ნივთებთან ერთად, ტანსაცმელიც ესაჭიროებოდა. როგორც ირკვევა, სამკვდრო ტანსაცმლის დაშვადება თუშ-ფშავ-ხევსურეთში სიციხლეშივე სტოფიანად. მას ერთხელ ჩაიცვამდნენ მგზავრობაში ან ღლეობაში, შემდეგ კი შეინახავდნენ. გარდა ამისა, ფშავსა და თუშეთში გათხოვილი ქალები ხშირად ჯვრისწყრის კაბებს იწახავდნენ სამკვდროდ ჩასაცმელად.

მიცვალებულის ტანსაცმლის აღმნიშვნელი ტერმინოლოგია, რომელიც ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში დასტურდება, შემდეგია: „სულის ტალეარი“, „სამარხი ტალეარი“, „სასუდრე ტანსაცმელი“, „სუდარი“. თუშეთში მიცვალებულის ტანსაცმლის აღმნიშვნელად იხმარებოდა, აგრეთვე, სიტყვა „საში-შო//საშიში“ (46, გვ. 90; 13).

„სუდარი“ ლათინური სიტყვა „Sudarium“-ისაგან მომდინარედა იმელება, რაც აღნიშნავდა გარდაცვილის თავის ან მთელი ტანის შესახვევს (26, გვ. 74-75). რომში იგი მიცვალებულის გასახვევი ტილოს აღმნიშვნელად იხმარებოდა. „სუდარიუმი“ ქრისტიანობამ ჯერადი იესო ქრისტეს შემოსახვევი ტილს უწოდა. ქართული ლექსიკონებისა და ისტორიული წყაროების (101; 123; 134, გვ. 28; 52, გვ. 298; 64, გვ. 97-100; 73, გვ. 144; 125, გვ. 214) მიხედვით, „სუდარი“ ხან მიცვალებულის გასახვევს აღნიშნავს, ხან ჩასაცმელს, რაც უნდა მიუთითებდეს ისტორიულად მიცვალებულის სხვადასხვა სახით შემოსახვევს.

სუდარად ავადპირველად მუენარული მასალისაგან დაშვადებული ტილი (64, გვ. 97-100; 73, 144; 125, გვ. 214) იხმარებოდა, რასაც ადასტურებს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ბოლო დრომდე შემორჩენილი სელის ონ კანფის ქსოვილით მიცვალებულის შესუდრვის ჩვეულება (135, გვ. 52; 189, გვ. 78; 53, გვ. 151; 110, გვ. 170; 58; 98, გვ. 121). ამას კი თავისი საფუძველი აქონდა. ძველად კანფის წარმოება ქართველ ტომებში ფართოდ ყოფილა გავრცელებული. იგი ექსპორტის საგანსაც წარმოადგენდა,

რამაც შეროდტეს ეგვიპტელებსა და კოლხების ნათესაობაც კი აფიქრებინა (151, გვ. 75). ბუნებრივია, ამ მუცნარისაგან დაშხადებულ ქსოვილებს მოსახლეობა ფართოდ ხმარობდა. გარდა ამისა, რელიგიის ისტორიაში ცნობილია, რომ შამ მიწათმოქმედ ხალხებში საკულტო მნიშვნელობა ენიჭებოდათ. ამც ვითარებას უნდა ასახაიდეს ჩვენს ეთნოგრაფულ ყოფაში დაყვანილი ჩვეულება სასულიერო პირთა მიერ სეღისა და კანაფისაგან დაშხადებული საცვლებისა და ტანსაცმლის ხმარებისა (94, გვ. 88).

შეროდტეს ცნობით, ეგვიპტელებს ეკრძალებოდათ შადის ქსოვილის ტანსაცმლით ტაძარში შესვლა, ასევე მიცვალებულის დამარხვა შადის სამოსელით (Herod., II, 81). ქართველ ტომებში არსებული წესი მიცვალებულის სეღის ან კანაფისაგან მოქსოვილი ტილოს სუფარით დაკრძალვისა, შესაძლოა, მსგავსი რწმენის საფუძველზეა წარმოშობილი.

არქეოლოგიური მასალების მიხედვით ირკვევა, რომ მიცვალებულის სუფარით დამარხვის წესი საქართველოში უძველესი დროიდანვე არსებობდა (96, გვ. 248-249; 183, გვ. 50-51). ქართული ისტორიული წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით თუ ვიშსჯელებთ, აშკარად დაინახავეთ, რომ სიტყვა სუფარის ქვეშ ამგვარივე იგულისხმებოდა მუცნარული მასალისაგან დაშხადებული ტილი, რომელშიც მიცვალებულს ახვედნენ; დღესდღეობით კი იგი საერთოდ მივიწყებულია ტანსაცმლის აღმნიშვნელად იხმარება.

საინტერესოა ის გარემოება, რომ ხევსურეთში არსებული წესის თანახმად, მიცვალებულისათვის სუფარად ბამბის სამი ფეროს პერანგი - თეთრი, წითელი და შავი ან ლურჯი-იხმარებოდა ერთდროულად (108, გვ. 78; 79, გვ. 78). აღსანიშნავია, რომ ანატოლისა და მუცხის აკლდამებში მუმიფიცირებულ ჩონჩხებს შერჩენილი პქონიათ ბამბის ქსოვილის სუფარი - პერანგი, რომელსაგან ზოგი ფერადი ყოფილა (77, გვ. 199). ფერების მიხედვით პერანგები გარკვეული თანამიმდევრობით ენაცვლებოდნენ ერთმანეთს, რაც უნდა მიუთითებდეს ფერთა განლაგების მაგიურ-აპოტროპულ დანიშნულებაზე (34, გვ. 11). დღეს ხევსურეთში, სასულრო პერანგები ალარ ილიან და მიცვალებულს ხევსურულ ტალავარს აცემენ.

ინგუშეთში მოპოვებული არქეოლოგიური მასალა უნდა მიუთითებდეს კავკასიის სხვა ხალხთა ყოფაშიც მსგავსი ჩვეულების არსებობაზე (209, გვ. 379). აღსანიშნავია, რომ თუთმთშიც განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა მიცვალებულის ტანსაცმლის ფერს. თუთმის მახრობელების გადმოცემაში, თუ გარდაიხილი მოხუცი იყო, სუფარად შავი ან ლურჯი ფერის ტანსაცმელი უნდა გამოეყენებინათ, ახალგაზრდებისათვის - წითელი.

იმისათვის, რომ გაინარკოთ, რატომ გამოიყენებოდა თეთრი, წითელი და შავი ფერები აღნიშნულ სამოსელში, გავიხილოთ წარმოდგენას მიცვალებულთა სულების ადგილსამყოფელის შესახებ.

მშავალი ხალხის და შამ შორის ქართველთა უძველესი რელიგიურ რწმენის თანახმად, არსებობდა განსაკუთრებული სამყარო, სადაც მიცვალებულთა სულები იმყოფებოდნენ. ასეთი სამყოფი მიწის ქვეშ მდებარეობდა. შემთხვევითი არ არის, რომ ფშავში საიქიოს „შაველს“ უწოდებენ, რადგან სწორედ

შავი ფერი შეესაბამება მიწას, ამიტომაც შავი აქ საიქიოს სიმბოლურ ფერად წარმოგვიდგება. თუმცა ხეცსურულ სუღარაში ლურჯი არის გამოყენებული, მაგრამ რელიგიის ისტორიაში ცნობილია, რომ იგი შავი ფერის ანალოგიურად იხმარებოდა (მაგ., ეგვიპტეში). „მეფხისტყუასანში“ შავი, ლურჯი, იისფერი ერთმანეთის სინონიმებია და სამივე შავ ფერს აღნიშნავს. ამრიგად, ხეცსურული სუღარის ლურჯი ფერაც შავის მსგავსად სიმბოლურად მიწისქვეშა საიქიოს ასახავდა.

რაც შეეხება სუღარის თეთრ ფერს, საერთოდ იგი იმქვეყნიურ არსებადაა ფერად ითვლება (241, გვ. 79). თეთრი ფერით წარმოგვიდგებიან საიქიოს მცხოვრებლები, რომელთაც დაკარგული აქვთ სხეულებრიობა (202, გვ. 158). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა (თუშეთი, ფშავი, ხეცსურეთი) წარმოდგენილ, სულეთი უშუბო, „აღქატი“ (მკრალე) შუქით განათებული ქვეყანაა. საიქიოს მობინადრეებაც „აისუთაის სერ ფერისანი იყვენსაც, როგორც სინათლე უნათებსაც“. გარდა ამისა, ხეცსურთა რწმენის თანახმად, სამოთხეში თეთრი ციხე იდგა, რომელშიც შესვლის უფლება მხოლოდ „მადლიანებს“ უქონდათ (108, გვ. 74; 80, გვ. 59) ა თუშური სამგლოვიარო ლექსის „დალაას“ მიხედვით, მიცვალებული საიქიოში „მტრედისფრად“ შედიოდა.

ზემომოტანილი მასალის საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ თეთრი ფერი სიმბოლურად ასახავდა საიქიოს ბინადართ, ხოლო ამ ფერის ტანსაცმლით ხდებოდა მათ წრეში ახალი მიცვალებულის დამკვიდრება.

აღსანიშნავია. ისიც, რომ თეთრი ფერი იხმარებოდა, აგრეთვე, სიწმინდის სიმბოლოდ, ამიტომაც იგი დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო გვამის გაწმენდის რიტუალთან (211, გვ. 130).

წითელი ფერის შესახებ კი უნდა ითქვას, რომ მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა მიცვალებულის დაკრძალვის წესებში. ძველ საბერძნეთში, იტალიაში წითლად ღებავდნენ მიცვალებულის სამოსს, თვით მიცვალებულსაც (86, გვ. 22). ანალოგიურ ვითარებას უქონია ადგილი საქართველოს ტრადიციულ მონასხელ ტომებს შორისაც. არქეოლოგიური მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ აქ გავრცელებული ყოფილა მიცვალებულზე წითელი ფერის თქრას მოყრის წესი (95, გვ. 276-277). ამ წესის მატარებელი ხალხის შეხედულებას თანახმად, მიცვალებული აღდგენადი, შობადი იყო (102, გვ. 83). ამიტომ მისთვის სასიცოცხლო ძალის მინიჭების მიზნით გამოიყენებოდა აღნიშნული ჩვეულება. წითელი ფერი კი ძველად სისხლისა და მარადიული სიცოცხლის სიმბოლურ ნიშანს წარმოადგენდა (233, გვ. 297-300). შესაძლოა, ამ იდეით იყო განპირობებული ხეცსურულ სუღარაში წითელი ფერის პერანგის არსებობაც.

აქვე უნდა აღნიშნოს შემდეგი. ქართველთა უძველესი შეხედულებით სამყარო სამი სკნელისაგან შედგებოდა: ზესკნელი, ქვესკნელი, შუასკნელი. სამივე შესაბამისი სიმბოლური ფერებით იყო წარმოდგენილი: შავი - ქვესკნელი, თეთრი - ზესკნელი, წითელი - შუასკნელი ანუ ადამიანთა სამყოფი/სამშენი. ამ მოტივმა ასახვა ქართულ ხალხურ ზღაპრებშიც პაოპა (126, გვ. 252).

ამრიგად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ მიცვალებულის ტანსაცმლისათვის გარკვეული ფორმების გამოყენების წესში აისახა წარმოდგენები საიქიოსა და მის ბინადარს შესახებ.

§ 3. დაკრძალვის წესი

გარდაცვალების დღიდან მიცვალებულს ღამის ნარჩევები უთევდნენ. ღამისათვის დროს შეიძლებოდა გაეხსენებინათ სახუმარო ამბები და სიცილი გაეტარებინათ დრო. თუ გარდაცვლილი ახალგაზრდა იყო, რა თქმა უნდა, თავს იკავებდნენ. მარადლია, ქალის ცხედარს ქალები გაბანდნენ და შირკულბად იტყუოდნენ, მაგრამ ღამის უფრო მამაკაცები უთევდნენ, თუცა ახალგაზრდა ქალები მოდიოდნენ ღამისათვის. მოზარდებსა და მოსულებს ღამის არ ათე-ვინებდნენ, რადგან ისინი ადვილად დაიღებოდნენ.

ერთ-ერთ ღამის ნარჩევები მართავდნენ „წოლა-დგომას“, რაც ცოქმრული ურთიერთობის სიმულაციას წარმოადგენდა. მისი გამართვა ხარჯებშიც სტოდ-ნიათ, რასაც ხალხი მიცვალებულისადმი პატივისცემის გამოხატვად მიიჩნე-ვდა (7). მ. კოვალევსკის ცნობით, იმერეთშიც მსგავს ჩვეულებას ჰქონია ადგილი (172, გვ. 184).

ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში არსებული შეხედულება მიცვალებულის სულზე, როგორც ადამიანის ორულზე, და ამ სულის მატერიალიზაციაზე თავს იჩენს დაკრძალვის მთელ რიგ საწესო მოქმედებებში: მიცვალებულის თავთან მისი კუთვნილი ნივთებისა და სანოვავის დაწყობა, ჯამით ხორბლის, წყლია-ნი და არყიანი ჭურჭლის დადგმა, სანთლების ანთება, საფლავში „საგზის“ გატანება და სხვ. (79, გვ. 11; 75, გვ. 116; 76, გვ. 150; 60, გვ. 22; 10; 10). მსგავსი წესები საქართველოს ყველა კუთხეში მოქმედებდა (მთი-ლო-გუდამაყარი, ხევი, სენეთი, სამეგრელო და სხვ.)¹ ამ რწმენას შესე-ნიშნავდა გამოხატავს მიცვალებულისათვის ცხენის შეწირვის // დაკრძალვის წესი, რაც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში იყო გავრცელებული, მაგრამ ბოლო დრომდე უფრო სრულად შემონახა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთმა. დაკრძალვებულ ცხენს „სულის ცხენი“ ეწოდებოდა. მიცვალებულისათვის რაც შეიძლება კარგი ცხენი უნდა დაეკრძალვინათ. თუ იგი ოჯახს არ ჰყავდა, უნდა ეყიდა. ცხენი რაც უფრო კარგი იყო, ძვირად ფასობდა (ხუთი, ექვსი ძროხა). ამისთანა დღისათვის მრავალ ოჯახს ჰყავდა ცხენები. ხში-რად რაც კი კარგი ცხენი იყო ხევსურეთში, ყველა „სულისათვის“ იყო დაკრ-ძალვებული (87, გვ. 74-78). იყო შემთხვევები, როდესაც ნაკლები შეჭლების მქონე ადამიანი ნახევარ ფასად იყიდიდა ცინიშესაგან ცხენს, თავისი მკე-დრისათვის დააკრძალვებდა, შემდეგ კი ისევ პატრონს დაუბრუნებდა. მაგ-რამ ოჯახი ცხენის „სხვისად დაკრძალვას“ ერიდებოდა, რადგან ხალხში ძლიერი იყო რწმენა იმის შესახებ, რომ მიცვალებულს საიქიოში ო.ს. სახედრ. დაკრძალვებული ცხენი ემსახურებოდა, სხვისთვის შეწირული პირუტყვი კი თა-ვი სხვა მიცვალებულის საკურება იქნებოდა და თავისი საჭიროებისათვის

მედარ გამოიყენებდა.

ცხენს უპირატესად მამაკაცს უკურობებდნენ, მაგრამ ზოგჯერ საპატრი-
ციმულო ქალის დასაფლავების დროსაც სრულდებოდა ეს წესი.

ხევისურეთში, ფშავსა და თუშეთში მიცვალებულისათვის ცხენის დაკურთხე-
ბა // დაყენება დასაფლავების დღეს, იშვიათად კი რომელიმე ხარჯის დროს
ხდებოდა.

ხევისურეთში დასაკურთხებელ ცხენს წინდაწინ დიდის გულმოდგინებით
ამზადებდნენ — გაბანდნენ, გაწმენდავდნენ, თივა-ქერს კარგად აჭმევდნენ,
შემდეგ კი ქალები ფაფარს დაუწნავდნენ და კისრის სიგრძელ ფარჩის „საფა-
ფრის“ გაუკოთებდნენ. ზედ მრავალ მძივ-ლილს დააკერებდნენ, ბოლოზე აბრე-
შუმის „ფესეს“ გამოაბამდნენ. ქოროსაც დაუწნავდნენ და აქაც მძივით
შემკულ „საშებულს“ შემოაკრავდნენ. მკერდზე მძივისაგან მოქარგულ „ყელსა-
დებს“ უკეთებდნენ. ძუასაც დაუწნავდნენ და ბოლოში ფერად ნაჭრებს შეაბა-
მდნენ. შეძრეგ ცხენს შეკახმავდნენ, კარგ უნაგირს დაადგამდნენ, რომლის
ტახტაზეც ანთებულ სანთელს დააკრავდნენ და მათახს ჩამოაკიდებდნენ.
უნაგირზე ხურჯინს გადაჰკიდებდნენ, რომელშიც „მკედრის საგზალი“ — პურ-
არაყი — იყო ჩაწყობილი. მიცვალებულის ტანსაცმელს, იარაღსა და ნაბად-
საც აჰკიდებდნენ ცხენს, ამგვარად შორთულ-მოკახმულს დასაფლავების დღეს
დააყენებდნენ მკედრის თავთან და მიცვალებულს ხელზე თოკით გამოაბამდ-
ნენ. აღერის ცოლი, დედა ან და დაიჭირდა, თუ ასეთები არ ჰყავდა, მაშინ-
ცინიმი ახლობელი, მოგვარე. ცხენს ის დააკურობებდა, ცინი უფროსი იყო და
სულის ხუცობა იყოფა. იგი ერთ ხელს ჩაჰკიდებდა აღერის, მეორეთი ყანწს
დაიჭირდა და შემდეგ სიტყვებს იტყოდა: „შენი სახმარი არის ეს შეკახმუ-
ლი ცხენი, შენი საფერხი იყოს, სადაც დაგჭირდეს, გამოიყენე და აჯირო-
თი, უცხენოში ნუ იქნები, ეს უნაგირი, ხურჯინ-საგზალი შენამც გეხმარე-
ბის“. შემდეგ ლუღს ან არაყს დაასხამდა ცხენის ფაფარს, უნაგირს, ძილე-
ბდა მათახს და სამჯერ მსუბუქად დაარტყამდა ცხენს, თან იტყოდა: „შე-
ნიმე სახმარი ას, შენამც გეხმარების, სწორებსამც ნუ ჩამორჩები“. თუ
ახალგაზრდა მიცვალებულს უშვილო ცოლი დარჩებოდა, სამჯერ ცოლსაც მათ-
ახს „დააღორებდა“ სიტყვებით: „ეს შენი ცოლი საიქიოსაც შენ ცოლ იქ-
ნების“. ცხენს წალმა სამჯერ შემოუტარებდნენ მიცვალებულს გარშემო. სა-
საფლაოზე „სულის ცხენი“ არ მიჰყავდათ (18; 79, გვ. 12, 29; 87, გვ.
77; 108, გვ. 76-77).

სულის ცხენის დაყენება ფშავშიც სკოდნითა. როდესაც კარგი ნაძვარი
გარდაიცილებოდა, ხალხი იტყოდა: „თავის საფერქე ცხენი მიუყენით გვერდ-
ზე“. ცხენი შეკახმული იყო, ხურჯინი პქონოდა გადაკიდებული, რომელშიც
„მკედრის საგზალი“ ეწყობდა და მიცვალებულის შორიახლო იყო გაჭირებული.
ცოლს, დედას, ან დას უჭირა იგი. ცინიმი მოხუცი კაცი, ცისაც დალევდა
ცხეკხებოდა, ხელში ყანწს დაიჭირდა და მიცვალებულის ცხენს შენდობას
იტყოდა. შემდეგ ცოტა სასმელს დაასხამდა ცხენის კისერს და უნაგირს. ბო-
ლოს უნაგირის ტახტაზე დაკიდებულ მათახს აიღებდა, სამჯერ მსუბუქად
დაჰკრავდა ცხენს და იმეც სიტყვებს იმეორებდა, რასაც ხევისურეთში წარ-

მოთქამდნენ. დასაფლავების შემდეგ ვინმე ახალგაზრდა შეუდგებოდა ახ ცხენზე და გააჭენებდა, გზაზე შემხვედრს სასმელს დააღვინებდა და მიცვალებულის შესანდობარს ათქმევინებდა (14).

თუმცა, თუ მიცვალებულს თავისი ცხენი უყავდა, დაკრძალვის დღეს მას შეკაზმულს ცხედრის თავთან დააყენებდნენ, უნაგირზე გადაკიდებულ ხურჯინში კი სასმელ-საჭმელი იყო ჩაწყობილი. აქაც მას „სულის ცხენი“ ეწოდებოდა (11).

დაკრძალვებზე ცხენს განსაკუთრებით კარგად უვლიდნენ და უყვარდამ, სიჯდომად თუ გამოიყენებდნენ, ტვირთსაც კი არ აჰკიდებდნენ. მისი გაყიდვა დიდ სირცხვილად ითვლებოდა. წლისთავის შემდეგ „სულის ცხენს“ გააჩუქებდნენ. უკრ კიდევ ვახუშტი ბატონიშვილი წერდა, რომ ქართველებს ძველთაგანვე წესად უკონდათ მიცვალებულის კუთვნილი საგნების - ხმლისა და ცხენის გაჩუქება (59, გვ. 23). დღემდე შემონახული იონოგრაფიული მასალით დასტურდება, რომ „სულის ცხენის“ გაჩუქება ხდებოდა მხოლოდ წლის გავლის შემდეგ, მას აჩუქებდნენ დედის ძმას, დედის ძმისშვილს, ბიძაშვილს, ძმობილს. არც ესენი ამუშავებდნენ ცხენს, ამასთან უფლება არ უკონდათ; გაყვიდნენ. თუ რომელიმე გაყვიდნენ დააპირებდა, ან კარგად არ მოუვლიდა, მიმცემს უფლება უკონდა ცხენი ჩამოერთმია და სხვისთვის გადაეცა (79, გვ. 74-78; 10; 19).

ხალხური რწმენის თანახმად, ვინც ცხენს არ დაუკრძალვებდა მიცვალებულს ჭირისუფალს აუჯობებდად სიზმარში შესჩოვლებდა გარდაცვლილი, საყვიდურს ეტყუადა - სულების მიგებებაში ჩემს ტოლ-ამხანაგებს უკან ვრჩებიო. შეშინებული და შეწუხებული ჭირისპატრონი იძულებული იყო, ცხენი ეყიდა, თუ არ უყავდა, და გარდაცვლილის სახელზე ეკრძალვებინა (77, გვ. 202; 17; 18).

დაკრძალვები ცხენი დიდ როლს თამაშობდა მიცვალებულისათვის გამართულ ხარჯზე, კერძოდ წლისთავზე. ამ დღეს ეწყობოდა დოღი, რომელშიც „სულის ცხენის“ მონაწილეობა სავალდებულო იყო. ხევსურეთში ამ დროს მას ისევ რთავდნენ და კაზმავდნენ, მიცვალებულის ტანსაცმელს და იარაღს უკრდებდნენ, დააყენებდნენ ტალავართან და ზუსტად ზემოაღნიშნული წესის მიხედვით დააკრძალვებდნენ. ხევსურეთსა და თუშეთშიც დღემდე „სულის ცხენი“ იყო შეკაზმული. „სარძობებლად“ წასულ მფლობელებს ერთხანს წინ „სულის ცხენი“ მიუძღოდათ. მას დიდი ყურადღებით ეკიდებოდნენ, არ აჭენებდნენ, არამედ ნელნელა წამოიყვანდნენ (87, გვ. 76; 17; 18). საქართველოს სხვა კუთხეებშიც ცხენს მნიშვნელოვანი ადგილი ეკუთვნის მიცვალებულის კუთვნილ აქსესუარებს წეს-ჩვეულებებში. ამ მხრივ საინტერესოა სვანების ყოფაში დამოწმებული ჩვეულება: დასაფლავების დღეს ცხენს საუკეთესოდ მორთავდნენ და პატრონის კუბოს მახლობლად დააყენებდნენ. გარსვენების დროს ამ ცხენზე ახალგაზრდა სვანი შეუდგებოდა და იწყებდა სიმგლოვითა და პოეტის წინ მის ჭინებას იმდენხანს, რომ პირუტყვი სიძობილი მიმკვდარიყო. ე. ი. თავის პატრონთან ერთად საიქიოს გამგზავრებულიყო. ე. ბარდაველიძის თხრობით, სვანების ეს რწმენა და წესი აღბეჭდილია ლიფანდარის მხატვრობაში მხედრ-

ბის გამოსახულებით (41, გვ. 67).

ცხენის დაკურთხების წესი ფართოდ იყო გავრცელებული სამეგრელოშიც, სადაც არც თუ ისე დიდი ხნის წინათ ცხენს ძუას მოაჭრიდნენ და საფლავში ატანდნენ - მიცვალებულს. უფრო მოგვიანებით კი დასაფლავების დღეს ცხენს შეკაზმავდნენ და მკვდარს გასს შემოუტარებდნენ. თითქმის ანალოგიურ სურათს ვხედავთ აფხაზეთშიც (97, გვ. 177-178; 190; 168, გვ. 354).

მიცვალებულისათვის ცხენის შეწირვის წესი სხვა კავკასიელ ხალხებშიც იყო ფართოდ გავრცელებული - ჩერქეზებთან, ინგუშებთან, ადიღეებთან, ყაბარდოელებთან, ოსებთან და სხვა (170).

იბადება კითხვა - რამ განაპირობა ამ სახის რიტუალის წარმოშობა?

ცნობილია, რომ მრავალი ხალხის ეთნოგრაფიულმა ყოფამ ბოლო დრომდე შემოინახა ცხენის მოკვლა მიცვალებულისათვის მსხვერპლად შეწირვის მიზნით. ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნეში ასე იტყოდნენ ჩუვაშები (159, გვ. 34), მორდველები (211), იაკუტები (237) და სხვ. ქართველი ხალხის ყოფაში დამოწმებული არა გვიტყვს შეწირვის ამგვარი ფაქტები, საშავიეროდ არქეოლოგიური მასალა გვიჩვენებს, რომ ჯერ კიდევ უძველეს დროს საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ტომებმა იცოდნენ მიცვალებულისათვის ცხენის შეწირვა და მისი საფლავში ჩატანება (85, გვ. 16; 55, გვ. 91; 22).

არქეოლოგიური მონაცემებით, ცხენის დასაფლავება მიცვალებულთან ერთად დადასტურებულია სკვითებთან (173, გვ. 5), ალტაიში აღმოჩენილ ყორღანებში (216, გვ. 121). სამხრ. უკრაინაში (217, გვ. 96), ოსეთში (220, გვ. 91) და სხვ.

რელიგიის ისტორიაში ცნობილია, რომ მსხვერპლად შეწირვის წესმა ევოლუცია განიცადა, ბოლოსდაბოლოს თვით მსხვერპლი მისმა სიმბოლომ, მოდელმა შეცვალა. შესაწირი ცხოველების, ადამიანების შეცვლა ქანდაკებებით, ან დახატული გამოსახულებებით მსოფლიოს მრავალი ხალხის ყოფაშია დამოწმებული. ამ გამოსახულებებს ან თან ატანდნენ მიცვალებულს, ან საფლავის ქვეშევე გამოსახავდნენ (233, გვ. 332). შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ქართველი ტომების ყოფაშიც მსგავსი მოვლენას უქონდა ადგილი; მით უმეტეს, რომ არქეოლოგიური გათხრებით ცხენის ქანდაკებანი და გამოსახულებანი აღმოჩენილი. ასევე ფრიად საყურადღებოა ის, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ნაპოვნი ძველი საფლავის ქვები, რომლებიც ცხვრების, ყორღანების და ცხენების ქანდაკებებს წარმოადგენენ (114, გვ. 11). დღევანდლამდე, რა თქმა უნდა მსხვერპლად შეწირვის სხვა სახეზე მოაღწია. ბოლო დრომდე შემონახული ზემოაღწერილი ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ცხენის მიცვალებულის მკვლავზე გამოშვების, ცხენისათვის მათახის დარტყმისა და ამ დროს წარმოქმნილი სიტყვების საშუალებით სიმბოლოვად ხდებოდა ცხენის მოკვლაც გარდაცვლილი პატრონისათვის საიქიოში მომსახურების მიზნით. თვით სახელწოდება „სულის ცხენი“ კარგად უამოხატავს ადამიანთა შეხედულებას საიქიო ცხოვრებაზე.

მიცვალებულისათვის სანათვლისა და ნივთების დაწკობა, მისთვის ცხვ

ნის დაკუთხება, ასევე საფლავში „საგძლის“ გატანება, საფლავზე ხორბლის ჩათესვის ჩვეულება დაკავშირებულია საიქიოს შესახებ არსებულ რწმენა-წარმოდგენებთან.

რელიგიის ისტორიის ცნობილი საბჭოთა მეცლევარი ს.ა. ტოკარევი მიცვალებულებისათვის გასატანებელ ნივთებს, საჩუქრებსა და მსხვერპლს არ მიიჩნევს სულის საიქიოს არსებობის რწმენის საფუძველზე წარმოშობილად. იგი მიუთითებს, რომ თავდაპირველად ეს წესები დაკავშირებული იყო აფექტის უშუალო გამოვლინებასთან და გამოიხატებოდა მიცვალებულის ქონების უანგაროშო განადგურებაში. მხოლოდ შემდგომ ტრადიციით დაკანონებული ქონების განადგურება გააზრებულ იქნა როგორც მიცვალებულისადმი შეწირული მსხვერპლი, როგორც აუცილებელი საკვები და საგნები. მსგავსი აზრი გამოთქმული აქვს ი.ი. სკოროცოვ-სტებანოვს, რომელიც მიუთითებს, რომ თავდაპირველად არსებობდა დაკრძალვის ჩვეულება (დაკრძალვის პრაქტიკა), შემდგომ ის დამკვიდრდა დაკრძალვის წესში (ეს კულტია), ზოლს კი ამ ნიადაგზე წარმოიშვა ფანტასტიკური „მიცვალებულთა სამყარო“, „საიქიო“. საბჭოთა ისტორიო-გრაფიაში არსებობს შეხედულება, რომლის მიხედვითაც აღნიშნული საკითხი სრულიად საწინააღმდეგო შირილია წარმოდგენილი. ამ აზრის თანახმად, ანიმისტურ თეორიას შეესაბამებოდა ამ წარმოდგენებზე (ე.ი. ანიმიზმზე) დაფუძნებული პრაქტიკა, რომელიც სხვადასხვა წეს-ჩვეულებაში იყო ასახული. ამ უკანასკნელთა საფუძველად ედო იდეები, რომლითაც უძველეს დროს ხელმძღვანელობდა ადამიანი და რომლის საშუალებითაც იგი ედილობდა ბუნებაზე ან თავის ბედზე ემოქმედა საჭირო მიმართულებით. ეს მიზანდასახული მოქმედება გამომდინარეობდა იმ ფანტასტიკურ მსოფლგაგებიდან, რითაც ხასიათდებოდა ანიმიზმი. როგორც ეხებათ, საკითხზე ურთიერთსაწინააღმდეგო შეხედულებები არსებობს, მაგრამ ჩვენთვის მთავარი და მნიშვნელოვანია ის, რომ ანიმისტური რწმენა-წარმოდგენების ადრეული ეტაპისათვის დამახასიათებელი ნიშანია სულის მატერიალური სახით არსებობის რწმენა ე. ბარდაველიძემ ძალზე მდიდარი ქართული ეთნოგრაფიული მასალის შესწავლის საფუძველზე ნათელყო, რომ ჩვენთვის საინტერესო წესებს ანიმისტური შეხედულებანი უდევს საფუძველად. თუშ-ფშავ-ხევსურთა რელიგიური რწმენის თანახმად, არსებობდა სული, რომელიც ადამიანის სიკვდილის შემდგომ სიწყობლეს განადგობდა იმქვეყნად. საიქიო სააქაოს იდენტურად იყო წარმოდგენილი, ხოლო მიცვალებულის სული - ადამიანის ორეულად, მის მატერიალურ გამოსახულებად. ეს შეხედულებანი განსაკუთრებით კარგად მტლანდებდა „საიქიოს გახიღისა“ და „მკვდართაჩი გართულების“ მონათხრობებში. სული-ორეული იმდენად ხორცშესხებული, იმდენად მატერიალურია, რომ მას ისეთივე განედები აქვს, როგორც ცოცხალ ადამიანს, სჭირდება ყველაფერი ის, რაც ცოცხალს - საჭმელი, სასმელი, ტანსაცმელი, პირუტყვი და სხვ. ამ უძველესმა შეხედულებამ სული-ორეულის მატერიალობის შესახებ დროთა განმავლობაში ევოლუცია განიცადა და სხეულებრივი სულის ნაცვლად უკრ განდდა წარმოდგენა მიცვალებულის სულისგან განცალკევებით იმქვეყნიური სათავისის შესახებ, ზოლს კი წარმოიშვა „წმიდ სულის“ შესახებ რწმენა.

ამრიგად, მიცვალებულზე ზრუნვა და აქედან გამომდინარე წეს-ჩვეულებათა ციკლი უკიდურდება მატერიალური თუ წმინდა სულის სახით სულიორული არსებობის რწმენას. გვაქვს რა ეს ეითარება მხედველობაში, ზემოაღნიშნული წესები მიგვიჩინა ანიმისტური რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე წარმოშობილად.

აქვე უნდა აღინიშნოს შემდეგი: თუშ-ფშავ-ხევისურეთში დაუშვებლად მიანდათ მიცვალებულისათვის რკინის ნივთის გატანება. შირისპატრონი საგანგებოდ აფრთხილებდა სუდარის ჩამუშავს: „რკინის არაფერ წაყვეს მიწად“ (79, გვ. 10; 14; 11). ამის შესახებ გ. ჩიტაია მიუთითებს: „ეს საგულისხმო წეს-ჩვეულება სხვა შემხვედრო მოვლენების საფუძველზე უძველესი წეს-ჩვეულება ჩანს. ამიტომ მას ენიჭება დიდი მნიშვნელობა სამარხების ზუსტად დათარიღების საქმეში. მართლაც, ისტორიკოსი - არქეოლოგები იმის მიხედვით, რომ სამარხებში რკინის ნივთები არ მოიპოვება, ხშირად ასკენიან რკინის კულტურის შემოღების გვიან თარიღს. სინამდვილეში შეიძლება ციფარაულო, რომ სამარხებში რკინის ნივთების არ არსებობა შემოღების გვიანი თარიღით... ამ ვარაუდობას არამყარად მნიშვნელობა აქვს კულტურის ისტორიის საკითხების კვლევისათვის“ (120, გვ. 9).

ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, რკინის ნივთის ჩატანების აკრძალვა უნდა მომდინარეობდეს პირველყოფილი საზოგადოების დროიდან, როცა რკინის ახალი აღმოჩენილი იყო და მას უკუბრუნდნენ როგორც უცხო, საშიშ საგანს (223, გვ. 69).

მეორე გარდაცვალებიდან მესამე დღეს უნდა დაემარხათ. გამონაკლისს მხოლოდ არხოტის თემი (ხევისურეთი) წარმოადგენდა, სადაც მეორე დღეს ასაფლავებდნენ. მიცვალებულის დაკრძალვა კვირის გარკვეულ დღეებში ხდებოდა: სამშაბათი, ხუთშაბათი, შაბათი, იშვიათად კვირა. დანარჩენ დღეებში, მთხრობელთა გადმოცემით, შარხვა იყო და მისი დარღვევა „სულწმიდას“ დატანჯავდა. გარდა ამისა, ორშაბათი, ოთხშაბათი და პარასკევი ცუდ, მარცხიან, „კუბატ“ დღეებად იყო მიჩნეული (79, გვ. 13; 4; 18; 14, 19).

მიცვალებულის გამოსვენებისას თუ ოჯახში ან სოფელში მძინარე ბავშვი იყო, გააღვიძებდნენ და ფეხზე წამოაყენებდნენ; თუ ვერ გააღვიძებდნენ, აკვანს მაინც წამოაყუდებდნენ. ამ შემთხვევაში უძველეს მაგიურ წარმოდგენებთან უნდა გვექნოდეს საქმე. ბავშვის ფეხზე წამოყენება ან აკვინიანად მისი წამოყუდება იმიტატური მაგიის საფუძველზე უნდა აიხსნას. ბავშვის წოლა და ძილი ემსგავსებოდა მიცვალებულის მდგომარეობას და რომ ამ მსგავსებას რეალური შედეგი - ბავშვის დაღუბვა - არ გამოეწვია, მიმართავდნენ აღნიშნულ მაგიურ საშუალებას.

მიცვალებულს, რომელსაც სახეზე პიქსაბურთავი ქტონდს გადაფარებული, გამოსვენებისას უკრ ფეხებს გამოუმძღვარებდნენ. ფშავში გასვენებისას მიცვალებულს სამჯერ ასწევდნენ და ისევ დაუშვებდნენ მიწაზე, მეოთხედ კი უკიდ „საკაცის შეუსხდებოდნენ“. ხევისურეთში სასაფლაოზე რომ ვიასვენებდნენ, მაშინ „დააღორებდნენ მიწას“, ე.ი. დაამარხვის წინ სამჯერ ას-

წიგნები და დაუშვებდნენ მიცვალებულს (79, გვ. 13; 14).

გ. ნოორაძე (84, გვ. 79-88) ამ წესს უკავშირებს მიცვალებულის წინაშე შიშის გრძნობას. შიშითვე შეიძლება აიხსნას ისეთი ჩვეულებები, როგორცაა ქართლში მიცვალებულის ფანჯრიდან გასვენება და სასაფლაოდან სხვა გზით მგლოვიარეთა დაბრუნება (9), ლობის გარღვევა და მიცვალებულის აქედან გატანა, ხის მოჭრა ეზოში, მიცვალებულის გასვენების მთელი დროის განმავლობაში სახლისაკენ მისედვის ტაბუ, რასაც გურიში ვამოწმებ (188, გვ. 83). ამავე რიგის მოვლენებს უნდა მივსაუბროთ, აგრეთვე, მიცვალებულის სახეზე პირსაბურავის დაფარების, მისი ფეხებით წინ გამოსვენების ჩვეულება. ზემოჩამოთხილი წესები უნდა გამოიშინარებოდნენ მიცვალებულისათვის დასაბრუნებელი გზის არევის სურვილიდან.

ხვესურეთში, ფშავსა და თუშეთში ბოლო დრომდე იყო შემორჩენილი მიცვალებულის საკაცო გასვენების ჩვეულება. საკაცეს დასაფლავების დღეს აკეთებდნენ: აიღებდნენ ორ გრძელ; წერილ ჟოხს (ჭერს) და მათ თავსა და ბოლოში წნელით ან თოკით მიხამებდნენ ორ მოკლე ჟოხს. რა თქმა უნდა, იმ დღისწინებდნენ მიცვალებულის სიგრძეს. ნაბადში ან ფარდაგში გახვეულ ცხედარს საკაცეზე დააკრავდნენ და წაიღებდნენ სასაფლაოზე, სადაც საკაცეს დატოვებდნენ (79, გვ. 12; 60, გვ. 24, 75, გვ. 205; 76, გვ. 167; 10; 11).

მიცვალებულის გასვენების ასეთი ჩვეულება გავრცელებული იყო ოსებშიც (149, გვ. 57), შუა აზიის ხალხთა ყოფაშიც (213, 135).

ყურადღებას იპყრობს, აგრეთვე; ფარდაგში ან ნაბადში გახვეული მიცვალებულის დასაფლავების ფაქტიც. სუდარის შესახებ საუბრისას გამოვთქვამდით ვარაუდს, რომ შესაძლოა ოდესღაც ქართველ ტომებში აკრძალული ყოფილიყო მიცვალებულის მატყლის სამოსით დაკრძალვა. ხვესურთა ყოფაში კი მოწმდება მკვდრის ფარდაგში ან ნაბადში გახვევის წესი: აქ, ჩვენი აზრით, მთავარია მიცვალებულის კუბოს გარეშე დასაფლავების ფაქტი, რაც თავისთავად მეტად საინტერესოა. მიუხედავად, რომ ჩვენ ვაგვიჩინია ანტიკური პერიოდის ავტორების: აპოლონიოს როდოსელის, კლავდიუს ელიანის ცნობები კოლხების მიერ მიცვალებულის ტყავში გახვევისა და ამ სახით „პიერზე დაკრძალვის“ წესის შესახებ. შორს რომ არ წავიდეთ, სვანური ეთნოგრაფიული მასალაც საკმარისია ამ ჩვეულების არსებობის დასადასტურებლად, რომლის მიხედვითაც მიცვალებულს ახვევდნენ გასანდულ სუდარში და აკლამაში ასვენებდნენ კუბოს გარეშე. რაც შეეხება ზენარეული ბოჭკოსაგან დაზნადებულ სუდარასა და შადის ნაწარმში მიცვალებულის გახვევას, ისინი ერთგვანადაა უნდა გამოირიცხავდნენ: მიცვალებულის სხეულს სედის ან ბამბის ქსოვილი ეხება უშუალოდ, ნაბადი და ფარდაგი კი ამ შემთხვევაში ძირულებს არა სამოსის, არამედ ჭურჭლის დანიშნულებას, რაც განპირობებული უნდა ყოფილიყო მისი პრაქტიკული გამოყენების ხელსაყრლობით (გამძლეა, ტევადი, მასში მიცვალებული კარგად ეხვევა). კუბოს გარეშე დამარხვ ს შემთხვევაში ფარდაგსა და ნაბადში გახვევის წესი შეიძლება გვიანნი ხანისა იყოს და მას კავშირი არ უქონდეს შადის ტანსაცმელში დამარხვის აკრძალ-

ვის ფაქტთან. უკუბოლდ დამარხვის წესი თავისთავად არქაულია, მაგრამ მოცვალებულის შალის ნაწარში (ნაბადი, ფარდაგი) გახვევა შეიძლება სულაც არ არის არქაული დროიდან მომდინარე.

ხევსურეთში როცა სოფელს გასცილდებოდნენ, მიცვალებულს დაასვენებდნენ, მას შშობლები და ნათესავი ქალები ეშვიფობებოდნენ. ეს უკანასკნელნი „ძახილით“ იტირებდნენ, დედა კი „დათვლით“ დაიტირებდა. ამ დროს მიცვალებულს პირსაფარს ახდიდნენ ხოლმე. როცა საკაცეს აწვევდნენ, დედა ან და, თუ ასეთები არ უყავდა, მამინ ვინმე ნათესავი ქალი მიწას აიღებდა და სამჯერ მიაყრიდა მიცვალებულს. ამ შემთხვევაში დედა ამბობდა: „აღალიმე ას შენზე ჩემი ამავი, მიწანიმე კსნიღ გქონ, გზანიმე იაღნი“ (79, გვ. 12).

ფშავეში, სასაფლაო რაც უნდა ახლოს ყოფილიყო, მიცვალებულს გზაში ერთხელ მაინც დაასვენებდნენ, სადაც ყველა ხმაშალა იტირებდა. ქალებიც სასაფლაომდე მიდიოდნენ. ჭირისუფალი იწვედა საფლავში ჩასახტომად, მაგრამ ხალხი იტირდა და უკან აბრუნებდა მას (14; 11).

თუში ქალებიც მიჰყვებოდნენ მიცვალებულს სასაფლაომდე, მაგრამ იმ შემთხვევაში, თუ იგი ხატთან ახლოს არ მდებარეობდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში სადამდეც დასაშვები იყო მათი მისვლა, მკვდარს იქ დაიტირებდნენ და გემოეშვიფობებოდნენ.

ხევსურეთში მიცვალებულის წასვენება სასაფლაოზე ნარეცხს ევალეობოდა. საფლავთან საკაციდან ახსნიდნენ მიცვალებულს. კუბოს გარეშე თუ კრძალავდნენ, საფლავში ერთი ნარეცხავანი (ხევსურეთი) ან რომელიმე ახალგაზრდა (ფშავე, თუშეთი) ჩახტებოდა და ცხედარს მას მიაწვდიდნენ. თუშეთში იმ პირს, რომელიც საფლავში ჩაეიფოდა და მიცვალებულს გაასწორებდა, ფარდას, ნაბადს წესიერად შემოახვევდა, საჩუქრად აუცილებლად ერთ წყვილ წინადას აძლევდა ჭირისუფალი (79, გვ. 13; 11; 12). ამის შემდეგ ყველა იღებდა მიწას, სამჯერ ცოტ-ცოტას დააყრიდა ცხედარს და იტყობდა: „მიწა ხარ და მიწად იქვე. შენთვის მიწანი კსნიღიმე არიან და ნუშყარა დაგაღონებს“ (4; 79, გვ. 13).

ხევსურეთში მიცვალებულს წასვენებისას, „სასაგძღვ“. გუდაში სამ დაჭრელებულს („მაჭრეხილ“) კვერს ჩაუდებდნენ, რომელთაც კარაკი პქინდათ წასმული. ნარეცხი ამ კვერებს ამოიღებდნენ და თუ საფლავის გათხრის დროს ძველი მიცვალებულის ძვლები აღმოჩნდებოდა, ამ ძვლებს კვერებსზე დაეხული კარაკით გამოხადებდნენ და ისევ საფლავში ჩააწყობდნენ. კვერებს კი ნარეცხი იქვე დატყავდნენ, ზოგს შეჭამდნენ და თუ დასრულებოდა, საფლავზე დატყავდნენ. თუ მოხუცს კრძალავდნენ, ნარეცხი ამ პურებს ხუმრობით გზაში ერთმანეთს ისროდნენ (79, გვ. 13; 18).

თუშეთში გასვენების დროს მიცვალებულს წინ მიუძღოდა ძაბავადაკიდებულ კაცი, რომელსაც შესანდობარი პური და არაყი მიჰქონდა (75, გვ. 168). დასაფლავება „შხედაბარძანებულში“ ე.ი. შხის ჩასვლის შემდეგ არ შეიძლება; თუ დაავიანდებოდა, დაკრძალვას მეორე დღისათვის გადადებდნენ, წესს კი არ დაარღვევდნენ (18). როგორც ცხედარს, აქ ასახულია რწმენა,

რომლის თანახმად, მიცვალებული საიქიოში შვეს მიჰყვებოდა. ეს შეხედულება დამახასიათებელი იყო როგორც ქართველი, ასევე მსოფლიოს მრავალი ხალხის (232, გვ. 112; 195, გვ. 245; 175, გვ. 223) უძველესი მსოფლმხედველობისათვის, რომელიც ასტრალური რელიგიის საფუძველზე უნდა განეითარებულყო.

ხევსურეთში ნარეუები დასაფლავების შემდეგ კიდევ ერთ ღამეს ათევენენ მიცვალებულის სახლში. ამ დროს ეწყობოდა „ნარევი ოქშაში“, რომელიც მოჰქონდათ მეზობლებს და მოგვარებებს ამავე სოფლიდან. ეახშმად მოიტანდნენ ქადისკვერებს, ხინკაღს, ყაურმას და სხვ. ნარევი დალუცადნენ, ახალი გარდაცვლილისა და ეახშმის მომტანთა მიცვალებულთა სულებისათვის შენდობას ამბობდნენ.

აღსანიშნავია, რომ ხევსურეთში „მექობე“ ქალს სიერათ სასაფლაოზე არ დამარხავდნენ. გარდაცვლილს მხოლოდ „მესამრელო“ ქალები ჩააცემდნენ ტანსაცმელს, სხვა დედაკაცები კი ქობის კარზე მიდიოდნენ, სადაც მიცვალებული ესვენა. მოტირალნი იმავე წესით ტიროდნენ, როგორც სხვა მიცვალებულებს. ქობში გარდაცვლილს სახლში არ შეასვენებდნენ - იგი უწმინდურად ითვლებოდა და მამაკაცები არც შეიკარებოდნენ, ისინი მხოლოდ საფლავს გათხრიდნენ, ქალები კი ასაფლავებდნენ. თუ სიერათ სასაფლაო ხატის ახლოს არ მდებარეობდა, მაშინ ამ 'ასაფლავსაგან ცოტა მოშორებით, დასაფლავებდნენ გარდაცვლილს. წინააღმდეგ შემთხვევაში „მექობე“ ქალს „სარეხებში“ (ქობის, სამრელოს ახლო-მახლო) დამარხავდნენ. დასაფლავებიდან შვიდი თვის ან ერთი წლის შემდეგ მიცვალებულის ნეშტს ამოიღებდნენ და სიერათ სასაფლაოს ახლოს დაასაფლავებდნენ. იტყოდნენ ხოლმე, რომ ამ ხანში „სიწმინდეს გავა“ ე.ი. გაიწმინდებოდა. მეორედ დასაფლავების ადგილს „საროშო“ ეწოდებოდა.

ჭირისუფალს ამგვარი დასაფლავების შემდეგ „გზანი და საფლავი უნდა დაენათა“ - საქციელის სისხლით იმ გზას და საფლავებს განათლავდნენ (სისხლს მოასხურებდნენ), რომლითაც მიცვალებულს გაატარებდნენ. ეინც მიცვალებულს წაასვენებდა, მათ „ხელებზე ასასხმელს“ გამოუხობდნენ და დანათლავდნენ, რადგან ისინი „მექობე“ ქალს „შეერვნენ“. ქობში გარდაცვლილს ხარკებს ისეთივე წესით უხდიდნენ, როგორც სხვა მიცვალებულებს. აქვე აღვნიშნავთ, რომ თუ ახალდაბადებული ბავშვი გარდაიცვებოდა ქობში, არც იმას დამარხავდნენ სიერათ სასაფლაოზე. მასაც „მესამრელო“ ქალები გაუთხრიდნენ საფლავს ქობის ახლოს სიერათ სასაფლაოზე კი აღარ გადაასვენებდნენ. რაყა ქობში დედას ძალიან გაუხდებოდა ანუ ბავშვი და მისი მორჩენა საეჭიო იყო, გარდაცვალებამდე ჩვილს ქობიდან სახლში გადაიყვანდნენ, რომ „საფლავ-სამარეში“ ე.ი. სიერათ სასაფლაოზე დამარხულიყო. ქობში გარდაცვლილ ბავშვს ქედებს არ უხდიდნენ (79, გვ. 52-53; 14).

ქობში გარდაცვლილი ქალის დასაფლავების საკითხს ყურადღება მიაქცია გ. ჩიტიაძემ და ზემომოტანილი მასალის გაანალიზების შემდეგ მიუთითა, რომ ეს ფაქტი იყო მეორადი დამარხვის შარევენებელი, რომელიც საყურადღებო უძველესი სარწმუნოების თვალსაზრისით. ამავე დროს ეს ფაქტი საინტერესოა

არქეოლოგთათვისაც, რამდენადაც ამ წესის საფუძველზე ადვილად შეიძლება იხსნას განთავსებული ობიექტებზე გამოვლენილი მეორადი დამარხვის შემთხვევები (120, გვ. IX). ამრიგად, არქეოლოგიურად (95, გვ. 273-274) საქართველოს სხვა კუთხეებში დადასტურებული მიცვალებულის მეორადი დაკრძალვის ძველადგან მომდინარე წესი ხევესურების ყოფაში თითქმის ბოლო დრომდე შემორჩენა.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ უბედური შემთხვევებისაგან გარდაცვლილთ (კლდეზე გადაჩხილს, ზევისისაგან მკვდარს, თვითმკვლელს და სხვ.) ჩვეულებრივი წესით მარხავდნენ.

ხევესურეთში, ფშავსა და თუშეთში ფართოდ იყო გავრცელებული შეხედულება, რომლის თანახმადაც, სიკვდილს იწვევდა ბორჯი სული. ეს რწმენა განსაკუთრებით კარგად მტკიცდება უბედური შემთხვევებისაგან გარდაცვლილთა სულის გამოხსნაში, სადაც გადამწყვეტ როლს ასრულებდნენ კარატის ჯუარი (ხევესურეთი, თუშეთი) და იახსრის ჯუარი (ფშავი). „სულის გამოსახსნელად“ საგანგებოდ ეზადებოდნენ: იჯახში ლუღს ადუღებდნენ, არაყს ხდიდნენ, ხშირად ბაყს აცხობდნენ.

ხევესურეთში ჭირისპატრონი მოგვარეს გააგზავნიდა ღიქოკის კოპალა კარატის ჯუარის მედროშესთან და შეუთვლიდა: „დალუპული ვარ, შეიძლება ეშმაკებისაგან იყოს მკვდარი, სული უნდა გამოვიხსნაო“. ზღვნად აუთრებლად წელგამოვიღო გუდილას, ლუღს, არაყს, ფულს გაუგზავნიდა. მედროშე ხატის ერთ-ერთ მსახურს - დასტურს - იახლებდა, ხელში კოპალა კარატის ჯუარის დროშას დაიჭირდა და გზას გაუდგებოდა, თუმცა მას წინდაწინ არ ეუბნებოდნენ, თუ სად, რა ადგილას მოხდა უბედური შემთხვევა; ხალხის რწმენით, ეს ღვით დროშას უნდა გამოეცნო: როდესაც შემთხვევის ადგილს მიუახლოვდებოდა, მედროშეს მოუსვენრობა დაეტყო, იგი ზოგჯერ წყალში გადასახტომად, კლდეზე გადასარჩხად იწვედა, მგავრამ დასტური აცაყებდა. ბოლოს „დროშა მიიყვანდა“ იმ ადგილას, სადაც უბედურება მოხდა. აქ მედროშე დიდხანს დროშის ტარს მიწაზე არტყამდა, დროშას არხევდა, ხშირად სწყვიტავდა ბორჯი სულს, ემუქრებოდა და ითხოვდა დალუპულის სულის განთავისუფლებას. ბოლოს დაიძახებდა: „ემშაკებისათვის წამირთმევია სულიო“. ამ დროს ცინში თანმხლებთაგანი შავ ციკანს დაკლავდა და ხელეკლამა გადააბჯებდა. აქვე სანთელს დაანთებდნენ და მიცვალებულისათვის შენდობას იტყოდნენ. ამის შემდეგ მედროშე ჭირისპატრონის სახლისაკენ გაეშურებოდა და დროშას ბანზე დაბერტყავდა, რაც სულის სახელში მოყვანას ნიშნავდა. მეთემის სახელში სტუმრად მოსულ დროშას ბანზე „დააბრძანებდნენ“, რომელიც ხევესურის სახელში ყოველზე წმინდა ადგილად ითვლებოდა. შემდეგ კი ჭირისპატრონი ხალხს გაუმასპინძლებოდა. უკან დაბრუნებულ მედროშეს და მის თანმხლებ დასტურს 3-4 კგ სპილენძს ატანდნენ ჯუარის საჭიროებისათვის. გაჩაღ ამისა, ხატოვნის რამდენიმე ცხვარსაც აძლევდნენ ზოდზე (108, გვ. 71; 77, გვ. 216). ფშავში „სულის გამოსხნა“ იახსრის ჯუარის ფენქვიებში შედოდა და ხევესურეთში დამოწმებული წესისამებრ ხდებოდა.

თუშეთში კოპალა კარატის ჯუარის დროშას მიმართავდნენ „სულის სახს-

ნელად". ყოველ ზაფხულს, დიდი სახალხო დღეობის „აინიგენის“ (აინგენის) წინა კვირას, ხევსურეთიდან ჯვარის მსახურნი, ე.წ. ჯვაროინნი (ექვსი-შვიდი კაცის შემადგენლობით), გადმოდიოდნენ თუშეთში, თან ხახმატისა და კოპალა კარატის ჯვარის დროშები მოჰქონდათ. სწორედ ამ დროისათვის ეზზა-დებოდნენ თუშები უბედური შემთხვევისაგან გარდაცვლილ ადამიანთა სულების გამოსახსნელად. ამ მიზნით ისინი კოპალა კარატის ჯვარის დროშას იწვიედნენ. სულის გამოხსნის შემდეგ, რომელიც ხევსურეთსა და ფშავეში დამოწმებული ანალოგიური წესით ხდებოდა, კარატის ჯვარის მედროშე ჰვირისპატრონის სახლისაკენ გაეშურებოდა. მას წინ თუში მიუძღოდა, რომელიც იძახდა: „მოცალ და მომყავს (გარდაცვლილის სახელი) სული“. ოჯახში რომ მივიდოდნენ, ხევსური მედროშე სახლის ყველაზე მაღალ ადგილას სიპზე ავიდოდა და აქ დაბერტყავდა დროშას (11; 12).

გარდა თუშ-ფშავე-ხევსურეთისა, საქართველოს სხვა კუთხეებშიც ყოფილა გავრცელებული მიცვალებულთა „სულების გამოხსნის“ ჩვეულება. ამ მხრივ საინტერესოა სვანეთში დამოწმებული „ქვინი ლიტხეს“ (სულის დაბრუნების) რიტუალი (63; 113, გვ. 166-167).

როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა წარმოდგენით, უბედურ შემთხვევებს, რომლებსაც ადამიანთა სიკვდილი მოსდევდა, ბოროტი სული იწვევდა. ხევსურეთსა და ფშავეში ამ ადამიანთა „სულების გამოხსნის“ საქმეში გადაწყვეტ რაღაც თამაშობდნენ კოპალა კარატის ჯვარი და იახსრის ჯვარი, რადგან ეს ღვთაებები, ხალხური რწმენის თანახმად, წარმატებით ებრძოდნენ ბოროტ სულებს. ასეთმა წარმოდგენამ განაპირობა სწორედ ის, რომ თუშეთში მიცვალებულის „სულის გამოსახსნელად“ ადგილობრივ ღვთაებას კი არ მიმართავდნენ, არამედ ხევსურულს ძღვევდნენ უპირატესობას. კოპალა კარატის ჯვარის თუშეთში არსებობის ერთ-ერთ მიზეზად ვ. ბარდაველიძე ხევსურთა აქ გადმოსახლებას მიაჩნევდა (144, გვ. 8). ეს პოტიცი მთავარ პირობად არის აღიარებული თუშეთში ხევსურული ჯვარხატების დამკვიდრებაში (92, 62-66). მაგრამ გარდა ამისა, თაღისი განსაკუთრებული ფუნქციის გამო კოპალა კარატის ჯვარი ადგილობრივი ღვთაებებისაგან მკვეთრად განირჩეოდა: ეკრძოდ, ბოროტ სულებთან წარმატებით ებრძოდ ღვთაებას - კარატის ჯვარს, ბუნებრივია, თუშეთშიც დიდი გავლენა უნდა მოეზღვებინა. სწორედ ავ სულებთან ებრძოდ ღვთაებათა საკრალური საგანი - დროშა, ახორციელებდა არაბუნებრივი სიკვდილით გარდაცვლილ ადამიანთა სულების გამოსახსნას, რადგან „დროშა იყო არა მარტო ღვთაების სიპბოლო, არამედ მისი განსახიერებაც“ (144, გვ. 61).

როგორც ზემოთ მოტანილი მასალიდან ჩანს, დაკრძალვის წეს-ჩვეულებებში არსებითად წარმოდგენილია ადამიანის სიკვდილის მომენტისა და დასაფლავება-მდე შესრულებული რიტუალური ქმედებების მთელი ციკლი. იგი მიზნად ისახავს არა მარტო გარდაცვლილის დასაფლავებას, არამედ იმპვეცხნად საკადრისად „გამგზავრებასაც“. ყოველივე ამასთან დაკავშირებული წესები უძველესი რწმენა-წარმოდგენების შემცველი არიან. აქ ჩვენ გვაქვს მაგიური, ანიმისტური, ასტრალური, რელიგიური რწმენის გადმონაშთები, რომლებიც ქართველ ტომებში მიცვალებულს კულტის არსებობის სიძველეზე მიტყვევებენ.

მ ა გ ი II

მიცვალებულის კულტის მსახურნი

§ I. წარმოდგენა მიცვალებულზე როგორც უწმინდურზე. ნარევიები

ადმოსადევლემ საქარადველას მიიღელა ძველი რელიგიური რწმენის თანახმად, მიცვალებული უწმინდური იყო და ყველაფერი ის, რაც მას მიეკარებოდა, ასევე უწმინდურად ითვლებოდა. ამ შეხედულებით უნდა ყოფილიყო განპირობებული იმ საინტერესო წეს-ჩვეულებების წარმოშობა და არსებობა, რასაც თუშ-ფშავ-ხვესურეთში ვამოწმებთ.

მიცვალებულის უწმინდურობის იდეა ნათლად არის ასახული მომავლადი ადამიანის სახლიდან გარეთ გამოყვანის ზემოთ აღწერილ წესში. ამ ჩვეულებას ნ. ხიზანაშვილმა საგანგებო ყურადღება მიაქცია და მიუთითა: „სიკვდილი უწმინდურობაა; ხალხის აზრით სული წმინდაა და სხეული მძოვრი, მყრალი და უწმინდური ნივთიერება, კიდევ ამიტომ ხვესური სულთმობრძაცს არასოდეს სახლში სულს არ დააღვივებთ“ (108, გვ. 78).

მიცვალებულის უწმინდურობის რწმენით იყო განპირობებული კულტის მსახურთა გარკვეული ჯგუფის - ნარევიების - არსებობაც. ადამიანი სულს რამდღედ, შამინვე დაუძახებდნენ მიცვალებულის განმბანებებს. ხვესურეთში ამ ხალხს „ნარევიები“ ერქვათ, ფშავსა და თუშეთში კი „მირეულები“. მათი რიცხვი 7-15 კაცით განისაზღვრებოდა. ნარევიებს მხოლოდ მიცვალებულის გაბანვა კი არ ევალებოდათ, არამედ მისი ჩაცმაც, ღამისთევაც, სანთლის ანთებაც, საკაცებზე დაკერაც, დასაფლავებაც. ნ. ხიზანაშვილის ცნობით, ნარევიები ექვს დღეს (ზოგჯერ უფრო მეტხანს) თავიანთ სახლში ეერ მიდიოდნენ და იმყოფებოდნენ შირისუფლის ოჯახში. ისინი სახლში დაბრუნებამდე ყოველდღე წყლით უნდა განმბანილიყვნენ (108, გვ. 79).

„ნარევი“//„მირეული“ ნიშნავდა შერეულს, შერყვნილს, გაუწმინდურებულს მიცვალებულისაგან. ამიტომ „ნარევიში“ ხატის მსახურნი წავიდოდნენ იმ შემთხვევაში, თუ შემდეგ წელს არ უწევდათ ხატში დასტურობა (18, 12).

ხვესურეთში ნარევიებს ხატში მისვლა წყლით გაწმენდამდე ექვსი, ზოგჯერ მეტი დღე ეკრძალებოდათ; ასეთი ხალხი ფშავში ათი დღის, თუშეთში კი ერთი თვის მანძილზე სალოცავში ეერ გაბედავდა მისვლას. ა. ზისერმანის ცნობით, ისინი ამ ხნის განმავლობაში ცალკე ცხოვრობდნენ (1, გვ. 153; 16; 10; 167, გვ. 224).

ხვესურეთში ნარევის ზედმონაკიდებს არაგინ გაეკარებოდა, მასთან ერთად პურს არ შეჰამდა (227, გვ. 27). მიუხედავად ამისა, მათ მიმართ

მთიელები სათანადო ყურადღებასა და პატივისცემას იჩენდნენ. თუშეთში ისინი ჭირისუფლის მხრიდან საჩუქრად ლეზულობდნენ ერთ ნაპარს მატყლს, წინდებს. ხევსურეთში კი მამდამი პატივისცემის გამოხატულება იყო მიცვალებულის სახელზე გამართულ დოღში ნარევის ცხენის მონაწილეობა, მამდამის დასაფლავების შემდეგ ჭირისუფლის ოჯახში „ნარევი ოქშის“ გამართვა.

„ცივთან“ ანუ მიცვალებულთან ახლოს ჯვარის//ხატის არყერით მსახური არ მივიღოდა; იმ ბანზედაც კი არ ავიღოდა, სადაც მიცვალებული იყო დასვენებული. არხატში მიცვალებულთან არც ჯვარის დიასახლისი შევიღოდა. ჯვარის ხუცესი არც სასმელ-საჭმელს მიეკარებოდა გარდაცვლილის ოჯახში (1, გვ. 396; 18; 16).

ფშავშიც დასტურები, ქვეისბრები და სხვა მოწმინდარი ხალხი, მამ შორის დედაკაცებიც, რომლებიც წმინდობდნენ, სადაც მიცვალებული იყო, ამ ოჯახში არ შევიღოდნენ, ვიდრე სახლი არ გაინათლებოდა საკლავით. მოციქვანთ ერთ მაგალითს. სოფ. უძილაურთან (ფშავი) მცხოვრებნი კობალას ყმებში ყოფილან. ამ ღვთაებას კი ძალიან სძულდა თურმე მიცვალებულთან („ცივთან“) ნამყოფი კაცი. ამიტომ უძილაურელი ქალიც და კაციც ერიდებოდნენ ცხვდართან მისვლას. „ნაცივარ“ სახლში ცინც იყო ნამყოფი, სანამ არ გაიბანებოდა, ვერ მივიღოდა ვერცერთი უძილაურის სახლში. მაგრამ თუ ასეთ შემთხვევას მაინც ექნებოდა ადგილი, ასეთ ადამიანს ყველანი წყველა-კრულით მოიხსენიებდნენ. „ხანდახან ასეთ ხდებოდა, რომ თუ სხვა სოფლები არ მოვიდოდნენ, დაშობრებული აღარავინ აღარ იყო ხოლმე... უძილაურები ამბობდნენ: ჩვენს სალუცავს ყველაზე მეტად ცივი რევს, წყრება... ცივი ყველაზე მეტად სარიადა, რადგან სულწმინდა მასში აღარ არის, სული ამოსულია და ადამიანის გვაში უწმინდური რჩება, რაუა სული აღარ უღვასო... ხატი ნაცივარ სახლში ნამყოფს და თვით ამ სახლის პატრონსაც ამიზებებდა, ორივეს თითო საკლავი უნდა დაეკლა, რომ ხატს დანაშაული ეპატიებინა“ (4, გვ. 8-9). ეს მაგალითი ნათლად გვიჩვენებს, თუ რა ძლიერი იყო ხალხში რწმენა მიცვალებულის უწმინდურობის შესახებ.

თუშეთშიც ხატის მსახური მიცვალებულთან ახლოს არ მივიღოდნენ. დეკანოზი მკედროს საკლავს ვერ გამოსჭრიდა ყელს, სხვას ეტყოდა - „მოხნიანებულმა კაცმა დაკლასო“ (19). გარდა ამისა, ცისაც თაღები ეცვა, ხატში ვერ მივიღოდა; სანთელს და ზედაშეს იგი სხვას გაატანდა (19).

ოჯახი, სადაც ცხვდარი ესვენა, უწმინდურად, მირეულად ითვლებოდა. ხალხის რწმენით, ამგვარად გაუწმინდურებულ სახლში ანგვლოზები აღარ ღებოდნენ, ამიტომ სახლის სანათლავის დაკვლა სავალდებულოდ მიაჩნდათ. სახლის სანათლავს - ხმოს ან ბატყანს - მიცვალებულის დამარხვიდან შორე-მესამე ღღეს შივნით, სახლში, კლავდა ხატის ხუცესი, იქვე ჯამი ან ბაკანი იდგა, რომელშიც სისხლს ავრთვებდნენ. შემდეგ ჭვავის ჩაღის კონთს სისხლს შთელს სახლში მოაპკურებდნენ, სახლის ახლომახლო გზებზედაც ასხურებდნენ, სახლის პატრონს დაამწყალობებდნენ, უსურებდნენ, რომ ცული აღარაფერი შემოხეოდა. ამის შემდეგ სახლს უწმინდურობა მოშორებოდა და იქ ისევ ან-

გოლზი დაემკვიდრებოდა (I, გვ. 400-401; 18). როგორც ცხედამთ, განათვ-
ლა გულისხმობდა საკლავის სისხლის საშუალებით სახლის განწმენდას (37,
გვ. 126-127).

გარდა ამისა, მიცვალებულის უწმინდურობისაგან თავის დაღწევის საშუ-
ალებად ხევსურეთსა და თუშეთში ცეცხლიც არის წარმოდგენილი. გარდაცვლი-
ლის „სალოგინის“ დაწვა ხევსურეთში, ეზოში და სასაფლაოზე ცეცხლის და-
თება ხევსურეთსა და თუშეთში ნათლად შეტყობილებს იმაზე, რომ აღნიშნული
წესი ემყარებოდა ქართველი ხალხის უძველეს რწმენას ცეცხლზე, როგორც ავი-
სულების საწინააღმდეგო და უწმინდურობისაგან განმწმენდ ძალაზე (36, გვ.
82).

მიცვალებულის უწმინდურობის ამსახველ ქართულ ეთნოგრაფულ მასალას
პარალელები ეძებნება მსოფლიოს ხალხთა წეს-ჩვეულებებსა და რწმენა-წარ-
მოდგენებში. მრავალი ხალხის შეხედულებით, საგანი, რომელიც მიცვალებულს
მიეკარებოდა, მის გავლენას განიცდიდა და ისიც უწმინდურობის წყაროდ იქ-
ცეოდა. ამ რწმენით იყო განპირობებული აგრეთვე მიცვალებულის კუთვნილი
საგნების დაწვის, დაბეტერვის, გადაყრის, საცხოვრებლის დატოვების ჩვეუ-
ლება (223, გვ. 45-50; 228, გვ. 128; 157, გვ. 295; 179, გვ. 70-81;
178, გვ. 95; 166, გვ. 157, 178; 194, გვ. 373; 234, გვ. 185; 207,
გვ. 66, 95; 160, გვ. 103).

უნდა აღინიშნოს, რომ მიცვალებულის უწმინდურობის იდეა მტკიცედ იყო
გადახლართული მიცვალებულისადმი შიშის გრძნობასთან, რაც წარსულში უნი-
ვერსალურ მოვლენას წარმოადგენდა (182, გვ. 351, 387, 404).

საკითხი, თუ რამ განაპირობა მიცვალებულისადმი შიშის წარმოშობა, სპე-
ციალურ ლიტერატურაში ღრმად საბოლოოდ გადაუჭრელია. რელიგიის ისტორიის
მკვლევრები სხვადასხვანაირად წყვეტენ ამ პრობლემას. ამერიკელი მეცნიე-
რი კრებერი, იზიარებდა რა ფროიდის ამბივალენტობის თეორიას, ამტკიცებ-
და, რომ მიცვალებულის მიმართ ადამიანს თავიდანვე გაორებული გრძნობა
გააჩნია: ერთი მხრივ - სიმპატიისა და სიყვარულის, მეორე მხრივ - შიშის
(233, გვ. 325). ტილორ-სპენსერის მიხედვით, მიცვალებულისადმი შიშს
საფუძვლად დაედო რწმენა სულის შესახებ, რომელსაც შეეძლო ცოცხლებისად-
გის ზიანის მიყენება (214, გვ. 279-280; 219, გვ. 311). ცნობილი საბჭო-
თს მეცნიერის ს. ტოკარევის აზრით, აღნიშნული გრძნობის წარმოშობა სოცი-
ალური მოტივით, სოციალური უთანასწორობის გაჩენით უნდა უფიციყო განპი-
რობებული. იგი, აგრეთვე, აღნიშნავს, რომ ცხედრის მიწაში დაკრძალვის
წესს დროთა განმავლობაში არ შეეძლო არ წარმოეშვა მიცვალებულის სახლო-
ვით გამოწვეული შიშის გრძნობა, რაც სხვადასხვა ხალხში სხვადასხვანაი-
რად გამოვლინდა: ზოგან გვამის უწმინდურობის რწმენა გაჩნდა, ზოგან - რწ-
მენა მიცვალებულის ბოროტ სულად გადაქცევისა (217, გვ. 186). ბრტვობის
შეხედულება, რომლის თანახმადაც რეალურმა საშიშროებამ, რომელიც ხრწნადი
გვამისაგან მომდინარეობდა, ხელი შეუწყო მიცვალეულისადმი შიშის წარმო-
შობას (210, გვ. 402). გ. სნესარევის მიერ გამოთქმულია მოსაზრება, რომ
მიცვალებულის უწმინდურობის იდეა გულისხმობს არა გვამის ფიზიოლოგიურ

ფიგურებში გამოწვეულ კრძობას, არამედ სიკვდილთან დაკავშირებულ ზებუნებრივ ძალა წინაშე შიშს (213, გვ. 175)..

როგორც ვხედავთ, საკითხი მიცვალებულისადმი შიშის წარმოშობის მიზეზების შესახებ რთული და ჯერჯერობით გადაუჭრელია. ამდენად, ჩვენთვის ძველია თქმა იმისა, თუ რომელია დასახელებულ მოსაზრებათაგან მედარი და მართებული. იღბათ, ყველი მათგანი შეიცავს რაციონალურ მარცვალს. ქართული, კერძოდ, თუშ-ფშავ-ხევსურული მასალების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ჩვენ აქ გვაქვს რწმენა როგორც მიცვალებულის უწმინდურობისა, ასევე შიში მიცვალებულისა და მისი სულის ზებუნებრივი ძალის წინაშე. ზემოთ მოტანილი მასალა გვიჩვენებს, რომ ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში სულდამობრძავის გარეთ გამოყვანის ჩვეულება, საგანგებო პირობის - ნარევების არსებობა, მათი განწმენდის წესი, ხატის მსახურთაგან მიცვალებულთან მიუკარებლობა, გარდაცვლილის სალოჯინოს დაწვა - ყველაფერი ეს მიცვალებულის უწმინდურობის იდეას უკავშირდება. ეს რწმენა ამავე დროს, როგორც აფენიშენთ, კავშირშია მიცვალებულის სულისადმი შიშის გრძნობასთან იმდენად, რამდენადაც, მორწმუნეთა წარმოდგენით, გარდაცვლილის სული აქტიურად მონაწილეობს ცოცხალთა ცხოვრებაში და შეუძლია როგორც ზიანის, ისე სიკვდილის მოტანა მათთვის.

შედა აღინიშნოს, რომ უმოსავლეთ საქართველოს მიმართში მიცვალებულის კულის ზოგიერთი წეს-ჩვეულება და რწმენა-წარმოდგენა მიცვალებულის უწმინდურობის იდეა, ნარევების არსებობა, მათი განწმენდის წესი, მომავლადვის სახლიდან გამოყვანა, აკლდაშში მიცვალებულთა დასაფლავება - ზოგიერთი გიერთი მკვლევარის აზრით (172, გვ. 119-122; 154, გვ. 43; 131, გვ. 210), მახდენური მსოფლმხედველობიდან მომდინარეობდა. მახდენობის ერთ-ერთ ძირითად დებულებას წარმოადგენდა მოძღვრება სიწმინდესა და უწმინდურობაზე. ეტხელი, წყალი, მიწა წმინდა ელემენტებად ითვლებოდნენ, ხოლო უწმინდური იყო მიცვალებული და ყველაფერი ის, რაც მას მიეკარებოდა (187, გვ. 25-26).

ცნობილია, რომ შეხედულება მიცვალებულზე, როგორც უწმინდურზე, და აქედან გამომდინარე რიგი აკრძალვები, ფართოდ იყო გავრცელებული მსოფლიოს იმ ხალხთა ყოფაშიც, რომლებიც მახდენურ იდეოლოგიას არ იცნობდნენ. ამასთან, არ უნდა დაგვაფიქვდეს ისიც, რომ ავთი მახდენობა პირველყოფილი რელიგიური რწმენის მრავალ ელემენტს შეიცავდა (218, გვ. 287) და გამოირყებოდა არ არის, რომ მიცვალებულის უწმინდურობის იდეაც მახდენობაზე არსებული მსოფლმხედველობიდან იღებდეს სიძავეს.

მართალია, მახდენობაში საქართველოშიც უკვე გავრცელება (131, გვ. 227; 134, გვ. 27; 69, გვ. 25), მაგრამ იგი ხალხურ სარწმუნოებას ნაკლებად შეეხო (36, გვ. 10). ადგილზე მახდენობას დახვდა მიცვალებულის შესახებ პირველყოფილი რწმენა-წარმოდგენებიდან მომდინარე შეხედულებები, რომლებიც უკვე სარწმუნოებაში დაკანონებულ მიცვალებულის უწმინდურობის იდეას დაემთხვა. ამან კი, შესაძლოა, განაპირობა ქართულ და მახდენურ წეს-ჩვეულებებსა და რელიგიურ შეხედულებებში იმ პარალელების

წარმოჩენა, რომელთაც მიცვალებულის შესახებ არსებულ წარმოდგენებსა და სწავსო პრაქტიკაში გამოწვება. საფიქრებელია, რომ საქართველოში მახდენობის მოსპობის შემდეგაც ჩვენს მიერ ზემოთ განხილული ქართული ტრადიცია მაინც დარჩა, რომელმაც ბოლო დრომდე შემოინახა თავი.

ამრიგად, თუ გავითვალისწინებთ ყოველივე ზემოთქმულს, აგრეთვე იმ უხვ ეთნოგრაფიულ მასალას, რომელიც ადასტურებს ძლიერ განვითარებული მიცვალებულის კულტის არსებობას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, შესაძლებლობა გვეძლევა გამოვთქვათ აზრი, რომ მიცვალებულის უწმინდურობის იდეა და ნასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები ადგილობრივ ნიადაგზე იყო აღმოცენებული და სათავეს ღებულობდა წინაქრისტიანულ ხანაში.

§ 2. სულის ხუცესის საკითხისათვის

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მიცვალებულის კულტის მსახურებს შორის ყურადღებას იპყრობს საგანგებო პირი, რომელიც ხუცესურთში „სულის ხუცესის“ სახელით არის ცნობილი, თუშეთში კი იგი „ხუცესად“ მოიხსენიება.

ცნობები „სულის ხუცესის“ შესახებ უკვე მე-19 საუკუნის მკვლევრებთან მოიპოვება.

ნ. ხუდადოვის მიხედვით, ხუცესი ხანშიშესული კაცი იყო, რომელიც დასაფლავების დღეს შენდობას ეუბნებოდა მიცვალებულისათვის განკუთვნილ საფლავს. ხუცესად გახლდა ყველას შიგნით, ვინც კი ზეპირად იცოდა ლოცვები. ადგილი უნდა ეთქვას იგივეს ხატისა და სულის ხუცესს: ხატის ხუცესს, რაკი იგი ასრულებს მიცვალებულთან დაკავშირებულ წესებს, სულის ხუცესი ეწოდება (227, გვ. 27-28, 35).

ა. ხახანაშვილის ცნობით, თუშეთში ხუცი ასრულებდა ყველაფერს, რაც ხეცისპირას ევალდებოდა: მონაწილეობას ღებულობდა ქორწილსა და მიცვალებულთან დაკავშირებული წესების შესრულებაშიც (225, გვ. 9-10).

ზემოთ დასახელებული ადგილები ხატის ხუცესს მიაწერდნენ ისეთ ფუნქციას, რაც ხალხური რელიგიური რწმენის მიხედვით დაუშვებელი იყო.

რაფიელ ერისთავი სწორად შენიშნა ადგილობრივ განსხვავებას დეკანოზსა და ხუცესს შორის: იგი მიუთითებდა, რომ ხუცესის უფლებას შეადგენდა დასაფლავების წესებში მონაწილეობა; რაშიც დეკანოზები არ ერევიან (239, გვ. 109).

განსაკუთრებით საინტერესოა ნ. ხახანაშვილის დაკვირვება. იგი მიუთითებდა, რომ ხატის ხუცი ლეკობდა - „ხუცობდა“, კლავდა საკლავს, იხდიდა სამღვთოს, ხატობის დროს ხალხს ამწყვლობდა. მკვდრის რიგის კურთხევა კი სულის ხუცესის საქმე იყო. ხატონს, ხატის ხელსაწილს მკვდარსა და სულის ხუცესის რაღაც მიცვალებულთან დაკავშირებით ხეცსურეთში.

სულის ხუცესის არსებობა ეთნოგრაფიული მასალით პირაქვე ხეცსურეთში

მოწმდება, პირქითში კი არა.

იმის გამო, რომ უხარის ხუცესს სიწმინდის დაცვის მიზნით ეკრძალებოდა მიცვალებულის კულტმსახურებაში მონაწილეობა, ამიტომ სულის ხუცესის მოვალეობას შეადგენდა მკედრისათვის ცხენის დაკურთხება, შენდობის ძქმა, ხარჯებსა და სულის მოსახსნელ დღეებში საკლავის დაკვლა, ტაბლის დაღვრა.

იმ შემთხვევაში, როდესაც სულის ხუცესის ოჯახის წევრი გარდაიცვლება და, იგი მას არ გაბანდა, არც სუდარას ჩააფარებდა, სხვა ყველა წესს კი შეასრულებდა. თვით ხუცესის გარდაცვალების შემთხვევაში რაიმე განსაკუთრებული წესი არ სრულდებოდა. მის ხარჯებს „ჯალაფობა“ გაიღებდა. დასაფლავებითაც ჩვეულებრივად ასაფლავებდნენ (14).

როგორც წესი, სულის ხუცესად ხნიერი, მოხუცი მაშაკაცი იღებოდა. ამგვარი მოვალეობა მემკვიდრეობით არ გადაჰყოფდა. ზემოთაც იყო მიითქმული, რომ სულის ხუცესად გახდომა ყველას შეეძლო, ვისაც კი სურვილი ექნებოდა, მაგრამ კარგად უნდა სყოფნოდა ზეპირად „კურთხევანი“, თორემ უბრალოდ ტაბლისათვის „სახელის დაფება“, შენდობის ძქმა ყველას შეეძლო - ქალსაც და კაცსაც. ტაბლის დაღვრვის დროს საძქმელი „კურთხევანი“ კი საგანგებო შესწავლას მოითხოვდა. იგი სოფელში ერთმა ან ორმა კაცმა იყოფა, ანდა შეიძლება არავის სყოფნოდა. სხვა სოფლიდან, თემიდან მოყვანათ ასეთი პირი (79, გვ. 43).

სულის ხუცესის მსგავსი პირის არსებობა ჩვენ მიერ ველზე გამოკვლეული ეთნოგრაფიული მასალით თუშეთშიც მოწმდება. მას აქაც „ხუცესი“ ეწოდებოდა. მოგვყავს მთხრობლის სიტყვები: „კაცი იყო ხუცესი. ამას ევალბოდა შესანდობარი მიცვალებულზე. მიცვალებულზე საკლავს დაკლავდა. ამის საფარ სურს ჭირისპატრონი არ აძლევდა, მოვალე იყო. სოფელში ხუცესობას დაავალბდნენ და ის იქნებოდა. ხატში ამ ხუცესს არაფერი არ ეკითხებოდა, სხვა რაიმე ამას არ ევალბოდა. ხუცესი და მღვდელი სხვადასხვაა. ხუცესის სიტყვებს ახალგაზრდები სწავლობდნენ, ამა და ამ ხუცესმა ესე ძქვა და ესე მოციქეთ ჩვენეთაო. როცა ის ლაპარაკობდა, მაშინ ყურს უჯდებდნენ და ისე სწავლობდნენ. რაკი მიცვალებულის შენდობას იტყოდა ხოლმე, იმიტომ ავალბდნენ ხუცობას“ (19).

უნდა აღინიშნოს, რომ ხევისურეთმა გაცილებით სრულყოფილად შემოგვინახა სულის ხუცესთან დაკავშირებული მასალა, ვიდრე თუშეთმა. ავიღოთ თუნდაც სულის ხუცობის ტექსტები. ამ საკითხის ირგვლივ მასალა თუშეთის შესახებ არსებულ ლიტერატურაში არ მოიპოვება. ვერ მოხერხდა აგრეთვე მათი ფიქსირება ველზეც.

განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე ხევისურეთში. როგორც გარკვეულ იქნა ვ. ბარდაველიძის მიერ, სულის ხუცობის ტექსტებისათვის ყურადღება უნდა კიდევ ი. ჭავჭავაძეს მიუძღვის, რომელსაც ჩაუწერია და შეამდგა გაზეთ „ივერიაში“ გამოქვეყნებითა მკედრის დაღვრვის ტექსტი („ივერია“, 1869, №85). დღესდღეობით ჩვენ მოგვეპოვება გ. ჩიტაიას, ალ. ჩხიპურის მიერ უშუალოდ სულის ხუცესებისაგან ჩაწერილი და გამოქვეყნებული სულის

ხულობის ტექსტები (87, გვ. 81-86).

აღნიშნული ტექსტი სამი სახით არის წარმოდგენილი: „სახელსადები“, „პირის ქარი“ და „კურთხევანი“. სულის ხუცესი ლუცვას „პირის ქარი“ იწყებდა. „პირისქარს“ კი მოჰყვებოდა „კურთხევანი“.

თუ თვალს გადავავლებთ ამ ტექსტების შინაარსს, დავინახავთ, რომ მათ ქრისტიანობის ზეგავლენა განუვლიათ. თვით „კურთხევანი“ ამის საუკეთესო მაგალითს წარმოადგენს. მაგალითად, „შამოვიდა ანჯელუზი ფუკითა ქრისტეს-სიდა, ქრისტეო ღმერთო, აკურთხე, დასწერე ჯიარი სულს იმასა, ტაბლას იმასა... შენ დედაო დიდისა ღვთისაო, დიდი სახარებისაო“, „... სულნი ნათლად გამეხსენ და შიასხენ წრიალსა რომენსა აბრამისასა, წმინდაო ან-გელუზნო... დიაკონო ქორო პირველო...“ და სხვ. (87, გვ. 81-82).

სულის ხულობის ტექსტების ზოგიერთი ადგილი ძლიერ დამახინჯებულია, ხშირად იმდენად, რომ აზრის გამოტანაც კი შეუძლებელი ხდება. ეს გასაგები-ცაა-ტექსტები ზეპირი გადაცემით გადადიოდნენ თაობიდან თაობაზე და პირ-ცანდელი სახე ეკარგებოდათ, თუმცა მათი საშუალებით ჩვენ ქართველ მთი-ლთა უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს ვეცნობით. საილუსტრაციოოდ მოგვაქვს რამდენიმე ნაწყვეტი სულის ხულობიდან: „სადაც შენ ხარა, სული შენი იხ-სენიებისა, შაგინდნასა, მაგახხარასა ეს დადგმულნი კოდნი, დასხმულნი სა-წდენი, დაესებულნი თასნი, დადგმულნი ტაბლანი, როგორც ჩვენ გავციქტრე-ზავ, ისეგე შენ მაგიდასა“, „... ემე სანდლით თქვენამე ხმარობთ, გარ-ცასთ, შაგინდნასთ ღმერთმ შრათელთა მოწყალემო. მასპინძელს ბარაქასამე აძლევთ, ავსა მარტესამე ნულრას არგენთ“, „... კარიმე, საცეამივ მღე გაქვ. ნუმყარა შაგიშლის ხელსა, როგორც გინდა, ისეგე ჩამახვალა, ისეგე გახვალ“. ამ ნაწყვეტებში კარგად ჩანს რწმენა იმისა, რომ საბაქაოს შენ-დობანაქვამი სასამელ-საჭმელი საიტიოს მიუღის მიცვალებულს. სათანადო ად-გილებიდან ვეცნობით, თუ როგორ სჯეროდათ სულთა სტუმრობა, სულთა ყოვლის-შემძლეობა, მათ მიერ ცოცხალი ნათესავეებისადმი დახმარება.

ამრიგად, სულის ხულობის ტექსტების ნაწილს არქაულობის ნიშანი აზის და მძღენად ისინი ძველი, წარმართული ხანის ხევისრული რელიგიის შესწავ-ლისათვის უაღრესად მნიშვნელოვან მასალას წარმოადგენენ (120 გვ. II).

იმისათვის, რომ ვარაუდის სახით მაინც გავარკვიოთ „სულის ხუცესის“ წარმოშობის საკითხი, მოკლედ გავცენოთ თვით ტერმინ „ხუცესის“ რაობას. იგი ძალიან ძველი წარმოშობისაა და სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში სხვადა-სხვა შინაარსის მომცველი იყო. კ. კიკელიძემ XI ს. ძველის (გომარეთის ტყლისიის) წარწერისა და ბიბლიის ქართული თარგმანის საფუძველზე დაასკე-ნა, რომ „სევრაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ მოხსენიებული ხუც-გალატოზი ნიშნავს კალატოზთა (ქვის ხეობა) უფროსს, მოთავეს (70, გვ. 235-237), ე.ი. ამ შემთხვევაში „ხუცე“ ტერმინი სოციალურ შინაარსს შეიცავს.

ახალი ისტორიულ-ენათმეცნიერული გამოკვლევების მიხედვით, „ხუცესი“ საერთო ქართველური წარმოშობის ტერმინია, რომელმაც შედარებით გვიან მიიღო მკვეთრად გამოხატული სოციალური შინაარსი (25, გვ. 400), ე.ი. თავდაპირველად, ჩანს, ხუცესი უფრო ასაკის გამო იყო დაწინაურებული. „ხუ-

ცესი“ კულტის მსახურის ფუნქციებსაც ითავსებდა და ერთდროულად „ტომის ბელადსა“ და „ქურუმს“ აღნიშნავდა (25, გვ. 400).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ტერმინი „ხუცესი“ სოციალურ გაგებასაც შეიცავდა და ასაკობრივი სიმწიფის აღმნიშვნელად იხმარებოდა.

როგორც დავინახეთ, ხუცესურთესა და თუშეთში მიცვალბულის ერთ-ერთ მსახურ პირს, ხატის ხუცესისაგან განსხვავებით, სულის ხუცესი ეწოდა. სულის ხუცესად გახდომის დროს ასაკით უფროსობა და სათანადო სალუციო ტექსტების ცოდნა იყო განსაზღვრელი. წარმართული მსოფლმხედველობიდან მომდინარე მიცვალბულის უწმინდურობის იდეას უნდა განეპირობებინა საგანგებო პირის არსებობა, რომელიც მნიშვნელოვან ფიგურას წარმოადგენდა მკვდართან დაკავშირებული გარკვეული წესების შესრულებისას, მითუმეტეს, რომ ხატის მსახურს სიწმინდის დაცვის მიზნით ეკრძალებოდა გარდაცვლილის კულტმსახურებაში მონაწილეობა. ამ პირს კარგად მიესადაგა სახელწოდება „ხუცესი“, რომლის მინიჭება ორგანად იყო გამართლებული: უერ ერთი - იგი იყო სოფელში, თემში ასაკით უფროსი; მეორე - მას შეეძლო კულტმსახურება, რასაც უძველესი დროიდანვე ითავსებდა „ხუცების“ ინსტიტუტი. თვით სახელწოდება „სულის ხუცესი“ ნათლად მიუთითებს ამ პიროვნების როლზე მიცვალბულის კულტში.

უერჯერობით ჩვენ ხელთ არსებული ეთნოგრაფიული მასალისა და ლიტერატურული მონაცემების მიხედვით, სულის ხუცესის მსგავსი პირის არსებობა საქართველოს არც ერთ კუთხეში არ დასტურდება. ისევე უცხო ჩანს იგი კავკასიის სხვა ხალხებისათვისაც. ამდენად, სულის ხუცესობა მიუთითებს მიცვალბულის კულტის თავისებურებაზე აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში.

§ 3. მესულთანე//სულთანე//სულის მკითხავი

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებში ძველ რელიგიურ ღვთისმსახურთა შორის იყო საგანგებო პიროვნება, რომელსაც სულის მკითხავი//მესულთანე//სულთანა ეწოდებოდა.

მესულთანის შესახებ ცნობები უკვე მე-19 საუკუნის ბეჭდვითან გვხვდება. რ. ერისთავი, ნ. ხიზანაშვილი, ცაგარაშვილი და სხვ. აღწერენ რა მიცვალბულიდან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს, იხსენიებენ, აგრეთვე, სულის მკითხავს//მესულთანეს. რ. ერისთავი მიუთითებდა, რომ მესულთანესათვის ცნობილია საიქიოში მიცვალბულის ცხოვრების ამბები. იგი ჭირისპირა და ნათესავეებს უამბობს თავის მიერ შეთხზულ ამბებს, მაგ., რომ გარდაცვლილის სული საიქიოს განცხრობაშია, რომ იგი ხშირად იგონებს თავის ცოლხალ ნათესავეებს და სხვ. (239, გვ. 104).

საგანგებოდ უნდა აღნიშნოს ნ. ხიზანაშვილის ნაშრომი, სადაც შედარებით დეტალურად არის გადმოცემული ჩვენთვის საინტერესო საკითხი. იგი აღწერს სულთანობის პროცესს, ხება მესულთანის ფუნქციებს, მის სოციალურ

მდგომარეობას. მკვლევარი მიუთითებდა: „ქადაგს ბევრთა შგანს მესულთან-
ნე. მესულთანე უძველად დედაკაცი უნდა იყოს, მოხუცი თუ ახალგაზრდა
(8-9 წლის, ნაკლები არ შეიძლება)“. „სულში წასვლა“ სულთან ლაპარაკია. სუ-
ლისაგან მესულთანე იტყობს, სოფელში რაც უფრო რამე მოხდება - სიკვდილი,
ავადობა. თუმცა ხალხის შეხედულებით ეს ასეა, მაგრამ სახალხო მესულ-
თანე მაინც ვერ იტყვის - ესა და ეს მოკვდებაო. სულსა ეშინია, ცუდი
მამიყა, რომ ესაქვასო. ზოგჯერ კი იტყვის ჯალაბოზაში ამა-და-ამაზედ სუ-
ლები ცოტად მელაპარაკენო, სულებთან დავინახე, მხარზედ ხელი ეკიდათ
და თან მიჰყვანდათ სისხლში გასერილი. „სულში წასვლა“ უფრო ემარჯება
?ესულთანეს, როცა რომელსამე ოჯახში ერთი წლის მკვდარია და მკვდრის ტა-
ლავარს დასტირის ჯალაბოზა“ (108, გვ. 28).

საინტერესო ცნობებს გვაწვდის სულის მკითხავის შესახებ ვათა-ფშავე-
ლა. მისი განმარტებით, „სულის მკითხავი მკვდარა სულებს შგან ეტყობად
დაჰყვრილი. ამან უნდა გამოიტანოს სულების სურვილი ანუ „ჰირის ქარი“...
სულების გამოწვევის უფლება სულის მკითხავს ეკუთვნის მხოლოდ, უფლისა-
გან აქვს მონიჭებული ძალა გამოიწვიოს სულები და „ჰირის ქარი გააშლენ-
ნოს“ ე.ი. აბლაპარაკოს. თუმცა ისიც კი შეიძლება, რომ ხატის მკითხავი
სულისაც იყოს“ (31, გვ. 67-68).

მესულთანეს მოიხსენიებენ აგრეთვე ს. მაკალათია, ვ. გურკო-კრიკვიანი,
გ. ნიორაძე (242, გვ. 39; 77, გვ. 217; 155, გვ. 29-30).

როგორც ზემოთ დასახელებული ავტორებიც მიუთითებენ, მესულთანე მხოლოდ
ქალი უნდა ყოფილიყო - გაბედული, ქვიანი, მჭერმეტყველი, რითაც ხალხის
ყურადღებას იპყრობდა, იზიდავდა და ამიტომ ბევრი აკითხავდა სასულეთებ-
ლად (79, გვ. 42).

მესულეთედ გახდომის სიმპტომები ნერვიული ხასიათის დაავადებაში იჩი-
ნდა თავს. თუში მოხრობელების გადმოცემით, მომავალ „სულთანას“ გარკვეუ-
ლი ხანიდან ხასიათი ეცვლებოდა, დანადღვიანდებოდა, ავადობდა - თავს იტ-
კიებდა, მაგრამ ცდილობდა, რომ ეს არ გაემეტყველებინა, ხალხს ერიდებოდა.
ხოლო „როცა მოხნიანდებოდა - ძალიან ავად გახდებოდა, არავის არ ხვდებო-
და, თავის სახლში არავის არ მიიყვანდა, სახლის კარებს მოხურავდა, და-
წვებოდა. გაშეშებული იწვა, ავადები დახუჭული ჰქონდა, დაჭინებულიც
იყო. მერმე კი ლაპარაკს დაიწყებდა. სულში უფრო ღამე მიდიოდა. ხალხი
იტყობდა: „ეს დედაკაცი სულში მიდისო“. სულთანა მკვდრის ხმაზე ლაპარაკო-
ბდა. სულში ვინც მიდიან, იმათ ესმის სულის ლაპარაკი. ჩვენ თუ სიხმარ-
ში ვნახავთ, არ გველაპარაკებიან“ (19).

ხევსურეთში 8-9 წელზე აჭარა ასაკის ბავშვს სულეთობა არ შეეძლო,
ხოლო თუშეთში სულთანად 18-20 წლისანი ხდებოდნენ ხოლმე (108, გვ. 28;
12).

მესულეთეს გარკვეული ვადებულებები ეკისრებოდა. მართალია, ქადაგის
მსგავსად, განსაკუთრებული სიწმინდის დაცვა მას რ ევალებოდა, მაგრამ
ისიც ვადებული იყო, ნიორი არ ეჭამა, წინააღმდეგ შემთხვევაში მას „სუ-
ლნი არ მოუვიდოდნენ“. სულში წასვლა არ შეეძლო იმ შემთხვევაშიც, თუ თვი-

თან მესამერდელ იყო; მესულთანე ქალი ხატის კარზე ზღენობდა - წელიწადში ორ-სამჯერ (ხევსურეთი), ან ერთხელ მაინც საკლავი უნდა დაეკლა (თუშეთი) (108, გვ. 28-29, 13).

მესულთანეს ყველა პატრიოსტეში უნდა მოაყრობოდა, მისი ღამეირება, ლანძღვა არ შეიძლებოდა, რადგან იგი, ცინმეზე განაწყენებული, მისი მიცვალებულის სულით აღარ ისულეთებდა (79, გვ. 4).

სულთანობა არ შეიძლებოდა მიცვალებულის „ზედღების“ დროს, ე.ი. სანამ მკვდარი დაუსაფლავებელი იყო; დაფლავების მეორე დღეს, რადესაც „პირქსნა“ იმართებოდა, რადგან, ხალხის რწმენით, მიცვალებული ჯერ კიდევ არ იყო თავის „ანდაბში“ მისული (14). სულის შკიობაობა დღისითაც შეეძლო და ღამითაც. ამავ დროს „სულნი“ სახლშიც „მოუვიფოდნენ“ და ტალავართაზე ტირილის დროსაც (108, გვ. 28). სულთანობის „ატეხა“ უფრო ხშირად მიცვალებულთა ტალავართაზე ტირილისას ხდებოდა. ამ დროს, მახრობელთა თქმით, მესულეთეს მკვდრები აღაპარაკებდნენ, „აძახინებდნენ“ (18).

ზოგჯერ ხშირ მოტირალი და მესულეთე ერთდარიგვე პირი იყო. ასეთ შემთხვევაში იგი თავდაპირველად ხშირ იტირებდა, შემდეგ კი დაიწყებდა სულთანობას - მიცვალებულის ცნით იწყებდა აღაპარაკს. შესაძლებელია ხშირ მოტირალი მესულეთე არ იყოს, მაგრამ მას „სული აპყავს“ ტირილის დროს და ისულეთოს. ხალხის რწმენით ხშირ ტირილის დროს მოტირალში სულები „სახლდებიან“; ისინი ამოადგმევიანებენ მას ცნას და თავის ჭირ-ფარაშზე აღაპარაკებენ.

ზოგჯერ, როცა ტალავართაზე სულეთობდნენ, პირქვე დაეცემოდნენ, გაიქცემოდნენ, მაგრამ მაინც ეერ მოახერხებდნენ სულთანობას, ხალხი იტყოდა: „მკვდრებმა გააქილიკოსო“. ასეთ შემთხვევაში ცინმე მოხუცი ქალი მიცვალებულს შენდობას ეტყოდა. სჯეროდათ, რომ ეს შენდობა ენას ამოაღებინებდა და მიცვალებულს და მესულთანეს დააწყებინებდა სულთანობას (7, გვ. 5-6). ხშირ მოტირალი - მესულთანე ხალხში დიდი პატრიოთ სარგებლობდა; ყველა ცდილობდა მისი გულის მოგებას, ცუდად არაეინ არ „აეძრახებოდა“. „როცა რიგობაა, მდებროვნებში პირველი ადგილი უჭირავს, თავსა უზის, სასმელი თუ საჭმელი უხვად მისდის სუფრაზედ, სახლშიაც გაატანენ და სხვ.“ (108, გვ. 20).

მესულთანესთან სასულეთებლად მისულ ხალხს თან მიჰქონდა ხშირები, ყველი, სანელი, ფული. ამროგად, მას გარკვეული ეკონომიური შემოსავალი უქონდა. ასეთ ვითარებას კი არ შეიძლებოდა მესულთანედ ტყევის სურვილი არ დაეებადა ხალხში. ამას ადვილად ახერხებდნენ ნერვიული, ადვილად აგზნებადი, მოხერხებული სიტყვის პატრონი ქალები. რასაკვირველია, ამივე დროს დიდ როლს თამაშობდა რელიგიური შეხედულებანიც. ხევსურეთში, ფშაბსა და თუშეთში იმდენად დიდი იყო რწმენა სულების ყოვლისშემძლეობისა და მათი აქტიური მონაწილეობისა ადამიანთა ცხოვრებაში, რომ მათი გულისმისაგებად საჭიროდ მიიჩნეოდა მიცვალებულთა სურვილების გაკება და დაკმაყოფილება. მათგან გაჭირვების შემთხვევაში რჩევა-დარიგების მიღებას ადამიანები „ახერხებდნენ“ სწორედ მესულთანის საშუალებით.

მკვდრის პატრონი მესულთანთან დასაფლავებრიდან სამი კვირის შემდეგ მიდიოდა. თან მიჰქონდა ხმიადები, სანთელი, მიცვალებულის ტანსაცმელი. თუშური მასალის მიხედვით, ჭირისპატრონი სულთანთან „ჩუმად მიდიოდა. სულთან ვერ ხედავდა, ვინ იყო მისული იმიტომ, რომ იწვა თვალებდახუჭული, ის თვითონ მიხვდებოდა, ვინ იყო მოსული, ვისი ამბის გაგება აინტერესებდა“ (11; 12).

ხეცსური მთხრობლების გადმოცემით კი, სულთანობა ჭირისპატრონის თანდასწრებით ხდებოდა. იგი ტაბლის გარშემო სანთლებს აანთებდა, ხმიადებს რომელიმე იქ დასწრე პირის სახელს დასდებდა და დაჯდებოდა. ერთ ანთებულ სანთელს ჭირისპატრონი ან მოკეთებ დაიჭერდა და ამბობდა: „საცა შენ ხარ (მიცვალებულის სახელს იტყობა), შენ სადგომ-საყოფაას, როგორც ჩვენს წინ ას ეს გაზნადებული სუფრა; სულსამც შენსა შაქეშარბის, თუ რა გაღონებს, ჩვენ ვერ ეყოფეთ, გამოგვიცხადი, აქამი შენს მიევენს, მესულთანებს“. თუ ამ სიტყვების შემდეგ არაფერი ეჭირა, დაღევდა, სანთელს სუფრას ნისკრავდა და დაჯდებოდა (1, გვ. 97, 41). ამის შემდეგ მესულთანეს მკვდარი ალაპარაკებდა, რაც შემდეგნაირად ხდებოდა: მესულთანე მოქანაებას დაიწყებდა, თან ანთებულ სანთელს უყურებდა, რომელიც ხელში ეჭირა, შემდეგ აცახვანდებოდა, ხელებს ისრესდა, თავს აქნევდა, ბოლოს ხელებს მუხლის თავებზე მოხხივებდა და დაიწყებდა მიცვალებულის ენით ლაპარაკს.

ზოგჯერ მესულთანეს უძნელებოდა სულთანობის დაწყება. ასეთ შემთხვევაში იტყობდნენ: „ორი სული ერთმანეთს ეცილებიო, ორთავე უნდა საუბარიო“. ამიტომ სახელს დასდებდნენ ჯერ ბურს და შემდეგ შარისს. სულელები ერთმანეთს შეენაცვებოდნენ: მესულთანეს ჯერ ერთი სული მოუვიდოდა, მერე მეორე. ერთმეორის მაგივრადაც იყოდნენ სულელებმა ლაპარაკი. თუ პატარა ვინმე იყო მიცვალებული, რომელსაც ლაპარაკი არ შეეძლო, მის მაგივრად უფროსი ილაპარაკებდა: „მე უდგომრავ მიეწინადე, ამას სჭირდების „საგძალი“, „სახვიელი“, „პირის გასალბობი, ასახვრტი“ (დასალევი რძე) და სხვ. (79, გვ. 41). მიცვალებული მესულთანეს საშუალებით თავის პატრონს სთხოვდა ფეხსაცმელს, წინდებს, ხარჯის დროს საკლავის დაკვლას, ცხენის დაკურთხებას, ტაბლის დადგმას და სხვ. მთხრობელთა გადმოცემით, მესულთანე დედაკაცი ზუსტად იმ მიცვალებულის ხმით ლაპარაკობდა, რომლის პატრონიც იყო მოსული. ჭირისპატრონი სულის მოთხოვნას უსიტყვოდ ასრულებდა.

მესულთანე დიდ როლს თამაშობდა აგრეთვე, ბავშვისათვის სულის სახელის არჩევაში. ხალხური რწმენის თანახმად, ასეთი სახელი ბავშვს მიცვალებულთა სურვილით ერქმეოდა (37, გვ. 149), ხოლო მათი ნება-სურვილის განმცხადებლად საშუალოში მესულთანე იყო.

სულის მკითხავს მიმართავდნენ მაშინაც, როდესაც ოჯახში მძიმე ავადმყოფი იყო. მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ შემთხვევაში ჯერ ხატის მკითხავთან ანუ ქადავთან მივიდოდნენ, რომელთანაც მიჰქონდათ რამდენიმე სანთელი და ფული (89, გვ. 87): თუ ქადავს „უჯარჩ არ მოუვიდოდნენ“, ამის შემდეგ მიმართავდნენ მესულთანეს. მისთანაც ზემოთ დასახელებული შესაწირავეები მიჰქონდათ, მაგრამ განსხვავებით იყოდნენ ხმიადების, ქაღების

მიტანა იმ სულისათვის „სახელის დასადებად“, რომელსაც სულის მკითხვენი მიმართავენ. ხალხური რწმენის თანახმად, სული მესულთანის საშუალებით თავის ცოცხალ ნათესავებს უფრო შინაურულად ესაუბრებოდა, ეტყობა, თუ რა მიზეზით გახდა აქედ მისი ავადმყოფი, ატყობინებდა, რა სწყინდათ „ხშიშვილთ“, სად უნდა დაეკლათ საკლავი, სად გადაეხადათ „სახმო“ სული შუამავალი იყო ავადმყოფის პატრონსა და „ხთისშვილებს“ შორის. იგი ცდილობდა, თავისი ცოცხალი ნათესავი ეხსნა გაჭირებული მდგომარეობიდან და არიგებდა, თუ როგორ უნდა მოეღობ გული განაწყნებული „ხთიშვილებისათვის“.

ზოგჯერ ქადაგიც და მესულთანეც ერთიად იგივე პირი იყო. ასეთ შემთხვევაში მასთან მიდიოდნენ უპირველეს ყოვლისა როგორც ქადაგთან, რომელიც სანთელს აანთებდა და პატრონს შეატყობინებდა - ჯვარისაგან იყო თუ არა სნეული დამიზნებული. როცა იგი უკრით მკითხაობას ვი ავეებჯა, მხოლოდ ამის შემდეგ „დასდებდა სახელს“ მკვდრის სულის მოსახსენებლად გამომცხვარ ხშიადებს. ზოგჯერ ქადაგს ჯვარიც და სულიც ერთად მოუვიდოდა, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც უკრით ჯვარი უნდა მოსელოდა, შემდეგ კი სული. სული „ხთიშვილებს“ გამოსახვობდა უფლებას და ეს უკანასკნელნიც უნებას რაოდენენ, რომ მესულთანის საშუალებით იგი გამოლაპარაკებოდა ცოცხალ ნათესავებს.

ჩვენ ყურადღებას იპყრობს ქადაგისა და მესულთანის ერთ პიროვნებაში შერწყმის საკითხი. როგორც ზემოთ დავინახეთ, თუშ-ფშავ-ხევსურეთში მიცვალებული უწმინდურად ითვლებოდა, რის გამოც ხატის მსახურნი მასთან დაკავშირებული წესების შესრულებაში მონაწილეობას არ ღებულობდნენ. ქადაგისა და მესულთანის ერთ პიროვნებაში წარმოადგენდა კი გვიჩვენებს, რომ მიცვალებულები და „ხთიშვილები“ ერთმანეთს არ გაუბრძოლან. ამ ციფარებას თავისი ახსნა მოეძებნება: უწმინდურად ითვლებოდა გვაში და არა სული. ამაზე მიუთითებს თვით სახელწოდება „სულწმინდა“, სულების „ხთიშვილებთან“ ბაასისა და მათთან ხეწნა-მუდარის უფლება, ქადაგისა და მესულთანის ერთ პიროვნებაში გაერთიანება. ყველაფერი ეს მეტყველებს იმაზე, რომ ხატმსახურება და მიცვალებულთა სამსახური მკვიდრად არ უნდა ყოფილიყო ოდესღაც გამოწვეული.

როდესაც იჯახს რძე-კარაქი უფუჭდებოდა, საქონელი შრებოდა, გირისპატრონი ამ შემთხვევაშიც მესულეთეს მიმართავენ და მისგან იგებდა, რომ „სუფრა უნდა სულთა“. ამის შემდეგ მას სუფრა უნდა გაემართა, კარაქი გავეწონო, პურები გამოეცხო და ტაბლახე დაეწყო რძესთან ერთად. ამ სუფრას იჯახის უფროსი ქალი ან კაცი „სახელს შესდებდა“ მიცვალებულისათვის. გარდა ამისა, სული მესულთანეს პირით სოფელს ატყობინებდა მოსალოდნელ უბედურებას, მტრის შემოსევას, სისხლისღვრას და ა.შ. ამრიგად, მესულეთე დაკავის დახმარებით გირისუფალი გაიგებდა მიცვალებულს რა სჭირდებოდა, ან ცოცხალს რა მოელოდა; ურჩევდა როგორ აცილებინა მოსალოდნელი უბედურება იჯახს თუ სოფელს.

როგორც ვხედავთ, მესულთანეს მოვალეობას შეადგენდა მიცვალებულის სულსა და ცოცხალ ოჯახთან შორის შუამავლობა. იგი გარდაცვლილის „მეც-

ნე“, მოლაპარაკე, მიქმელი იყო. ხალხში და მოწმიებულ ჭრმინ მესულთანე//
სულთანა//სულის მკითხავში იგულისხმება სულის მაგიერად მოლაპარაკე,
საზნოში ცოცხალი ნათესავეებისათვის სულის სურვილების განმცხადებელი
პიროვნება, რომელსაც მიცვალებულები „ააძრახებდნენ“, „აძახებდნენ“.
ეს კი გულისხმობდა სულის „ათსადგურებას“ მესულთანეში, რაც შესაძლოა,
ცოცხლებში მიცვალებულის განსახიერების იდეას შეიცავდა.

რელიგიის ისტორიაში ცნობილია შემდეგი: მას მეტე, რაც განვითარდა
წარმოადგენა სულზე, როგორც ანტროპომორფულ, ადამიანის მსგავს აჩსებებ-
ზე, წარმოიშვა რწმენა ამის შესახებ, რომ შესაძლებელი იყო მათთან ყოვე-
ლგვარი ურთიერთობა. რასაკვირველია, ყველას არ შეეძლო სულთან კავში-
რის დამყარება: ამის უნარი ჰქონდათ ნერეული ფსიქიკის მქონე მოწმუნე
ადამიანებს, რომლებიც რჩეულის სახით წარმოგვიდგებიან. ასეთ ადამი-
ანებს ნამდვილად სჯეროდათ, რომ ისინი ხედავდნენ სულებს და იმყოფებოდნენ
მათთან ურთიერთობაში... ესმოდათ სულების ჰმები“ (233, გვ. 347-348)
მსგავსი რწმენა-წარმოადგენები უცხო არ იყო ქართველი ხალხის უძველესი
მსოფლმხედველობისათვის. ამის დამადასტურებელია ხევსურეთში შესწავლილი
რელიგიური რჩეულობის ინსტიტუტი - ქადაგობა. თუ ქადაგი ღვთაების რჩეუ-
ლია, თუ იგი ხალხსა და ღვთაებას შორისაა შუამავალი, მესულთანე მიცვა-
ლებულის სულის რჩეული, ხალხსა და სულებს შორის შუამავალია. სულის რჩე-
ულად ტყვეობის შემდეგ მესულთანეს შესწავდა უნარი საჭირო შემთხვევაში ხე-
ლოვნურად გამოეწვია სული, რის შედეგადაც მყარდებოდა კონტაქტი საზნოსა
და საიქიის შორის. ყოველივე ეს კი ადამიანთა ყოველდღიური ინტერესები-
დან გამოდინარობდა. ცხოვრების პირობების გაუმჯობესებისათვის, რეალურ-
პრაქტიკული საქმიანობის წარმატებით წარმართვისათვის ისინი მიცვალებულ-
თა ზებუნებრივი ძალის გამოყენებას ცდილობდნენ.

მ ა გ ი III

დატირების წესი

§ I. ტირილის სახეები

მიცვალებულის კულტის წეს-ჩვეულებებს შორის დატირებას მნიშვნელოვანი ადგილი უკუთვითნებია. ადამიანის სიკვდილით გამოწვეული მწუხარების საწესო გამოვლინება სხვადასხვა სახით ხდებოდა, შიშ შორის დატირებითაც, რომელიც გლოვის გამოხატვის ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენდა.

ყველა ხალხის სამგლოვიარო წესების აუცილებელი ელემენტი იყო მიცვალებულის დატირება. ეს წესი ქართველ ტომებში უძველესი დროიდანვე ყოფილა შემუშავებული, რასაც ადასტურებს ისტორიული წყაროები (104, გვ. 53, 10, 204, 10, 71, გვ. 207-28; 83, გვ. 45; 68, გვ. 139, 112, გვ. 354-357) და ბოლო დრომდე შემონახული ეთნოგრაფიული მასალა.

დღეს ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში ძველ წერილობით წყაროებში მოხსენიებული ტირილის აღმნიშვნელი ტერმინებიდან ვხვდებით „მოთქმას“, „ხმით ტირილს“, „ხარს“, „გვირის“, „ქვითის“ (112, გვ. 70; 26, გვ. 33; „ივერია“, 1898, №7; 64, გვ. 27; „ივერია“, 1887 №89, 90; 1888 №118; 104, გვ. 523).

როგორც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში, თუშ-ფშავ-ხევსურეთშიც მიცვალებულის დატირება ქალაქიდან ორჯერად ხდებოდა - ხმაშაღლა და ჩუმად. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ფშავსა და ხევსურეთში დასტურდება მამაკაცების მიერ ხმაშაღლა დატირების წესი, როგორც გ. ჩიტაია მიუთითებს: „ხევსურულ მიცვალებულის კულტში დატირება რთული სახის მოქმედებას წარმოადგენს. აქ მიცვალებულს სტირიან „მუნჯად“ და ხმით. ხმით ტირილი სამგვარო სახის იყო: „დათვლით“, „ძახილით“ და „ჭმით“ (120, გვ. 12). ფშავისა და თუშეთის შესახებაც შეიძლება ითქვას იგივე, თუმცა ხმაშაღალი ტირილის ასეთი დანაწევრება ამ კუთხეებში არ გვხვდება. „მუნჯად“ (ჩუმად) ტირილის სახე კი სამივეგან „ქვითისი“ იყო.

დატირება თუშ-ფშავ-ხევსურეთში ხდებოდა როგორც დასაფლავებამდე, ისევე შემდეგ - მიცვალებულის ტანსაცმელზე სულის მოსახსენებელ ღვებებსა და ხარჯებში. ამა თუ იმ სახით ხმაშაღლა დატირების უფლება ყოველას არ უჭირდა. ახალგაზრდა დედ-მამას შვილის ამგვარი დატირება არ შეეძლო, ამის უფლება მხოლოდ მოხუცებულებს უჭირდა. თუმცა ხევსურეთში მოტიკარს ქალეში ღვებას ეტყუანენ ხოლმე, რომ ეტირებ ხმაშაღლა, ვაგარამ იგი მაინც ჩუმად იყო და მწუხარებას გულში იკლავდა. ხევსურული წესის მსგავსად, თუშეთში

ცოდის მიერ ქმრის ან მეორეწლოვანი შვილის დატირება არ იყო მიღებული და ცინე ამას არ შეასრულებდა, სოფელში საღაპარაკო ხდებოდა: „განა მაგის მეტს ქმარი არავის არ მოკედოშიაო“ (79, გვ. 5-6, II).

ხმაშალალი ტირილი ეკუთვნოდათ დებს, დეიდებს, მამიდებს, დეიდაშვილ-მამიდაშვილებს, რძლებს, ახლო ნათესაეებს. ტირილის ხმის გაგონებაზე მთელი სოფელი მოგროვდებოდა. ქალები პირდაპირ მიცვალებულთან მიდიოდნენ და ტიროდნენ. საგანგებოდ გავზახენილი პირის (ხევესურეთში „მტყობი“) მიერ გავფრთხილებული თემის ხალხე მოდიოდა მიცვალებულის ოჯახში. ხევისურეთში ნათესავი ქალები ხმაშალალი ტირილით - „ძახილით“ - შემოვიდოდნენ სოფელში, გარეშე მოკეთე ქალები კი ჩუმად ტიროდნენ. მამაკაცებზე უხმოდ მოდიოდნენ და ოჯახის უფროს კაცს „ჭირს უწყენდნენ“ (მიუსამძიძრებდნენ). სატირლად მოსულ მამაკაცს არავინ ეხალმებოდა. როცა თემის ქალები მიცვალებულთან შევიდოდნენ, დამხედური ადგილს უმზობდნენ. ნათესავები მიცვალებულს პირსაფარს გადახდიდნენ და იწყებდნენ ტირილს, შემდეგ კი ერთმანეთს მიესალმებოდნენ. საღაპოს სოფლიდან და თემიდან მოსული ხალხი სახლში ბრუნდებოდა, რადგან შვის ჩასვლის შემდეგ ტირილი „ხთისად უკლო-ობის (უბედურებას) თხოვა“ იყო.

ირკვევა, რომ „ძახილით“ ტირილი მხოლოდ დებს, ბიძაშვილებს, მამიდადებს, დეიდებს, მამიდაშვილ-დეიდაშვილებს, ე.ი. ახლო ნათესავებს და მეზობელ ქალებს ევალდებოდათ. ტირილის დროს აუცილებლად აღინიშნებოდა მიცვალებულებისადმი მოტირლლ ნათესაური დამოკიდებულება. „ძახილით ტირილში კაც თუ არ ყურობსად ერთის ძახილს არ იკონებს, კი ვერას გაარჩევს, ცხრა-ათი დიაცი ყველა ქმამალლად ტირისად იძახს თავის სიტყვებს“ (I, გვ. 129-137). ხშირად იმეორებდნენ ერთდაიბავე შინაპარსის სიტყვებს. მოვიტანთ „ძახილით“ ტირილის ნიმუშს:

„რაკელ თიბის მამშბათი გოქე, ძმავ,
 სხვან სათბად ეშბადებიან, ძმავ,
 შენ ცოლ უპატრონო ას, ძმავ,
 მიწა შენსა დასა, ძმავ...“ (87, გვ. 89)

ეს და მსგავსი ტექსტები იყო ურითმო, მაგრამ ისინი ტირილის დროს გარყვეულ მელდიას იძენდნენ.

„ძახილით“ ტირილს ასრულებდა არა პროფესიონალი მოტირალი, არამედ შირსოფალი ან ნათესავი ქალი.

ტერმინი „ძახილით ტირილი“ ჩვენ მიერ ფშავებზე იქნა დამოწმებული, მაგრამ, როგორც ირკვევა, აქ იგი საერთოდ ხმაშალალი ტირილის აღმნიშვნელად გაემიღინება.

ხმაშალალი ტირილის ერთ-ერთ სახეს ხევესურეთში „დათვლით“ ტირილი წარმოადგენდა, რაც მხოლოდ მიცვალებულის დასაფლავებამდე იყო დენი, „ტლავა-რთახე“ ამ სახით ალარ დიტირებდნენ. იგი უკრებლო იყო. „დათვლით“ იტირებდა მოსული სტუმარი მამაკაცი, დედა ან მამა და აუშულად ცხედარს მიმართავდნენ; გამოთქვამდნენ უფიდეს მწუხარებას მისი გარდაცვალების გამო, საყვედურობდნენ, თუ რატომ შიატოვა უპატრონოდ შობლები, სახლ-კარი, სა-

ხნაც-საფარცხველი, ცხენ-იარალო. მაგა, დედის მიერ „დათვლით“ ტირილი ასეთი იყო: „დედო, დღეს სრუტე შენ დაგბრუნა, ერთი სიტყვაიც ვერ გათქმის; დედო, რაზედ მაგარ დაგვიძინ; დედო, რა ძალიან სწუხად, დედო, ეხლა დასვენებულ-დაწყნარებულ მეჩვენებ, დედო“... (79, გვ. 7-8; 1, გვ. 607-609; 2, გვ. 8, 92).

თუშეთში „დათვლა“ „მოთქმის“ პარალელურად იხმარებოდა, როგორც კი ხმა-მალად ტირილს აღნიშნავდა. ამავდროულად მნიშვნელობით „მოთქმა“ ფაქტობრივად გამოიყენებოდა.

გარდა „დათვლით“ ტირილისა, ხევსურეთში მამაკაცის მიერ მიცვალბულის ხმამაღლა დატირება არ იყო მიღებული ხალხის თანდასწრებით, ისინი თავიდან მწუხარებას მორიდებლად განსაკუთრებით მაშინ აცლებდნენ, როცა თემის საუკეთესო ვატიკაცი გარდაიცვლებოდა. ფაქტობრივად კი კაცის ქმით ტირილი მიღებული ყოფილა; იგი მოტირალ ქალებთან ახლოს გაჩერდებოდა უხვად ზაყრდნობილი და როდესაც ისინი გაჩუბდებოდნენ, იწყებდა ტირილს. ფაქტობრივად კაცები უფრო მოკლედ ტირილდნენ, თან რამდენიმე სახელგანთქმული, პატრიარქალური მიცვალბულის სახელსაც ახსენებდნენ. ქალი კი უფრო მეტს ტირილდა და სხვა მიცვალბულებსაც ახსენებდა, რითაც ააქტივინებდა მოტირალს (4, გვ. 16-17; 34, 37). თუშეთში ხმამაღლა მოტირალი კაცი მიცვალბულთან მუხლი-სწოლად დადგებოდა, გულზე დაემხოზოდა და მოთქმით იტირებდა. თუ მიცვალბული უკვე დასაფლავებული იყო, მაშინ სხვა დროს მივიდოდა, მიცვალბულის „ფლასთან“ (ტანსაცმელთან) დაიჩოქებდა და იტირებდა (19).

მამაკაცი ხევსურეთში მიცვალბულს ქვიშიონითა და იტირებდა; იგი „ჩირისწყინამდე“ ცხედრის წინ მუხლს მოიყრია, სახეზე ქუღას ან ჩოხის კალთას მიიფარებდა და სამეჯურ დაიქვიშიონებდა. მამაკაცთაგან ქვიშიონი სამეჯურ ხდებოდა: 1. მიცვალბულთან, სახლში, 2. სოფლის განაპირას მიცვალბულის დასვენების დროს, 3. მიცვალბულის ხარჯში ტალავარის გაშლის დროს (79, გვ. 9).

ქვიშიონით ტირილი კაცებს თუშეთშიც სყოფნიან. ისინი მიცვალბულის ფეხებთან ქუღამობილები დაიჩოქებდნენ, ჩოხის კალთას თვალბზე აიფარებდნენ და მანამ ქვიშიონებდნენ, სანამ ვინმე არ მივიდოდა, საყვლოში ხელს არ ჩაჰკიდებდა და არ წამოაყენებდა.

გარდა იმისა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მოიანეთში ხმამაღალი ტირილი შეეძლო ქალსაც და მამაკაცსაც, ნათესავსაც და არანათესავსაც, ბრუნებოდნენ განსაკუთრებული პირები, რომელთაც საგანგებოდ იწყებდნენ დასატირებლად მიცვალბულის დასაფლავებისა და ხარჯების დროს. ეს წესი ძველთაგანვე მომდინარედა ჩანს, რაზეც მიუთითებს ცახუშტი ბატონიშვილის ცნობა, რომ ძველი ქართული ზნე-ჩვეულების თანახმად, „იმდღედიან მწუხარისა ქვიშიონი ტყეებისა თამსა არა ჭირისუფალნი, არამედ სხვანი მუნ მყოფნი“ (59, გვ. 1820). ხევსურეთში ამ პირს „ქვიშიონი ბატონალი“, ფაქტობრივად „ქვიშიონი ბატონალი“, თუშეთში კი „ქვიშიონი ბატონალი“ ერქვათ. როგორც წესი, სამივე კუთხეში „ქვიშიონი ბატონალი“ ქალები გვიძინებდნენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ ხევსურეთში განსაკუთრებით კარგად შემორჩენილია ის

რწმენა, რომელიც საფუძვლად დაედო ქმით მოტირალთა ინსტიტუტის წარმოშობას. ადგილობრივი ეთნოგრაფიული მასალიდან ირკვევა, რომ „ქმით მატრალად“ გახლამა რომელიმე პიროვნების სურვილზე არ იყო დამოკიდებული, ატედან გამოჰდინარე - ყველას არ შეეძლო „ქმით მატრალა“. ამისათვის, ხალხური რწმენის თანახმად, საჭირო იყო ადამიანი „მკვდარმა ატერიბინაო“. ეს მოხდებოდა გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ, რაც მიყვალბულის სული საიქიოს მიაღწევდა და იქ თავის შენის გარიგნდა, რომელიც „სამწერიში“ მისი სურვილების გამყუხადებელი უნდა ყოფილიყო. სწორედ ასეთად წარმოგვიდგება „ქმით მატრალი“. ამიტომ „ქმით ტირილის მატრალი“ მიყვალბულის დასაფლავებამდე არ შეიძლებოდა. იგი პირველად „ტალღადარ-თახედ“ იყენენ. ქალი, რომელიც პირველად უნდა ატერიბულიყო ქმით, დაინწყებდა ცახცახ-კანკალს, თავის ატეთ-იქით ქნევას, ბარბაცს, ხეღების ფშენეტას, კბილების ღრჭენას, ეთომ სიტყვებს ვერ ამბობდა, ხან მოქან-ცული მიესვენებოდა. მოტირალი ქალები ამას რომ შეამჩნიებდნენ, გაჩემდებოდნენ და ელოდნენ, თუ რას ამქმევენებდა მიყვალბულის სული. ტირილის „მატრეხი“ კი კვლავ წეალობდა და გასატყეოვად დაეშურებოდა, მაგრამ ქალები დაიჭირდნენ და ეტყოდნენ: „ქალო, გამიილე ენა, ნუ აწეალებ, ნუ უჭირ კბილთ, ანაბრიც შენ უნდისხარ თავის მიენრე“. ასე რამდენჯერმე განმეორებოდა. შემდეგ რომელიმე ქალი მიყვალბულისათვის „სახელს დასდებდა“ არყიან ყანწს, ლუღს, პურს, ყველს; „სადაც შენ ხარ (მიყვალბულის სახელი), შენამე საქმარი ას, ნუ აღწებ, გამაატანი ენა შენს მიენეს“. ამის შემდეგ მოტირალი ხმას ამოიღებდა და თავდაპირველად მიყვალბულის ენით დაიწყებდა ლაპარაკს: „აძრახდი, ჩემო მიენო, ნუ დაშალენ სულთ-ჩიო, ჩამიდევ წილი ტირილიჩიო, მე შენ მიდისხარ მიენეაო“ (79, გვ. 39). ამ დროს, ხალხური რწმენის თანახმად, იგი მიყვალბულის სულს მკა-ვდა დაჭირილი და ამ ქვეყნისა არაფერი გაიგებოდა. „რაც სულს სურდა, ქმით მოტირლის ენით ამბობდა ყველას“. ირკვევა, რომ სული ბეირჯერ „მატრ-რებდა“ ახალბედას, ბოლოს კი იგი ჩვეულებრივ „ქმით მატრალად“ გადაიქ-ცოდა (1, გვ. 475-484).

იმდენად დიდი იყო რწმენა იმისა, რომ სულს აუცილებლად უნდა მკაოდა თავისი „მიენე“, ე.ი. მიყვალბულის სურვილების განმყუხადებელი „სამწერიში“, რომ ხშირად ახალგაზრდა ვალები ქალებს ეხუმრებოდნენ: „მე თუ მი-ეცედიც, ქმით შენ გირემბავ“ (79, გვ. 39).

როგორც მოტანილი მასალა გვიჩვენებს, „აძრახება“ ისეთი ატეტი იყო, რომელიც გულისხმობდა ქმით მოტირალში სულის დროებით დასადგურებას. თ-ვისი წარმოშობით კი ეს მონაცემი ცოცხლებში მიყვალბულის განსახიერე-ბის იდეას შეესაბამება (120, გვ. 12).

ზემოთ დავინახეთ, ხევისრეთში ზოგჯერ ქმით მოტირალი და მესულანე ერთად იგივე პიროვნება იყო. მოტირალში სულების ჩასახლებიდან და მათი სურვილების გაყუხადების ატეტი უკვე მესულანეობაზე მიუთითებდა (90, გვ. 175).

ქმით მოტირალის რღში გვიყვანი, ენაწყლიანი, პოეტური ნიჭით დაჯილ-

დომბული ქალები გვევლინებიან; ისინი ძალიან მგრძობიარე სიტყვებით ტირიან მიცვალებულს. ხალხის შეხედულებით, ბევრი კმით მოტირალი აშშევენებს მკვდარს (79, გვ. 40), სასახლეც კია.

მოტირალ ქალს უნდა უქონოდა იმპროვიზაციის დიდი უნარი, რათა მას შეესაძლებოდა ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში მიცვალებულის ინდივიდუალური დატირება. რასაკვირველია, ამას ყველა ვერ აღწევდა. რამდენადაც კარგი იყო კმით მოტირალი, იმდენად დიდი პატივისცემა, დაფასება უქონდა და ხშირადაც იწვევდნენ. მის „ნატირალს“ ხალხი ზეპირად სწავლობდა და მეტე მამაკაცები თიბვის დროს მღეროდნენ.

კმით მოტირალს ხევსურეთში გარკვეული გასაპრჯელო - „საქმითმატირლო“ - ეძღოდა. ეს იყო ფართო, სქელი პური, რომელიც ნიკით იყო დაჭრელებული. მას გული არ უკეთდებოდა. პურზე ერთ „სატნის“ ნაჭერს (ყველის ნაჭერს), მატლს, ერთ ჩარქება ერბოსა და ხაერის დაადებდნენ. ძველად ამასთან ერთად მარლს, ცხეროს ტყავსაც აძლევდნენ (227, გვ. 28; 14; 18; 79, 24). „საქმითმატირლოს“ იმდენს აცხობდნენ, რამდენი კმით მოტირალიც უკვდათ მოწვეული, და ზედმეტსაც - უცხო, მოულოდნელად მოსული კმით მოტირალისათვის.

იჩქევება, რომ ფშავსა და თუშეთშიც კმით მოტირალში იგულისხმებოდა ხმამალა კარგი ტირილის მყოფენე პიროვნება, მაგრამ აქ ჩვენ ვერ ვხვდებით კმით მოტირალში სულა ჩასახლების რწმენას.

როგორც მახრობელები გადმოგვცემენ, ფშავეში კმით მოტირალის მოწვევა არ ყოფილა მიღებული. იგი თავისით მოვიდოდა, თუკი გარდაცვლილს ან მის ოჯახს იცნობდა. აქვე „ერემლის გასესხება“ სუოდნიათ, რაც ნიშნავდა იმას, რომ სიკვდილი ყველას ოჯახში იყო მოსალოდნელი და ერთმანეთის დატირება მათს მოვალეობას შეადგენდა.

ფშაური კმით ტირილის კილო ხევსურულსაგან განსხვავდებოდა - ფშაველები სიტყვებს უფრო მკაფიოდ და მოკლედ გამოთქვამდნენ (4, გვ. 11-12).

თუშეთშიც ყოფილან „კმით მტირალეები“, რომლებიც „კარგი მოქმით“ გამოირჩეოდნენ. ისინი ჭირისპატრონის თხოვნით მიდიოდნენ დასატირებლად, მაგრამ თუ გარდაცვლილი კმით მოტირალის ნათესავი იყო, თხოვნის გარეშეც მივიდოდა. ნაცნობის ოჯახშიც მივიდოდა, მაგრამ უფრო „ძნელად“ (იშვიათად).

თუშეთში „კმით მტირალეებს“ თითო „საყრემლეს“ (საგანგებოდ გამოცხვარ პურს) გაატანდნენ, ხოლო თუ ნათესავი იყო, წლისთავეზე მიცვალებულის ტანსაცმელს აჩუქებდნენ.

ხევსურეთსა და თუშეთში კმით მოტირალი მიცვალებულისათვის ან ტალავართან იჯდა, მისი ხანჯალი, ყოხი ან მანდილის „კანჭი“ ეჭირა ხელში (ხევსურეთი). ტირილის დროს თვალებს ხუჭავდა და ორივე ხელით ჟახს (თუ ხანჯალს) ეხუჩებოდა. სიტყვების თქმისას თავს მალა ასწევდა, ხოლო სიტყვების დაბოლოებისას შებლით შეეხებოდა ჟახს და დაიქვითინებდა. „კმით“ ტირილის დროს ყველა ქალი გარემებული იყო. როცა კმით მოტირალი სიტყვის დასასრულს დაიქვითინებდა, სხვა მოტირალი ქალებიც დაიქვითინებდნენ.

ქმით მოტირლები ერთმანეთს ენაცვლებოდნენ; ერთი რომ გაათავებდა, მეორე დაიწყებდა ტირილს. თუში ხშირ მოტირალი ქალი მიცველებულის იარაღსა თუ ცხენის ადვირს ხელს არ კვიებდა. იგი იჯდა სხვა ქალებს შორის და ისე ტიროდა (23). ქმით მოტირალი ფშავეში მიცველებულის თავთან ან მის ტალღართან კი არ იჯდა, არამედ ფეხზე იდგა, ხელში ჯოხი ეჭირა, მას ებჯინებოდა, მიდი-მოდიოდა და ისე ტიროდა (16-17).

ქმით მოტირალი ტირილის დროს ახსენებდა მიცველებულის საქმიანობას - მიცხვარეობას, შეძროხეობას, მონადირეობას, ხვნა-თესვას, ყანის მკას, ნამგალ-სათიფსაც, აქებდა მის ჭკუა-გონებას, ეატკაცობას და „შაბატრ-ნებდა“ იქ დამსწრე პატრონებს. მოვიტანო ხევსურული და თუშური „ქმით ნატრლების“ ნიმუშებს:

„შარმანაულ შავარდენო,
მთბერნი გიხიარანდაეო.
მთბერ-შამკლისა სანაყროდაო
ბერეარის ჯუქვის გამგორესაო,
თოფსა ქირისა ზიდაცლაეო...“

„თოელიწ ჩამოდისაც ბული-ბულიაჲ,
აქ ვერას გაზძებავ, ბიძოე, შემცხვარეოე,
კახეთ წასცლა გინდა, ცხეროსად მიშველებავი,
ბიძოე, დამფასაოე მთელ თუშეთისაიე,
შენ მარჯვენა ხელო პირიქითისაიე“ (79, გვ. 93, 23)

ქმით მოტირალი როცა ტირილს გაათავებდა, თუ ხანჯალი ეჭირა ხელში, იქ დადებდა, საიდანაც აიღო, თუ მანდილის „კანჭი“ ეჭირა, მანდილს გაისწორებდა.

ქმით მოტირალი ტირილს თავისით არ დაიწყებდა, სხვებს უნდა ეთხოვიათ. ყველა მოტირალი თითოეურო ან ორეურო მაინც იტირებდა, რასაც ყოველთვის მან ახლდა სხვა ქალების ქვითინი. ამის შესახებ საინტერესო ცნობას გვაწვდის ალ. ოჩიაური. რომკაში ქმით ნატრალის ჩაწერის დროს ქალებმა უბხრეს: „თქვენ რომ ქმით ნატრლებს სწრეთ, ეს ქვითინიც ჩასწერი, რომ ქმით ნატრალს შნო მიეცას, ქმით ტირილი უქვითინით ცის გაუგონაე“ (1). ბანის მსგავსად ქვითინის „შეყოლებასაც“ ცოდნა უნდაა. თუში მთხრობელების ცნობით, ყველა ვერ „ჩამოიქვითინებდა“:

ამრიგად, როგორც ზემოთ მოტანილი მასალიდან ჩანს, ხევსურეთში, ფშავესა და თუშეთში არსებობდნენ განსაკუთრებული პირები, რომელთაც შეეძლო მიცველებულზე და მის ხარჯებში (ტანსაცმელზე) დატირება. ხევსურეთსა და თუშეთში ასეთ ქალებს საგანგებოდ იწვივდნენ და გარკვეულ გასამარჯუელსაც აძლევდნენ. ეს თითქმის მოგვაგონებს მიცველებულის დატირების წესს ძველ ეგვიპტეში, სადაც არსებობდა სპეციალური ინსტიტუტი დაქირავებული მოტირ-კალებისა (233, გვ. 329; 152, გვ. 408).

გაიკვება, რომ ქმით მოტირალი თავისი ბუნებრივი მონაცემების წყალობით ადვილად განეწყობოდა შესაბამისი მდგომარეობისაღმის, ადვილად ერთგოდა აჯახის მწუხარებაში. იგი ძალიან მგრძობიარე სიტყვებით მოუთხრობდა და-

მსწრემ მიცვალებულის კარგ თვისებებზე, საქმიანობაზე. ამავე დროს ქებით მოიხსენიებდა თემის გარდაცვლილ გამოჩენილ ადამიანებსაც.

ქმით მოტირალის მიერ მიცვალებულის დატირების ტექსტი „ქმით ნატირალის „სახელით არის ცნობილი. კარგი ხმით ნატირალები ხალხში ცრუდებოდა და თაობიდან თაობას გადაეცემა. მათი დამახასიათებელია ტრაგიზმი, დიდი ემოციური დაძაბულობა, რაც განაპირობებდა ნატირალის ენობრივსა და პოეტურ სტილს.

ქმით ნატირალთა ბუნების გარკვევა სყადა მ. ოჩიაურმა (90; 91). იგი აღნიშნავს, რომ ქმით მოტირალში სულის ჩასახლება ძირითადი და აუდაპირველი მოვლენა იყო, რომელმაც შექმნა ხშირ ტირილის თავისებური ფორმა. ხშირ ნატირალს შტაკივად დადგენილი ცხრა მარცვლიანი სტრიქონი ახასიათებს, რის გამოც ქმით ტირილი და ნაქადაგარი ტექსტები თავიანთი ფორმით ერთმანეთს ემთხვევიან. მ. ოჩიაური მიუთითებს, რომ გარდა შევეში, ხევსურეთში, მთიულეთში, გუდამაყარში და ცუხლი ნატირალებისა, საქარდველოს არცერთ კუთხეში არ გვხვდება იმგვარი წყობისა და რიტმის ტექსტი, როგორც ქმით ნატირალი და მთიბლური ლექსია. არცერთი სხვა ნატირალის ტექსტი (დაღობა, ზარი) არ არის ხმით ნატირალის ფორმისა იმიტომ, რომ იქ არ არსებობდა რწმენა მოტირალში სულთა ჩასახლებისა. „ქმით ნატირალი ფოლკლორული შემოქმედების ნიმუშია, მისი ტექსტი დადგენილი და დამკვიდრებულია, როგორც დამოუკიდებელი სამგლოჯიარო ლექსისა, რაზეც მიუთითებს ერთიდაიგივე ხმით ნატირალის შრავალი ვარიანტი; მათი გავრცელება სხვადასხვა კუთხეში“ (90, 91).

ფშავესა და ხევსურეთში გავრცელებული ხმით ნატირლები ცხრა მარცვლიან ურითმს ლექსებს წარმოადგენენ; თუ შური კი ორმეტრ მარცვლიანს. თუ ფშავესა და ხევსურეთში წესად იყო ხმით ნატირალთა თიბვის დროს დამღერება, თუშეთში მათს გამოტობას ერიდებოდნენ, ცუღის მომასწავლებლად მიაჩნდათ (23, გვ. 185).

ქმით ნატირალები სრულდებოდა თავისებური რიტორიკით, რომელიც დამღერებში დეკლამაციას უახლოვდებოდა. აქ მუსიკალური მელოჯია მარტივია. მთავარი, წამყვანი ელემენტი სიტყვიერი ტექსტია, „მუსიკალური ინტონაცია მხოლოდ დამხმარე საშუალებაა, რომელიც აძლიერებს სიტყვიერი ტექსტის დეკლამაციის ემოციურობას“ (29, გვ. 34, 39).

ხალხურ ნატირალში ასახვას პოულობს სხვადასხვა ეპოქაში შემუშავებული რწმენები სულის სიკვდილის შემდგომ არსებობაზე, სულთა ყოვლისშემძლეობაზე, მათს აქტიურ მონაწილეობაზე საბაქაოს მცხოვრებთა საქმიანობაში. ამის ნათელ გამოხატულებას წარმოადგენს ხევსურეთში ხმით ნატირალთა თიბვის დროს შესრულების წესი. ხალხური შეხედულების თანახმად, სულები მთიბელ-მამკალდ „თან ჰყვებოდნენ“. ეს რწმენა იმდენად ძლიერი იყო, რომ შესვენებისას, პურის ჭამის დროს თუ ცინმეს არცერთი ყანწი გაუკარებოდა ხელიდან, დააბრალდებდნენ „მთიბელ-მამკალდთა მამკალ სულს“, მთიბლნი მაშინვე შენდობას ეტყობდნენ - „შაგინდნასაც, ცინაუ ჩიენ მაგვემბივ, ჩიენ მაგებირიი, შენამუ გეკმარებისაც“ (6). თიბვის დროს საგანგებოდ შრომის თე-

მატიკაზე შექმნილ მთიბლურებთან ერთად კმით ნატირალა შესრულება, რასაც „გერინი“ ეწოდება, გარკვეულ მიზნებს ემსახურებოდა. მთიბლურ სიმღერებში ხშირ ნატირალა გამოყენებაზე მიუთითებს აკ. შანიძე (125, გვ. 021-022). ამვემ ფაქტზე საგანგებოდ ჩერდება გ. ჩიტაია და აღნიშნავს, რომ შრომის პროცესში ამ სახით მიცვალებულის შოგონების წესი ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში უნიკალურია და დღემდე უცნობი.

მთიბლურთა და კმით ნატირალა ურთიერთობის საკითხმა სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია. მკვლევართა ნაწილი აღიარებს ერთმანეთისაგან დაშორებულად მათ წარმოშობას. პ. ბერაძის აზრით, თიბვის დროს ხშირ ნატირალების შესრულება მიცვალებულის შოგონებას კი არ უნდა ნიშნავდეს, არამედ ერთიადიამვე მასალის თანაბრად გამოყენებას როგორც ტირილში, ასევე შრომის დროს (44, გვ. 65). ელ. ცირსალაძის დაკვირვებით, მთიბლური სიმღერა შრომით საქმიანობაშია შექმნილი, შრომის პროცესებიდან ამოზრდილი და მას თავიდანვე დაშორებული ხასიათი უქონდა (62, გვ. 52).

თუ რამ განაპირობა კმით ნატირალა თიბვის დროს შესრულება, რა ურთიერთობაშია იგი მთიბლურთან, სპეციალური შესწავლის საგნად გაიხადა თ. ჩჩიაურმა, რომელმაც ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაყრდნობით დაადგინა გენეტიკური კავშირი ხშირ ნატირალებსა და მთიბლურებს შორის; ისინი ექვსთა მხრივ ერთმანეთს ემხვევიან, ორივენი იმღერებიან შრომის პროცესის - თიბვის დროს და ორივეს შესრულებას ცელის ტარზე ეწოდება „გერინი“ (90, გვ. 185-186). ხშირ ტირილსა და მთიბლურს შინაგონების ნათესაობაზე მათი მუსიკალური ანალიზიც მიუთითებს. ქართული მუსიკის მკვლევართა აზრით, ხშირ ტირილსა და მთიბლურს შინაგონები ერთმანეთს ენათესავენ, ოღონდ ხშირ ტირილი შედარებით სიძველეს ამჟღავნებს (29, გვ. 40). თ. ჩჩიაური ეთნოგრაფიული მასალების მოშველიებით ასკვნის, რომ ხშირ ნატირალი ძველია ფორმითა და შინაარსითაც, ხოლო მთიბლური შექმნილია ხშირ ნატირალთა ტრადიციებზე და მეორედ მოვლენას წარმოადგენს (90, გვ. 186-187).

შსკავისი თეორია გვაქვს შიის რაჰაშიც, სადაც თიბვის დროს ცელის ტარზე სრულდებოდა როგორც საგანგებო მთიბლური სიმღერები, ასევე მოთხრობით ნატირალები.

მიცვალებულთა გახსენება თიბვის დროს, მათთვის ხოტბის შესხმა, წუხილი და სინანული მათი დაკარგვის გამო, ხალხის რწმენით, სულს ასიაშვენებდა, გულს მოუღობდა, რის შედეგადაც ისინი მთიბლების ნაშუშვეარს „ბარაქას დაუტანებდნენ“. კმით ნატირალთა ცელის ტარზე დაშორების მიზანს წარმოადგენდა სულთა კეთილგანწყობილების მოპოვება თივის სიუხვისა და ამდენად ნაწველ-ნადღებების ბარაქიანობის მიზნით (88, გვ. 128).

როგორც ჩანს, ქართულთა წინაპრების წარმოდგენით, მიცვალებულის გველენას ემორჩილებოდა მიწა, რომელიც მევენარულს კებავდა (102, გვ. 10). ასეთი შეხედულებები კარგადაა ჩანს არა მარტო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „სულთაკრფის“ დროს შესრულებულ წესებში, არამედ დასავლეთ

საქართველოს მეხოვრებთა ყოფაშიც. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა სენაური „ლიფანალი“ (41, გვ. 59-64), რომელსაც მიყვადებულია სულგბს შესახებ მიწის ნაყოფიერებასა და მოსავლის სიუხვეს. ამიტომაც არის, რომ ეს დღესასწაული სპეციალურ ლიტერატურაში აღიარებულია ბუნების ამალორძინებელ დღესასწაულად. მიყვადებულია გავლენას თესლი და მცენარე ემორჩილება, ეს თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ შათ კულტმასახურებაში დიდი ადგილი ეჭირა მცენარეული პროდუქტისაგან დაშვებულ საგმედს. შრომის პროცესში მიყვადებულმა მოგონება-დატირების ქართული წესი თავისებურად ანალოგს პოულობს ძველ ეგვიპტესა და მახლობელ აღმოსავლეთში, სადაც გავრცელებული იყო მოსავლის აღების დროს საგანგებოდ მოტირალა მოწვევის ჩვეულება (143, გვ. 19; 153, გვ. 75).

ყურადღებას იმსახურებს აგრეთვე მთიბურების სახელწოდება „გვრინი“. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „გვრინი“ - „ს. კლოდი ქმა „გვრინვა“ - საგლოელი კვიანობა“ (101). ეს ტერმინები გვხვდება ქართულად თარგმნილ ბიბლიაშიც, სადაც ეკითხულობ: „ასწავეთ ასულთა თქვენთა გვრინვა, ხოლო მოყუასსა თქსსა გოფება“ (47). აქ „გვრინვა“ მწუხარების გამოხატველ ხშირანობას აღნიშნავს, რომლის სპეციალური სწავლა ყოფილა საჭირო.

საინტერესოა, რომ ძველ ქართულ წყაროებში „მგურინავი“ აღნიშნავდა „მგოდებელს“, „მოტირალს“, „სულგვინის მგურინავი ტყევისა“ (ბაღვაშიანი, 85) (22⁰, გვ. 225).

ე. ვირსალაძე ეხება სულხან-საბას განმარტებას „გვრინის“ შესახებ და მიუთითებს, რომ იგი მკვდრის დატირების აღმნიშვნელად არსად არ გვხვდება (62, გვ. 64). მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, ერთი მხრივ, იმ ტიპის მგობას, რომ თიბის დროს სრულდებოდა „გვრინი“, რომლის სიტყვიერ ტექსტად ხშირ ნატირალები გამოიყენებოდა და ამიტომ მთიბური სიმღერა „გვრინი“ თავდაპირველად სამგლოვიარო შინაარსის უნდა ყოფილიყო (88, გვ. 428), ხოლო მეორე მხრივ, საბასეულ და ისტორიულ წყაროებში მოცემულ განმარტებებს, რომელთა მიხედვითაც „გვრინი“ მწუხარების ხშირანობის გამოხატველ ცნებად გვევლინება, შეიძლება ვიცთარუდეთ, რომ „გვრინი“ ხეცურეთში ტირილის რომელიმე სახეობის აღმნიშვნელად იხმარებოდა.

§ 2. „დ ა ლ ა ა“

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მიყვადებულის დატირების წესებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს „დალაა“-ს, რომელიც სრულდებოდა თუშეთში წლისათვის გამართული ხარჯის დროს.

„დალაა“-ს შესრულებაში ხუთი ცხენოსანი იღებდა მონაწილეობას, აქედან ერთი „მოდალავე“, ე.ი. ტექსტის მთქმელი, იყო, დანარჩენ ოთხს კი „მწყობები“ ერქვათ. იმ სოფლიდან, სადაც „დალაობა“ იმართებოდა, მკვლავ ისეთ ხალხს შეატარებდა, რომლებსაც „ახლა“, ე.ი. ბანის თქმა, შეეძლო.

როგორც ამხრობლები გადმოგვცემენ, დაღობა ისეთი ხელობა იყო, რომელიც საგანგებო შესწავლას საჭიროებდა. ცნობილი მოღალატის რევანს კომიტეტი იმედაძის ცნობით, თვითონ მას დაღობა მამისაგან უსწავლია, მამისის კი ნათლისაგან. როგორც ჩანს, ეს ტრადიცია დღესაც გრძელდება - ახალგაზრდები ცდილობენ, შესწავლონ „დაღობის“ ტექსტი და მისი შესრულების წესები. მართალია, ისინი განთქმული მოღალატის თანდასწრებით ვერ ბედავენ დაღობას, მაგრამ ღვინობისღვეში, როცა ჩვეულებრივად გარდაცვალებულის ხარჯები იმართება, მოღალავე ცელარ ასწრებს ყველგან მისვლას და ახალგაზრდები უფრო გაბედულად ცდიან ხოლმე მას.

მოღალატის გარკვეული სახის გასამრჯელო პქონდა. წინამ მას თხელი ან ჭედელი ეკუთვნოდა, ამჟამად კი 20-30 მანეთი იძლევა.

როგორც აღვნიშნეთ, დაღობის მიცვალებულის წლისთავზე ასრულებდნენ, როცა მიცვალებულის „ღიშანს“, ე.ი. ტანსაცმელს, ეზოში გაშლიდნენ. აქვე ეწყო რანდენიმი წყვილი წინდა და ჩიბა, „საბამაქოე“ ქისა, გაბენტილი მარტყლი, ქვაშარლი, ბიჭონი (მოხალელი ქერი). დაგებულ ფლანგზე ქერს დაყრიდნენ, ჯამით რძეს დადგამდნენ, რომელშიც ქოჯო (შეკონილი ბალახი) იყო ჩადებული (75, გვ. 171; 12).

წლისთავზე საგანგებოდ იწვევდნენ აგრეთვე კარგ მოტირალს, რომელსაც „მოთქმით“, „მოწყობით“ შეეძლო დატირება. მისი ტირილი თან ახლდა დაღობას.

დაღობის შემსრულებლები - ცხენებზე იყვნენ ამხედრებულნი - მიცვალებულის ღიშანთან გამწვკრავდებოდნენ. თვით მოღალავე „სულის ცხენზე“ იჯდა, რომელიც შავი საფენით იყო დათალხული და ზედ ხურჯინი პქონდა გადაკიდებული; იგი შუაში იყო მოქცეული, ორ-ორი „ამყოლი“ კი აქეთ-იქით ეღვა. სულის ცხენზე მუჯომი მხედარი იწყებდა დაღობას, ე.ი. სევდიანი, შინორული კილოთი მიცვალებულის შექეშას. დაღობის დროს საამჯერ „მუხლი უნდა მოექციათ“, ე.ი. შეესვენათ. მოქცევებს შუა მწვედები ლუფს მიაწვდიდნენ მხედრებს, რომლებიც გარდაცვალებულის შესანდობარს იტყოდნენ. ისინი ცოტა ლუფს მიცვალებულის ცხენის ფაფარს დაასხამდნენ და დანარჩენს დალევდნენ. ამავე დროს, შესვენებისას, ქოჯოთი ცხენ-მხედარს რძეს აპყრებდნენ და ქერს აყრიდნენ. ეს შეეძლო გაეკეთებინა ქალსაც და კაცსაც, მხოლოდ აუცილებლად გარდაცვალებულის და-ძმას, რძალს ან შვიტარს.

დაღობა მამაკაცზე იყოდნენ, თუმცა, გამონაკლისს შემთხვევაში, მტკად პატრივტულ ქალზე მართავდნენ. დაღობას ტექსტში მხოლოდ მიცვალებულის სახელი და გვარი იცვლებოდა ხოლმე.

ჩვენ მიერ 1973 წ. სოფ. აღვანში მოღალავე რევანს იმედაძისაგან ჩაწერილი დაღობის ტექსტი იმეორებს ადრე ს. ვაკალათიას მიერ გამოქვეყნებულ ტექსტს:

- „დაღად თქვით, დაღად, მხედრებო, ძნელია დაღობაო,
 • ბრალი ხარ (მიცვალებულის გვარი) შენი უღაშქრად სიკვდილი,
 დედან გტირიან შეილობით, დანი გტირიან ძმობითა,
 ეგ შენი დედა ბეჩავი სანთლებურ ჩამოდნებოდა,

ეგ შენი ცოლი საწყალი სურსევით ექანებოდა,
 შენი გვარისი ქალ-ზალი შავითა იმოსებოდა,
 ლაშქარს გიკითხვენ სწორები შენი სიათის თოფითა,
 ლაშქარს ხმალამოლებულა, ჭკვიანაო, სახელიანო,
 მომტრეო, მოსამართლეო, დამრიგვე თუშეთისაო“.

მუხლის მოქცევა (შესვენება)

„კარგე გიფგანან სტუმრები, შინამ არ შაუძღვებია?
 კაცი ხარ სახელიანი, კარვად არ დაუხვდებია?
 ღამო (მიცვალებულის გვარო), სტუმართან დღეო შვიანო,
 შენი ნაწოლი ლაგინი ია-უარდევით ჭკენებოდა,
 შენი ნაცვამი სამოსი დარბაზს არ იყვიებოდა,
 შენი წვერი და უღვაში მწვანელიად ამოფოდა.
 ღიკებს ნუ შევატყობინებთ (მიცვალებულის გვარო) იმის სიკედელსა
 ღიკეთში ღიკეთა გიკითხონ - ქალაქში ჯარებს უკრისაო,
 ქალაქს კითხულობს ბატონი - წადიდა უფალსთანაო“.

მუხლის მოქცევა

„მისწულ, წახე დედისძმასა, წინამ არ გაუძღვებია,
 მაგ შენის წითლის ცხენითა შინამ არ შაუძღვებია.
 ნეტა შენ საიქიოსა შენ შეხვალ მტრედის ფერადა,
 სუფრა გიფგ გარჩევილი გაკეთებული თეთრითა,
 კოდნი გიფგანან სავსენი გაფშოფინარნი პირითა,
 ზედ გიფგა მეღვინეები ხუცითა დიაკენებითა,
 ამიღებენ, დაღვეენ ცერუხლისა მაშრაპებითა,
 შენდობა (მიცვალებულის გვარო), ღმერთმა გაეცხოვოს სულითა“.

დალაას ტექსტის ოქმის დროს მოდალავის ნათქვამ ყოველ ფრაზას ამყოლე-
 ბის რეფრენი „დააა“, „დაააა“ მოსდევდა. დალაას დასრულების შემდეგ მხ-
 ედრები სამჯერ შემოუვლიდნენ მიცვალებულის ტანსაცმელს და დედისძმებისა-
 კენ გაემართებოდნენ. მოდალავის უფლება უქონდა, აერჩია, ბაირალის (ალა-
 მის) წამომღები. დედისძმებთან მისულები აუცილებლად იტყოდნენ დალაას,
 რის შემდეგაც მათ გაუშასპინდლებოდნენ. უკან დაბრუნებულები კიდევ ერ-
 თხელ იდალელებდნენ შირისბატონის სახლში. მხოლოდ ამის შემდეგ იმართე-
 ბოდა დიდი ანუ სადგინი (162; 103, გვ. 155).

დალაას ტექსტის გაცნობა გვიჩვენებს, რომ იგი ნატირალს წარმოადგენს,
 მაგრამ არ არის ხშირ ნატირალის იმ ფორმისა, რომელსაც ხვესურეთში ცხვ-
 დებითა. აქ ჩვენ საქმე არა გვაქვს მოტირალში სულის ჩასახლების რწმენა-
 სთან და აქედან გამომდინარე ნაწილ ნატირალისაგონს და მახასიათებელ პოე-
 ტურ იმპროვიზაციასთან დალაას ტექსტი დაფგენილი, დაშვიდრებულია და
 წარმოგვიდგება სამგლოვიარო ღიქსის სახით.

თუმ-ფშავ-ხვესურეთის ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, რომ ამ კუ-
 თხეებში დატირება ხდებოდა როგორც ცალკეული პიროვნებების მიერ, ისევე
 გუნდურად. გუნდს, რომელიც ბანს ან ზარს ეუბნებოდა მოტირალს, მობა-
 ნიებს, მოზარტებს, მოქვითონებებს უწოდებდნენ. გუნდური მოძქმის დროს მო

ტირადი ტექსტს ამბობდა, გუნდი კი ხმაგაბმიო ბანს აუღლებდა. სწორედ გუნდური მოქმედის ნიშნის წარმოადგენს დაღობა, რომლის შესრულებაში მონაწილეობას აღებულობს მოტირადი - მოღალდე და ამუღლები - ბანის მოქმედები. იგი გუნდური „ღებეს-მოქმება“ (122, გვ. 65). მიცვალეზულის ამ სახით დატირება თუშებისადვის უუხო არა ჩანს. კერძოდ, ცნობილია, რომ შად სამგლოვიარო ღებესის „აღღებე, გმირა გმირა“-ს დამღერებში დატირებს ერე-კლე მეფის ცხედარ (133, 73, გვ. 395):

გუნდური მოქმედი მიცვალეზულის დატირების წესი აღმოსაღდე საქარადე-ღის კიდეც ერე კუხეში - ხეღეც - არის დამოწმებული. გარდა ხშიო მოტირადისა და მობანეების მიერ მიცვალეზულის დატირებისა, აქვე გვხვდებო ატირადე გუნდური დატირების მეორე სახეობაც, რომელიც „დაღას“ ან „დაღა-დაღას“ სახელწოდებით არის ცნობილი. გუნდური მოქმედი - „ზარით“ მიცვალეზულის დატირება გავრეღებული იყო ქარღში, იმერეაში, სვანეაში, სამეგრეღეში და სხე. (13, 53, გვ. 151, 31, გვ. 21, 28, გვ. 62, 97, გვ. 170-171).

იე. ჯავახიშვილი „ზარს“ სამგლოვიარო მოქმედი ტირღღს უწოდებს. ქარ-თული მუსიკის შეღდეგარაა აზროთ, იგი სამგლოვიარო სიმღერაა (128, გვ. 280, 27, გვ. 5).

ღ.მარჩბელი გუნდური მოქმედი მიცვალეზულის დატირებას ზარს უწოდებს და აღნიშნავს, რომ „ამ ზარსაცა ხმარბენ მიცვალეზულის ტირღღის დღოს კუ-ღად ზხოღად თუშინ და რომელიმე ადგიღა იმერინ“ (81, გვ. 35).

არტირით ისტორიული წყარო გვიჩვენებს, რომ „ზარით“ მიცვალეზულის დატირება ქარღელი ყოფისადვის დაშახისიადებულ მიღღენას წარმოადგენდა (127, 104, გვ. 397ვე და სხე., 66, გვ. 224).

თონგრაფიული შასადისა და ჩვენ მიერ განხიღული ლიტერატურული შონა ცემების მიხეღედი ირკვევა, რომ „დაღა“ დატირების ღავისებური წესია, რომელიც დამოწმებულია საქარადეღოს განსაზღერული რეგიონის - თუშეის თონგრაფიულ ყოფაში. იგი სრულდებო გარდაცვლილი შამაკაცის წღისადეზე დაღღენიღი ტექსტის შქონე სამგლოვიარო ღებესის სახით. შისი შესრულები-სას ადგიღი აქვე რადი სახის რიტუღღურ მოქმედებას, რომელიც შრავალ სბინტერესო ეღმენტს შეიეავს („სულის ცხენის“ მონაწილეობა, მიცვალე-ზულის ტანსაცმლისა და შისი კუღენიღი ნიღებების გაშლა, აქვე ჯამებით ქ-რისა და რღის დაღგმა, ცხენ-შხედარაადვის ქერის შეერა და რღის შოპუ-რება, ცხენ-შხედარაა წრუღი შოძრაობა ცხედრის ან ტაღავარის გარშეშო და სხე.), რომელადე „ზარის“ შესრულებიასას ვერ ცხედებით. შად შორის საღერთაა შხოღად დატირების გუნდური ხასიადი, შესრულებიის ტრადიციბ კი ერენაირი არ არის.

ამრიგად, „დაღა“ წარმოგვიღებო გუნდური მოქმედის ორიგინალურ ფორ-შად, რომელიც შრავალი სბინტერესო კომპონენტის შემგეღლია.

ინტერესს იწვევს „დაღას“ სახელწოდების საკითხი.

პროფ. ვ. ბარღვეღლიძე „დაღას“ უკომშირებდა ფადება დღის: „შესაძ-ღებელია დღის, რგორც ცისკრის დარსკვღავის კულტი შემონახულია ქარღულ

ხალხურ სიმღერებში... ამ ღვთაების სახელს იმეორებს საგალობელი „და-
ლი“, რომელსაც თუშები მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებით ცხადართან
ასრულებდნენ ხოლმე“ (41, გვ. 89). ამავე დროს აღსანიშნავია, რომ ცის-
კრის ეარსკვლავის სახელის ერთ-ერთ ფორმად დიდაა მიჩნეული. დიდა, სუ-
ლხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, აღნიშნავს ოცისკარს, განთიადს,
რეტრას, აღიონს - ამათ ყოველთა, ციფრ შიის ამოსვლაზე“. მაგრამ ივ.
ჯავახიშვილის აზრით, დიდა ქართულში მარტო დღის დასაწყისი ნაწილის აღ-
შნიშვნელი კი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ წარმართული ხანის ღვთაებისავე
(130, გვ. 150). ვ. ჩიტაიას დაკვირვებით, ქართულ-კავკასიური ღვთაებ-
სუვერულ და ძველადმოსაველურ ღვთაება დიდად, დიდატ-ს შეესიტყვება
(119, გვ. 324).

სხვა კავკასიულ ხალხებშიც ყოფილა გავრცელებული დღის კულტი. მაგა-
ლითად, ვენახები უმაღლეს ღვთაებას დედას, დედას ანუ დედას უწოდებ-
დნენ (156, გვ. 84). წოვა-თუშები დღ, ჩენებში დღღ საზოგადოდ ღმე-
რას აღნიშნავს. წოვა-თუშები, ჩენები და ინგუშები დღ, დღღ და მსგა-
ვისი დიადექტური ფორმებით აღნიშნავენ ხატს, ჯარს - ღვთაებას, წმინ-
დანს, საკულტო ობიექტს (140, გვ. 173). ვარდა ამისა, რეფენი „დალა“
ჩენებში მწუხარების ტაშს იხმარებოდა (181, გვ. 54).

აღნიშნული ზოგიერთ მეცნიერს აფიქტებინებს, რომ თუშურ სამგლოვიარო
ღესტში ნახური ეღვმენტია და მკვიდრებული და იგი ღმერთისადმი მიმართვის
წარმოადგენს (103, გვ. 74). ინტერესპოკლებული არ არის ქართული მუსი-
კის ისტორიის მკვლევართა შეხედულებანიც ამ საკითხზე. მათ აზრით, თუ-
შურ სამგლოვიარო საგალობელში მისამღერმა „დალა“ შეინარჩუნა თავისი
პირვანდელი მნიშვნელობა, როგორც ღვთაებისადმი მიმართვა. ეს ციფრ-
ბა გადმოცემულია ისეთი მუსიკალური ხერხებით, როგორცაა დინჯი ტემპში,
მინორული კილა, მისი გამოყვანება საპასუხო მუსიკალურ ფრაზაში, რომელიც
ენათვისავება მოტივალის სიტყვების საპასუხოდ ზრუნის მოქმედი გუნდის
მუსიკალურ ფრაზას. ამიტომაც „დალა“ ადვილად ამოღებებს რომელიც
ღვთაებისადმი მიმართვას (69, გვ. III). შ. შველიძის გადმოცემით, ეს
იყო პირქუში, მკაცრი, მინორი ხასიათის სიმღერა, რომლის სიტყვებს შე-
მსრულებლები მოწინებთ და ღრმა პატივისცემით ამბობდნენ.

ზემო მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალიდან ნათლად ჩანს, რომ „დალა“
რომელიც, ქართველ მეცნიერთა გამოკვლევებით, ცისკრის ანუ დღის შიის
ღვთაების სახელის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო, მიცვალებულის კულტს
უკავშირებდა. ეს კი ჩვეულებრივ მოვლენად უნდა ჩავთვალო, რადგან მი-
ცვალებულის კულტი მჭიდრო კავშირშია შიისა და საერთოდ ახტრალურ კულტთან
როგორც მსოფლიოს ხალხთა რელიგიებში, ასევე ძველქართულ რწმენა-წარმო-
გენებში. ამის თქმის საფუძველს დალაც გვაძლევს, რაზეც შემდეგი გარე-
მოებანი მიუთითებენ: 1. „დალა“ ყოველი ფრაზის შემდეგ მოცემული გვა-
ქვას რეფენი „დალა“, რომელიც ღვთაების სახელად არის მიჩნეული; 2. „და-
ლა“ შესრულების დროს ადგილი აქვს ცხენ-მხედართა წარულ მოძრაობას
მიცვალებულის ტანსაცმლის გარშემო. ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვ-

ნების მიხედვით კი, რელიგიის განვითარების ასტრალურ საფეხურზე წარული მოძრაობით ხდებოდა ასტრალური ღვთაების ბუნებასთან ზიარება (8). 3. „დაღაას“ შესრულების დროს რძის გამოყენებაც იქნებ მიუთითებს იმაზე, რომ აქ გვაქვს მიმართვა ქალ-ღვთაებისადმი, რადგან რძე იყო შედეგური ბუნების არსებათა ატრიბუტი. ამდენად „დაღაას“ შესრულება მიცვალებულთან უნდა მიუთითებდეს მიცვალებულის კულის და ასტრალური რელიგიის ურთიერთკავშირზე, აღნიშნულ კულტში ასტრალური რელიგიური აზროვნების ასახვებზე.

მიცვალებულის დატირების საინტერესო წესები საქართველოს სხვა კუთხეებშიც შემოინახეს. ასეთია, მაგალითად, სამეგრელოში მოქმედ ტირილის მკოდე ქალის „მათელარტის“ არსებობა, რომელსაც ემარჯვება მიცვალებულის საქებათი მგრძობობარე სიტყვების თქმა და მსმენელთა ატირება (97, გვ. 170); სვანეთში მოტირალი ქალებისა და მამაკაცების მიერ მიცვალებულის დატირების წესი, სვანური „ზარი“, აფხაზეთში გამოჩენული მოტირებისა და ქალთა ორი გუნდის მიერ დატირება (168, გვ. 354).

მიცვალებულის დატირების საინტერესო წესებია გავრცელებული ოსეთში (186, გვ. 374), ჩეჩენ-ინგუშეთში (207, გვ. 17) და სხვ.

საგანგებოდ უნდა აღნიშნოს ი. კომოროვსკის ნაშრომი (240), რომელშიც ავტორი გამოთქვამს მოსაზრებას ბალკანეთისა და კავკასიის ხალხების ცულურათა კავშირის შესახებ. ამ დებულების დასამტკიცებლად იგი საინტერესო პარალელებს ავლენს კავკასიელებსა (კერძოდ, აფხაზ) და ბალკანელებში გავრცელებულ მიცვალებულის დატირების წესებს შორის (პროფესიონალი მოტირალი ქალების არსებობა, ქალისაგან გარდაცვლილი შვილის ან მეუღლის დატირების აკრძალვა, მამაკაცის მიერ მიცვალებულის მოქმედ დატირება, დატირების დროს სახის დაქაწვრა და თმების დაგლეჯა, მიცვალებულის ტანსაცმელსა და იარაღზე დატირება; „სალოგინის“ გაშარება, ცხენის „დაყენების“ წესი მიცვალებულთან). ჩვენი აზრით, მიცვალებულის დატირებასთან დაკავშირებული თუ-ფშაგ-ხევსურული მასალაც ასეთი პარალელების წარმოჩენის საშუალებას იძლევა.

მიცვალებულის დატირების წესი ფართოდ იყო გავრცელებული შსოფლიოს ხალხთა უფროსი. მრავალმა ისტორიულმა წყარომ შემოგვინახა დატირებათა ნიმუშები. საყოველთაოდ ცნობილია უძველესი ტექსტები, რომელთაც ცხვდებით ასურულ ებსსში გილგამეშის შესახებ, ეგვიპტურ პაპირუსებში, ძველ ებრაულ ლიტერატურაში, ბერძნულ და რომაულ წყაროებში (199, გვ. 12). მიცვალებულის დატირება იმდენად აუცილებელი ელემენტი ყოფილა გლეხისა, რომ რადესაც გარდაცვლილს ახლობლებს ამა თუ იმ მიზეზის გამო დატირება არ შეეძლო, ისინი სპეციალურად ტირაობდნენ მოტირებს. ასეთი მოტირების არსებობა ძველ ეგვიპტეში, რომში, საბერძნეთშია დადასტურებული (152; 243; 208).

მიცვალებულის დატირებისას ელინებოდა ის უდიდესი მწუხარება, რასაც ადამიანის სიკვდილი იწვევდა. დატირება იყო გლოვის, მწუხარების ხმაველად გამოხატულება, მიცვალებულის პატივისცემა.

ტირის წესის საყოველთაო გაერყელება, მისი შესრულების ძლიერობა და განსაკუთრებული მნიშვნელობა მსოფლიოს ხალხთა ყოფაში განპირობებული უნდა ყოფილიყო თავისებური მსოფლმხედველობით, რასაც ადასტურებს ზემოთ მოტანილი ეთნოგრაფიული მასალა: კერძოდ, თუშ-ფშავ-ხევსურეთში გაერყელებული შეხედულება, რომლის თანახმადაც სულებს შესწევდათ უნარი გარეგნა მოეხდინათ ცოცხლების ცხოვრებაზე, რაც შემთხვევაში წარმოშობდა რიტუალურ მოქმედებებს, რომელთა მიზანი მიცვალებულთა სულების კეთილგანწყობის მოპოვება იყო. ამავე რიგის ქმედებებს უნდა მივაკუთვნოთ მიცვალებულთა დატოვება. ამ დროს მიცვალებულთა შექება, წუხილი და სინანული მათი დაკარგვის გამო, „ქმით ნატირადა“ თიბის დროს შესრულება - ის საწესო მოქმედებებია, რომლებიც სულთა გულისმოგებისაკენ იყო მიმართული. ამავე დროს, დატოვებაში შესაძლოა, ადგილი ჰქონდეს სიტყვის მატარებელი რწმენის გამოვლინებასაც, რომელიც იმავე მიზანს ისახავდა. ეს რწმენები ანიმისტური მსოფლმხედველობიდან იღებენ სათავეს.

- 2 -

თ ა გ ო IV

მიცვალებულის ხარჯები და სულის
მოსახსენებელი დღეები

§ I. ხ ა რ ჯ ე ბ ი

მიცვალებულის კულის ერთ-ერთი მთავარი ელემენტია რიტუალური პურობა, რომელსაც ხეცურთეში, ფშავსა და თუშეთში „ხარჯი“//„რიჯი“ ეწოდებოდა.

ხარჯები ანუ რიგები ორ ძირითად ჯგუფად ნაწილდება: ერთია საგანგებოდ დაწესებულ დღეებში მიცვალებულთა სულებისათვის განკუთვნილი რიტუალური პურობანი, რომლებიც გარდაცვლილის სახლში იმართებოდა. მეორე ჯგუფი აგრძობას სულებისათვის დაკუროხების ისეთ წეს-რეგულაციებს, რომლებიც სხვადასხვა დღეობაში სრულდებოდა (33, გვ. 97).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ დასაფლავების შემდეგ, ციფრე ხარჯებს გადაიხდიდნენ, მკვდარს „წყალა დაუღოცავდნენ“ - ჭირისპატრონი გზის ბიჩას წყაროს ამოარჩედა, დაუგებდა დარს, წყაროზე ქვის კოშკს ააშენებდა და კოშკის თავზე ბროლებს დააწყობდა. შემდეგ სულის ხუცისი ტაბლას (ქადებს, კუბატებს - ხორცის ან ყველის გულიან კვერებს, აფლებულ რძეს, ერბოს, სასმელს), საკლავსა და წყაროს დაღოცავდა მიცვალებულისათვის: ხალხის რწმენით, ამის შემდეგ საიქიოში მიცვალებული „წყალში წილუდები“ აღარ იქნებოდა (79, გვ. 20; 106, გვ. 24; 77, გვ. 14).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში წლის განმავლობაში ახალი მიცვალებულისათვის შემდეგი ხარჯები უნდა გადაეხდათ: „თავზე რიჯი“// (ფშავთი, თუშეთი), //„სამარხი“//„სურმლობის დღე“// (ხეცურთეთი), რომელიც იმართებოდა მიცვალებულის დასაფლავების დღეს; „შვიდი“ - გარდაცვალებიდან მეშვიდე დღეს; „ორმოცი“ ანუ „სანთელსაწვით“-გარდაცვალებიდან მეორმოცი დღეს და „საქნარ“ (ხეცურთეთი)//წლისათვი// „წლის რიჯი“// „წლის აღუდი“ (ფშავი, თუშეთი), რომელსაც გარდაცვალებიდან წლის შესრულების შემდეგ იხდიდნენ. ამ ტრადიციული რიგებიდან ყველაზე დიდი დასაფლავების დღესა და წლისათვიზე გამართული რიტუალური პურობა იყო.

ხეცურთეთში, ბარისახოს თემში, დასაფლავების დღეს მიცვალებულის მოგვარე ქაღები „მაცრეხილ“ სატაბლე ხშიაღებს აცხობდნენ (ხშიაღი - უფარი, უმარლი და ერთიანი გაუმახავი პური). სატაბლე პური მრგვალი იყო. გამომ-

II აჩხუტის თემში მიცვალებულის ყველა ხარჯს „სამარხი“ ეწოდება.

ცხოვნი, როცა ამ პურებს ფორმას აძლევდა, ზევიდან თითო ჩაჩხვლეტდა სამი ადგილას, გვირგვინი კი „მასჭრებდა“ (მოაჩუქებდა). ხშირად მისი რეცეპტი კენტი უნდა ყოფილიყო - შვიდი, ცხრა, ანუ ათი და ა.შ. ტაბლანე (დაბალი მაცივა, აგრეთვე, მასზე დაწყობილი ან საერთოდ მიცვალბულის სულის მისახსენებლად მოზაზღებელი სასმელ-საჭმელი) (105) სამ-სამი პური ეწყობოდა ერთმანეთზე, ზედ ხორცის რამდენიმე ნაჭერს დადებდნენ. ტაბლას მამაკაცი „დაავებდა“, „ტაბლის დამტევი“ ყოველ სამეულ სატაბლე პურზე თითო „სანადლის ფეკს“ დააკრავდა. ტაბლის გვირგვინი კი მიცვალბულის ტანსაცმელსა და იარაღს (თუ გარდაუვლილი მამაკაცი იყო) დააწყობდნენ.

ვიდრე ტაბლასთან დასხვებულდნენ, „სამპირიქსნოდ“ ანუ „სულის სახსრად“ ცხვრის შემწვარ, წიროდ დაჭრილ ღვიძლს (ხვესურეთი) ან ღვიძლსა და ყველს (ფშავი, თუშეთი) მიცვალბულის ოჯახის წევრებსა და ახლო ნათესავებს დაურჩებდნენ. „პირისხსნის“ შემდეგ სულის ხუცესი (1 ესურეთი), ან ვინმე უფროსი კაცი (ფშავი, თუშეთი) მიცვალბულის სულისათვის ტაბლას, ტალავარსა და იარაღს შენდობას ეტყოდა. შემდეგ სულის ხუცესი ან ხანშიშესული კაცი ყანწიდან ცოტა სასმელს ტაბლანე დაასხამდა და დანარჩენს შესვაშავდა. შესანდობარს ყვილა დაღვიდა. შემდეგ ჭირისპატრონი სუფრაზე ჯირქაღებებს, შემდეგ კაცებს მიიწვივდა, ან თუ დედროვანსა და მამროვანს ერთდროულად დასხამდნენ, ისინი შინე სხვადასხვა ადგილას მოაქვდებოდნენ. ფშავში ვეზობელ ქალებს თავიანთი ოჯახიდან წვედის დასასხმელად თან მოქონდათ ჯამები. ერთი ამოირჩეული დედაკაცი ჩამოუვლიდა მწკრივზე მსხლემ ქალებსა და ბავშვებს და დაურჩებდა ღავრებს, რომლებზედაც ეწყო ხორცის, ქაღის ნაჭრები და ერთი მუცა წანდლი (თაფლი ან შაქრიანი შეხავებული მოხარშული ხორბალი მიცვალბულთა მისახსენებლად). დარჩება მხოლოდ ქალებში ხდებოდა. ფხვში მივებს ორ წილს აძლევდნენ. თისაჲ რამდენი უნდოდა, შეჭამდა, დანარჩენს კი თავიანთ გულებში ჩააწყობდნენ და სახლში წაიღებდნენ. ხატის კაცებს, რომლებიც მკურანის სახლში შესილას ერიებოდნენ, ცალკე-საბძღვში, ან ვეზობლის სახლში უმასპინძლებოდნენ. მიცვალბულის შესანდობარსა და ჭირისპატრონის დოღვივის შემდეგ ხვესურეთში, ფშავსა და თუშეთში აუცილებლად შესავმდნენ მგებრების შესანდობარს (მგებრები - გარდაცვლილი ნათესავებისა და სხვა ახალგაზრდების სულები, რომლებიც „ახალ სულს“ ხედებოდნენ და საიქიოში მიჰყავდათ). შემდეგ სხვა სადღესობებში სვამდნენ (4, 61, გვ. 24; 12).

არხოტის თემში, სადაც მიცვალბულს მეორე დღესვე ასაფლავებდნენ და ჭირისპატრონი ხარჯისათვის შადებებს ეტრ ანწრებდა, „სამპირიქსნოდ“ საკლავს - ცხვარს, ბატყანს ან ხბოს სულის ხუცესი დაკლავდა დასაფლავების დღეს და ახლო ნათესავები საღამოს შემწვარი ღვიძლით „დაიხსენდნენ პირს“ როცა „სამპირიქსნოდ“ დაიკლავდა, ყვილას - შორეულ და ახლომდებ ნათესავს - ნება უქონდა, ხორცი ეჭამა. †

ბიბაქეთ ხევისურეთში დასაფლავების დღეს ჭირისპატრონი თავისი გვირგვინით ორ მამაკაცსა და ერთ ქალს ამოირჩევდა (თუ ქალი იყო მკვდარი მამის ორი ქალი და ერთი კაცი უნდა ყოფილიყო), ქვემო თბახში „გვირგვინი“ დას-

გამდა (ყვერფი - ადგილი, სადაც ცეცხლი ენთ) და თითო ქადას მისცემდა. მათ „პირისმჭერნი“ ერქვათ. ისინი არავის ელაპარაკებოდნენ. სულის ხუცის ჩაღიწოდ და ქადაგებს აკურთხებდა. კურთხევის დროს „პირისმჭერნი“ ქადაგებს სამხურ შემოატრიალებდნენ და შემდეგ ჩუმად მიდიოდნენ თავიანთ სახლებში. რაც უკან დაბრუნდებოდნენ, ფიცარს აიღებდნენ და მიცვალებულის სახლის სარკმელს ვიარაგებდნენ. ხალხის რწმენით, „პირისმჭერნი“ მიცვალებულის მაგივრობას სწევდნენ.

მსგავსი წესი არხოტის თემში „შამასაბრუნის“ სახელწოდებით „სანთელ-დღეს“ სრულდებოდა, რაც გამოწვეული უნდა ყოფილიყო იმ გარემოებით, რომ აქ მიცვალებულს მხოლოდ დღესივე ასაფლავებდნენ და „თავზე რიგი“ არ იყოდნენ.

თუმცაში გარდაცვალებიდან მესამე ან მეშვიდე დღეს „თავების ბანას“ მართავდნენ: „ახალსულის“ პატრონი სუფრას გაამზადებდა, კოჭორს (თუშური ხაჭაპური), პურს გამოაიხზობდა. სოფლიდან მოსული ხალხი უკრ „ლიშანზე“ იტირებდა, შემდეგ კი მიცვალებულის დედა, ცოლი, ან და წყალს გაათბობდა-ნაკურთხ მარღს ჩაყრიდა და თვითონვე დაბანდა თავს, ფეხს და ხელებს რამელიმე ქალს (თუ გარდაცვლილი ქალი იყო), ან კაცს - თავს, (თუ მამაკაცი იყო მიცვალებული). მემობლებიც შეემშვიდებოდნენ.

დასაფლავებიდან ორი კვირის შემდეგ ხეცურეთში შირისპატრონი არაყს გამოხდიდა, შვიდ ხაფიწისგულიან ქადას გამოაცხობდა, კუბატებს გაამზადებდა, სულის ხუცესს დაუძახებდა და სოფელში მოკეთებებს დაჰპატარებდა. ამავე დროს ტახტს გააწყობდა: ტახტში ჩაღას ჩააგებდა, ფარდაგს გადააფარებდა. ტახტში გვერდით მიწაზე ხალიჩას ან ფარდაგს გაშლიდა, რომელზედაც მიცვალებულის ტანსაცმელს, იარაღს დააწყობდა. ტახტზე ქადაგსა და კუბატებს დააღაგებდა. ტახტის გვერდით არყთან ვურჭელსა და ახლადმოტანილ წყალს („წუსებელა წყალს“) დადგამდა. შვიდ სანთელს ანთებდნენ. ერთ სანთელს სულის ხუცისი დაიჭირება ხელში, დანარჩენებს კი ტახტსა და ტახტზე დაანთებდნენ. სულის ხუცისი ტახტს, ტახტსა და მიცვალებულის ტანსაცმელს შენაღობას ეტყობა: „სადაც შენ ხარ (სახელი მიცვალებულისა), შენამე გექმარების, შენამე იქმარებ გაუკეთებლად. გაუკეთებე გიქმების, გაუგლებე გიქმების. ეს ტახტზე შენამე გექმარების, რადაც გინდ, იმადაც გამოიყენებ, საგძლად გინდ თავისად თუ მამყოლად, ნუ რაინ დაღონდები“ (79, გვ. 68). დალოცვის შემდეგ ტანსაცმელს ტახტში ჩააწყობდნენ და ზედ ნაბადს წაახურავდნენ.

ფშავეცი გამოსაჩენ ადგილას, კედელთან, იშლებოდა „ლოგინი“ - მიცვალებულის ტანსაცმელი. თუმცაში მას ტახტზე - „მქმარებ“ შლიდნენ და „ლოშანის დასხმა“ ეწოდებოდა. ფშავესა და თუმცაში მიცვალებულის ტანსაცმელზე ყოველ შაბათს უნდა დაეტირებინათ. სამივე კუთხეში მიცვალებულის სახელზე გამართული ყოველი ხარჯის დროს ხდებოდა ამგვარი დატირება.

თუმცაში-ხეცურული წესისაგან განსხვავებით, სამეგრელოში (98, გვ. 287) მიცვალებულის ტანსაცმელი შაბათს ან ჩაღით იყო გატენილი, რაც სიგანური „თოჯანს“ მსგავსად (135, გვ. 53) ადამიანს ასახეობდა.

თუმცაში გარდაცვალებიდან შემვიდოე დღეს ეწყობოდა ე.წ. „შვიდის რიგი“, რისთვისაც აცხობდნენ ლავაშებს, ქაღებებს, კმიაღებს, ხაჭოიან კოტორებს, ხარშავდნენ გორღილას (სიბინდის ან პურის კერებს), აბიჭონს დაატყვერდნენ“ (სიბინდს მოხალადნენ). დიდი ქვაბით კი ფაფა უნდა მიეხარშათ. ამისათვის მთელს სოფელში აგროვებდნენ რძეს; ყველა ოჯახი ორ-სამ ნაწიელს აძლევდა. ფაფაზე ერთი ედრო ერთო უნდა დახარჯულიყო. „ახალსულის“ პატრონთან ამ დღეს მხოლოდ ნათესაობა იყრიდა თავს. ქაღები სასაფლაოზე გავიდოდნენ და ტაბლას (ქაღებს, კოტორებს) გაიტანდნენ. საფლავზე სანთელს აანთებდნენ. უფროსი ქალი მათ მიცვალებულის სულისათვის სახელს დასდებდა. შემდეგ წყალს დაღვროდნენ და საჭმლის ნაწილს იქვე დატოვებდნენ, სახელში დაბრუნებულნი „ლიშანზე“ დაიტრებდნენ.

ფშავებზე იტყობენ „შვიდის რიგი“. ხშირად თავზე რიგის ე.ი. პირველი ხარჯის დროს იფგმობდა სავანგებო ტაბლა, რომელიც შვიდის რიგისთვის იყო განკუთვნილი. ფშაველი მხარობელის თქმით, „შვიდის რიგს ხშირად ცალკე არ იხდიან. მარტო ორმოცი და წილთავება იციან ცალკე. იტყვიან, „თავზე“ რიგს შვიდხაც აყობდნენო. ტაბლაზე დადებდნენ ქადის შვიდ ნაჭერს, შვიდ ნაჭერ ხორცს, შვიდ ნაჭერ ყველს. „თუ შვიდის სუფრა არ შეუძლვა, შვიდში არ შეუშვებენ და სული დაიტანჯებაო“ (14). ფშავში შვიდის რიგში აუცილებლად ცხეარი და თხა უნდა დაკლულიყო: ცხეარი მიცვალებულის სულისათვის იკვლავდა, თხა კი მემკვიდრისათვის (ბოროტი სულისათვის). შვიდის რიგისათვის აშბაფებდნენ „ქარასსაც“ - სანთლებს, რომლებსაც დაშწრებებს ურიგებდნენ. მათ აანთებდნენ და შვიდის ხუფრის დაღვრვის დასრულებამდე ხელში ეჭირათ. სუფრასთან ერთად შეკაზმულ სულის ცხენსაც დაღვავდნენ მიცვალებულის საფერქვედ. ცინც დაღვავდა მიცვალებულის სულისთვის დადგმულ სუფრას, მასვე ეკუთვნოდა ყველაფერი ის, რაც ამ ტაბლაზე ეწყო. გარდა ამისა, მას ხურჯინში უწყობდნენ და ატანდნენ ერთ ქადას, ერთ პურს, ერთ ბოთლ არაყს და შვიდ ლავაშს, ცხერისა და თხის თითო მხარს, მოხარული ხორცის ნაწილს.

შემდეგი ხარჯი, რომელიც გარდაცვალებიდან შვიდი ან ცხრა კვირის შემდეგ იმართებოდა, „სანთელღღე“ (ხეცსურეთი) ანუ „სანთელსაწვიაო“ (ფშავი, თუმცაში) იყო.

პირქით ხეცსურეთში „ცრემლობა“ და „სანთელღღე“ ზედიზედ ორ დღეს იკვდნენ. „სანთელღღეს“ აუცილებლად წელიწადგამოვლილი გედილა უნდა დაკლულიყო. თუ ბევრ ხალხს ელოდნენ, შებ საკლავს კლავდნენ. ამ დღისათვის საკლავები ნათესავეებს აუცილებლად მოჰყავდათ. წინასწარ გაფრთხილებული მოკრძეები ჭირისპატრონის სახლში, შუადღისათვის იკრიბებოდნენ. ქაღები მიცვალებულის ტანსაცმელს გარეთ გამოიტანდნენ. სულის ხუფრის ტაბლას „სახელს დასდებდა“, რის შემდეგაც დედაკაცები ჯერ ტანსაცმელზე დაიტრებდნენ, ხოლო შემდეგ სუფრასთან დასხდებოდნენ სტუმრები, რომელთაც ზემოთ აღწერილი წესის მიხედვით უმასპინძლებდნენ.

თუმცაში ამ დღისათვის ჭირისპატრონი წინდაწინ საქვაბეში ერთ ქვაბ ლუქს „შახიკებდა“, არაყს „გამოსწორავდა“ და საკლავს (ერთ-სამ ცხეარს) დაკ-

ღადდა. გამაყუბობდნენ კოტორებს, კვერებს. დიდი ჭირისპატრონი თითო კენიწა მარალს ნათესავეებს დაურჩებდა და შეაჭმევდა. ამ დღეს სასაფლაოზე მხოლოდ ქალები გაიძლიან, სადაც სანთელს აანთებდნენ, წყალს დაღვრიდნენ, თან სუფრა უქონდათ წაღებული. საჭმელსაც, რაც დარჩებოდათ, საფლავზე ტოვებდნენ. მოწვეულ ხალხს ჩვეულებრივი წესით გაუმასპინძლებოდნენ. ამდრე დღეს ახლა ნათესავი ქალები არაყს, კოტორებს წყლის პირას გაიტანდნენ, ნაწილს იძვე შეჭმებდნენ, ნაწილს კი სახლში წამოიღებდნენ, შეივებს მიიხსნიდნენ და გადაყრიდნენ.

ფშავეში ორმოცის ხარჯისათვის აცხობდნენ ღვინებს, ქადებს, პურებს, ნათესავ-მეგობრებსაც მიჰქონდათ ქადა-პური, არაყი. მაგრამ თუ ჭირისპატრონი ბევრ ხალხს მოელოდა, იმ შემთხვევაში დამატებით საკლავსაც დაკლავდა. სუფრასთან მიცვალბულის ტანისამოსაც დააწყობდნენ და ხნიერი კაცი შენდობას იტყუა. ამის შემდეგ ქალები ტანსაცმელს სუფრისაგან გადაიღებდნენ და იწყობდნენ ტირილს. კაცებს სუფრას დაუღვამდნენ და უმასპინძლებოდნენ იმავე წესით, როგორც სხვა ხარჯების დროს (4; 10).

ყველაზე დიდ ხარჯს გარდაცვალბულის წლის შესრულებისას იხდიდნენ, რომელსაც ხევსურეთში „საქნარ“, ფშავეში „წელავება“//„წლისათვის“, ხოლო თუშეთში „წლის აღუი“//„წლის რიგი“ ეწოდებოდა. ამ დღისათვის ჭირისპატრონი განსაკუთრებით ეშაბებოდა. ხევსურეთსა და თუშეთში წინდაწინ ღვინს მოხარშავდნენ დიდი რაოდენობით, არაყსაც გამოხდიდნენ. ხევსურეთში აცხობდნენ „სასაქნარ“ პურებს. აუცილებლად უნდა გამოეყუბოთ სამი „საქნარ-მატირო“-ქმით მოტირალათვის და „სანერბილოები“, - დღეში მონაწილე ცხენს მხედარალათვის. რადგან უკანასკნელი ხარჯი იყო, ძალიან ბევრი ხალხი იყრიდა თვის და ამიტომ ბევრი საკლავი უნდა დაკლულიყო.

ჭირისპატრონი წლისათვის წინა დღეებში სხვა სოფლებში ცხენით კაცს გაგზავნიდა და ნათესავეებს შეუთვლიდა - ცხენიც მოიყვანეთ, დღეში გაური-
ოთ.

წლისხარჯის დროს ხევსურეთში ტალავარს გამოიბანდნენ და ხშირ მოტირალი ჩვეულებრივი წესით დაიტირებდა. ტალავართან „სულის ცხენიც“ იღვა, რომელიც სამგზავროდ იყო შეკაზმული და გარდაცვლილის ცოლს, დედას ან მოგვარეს იტვირა. ამ დღეს დედაც „დაუთვლიდა“ ტალავარსაზე.

ფშავეშიც ერთ-ერთი კვირით ადრე ამზადებდნენ წელავების ხარჯს. ორ ან მრტ საკლავს დაკლავდნენ, რადგან ბევრი ხალხი მოდიოდა და ჭირისპატრონს მათის შერცხვენა არ უნდოდა. მიცვალბულის ლავინს (ტანსაცმელს) რაკი იღებდნენ, ძალიან ბევრს ტირიდნენ. ამ სიტყვებითაც მიმართავდნენ: „ჯალდანი გიშორებენ, შენი წილი უკანასკნელად მოგარტინეს, ამის მრტს ადარას მოგყვივენ“.

თუშეთშიც ამ დღისათვის ცხებოდა პური, იკვებოდა რამდენიმე საკლავი, იხარშებოდა ღვინი. ამ დღეს მიცვალბულის „ღვინს“ (ტანსაცმელს) გარკვეულ გამოიბანდნენ. აქვე დადებდნენ წინდებს, ჩითებს, „სამამაქოე“ ქისას, გაბერტელ მატყლს, ქვეშარტის, ხელაღით არაყს, პურს, ღვინს სასმელს. სულის ცხენსაც შეკაზმავდნენ, ნაბაღს კი გავიანზე დააკრავდნენ, უნაგირს

დაადგამდნენ და ზედ ხურჯინს გადაჰკიდებდნენ, რომელშიც სასმელს, პურს, ყველს ჩადებდნენ. ამნაირად აღჭურვილი ცხენის სადამე, ხეცსურული წესისა-სამებრ, ფედას, ცოლს, ან მოგვიარეს ეჭირა“ ამ დროს სრულდებოდა „დალა-ბა“ (იხ. თავი III).

სამივე კუთხეში წლის ხარჯის ერთ-ერთ საინტერესო რიტუალს წარმოადგენდა ცხენ-მხედართა შიშობრი - დოლი.

დოლის გამართვა მიცვალებულისათვის დიდ პატივისცემად ითვლებოდა, რის გამოც ყველა ოჯახი ცდილობდა წლისხარჯზე ცხენები აუცილებლად „ერბოლები-ნამ“. რაც უფრო ბევრი ცხენი იღებდა დოლი მონაწილეობას, შიშობრი სა-სახელო იყო მიცვალებულისა და შიში ოჯახისათვის. უნდა აღინიშნოს, რომ ოჯახის ეკონომიკურ შეძლებამდე იყო დამოკიდებული ცხენ-მხედართა ოდენო-ბა. შეძლებული ოჯახი მტკ ცხენს ურბოლებდა თავის მიცვალებულს. საერთოდ, წ ცხენზე ნაკლებიანი დოლი არ შეიძლებოდა, ზოგჯერ კი ცხენ-მხედართა რ-ცხევი 35-მდეც აღიწოდა.

დოლი გვიან გახატულსა- და ზატულში იმართებოდა, რადგან თოვლი ცხე-ნებს სირბილი უჭირდათ და ამავდროს ცხენ-მხედრის მარცხენ იყო მოსალო-დენილი. ამიტომ, თუ წლის ხარჯი ზამთარში მოუდოდათ, დოლს ზატულისათვის გადადებდნენ ხოლმე.

მართალია, დოლი წლისხარჯზე იმართებოდა, მაგრამ იყო გამონაკლისი შე-მთხვევებოც. მაგალითად, ბუდე-ხეცსურეში ცხენ-მხედართა შიშობრი იმართე-ბოდა „თავზე რივის“, ე.ი. მიცვალებულის დასაფლავების დღეს.

თუშ-ფშე-ხეცსურეში დოლს უმართავდნენ როგორც შამაკაცს, ასევე ქალ-საც, მაგრამ განსაკუთრებით ახალგაზრდა ქალ-ცაცზე ან მემკვიდრის გარეშე დარჩენილ ქაცზე სყოფიდათ ცხენთ რბოლება (79, გვ. 25; 10; 11; 12).

დოლი მონაწილე ცხენების რიცხვი კენტო უნდა ყოფილიყო: ხუთი, შვიდი, თხუთმეტი და ა.შ. „ცხენაში“ შედიოდა: ერთი ცხენი „სახლისკაცებისა“, ერთი სუდრის ჩამყვლისა, ერთი ძმობილისა, ერთი „დედუდა“, ერთი ყოველ-ლთა. ხეცსურეში, რადგან ნარეგების ცხენი ერთი უნდა ყოფილიყო, ამიტომ ისინი წილს ყროდნენ და ცისაც შეხედებოდა, ის მიიღებდა დოლი მონაწილე-ობას. თუ მიცვალებული ქალი გათხოვილი იყო, ერთი ცხენი აშამის სახლისა უნდა ყოფილიყო, თუ დანიშნული - ერთ ცხენს „ქმრული“ გაურედა. თუშობში ერთი ცხენი შამიდასი და ერთი დეიდასი უნდა ყოფილიყო. აქვე ცხენის გარე-შე მტკოდ სოფელსაც ევადებოდა. დოლის აუცილებელი მონაწილე იყო „სულის ცხენი“ (79, გვ. 25; 11; 12).

დაპატივებული მხედრები განსაკუთრებული გულმოდგინებით ამზადებდნენ ცხენებს დოლისათვის: წყალში ყოველდღე აბანავებდნენ, აჭმევდნენ ქერს. ჭრავს და ახალ მალახს არ შეაჭმევდნენ - გაბერავს და ეფლარ ირბენსო. გა საბარჯიშებლად ცხენებს ყოველ დილა-საღამოს აჭმენებდნენ (2; 19; 106, გვ. 21, 12; 14). გარდა ამისა, ხეცსურეში დოლი მონაწილე ცხენს საგანგე-ბოდ აღამახებდნენ ქალები: ძუა-ფაფარს უწნავდნენ და ფრადი ძაფებით ტყ-რავდნენ. ფაფარზე „საფაფრის“ ტყობებდნენ, რომელიც მძივ-ლოლებით იყო „გაპოვებული“. მძივ-ლოლივე გაწყობილ „საშუბლურს“ კი ცხენს შეზღვევ უმა-

გრებდნენ. აგი თვალისაგან დასაცავად ფაფაჩე ურძნის მძივებსა და ნახ-
შირს აკიდებდნენ (79, გვ. 26).

დოღის ცხენებს უნაგირი არ ედგათ, მხოლოდ მუცლებზე უქონდათ სარტყ-
ლები ამოკრული, რომ თავდაღმართში და უფ გზებზე შეხდრებს ხელი ჩაეჭი-
დათ. უნაგირით შეკაზმული მხოლოდ „სულის ცხენი“ იყო.

ჭირისპატრონი ხეცსურეთში, დოღში რამდენი მონაწილე იყო, იმდენ „სა-
ნერბილოებს“ აცხობდა. ეს იყო ხავეწისგულიანი მრგვალი პური, რომელიც
ცხენ-მხედარს ეძლეოდა. მხედარი მის ორად გაჭრიდა, ნახევარს ცხენის მომრ-
თველ ქალს მისცემდა, ნახევარს კი თვითონ აიღებდა. თუ მხედარს სხვისი
ცხენი აყავდა, მაშინ მეთოხედს ცხენის პატრონს უწილადებდა, მეთოხედს თავის-
თვის დაიხრებდა, ნახევარს კი ცხენის „გამკეთებელს“ უბოძებდა (79, გვ. 25).
თუშეთში აცხობდნენ ასადგინის კვერტებს. (ეს იყო მრგვალი ფორმის პატარა
კვეთი. თუშეთში ჩარჭობილი უქონდა წირო, რომელზედაც მიტყლის ნაქუწი ეკი-
და). თუშები ცხენებისათვის განკუთვნილი კვერტებს პატრონებს ურიგებდნენ (19)

დოღში მონაწილე ცხენებისათვის ჭირისპატრონი უღდოდ // უამაგირად //
დოღვად გასცემდა: ძროხას, მოხვერს, დეკეულს, ცხეარს, ფარდაგს, ხალი-
ჩას, რეალის ქებატებს, ბანკებს, ჩითებს, წინდებს, ფარაღს, ფულს და
ა.შ. ყველაზე ბოლოს მოსული მხედრისთვისაც კი აუცილებლად რაიმე უნდა
მიეცა. გამოყვდილ კაცებს შეაფასებინებდა და გაანაწილებინებდა, თუ რა .
რგებოდა პირველად მისულ ცხენს, მეორედ მისულს და ა.შ. დოღის უღდოებს
აუცილებლად შინდობას ეტყოდნენ (79, გვ. 26; 19; 1).

ხეცსურეთში ჭირისპატრონის ოჯახში მოსული მხედრები დოღის დაწყობამ-
დე თავიანთ ცხენებს საიმიდო ოჯახებში მიაბარებდნენ ხოლმე, რომ ცინმეს
სიღი არ შეეჭმიათ.

დოღის დღეს, ცისი ცხენიც მონაწილეობდა, ის „ცხენთ ტაბლას“ დადგამ-
და. სოფლის ცხენის „ცხენთ ტაბლას“ ტაღავართან დადგამდნენ. მეთემე კი
„მას იმ გზაზე დადგამდა, საოდანაც ცხენები მოდიოდნენ. ცხენის გამრევი
გამოაცხობდა გულიან დიდ და პატარა ქაღისკვერტებს, სამ ან ხუთ კუბატს.
ტაბლახე უერ გულიან „სახელისადებებს“ დააწყობდნენ სამ-სამ ცაღად, ზედ
კუბატებს დაადებდნენ. აქვე დადგამდნენ უამით ერბოს, ყვეღს, ერბოჩაყ-
რად აფულებულ რძეს (ხეცსურეთში).

მას შემდეგ, რაც სულის ხუცისი ან ცინმე უფროსი კაცი მიცვალებულისათ-
ვის ტაბლას დაღვაცავდა, დოღის ცხენებს „ცხენთ ტაბლასთან“ მიიყვანდნენ. მხე-
დრები თავიანთ ცხენებს იმ ქერს აჭმევდნენ, რომელიც ტაღავართან გაშლილ ფა-
რდაგზე ეყარა, თვითონ კი თათო ლეკვას შეჭამდნენ, ძრავს დაღვდნენ და რაც
სუფრახე ქაღის კვერის ნაჭრები იყო ხაღისსაკენ გადაისროდნენ (79, 83, 27).
ამის შემდეგ მხედრები ცხენებზე შესხდებოდნენ, ჭირისპატრონი კი მათ სთხოვ-
და — წისის მიხედვით ერბოლებიანთ ცხენები იტყოდა, თუ რომელ სოფელში უნდა
მისულიყვნენ, ტაბლას ონ დაუდგამდათ, „ძაღს საიდან იჭმოდნენ ცხენნი“, გ. ი.
საიდან გამოაჭენებდნენ ცხენებს (67, გვ. 62; 108, გვ. 88; 79, გვ. 33; 14).

ამხედრებულ ცხენისნებს წინ „სულის ცხენი“ ჩაუდგებოდა, რომლის აღვი-
რი გარდაყვლილის ცოლს ან დედას ეჭირა. მისი წინამძღოლობით რიგში დაწ-

დაწყობილი მხედრები მარცხნიდან მარჯვნივ სამჯერ შემოუვლიდნენ ტალღარა და მის გარშემო მსხდომ დიაკებს. ვისაც „სულის ცხენის“ ალტერი ეჭირა, ის მიცვალებულის სახელს ახსენებდა და ამბობდა: „შენივე საცმარს ე ცხენი, შენივე საიალონი, სწორაშობაზე ზე დგებარ ცხენიანთაში“ (79, 30, 14). მესამედ რომ შემოუვლიდნენ, ყველანი გააჰყენებდნენ იქიოცენ, საიდანაც „ძალი“ უნდა ექნათ.

ჭირისპატრონს რომელ სოფელშიც ნათესავი აყავდა და თისი ცხენიც იყო გარეული დოღში, ყველგან ტაბლებს უდგამდნენ და მხედრები ყველას უნდა სწევოდნენ, ბოლო ტაბლებს კი უნდა გამოჰყენებულყვენენ. თუ გარდაცვლილის ნათესავი, რომელსაც „ცხენთაბლა“ აქონდა გამზადებული, ახლო სოფელში ცხოვრობდა, მაშინ მხედრები, გამასპინძლების შემდეგ, იმავე დღეს ბრუნდებოდნენ უკან. ხოლო თუ შორს სოფელში იყო „ცხენთაბლა“, მაშინ - მეორე დღეს.

ხევისურეთში ცხენების ჰყენების დროს დოღში მონაწილე მხედრები გასახალისებლად ზშირად „ღვედრებდნენ“ თავიანთ სახელს, გვარს, ცხენის სახელს, კაფიაობდნენ. „ღვედრა“ - ეს იყო ცხენის საქები, ან წასახალისებელი მოკლე რექსები. უკან დაბრუნებულ მხედრებს, თუ შორი გზა აქონდათ გასაგდელი, „მგებრები“ შეეგებებოდნენ და დალილ მხედრებს შეეცვლიდნენ. მგებრი სანდო უნდა ყოფილიყო, რომ მას ცხენი არ ჩამოერჩინა.

მიჯნა გარდაცვლილის სოფლის პირას იყო გაკეთებული. მისულ ცხენ-მხედარს აქ ბევრი ხალხი შეეგებებოდა, ცხენებს ჩამოართმევდნენ. ამის შემდეგ მასპინძლის მოგვარებები და სოფლელები, ჭირისპატრონის დავალებით, მხედრებს თავისუფალ ჭერხში წაიყვანდნენ, სადაც მიუტანდნენ „მჭედარს ტაბლას“. ორ ზედამდეგს მათთვის მიჰქონდა მიცვალებულისათვის დალოცვილი სანდო-საჭმელი. მხედრებთან შესვლა არავის შეეძლო.

მეფოდებს თუ ერამანეთში რაიმე უთანხმოება აქონდათ, მკედარს ტაბლზე გაარქევდნენ, მასპინძელი კი არავის მხარეს არ დაიჭერდა (2, 79, გვ. 85).

პურისჭამის დამთავრების შემდეგ დაარჩებდნენ „დოღს“ (ჯოდოს) და „სანერბილეებს“.

თუშეთში დოღში მონაწილე მხედრები დედისძმებში მიდიოდნენ. იქ წასვლის უფლება მხოლოდ „დალაობის“ შემდეგ ეძლეოდათ. მათ „სულის ცხენი“ მიუძღოდათ წინ, რომელზედაც მოდალვე იჯდა. მხედრებს თან მიჰქონდათ „ბაღმი“ // „ბაიჩალი“, რაზედაც ჩამოკიდებული იყო შავი ფერის (ზოგჯერ ჭრელი) ნაჭერი, ქურა, წინდები, ჩიათები, სათამბაქოე ქისა. წაიღებდნენ ლუღს და გზაში შემხედრის მიცვალებულის შესანდობარს ასმევდნენ. დედისძმებს ტაბლა აქონდათ გამზადებული; აქვე იყო გაშლილი ოჯახის ან სოფლის მიცვალებულის ტანსაცმელი. ხშირად ფლასს გაშლიდნენ, ზედ ქერს დაყრიდნენ და დადებდნენ მარჩლს, ჩიათებს, წინდებს; მატყლს, ლუდიან საწედს და რძეს. მხედრები ბაიჩალს „ღიშანზე“ ან ფლასზე დაასვენებდნენ. ლუდიო გამასპინძლების შემდეგ იღალავებდნენ, ცხენებს მუჭით ქერს შეაჭმევდნენ და ქოჯოთ რ ეს მიპაპურებდნენ ფაფარზე. ბაიჩალს დედისძმა ერთ ან ორ წყვილ წინდას, ჩიათებს

ჩამოჰკიდებდა. პურისჭამის შემდეგ მხედრები ბრუნდებოდნენ ჭირისპატრონის სოფელში, სადაც იმართებოდა დიდი ანუ სადგინი. თუშეთში ყოველ სოფელს თავისი საფლავ ადგილი ჰქონდა. მეზობლები აიღებდა ღიშანზე დასვენებულ ბაირაღს, გუნდით მივიდოდა დანიშნულ ადგილზე და ჩაბრუნებდა აქ. ცხენოსნები კი გამოსატყვევ მიჯნასთან შეგროვდებოდნენ. მათ წინ დადგებოდა ხელჯობიანი მოხუცი, რომელიც თვალყურს ადევნებდა მხედრებს, რათა რომელიმეს წესრიგი არ დაერღვია. მოხუცის ნიშნის მიყვებისთანავე, მდგომარეობის ცხენებს გააჰყენებდნენ. ბაირაღთან იდგა მეთვალყურე, რომელიც დიდის დასრულების შემდეგ რიგის მიხედვით ცხენოსნებს ურჩევდა „ცხენჯამაგირს“ - საჩუქრებს. პირველ ცხენოსანს ალამი ერგებოდა, მეორეს - ჩიბა, მესამეს - წმინდა, მეოთხეს - ქურო, მეხუთეს - სათამბაქოე ქისა. დანარჩენ ხუთ მხედარს ერთი თხელი ეძლეოდა, რომელსაც გაინაწილებდნენ ერთმანეთში. ყველაზე გვიან მოსულ მხედარსაც ეძლეოდა საჩუქარი. დიდის შემდეგ ყველას იწვევდნენ სუფრასთან. პურისჭამის დამთავრებისთანავე ღიშანს აიღებდნენ (19).

ფშავერე დიდი მიყვალბულის ოჯახიდან წავიდოდა, ნათესავებს მოიცილდა, რომელთაც სუფრები ჰქონდათ დადგმული შენობის სათქმელად, შემდეგ კი ჭირისპატრონთან დაბრუნდებოდა. წინ მოსულს კარგი საჩუქარი ერგებოდა. დიდი ძირითადად დასაფლავების შემდეგ ეწყობოდა, თუმცა ხშირად წლისთავებზე იმართებოდა (14). ირკვევა, რომ დროთა განმავლობაში ფშავერე მიყვალბულისათვის განკუთვნილი დიდის მოწყობა სახატო დღეობების დროისათვის გადაუტანიათ და ხატში ორნამენტი დიდის მოწყობა დაუშვენიერებიათ. პირველად სახატო დიდი იმართებოდა, შემდეგ კი მიყვალბულისათვის. ხატში დიდს მარჯვდა ახალი მკვდრის პატრონი. გარდა ამისა, კარგახნის გარდაცვლილის მემკვირვალე აწყობდა დიდს.

ფშავერე პირველად მომსვლელისათვის „დაყვინებულ“ იყო ჭედილა, მეორისათვის ცხვარი, მესამისათვის ბატკანი, შემდეგისათვის ფული, მიყვალბულის ტანსაცმელი, იარაღიც კი.

ხევისურეთსა და თუშეთში წლისხარჯზე, გარდა ცხენების რბოლისა, იყოდნენ ავტოტევი ადამიანთა „დატყვევა“//„დაჰყენება“//შეჯობრი. ეს იმ შემთხვევაში ხდებოდა, როდესაც ოჯახს არ ჰქონდა შესაძლებლობა დიდის მოწყობისა. თუ გარდაცვლილი ახალგაზრდა ცაფი იყო, ცაფებს „დაბატყვედნენ“, თუ ქალი - ქალებს; თუ ბავშვი - მაშინ ბავშვებს გამოატყვევდნენ; თუ მოხუცი ქალი იყო გარდაცვლილი - მოხუც ქალებსაც „დაბატყენებდნენ“. თუშეთში დიდი პირველი მოდიდოდა დანიშნულ ადგილას, იმას ალამი ეძლეოდა. საჩუქრებად ვასცემდნენ „ფხვინდას“, ფულს, ფართალს. ყველაზე ბოლოს მოსულს კი „ბატყენს და მაროლს მისცემდნენ“.

თუ ოჯახი დიდს აწყობდა, მაშინ ადამიანებს ალარ „დაბატყენებდნენ“.

მიყვალბულის სახელზე დიდის გამართვა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც იყო გავრცელებული (მოიუღეთი, გუდამაყარი, ხევი, საშვერელი, აფხაზეთი). მსგავსი წესის არსებობა კავკასიის სხვა ხალხებშიც დასტურდება (ჩეჩენინგუშეთი, ოსეთი და სხვა) (207; 149). ეს ჩვეულება ენობილი ყოფილა ძველ საბერძნეთსა და იტალიაშიც (203, გვ. 123).

ბევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში მიცვალებულის ხარჯზე გამართულ ცხენ-მხედართა შეჯიბრებას „ფოლის“ გარდა ეწოდებოდა „ცხენნი“, „ცხენ-პიქდარნი“ „ცხენ-ფოლი, „საფგინი“. ამათგან „ცხენნი“ ყველაზე ადრინდელი უნდა იყოს. ეს სახელწოდება მარტოვად ასახავს აღნიშნული ციფრების შინაარსს.

საინტერესოა გვეჩვენება ტერმინი „საფგინი“, რომელიც უნდა მომდინარეობდეს ზმნა „ფგენა“-დან. „ფგენა“ კი, სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, იყო „ორთა სამუჯობნაროთა გამოცა“ (101). ეს სიტყვა გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“ („მოედანს მღერა, ბურთობა, ფგრიალი ცხენთა ფგენისა“). თეიმურაზ ბაგრატიონის მიხედვით, „ფგენა - ცხენის ურბანეთს რომ გაუჭინოს გამოსაძვლად, თუ რომელიც ცხენი ემჯობინება, რომელნიცა მოსწრაფედ გაიქცვიან და მყოფეს გაუსწრობენ, იგინი მიიღებენ ჯოდოსსა-ცა“ (65, გვ. 214). ამ ცნობებიდან ჩანს, რომ ცხენთა შეჯიბრების აღმნიშვნელი ერთ-ერთი ძველი ტერმინი „საფგინი“ თუშეთში უკანასკნელ დრომდე შემორჩა.

საყურადღებოა სხვა გარემოებაც. საქართველოში სხვადასხვა კუბხეში, მათ შორის თუშ-ფშავ-ხევსურეთში, ცხენ-მხედართა შეჯიბრების აღსანიშნავად ფართოდ იყო გავრცელებული ტერმინი „ფოლი“. აღსანიშნავია, რომ ეს სიტყვა არ გვხვდება არც ძველქართულ წერილობით წყაროებში და არც სულხან-საბასთან. არსებობს მოსაზრება, რომ იგი ქართულში შედგენილია ოსურიდან (ზღრ. ოსური *ფოლი* / *ფოლი*). ე. აბაგევი *ფოლი* -ს აახლოებს თურქულ სიტყვასთან *ფოლი* - „დასაფლავების ცერემონია“ (139, გვ. 438; 140, გვ. 373).

ამრიგად, „ფოლი“ თურქული სიტყვაა, რომელიც დასაფლავებასთან არის დაკავშირებული. ზემოთ მოტანილი მასალებიდან დავინახეთ, რომ „ცხენნი“ პირქით ხევსურეთსა და ფშავში დასაფლავების დღეს ეწოდებოდა ხოლმე. ამიტომ სავსებით დასაშვებია, რომ უახლური წარმოშობის სიტყვა - „ფოლი“, რომელიც დასაფლავების ცერემონიას უკავშირდება, ადვილად დამკვიფრებულიყო აფგილობრივი ტერმინების გვერდით.

ამრიგად, ცხენ-მხედართა მონაწილეობა მიცვალებულის ხარჯებში ერთ-ერთი ძველი წესთაგანია, რაზედაც ხევსურეთსა და თუშეთში შემორჩენილი ტერმინებიც („ცხენნი“, „საფგინი“) მიუთითებენ.

ფოლის მიზანი უნდა ყოფილიყო მიცვალებულის სულისათვის, რომელიც ყველაფერს უხედავს და ესმის, სიამოვნების მინიჭება, გართობა. ამაზე ფოლი „სულის ცხენის“ მონაწილეობაც უნდა მიუთითებდეს.

წლისათვის ხარჯის დროს ცოტას დაუკრავდნენ. უკრ ჭირისპატრონს უნდა ეთამშნა, მერე კი სხვებიც აუყვებოდნენ. ამის შემდეგ სოფელში მხიარულობა უკვე შეიძლებოდა.

წლისათვის შემდეგ „ტალავარა აბერტყავდნენ“, „ლიშანს“ აიღებდნენ. ამ დროს ტალავარათაზე სამი კვირა და ყველი უნდა ყოფილიყო დაღებული, რადგან, ხადხის რწმენით, სანამ მიცვალებული საიქიოში არ დაბინავდებოდა, მას საგზადა სჭირდებოდა, რისთვისაც იგი სახლში მოვიდოდა (ხევსურეთი). შემდეგ დაანაწილებდნენ მიცვალებულის ტანსაცმელს. ერთ ხელს დედოფლას გზავნიდნენ, ერთს ქმრეულს, ერთს დედისძებში. დანარჩენს კი ბიძაშვილებს, გარდაცვლილის ტალ

ამხანაგებს, ანდა სოფელში ყველაზე ღარიბ ადამიანს ჰისცემდნენ და თან იტყოდნენ: „საიქიოში შენამე გქმარების, შენი საცემთი იყოსო“ (ხევსურეთი, ფშავი, თუშეთი).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ თუ მოუზადებლობის გამო ოჯახი წლის რიგის გადახდის დროს გადააყილებდა, მიცვალებულის ტანსაცმელი ჭირისპატრონს ღუცილებდა ზუსტად წლისთავზე უნდა აეღო. ხალხის რწმენით, ეს რომ არ გაეკეთებინათ, ოჯახში კიდევ თინეზე მოკედებოდა (ხევსურეთი, ფშავი, თუშეთი).

ზემოთაც იყო აღნიშნული, რომ ზოგჯერ წლისთავზე იხდიდნენ აგრეთვე „თავმასაბარსოს“. წელთაღება სიღამის რამდენიმე ოჯახი ერთად ხარჯს მოაზნადებდა, მივიღოდა ჭირისპატრონის სახლში, სადაც გლეხის ნიშნად მოშვეტულ თმა-წვერს იპარსავდნენ. ხევსურეთში დღით „სანაყრო“ გაიმართებოდა - ყველა თავმოპარსულის ოჯახს ჭირისპატრონთან სამი ქადა უნდა მიეტანა და იქვე დანაყრებულიყვნენ.

წლის განმავლობაში დაწესებული პერიოდული რიტუალური პურობების გარდა, ახალი მიცვალებულისათვის წლამდე ხევსურეთში ყოველ „სულამის“ დღეს (ი.ი. რა დღესაც გარდაიცვალა ადამიანი), ხოლო ფშავსა და თუშეთში ყოველ შაბათს, იგვმებოდა ტაბლები და იმართებოდა ტირილი (14).

რწმენის თანახმად, ხარჯგადახდილ მიცვალებულთა სულები საიქიოში სამუდამოდ დაკმაყოფილებულად გრძნობდნენ თავს, ისინი მზიარულად, ღაღად იყვნენ და თავიანთი ოჯახის კეთილდღეობას უწყობდნენ ხელს. ხარჯგადაუხდელი, უპატრონო მკვდრების სულები კი დაღონებულები აქეთ-იქით დაეხეტებოდნენ. ხშირად ისინი თავიანთ ნათესაებს სიზმარში გამოეცხადებოდნენ, ჩიოდნენ და ტაბლის დადგმას სახმოდნენ. შეშინებული და შეწუხებული ჭირისუფალი აუცილებლად დაალოცვინებდა ტაბლას ასეთი მკვდრის სულისათვის.

მიცვალებულის სულს რომ აუცილებლად სჭირდებოდა საცემები, რომ ხარჯების გადახდის შედეგად მათ საიქიოში აუცილებლად მიუვიდოდათ შენდობანათქვამი „სუფრა“, ამზებ მეტყველებს ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში მიცვალებულის კულტი უკანასკნელ დრომდე შემონახული მეტად საინტერესო ჩვეულებაა. როცა ოჯახს შემეკვიდრე არ უყავდა, ან ოჯახის უფროსებს იმედი არ უქონლათ, რომ სიკვდილის შემდეგ თინეზე მათ სახელზე „ორგს“ გამართავდა, მაშინ ისინი სიოცხლეშივე აწყობდნენ „თავდაპარხვას“. ამ დღისათვის ჩვეულებრივ ხარჯი იმართებოდა. „თავის დამპარხავი“ ღუღს ადუღებდა, არაყს გამოხვიდა, ცხენსაც დაიკუროხებდა, ღოღსაც გამართავდა, საუკეთესო ტანსაცმელში გამოეწყობოდა და ტაბლასთან დაჯდებოდა. „როდესაც ტაბლას აკუროხებდნენ, ისიც იქ ზის, ხმას არ იღებს, შენდობათქმულ საჭმელს არ შეჭმავს იმიტომ, რომ საიქიოს ტაბლაზე აღარ მიუვიდოდა“. „აჭიბიძე სოფიომ (გუფანთიდან) დაიპარხა თავი: ქალები უყავდა, სიძეების იმედი არ უქონდა: ოცი წლის წინ ჩიტაბიძეებმა, ვაკისძირიდან, ცოლ-ქმარმა ორივემ დაიპარხა თავი“ (თუშეთი). თავდაპარხვის დროს სტუმრებს სხვები: მეზობლები და მოგვარებიანი ცგებებოდნენ, უმასპინძლდებოდნენ: სულის ხუცესის მიერ ტაბლის დალოცვის დროს თავის დამპარხავი შუაში ჩადგებოდა, გარშემო დასალოცავს შემოუდგამდნენ, ხოლო ცხენი დაკუროხების დროს თვითონ ეჭირა ხელში (108, გვ. 76, 79, გვ. 48, 12, 14). პურობის შემდეგ რაც ხალხს გადარჩებოდა, გვი-

ლადღერს მეზობლებს და მოკეთებებს დაურჩებდა; „ლოდეს“ გაიღებდა, „ლაბა-ქს“ დადგამდა; ტანსაცმელს კი სიკვდილის შემდეგ, მისი ანდერძის მიხედვით, გაანაწილებდნენ. როდესაც გარდაიცვლება, მარტო „საპირკისნოს“ დაკლავდნენ და ერთ საარაყვს გამოხდიდნენ, რომ მისი ტალავარი დაეღლიათ (ხევისურეთი, ფშავი, თუშეთი).

§ 2. სულის მოსახსენებელი დღეები

თუშ-ფშავ-ხევისურეთში არსებობდა საგანგებო სულის მოსახსენებელი დღეები - ხორცის შაბათი (ფშავი, თუშეთი), ანუ აკვსების შაბათი (ხევისურეთი); წყალკურთხევა, სულთაქრეფა (ხევისურეთი, ფშავი, თუშეთი), „თიბის შაშვაბათი“ (ხევისურეთი), ხალარუბა (ხევისურეთი, ფშავი); ამ დღეებში ახალი მიცვალებულის ოჯახის გარდა, ძველ მიცვალებულთა პატრონებზე აშვაფებდნენ სუფრებს, კლავდნენ საკლავს და სხვ.

მიცვალებულის სულის მოსახსენებელ ერთ-ერთ დღეს წყალკურთხევა წარმოადგენდა. იგი ახალწლის სწორზე, 6 იანვარს, მოდიოდა. მთხრობელის გადმოცემით, „ეს არის მიცვალებულის დღე, ან ტაბლობის დღე“. ძველი და ახალი სულის პატრონები სასაფლაოზე წავიღოდნენ, სანძლებს დაანთებდნენ: „სუფრასზე ახალი სულის პატრონი სასაფლაოზე მყოფ ხალხს დაჰატიებენ. მას საკლავი ჰყავს დაკლავი - „საწყალკურთხეო“. ეს საერთო სასოფლო ხარჯი იყო. წყალკურთხევას დიდი ყოველი ოჯახიდან წყაროზე გავიღოდნენ და თუნგთა წყალს იმდენჯერ ამოიღებდნენ და გადაღვრიდნენ, რამდენი მიცვალებულიც ჰყავდა ოჯახს, თან ჩამოვლიდნენ მათ სახელებს - იმათი მისისველი იყოსო. იმავე დღეს ყოველი ოჯახი საჯაროში მიიტანდა სუფრას. მკვდრის შენდობას უფროსი კაცი იტყოდა (თუშეთი) (14; 12).

დიდმარხვაში, სულთაქრეფის წინა ხუთშაბათს, თუშეთში „ერუსალეთობა“ იტოდნენ. ბუხარში გამოაცხობდნენ „კერაის პურს“, მოხალეოდნენ ბიჭონს, მოხარშავდნენ ლობოს. ოჯახის უფროსი ბიჭონსა და პურს კერის გარშემო სამჯერ შემოატარებდა და იტყოდა: „სხვათა ზიარ ნუ დარჩები, სხვათა ნუ უყურებთა, აღაღადავე მოგივალისა“.

მიცვალებულთა გასახსენებელი დღეებიდან ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი იყო ხალარუბა. იგი ამალღების შემდეგ მეათე დღეს, შაბათს, მოდიოდა. „ხალარუბა“ აღდგომის შემდეგ შვიდი კვირა რომ გაივლის, მაშინ მაუდის“. ყველა ოჯახი ემზადებოდა ამ დღისათვის; არაყს გამოხდიდნენ, ხალარუბა დილას კი „სახელსადებებს“ გამოაცხობდნენ, რომელთა ნაწილს სახელში დასდებდნენ სახელს და იქვე შექამდნენ, ნაწილს სახელსადებებისას, არაყს, ადუღებულ რძეს, რომელშიც ერთი იყო ჩაყრილი, წაიღებდნენ სასაფლაოზე. ყველა ტაბლს დადგამდა თათის მიცვალებულის საფლავზე. სულის ხურვის შენდობას იტყოდა ამ ტაბლებს. ახალი მიცვალებულის პატრონი კი მეზობლებსა და ნათესავეებს სახელში დაჰატიებდა (ხევისურეთი). ხალარუბას ახალი (ზოგჯერ ძველი) მკვდრის პატრონი სასაფლაოზე მიიყვანდა საკლავს, რომელ-

საყურადღებო ანთიპედიკური სანთლით აუტრუსავდენენ და სულის ხუცესი დალუცავდა. შემდეგ საფლავზე დაკლავდნენ, ხორცს კი სახელში მოიტანდნენ და მოხარშავდნენ. ხალარუბის ხარჯისათვის ორ ჭედოლას სახელში დაკლავდნენ და შენდობის თქმის შემდეგ ხალხს უმასპინძლებოდნენ (ფშავი) (5; 14).

თუ ოჯახში აღარავინ იყო დარჩენილი, შაშინ რომელი მოგვიარესაც უქონდა, დაყვანილი მისი „წილ-ნაწილი“ ე.ი. სახელ-კარი და მამული, ყოველი ხალარუბის დროს მიცვალვების სულისათვის ტაბლა უნდა დაეღვა.

ხევსურეთში მცდროს გახსენება ხდებოდა აგრეთვე „თიბის შაშვაბაძას“, რომელი სოფელი პირველად გადოდა სათიბად. ახალი მიცვალვების პატრონი ამ დღისათვის ტაბლას გააშვადებდა და მიველ სოფელს დაპატარებდა. სულის ხუცესის მიერ ტაბლას დალუცვის შემდეგ ტალავარა გაშლიდნენ და დაიტრებდნენ. თემიდან მოსული ქალები თითო ბოლ არაყს მოიტანდნენ და „ტალავარაში“ ჩადგამდნენ. ტირილის შემდეგ კი ქალებს და კაცებს ცალ-ცალკე ტაბლებს დაუღვამდნენ. ჭირსუფალი „თიბის შაშვაბაძას“ რომ გადანიხდოდა, ამის შემდეგ სოფელს უფლება უქონდა „უცლი ბალახში შეეტანა“, მანამდე კი მგლოვიარის ხაბრით არავინ წაცილოდა სათიბად. იმ დღეს ახალი მცდროს პატრონიც მოთიბდა ბალახს (79, გვ. 47; 12).

მიცვალვებულთა სულებისათვის განკუთვნილი დღეებიდან განსაკუთრებით საინტერესოდ გვეჩვენება „სულთაკრეფა“. სხვა სულის მოსახსენებელი დღეებისაგან სულთაკრეფა გამოირჩეოდა რწმენით, რომ ამ დღეს ძველი და ახალი მიცვალვებულები თავიანთ სახლებში ბრუნდებოდნენ. აქით სახელწოდებაც კარგად გამოხატავს ამ რიტუალის არსს და სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს სულების შეკრებას, ერთად თავმოკრას. სულთაკრეფა შეიცავდა მიცვალვებულთა შესახებ და წინასწარ შვადების მომენტებს, მათი მიღების, გამასპინძლებისა და გარდამის საშუალებებს, მიცვალვებულთა სულებისადმი ლეცვა-ვედრებას და ზოგიერთ სხვა საწესო მოქმედებას.

სულთაკრეფა დიდმარხვის მეორე კვირის შაბათ დღეს იმართებოდა, თებერვლის ბოლოს ან მარტში, რაც, მიხრობულთ თქმით, მარხვაზე იყო დაპოკიდებული. მარხვასთან მისი დაკავშირება ქრისტიანობის გავლენას უნდა მივაწეროთ. ჩვენთვის კი მნიშვნელოვანია ის, რომ ამ დღეს ხევსურების, ფშავლების, თეშების ხალხურ დღეობათა კალენდარში მტკიცედ განსახლებული ადგილი ეჭირა.

სულთაკრეფისათვის ყველა ოჯახი განსაკუთრებით ემზადებოდა. მიხრობულთა გადმოცემით, იგი „საკუთარი სულის დღე იყო“ და ამ დღეს მიცვალვებულები თავიანთ სახლებს ეწვიოდნენ. სტუმრად მოსულებს ყველაფერი წესიერად და ღამზად უნდა დახვედროდათ, რისთვისაც ოჯახში წინდაწინ ჯამ-ჭურჭელს ხეხავდნენ, სახელ-კარს გვიდნენ, წმენდადნენ.

ხევსურეთში, ფშავსა და თეშეთში ამ დღისათვის ყველა ოჯახი არაყს ხდიდა, ლუდს ის ოჯახი მოადუღებდა, რომლის მიცვალვებულსაც უკრ წილი არ გასაუბებოდა. შაბათს დილას კი აცხობდნენ რიტუალურ პურებს - ღვინაშებს, ხმინაშებს. ამასთან ერთად, ხევსურეთში აცხობდნენ „მარტულადებს“ - სამუშაო იარაღის გამოსახვედ პურებს (1). იგი ბევრი უნდა გამოეცხობა, ოჯახის მი-

ცვალებულთათვის. ცალ-ცალკე. თუშეთში კი, გარდა სხვა პურებისა, ყველა ოჯახი თითო დიდ პურსაც აცხობდა (14; 11; 12).

სულთაქრფისათვის გამომცხვარ რიტუალურ პურებს შორის საყურადღებოა ცომისაგან დაშბადებული ადამიანებისა და შინაური თუ გარეული ცხოველების - ძროხის, ცხვრის, ცხენის, ირმის, ჯიხვის ფიგურები. თუშეთში მათ „ბაუკუაქებს“ უწოდებდნენ. ხევსურეთში კი ჯიხვისებური მოყვანილობის პურებს, სპეციალურად სულთაქრფისათვის გამომცხვარებს, „ვაცები“ ერქვათ. როგორც ვარაუდობენ, ვაცი - ჯარი პატარა ბიჭის სტილიზებულ განსახიერებას წარმოადგენდა (49; 11, 12). ძღობა, იგი გამოსახავდა გარდაცვლილს, რასაც გეაფთქებინებს მისი გამოცხობის აუცილებლობა სულთა შეკრების დღეს. რიტუალურ პურებს სხვადასხვანაირად აჭრებდნენ.

სულთაქრფას მარხვის გამო საკლავს არ კლავდნენ; აშბადებდნენ მხოლოდ სამარხვო საჭმელებს. დილაადროან ტაბლებს გააწყობდნენ. ხევსურეთში იმდენი ტაბლა უნდა დაეფათა, რამდენი მიცვალებულიც აყავდა ოჯახს. თითო ტაბლაზე ლუღს, არაყს, წყალს, საჭმელებს დააწყობდნენ. ტაბლაზე სანთლებს დააკრავდნენ და აანთებდნენ. ოჯახის უფროსი კაცი ან დასახლების ყანწში არაყს ჩაასხამდა და შენდობის ტქმას დაიწყებდა; „ეს ტაბლა, ზედ დაწყობილი სასმელ-საჭმელი შენამე გეკმარების. სადაც შენ ხარ, ტოტაიმე დოდაც გეჩვენების, ექმ სანთელსაც ტქვენამე ხქმარობთ, გარჯასთ, შაგინდნასთ ღმერთმ. მასპინძელს ბარაქასაც აძღვრსთ, მარკესამე ნულარას მიკვერძებთ“ (1). ოჯახის მკვდრების შესანდობარს უფროს-უმცროსობის მიხედვით ამბობდნენ, უპატრონო მკვდრებსაც მოიგონებდნენ. ყველა ტაბლას ცალკულად ეუბნებოდათ შენდობას.

თუშეთში სუფრაზე იმდენ თევზს დადებდნენ, ოჯახს რამდენი გარდაცვლილი წევრი ან უპატრონო ნათესაური აყავდა. აქვე წყალს, ლუღს დადებდნენ. გარდა ამისა, აუცილებლად წანდილიც უნდა ყოფილიყო მოხარბული ამ დღისათვის. სანთლებს აანთებდნენ და მკვდრებს შენდობის ტყვოდნენ, კარებს, გაალებდნენ, რომ მკვდრები ადვილად შემოსულიყვნენ სახლში. თუშეთში ამ დროს მთელი სოფელი „ახალი სულის“ ოჯახში იყრიდა თავს, თან მოქონდათ სასმელ-საჭმელი. თუ სოფელში ახალი გარდაცვლილი არ იყო, მაშინ სიმღერა-თამაშით იმართებოდა (11; 12).

ხევსურეთში ჭირისპატრონი, ცის მიცვალებულსაც წელი არ აქონდა შესრულებული გარდაცვალებიდან, აუცილებლად ტალავარს პურის მარცვლს ჩასაყრდელს უწოდებდნენ - კოლდან, გაშლიდა ფარდაზე, ტაბლაც აქვე იყო გაწყობილი. სულთაქრფას მთელი სოფელი მასთან შეიჭრებოდა ხოლმე. თუ სოფელში რამდენიმე ახლადგარდაცვლილი იყო, რიგრიგობით ეწვეოდნენ მათ ოჯახებს, ანდა განაწილებოდნენ, როგორც ამას ადგილი აქონდა რომაეთში (1; 17; 18). სულის ხუცესი ახლადგარდაცვლილის ტაბლას შენდობას ტყვოდა, ტაბლები კი მის ტალავარდაზე დაიტოვებდნენ.

თუშეთში დილით ადრე ოჯახის დიხსახლისი ხორბალს შემოატარებდა ეცხებზე და თან უხვ მისაღვალს შესთხოვდა ღმერთს. იმავე დღეს ეზოში ხორბალს მიმოაბნევდნენ სიტყვებით: „ღმერთო, ბარაქა მოგეცე, ნახნავ-ნათესი გვიმ-

რადღეო". გარდა ამისა, მთელი სოფელი ახალი მიცვალებულის ოჯახში იყრიდა თავს. თუ ასეთი არ ჰყავდათ და კარგი ამინდი იყო, სოფლის მოედანზე შეგროვდებოდნენ. ყველას სამარხზე საშუალებები, მათ შორის ბიჭონიც მიჰქონდათ და ერთ ხონში აგროვებდნენ. შემდეგ ერთი მოზრდილი ბიჭი რამდენიმე მუშა ბიჭონს გააყრიდა და იტყოდა: „ღმერთო, ჩვენი მოსავალი კარგი მოგვიყვანეთ“ (12).

სულთაქრეფას რიტუალურ პურებს - ბაცუკებს (თუშეთი), ცაცებს ხევსურეთი) ეტობში გაიტანდნენ და ბავშვები მათ შვილად-ისრებს ესროდნენ. თითოეულ მათგანზე მიცვალებულის ტანსაცმელი იყო „დაყენებული“ (დაქმული). ცინე მარტყამდა მშვილდ-ისარს, ცაცია და მასზე დაყენებული ჯილეუ მას რჩებოდა (76, გვ. 155; 14, II). ხევსურეთში მამაკაცები ამ დღეს თავს იყრიდნენ სოფლის განსახლებულ ადგილას, სადაც ეწყობოდა „ღაბახი“, და ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ თოვის სრულში. „სათფეები“ ძველ ღაბახელ მიცვალებულთა პატრონები აწყობდნენ. ზოგჯერ 40-60 სათფე „დადგობოდა“ ხოლმე. სამიზნეს დიდი თხელი მრგვალი პური, ფიცარი ან ბრტყელი თეთრი ქვა წარმოადგენდა. თითოეულ სათფეს თავისი ჯილეუ ჰქონდა დაწესებული - გარდაცვლილის ტანსაცმელი ან იარაღი. ცინე მარტყამდა სამიზნეს, მას ერგებოდა ეს ჯილეუ. მეთფეები წინაწინ წილს ჰყრიდნენ, თუ როგორი რიგით უნდა ესროლათ. სხვა სოფლიდან მოსულ სტუმარს უფლება ჰქონდა პირველობისა.

ხალხის რწმენით, ამ შეჯიბრებაში იმ მიცვალებულთა სულელები ებებოდნენ მონაწილეობას, რომელთა სახელზედაც ისინი იმართებოდნენ. სჯეროდა, რომ სული თვალყურს ადევნებდა შეჯიბრებას, ერთობოდა. ბოლოს კი, ცინეცისავე გაიმეტებდა, იმის ტყვიას ისეთ მიმართულებას მისცემდა, რომ სამიზნეს მოხვედებოდა და მასზე დაყენებულ ჯილეუს მოაგებინებდა.

თფების სროლას რომ მოათავებდნენ, ჭირისპატრონები ყანწებში არაყს ჩაახახამდნენ და მისცემდნენ სულის ხუცესს ან ვინმე უფროსს კაცს, რომელიც რიტუალით შენდობას ეტყოდა ყველას მკვდრებს.

ხევსურეთში უპატრონო მკვდრების მამულები ზოგჯერ უვარს შეეწირებოდა ხოლმე. მას მთელი სოფელი ამუშავებდა და მიღებული მოსავლისაგან მესულთაქრეფე დასტურები იმ დღისათვის ღუფს ხარშავდნენ. სულთაქრეფას უვარ ხატებში ღამისთევაც იღოდნენ. ჭამისწირვისას, კოდის ვახსენის დროს, მათთან სამარხზე ტაბლას დადგამდნენ, ზედ ერთ ფეკს სანთელს მიაკრავდნენ, სულის ხუცესი სასულთაქრეფე მამულიდან მოწული მოსავლისაგან გამოხდილ ღუფიან თასს ხელში დაიჭირდა და იმ სოფლის მკვდრებს შენდობას ეტყოდა. სოფლებს უვარში მიჰქონდათ სასმელ-საჭმელი და უვაროებიც შენდობით მოიხსენიებდნენ მათ მიცვალებულებს (3).

ამრიგად, სულთაქრეფა, ერთი შეხედვით, მხოლოდ მიცვალებულის სულის მოსახსენებელ დღეს წარმოადგენს, მაგრამ საკმარისია, არ უგულვებელეთყო სხვა მომენტები, რომლებსაც სულთაქრეფაში ვამოწმებთ, რომ მისი სხვა მხარეც გამოაშკარავდეს,

რადგან საწესო მოქმედებანი, რომლებსაც ამ დღეს ასრულებდნენ, გვიჩვენ-

ნებენ, თუ რა მნიშვნელოვანი როლი უქონდა მიკუთვნებული სულაქრებას ხალხის რწმენაში უხვი მოსავლისა და ოჯახის კეთილდღეობის დამკვიდრების მიზნით. ცეცხლზე მარცვლეულის შემოტარება, მისი მოზნევა ეზოებში, რასაც თან ახლდა თხოვნა-ვედრება ბარაკისათვის, დატარება მიცვალებულის ტაშასველებზე მარცვლის ჩასაყრელი ჭურჭლის - კოდის გვერდით, სამუშაო იარაღის. გამომსახველი რიტუალური პურების, შინაურ და გარეულ ცხოველთა ფურების გამოცხობა ადრე გაზაფხულზე, ბუნების ძალთა აღორძინების წინ, - ყველაფერი ეს იყო „მაგიური მოქმედებანი, რომლებსაც, ძველი ქართული რწმენის თანახმად, შეეძლო რეალურად შეექმნათ ის, რასაც ისინი აღნიშნავდნენ“ (41, გვ. 71).

გარდა ამისა, სულაქრება ადრე გაზაფხულის დღეობათა ციკლში შედიოდა და სრულდებოდა ბუცილებად შაბათ დღეს. შაბათი კი, როგორც გარკვეულ იქნა, მიძღვნილი იყო აგარული ღვთაებისადმი (48, 241).

აღსანიშნავია, რომ დიდმარხვის მეორე შაბათს, ე.ი. იმ დღეს, რომელზედაც ხალხური კალენდარის მიხედვით სულაქრება მოდიოდა, სვანები დღესასწაულობდნენ დღეობა „ლილაშენს“. ამ დღეს აცხობდნენ მუშა საჭონლისა და სამუშაო იარაღის გამოსახულების რიტუალურ კვერებს და შათ მოსავლის გამჩენ ღმერთს სწირავდნენ ნაყოფიერებისათვის ლუცა-ვედრებით. რიტუალური პურებით სვანები გამოსახავდნენ ხენისა და ფარცხვის პროცესებს. ძველი ხალხური შეხედულების თანახმად, საკრალური შიწათმოქმედების პროცესში ამ სიმბოლოების მონაწილეობას ზემოქმედება უნდა მოეხდინა დედამიწის განაყოფიერებასა და მისი წიაღიდან მუცნარის აღმოცენებაზე, რომ ამ გზით ახალი მოსავლის მიღება უზრუნველდებოდა (144, გვ. 193).

ამრიგად, ზემოთ მოტანილი მასალების თანაობით საშუალებას გვაძლევს გავთვქვათ აზრი, რომ სულაქრება იყო არა მხოლოდ მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული დღე, არამედ იგი აგარულ დღეობასაც წარმოადგენდა. დღით ფაქტი, რომ ერთ დღეობაში გვაქვს მოცემული ეს ორი მხარე, შეიძლება ბუნებრივ მოვლენად ჩავთვალოთ, რადგან მიცვალებულის კულტი მჭიდრო ურთიერთობაში იყო მიწის კულტთან როგორც მსოფლიოს ხალხთა, ასევე ძველ-ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში. ამის ნათელი გამოხატულებაა სვანების ყოფილი და მოწმებული დღეობა „ლილანალი“. ეთნოგრაფიული მასალები შესაძლებლობას გვაძლევს, დავადგინოთ დიდი მსგავსება სულაქრებასა და ლილანალს შორის. მაგარამ ამ უკანასკნელმა ბოლო დრომდე სრულყოფილი სახით შემოინახა ბევრი ისეთი მომენტი, რომელთაც სულაქრებაში ვეღარ ვამოწმებთ. ე. ბარდაველიძის გამოკვლევებით დადგინდა იქნა, რომ „ლილანალი“ მიცვალებულის კულტის გამოხატულები და ბუნების აღორძინებასთან დაკავშირებული დღეობა იყო და მიზნად ისახავდა ოჯახის კეთილდღეობის, მიწის ბარაკიანობის დამკვიდრებას.

ამვე აღნიშნუთ, რომ მოსავლის გაზრდის მიზნით ქართველ ხალხში არსებობდა მიწისათვის მსხვერპლად შეწირვის წესი ამიწის „გაჯერების“ სახით, რომელსაც ბავშვის დაბადების დროს ასრულებდნენ (166, გვ. 229). რამდენადაც, ხალხის რწმენის თანახმად, მიწა-სამყოფი მიცვალებულისა, სიციხესა, თინი-ჭიბდა ყველაფერს დედამიწაზე, შათ შორის ახლადდაბადებულსაც, შესაძლოა

ეს მასალაც მიუთითებდეს მიცვალებულისა და მიწის კულტების ურთიერთკავშირზე.

საქართველოს ბარში მიცვალებულთა პატრიცსაცემად გამართული დღესასწაული, რომელიც ანალოგიურია სულთაქრეფისა, „სულიწმინდის მოფენის“, „სულფენობის“ სახელით არის ცნობილი.

მიცვალებულ წინაპართა მხრიდან მფარველობისა და დახმარების რწმენა ოჯახის კეთილდღეობის უზრუნველყოფის საქმეში ფართოდ იყო გავრცელებული კავკასიის სხვა ხალხების - აფხაზების, ჩეჩნების, ინგუშების, ოსების რწმენა-წარმოადგენებში. ანალოგიური რწმენები და მათი შესაბამისი მაგიური მოქმედებანი სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია ძველი აღმოსავლეთის ხალხების, ეგვიპტელების, ბერძნების, რომაელებისა და სხვათა რელიგიებში (216; 145, 203). მიცვალებულ წინაპართა მხრიდან დახმარების რწმენა იყო აზიურბელი, მუდმივი ელემენტი რუსული აგარული დღესასწაულებისა. ამრიგად, ძველ მიწათმოქმედ ხალხებში მიცვალებულისადმი მსახურება უკავშირდებოდა კარგი მოსავლის მიღებისაკენ ღებვას, რაშიც მიცვალებულის სულის ზებუნებრივი ძალა უნდა დაჰხმარებოდათ.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ სულთაქრეფა, ერთი მხრივ, მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული დღე იყო. მეორე მხრივ კი, ეჭირა რა მტკიცედ განსაზღვრული ადგილი თუშების, ხევსურების, ფშაველების ხალხურ დღეობაში კალენდარში, იგი წარმოადგენდა ბუნების ძალთა აღორძინებასთან დაკავშირებულ ადრეგაზაფხულის დღეობას, რომელიც მიზნად ისახავდა მიწის ბარაკიანობის გადოებას, სატონლის გამრავლებას, საერთოდ ოჯახში კეთილდღეობის დამკვიდრებას.

§ 3. მიცვალებულის მოგონება სახატო დღეობების დროს

ხევსურეთში, ფშავესა და თუშეთში ხალხურ დღეობაში კალენდარში შემავალი კომოცი სახატო დღეობის დროს მიცვალებულთა სულებისადმი იდგმობდა ტაბლბი. ახალ წელს, დილას, ჭირისპატრონი მას შემდეგ, რაც მიცვალებულს შენდობას ეტყოდა, ეზოში გამოვიდოდა, ცეცხლს დაანთებდა და ახლოს მიუჯდებოდა სასმელიანი ჭურჭლით. ჩქარა მეზობლები და მოკრებებიც შემოუერთდებოდნენ. როდესაც ხალხი შეიკრიბებოდა, სულის ხუცისი შენდობას იტყოდა იმ მიცვალებულის სახელზე, ვის კარზედაც იყვნენ შეკრულნი. შემდეგ სხვა ოჯახებშიც მივიდოდნენ. როდესაც „კარში მისვლას“ მოათავებდნენ, ახალი მკერდის ოჯახიდან „ჩაბამენ ღერკასას“ და ხატის კარზე წავიდოდნენ სამხიარულად (ხევსურეთი) (79, გვ. 46).

მიცვალებულებს იხსენიებდნენ აგრეთვე ახალწლის მეორე დღეს, რომელსაც „კუშპტი“ ეწოდებოდა. ამ დღისადვის ყველა ოჯახი ხინკალს მოაშუადებდა და დიდიდანვე დაიწყებდა ხატში მიტანას, თან სასმელსაც წაიღებდა, სანთლებს აანთებდა, თასებს შუავსებდა, ხევისბერი კი შენდობას იტყოდა.

„წიღწიღის“ (ახალი წლის) შემდეგ მოდიოდა ხატობა - აღება, რომელსაც ფშავსა და თუშეთში „ხოციის შაბათი“, ხოლო ხევსურეთში „აქცესების შაბათი“ ეწოდებოდა. ამ დღეს ყველა ხატში მიდიოდა, მაგრამ აქ დღეობა დიუხანს არ ვრძელდებოდა. ხალხი ერთმანეთს პატივებდა სახლში. „აკესები“ შაბათი“ აღდგომის წინა დღეს მოდიოდა, რაც ხალხის რწმენით, მკვდრებს. „ხის უღუფა“ მისდომდა, რის გამოც მიყვალბულა სულებისათვის დადგმულ ტაბლებს დიდი შენდობას არ ეუბნებოდნენ. საღამომდე ამ საჭმელს არაფერი მიეკარებოდა. „ხოციის“ ანუ „აკესების“ შაბათს ახალი მკვდრის პატრონი საკლავს დაკლავდა, როგორც ხარჯების დროს იყოფნენ, ყველაფერი ისე გააშხადებდა, ტანსაცმელზეც დაიტრებდა (ხევსურეთი, ფშავი, თუშეთი) (79, გვ. 47; 5. 10; 12). ძველი მკვდრის პატრონი აღნიშნულ დღეს მხოლოდ ტაბლას გააშხადებდა.

აღდგომის მიერქვეს კვირას მოდიოდა ამალღება. სახალა დღეობა იყო, მაგრამ მიყვალბულა გახსენებაც ხდებოდა. „ახალი სული“ (ახლადგარაფცელილის) პატრონი აუცილებლად „სამალღებო“ ბატკანს დაკლავდა. ეისაც დიდი ხნის მკვდარი უყავდა, ის მხოლოდ ტაბლას დაგვამდა. გვარის ან სოფლის უფროსი კაცი ამ ტაბლას შენდობას ეტყობდა.

თუშეთში თიბათვის მარხვის შორე კვირას იყოფნენ აგრეთვე „სამონანულს“ გამართვა. ეისაც ახალი მიყვალბული უყავდა, სუფრას გამართავდა და ნუესსაღებებს დაპატივებდა, რომელთაც წინასწარ ნაკურახ მარლს გაუზახვნიდა, რაც იმას ნიშნავდა, რომ შაბი მისვლა იმ დღეს აუცილებელი იყო. ტირისპატრონი საკლავს არ დაკლავდა მარხვის გამო. ამ დღისათვის ლუდი უქონდათ მოდულებული და სახლში სუფრას დალუცავდნენ (12).

ზემომოტანილი ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ხარჯების გადახდისა და სულის მოსახსენებელ დღეებში ტაბლების დადგმის წესი გარკვეულ მიზნებს ემსახურებოდა. ხალხური რწმენის თანახმად, რიგების დროს მიყვალბულები თავიანთ ოჯახებში ბრუნდებოდნენ და შეექუთოდნენ მათ სახელზე განკუთვნილ საკურახს. რიგების დამთავრების შემდეგ, ისინი საიქიოში ბრუნდებოდნენ და თან მიუყავდათ დაკურახებული ობიექტების სული - ორეულები, რომლებიც იმ ქვეყნად მათ სამუდამო საკუთრებას შეადგენდნენ. ამასთანავე, ხარჯების დროს ცოცხალი ადამიანებისათვის ტაბლის დადგმისა და გამასპინძლების შედგავად სიმბოლურად ხდებოდა მიყვალბულა სულების დაპურება, რომელმაც შეცვალა ერთ დროს რეალურად არსებული საკვებით მიყვალბულა მომარტების წესი. ამან უნდა მიუთითებდეს მდიდარი არქეოლოგიური მასალა და საფლავზე საჭმელების დატოვების ბოლოდრომდე შემონახული ჩვეულება.

გარდა ამისა, ხალხური რელიგიური შეხედულებით, მიყვალბულა სულებს გააჩნდათ ძალა, ზეგავლენა მოეხდინათ ადამიანთა ცხოვრებაზე - შეეძლოთ ხელი შეეწყობთ მიწის მოსავლიანობისა თუ მოუსავლიანობისათვის, პირუტყვის გამრავლებისა თუ გაწყვეტისათვის, ოჯახში კეთილდღეობის დამყვიდრებისათვის ან პირიქით. ამის გამო ადამიანებს საჭიროდ შეიძლება მათი გულის მოკება. ამრიგად, ხარჯების გადახდის წესი მიზნად ისახავდა არა მარტო

მიცვალებულთა საკვებით უზრუნველყოფას, არამედ ამ გზით მათი კეთილგანწყობის მოპოვებას და სულის ზებუნებრივი ძალის თავიანთ სასარგებლოდ გამოყენებას.

ყოველივე ზემოთქმულიდან ნათელი ხდება, რომ მიცვალებულთა სულებისათვის განკუთვნილი რჩევებისა და მოსახსენებელ დღეებში ტაბლების დადგმის წესს საფუძვლად ედგა რწმენა სულის არსებობისა და საიქიო ცხოვრების შესახებ, რაც ანიმისტური მსოფლმხედველობის ნიადაგზე იყო წარმოშობილი.

ამავე დროს გავიხსენოთ, რომ მიცვალებულთა ხარჯებსა და სულის მოსახსენებელ დღეებში ცხევობა მრგვალი ფარმის რიტუალური პურები, ხოლო, როგორც უკვე დადგინდია, „ქართველი ხალხის სარწმუნოებრივ წარმოდგენებში მრგვალი ობიექტები შიისა და მთვარის გამოსახულებებთან იყვნენ დაშვავებული და ასოცირებული“. ხარჯების ერთ-ერთი ელემენტი - მრგვალი რიტუალური პურის - აუცილებლობა შესაძლოა მიცვალებულის კულტში ისტორიული რელიგიური აზროვნების ასახვაზეც მიუთითებდეს.

§ 4. ნათესავებისა და მეზობლების დახმარება

ნათესავ-მეზობლების დახმარება მხოლოდ საექვთების დაქვეით, შვილის მოტანით, ცომის მოზღვევით და გამოუხობით არ იფარგლებოდა. როგორც პირველი ხარჯის, ასევე შემდგომი ხარჯების დროს ჭირისპატრონს ისინი სხვა სახითაც ეხმარებოდნენ.

ხევსურეთში დასაფლავების დღეს მკვდრის ოჯახში თითოეულ ქალს სამი კვერი, ნაჭერი ყველი და არაყი უნდა მიეტანა. სხვა რჩევების დროს კი ყველამ ოჯახს ლიტრი ქერიც უნდა შეეწირა ჭირისპატრონისათვის. ამ მიზნით საგანგებოდ აირჩევიდნენ ორ კაცს, რომელთაც უნდა მიეღოთ ეს შესაწირავი, აგრეთვე და შეემოწმებინათ, ზუსტად ერთი ლიტრა იყო თუ არა (108, გვ. 82, 77, გვ. 206, 18). ხევსურეთში ხარჯებში მიჰქონდათ არაყი, ლუდი, ქაღობი, მიჰყავდათ საკლავი. დახმარება ევალებოდა მამიდებს, დეიდებს, მათ შვილებს, ცოლებს, დედისძმებს, დედისძმისშვილებს. აღსანიშნავია, რომ აქვე ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა „მეშაბათობას“. მეშაბათედ იწოდებოდა ყველა ნათესავი მეშვიდე თაობამდე. თუ რომელიმე მეშაბათე რაგში არ მოვიდოდა ჭირისუფლადან და არაყს ან ლუდს არ მიუტანდა, ეს დიდ სირცხვილად ითვლებოდა. ნ. ხიზანაშვილის ცნობით, ამ ნიადაგზე შეიძლება მათ შორის ნათესაობა მოსპობილიყო. მეშაბათეს არა მარტო არაყის ან ლუდის მოტანა ეკუთვნოდა ხარჯების დროს, არამედ მასვე ევალებოდა ჯარიმის გადახდა - ხუთი ძროხის მიცემა სისხლში ნათესავის მიერ ცინმეს მოკვლის შემთხვევაში (108, გვ. 82). მეშაბათეობის დიდ მნიშვნელობაზე უნდა მიუთითებდეს ჭირისპატრონის მიერ საგანგებოდ მათთვის მოწყობილი „შაბათის რაგია“. მიცვალებულის დასაფლავების მეორე დღეს საღამოს, მოიწვიედნენ მეშაბათეებს. ტაბლას მიცვალებულის სახელს დასვამდნენ. „ეს შაბათის რაგია შენივე საუბარი ას, შენამე გეჰმარის შაბათის რაგია“. ხუცესის მიერ შე-

ნდობის თქმის შემდეგ ჭირისპატრონი მეშაბათეებს ოძის ფაფო უმასპინძლებოდა.

როგორც რ. ხარაძე მიუთითებდა, მეშაბათეობა წარმოადგენდა შამაჯიაცობის გაერთიანების საყურადღებო მომენტს, რომელიც მიყვალბულის კულტთან იყო დაკავშირებული (107, გვ. 198).

ფშავში ყველა ოჯახიდან მოჰქონდათ თითო ხშიადი და თითო ჩაჩქი არაყი, სანთელი ან სანთლის კიშტი, უფრო შექმნილებს — რამდენიმე ხშიადი, ქაღები და ერთი ხელადა არაყი, ლუდი ან ღვინო. სისხლით ნათესავეებს კი ყველა ზემოჩამოთვლილად ერთად, საკლავის მოყვანაც ევალებოდათ. პაპიდან ან ძველი პაპიდან განაყარი ვინც იყო, ის საკლავს არ მოიყვანდა (60, გვ. 67; 14).

ნათესავეების მხრიდან დახმარების წესი მტკიცედ იყო ფიქსირებული თუშეთშიც: ირყევა, რომ მიყვალბულის დასაფლავებისა და სანთელსაწვალს გადახდის დროს ჭირისპატრონის ოჯახს მატერიალურ დახმარებას არ უწევდნენ ნათესავეები, რომლებიც, სამაგიეროდ, წლის ხარჯზე ცალკეული იყვნენ, შესწევოდნენ მას. მიყვალბულის ახლო ნათესავეების მონატანს „სანიჭარი“ ეწოდებოდა (109, 120; 11; 12), მის მონატანს — „მოსანიჭარე“. ეს უკანასკნელნი იყვნენ დედისძმა, დეიდაშვილ-მამიდაშვილები, დედის ძმისშვილები, მიყვალბულის გვარის გათხოვილი ქალები, ძმობილი. დედისძმას სანიჭარში ერთი გუდილა, ერთი თავი ყველი, 3-4 კგ ერბო, მატყლი მიჰქონდა. სხვები ან „სულადს“ (ცხვარს ან ძროხას) ან ფულს, ან ყველს მიიტანდნენ. წინათ სანიჭარში მიწის მიყვამაც სყოფნოდათ. სამაგიეროდ, ჭირისპატრონი ნათესავეებზე გააჩუქებდა გარდაყვლილის ტანსაცმელს, ცხენს, ნაბადს, იარაღს, ლავინს, მაფრაშს, ქვაბს და ა.შ.: მიყვალბულის ცხენს დედისძმას აძლევდნენ, ზოგჯერ — ძმობილსაც. ვინც მიყვალბულის სუფრელ ნიეთებსა და ცხენს ღებულბოდა საჩუქრად, ამბობდა: „სულისად მაშეცსო“ (11; 12).

საინტერესოა ის გარემოება, რომ ტერმინი „სანიჭარი“, რომელიც თუშეთში ბოლო დრომდე შემონახა, „გვეფხისტყაოსანშიც“ მოიხსენიება. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „სანიჭარი“ ქორწილში შესაწვევარს აღნიშნავდა. თუშეთში კი, როგორც მასალიდან დავინახეთ, იგი მიყვალბულის კულტთან არის დაკავშირებული და აღნიშნავს ახლო ნათესავეების მიერ გაღებულ მატერიალურ დახმარებას.

თუშეთშივე როგორც თავზე, ასევე სხვა ხარჯების დროს სავალდებულო იყო „მეკოდების“ დაპატიება. მეკოდები ტერიტორიულად ახლო მდებარე, მომიჯნავე სოფლები იყვნენ, რომელთა მოვალეობა იყო ჭირსა და ღვინოში ერთმანეთის მიშველება და დახმარება. მიყვალბულებთან დაკავშირებული ხარჯების დროს მათი დახმარება მეზობლების მიერ გაწეულ დახმარებას უტოლდება. სანიჭარის მონატანს მეკოდე სოფლებს არ ევალებოდათ. ხარჯის დროს ჭირისპატრონს მეკოდე სოფელი „სანმეკოდურს“ გამოტანს მოსთხოვდა. სამეკოდო იყო სოფრა, რომელზეც ეწყო სამი პური, ყველი, ხორცი, სანთელი და ჩხუტი ღვინო (ერთი ჩაფი) იყო დადგმული. სოფლის უხუცესი ღვინო სავალდებულოდ მიიღებდა და იტყოდა: „მოიხსენიოს მამა-პაპა, ჩვენი მეკოდეობა ვინც გააწეწა

და ღღეს ისინი აღარ აჩიან“. უკან დაბრუნებისას ტიკში ჩაასხამდნენ ღუ-
ღს და შეკოფე სოფლებში გაიტაცებდნენ; შათ დაედევნებოდნენ მიცვალებუ-
ლის სოფლის მცხოვრებლები. რთა წაართმევენ, იქვე სოფლის განაპირას
დაღვედნენ. ამას „სამკიდებრო“ ეწოდებოდა (11).

მეკოდუბა სოციალური ურთიერთობის დეალაზრისით შეტად საინტერესო
მოვლენაა, რომლის ბუნების ახსნა ჩვენ ამოცანას არ წარმოადგენს (224).

მიცვალებულის ოჯახისათვის მატერიალური დახმარების ჩვეულებაში ნათ-
ლად ჩანს შედეგითა მოცალეობანი, თავისი წარმოშობით იგი ტერიტორიული
ერთიანობის პრინციპზე აგებულ საზოგადოებრივ წეს-წყობილებას უნდა შეე-
საბამებოდეს. გარდა ამისა, ეს წესი კარგად წარმოაჩენს სისხლით ნათესა-
ური სოციალურ-ეკონომიური კოლექტივის (გვარის) ოდინდელი წეს-ჩვეულებ-
ების ელემენტებს. ღედისძმის განსაკუთრებული „ხელი“ ამ საქმეში ამჟღავ-
ნატისებული წარმოშობისა უნდა იყოს. დახმარების ზემოაღნიშნულ წეს-ჩვეუ-
ლებაში ტრადიციის თავშენახულობის მომენტი ჩანს.

თ ა გ ი V

გ ლ ო ვ ი ს წ ე ს ი

§ I. სამგლოვიარო ატრიბუტები

ადამიანის სიკვდილით გამოწვეული მწუხარების გამოხატვის გარეგან ფორმას გლოვა წარმოადგენდა. მისი საწესო გამოცდინება სხვადასხვა სახით ხდებოდა. როგორც საბერძნული ლიტერატურიდან ირკვევა (223, გვ. 888), გლოვა თითქმის უნივერსალურ მოვლენას წარმოადგენდა მსოფლიოს ხალხთა ყოფაში.

გლოვის წესები ქართველი ტომების მიერ უძველესი დროიდანვე ყოფილ შემუშავებული, რამაც ასახვა ისტორიულ წყაროებშიც უპოვა (59, გვ. 10, 26, გვ. 33, 68, გვ. 70 და სხვ.). თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფიულმა ყოფამ კი უკანასკნელ ხანებამდე შემოგვინახა გლოვისთან დაკავშირებული ძველთაგან მომდინარე წეს-ჩვეულებანი.

სულხან-საბა ორბელიანი „გლოვას“ ასე განმარტავს: „გლოვა ესე არს სამწუხაროსა საქმესა ზედა ვაებით, ტირილით და შეწუხებით ყოფა“ (101). ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, „გლოვა“ არის „ენის-ში გარდაცვალების გამო მწუხარებაში ყოფნა, დარდა, გარდაცვალების ხსოვნის აღსანიშნავად გარკვეული წესების დაცვა, შესრულება“ (105).

გლოვა სხვადასხვანაირად გამოიხატებოდა, ასეთი იყო სამგლოვიარო ტანსაცმლის ჩაცმა, მამაკაცების მიერ თმა-წვეთის მოშვება, გარკვეული სახის ალკვებები და სხვ.

მის ერთ-ერთ ძირითად სახეს წარმოადგენდა სამგლოვიარო ტანსაცმლის ხმარება, რაც აღმოსავლეთ საქართველოს შიდა ნაწილში ძირითადად ფეროთ განიხრჩოდა ყოველდღიურისაგან. „შავ ავეციოთ“ - იტყოდნენ თუშეთში და ეს უკვე გლოვის მანიშნობელი იყო. თუშები სამგლოვიარო ტანსაცმელს „შავს“, „თაღსს“, „ჯოგარს“ ან „ლუგას“ უწოდებდნენ. მოშავო-მოყავისფრო, დიდი-ღისფერი იყო. ამ ფერში ის „ჯდებოდა“, ეისავე ერთი შეილი მოუკვდებოდა, ან უგზო-უკვლად დაეკარგებოდა. ზოგიერთის თქმით, „ჯოგარს“ ცხენზეც გადააფარებდნენ ხოლმე ხარჯების დროს მაშინ, როცა რუხში ერთი კაციც ადარჩებოდა (19). ამროგად, სამგლოვიარო ტანსაცმლისათვის მოშავო-მოყავისფრო ფერის ქსოვილაც გამოიყენებოდა.

თუშეთში სამგლოვიაროდ ახალ ტანსაცმელს იკერავდნენ, მაგრამ როცა შესაძლებლობა არ უქონდათ, ძველს შეღებავდნენ. საღებავად თუში ქაღები ძაღლს, თრიმლისა და თაფშავას ხმარობდნენ. ხევსურეთში და ფშავში იოჯინდნენ

ტანსაცმლის „საშვეფში ამოღება“. ამ მიზნით ისინი შერყენის წევრს იყენებდნენ.

როგორც მასალებიდან ჩანს, თუშეთში სამგლოვიარო ტანსაცმლის აღმნიშვნელ ზემოთ ჩამოთვლილ ტერმინებთან, ერთად ეხვედებით „ფლასსაც“. თუში მთხრობელების გადმოცემაში, როდესაც ვინმე გარდაიცვლება, „მეშვე“ (გაწყობილ ფურცლებზე, ტახტზე) „ფლასს დასხმენ“ (11, 12). სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „ფლასი“ არის „ბაღის ძაძა“ (101). ქართული ენის განმარტებითა ლექსიკონის მიხედვით კი - „ფლასი“ (სპარსული პაღას - უხეში ქსოვილი) - სამგლოვიარო თაღხი საშოსელი“. ფლასი, როგორც სამგლოვიარო ჩასაცმელი, მოხსენიებულია „ვეფხისტყაოსანში“ („აქაბ სამ წელ არ მოვიდვ, მაშინ გმარებებს გლეჯა, ფლასი“, ანდა, „ერთმანეთსა გავეყარნეთ, ძოწული გაგვიფლასდენ“). თვითურავ ბაგრატიონის ცნობით, „ფლასი არს ძაძა შავი შესამოსელი მგლოვიარეთა“ (65, გვ. 62, 533/540). მართალია, თუშეთში „ფლასი“ უშუალოდ სამგლოვიარო ტანსაცმელს არ აღნიშნავდა, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ ეთნოგრაფიულ მასალებს და იმას, რომ „ფლასს“ უწოდებდნენ წლისთავამდე სატირლად გამოიღო მიცვალებულის ტანსაცმელს, იქნებ გვევარაუდა თუშეთშიც ოდესღაც სამგლოვიარო ტანსაცმლის აღსანიშნავად ტერმინ „ფლასის“ გამოყენება.

ხეცესურეთსა და ფშავეში სამგლოვიარო ტანსაცმლის სახელებს „ძაძაც“ ემატებოდა.

სამგლოვიარო ტანსაცმლის აღმნიშვნელი ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი ტერმინი ერთმანეთის სინონიმებია და შინაარსობრივად შეესაბამება ძველ ქართულ ისტორიულ წყაროებში მოხსენიებულ სახელებს: „სამოსელი საგლოვილი“, „სამოსელი ქურთობისა“, „ძაძა“, „ძაძა-ფლასი“. ამათგან ერთ-ერთ უძველეს ტერმინად „ძაძაა“ მიჩნეული. იგი ნახსენებია დამადების ქართულ მარჯმანში, გ. შაფინდელის ცხოვრებაში, დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსთან და სხვ. (132, გვ. 77). სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით „ძაძა“ არის „ლაზლის შალი“, ხოლო „ლაზლის შალი - მატყლის მკედი სხვილი. მკედი - მოსხო ძაფი. შალი - მატყლის ნაქსოვი“ (101). ე.ი. ძაძა იწოდებოდა მსხვილი ძაფისაგან დაზნადებული ქსოვილი.

ქართულ განმარტებით ლექსიკონშიც „ძაძა“, ერთი მხრივ, აღნიშნავს უხეშ ქსოვილს, მეორე მხრივ კი, ეს არის სამგლოვიარო საშოსელი, თაღხი და შემოუქობავი; ასევე „ძაძად“ არის მიჩნეული სადა, უარშიო ლერაქი (105).

როგორც ირკვევა, „ძაძა“ თავდაპირველად აღნიშნავდა უხეში ქსოვილისაგან დაზნადებულ ტანსაცმელს, რომელსაც შავი ფერის საშოსთან ერთად სამგლოვიაროდ იყენებდნენ. ამას ეხმაურება ფარსადან გორგიჯანიძის მიერ აღწერილი „გლოვა და დასაფლავება მარამ დედოფლის შვილის ოტიაისი“, სადაც მითითებულია, რომ მგლოვიარენი „ძაძითა და შავითა შვიმოსნენო“ (104). როგორც ჩანს, ძაძა შემდგომ სამგლოვიარო ტანსაცმლის აღმნიშვნელ ზოგად სახელად იქცა.

ძაძით, ე.ი. სადა, უხეში ქსოვილისაგან დაზნადებული ტანსაცმელი შე-

მოსცა გლოვის ნიშანი იყო. ამას უნდა აღნიშნავდეს ხევსურეთში „ძაძაღ“ წოდებული სამგლოვიარო ტანსაცმელი. აქ სამკაულებით და ნაქარგებით შორთული, მოჭრელებული კაბისათვის გლოვის ნიშნად სამგლოვიარო ელფერი რუმ მიიყვამ, ხევსურები, თუშები და ფშავლები მძივსა და სამკაულებს იხსნიდნენ ან იჭრიდნენ. ხშირად ღიღ-მძივს, რომელიც სათაურსა და საღიაყო ფაჩაზე უქონდათ, მრავალ დააკერებდნენ შათი დაფარვის მიზნით. „ტალავარო აბერტყის“ ე.ი. წლის გასვლის შემდეგ კი, რომესაც მიცვალბულის გამოიღო ტანსაცმელს იღებდნენ, ამ მრავალ სამკაულებს ააგდებდნენ და ცუცხლში დაწვავდნენ (79, გვ. 17; 11; 12). ეს წესი იქნებ მიუთითებდეს სამგლოვიარო ტანსაცმლის დაწვის წეს-ჩვეულებებზე; რაც იმდენად ასე ფართოდ იყო გავრცელებული სხვა ხალხთა ყოფაშიც.

როდესაც თუშეთში ახალგაზრდა ქალს ქმარი გარდაეცვლებოდა, იგი, საქორწინო ტანსაცმელში გამოწყობილი, სამკაულებით შორთულ, მიცვალბულს სასაფლაომდე მიჰყვებოდა. დასაფლავების შემდეგ კი ითაღებოდა. ასეთი წესი, როგორც ჩანს, მთელ საქართველოში ყოფილა გავრცელებული. თეიმურაზ II „დღისა და ღამის“ გაბაასების ერთ-ერთ თავში, რომელსაც „კაცის სიკვდილი. ეწოდებოდა“, აღწერს რა დატირებისა და გლოვის წესებს, მიუთითებს, რომ მხოლოდ დასაფლავების, რიგის გადახდისა და „ნიშნის დაკების“ შემდეგ იმოსებოდა ქვრივი შავით (64, გვ. 100).

საინტერესოა ის გარემოება, რომ ძველად საქართველოში წესი ყოფილა - თუ ქმარს ცოლი მოუკვდებოდა ან პირიქით, დასაფლავების დღეს მგლოვიარეს თეთრი საქორწინო ტანსაცმელი უნდა სცემოდა, რომელსაც დასაფლავების შემდეგ შეცვლიდა შავით. შვილის სიკვდილის დროსაც ასევე იტყობდა შვირისუფალი. აქედან გამომდინარე, იგი უნდა ხედავდა ვინაა ვინაა, რომ საქართველოში სამგლოვიარო ფერად შავთან ერთად თეთრც იხმარებოდა (129, გვ. 77). მარჯალია, თეთრის ამ მიზნით გამოყენებას ვერ ეხებებოდა, მაგრამ ის ფაქტი, რომ აქაც გარდაცვლილ მიუღღეს ქალი საქორწინო ტანსაცმელში გამოწყობილი შავით იმოსებოდა საფლავამდე, ძველი ქართული წესის გამოძახილია მიგვაჩინოს. ამ ჩვეულების წარმოშობა კი განპირობებული უნდა ყოფილიყო სულთმის შესახებ არსებული წარმოდგენით, რომლის მიხედვითაც ცოლ-ქმარნი იმკვებნანდაც ერთად იყვნენ. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ხევსურეთში უკანასკნელ დრომდე შემორჩენილი რიტუალი. მიცვალბულისათვის ცხენის დაკურთხების დროს სულის ხუდესი ცოლსაც სამჯერ მართახს „დააღორბეა“ (დაარტყამდა) და იტყობა: „ეს შენი ცოლი საიქიოსაც შენ ცოლ იქნების“. ამავე რწმენას ასახავს თუშეთში გავრცელებული შეხედულება, რომლის მიხედვითაც მთორედ გათხოვილი ქვრივი ქალი საიქიოში ისევ პირველი ქმრის მთულდერ რჩებოდა (19).

თუშეთში შვირისუფალი კაბის გარდა, შავ პერანგსაც იკრავდა, რაც უბიდან (კაბიდან) უნდა გამოსჩენოდა. ამავე დროს სხვანაირად იხვევდა ღიღ მანდილს; მანდილის ორივე ყური ყელზე უნდა უქონოდა შემოხვეული ისე, რომ ყელ-ყური კარგად ყოფილიყო დაფარული. ხევსურეთში ქალი მანდილს „უკნით“ (შებრუნებით, ფარების ჩამოყრით) დაიხუტავდა; თუ ჩვეულებრივ იხუ-

რაცა მანდის, - „კანჭი“ დაიხურავდა.

ფშაველი ქალის მოუტრელებელი, შავი ჯუბა - ჩვეულებრივ სახმარი კაბა, ადვილად იტყეოდა სამგლოვიარო სამოსად. ჯუბის ქვემოთ ბოლოზე წაკერებული წითელი ქუქუმოც ისე „ელლიადა“ ფერის არ იყო, რომ ვინმეს თვალში მოხედროდა. თუ საჭირო იყო, მხოლოდ ქუქუმოს ამოავლებდნენ ხოლმე ყაყისფერში (46, გვ. 94).

თუშეთში სამგლოვიარო ტანსაცმელს ერთგვარად აცხებდა გულზე ჩამოსაკიდო „სამგლოვიარო ჯაჭვი“, რომელიც მთელი სისრულით გამოხატავდა ჭირისპატრონის მწუხარებას. მას მეორენაირად „უბის ჯაჭვისაც“ უწოდებდნენ. სამგლოვიარო ჯაჭვის იკეთებდნენ ღვინა, ცოლი, და, ღვიდა, შამიდა. ბიძაშვილები და შვილებს ამ ჯაჭვის ხმარება არ ეცალებოდა.

სამგლოვიარო ჯაჭვი კეთდებოდა ძველი საომარი ოქროს პერანგის ნარჩენებისაგან, ზოგჯერ კი ოქრომჭედლის ნახელაცხაც წარმოადგენდა. ეს იყო ღილონის ძალიან წვრილი რგოლებისაგან წმინდად მოქსოვილი გრძელი ციწრო ჯაჭვი. მისი სიგრძე არმინზე ცოტა მეტი ყოფილა, სიგანე კი ერა მტკავრელს უტოლდებოდა; ბოლოში შავი შურთი ება ბაწრისა, რომელსაც ამავი ფერის ძაფის ფორები უქონდა ჩამოკიდებული. მოგვაქვს მთხრობლის სიტყვები: „ბაღლებს რომ უქონდათ, იმას ექვივნა ქოქირაი. ბაწარ იყო შავი, ბურთსაგით გაკეთებული, ზედ ბაწარ იყო ჩამოპყული. დიდი რა ატარებდა, იმას უბის ჯაჭვიც უქონდა, ზედ კი მომჭული იყო ქოქირაი“ (19). ამრიგად, „ქოქირაი“ ერქვა მხოლოდ ბაწრისაგან გაკეთებულ ნაწილს, ზოგიერთი მკვლევარი კი ამ სახელწოდების ქვეშ მთელ სამგლოვიარო ჯაჭვს გულისხმობს (75, გვ. 170). ბაწრისაგან მოქსოვილ ქოქირას 16-17 წლის ასაკამდე გოგონები ატარებდნენ, (მას ერთი წლის ბავშვებსაც კი უკეთებდნენ). 18-25 წლის ვასაძხოვარი ქალიშვილები კი „გულსაფარას“ ხმარობდნენ, ეს იყო შავი მოსახვევი, კისერზე ნაოჭებშიყრილი. წელს ქვემოთ მაგრდებოდა ქამრით (19).

როგორც აღვნიშნეთ, სამგლოვიარო ჯაჭვის განსაკუთრებით დიდი დანაკლისი, კერძოდ, შამიკაცის გარდაცვალებისას იკეთებდნენ. მოხუცებულისა და ბავშვის სიკვდილის დროს ან წვის არ იყავდნენ. „უბის ჯაჭვი“ უნდა ეტარებინათ ვატიშვილებზე, ქმარზე, შამაზე, ძმაზე მგლოვიარობის დროს. ქალები მას ხან მარჯვენა, ხან მარცხენა მხარზე იკეთებდნენ. ეს დამოკიდებული იყო იმაზე, თუ როგორ ნათესაურ დამოკიდებულებათა იმყოფებოდნენ გარდაცვალებულთან: თუ ქმრის მხრიდან მოუკვდებოდა, მარცხენა მხარზე იმარჯებდა ჯაჭვს, თუ „ჯუღაბთ“ მხრიდან - მარჯვენაზე.

მგლოვიარე ქალი ცაღებულ იყო წლამდე ყოველ შაბათს, ზოგიერთის აქმიით კი ყოველ დღეა-სალამის, წყალზე წასულიყო, მიცვალებულის სახელებზე „წყლისათვის თავი წაეტიო“ (წყალი დაეღვარა), ჯაჭვის ბაწრისანი ფორი წყალში ჩაებერტყა, ან სველი ხელი ჯაჭვზე ჩამოესვა. სამგლოვიარო ჯაჭვი მხოლოდ ერთი წლის განმავლობაში უნდა ეტარებინა, როცა მოხსნის დრო დადგებოდა, ჭირისპატრონი წყალზე გავიდოდა, თან „სუფრას“ წაიღებდა: სამ კოტრას, ღვინა, ერთ მთელ აბაყსა და სანდლებს. მასთან ერთად გავიდოდნენ მისი საგვამრულოს მალხიანი ქალებიც. მგლოვიარე აქ ჯაჭვს მოიხსნიდა, ქა-

ქირას ააჭრიდა და გადაადგებდა. ჯაჭვის წყალში ამოაუღებდა და სახლში წამოიღებდა. თაღხებსაც გვარის ქალები აქ მოიშორებდნენ.

სამგლოვიარო ჯაჭვი ყველა ოჯახს არ აქონდა, ამიტომ მისი განათხოვრება თუშეთში მიღებული ყოფილა (19).

••••• ადენიშნავთ, რომ შიღვს შიშვეთში გამონაკლისს წარმოადგენდნენ სოფ. ომალოს ქალები, რომლებიც წასწეს ხატის დამიჯნუბის შიშით ერთდებოდნენ სამგლოვიარო ჯაჭვის ტარებას (148, გვ. 224).

სამგლოვიარო ჯაჭვთან ერთად ბაწრის ქოქირის ტარების წესს თავისებური პარალელი ეძებნება სამხრეთ ოსეთში სამგლოვიაროდ აბრეშუმის ზონრების გამოყენების ჩვეულებას.

ფიქრობთ, შესაძლებელია სამგლოვიარო ჯაჭვზე ადრე არსებობდა მხოლოდ შატალის შავი ძაფისაგან გაკეთებული ქოქირა. დროთა განმავლობაში მას დაემატა რკინის ჯაჭვი, რომელსაც უნდა შიღვი სიძლიერე. ექვევნიხა უფრო დღის მწუხარება ვაეკაცის დაკარგვის გამო.

თუშეთში მგლოვიარე მამაკაცი შავი ფერის ჩოხა-ახალუნს იცვამდა, მკლავზე შავი ფერის ნაჭერს შემორტყამდა; მას მარცხენა მხარეს გაიკეთებდნენ. იმ შემთხვევაში, როდესაც ცოლის მხრიდან გინმე გარდაიცვლებოდა, მარჯვენა მხარეს კი თავისიანის გლოვისას ხეცსურეთში მგლოვიარე მამაკაცი ახალ ტალავარს არ ჩაიცვამდა, გლოვის ნიშნად გადაბრუნებულ ჩოხას, მკლავს და პაჭიკებს ხმარობდა.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხის ეთნოგრაფიული მასალები აშკარად მიუთითებს იმაზე, რომ სამგლოვიაროდ შავის გარდა, სხვა ფერებიც იყო გამოყენებული. კერძოდ, სვანეთში, როგორც ირკვევა, სამგლოვიაროდ მუქი წითელი ფერის თავშალი იხმარებოდა (45, გვ. 187), რასაც სვანური ხალხური პოეზიის ნიმუშებიც ადასტურებენ. მიცვალებულის კუჭში შავი და წითელი ფერების ერთად გამოყენება ხეცშიც მოწმდება (13). საქართველოში სამგლოვიაროდ ხმარებულ ფერებს - შავსა და წითელს, იისფერე ემატებოდა. მაგალითად, სამეგრელოში იისფერი სამგლოვიაროდ ყოფილა მიჩნეული (57, გვ. 55). თეიმურაზ ბაგრატიონი აღნიშნული ფერის შესახებ ამბობს, რომ იგი „აზიურისა ზნეობითა და ჩვეულებითა სამგლოვიარო ფერი არს, მსუბუქი სამგლოვიარო“.

ამრიგად, მიცვალებულთან დაკავშირებულ ტაბუთის რთულ სისტემაში ყველაზე და მახასიათებელი განსაზღვრული ფერის ტანსაცმლის ხმარება იყო. ევროპაში ასეთად შავი ფერი ფიგურირებდა; ჩინეთში თეთრი, თურქეთში ღირჯიანი იისფერი, ეგვიპტეში ყვითელი და სხვა (65 გვ. 230).

სპეციალურ ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს სამგლოვიარო ტანსაცმლის წარმომადგობის შესახებ. ერთი შეხედულების თანახმად, მას საფუძვლად დაედო რწმენა ბოროტი სულის შესახებ; სამგლოვიარო ტანსაცმელი მიზნად ისახებდა ბოროტი სულის დაშინებას ანდა შენიღბვას მისგან თავდასაცავად. მეორე თვალსაზრისის მიხედვით, სამგლოვიარო ტანსაცმელის გენეზისი უშუალოდ მიცვალებულის შესახებ არსებული წარმოდგენებიდან გამომდინარეობდა; კერძოდ, მას საფუძვლად უნდა დასდებოდა შეხედულება მიცვალებულის

უწმინდურობის შესახებ. საგანგებო სამგლოვიარო ტანსაცმლის ხმარება ერთი მხრივ, ჭირისუფალს შესაძლებლობას მისცემდა, დაეცვა ყოველდღიური ტანსაცმელი მიცვლელისაგან მომდინარე უწმინდურობისაგან, მეორე მხრივ კი, ყოველდღიური ტანსაცმლისაგან განსხვავებული სამოსი გარეშე პირდაპირ იქნებოდა ნიშანი, რე მიცვლელის ახლობლებს მორიდებოდა. მისი მოშორება გლოვის დამთავრების შემდეგ სავალდებულოდ მიაჩნდათ. შესაძლებელია, ამ ეთარებაში განაპირობა თუშ-ფშაგ-ხევსურეთში მიცვლელბუდად დაკავშირებული ტაბუაციის სისტემის შემუშავება, რომლის ერთ-ერთი გამოვლინება სამგლოვიარო ტანსაცმლის წარმოშობა იყო.

უნდა აღინიშნოს, რომ ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში გლოვა სხვა ტრადიციული წესების შესრულებითავე გამოიხატებოდა. ქალი ახლობლის გარდაცვალების დროს საფლავში ჩასატანებლად ან მიცვლელბულის „ტაღავართაში“ ჩასადებად ამას იჭირდა. თუშეთში ქმარზე მგლოვიარე „კიკინოებს“ (კაცებს) იჭირდა. გარეხლავარი ქალი კი „კოწილებს“ (ნაწნაებს) დაშაღვდა თავსატარში (19). პოჭრად ამებს მკვდართან ახლოს დააწყობდნენ. როცა მიცვლელბულის დასაფლავებდნენ, ამას შტკრავდნენ და შეინახავდნენ. გარკვეული დროის შემდეგ, ჭირისპატრონი როცა თინმე სახლავდა: „მოშევი ამები, ნაწნაებში ჩაგიყლებო“, გააჩქებდა; გაყიდვი კი ირ გაყიდვი იმითომ, რომ მკვდრის სახელზე იყო შეჭრილი (19). ფშავშიც სკოდნიათ ამის შტკრა; თუ ქალს ძმა ან ახლო ნათესავი მოუკვდებოდა, ამას მოიჭირდა და თან ჩაატანებდა (10). ხევსურეთში კი დასრავისავე უნაწილო (უმიმკვიდრეო) ძმა გარდაცვლებოდა, დასაფლავების წინ ამებს მოიჭირდა და მკვდარს სარტყელში „ამოატანებდა“ (ჩაუდებდა), თან ტირილით ეტყოდა: „ამაო, უძმონაშორი ჩამაყენი“ო. „შინში“ - ბიძაშვილი ქალიც ამას იჭირდა და მიცვლელბულს სარტყელში ამოუდებდა (79, გვ. 17). ძვილად მოგვარე ქალებს სკოდნიათ „კიკინოებს“ ე.ი. საფუტლებთან ამების გამოგლეჯა, სახის დაკაწერა და სისხლის გამოღვანა. ხევსურეთში გლოვის ნიშნად გავრეცელებული ამის შტკრის წესს ხალხური პოეზიის ნიმუშებიც ადასტურებს (125, გვ. 29).

აღმოსავლელთა საქართველოს მთიანეთში მგლოვიარეთაგან ამის მოჭრის წესს ეხმარება ქართლის, სამეგრელოსა და სხვა კუხხეთა მასაღა (57, გვ. 91; 97, გვ. 75; 9). მსგავსი წესი ენობილია კავკასიის სხვა ხალხების ყოფიანაც (200, გვ. 297; 186, გვ. 379).

ქართველთაგან გლოვის ნიშნად ამის მოჭრის წესი უძველესი დროიდან მომდინარეობს, რასაც ისტორიული წყაროები ადასტურებენ (68, გვ. 70; 59; გვ. 18).

თუშ-ფშაგ-ხევსურეთში გარკვეული დროის განმავლობაში მოშეებულ თმავრის ატარებდნენ მგლოვიარე მამაკაცები: აჯახის წივრები ატრავე ბიძაშვილები, დეიდაშვილები, დისშვილები, ძმისშვილები, მოგვარეები. თუშეთში წინათ მამაკაცებს წლამდე სკოდნიათ ამის მოშეება, მაგვამ სოფ. ამაღლში „სახალხო გორაკზე“ შეკრებილან თუშები და „ამის სხმის“ დრო ირმეო დღით განუსახლდრავთ (75, გვ. 169). „სანთელ-საწვასის“ მისამე დღეს თუშეთში ჭირისპატრონის სახლში იხდიდნენ „თავმოსაპარასის“, სადაც მგლოვიარე მამაკაცებს შიპქონდათ სასმელ-საჭმელი და თმავრის იპარასავდნენ.

ფშავეშიც წინაა წილთაფიქვებამდე სყოფნათ ამის მოშვება. წილთაფიქვის შემოღებამდე ეს იხდებოდა „თავისდათავად“ ანუ „თავისდათავად“. ამჟამად ეს წესი ორმოცის ხაზ რუის დროს სრულდება.

ხეცსურეთში „თავისდათავად“ „სანთელ დღეს“, გარდაცვალებიდან შვიდი კვირის გასვლის შემდეგ, იხდებოდა. მოპარსვის დროს იტყობდნენ: „ბიერ-ჯელამე მიაბარსაც თავს შვიდიწლით და დღეგრძელობით, სამგლოვიარო აჯრ-დას ღმერთმა“ (2). მსგავსი შინაბარსის სიტყვებს ამის მოჭრის დროს ფშა-ვისა და თუშეთშიც ამბობდნენ.

აღსანიშნავია, რომ საქართველოში ამას ცხოვრების ყველაზე მნიშვნელო-ვან მომენტებში იტყობდნენ, მათ შორის ახლობელი ანუ შინაგარეობის სიკვდილის დროს. გლეხის ნიშნად მამაკაცები ამებს იყენებდნენ წლამდე; ოლი ან და თავის მოჭრის ამებს საყვარელ ანუ შინაგარეობის საფლავში ატანდა ხოლმე. ყოველ შემთხვევაში შეშინებულად ასეთი მოქმედება ამის პარკიანული სულის შე-სახებზე არსებული უძველესი რწმენის გაცხადებას უნდა მიეკუთვნოს, რომლის შესახებ სპირიტუალური გამოცხადება ე. ბარდაცილიძის ეკუთვნის (37, გვ. 142). სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს წესი ზოგჯერ სისხლის გაღების ძველ წესთან არის გათანაბრებული (174, გვ. 124). ქალის მიერ შეუღლისათვის ამის გატანების საშუალებით არ უნდა გაწყვეტილიყო მათ შორის ოლი-ქმრუ-ლი კავშირი. ამა და სისხლი გამოირჩეოდნენ არაჩვეულებრივი გამოძლიერებით და ადგილის უნარით (195, გვ. 294; 233, გვ. 205). ამიტომ არსებ-ობდა რწმენა მათი მატარებელი ქალის შესახებ, რაც განაპირობებდა მათ დიდ მნიშვნელობას მიცემულ შემთხვევაში დაკავშირებულ სარჩულად წესში.

§ 2. გლეხთა დაკავშირებული აქტები

თუშეთში-ხეცსურეთში გლეხთა ერთობა გარკვეული სახის აქტებით, რაც გარდაცვალების დღიდან იწყობოდა მიცემულ პირობებში და იმ სო-ფელში, რომლის მკვიდრი იგი იყო. კერძოდ, გირისუფალი „მარხვის დაიჭე-რდა“ - დიდრი მიცემულს არ დასაფლავებდნენ, ხორცის ქაში არ შეიძლო. ამ წესს წინაა წლამდე იცავდნენ. მხარობელთა გადმოღობით, ახლაც ზოგი წლამდე მარხულობს (19). ეს აქტები პირველ რიგში მოგვიჩვენებს ენობა-და (2), თუმცა იგი გარდაცვლილის სოფლებზედ მიმდებარეობდა - მიცე-მული სანამ „მიწად არ მივიდოდა“, ხორცილის ქაში სოფელში არავის შე-იძლო.

ასეთი სახის აქტები მხოლოდ თუშეთში-ხეცსურეთისათვის არ ყოფილა და მხარისათვის. როგორც ჩანს, იგი საერთო ქართულ მიმდებარე წარმად-გინდა (იხ. 58, გვ. 18; 57, გვ. 55).

ზოგადი სპირიტუალური ლიტერატურის მიხედვით, აღნიშნული მარხულობა მიზ-ნად ისახავდა მიცემულსათვის თავის შეეღობებას ან დაშინებას. შორე მხრით, მარხულობით კონტაქტი მყარდებოდა მიცემულს სულთან (233, გვ. 332).

მგლავიარე ყოველგვარ გასარჩობს, ღზინს გამოაკლდებოდა, ოჯახშიც ფანდურს შებრუნებით კედლებზე დაჰკიდებდნენ, რასაც „ფანდურის უკულმ შეკიდებას“ ეძახდნენ (18). ასევე, სოფელშიც არ შეიძლებოდა სიმღერა, თამაში, ფანდურზე დაკრა და სხვა გასარჩობები. რუსა ხატობა მოვიდოდა, სადაც აუცილებელი იყო მხიარულება და სიმღერა, ან სოფელში რომელიმე ოჯახს სურდა ქორწილის გადახდა, მაშინ თვით შირისპატრონი „გასტეხდა ფანდურს“: იგი ხალხში მივიდოდა, ფანდურზე დაუკრავდა, იმღერებდა და ითამაშებდა. შემდეგ სხვებსაც შესთავაზებდა დაკვრას. ასე „გატეხებოდა ფანდური“ სოფელთათვის, ახლობლები კი გლეხის განაგრძობდნენ წლის გათავებაზე.

ხატობის დროს რომ ვინმე გარდაცვლილიყო, დღეობა აუცილებლად „შეკავებოდა“. საკლავს აღარ დაკლავდნენ, არც უჯარს „რიგს დაუყენებდნენ“ (გაადიდებდნენ). ეს გრძელდებოდა მანამდე, ვიდრე შირისპატრონი „საპირიწყსნოს“ არ დაკლავდა (11, 12).

აქრძალვის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენდა გარდაცვლილის ოჯახსა და სოფელში მკვდრის დაკრძალვამდე ყოველგვარი საქმიანობის - ტყეხის დანთების, საჭმლის გაკეთების, ნემსის ხმარების და სხვ. აღკვეთა. მხოლოდ პურის გამოცხობა იყო დაშვებული.

ხევსურეთში როგორც კი დინახავდნენ, „სალოჯინე“ იწოდება, რაც ცილად-ცილის გარდაცვალებას ნიშნავდა, ყველანი სამუშაოს ანებებდნენ თავს. მიუთვალვების დასაფლავებამდე კაცს „საფილა“ სამუშაო, ქალს კი ხელსაქმე უნდა მიეტოვებინა (18). ფშეთში ვინმეს გარდაცვალებისთანავე „ხარებს გაუშობდნენ, გუთან აღარ შეებოდა“ არამარტო გარდაცვალებულის, არამედ მებოლად სოფელშიც. მხოლოდ საქონელში წავიდადნენ (14). თუმცა მსგავსს ეთარებასთან გვაქვს საქმე. ვიდრე მიცვალებულს არ დაასაფლავებდნენ, სოფელში საქმის გაკეთებას ვერავინ გაბედავდა, არც მიწას დაამუშავებდა და არც საქონელში წავიდა. ამას „ციხეშოსობა“ ეწოდებოდა. ეს აქრძალვა მიკოვდ სოფელზე ვრცელდებოდა. მხოლოდ დასაფლავების შემდეგ, როდესაც „საპირწყსნო“ დაიკვლიდა, ყველას ეძლეოდა საქმის გაკეთების უფლება (11, 12).

თუშ-ფშეთ-ხევსურეთში მიცვალებულის დასაფლავებამდე თოფის გასროლაც კი იკრძალებოდა; „თოფის გატეხა“ სასაფლაოდან დაბრუნების შემდეგ ხდებოდა (79, გვ. 13; 14).

გლეჯა და მასთან დაკავშირებული აქრძალვები გარკვეული დროის განმავლობაში მოქმედებდა. იგი ერთიდან სამ წლამდე იყო სავალდებულო.

§ 3. ნათესაების გლეჯა

მიცვალებულის გლეჯა ოჯახის წევრების, ნათესაების, მოგებარების მიერ, მღვ-ნაკლები სიმძიმით ხდებოდა იმისდახიზდევით, თუ ვინ იყო გარდაცვლილი - ახალგაზრდა თუ მოხუცი, ქალი თუ კაცი, რა ნათესაურ ურთიერთობაში იმყოფებოდნენ გარდაცვალებულთან. უნდა აღინიშნოს, რომ ქალის სიკვდილი -

ახალგაზრდისა თუ მოხუცისა - თუშ-ფშავ-ხევსურეთში დიდ უბედურებად არ ითვლებოდა.

ხევსურეთში განსაკუთრებით დიდი გლოვა იყოფნენ ახალგაზრდა მამაკაცების გარდაცვალების გამო. თუ დას „უნაწილ“ (უმემკვიდრეო) ძმა მოუყვებოდა, იგი თავის თავს „გაოკრებულს“ უწოდებდა, წლების განმავლობაში არც ღვინოში, არც ქორწილში მონაწილეობას არ ღებულობდა. თუ გარდაცვლილ ძმას მემკვიდრე დარჩებოდა, მაშინ და მძიმედ იგლოვებდა მის ერთი წლის განმავლობაში (79, გვ. 10).

როდესაც ახლო ნათესავი მამაკაცი დასაფლავებაზე მიდიოდა, ხევსური იარაღს (ფარსა და ხმალს) ან საერაოდ არ წაიღებდა, ან უკუღმა ბისხამდა (2).

თუშეთში თუ დანიშნულ ქალს საქმრო გარდაეცვლებოდა, იგი შეივებს ჩაივცამდა და საქმროს ოჯახში ატარებდა ერთ წელიწადს. საქმრო კი გარდაცვლილი დანიშნულის გლოვის ნიშნად წინაშე წლამდე (ამთამად ორმოცამდე) თმავიერს გაუშვებდა (19).

ხშირად ხევსური უშვილო ქალები ქმრის პატივისცემის ნიშნად, ძლარ თხოვდებოდნენ, რადგან დიდი იყო რწმენა იმისა, რომ საიქიოში მიუღწეს ბუცილებლად ნახავდა და გაწვილებული, პირმურხვენილი არ უნდოდა შეხვედროდა ხდებოდა ისე, რომ თუ ქალს შვილები დარჩებოდა, წლის გასვლის შემდეგ „ქმრეულები“ ქალის შობილებს დიბარებდნენ და შათან ერთად ქვრივს ურჩევდნენ - გათხოვილიყო.

ხევსურეთში მიცვალებულის გლოვა შინში ქალებისა და ვაჟების მიერ ერთი წლის განმავლობაში გრძელდებოდა. მართალია, შინში ქალი ტანსაცმელს შავში არ „გაადებდა“, მაგრამ სხვა მხრივ იგი გარდაცვლილის ოჯახის წევრებისნაირად გლოვობდა. თუშეთში კი შინში ქალები თაღს იცვამდნენ. ერთი შინშობიც, ოჯახის წევრი მამაკაცების შესავსად, გლოვის ნიშნად თმავიერს უშვებდნენ, ხანჯლის გარდა არავითარ იარაღს არ ატარებდნენ, ტანსაცმელს ან ვადმობრუნებულს ხმარობდნენ ანდა მის ნაქარებებს ფარავდნენ.

გლოვა ეინმეს გარდაცვალების გამო ევალდებოდა არა მარტო ოჯახის წევრებსა და შინშეშებს, არამედ მთელს საგვარეულოსაც. თუშეთში ძველად ქალ-რძალი „შავში უდებოდა“, ეიძვე წლის ხარჯს არ გადაიხდიდნენ. ხევსურეთში მთავარი ქალების გლოვა შინშისნაირი იყო, იმ განსხვავებით, რომ ისინი ამას არ იჭროდნენ და მიცვალებულს თან არ ატანდნენ. შათი გლოვა აქაც ერთ წელიწადს გრძელდებოდა.

ამრიგად, როგორც ზემოთ მოტანილი მასალა გვიჩვენებს, გლოვა და შათან დაკავშირებული გარკვეული სახის აქრძალები ანუ „გლოვის წესი“ უძველესი დროიდანვე შეუქმნავდებოდა ქართველ ტომებს. გლოვაში ისახება შავი იმ ემოციებში, რასაც იწვევდა ახლობელი ადამიანის გარდაცვალება. იგი იყო ხარკვანი გამომხატულება ძვირფასი ადამიანის სიკვდილით გამწვინეული მწუხარებისა. მაგრამ ფსიქოლოგიური მომენტის გარდა გლოვისა და გარკვეული სახის აქრძალებში ბისახა შიშისა და პატივისცემის გრძნობებიც, რომელთაც განაპირობებდნენ მიცვალებულისა და მისი ძალის ზებუნებრობის შენახვები აჩვენებული რწმენა-წარმოდგენები.

* * * VI

სამარხის ტიპები და საფლავის ქვები

§ 1. საფლავის ადგილი სასაფლაოზე

ზოგადი სპირიტუალური ღიქტრატურიდან ცნობილია, რომ მიცვალებულთა და-მარხვის დროს დაყული იყო სასაფლაოზე გვარების მიხედვით დანაწილება. ქართული ეთნოგრაფიული მასალაც ადასტურებს ამ თეორიას. კერძოდ, ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში სასაფლაო გვარების მიხედვით იყო დაყოფილი (120, გვ. II, 10; II). აღსანიშნავია, რომ ხევსურეთში ეს დაყოფა უფრო ღიფტრენტირებულად არის წარმოდგენილი: აქ სასაფლაო გვარების მამათგან-ნაყოფების მიხედვითაც ნაწილდებოდა (120, გვ. XI, 107, გვ. 197).

სასაფლაოების გვარების მიხედვით დაყოფა ეგრძენობა უძველეს წარმოდგენებს, რომელთა მიხედვითაც საიქიოში მიცვალებულთა სულები იმგვარად იყვნენ გაერთიანებულნი (გვარებად), როგორც სააქიოში. გარდაცვლილ ნათესავთა გაერთიანებას საიქიოში „ანდაბი“ ეწოდება. მთხრობელთა გადმოცემით, „ანდაბი ეწოდება ერთი გვარის სულები ერთად რა არიან თავმოყრილნი. როგორც აქა ერთ ძმა-ბიძაშვილები, კვდრებოც ერთად ერთად, ანდაბოც ერთი გვაქვს“, „საიქიოში თითოეული გვარი ცალ-ცალკე იყო ერთად თავმოყრილი „ანდაბი - ანდაბად“ (79, გვ. 58; 14). ამ შეხედულებას შესანიშნავად ასახავს „საიქიოს გახილვის“ მაგალითები, სადაც აღწერილია, თუ როგორ ცხოვრობდნენ სულები გვარებად, როგორ მიჰყავდათ „მგებრებს“ ახლადგარდაცვლილის სული მის ანდაბში. იმდენად დიდი იყო რწმენა საიქიოში გვარებად ცხოვრების შესახებ, რომ სადაც არ უნდა გარდაცვლილიყო ადამიანი, ყოველთვის უფლობდნენ გადმოსვენებას და დამარხვას მისი გვარის სასაფლაოზე, რათა იმქვეყნადაც თავის მოგვარება შორის ყოფილიყო. ეს წესი მტკად ძველია და იმ დროიდან მომდინარე ჩანს, როდესაც „დაუშვებელი იყო სხვადასხვა გვარის გარდაცვლილთა ძელების ერთმანეთში არევა“ (198, გვ. 50). როდესაც ცხედარს ვერ იპოვიდნენ (წყალში დახმარებად, აქში დაღუპულს), სასაფლაოზე საფლავს აუცილებლად მოუზომავდნენ, რაც შემდგენიანად ხდებოდა: ქროსპატრონი ტაბლის და მიცვალებულის ტანსაცმელს სასაფლაოზე წაიღებდა, მიწას შემოხაზავდა ბარით ან თხივთ და ზედ ტაღავარს დააწყობდა. სულს ხუდისი ტაბლასა და ტაღავარს მიცვალებულისათვის დალუავდა. ამის შემდეგ ეს უკანასკნელი თავის საფლავში „წილდადებად“ ითვლებოდა. „საფლავში წილდებდად“ მიცვალებულის დატოვება ოჯახისათვის დიდ უმძღურებას მოასწავებდა.

§ 2. საფლავის აგებულება

სამარხის სხვადასხვა სახის წარმოშობას დაკრძალვის განსხვავებული წესები განაპირობებდა. საქართველოში ძველთაგანვე დამოწმებულია დამარხვის ორი ძირითადი სახე: მიწისზედა და მიწაში დამარხვა.

ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიულმა ყოფამ მეტაქ საინტერესო მასალა შემოგვინახა ამ საკითხებთან დაკავშირებით: მხედველობაში გვაქვს სამარხთა ის ტიპები, რომლებსაც აღმოსავლეთ საქართველოს შიანეთში (ფშავი, ხევსურეთი, თუშეთი) ვხვდებით.

როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, ფშავში, ხევსურეთსა და თუშეთშიც მიყვალბულისაგვის მიწაში ვაჭრილ ადგილს „საფლავი“ ეწოდება, ამავე მნიშვნელობით ვხვდებით „სამარხ“ს. სამარხის გარკვეული სახის აღსანიშნავად იხმარება „აქლდამა“//„აკლდამა“.

ძველ ქართულ წყაროებში („აბო თბილელის წამება“, „იესტათი მცხეთელის ცხოვრება“, „ცხოვრება წმ. ნინოსი“, „სერაპიონ ზარზველის ცხოვრება“) საკმაოდ ხშირად მოიხსენიება ტერმინი „საფლავი“. მაგ. „ქართლის ცხოვრების“ ერთ ადგილას ეკითხულობ: „...მტკიცე და უფრო საფიქარი მათი იყო საფლავი ქართლისისი“. ფლეა, ანუ დაფლეა ნახმარია მიყვალბულის მიწისთვის მიბარების აღსანიშნავად. ხოლო ამ სიტყვიდან ნაწარმოები სა-ფლავი-სახელია იმ მოთხრობი ადგილისა, სადაც მიყვალბული უნდა მოეთავსებინათ (82). უკანასკნელ ხანს გამოთქმულია მისახრება, რომ „საფლავი“ ადრეული წარმოშობისაა და არსებობდა ქართველური ენების ქართულად და ზანურად დაყოფამდე (56, გვ. 192). სულხან-საბა ორბელიანს „საფლავი“ განმარტებული აქვს როგორც „მყოფარა სამარხი“ (101). მის პარალელურად მიყვალბულის მიწისთვის მიბარების ადგილს „სამარტე“ ეწოდება. ამ მნიშვნელობით ვხვდებით იგი „იესტათი მცხეთელის ცხოვრებაში“, „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“, „ვისრამიანში“. სულხან-საბაყ თავის ლექსიკონში „სამარტეს“ ხმარობს „საფლავის“ მნიშვნელობით (101). ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში საფლავი // სამარტე // სამარხი ერთადიგივე შინაარსის გამოხატველი სიტყვებია, რომლებიც მიყვალბულის დასამარხავად ადგილს აღნიშნავენ (105).

გარდაიცილებოდა თუ არა ეინძე, მაშინვე შეუდგებოდნენ საშხადისს მიყვალბულთან დაკავშირებული წესების შესასრულებლად. ზრუნვის ერთ-ერთ ობიექტს, რასაკვირველია, საფლავის გაშხადება წარმოადგენდა.

საფლავის გათხრა დასაფლავების წინა დღეებში ირ შეიძლებოდა, რადგან, მხრობლების თქმით, „ეშმაკები დახმატრონდებიან სამარტეს“. საფლავის გათხრა, ანუ ვაჭრა, დაკრძალვის დღეს დღით ადრევე იწყებოდა, რადგან მიყვალბული შხის ჩასვლაზე უნდა დაესაფლავებინათ. „მესაფლავებამდე“ ოჯახის წევრის, ახლო ნათესავის წასვლა ირ შეიძლებოდა, სოფლის მამაკაცები მათ არ გააჭრეცინებდნენ საფლავს, ამ საქმეს თვითონ ასრულებდნენ. თუ ქვალბოლიანი ადგილი იყო და ორმო ძნელად იჭრებოდა, 8-9 კაცი წადიოდა, თუ არა 5-6 კაცი საკმარისი იყო (17).

საფლავი წარმოადგენდა მიყვალბულის სიგრძის მიხედვით I ან I, 5 მ-ს

სიღრმეზე გაჭრილ ორბოს, რომელიც ყოველი მხრიდან ბრტყელი სიპებით იყო გამოკეტილი და ზემოდასა და მდინარეში სიპი უკონდა დაფარებული (124; 79, გვ. 11; 77, 75; 76).

ლიტერატურული ცნობები თუშ-ფშაე-ხევსურეთში საფლავის აგებულების შესახებ შეიკრება. რ. ერისთავი მიუთითებდა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს შიდა ნაწილში მიცვალბულს მარხაიერ საგვარეულო სასაფლაოზე, კუმოს გარეშე, საფლავს კი სიპებით აშენებდნენ. ანალოგიურ ცნობებს გვაწვდიან ა. ზისერმანი, ვ. რადე. შ. კოვალევსკი ფშაეში მოგზაურობის დროს გათხარა სამარხი, რომლის დაწვრილებით აღწერილობასაც იგი იძლევა თავის წიგნში (239, გვ. 116; 167, გვ. 85; 172, გვ. 65).

ლიტერატურული მონაცემებითა და ეთნოგრაფიული მასალით ირკვევა, რომ ფშაე-ხევსურეთსა და თუშეთში გავრცელებული იყო სიპებით ამოკეტილი მიწისქვეშა სამარხის ერთიდაიგივე ტიპი; რაც ყოფილა ცნობილი სხვა კავკასიურ ხალხებში: ჩეჩენ-ინგუშეთში, ყაბარდო-ბალყარეთში, ოსეთში (192, გვ. 32, 53).

უძველესი დროიდან ცნობილია მიწაში დამარხვის რამდენიმე ფორმა: ორ-მოსამარხები, ქვევრსამარხები, კრამიტსამარხები, ქვაყუთები და მიწისქვეშა აკლდამები. ქვიშაგები სამარხები ქრონოლოგიურად ძალიან დიდხანს და ტერიტორიულად ფართოდ იყო გავრცელებული საქართველოში. არქეოლოგები ქვისსამარხებში ორ სახეობას გამოყოფენ: ფლაქვით ნაგები და ნატეხი ქვიშა ნაგები სამარხები (96, გვ. 281-282, 291).

ფლაქვით ნაგები სამარხები მოკრძო ობსკურები ფორმისაა. მისი გვერდები თითო, ზოგჯერ რამდენიმე ფლაქვით არის ამოკეტილი. სახურავად კი სამი ან მეტი ფლაქვა გვხვდება. როგორც წესი, ასეთ სამარხებს იატაკი მიწისა უკონდაა, მაგრამ საგანგებო იატაკიანაც არის ცნობილი საქართველოს ტერიტორიაზე (96, გვ. 294).

ჩვენთვის საინტერესოა ის გარემოება, რომ ფლაქვით ნაგები ქვის სამარხები, არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით, გვხვდება არა მარტო საქართველოს ბარში, არამედ შიდასა. ამ მხრივ ყურადღების იპყრობს ბრილის სამარხიანი რაჭაში, სადაც მიცვალბულთა დაკრძალვა ქვაყუთებში ბრინჯაოს ხანიდან და მოწმებულნი (96, გვ. 111). ფშაე-ხევსურეთისა და თუშეთის ეთნოგრაფიული მასალა შესაძლებლობას გვაძლევს, გამოვქვით ახრი, რომ არქეოლოგიურად საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დადასტურებული მიწისქვეშა სამარხის ერთ-ერთი უძველესი სახე - ქვაყუთი თუშ-ფშაე-ხევსურეთის მუხობრება ყოფიდა ბოლო დრომდე შემოინახა.

გარდა ქვაყუთისა, აღმოსავლეთ საქართველოს შიდა ნაწილში დასტურდება სამარხის თავისებური სახე - „აკლდამა“ (აკლდამა).

თა-თუშეთში, სოფ. აღისგორში, მდებარე მიწისქვეშა და ნახევრად მიწისქვეშა აკლდამები (3); სოფ. დარაღისა და წარში დარღული მიწისზედა აკლდამები (დარაღისა - 2, წარში - 6) აღწერა, არქიტექტურულად ახომის და ფოტოფიქსაცია მოახდინეს თუშეთის 1965-1966 წწ. ეთნოგრაფიულმა ექსპედიციებმა. 1968 წ. ხევსურეთში. აღწერილ იქნა ანატორის (6), მუცის

(17), არდოტის (4) მიწისზედა აკლდამები. აღწერილობანი გამოქვეყნებულია (43, ტ. II₁, გვ. 126-129; II₂, გვ. 82-83).

ლიტერატურული (172, გვ. 86, 255-256; 150, გვ. 55; 204, გვ. 91; 67, გვ. 75-76; გვ. 219; 106, გვ. 25) და ექსპედიციების მიერ აღწერილი მასალების მიხედვით, მიწისზედა აკლდამები თავიანთი კონსტრუქციის, უპირველეს ყოვლისა, გადახურვის მხრივ ერთნაირნი არ არიან. ამ გამოიყოფა ორფერდსახურავიანი და ორფერდა სიპერდებიანი გადახურვის შქანე აკლდამები. შიდა მოწყობილობაშიც სხვაობა შეინიშნება: გვხვდება ერთ, ორ და სამსართულად გაწყობილი ქვის თაროებიანი აკლდამები.

ინტერესს იწვევენ დარბოსს, წაროსა და მუცოს აკლდამები, რომლებსაც აქვთ ორქანობიანი იარუსიან-სანაწივებიანი გადახურვა და ცრუკამაროვანი ან ფიქალი ქვებისაგან პარალელური წყობის გვირგვინის-ბური შერო.

ხეხურებსა და თუშეთში არსებულ ამ ტიპის აკლდამებს პარალელები ჩრდილოეთ კავკასიაშიც მოეპოვება. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა ჩეჩენ-ინგუშეთის, ჩრდილო ოსეთის აკლდამები (196; 220; 207; 236; 209; 191).

გ. ბარდაველიძემ შეისწავლა რა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრედიებული საკულტო ნაგებობები - ბელები და ზემოთ მოხსენიებული მიწისზედა აკლდამები, დაადგინა მათ შორის მსგავსება. ამავე დროს მათ პარალელები მოუძებნა როგორც ჩრდილო-კავკასიის მთიანეთში (ინგუშეთი, ჩრდილო-ოსეთი) საკულტო ძეგლებისა და მიწისზედა აკლდამების სახით, ისე შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროზე აკლდამების სახით. ჩრდილო-კავკასიაში აფშონენილი ამგვარი სამარხი ძეგლები - მათში ნახული ნივთების მიხედვით თარიღდება ძვ.წ. III-II სს; ხოლო გვირგვინიანი ძეგლები ძვ.წ. IV-III სს. (43, ტ. I, გვ. 18). მათი შესწავლის შედეგად მკვლევარი ვარაუდობს, რომ ეს აკლდამები წარმოადგენენ მემორიალური ტაძრის საწყის ფორმებს, რომლებშიც შიგ დამკრძალულ პირთა სულის მოსახსენებელი წიგნები სრულდებოდა, და რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელების ტრადიციული საღვთისმსახურეო შენობები (ბელები) და მიწისზედა აკლდამები შესაძლებელია ერთი საერთო საწყისიდან მომდინარეობდნენ (42).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გეოგრაფიული აკლდამების წარმოშობას ეპიგრაფიკული წყაროებიდან. მათი გადმოცემა, ეს შენობები საკანგებო შენობებთან, სადაც სახადო და ავაგებულნი თავიანთი ფეხით მიდიოდნენ და იქ კვდებოდნენ.

თუ რამ განაპირობა მიწისზედა აკლდამების წარმოშობა, ამის შესახებ ლიტერატურაში სხვადასხვა მოსაზრება არსებობს. ერთი შეხედულების თანახმად, იმის გამო, რომ მათში ნათესებისათვის ვარჯისი მიწა ძალიან გვირგვინი, მოსახლეობა თავს არიდებდა სასაფლაოს დიდ ტერიტორიაზე მოწყობას. ყველა სოფელი თავისთვის ხროკ, ფერდობ და კლდოვან, სახნავ-სათესავ გამოუსადეგარ. ადგილზე აკლდამებს აშენებდა, თითოეული გვარი თავისთვის. მეორე შეხედულებით, აკლდამების წარმოშობა მანუალოზური მოძღვრების გავლენაზე განაპირობა. როგორც ცნობილია, მანუალოზები მიუვადებულს უწმინდ-

რად აღვიდნენ და მიწაში არ კრძალავდნენ იმ მოტივით, რომ იგი გააუწმი-
ნდურებად წმინდა ელემენტს - მიწას. ამიტომ აგებდნენ სპეციალურ ნაგებ-
ობებს *ძაძრას*-ს, სადაც მოცვალებულებს ასვენებდნენ ფრინველებისა და
ნადირობის შესაჭმელად. აქედან გამომდინარე, ვ. კოვალევსკი ხევსურეთში
მოცვალებულთა მიწისზედა აკლამენტში დაკრძალვას მაზდეანური შოფრებზე-
დგელობის გავლენას მიაწერდა (169, გვ. 15; 172, გვ. 96). ამ თვალსაზ-
რისს არ ეთანხმებოდა გ. ნოორაძე, რომელიც მიუთითებდა, რომ აკლამენტში
მოცვალებულთა დაკრძალვა გავრცელებული იყო ისეთ ქვეყნებშიც, სადაც ზორო-
ასტრიზმს არ იცნობდნენ; რომ მათი წარმოშობა უნდა მიეწეროს იმ დროს,
როდესაც ცოფვად იძვლებოდა გვამის მიწისათვის მიზარება და მის მიწის
ზემოთ მარხავდნენ ამ მიზნით საგანგებოდ აშენებულ სახლებში; რომ აქ
მეტადნადავსა პაერზე დაკრძალვის თაღისებური სახე (242, გვ. 33-34; 84,
გვ. 64).

ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ტერმინი „აკლამა“ ქრისტიანობასთან ერ-
თად უნდა და მკვიდრებულიყო. იგი ებრაული სიტყვაა (*ageledam*) და ნიშნავს
„სისხლისათვის განკუთვნილ სახლს“, ისეთ ადგილს, სადაც მოცვალებულებს
მარხავდნენ (129, გვ. 92). სულხან-საბა „აკლამას“ განმარტავს როგორც
„საძვლე საფლავს“ (101).

ივ. ჯავახიშვილმა გაარკვია, რომ მიცვალებულის დაკრძალვასთან იყო
დაკავშირებული ტერმინები „დაფრეა“ და „დამარხვა“. მისი აქშია, „მარხ-
ვა ძველ ქართულში შენახვას ნიშნავს და არა დასაფლავებას“. დასაფლავე-
ბისათვის საჭირო ყოფილა საფლავის ამოთხრა, სამარხავი კი გულისხმობს
უცვლად არსებულ ნაგებობას, სადაც შესაძლებელი იქნებოდა გარდაცვლილის შე-
ნახვა ანუ დამარხვა. ამდენად, „აკლამა“ საქართველოში იყო „სამარხავი“
- მოცვალებულის შესანახი ნაგებობა და იგი განირჩეოდა საფლავისაგან.
ამის დამადასტურებლად ივ. ჯავახიშვილს მოაქვს ნაწყვეტი სტრატეგი მონა-
ზონის თხზულებებიდან, სადაც ერთადაა მოხსენიებული საფლავიც და აკლამაც,
და მიუთითებს, რომ ეს ორი ტერმინი ერთიდაიმავე მნიშვნელობის რომ ყოფი-
ლიყო, ერთმანეთს გვერდით არ იქნებოდა ნახმარო (129, გვ. 92).

სტ. მენაქეშვილის მიხედვითაც, აკლამა წარმოადგენს მოცვალებულისა-
თვის განკუთვნილ შენობას, რომლის გახსნა შეიძლება და მრავალჯერ გამოი-
ყენება დასამარხავად (82, გვ. 176).

არქეოლოგიური მასალების მიხედვით ირყევა, რომ აკლამა - სამარხი
ნაგებობა, საქართველოში უკარ კიდევ ქრისტიანობის მიღებამდე ყოფილა გავრ-
ცელებული, რაზედაც მიუთითებს ზეხინაში მოცვლული ძეგლები (74, გვ. 641;
30, 105-110; 111, გვ. 189-194). აკლამენტში მოცვალებულთა დაკრძალვის
წესის არსებობაზე მიუთითებს ქიზიყსა და თიანეთის რაიონში აღმოჩენილი
აკლამები (100, გვ. 125-126; 93, გვ. 15).

ქართულ ისტორიულ წყაროებში კარგად ჩანს ის ზრუნვა, რასაც ადამიანე-
ბი სიკუცხლეშივე იჩენდნენ ასეთი ნაგებობების აშენებისადმი. მაგ.,
„... მოკლა... რვე... და დაფრეს აკლამასანვე, რომელი თ თ მასვე რვეს
აღუშენა...“ (104, გვ. 129). თუ გავითვალისწინებთ ასეთ ნაგებობებში

სხვა კუთხეებში დადასტურებულ დამარხვის წესს, ცხადი ხდება, რომ ქართული მთიელებიც ძველი ქართული ტრადიციების მატარებელი იყვნენ. აქ დადასტურებული მიწისქვეშა, ნახევრადმიწისქვეშა და მიწისზედა აკლდამები, მთიი კონსტრუქცია და აგების ტექნიკა სამარხი ნაგებობის განვითარების ერთი ხაზის მაჩვენებელია. ამის გამო უსაფუძვლო ჩანს მიწისზედა აკლდამების უცხოური იდეოლოგიის გავლენის შედეგად წარმოშობის თეორია.

§ 3. სამარხის ძეგლები

საფლავის ძეგლი დასაფლავების წეს-ჩვეულებათა ერთ-ერთ კომპონენტს წარმოადგენს და მიცვალებულის კულტის საკმაოდ მნიშვნელოვანი მატერიალური გამოხატულებათაგანია (35, გვ. 121).

სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდი ყურადღება აქვს დათმობილი საფლავის ძეგლთა გენეზისის საკითხს. მიღებულია აზრი, რომ მათ წარმოშობას საფუძვლად დაედო შიში მიცვალებულის ან მისი სულის მიმართ. ძეგლების საშუალებით ადამიანები ცდილობდნენ, ხელი შეეშალათ საფლავიდან მიცვალებულის ან მისი სულის გამოსვლისათვის (235, გვ. 612; 201, გვ. 170). ლ. შტერნბერგის აზრით ძლიშნული ძეგლი სათავეს იღებს საფლავზე მიწისა და ქვიშის დაყრის ჩვეულებიდან, რომლის მიზანი იყო მიცვალებულის გვამის დაცვა მტაცებელი ცხოველებისაგან. იგი მეორენაირ ახსნასაც იძლევა: შესაძლებელია საფლავის ძეგლების აღმართვის წესი მომდინარეობდეს სპეციალური სახელების აშენების ჩვეულებიდან, სადაც მიცვალებულის სულ შეედო მისედა და სასმელ-საჭმელის მიღება (233, გვ. 333).

საქართველოში საფლავის ძეგლები ძირითადად წარმოდგენილი იყო ლედი ქვის, გათლილი საფლავის ქვისა და პატარა ყრუ კოშკების სახით. აქედან გათლილი ქვები, რომლებზეც მიცვალებულის გამოსახულება, მისი საქმიანობის მაჩვენებელი ემბლემა, ეპიტაფია ან ამოკვეთილი, საქართველოს ბარშია გაფრთხილებული (112, გვ. 111; 35, გვ. 27; 50). თუშ-ფშავ-ხევსურეთში კი ეხვედებით საფლავზე აგებულ ყრუ კოშკებს ან სამარხს თავ-ბოლოში დარჭობილ სიბერეს.

ხევსური მთხრობელების თქმით, კოშკებს ყველა არ გააკეთებდა; დედისერთა ან უნაწილო რომ მოკვდებოდა, იმას აუკვებდნენ. კოშკებს სიბერედებს უკეთებდნენ, რომ წყალი „აესხლიტა“.

ფშავში ასეთ კოშკებს „საფლავის კუბოს“ უწოდებდნენ. თუშეთში ეისავე შესაძლებლობა უქონდა, ის აშენებდა ამგვარ კოშკს. ამ ძეგლებს ნიშები უქონდათ დატანებული, რომელთა უკანა კედლებზე წარწერები კეთდებოდა მიცვალებულის გვარ-სახელისა და გარდაცვალების თარიღის აღნიშვნით. ამავდენიშში ანთებდნენ სანთლებს ჭირისუფალნი (11; 12; 14).

ამრიგად, ხევსურეთში, ფშავსა და თუშეთში ერთი რიგის საფლავის ძეგლები „კოშკის“ სახელწოდებას ატარებდნენ. თავიანთი არქიტექტონიკით მიცვალებულისათვის აგებული ჩვენამდე მოღწეული (არღობი, მუკო, ანატოლი - ხევ-

სურეში; წარმ., დარღო, აღისგორი - თუშეთში) აკლდამები, „სულის წყაროები“, საფლავის კოშკები და საკულტო კოშკები ერთი ტიპის ნაგებობებს წარმოადგენდნენ. ეს გარემოება გეოფიქტებიანებს, რომ შესაძლებელია საქმე გეგონდეს საფლავის კოშკში აკლდამის სიმბოლურ გამოსახულებასთან, მი-
თუმეტეს, რომ ქართულ სინამდვილეში ცნობილია მიცვალებულის ჩასასვენებელი კუბოს სიმბოლური გამეორება საფლავის ძეგლებში (50. გვ. 185). ამ-
დენად, ასეთი სახის საფლავის კოშკები უფრო გვიანდელად ისახება, ვიდრე
დღევანდელი აკლდამები. ჩვენი აზრით, შესაძლებელია ამ ტიპის ძეგლების წარმო-
შობის სხვა ვარიანტიც: თუშ-ფშავ-ხევსურთა რელიგიური აზროვნების მიხედ-
ვით, სულეში მიცვალებულთა საცხოვრისს წარმოადგენდა მაღალი სამი
ოთხსართულიანი კოშკი, რომლის სართლებზეც ისინი დანაწილებულნი იყვნენ
ასაკისა და სააქაოში ჩადენილი ცოდნ-მადლის მიხედვით. რელიგიის ისტორია-
ში ცნობილია, რომ იმქვეყნიურ საცხოვრებელს ადამიანი წარმოადგენდა თ-
ვისი საცხოვრებლის ანალოგიურად, რაც თავის ასახვას ქაოვებდა სასაფლაო-
ზე აგებულ საფლავის ძეგლებშიც, რომლებიც საკმაოდ ნაძლად ასახავდნენ
საცხოვრებელი ნაგებობების ტიპებს. თუ გავითვალისწინებთ ვიტრუვის ცნო-
ბას (ჩე.წ. I ს.), კლხური სახლის კონსტრუქცია მოწმდება ხევსურეთისა
და თუშეთის აკლდამების აგებულებაში (გვირგვინიანი ჭერო, საფეხურიანი
გადახურვა); ე.ი. საცხოვრებლის ელემენტები ასახვას ბოლობენ მიცვალებ-
ულთათვის განკუთვნილ ნაგებობებში. ამდენად, აკლდამები და საფლავის
კოშკები შესაძლოა, სატიოში წარმოადგენილი სულთა სამყოფელის მატერიალ-
რი განსახიერება იყოს.

გარდა ამისა, ხევსურთა ყოფამ თითქმის უკანასკნელ დრომდე შემოინახა
„საფლავის ახდის“ წესი, ე.ი. იყოდნენ საფლავის გახსნა და მასში ახალი
მიცვალებულის დასაფლავება. იგი პირველი დაკრძალვიდან 7-10 წლის შემდგ
შეიძლებოდა. საფლავის ახდასთან დაკავშირებით საინტერესოდ გვიჩვენება
მთხრობლის შემდგვი ცნობა: „საფლავზე კარგ კია რა კოშკ ყოფილიყო ამდენ-
ბული, იმიტომ, რომ ზოგეებ საფლავს ახდიდეს. ამიტომ მე ვაგებ კოშკს, რომ
არავინ არ ახდას საფლავი, სხვა არავინ დაასაფლავოს“ (17). აქედან შეი-
ძლება ის დასკვნა გავეკეთოთ, რომ გარკვეული დროიდან საფლავის გახსნის
წესმა, განსაკუთრებით რომელიმე გვარს ან მამიშვილობის კუთვნილ საფლავ-
ში სხვა გვარის მიცვალებულის დამარხვის შემთხვევებში, მოსახლეობის უკ-
მაყოფილება გამოიწვია. ამიტომ დაიწყეს საფლავზე ისეთი ნაგებობების აღ-
მართვა, რომელიც მიმანიშნებელი იქნებოდა მისი კუთვნილებისა და მეროც
იგი შეხლდავდა საფლავის გახსნისა და მასში მეროდ დაკრძალვის შესაძ-
ლებლობას. ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, ვეძრადობთ, რომ საფლავის
ძეგლად კოშკის აშენება გვიანდელ ხანას უნდა მიეკუთვნებოდეს.

• • • • •

ამრიგად, ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზი, არქეოლოგიური და ისტორიული წყაროების მონაცემები საშუალებას გვაძლევენ გამოვქვათ აზრი, რომ ხეცსურეთში, ფშაცსა და თუშეთში მიცვალებულის კულტმა ბოლო დრომდე შეტანაკლები სისრულით შემოინახა ძველთაგან მომდინარე წეს-ჩვეულებებისა და რწმენა-წარმოდგენების კომპლექსი. მსახიობად, აქ წარმოდგენილია მიწის ციკლი რიტუალური ქმედებებისა, აკრძალვებისა და სხვა, რომლებიც თანამიმდევრულად სრულდებოდნენ ადამიანის სიკვდილის მიმდინარე დაწყებული მის დაკრძალვამდე, ასევე ხარჯებსა და სულის მოსახსენებელ დღეებში. ისინი მიზნად ისახავდნენ არა მარტო გარდაცვლილის დასაფლავებას, არამედ იმ-ქვეყნად საკადრისად „გამგზავრებასაც“. ამ ციკლში შეიძლება წეს-ჩვეულებების სამი კომპლექსი გამოიყოს: ბირველი - რომლებსაც ადგილი უქონდათ სიკვდილის დადგომიდან სახლადან მიცვალებულის გასვენებამდე, მეორე - რომლებსაც ასრულებდნენ ცხედრის სახლიდან გაშოსვენებიდან სასაფლაოზე დაკრძალვამდე, მესამე - დაკრძალვის შემდეგ წლისთავამდე შესრულებული წეს-ჩვეულებები.

თუშ-ფშაც-ხეცსურეთში არსებული მიცვალებულის კულტის ამსახველი ტრადიციები საერთო ქართულ ხასიათს ატარებენ და ამავე დროს ლოკალური თავისებურებების შემცველადვე გვევლინებიან. მათში შემორჩენილია კვადრი ანიმის ტური, მაგიური, ასტრალური რელიგიური რწმენებისა, რომლებიც ადასტურებენ განვითარებული მიცვალებულის კულტის არსებობას ქართულ ტომებში. მარტალია, როგორც უძველესი რწმენების შემდეგმა რელიგიური ხასიათის სხვა გადმონაშთებმა, მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულმა წარმოდგენებმა ქრისტიანობის გავლენა განიცადეს, მაგრამ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ეს უკანასკნელი ნაკლებად შეეხო ხალხურ რწმენებს. ამდენად, მიცვალებულის კულტში შემორჩა რელიგიური სინკრეტიზმი, რომელშიც რელიგიის უაღრესი ფორმების ელემენტები უარბობს.

მიცვალებულის კულტი მოიცავს არა მხოლოდ რელიგიურ ქმედებებს, არამედ ზოგიერთ ყოფით ჩვევასაც, რომლებიც განსახლდრავენ შესაბამის სიტუაციაში ნათესავ-მეგობრებისა და მეზობლების ქვეყნის ნორმებს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთილეთ ყოფაში შემორჩენილი მიცვალებულის კულტის ამსახველი ეთნოგრაფიული მასალის განხილვისას მიღებული შედეგები შეიძლება ჩამოვყალიბოთ შემდეგი ძირითადი დასკვნების სახით:

I. შეხედულება მიცვალებულის სულზე, როგორც ცოცხალი ადამიანის ორულზე, და ამ სულის მატერიალიზაციაზე, რომელიც ანიმისტური რწმენის საფუძველზე ჩანს წარმოშობილი, თავს იჩენს როგორც საქველმოქმედებებში (მიც-

ვალეტულის თავთან სანოვაგისა და მისი კუბენილი ნივთების დაწყობა, ჯამით ხორბლის, წყლიანი და არყიანი ქურჭლის დადგმა, სანთლების ანთება, საფლავში საგზლის გატანება, ცხენის დაკურთხება, ხარჯები და სხვ.) .

2. მიცვალებულის დაკრძალვის წეს-ჩვეულებათაგან გამოიყოფა ისეთი საწესო მოქმედებანი, რომლებიც მაგიური და ასტრალური რელიგიური აზროვნების ამსახველნი უნდა იყვნენ (მძინარე ბავშვის გაღვიძება და ფეხზე წამოყენება, მიცვალებულის შვის ჩასვლამდე დაკრძალვა, მრგვალი რიტუალური პურების გამოცხობა და სხვ.) .

3. არქეოლოგიურ მასალებზე დაყრდნობით ხევსურეთში დგინდება ქარაფელ ტომებში ძველთაგანვე არსებული მეროადი დაკრძალვის წესი .

4. მიცვალებულის სუფარასთან დაკავშირებული მასალის ანალიზი საფუძვლად გაუძღვის, გამოიქვეთა აზრი ისტორიულად სხვადასხვა ეპოქაში მიცვალებულის განსხვავებული სახით შემოსვის არსებობაზე . გარდა ამისა, მიცვალებულის ტანსაცმლისათვის გარკვეული ფერების გამოყენების წესში ისახული უნდა იყოს წარმოდგენები საიქიოსა და მის ბინადართა შესახებ .

5. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მიცვალებულის უწმინდურობის იდეით იყო განპირობებული გარკვეული წესების არსებობა (მომავლეთის გარდასახვისა, „სალოგინის“ დაწვა და სხვ.) . ამ შეხედულების საფუძველზე ჩამოყალიბდა მიცვალებულის კუბის მსახურთა გარკვეული უჯუფი ნარეგების // „მირეულები“ და სულის ხუცისის სახით . სულის ხუცობის ტექსტები შეიკავენ უძველესი რელიგიური რწმენის იდეებებს .

6. მიცვალებულის კუბის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხის - ხარჯებისა და სულის მოსახსენებელი დღეების შესწავლა ადრენს საინტერესო იდეებებს . რიტუალური პურობის გამართვის გზით ხდებოდა მიცვალებულთა „მომარაგება“ საკვებით . იგი მიზნად ისახავდა, აგრეთვე, გარდაცვლილთა კეთილგანწყობასა და სულის „ზეუნებოვი“ ძალის ცოცხალათვის სასარგებლოდ გამოყენებას . სულის მოსახსენებელ დღეებს შორის გამოირჩევა სულთკრფა, რომელიც წარმოგვიდგება როგორც მიცვალებულის კუბთან დაკავშირებული ადრეგაზაფხულის აგარული დღეობა .

7. მიცვალებულთა დატირება თუშ-ფშავ-ხევსურეთში განსაკუთრებული მრავალფეროვნებით იყო წარმოდგენილი, რაც ელენდებოდა ტირილის სხვადასხვა სახეების არსებობაში (დათვლით, ძახლით, უშით ტირილი) .

„დალაას“ - გუნდური დატირების თავისებური, ორიგინალური ფორმის - შესწავლა ადრენს მიცვალებულის კუბის კავშირს ასტრალურ რელიგიასთან .

საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს უშით მობირადი ქალების არსებობის ფაქტი . ხევსურეთში განსაკუთრებით კარგად შემორჩა რწმენა, რომელიც საფუძველად დაედო უშის მატრიალთა ინსტიტუტის წარმოშობას; ამ უკანასკნელის სიძველეს ისტორიული წყაროები ადისტურებენ . მიცვალებულთა გულისმოსაგებად გამოყენებული იყო უშით ნატრალთა თიბვის დონის შესრულება .

მიცვალებულის დატირების წესებს შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს „დალაობას“, რომელიც სრულდება თუშეთში ადრეცდელი მამაკაცის წლისხარჯის დონს . „დალაას“ შესრულებაში მონაწილეობს ხუთი მხედარი

(ერათ ტექსტის შექმელია, დანარჩენი ოთხი კი ბანს ამაბობს). „დალაას“ მან ახლავს მოტირალი ქალის ხმაბალადი გოდება. იგი გუნდური მოქმის თავისებური სახეა, რომლის ტექსტი ნატირალს წარმოადგენს, მაგრაშ იგი არ არის ნატირალის იმ ფორმისა, რომელსაც ხევისურემაში ცხედებოთ. აქ არა გვაქვს მოტირალში სულის ჩასახლებების რწმენა. „დალაას“ ტექსტი დადგენილი და დამკვიდრებულია სამგლოვიარო ლექსის სახით. მისი შესრულებისას ადგილი აქვს რთული სახის რიტუალურ მოქმედებას, რომელიც მრავალ საინტერესო ელემენტს შეიცავს („სულის ცხენის“ მონაწილეობა, მიცვალებულის ტანსაცმლისა და მისი კუთვნილი ნივთების გაშლა, ჯამებით ქერისა და რძის დადგმა, ცხენ-მხედარათათვის ქერის შეყრა და რძის მიჰკურება, ცხენ-მხედარათა წირული მოძრაობა მიცვალებულის ტანსაცმლის გარშემო და სხვ.).

8. მიცვალებულთა სურვილების გაგებას, გაჭირვების შემთხვევაში სულებისაგან რჩევა-ფაროგების მიღებას ადამიანები ახერხებდნენ მისულთან //სულთან//სულის მკითხავის საშუალებით. ხალხში დამოწმებულ ამ ტრადიციებში იგულისხმება სულის მაგიერად მოლაპარაკე, საშუალოში ცოცხალი ნათესაუებისათვის სულის სურვილების განმცხადებელი პიროვნება. იგი წარმოადგება სულის რჩეულად, ხალხსა და სულებს შორის შუამავლად.

9. მწუხარების გამოხატვის გარეგანი ფორმა - გლოვა - სხვადასხვა სახით ელიდებოდა. მათ წარმოლაპარაკებასა და არსებობას განაპირობებდნენ მიცვალებულისა და მისი სულის შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენები.

10. მთიელთა ყოფილი მოქმის უკანასკნელ დრომდე შემოინახა მიწისქვეშა სამარხის ერთ-ერთი უძველესი სახე - ქვაყუთი. მათთანვე მოწმდება მიწისქვეშა, ნახევრადმიწისქვეშა და მიწისზედა აკლდამების არსებობაც. ისინი განვითარების ერთი ხაზის მატარებელნი არიან, რაზედაც მიუთითებს მათი ერთნაირი კონსტრუქცია და აგების ტექნიკა. რაც შეეხება საფლავის ძეგლებს, ისინი წარმოდგენილი არიან საფლავის თავ-ბოლოში დარჩობილი სიპებით ან საფლავზე აგებული კოშკების სახით. ეს უკანასკნელი და მიწისზედა აკლდამა ერთი ტიპის ნაგებობებს წარმოადგენენ. შესაძლოა, აქ ადგილი უქონდეს საფლავის კოშკში აკლდამის სიმბოლურ გამოხატულებას.

11. განსაკუთრებით საინტერესოა რელიგიური ფაქტორები საიქიოს შესახებ. მათი საშუალებით ეცნობით შეხედულებებს მიცვალებულის სულსა და მის იმპერსონურ ცხოვრებაზე; შესაძლებელი ხდება საიქიოში სულთა ცხოვრების მომწიფროგებელ პერსონაჟთა იერარქიის დადგენა. ხევისურულ წარმოდგენებში სულთათვის შესახებ, მიუხედავად ქრისტიანობის ზეგავლენისა მათგან და პირველადი ქრისტიანობამდელი რწმენები.

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ И ТРАУРНЫЕ ОБРЯДЫ В ГРУЗИИ
(по этнографическим материалам Хевсурети, Пшави и Тушети)

Р е з ю м е

В работе, на основе полевых и архивных этнографических материалов, данных исторических источников, археологии, фольклорных записей, а также научной литературы изучен культ мертвых в горной части Восточной Грузии — Хевсурети, Пшави и Тушети.

На основе изучения данной проблемы установлены специфические особенности культа мертвых в указанных регионах; показана его роль в быту горцев; выявлены, по мере возможности, древнейшие религиозные представления, опосредствующие возникновению отдельных элементов или явлений этого культа; показано практическое значение исследования культа мертвых с целью борьбы с вредными обычаями и традициями.

В горной Восточной Грузии (Хевсурети, Пшави, Тушети) в культе мертвых сохранился комплекс древних обрядов и верований. Пережиточный материал изучаемого культа отражает те культовые действия, которые совершались во время смерти человека, похорон, оплакивания, поминок, траура и др. Погребальный обряд у горцев представляет по существу целый цикл действий, обычаев, обрядов, запретов, последовательно совершаемых с момента смерти человека до его погребения и следующих за ним поминок включительно. Погребальный обряд преследует цель не просто похоронить усопшего, а соответствующим образом "отправить его на тот свет" до того момента, пока умерший или его душа поселятся в потустороннем мире. В этом цикле можно выделить три комплекса. Первый — это обычаи и обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до погребения умершего. Второй комплекс включает все обычаи и обряды, выполняемые по пути к месту погребения, при самих похоронах и во время возвращения участников похорон домой. Третий комплекс — это обычаи и обряды, соблюдаемые после похорон до годовщины смерти человека.

Существующие в Хевсурети, Пшави и Тушети традиции, связанные с культом мертвых, носят общегрузинский характер и вместе с тем содержат локальные особенности. В этих обрядах прослеживаются следы анимистических, магических, астральных религиозных верований, свидетельствующие о существовании развитого культа мертвых среди грузин.

званных племен. Здесь же следует отметить, что изучаемый культ попытался влияние христианства, но в горной части Восточной Грузии последнее мало затронуло народное верование. Таким образом, в культе мертвых сохранилось религиозный синкретизм, в котором преобладают элементы ранних форм религии.

Следует обратить внимание, что погребальный обряд включает в себя не только чисто религиозные действия, но и некоторые бытовые обычаи, отражающие нормы поведения родственников и соседей, налагаемые на них ряд обязанностей, связанных с погребением и подготовкой к нему.

В Хевсурети, Цхави и Тушети после смерти и омовения, усопшего одевали в новую одежду. Установлены различные термины, обозначающие облачение покойника: "сашиши//савиши", "сулис талавари", "са-судре тансацмели", "судари". По грузинским письменным источникам "судари" в одних случаях означало саван, в других - одежду, что свидетельствует о разных видах облачения покойника в различные исторические эпохи. В настоящее время термин "судари" употребляется в значении облачения покойника вообще. Заслуживает внимания свидетельство в быту хевсур обычая захоронения умершего в трех разноцветных рубахах (белая - красная, черная или синяя). Возможно, что в определенных цветах одежды умершего отразились представления о загробном мире и его обитателях.

Анимистические представления о душе, как двойнике живого человека и ее материализации, у хевсур, шавов и тушии проявляется в ряде ритуальных обрядов, совершаемых как до, так и во время захоронения. Таковыми являлись: окладывание у изголовья покойника принадлежавших ему вещей, миски с зерном, сосудов с водкой и водой, пищи в дорогу - "сагзали", зажигание свечей, посвящение коня и др. Наряду с анимистическими, в похоронных обрядах представляли и другие элементы ранних форм религии. В частности, магическое действие отражает обычай, совершаемый при выносе покойника, когда непременно следовало разбудить спящего ребенка и поставить его на ноги. В некоторых обычаях сохранились пережитки астральной ступени развития древнегрузинской религии - захоронение мертвого до захода солнца, выпечка во время поминок ритуальных круглых лепешек и т.д.

Засвидетельствованные археологами факты существования вторичного захоронения среди грузинских племен подтверждаются и этнографическими материалами Хевсурети, где до последнего времени сохранялся оригинальный обряд захоронения умерших роженцев.

Выясняется, что широко распространенная идея о "нечистоте" покойника среди восточногрузинских горцев обуславливало возмужование и существование служителей культа мертвых: "варевы", "сулис

худеси". В священно-служебных текстах, провозглашаемых "сулис худеси"; содержатся элементы древних религиозных представлений.

Значительное место в культе мертвых занимает обряд оплакивания. Покойника оплакивали женщины в голос и беззвучно (с рыданием) как до похорон, так и после - во время поминок и поминальных дней. Особый интерес представляет факт существования плакальщиц - "хмит матирали", приглашаемых специально на похороны и поминки. В Хевсурети особенно хорошо сохранилось верование, которое легло в основу возникновения института "Хмит матирали". "Адзрахеба"-момент, когда плакальщица начинает голосить "по воле усопшего", - это акт, подразумевавший временное вселение души умершего в плакальщицу. Генетически такое явление отражало идею олицетворения мертвого в живом. Оплакивание умершего специальными лицами - плакальщицами является древним обычаем, о чем свидетельствуют исторические источники. Для умилоствления душ усопших среди горцев был распространен обычай исполнения плача "хмит натирали" во время санокоса.

Одним из интересных видов оплакивания является "далай", зафиксированный в быту тушин. Он представляет собой оригинальную форму хорового плача, при исполнении которого происходит сложное ритуальное действие, состоящее из множества элементов. В исполнении "далай" принимали участие пять воздыхающих. Весь "далай" сопровождался громким плачем плакальщицы.

Текст "далая" представляет собой "хмит натирали". Но здесь отсутствует вера о вселении души умершего в плакальщицу, и, следовательно, здесь нет импровизации, характерной для "хмит натирали". "Далай" отличается раз и навсегда установленным траурным поэтическим текстом в стихотворной форме.

Изучение этой своеобразной, оригинальной формы хорового плача выявляет связь культа мертвых с австральной религией.

Одним из основных элементов культа мертвых являлись поминки, которые в Хевсурети, Пшави и Тушети назывались "хардиш" или "риги". В течение года справлялись следующие поминки: "тазве рига" - поминки в день похорон, "швиди" - на седьмой день после смерти, "ормопи" или "сантагсацаво" - на сороковой день и "сахнари", // "цдио рига" // "цдио тава" // "цдио алуди" (Тушети). Наиболее значительными являлись ритуальные трапезы, устраиваемые в день похорон и в годошницу. В годошницу смерти устраивались конные состязания - "доги" // "цхенни" / "цхав-догани" // "цхав-мхадари" (Хевсурети, Пшави). В Тушети засвидетельствован древний, упомянутый в исторических источниках термин, обозначающий конное состязание - "сацгани". Поминки рассматривались не только как "кормление души" и обеспечение души умерших, но и как братство, дающее возможность добиться их доброго расположения.

Помимо периодически, в течение года проводимых ритуальных трапез, существовали специальные поминальные дни ("икакуртхега", "судтакрепа", "хорци шабати", "халарджоба" и др.), когда не только семья недавно умершего, но и другие семьи, давно пережившие утрату близких, накрывали "тебла", закалывали окот и т.п. Установлено, что "бултакрепа", с одной стороны, день, посвященный культу мертвых, а с другой – связанный с возрождением сил природы – ранневесенний аграрный праздник, призванный обеспечить благосостояние семьи.

Страх перед умершим, вера в сверхъестественную силу души и в ее активное участие в жизни людей была настолько сильна, что считалось необходимым угадать и исполнить ее "желания" о том, чтобы завоевать ее расположение, в случае каких-либо затруднений обратиться к ней за помощью. По народным представлениям, к содействию души покойного родственника можно было прибегнуть только при помощи "месултане" // "сулио мхатхави" // "султана". "Месултане" предстает в роли избранницы души, посредницы между живыми и душами усопших.

Значительное место в культуре мертвых занимает траур, как внешнее выражение скорби. Грузинские источники свидетельствуют о древности существования траурных обычаев. Обрядовое проявление скорби оради горцев Восточной Грузии выражалось в разных формах (в ношении траурной одежды, отпускании мужчинами бороды и волос, в разнообразных запретах и ограничениях и пр.). В Тушети траурную одежду замужних женщин дополняла траурная "цепь". В трауре и связанных с ним запретах отражаются непооредственные скорбные эмоции, вызванные смертью родственников и даже односельчан. В то же время, в трауре, видимо, отражались также чувства страха и уважения, обусловленные представлениями о мертвецe и его душе.

Изучение погребений у горцев дает основание заключить, что в населенных районах было распространено подземное, а в определенное время – и надземное погребение. На основе археологических материалов можно заключить, что в этом регионе Грузии сохранились древнейшие типы погребений – "каменный ящик" и "акалдама" (склепы). Что касается надмогильных памятников, они являются одним из материальных проявлений культа мертвых. В Хевсурети, Пшави и Тушети они представлены двумя типами: 1) плиты, вделанные у изголовья и в конце могилы и 2) маленькие глухие башни сухой кладки. Примечательно, что могильные башни и наземные склепы по своей форме являлись сооружениями одного типа. Возможно, могильные башни символизировали определенный тип наземных склепов, тем более, что в грузинской действительности имеется факт символического повторения гроба в надмогильных памятниках.

Анализ бытующих обычаев и обрядов, связанных с культом мертвых, имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Их живучесть в наши дни дает возможность собрать и систематизировать богатый этнографический материал, раскрыть генезис отдельных явлений культа мертвых, выявить источники связанных с ним верований. Значимость такого исследования — доведение до отдельных слоев, групп населения научных познаний в этой области, научное объяснение сущности и содержания отдельных обычаев и ритуалов, о чем ясно говорится в постановлении ЦК КП Грузии "О мерах по усилению борьбы с вредными традициями и обычаями" (25 ноября 1975 г.). Всестороннее изучение культа мертвых создает научную базу более эффективной борьбы против отдельных, явно вредных элементов в системе погребальне-поминальных обычаев и обрядов, выявивших как гуманные, так и явно вредные, неприемлемые элементы, являющиеся весьма важной и актуальной задачей.

შ ე მ ა კ ლ ე ბ ა ნ ი

ენიშვილის შოაშბე - ენის, ისტორიის და პატრიარქული კულტურის ინსტიტუტის შოაშბე.

- მსუ შოაშბეი - აბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შოაშბეი
 შსე - შახალები საქარაფელის ეთნოგრაფიისათვის
 სშაშ - საქარაფელის სსრ შენიერებათა ოქაფემიის შოაშბე
 სსაშ - საქარაფელის სახელმწიფო შეზენემის შოაშბე
 ЗКОИРГО - Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества
 ИКОИРГО - Известия Кавказского отдела Императорского русского Географического общества
 МАК - Материалы по археологии Кавказа
 СМОШК - Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа
 СЭ - Советская этнография

წყობილები და ლიტერატურა

1. ალ. მ რ ი ა უ რ ი, ხევისურული ხალხური დღეობების კალენდარი, ხელნაწერი. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ინსტიტუტის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი.
2. ალ. მ რ ი ა უ რ ი, სტუმარ-მასპინძლობა ხევისურეთში, ხელნაწერი. ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი.
3. ალ. მ რ ი ა უ რ ი, სახატო მიწები და ხევისურეთის ზოგიერთი ამბები, ხელნაწერი. ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი.
4. ალ. მ რ ი ა უ რ ი, საიქიოს გაყდა და მიცვალებულის კულტი ფშავში, ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი.
5. ალ. მ რ ი ა უ რ ი, ძველი რელიგია ფშავში, ხელნაწერი, ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი.
6. ნ. და მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ბ ი, წარმოდგენა საიქიოზე ხევისურეთში, ხელნაწერი. ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი.
7. ნ. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხევისურეთში მივლინების მასალები, ხელნაწერი, ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი.
8. ე. ბ ა რ დ ა ე ე ლ ი ძ ე, დიდი დედა ნანას კულტი, ხელნაწერი. პრფ. ე. ბარდაველიძის პირადი არქივი, ეთნოგრაფიის სექტორის არქივი.
9. თ. მ რ ი ა უ რ ი, მიცვალებულის კულტი შიდა ქართლში, ხელნაწერი. საქართველოს სულიერი კულტურის ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილების არქივი.
10. დ. გ ი მ რ გ ა ძ ე, ფშავის 1964 წ. ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები.
11. დ. გ ი მ რ გ ა ძ ე, თუშეთის 1965 წ. ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები.
12. დ. გ ი მ რ გ ა ძ ე, თუშეთის 1966 წ. ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები.
13. დ. გ ი მ რ გ ა ძ ე, ხევის 1966 წ. ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები.
14. დ. გ ი მ რ გ ა ძ ე, ფშავ-ხევისურეთის 1968 წ. ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები.
15. დ. გ ი მ რ გ ა ძ ე, ხევის 1974 წ. ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები.
16. დ. გ ი მ რ გ ა ძ ე, საველე დღიურები, სოფ. გამარჯვება, 1965 წ.
17. დ. გ ი მ რ გ ა ძ ე, საველე დღიურები, ს. კ. შალაშვილი, 1968 წ.

18. დ. გ. ი. მ. რ. გ. ა. ძ. ძ., საბედი დღიურები, სოფ. სიონი, 1969 წ. 1972 წ.
19. დ. გ. ი. მ. რ. გ. ა. ძ. ძ., საბედი დღიურები, სოფ. ალვანი, 1972-1973 წწ.
20. გ. ი. მ. დ. ნ. ი. ნ. ი., მუშათა პარტიის დამოკიდებულებაზე რელიგიისადმი, ტ. 15, გამოს. IV, 1950.
21. ფ. ე. ნ. გ. ე. ლ. ს. ი., ლუდვიგ ფიფქვაძის და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასარული, კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, 1950.
22. მ. ა. ბ. რ. ა. შ. ი. შ. ე. ი. ლ. ი., დიღმის არქეოლოგიური გათხრები, თეზისები, თბილისი, 1964.
- 22^ბ. ი. ა. ბ. უ. ლ. ა. ძ. ძ., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი, 1973.
23. ნ. ა. ზ. ი. კ. უ. რ. ი., თუშური ხმით ნატირლები, თურნ. „განთავადი“, №1, 1983.
24. მ. ა. ნ. დ. რ. მ. ნ. ი. კ. ა. შ. ე. ი. ლ. ი., ნარკვევები ირანულ-ქართული ენა-ბრძოლი ურთიერთობიდან, თბილისი, 1966.
25. ზ. ა. ლ. ე. ქ. ს. ი. ძ. ძ., გ. მ. ა. ჭ. ა. გ. ა. რ. ი. ა. ნ. ი., უძველესი ქართული სოციალური ტერმინები რჩე//საუხუცესო//საუფროსო, ასე ურთმები, ტ. 127, თბილისი, 1968.
26. ანასეული ქართლის ცხოვრება, 1942.
27. დ. ფ. რ. ა. გ. ი. შ. ე. ი. ლ. ი., დასაბედი საქართველოს ხალხური სიმღერის კილოს წყობა, თბილისი, 1951.
28. მ. რ. კ. ა. ნ. უ. ე. ლ. ლ. ა. შ. ბ. ე. ტ. ი., სამეგრელოს ალწერა, თბილისი, 1938.
29. შ. ა. ს. ლ. ა. ნ. ი. შ. ე. ი. ლ. ი., ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, II, თბილისი, 1956.
30. ა. ა. ფ. ა. ქ. ი. ძ. ძ., ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება ძველ საქართველოში, I, თბილისი, 1963.
31. გ. ა. ხ. მ. ბ. ა. ძ. ძ., ქართული (სვანური) ხალხური სიმღერების კრებული, თბილისი, 1957.
32. გ. ბ. ა. რ. ლ. ა. გ. ე. ე. ლ. ი. ძ. ძ., აღმოსავლეთ საქართველოს შიველების სასულიერო ტექსტები, მსე, ნაკვ. I, ტფილისი, 1938.
33. გ. ბ. ა. რ. ლ. ა. გ. ე. ე. ლ. ი. ძ. ძ., სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, XVI, ტფილისი, 1939.
34. გ. ბ. ა. რ. ლ. ა. გ. ე. ე. ლ. ი. ძ. ძ., გ. ჩ. ი. ტ. ა. ი. ა., ქართული ხალხური ორნამენტები, I, ტფილისი, 1939.
35. გ. ბ. ა. რ. ლ. ა. გ. ე. ე. ლ. ი. ძ. ძ., ივრის ფშავლებში (დღიური), ენიშკის ში-აშბე, ტ. II, თბილისი, 1941.
36. გ. ბ. ა. რ. ლ. ა. გ. ე. ე. ლ. ი. ძ. ძ., ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (ლეთაება ბარბარ-ბაბარ), თბილისი, 1941.
37. გ. ბ. ა. რ. ლ. ა. გ. ე. ე. ლ. ი. ძ. ძ., ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია), შიშხივენი, ტ. I, თბილისი, 1949.
38. გ. ბ. ა. რ. ლ. ა. გ. ე. ე. ლ. ი. ძ. ძ., სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I^ბ,

ახალწლის ტიკლი, მსგ, VI, 1953.

39. გ. ბ ა რ დ ა ვ ე დ ი ძ ე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, IV, „მან დიეშ“, მსგ, ტ. V, თბილისი, 1951.
40. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე დ ი ძ ე, ხევსურული თემი, სტრუქტურა და უვარის-მგობის ინსტიტუტი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. „მთაშვე“, ტ. XIII, თბილისი, 1952.
41. გ. ბ ა რ დ ა ვ ე დ ი ძ ე, ქართული (სვანური) სანქსო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, 1953.
42. გ. ბ ა რ დ ა ვ ე დ ი ძ ე, ქართველი შთიღვების უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, ე.ი. ღვინის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი გაერთიანებული სამეცნიერო სესია, თეზისები, თბილისი, 1970.
43. გ. ბ ა რ დ ა ვ ე დ ი ძ ე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძიგლები, ტ. I, თბილისი, 1974; ტ. II, 1982; ტ. III, 1985.
44. პ. ბ რ ძ ა ძ ე, ბერძნული დაქტილური ჰეგზამეტრის ქართული სანწყისები, თბილისი, 1949.
45. ც. ბ ე ზ ა რ ი შ ე ი ღ ი, სვანი ქალის სამოსი, სვანეთის ეთნოგრაფიული მუზეუმისათვის, თბილისი, 1970.
46. ც. ბ ე ზ ა რ ა შ ვ ი ღ ი, ქალის სამოსელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბილისი, 1974.
47. ბიბლია, ნაწ. II, ტფილისი, 1884.
48. ნ. ბ რ ე ვ ა ძ ე, მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბილისი, 1969.
49. ლ. ბ რ ე ჯ ი შ ე ი ღ ი, ხევსურული „უვარი“, მსგ, ტ. V, 1951.
50. ლ. ბ რ ე ჯ ი შ ე ი ღ ი, ხევსურული ტალავარი, მსგ, ტ. VIII, 1956.
51. ბ. გ ა ბ უ ჯ ი, ხევსურული მასალები, ქართული საენამმეცნიერო საზოგადოების წილნადეული, I-II, ტფილისი, 1923-1924 წწ.
52. გორაიკია, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., ტ. V, თბილისი, 1963.
53. ი. გ ი უ დ ე ნ შ ვ ი ღ ი, მოგზაურობა საქართველოში, გ. გელაშვილის რედ., ტ. I, თბილისი, 1962.
54. ლ. გ ი რ გ ა ძ ე, ადრეგაზაფხულის დღეობა „სულაკრუთა“ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, სპისტოლოგ კრებული, VI, თბილისი, 1974.
55. გ. გ რ ბ ე ჯ ი შ ე ი ღ ი, არქეოლოგიური გათხრები საბჭოთა საქართველოში, თბილისი, 1952.
56. კ. გ რ ე ბ ძ ე, დაკრძალვასთან დაკავშირებული ტერმინები წერილობითი წყაროების მიხედვით („საფლავი“, „სამარტე“, „სამარხი“), არქეოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 1982.
57. ლ რ ე ჯ უ ზ ე ბ ე . ჯ უ ღ ი რ ი შ ი ღ ა ნ ე ი, წერილები საქართველოზე, თბილისი, 1952.
58. ზ. ე დ ი ღ ი, საინგლო, ტურნ. „მნათობი“, #10, თბილისი, 1941.

59. გ ა ხ უ შ ტ ი ბ ა ტ ო ნ ი შ ი ე დ ი, აღწერა სამეფოსა საქარვე-
ლსა, აბილისი, 1941.
60. გ ა შ ბ - ფ შ ა გ ე ე ლ ა, ახზ. სრ. კრებ., ტ. IX, აბილისი, 1964.
61. გ ა შ ბ - ფ შ ა გ ე ე ლ ა, ენოგრაფიული ნაწერები, ტფილისი, 1937.
62. ე ლ . გ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, ქარველ შთიელა ზემორსტყვიერება, შთ-
ულემ-გუდაშყარი, აბილისი, 1958.
63. თავისუფალი სენანი, სენანების საიქიო, გაზ. „ივერია“, 1888, № № 116,
118.
64. თ ე ი შ უ რ ა ზ II, ახზ. სრ. კრებ., გ. ჯაკობის რედაქციით, ტფი-
ლისი, 1939.
65. თ ე ი შ უ რ ა ზ ბ ა გ რ ა ტ ი ნ ი, განმარტება პოემა „ივეფხის-
ტყაოსნისა“, აბილისი, 1960.
66. თ ე ი შ უ რ ა ზ II, ღლისა და ღამის გაბაასება.
67. გ . თ ე ლ ო რ ა ძ ე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, ტფილისი, 1930.
68. ისტორიანი და აზმანი შარავანდეფანი, კ. კიკელიძის გამოცემა.
69. ქ . კ ო კ ე დ ი ძ ე, საკითხი სირიულ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის
შესახებ, ტრიუდეები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, აბი-
ლისი, 1956.
70. ქ . გ ე ძ ე დ ი ძ ე, „ხუთ“ ტერმინისათვის სერაპიონ ზარზმელის ეზოფ-
ტებაში, ტრიუდეები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. I,
1956.
71. ქ . კ ო კ ე დ ი ძ ე, „გოდების“ ძანი და „გლოვის წესი“ ძველ ქარ-
თულ ლიტერატურაში, ტრიუდეები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან,
ტ. I, 1956.
72. ე . გ ი ო რ გ ა ძ ე, ცხენის დაკურახების წესი თუშ-ფშავ-ხევსურეთა
ში, მსე, XVI-XVII, აბილისი, 1972.
73. ე . კ ო ტ ო ტ ი შ ი ე დ ი, ხალხური პოეზია, აბილისი, 1961.
74. გ . ლ ო შ თ ა თ ი ძ ე, ი . ე ი ე ი შ ე ი ე დ ი, ახლადდმოჩენილი ორ
აქლამა ზეხეთაში, საქ. სსრ მენ. აკად. „შობა“, ტ. II, № 10,
აბილისი, 1951.
75. ს . შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, თუშეთი, ტფილისი, 1933.
76. ს . შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ფშავი, ტფილისი, 1934.
77. ს . შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხევსურეთი, ტფილისი, 1935.
78. ს . შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, სამეგრელოს ისტორია და ენოგრაფია, აბილისი
1941.
79. ნ . შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, შ. ბაღიაური, მიცვალებულის კულტი აძხატის
თეში, მსე, III, 1940.
80. ნ . შ ა კ ა ლ ა თ ი ა, შ. ბაღიაური, მიცვალებულის კულტი ბარისახალ
თეში, მსე, III, 1940.
81. დ . შ ა რ ა ზ ე დ ი, ქარველად ზნობა, გალბა, „იუსკარი“, 1864,
პაისი.
82. სტ . შ ე ნ თ ე შ ა შ ე ი ე დ ი, მიცვალებულთა დამახებისა და ხამბა-

- ხების ტერმინოლოგიისადვის, საქ. სსრ სახ. მუზ. მოაზბე, ტ. XII, ამილსი, 1944.
83. გ. ვ ე რ ა უ ლ ე, ცხოვრება გრძელ ხანძილსა, ამილსი, 1949.
84. გ. ნ ი კ ა ძ ე, მიცვალბულის ჰაერზე დაზარხვა, ენიშკის ჰოაშ-ბე, V-VI, ამილსი, 1940.
85. გ. ნ ი კ ა ძ ე, დმანისის ნეკრობული და შისი ზოგიერთი თავისებუ-რებანი, საქ. სსრ სახ. მუზ. მოაზბე, ტ. XVI.
86. ვ. ნ კ ზ ა ძ ე, "მეფხისტყაოსნის" ფერამეტყველება, ბუნოს-აირე-სი, 1953.
87. აღ. კ რ ი ა უ რ ი, მიცვალბულის კულტი რიშკასა და უკენ ხაფს მე-შეშეი, შსე, III, 1940.
88. თ. კ რ ი ა უ რ ი, ხეცურული მთბლური სიშლერა-გერინი, მიშოშხილვე-ლი, ტ. II, ამილსი, 1951.
89. თ. კ რ ი ა უ რ ი, ქარველთა უძველესი საჩქმუნოების ისტორიიდან, ამილსი, 1954.
90. თ. კ რ ი ა უ რ ი, მთბლურთა და ხმით ნატირალთა ურთიერთობის საკე-ახისადვის, შსე, ტ. XI, ამილსი, 1960.
91. თ. კ რ ი ა უ რ ი, ისევე მთბლური ლექსების შესახებ, "მაცნე", №6, ამილსი, 1965.
92. თ. კ რ ი ა უ რ ი, მთბლური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქარვე-ლს მთიანეთში, ამილსი, 1967.
93. რ. კ ა შ ი შ ე ი ლ ი, იერის ხეობის არქეოლოგიური ძეგლები, სიონი, ამილსი, 1970.
94. უ. რ უ ხ ა ძ ე, კანაფს მიურნეობა სვიანეთში, შსე, XVI-XVII, ამი-ლსი, 1972.
95. საქარველს ისტორიის ნარკვევები, I, ამილსი, 1970.
96. საქარველს არქეოლოგია, ამილსი, 1959.
97. თ. ს ა ხ კ ე ი ა, მიცვალბულის კულტი სამეგრელოში, შსე, III, 1940.
98. თ. ს ა ხ კ ე ი ა, ეთნოგრაფული ნაწერები, ამილსი, 1956.
99. სვიანური პოეზია, შეშგ. აკ. შანიძე, ვ. თოფრია, ტფილსი, 1939.
100. მ. ს ი ნ ა უ რ ი ძ ე, გვიანნატორი და აღრეფოდალური ხანის სა-შარბები, ყოლოდან, საქ. სახ. მუზ. მოაზბე, ტ. XXVII - , ამილ-სი, 1967.
101. ს უ ღ ზ ა ნ - ს ა ბ ა კ ა ბ ე ლ ი ა ნ ი, ქარული ლექსიკონი, 1928
102. ი. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე, ქარველთა აგრარული ჩქმენა-წარმოფგენების ისტორიიდან (შოშაკვადგი და აღგენადი ლთაებები), შსე, 1978.
103. თ. უ თ შ კ ზ ა ი ძ ე, ქარული ენის შის კილთა ზოგი თავისებუბე-ბა, ამილსი, 1969.
104. ქარდის ცხოვრება, ტ. I, ამილსი, 1955; ტ. II, ამილსი, 1959.
105. ქარული ენის განშარბებითი ლექსიკონი, ტ. VI, ტ. VIII.
106. რ. ხ ა რ ა ძ ე, პირიქით ხეცურეთში მიცვლ ების წინასწარი ანგარ-ში, ენიშკის მოაზბე, ტ. XI, ამილსი, 1941.

107. რ. ხ ა რ ა ძ ე, ხევსურული „ძირი“ და „გვარი“, მიმოხილველი, I, 1949.
108. ნ. ხ ი ზ ა ნ ა შ ე ი ლ ი, ენოგრაფიული ნაწერები, თბილისი, 1940
109. პ. ხ უ ბ უ ტ ი ა, თუშური კილო, თბილისი, 1969.
110. აპ. წ უ ლ ა ძ ე, ენოგრაფიული გურია, თბილისი, 1971.
111. ირ. ც ი ც ი შ ე ი ლ ი, ანტიკური ხანის აკლდამა ბაგინეთიდან, საქ. სსრ მეცნ. აკად. „მოამბე“, ტ. XI, №3.
112. ცხობრება მეფეთ-მეფე თამარისი, ივ. ჯავახიშვილის გამოცემა, ენი-მკი-ს მოამბე, ტ. XIV.
113. მ. ჩ ა რ თ ლ ა ნ ი, ქართული ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბილისი, 1961..
114. გ. ჩ ი ტ ა ი ა, პიტარეთისა და გუდარხის საფლავის ქვები, საქ. სახ. მეზ. მოამბე, ტ. III, 1926.
115. გ. ჩ ი ტ ა ი ა, ქართული ენოლოგია, მიმოხილველი, ტ. შ, 1926.
116. გ. ჩ ი ტ ა ი ა, ენოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბურღახის რაიონში, სსრ, 1927.
117. გ. ჩ ი ტ ა ი ა, ქვის კუმბ ქვემო აღმედან, ენიმკი-ს მოამბე, ტ. VIII, 1940.
118. გ. ჩ ი ტ ა ი ა, სიციხლის ხის მოტივი დაზურ ორნამენტში, ენიმკის მოამბე, ტ. X, 1941.
119. გ. ჩ ი ტ ა ი ა, აჭარული დაფა-ზოცვა, საქ. სა . მეზ. მოამბე, X - 1940.
120. გ. ჩ ი ტ ა ი ა, წინასიტყვაობა, მსე, III, 1940.
121. გ. ჩ ი ტ ა ი ა, ქართლის ენოგრაფიული ტესტადიკია, 1948 წ., მი-მოხილველი, I, 1949.
122. მ. ჩ ი ქ ო გ ა ნ ი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბი-ლისი, 1956.
123. დ. ჩ უ ბ ჭ ნ ა შ ე ი ლ ი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, სპბ., 1887,
124. დ. ც ი ს კ ა რ ი ძ ე, ხევსურთა ზნე-ჩვეულებანი.
125. აკ. შ ა ნ ი ძ ე, ქართული ხალხური პოეზია, ხევსურული, ტფილისი, 1936.
126. დ. შ ე ნ გ ე ლ ა ი ა, „სამი სკნელი“, თხზ. ომბტომეული, ტ. IV, თბილისი, 1972.
127. გ. ჯ ა კ ო ბ ი ა, იოსებ ზილიხანიანის ქართული ეერსიები, I ნაწ. თბილისი, 1927.
128. ივ. ჯ ა ე ა ხ ი შ ე ი ლ ი, ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, თბილისი, 1936.
129. ივ. ჯ ა ე ა ხ ი შ ე ი ლ ი, მასალები ქართული ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, I, მშენებლობის ტექნიკა ძველ საქართვე-ლოში, თბილისი, 1946.
130. ივ. ჯ ა ე ა ხ ი შ ე ი ლ ი, საქართველოს, კავკასიისა და შახლანდ-ლი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ენოგრაფიული პარბლები, თბილისი, 1980.

131. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბილისი, 1960.
132. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, III, IV, თბილისი, 1962.
133. ძველი საქართველო, ტ. II, ტფილისი, 1913.
134. ძველი ქართული აგოოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ. I, თბილისი, 1954.
135. ბ. ყ ა ვ რ ი შ ვ ი ლ ი, სვანეთი, ტფილისი, 1926.
136. აღ. გ ი ნ გ ა რ ა უ ლ ი, ხევსურულის თავისებურებანი, თბილისი, 1961.
137. აღ. გ ი ნ გ ა რ ა უ ლ ი, ცაგა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, თბილისი, 1969.
138. А б а е в В.И. О некоторых осетинских элементах в грузинском. ТИЯ, т.VI, М., 1956.
139. А б а е в В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, Л., 1973.
140. А л б о р о в Б. Ингушское "бог" и осетинское "злой дух". Изв.Ингушск. НИИ краев., П-Ш, Владикавказ, 1930.
141. А н т о н и й, Епископ Горийский. Религиозно-этнографический очерк Пшаво-Тушино-Хевсуретии.
142. А н у ч и н Д.И. Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда. ЭО, кн. I, М., 1889.
143. А р о е н ь е в. Этнографическое обозрение, 1912, № I-2.
144. Б а р д а в е л и д з е В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957.
145. Б о г а е в о к и й Б.Л. Земледельческая культура Афин, т. I, 1916.
146. Б р о к г а у з, Е ф р о н. Энциклопедический словарь.
147. В у н д т В. Мир и религия, СПб, 1910.
148. Г а г л о е в а З.Д. Осетинский национальный костюм. Изв.Его-Осетинского НИИ АН ГССР, XIII, Цхинвали, 1964.
149. Г а г л о е в а З.Д. Культ мертвых у осетия, Изв.Его-Осетинского НИИ АН ГССР, XIII, 1974.
150. Г а н К.Ф. Путешествие в страну хевсур, кистия и ингушей. Кавказский вестник, 1900, № 4.
151. Г е р ц К. Погребальные обряды древних египтян.
152. Г р у б е р Р.И. История музыкальной культуры, т. II, ч. I, 1953, ч. II, 1960.
153. Г у р к о В. Культура Грузии и ее отношение к Востоку. Тифлис, 1916.
154. Г у р к о - К р я ж и н В. Хевсуры, журн. "Новый Восток", М., 1938.

155. Д а л г а т Б. Первобытная религия чеченцев, 1893.
156. Д а л ь В.И. О поверьях, суеверьях и предрассудках русского народа, СПб., 1880.
157. Д е н и с о в П.В. Религиозные верования чуваш, Чебоксары, 1969
158. Д о л г и х . О похоронном обряде кетов, СА., 1961, в 3.
159. Д у б р о в и н Н. История войны и владычества русских на Кавказе, СПб., 1871, т.1, кн.П, Закавказье.
160. Г р а б о в о к и й Н. Экономический и домашний быт лятелей горокого участка ингушского округа, ССКГ, вып.Ш, Тифлис, 1870.
161. Е л и о о и д з е Иордан. Записки о Тушетии, черновая рукопись, 1847, Л., Архив Востоковедов ин-та народов Азии.
162. Е ф и м е н к о Е. Первобытное общество, Киев, 1953.
163. З е л е н и я Д.К. Описание рукописей ученого архива Имп. Русск. геогр.общ., вып.1, 1914; вып.П, 1915.
164. З е л е н и я Д.К. Развитие представлений о злых духах в примитивном обществе, журн."Антирелигиовник", № 4, 1953.
165. З е л е н и я Д.К. Проблемы первобытной религии , СЭ, № 4, 1937.
166. З и о с е р м а н А.Л. Двадцать пять лет на Кавказе, ч.1, СПб. 1897.
167. И н я л - И п а Ш.Д. Абхазы, Сухуми, 1960.
168. И н о о т р а н ц е в К.А. О древне-иранских погребальных обрядах и постройках, СПб.; 1909.
169. К а л о е в Б.А., Обряд посвящения коня у осетин. М., 1964.
170. К а м а р а у л и Л.Я. Хедоуры, Тифлис, 1929.
171. К о в а л е в о к и й М., Закон и обычаи на Кавказе, т.П, 1890.
172. К о з у б Ю.И. Погребальный обряд Ольвийского некрополя У-Гувв до н.э. Записки Одесского арх.общ., т.1(3-4), Одесса, 1960.
173. К о с в е н М.О. Матриархат. М.-Л., 1948.
174. К о т л я р е в о к и й А. О погребальных обычаях языческих олавян. М., 1968.
175. К-ов. Похоронные обряды у осетин. Терские ведомости, № 20, 31, 1901; № 6, 1902.
176. К о ч и е в Д.А. О погребальных обрядах якутов. Изв.Общ.Арх., ист. и этногр. при Казанском ун-те, т.ХП, в.5, 1896.
177. К р а у л о й Э. Мистическая роза, Исследование о первобытном браке, СПб., 1906.
178. К у з н е ц о в С.С. Культ умерших и загробные верования якутских черемис, ЗО, кн.60-61, 1-2, 1904.
179. Д а в р о в Л.И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. Иссл. и мат. по вопросам первобытных религиозных верований. Труды ин-та этнографии АН СССР, т.51, М., 1959.

180. **Лаудаев У.** Чеченское племя. Сб.ов. о кавк.гордах, вып.УІ, 1872.
181. **Дипо Ю.** Происхождение вещей, 1954.
182. **Лордкипанидзе Г.А.** К истории древней Колхиды. Тбилиси, 1970.
183. **Лукачевский А.Т.** Происхождение религии. М., 1930.
184. **Лурье И.М.** О погребении бедняков в древнем Египте. Труды отд.истории культуры и искусства Востока, т.Ш. Л., 1940.
185. **Магомедов А.Я.** Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968.
186. **Маковельский А.В.** Авеста. Баку, 1960.
187. **Мамаладзе Т.** Народные обычаи и поверья гурийцев. СМОМПК, вып.17, отд.П, 1893.
188. **Маргиани Д.** Сванел (некоторые черты быта). СМОМПК, вып.І.Тифлис, 1890.
189. **Маргиани Д.** Обряды погребения и поминовения у абхазов. "Сотрудник Закавказской миссии", № 3, 1912.
190. **Марквин В.И.** В стране вайнахов, М., 1969.
191. Материалы по археологии Кавказа, вып.І, М., 1888.
192. **Меликишвили Г.А.** К истории древней Грузии. Тбилиси, 1957.
193. **Миклухо-Маклай.** Сочинения, т.І-Ш. М., 1950.
194. **Миллер В.Ф.** Осетинские этюды, ч.І-Ш, М., 1881-1887.
195. **Миллер В.Ф.** Теракая область. Археологические экскурсии. Мат. по арх.Кавказа, вып.І. Тифлис, 1888.
196. **Миллер В.Ф.** О некоторых древних погребальных обрядах на Кавказе, 30, кн.88-89, М., 1911.
197. **Морган Л.** Древнее общество, Л., 1934.
198. Причитания. Л., 1960.
199. **Прецлавский П.** Нравы и обычаи в Дагестане, журн. "Военный сборник", СПб., 1860, № 4.
200. **Преображенский П.Ф.** Куро этнологии. М.-Л., 1829.
201. **Пропп В.Я.** Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
202. **Пропп В.Я.** Русские аграрные праздники. М., 1963.
203. **Радде Г.** Хевсуретия и хевсуры. Тифлис, 1881.
204. **Равдоникас В.И.** История первобытного общества, ч.І-П, 1947.
205. **Робакидзе А.И.** Сванети. Тбилиси, 1984.
206. Религиозные верования народов СССР, т.І-П, 1931.
207. Русские плачи. Л., 1937.
208. **Д.Семенов.** Археологические и этнографические разрыкания в Ингушетии в 1928 и 1929 гг. Известия ингушского научно-исследовательского института краеведения, П-Ш, Владикавказ, 1930.

209. Семенов Д.И. Как возникло человечество. М., 1966.
210. Смирнов П.И. Мордва. Историко-этнографический очерк. Изв.общ.арх.,этногр. и этногр. при Казанском университете, т.ХІ, вып.6, Казань, 1894.
211. Смирнов К.Ф. Савроматы. Ранняя история и культура сарматов. М., 1964.
212. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
213. Спенсер Г. Основания социологии, т.І, Тбилиси, 1876.
214. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX - начала XX века, М.-Л., 1957.
215. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М., 1963.
216. Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1964.
217. Толстов С.П. Дравний Хорезм. М., 1948.
218. Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
219. Уварова П. Могильники Северного Кавказа, МАК, вып.УШ, М., 1900.
220. Уварова П. Поездка в Шавию, Хевсуретию, Сванетию. Материалы по арх.Кавказа, вып.Х, М., 1904.
221. Францев Ю.П. У истоков религии и свободомыслия, М.-Л., 1959.
222. Фревер Дж. Золотая ветвь, вып.І-ІУ, М., 1928.
223. Харадзе Р.Л. К вопросу о территориально-общинных объединениях у грузин-горцев. Краткие сообщения ин-та этнографии АН СССР, XXIX, 1958.
224. Хаханов А.С. Тушины (этнографический очерк), 30, кн.П. М., 1889.
225. Хаханов А.С. О швах. Сборник материалов по этнографии, издаваемой при Дашковском Этно.Музее, вып.Ш, М., 1888.
226. Худадов Н.А. Заметки о Хевсуретии, 1887.
227. Чеслинг У. Среди кочевников Северной Австралии. М., 1961.
228. Читая Г.С. Этнографические исследования в Грузинской ССР. СЭ, 1948, № 3.
229. Читая Г.С. Принципы и метод полевой этнографической работы, СЭ, 1957, № 4.
230. Чурови Г. Очерки по этнологии Кавказа, Тифлиси, 1913.
231. Шантепье де-ля Соссе Я. Иллюстрированная история религии, т.І, М., 1898, т.П, 1899.
232. Штернберг Л.Н. Первобытная религия. Л., 1936.
233. Штейнен К. Среди диких народов Бразилии. М.-Л., 1930.
234. Шурц Т. История первобытной культуры, СПб., 1910.
235. Щелыкин И.П. Искусстве ингушей в памятниках материальной культуры. Изв. ингуш. НИИ краеведения, вып.І, Владикавказ.

М., 1928.

236. П у к и н Н. Якуты. Журнал Министерства внутренних дел, 1864, № 7.
237. Э н ш л е н Ш. Происхождение религии. М.; 1964.
238. Э р ш т о в Р.О. О тушино-пшаво-хевсураком округе. ЭКОРГО, 1864, т. III.
239. Jan Komarovský, Kaukasische Parallelen der Bezäbnis - Gebrauche von Стана Гога (Montenegro), Etnologica Slavica, 2, 1970.
240. J.V. Negelein, Die volkstümliche Bedeutung der weissen Farbe, ZFE, 1901.
241. G. Niozadze, Bezäbnis und Totenkultus bei den Chewsuren, Stuttgart, 1931.
242. Andrzej Paterot, Maledictions et violations de tombes Pazis, 1939.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შ ი ნ ა ა რ ს ი	3
• ა გ ი I - მიცვალებულის დასაფლავება თუშ-ფშავ-ხევსურეთში . . .	7
§ 1. შიშივე ავადმყოფი, გარდაცვალება, დაკრძალვა . . .	7
§ 2. მიცვალებულის სამოსი	8
§ 3. დაკრძალვის წესი	11
• ა გ ი II - მიცვალებულის კულტის მსახურნი	22
§ 1. წარმოდგენა მიცვალებულზე როგორც უწმინდურზე	22
§ 2. სულის ხუცისის საკითხისათვის	26
§ 3. მესულანი	29
• ა გ ი III - დატირების წესი	38
§ 1. ტირილის სახეები	35
§ 2. „დაღაჲ“	43
• ა გ ი IV - მიცვალებულის ხარჯები და სულის მოსახსენებელი . . .	50
დღეები	50
§ 1. ხარჯები	50
§ 2. სულის მოსახსენებელი დღეები	61
§ 3. მიცვალებულთა მოგონება სახატო დღეობების დროს	66
§ 4. ნათესაებისა და მეზობლების დახმარება	68
• ა გ ი V - გლოვის წესი	71
§ 1. სამგლოვიარო ატრიბუტი	71
§ 2. გლოვასთან დაკავშირებული აკრძალვები	77
§ 3. ნათესაების გლოვა	78
• ა გ ი VI - სამარხის ტიპები და საფლავის ძეგლები	80
§ 1. საფლავის ადგილი სასაფლაოზე	80
§ 2. საფლავის აგებულება	81
§ 3. სამარხის ძეგლები	85
და ს კ ვ ბ ა	87
Погребальные и траурные обряды в Грузии (по этнографическим материалам Хавоурети, Пшави, Тушет). Резюме	90
შემოკლებანი	96
გამოყენებული წყაროებისა და ლიტერატურის სია	96

გიორგაძე დალი გალაქტიონოვა

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ И ТРАУРНЫЕ ОБРЯДЫ В ГРУЗИИ

(по этнографическим материалам Хевсурети, Шави и
Тusheti)

(на грузинском языке)

"Медниереба"

Тбилиси

1987

გაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

•

სა 3439

გამომცემლობის რედაქტორი რ. ფ. ი. ქ. ი. შ. ც. ი. ღ. ი.
მხატვრული რედაქტორი გ. ღ. მ. შ. ი. ძ. ი.
ტიპოგრაფიკული ნ. ა. შ. მ. ც. ნ. ა. ძ. ი.
კორექტორი ი. გ. მ. გ. ა. ვ. ა.
გამომწვევები ი. ღ. მ. ა. ი. ს. უ. რ. ა. ძ. ი.

გადაცა წარმოებას II. V. . 1987; ხელმოწერილია დასაბეჭდად
IO. IV. 1987; ქალაქის ზომა 60X84 I/16; ქალაქი № I; ბეჭდვა
აფსერტი; პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 6.84 სააღრეცხელო-
საგამომცემლო თაბახი 6.7; პირობითი საღებავ-გატარება 6.8;

რე 00916;

ტირაჟი 4000;
ფასი I შან.

შეკვეთა №1809

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство "Медниереба", Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19