

9007

ვერა ბარდაველიძე – 110

საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციის
მოსვენებათა კრებული

ივ.ჯავახიშვილის ისტორიისა და
ეთნოლოგიის ინსტიტუტის
ბიბლიოთეკა



გამომცემლობა „ანიპრესალი“
თბილისი 2013

ნინო მინდაძე

ვერა ბარდაველიძე

1920-30 წლები საქართველოში სხვადასხვა სამეცნიერო დისციპლინის დანერგვის ხანაა. ამ პერიოდში და ცოტა უფრო გვიანაც, უცხოეთში კურსდამთავრებულმა სამშობლოში დაბრუნებულმა მეცნიერებმა, მიუხედავად ბოლშევიკური ხელისუფლების წნეხისა, შექმნეს ბრწყინვალე სამეცნიერო სკოლები. მათ შორის ეთნოლოგიური, რომლის ფუძემდებელი გიორგი ჩიტაია იყო. მას კი გვერდში ედგა მისი კოლეგა, მეგობარი და მეუღლე ვერა ბარდაველიძე. როგორც მათი მოწაფეები თ. ოჩიაური და ჯ. რუხაძე აღნიშნავენ: „გარდა ურთიერთპატივისცემისა და სიყვარულისა, მათ მჭიდროდ აკავშირებდათ საერთო საქმე, რომელიც ორივესთვის, სიცოცხლის ბოლომდე, არსებობის ძირითად მიზნად დარჩა (ოჩიაური, რუხაძე: 1988, 9).

ვერა ბარდაველიძე 1899 წლის 1 ოქტომბერს, რკინიგზელის ოჯახში დაიბადა. სწავლობდა თბილისში მე-8 ქალთა გიმნაზიაში. მან გიმნაზია 1918 წელს, 1925 წელს კი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტი დაამთავრა. ამ დროს მას უკვე მძიმე სულიერი ტრავმა ჰქონდა მიღებული. 19 წლის ვერა ბარდაველიძე თან ახლდა სპარსეთში სამეცნიერო მივლინებით მყოფ მეუღლეს სილიბისტრო ლომიას, რომელიც იქ მოულოდნელად ტიფით გარდაიცვალა. სასოწარკვეთილ ახალგაზრდა ქალს სპარსეთში მყოფმა ქართველმა მოღვაწემ ა. ხოშტარიამ გაუწია დახმარება და სამშობლოში დააბრუნა. მეუღლის დაკარგვის „მძიმე ტრავმას დაერთო მამის ტრაგიკული დაღუპვა და გარკვეული პასუხისმგებლობა უსახსროდ დარჩენილი ოჯახის წინაშე. იგი მთელი არსებით დაეწაფა სწავლას და პარალელურად მეცნიერულ მუშაობას, რითაც ნაწილობრივ ამოავსო ის სიცარიელე, რომელიც მის პირად ცხოვრებაში გაჩნდა (ოჩიაური, რუხაძე: 1988, 9).

ვერა ბარდაველიძე სწავლის პარალელურად 1920 წელს საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში იწყებს მუშა-

ობას, სადაც 1928 წლამდე რჩება. 1928 წელს ვ. ბარდაველიძე ასპირანტურაში სასწავლებლად კავკასიისმცოდნეობის ხაზით ქალაქ ლენინგრადში (ახლანდელი პეტერბურგი) მიავლინეს. აქვე უნდა აღინიშნოს ვერა ბარდაველიძის პედაგოგების შესახებ. ესენი იყვნენ ცნობილიმეცნიერები ივ. ჯავახიშვილი, გრ. წერეთელი, აკ. შანიძე, დ. უზნაძე – თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში; ნ. მარი, ივ. მეშჩანინოვი, ალ. მილერი – პეტერბურგში. ამგვარად, ვერა ბარდაველიძეს მაღალი კლასის სამეცნიერო სკოლა ჰქონდა გავლილი. მან გადაწყვიტა ეთნოგრაფიაში ემუშავა. მრავალმხრივი განათლება, ღრმა ცოდნა იყო საფუძველი იმისა, რომ იგი სერიოზული მკვლევარი გამხდარიყო. ამას ხელს უწყობდა მისი ნიჭი, მაღალი პასუხისმგებლობის გრძნობა და შრომის უნარი. „ვ. ბარდაველიძე ყოველი მონაცემის, ყოველი დეტალის მრავალჯერ გადამოწმების შემდეგ ადასტურებდა ფაქტის სისწორეს, ადგენდა ლოკალურ თავისებურებებს, გავრცელების არეალსა და სიღრმისეულ მხარეებს. ძალზე ბევრს მუშაობდა, ვიდრე ნაშრომს საბოლოოდ არ გააფორმებდა. მისი ყოველი გამოკვლევა გამოირჩევა მრავალგზის შემოწმებული მასალების სიუხვით, დეტალიზაციით და შემდეგ, ამის საფუძველზე, მიღებული დასკვნების განზოგადოებით. დაუხარელი. თითქმის ფანატიკური მუშაობა იცოდა და ეს პროცესი მას სიამოვნებას გვრიდა. ყოველი მიგნება, ფაქტის ამოხსნა, აღაფრთოვანებდა, ჩვეულ სიღინჯეს კარგავდა და სიხარულს ხმამაღლა გამოხატავდა. სამაგალითოყოფი იგი თავისი პროფესიონალიზმით, მისთვის არ არსებობდა დიდი და პატარა ნაშრომი, თითოეულ მათგანზე მთელი გატაცებით და ძალების მაქსიმალური დაძაბვით მუშაობდა. სძულდა ყველაფერი ყალბი, მოჩვენებითი, არც ხმაური და თავის გამოჩენა უყვარდარ (ოჩიაური, რუხაძე: 1988, 9).

1934 წლიდან ვ. ბარდაველიძე ქ. თბილისის საკავშირო მეცნიერებათა აკადემიის კავკასიათმცოდნეობის ისტორიულ-არქეოლოგიურ ინსტიტუტში ეთნოგრაფიული კაბინეტის გამგედ იწყებს მუშაობას. მას ამ დროს დაუცველად მიენიჭა ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი. 1936-1941 წლებში გიორგი ჩიტაია და ვერა ბარ-

დაველიძე ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტში მოღვაწეობენ, შემდეგ კი, სიცოცხლის უკანასკნელ დღეებამდე, ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში, პერიოდულად თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტშიც.

რა პირობებში უხდებოდა ვ. ბარდაველიძეს სამეცნიერო მოღვაწეობა? საქართველოს გასაბჭოების შემდეგ როგორც გ. ჩიტაიას, ისე ვერა ბარდაველიძის პოლიტიკური განწყობა და იდეოლოგიური მრწამსი არ იყო ბოლშევიკური, მათთვის არ იყო მისაღები საბჭოთა მთავრობა. მაგრამ აშკარა პროტესტის უნაყოფობასაც კარგად ხედავდნენ. ეს 1924 წლის აჯანყების ჩახშობამაც დაამტკიცა. მათ მუდმივად ჰქონდათ შინაგანი პროტესტი, რაც უპირველეს ყოვლისა გამოიხატა იმით, რომ არც ერთი მათგანი, მიუხედავად მრავალგზის შეთავაზებისა, კომუნისტური პარტიის წევრი არ გამხდარა. მათ პოლიტიკურ საქმიანობაზე უარი თქვეს და სამშობლოს სიყვარული და ერთგულება არანაკლებ მნიშვნელოვანი სამეცნიერო საქმიანობით დაადასტურეს.

ამ ორი მეცნიერის წინაშე დიდი ამოცანა იდგა. ეთნოლოგიური მეცნიერების ორგანიზება და სწორი მართვა. ყოველივე ეს უნდა გაკეთებულიყო ისე, რომ საბჭოთა მთავრობა არ გაღიზიანებულიყო. ამ დროს შეიცვალა მეცნიერების სახელწოდებაც. ეთნოლოგიის ნაცვლად, მას ეთნოგრაფია ეწოდა, რაც უთუოდ აკნინებდა მეცნიერების მასშტაბურობას. გიორგი ჩიტაია, როგორც ჩანს, არ ემხრობოდა ამგვარ ცვლილებას. მან ჯერ კიდევ 1926 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი „ქართული ეთნოლოგიის მაგრამ იგი იძულებული იყო დაჰყოლოდა საბჭოთა კონიუნქტურის ნებას. მკაცრად განისაზღვრა მეთოდოლოგია – იგი აუცილებლად მარქსისტულ-ლენინური უნდა ყოფილიყო. საზღვარგარეთ კი ამ დროს ძველ სამეცნიერო მიმართულებებთან და სკოლებთან ერთად ასპარეზზე გამოვიდა ფუნქციონალისტური, ეთნოფსიქოლოგიური, მოგვიანებით სტრუქტურალისტური, ახალი ისტორიული ე.წ. ანალების სკოლა... კვლევა მიმდინარეობდა რელიგიის სოციოლოგიაში და სხვ. ყველა ამ მიმართულებებისა და სკოლების გა-

მოკვლევებს ორივე მეცნიერი კარგად იცნობდა, მაგრამ ბურჟუაზიული მეთოდების გამოყენება და მათი სკოლების „მიბაძვარ საბჭოთა მეცნიერებისთვის მიუღებელი იყო. ამ დროს გიორგი ჩიტაია და ვერა ბარდაველიძე უკვე მუშაობენ გიორგი ჩიტაიას მიერ ჩამოყალიბებული საველე-ეთნოგრაფიული მუშაობის კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდით, რომელიც მხოლოდ 1950 წლებში იქნა წარდგენილი საერთაშორისო სამეცნიერო საზოგადოების წინაშე და აღიარება მოიპოვა. ეს მეთოდი ბევრად სცილდება საველე მუშაობის ფარგლებს და კვლევითი მუშაობის სავსებით სრულყოფილი მეთოდიცაა. მის საფუძველზე ქართველმა ეთნოლოგებმა შესანიშნავი ნაშრომები შექმნეს. მათ შორის გამორჩეულია ვერა ბარდაველიძის სრულიად უნიკალური გამოკვლევები.

ორ დიდ მეცნიერს შორის იმთავითვე კვლევის სფეროები გადანაწილდა. ნივთიერი ანუ მატერიალური კულტურა და სამეურნეო ყოფა გიორგი ჩიტაიას კვლევის სფეროში მოექცა, სულიერი კულტურა კი ვერა ბარდაველიძის. ეს გადანაწილება, რა თქმა უნდა, ფორმალურ ხასიათს ატარებდა, რადგან ორივე მეცნიერი ყოველ ეთნოგრაფიულ საგანსა თუ მოვლენას ფართოდ – მატერიალური, სოციალური და სულიერი კულტურის ასპექტით განიხილავდა.

საკმაოდ რთული იყო იმ დროს, როდესაც „მებრძოლ უღმერთოთა კავშირებსრ ქართველი ხალხის რელიგიურ მრწამსთან – ქრისტიანობასთან, სასტიკი ბრძოლა ჰქონდა გამოცხადებული, ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის კვლევა. მიუხედავად ამისა ვ. ბარდაველიძე აგრძელებს თავისი დიდი მასწავლებლის ივანე ჯავახიშვილის დაწყებულ საქმეს – ქართველი ხალხის უძველესი, წინაქრისტიანული რელიგიური სისტემების შესწავლას. იმავედროულად 1941 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში – „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ)“ ვერა ბარდაველიძე წერს: „რელიგიური გადმონაშთები ყველაზე მეტად ქრისტიანულ ელემენტებთან არის შერწყმული. ეს გარემოება უთუოდ იმით აიხსნება, რომ ქრისტიანობა ჩვენში ძლიერად ფეხმოკიდებული

რელიგია იყორ (ბარდაველიძე; 2006, 6). ამავე წიგნში წმინდა ბარბარეს ცხოვრების ერთ-ერთი ძველი ხელნაწერიდან სათანადო მასალის ილუსტრაციით მან მიგვითითა, რომ ქართულ ხალხურ სარწმუნოებრივ სისტემაში ქრისტიანული შრის გამოვლენას სათანადო ყურადღება უნდა მიქცეოდ. ქართველმა ეთნოლოგებმა ამ მიმართულებითაც წარმართეს კვლევა, ხალხურ რელიგიურ სისტემაში ქრისტიანობის ამსახველი საკმაოდ მნიშვნელოვანი მასალა გამოავლინეს და სერიოზული დასკვნები გააკეთეს.

ვერა ბარდაველიძე 1930-იანი წლებიდან ინტენსიურ საველე-ეთნოგრაფიულ მუშაობას ეწეოდა. მან, სვანეთში ხანგრძლივი საველე მუშაობის შედეგად, ორი მეტად საინტერესო ნაშრომი გამოსცა. 1939 წელს – „სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი“ I და 1941 წელს – „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ)“, ხოლო მესამე – „ქართული სვანური გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები“, მონოგრაფიის სახით, მხოლოდ 1953 წელს გამოქვეყნდა. ვ. ბარდაველიძის ამ პერიოდის სამეცნიერო მოღვაწეობის შესახებ მისი მოწაფე ირაკლი სურგულაძე წერდა: „1929-1939 წწ. გამოქვეყნებული გამოკვლევები (მაგ., „ხის კულტისათვის საქართველოში“, „ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული რიტუალი მთიან ქართლში“, „ახალი წელიწადი ძველ საქართველოში“, „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ)“ და სხვ. შეადგენს ერთ ეტაპს ვ. ბარდაველიძის შემოქმედებაში, სადაც ბრწყინვალე ეთნოგრაფიული მეთოდით მიღებულია შედეგები, რომლებიც ამზადებენ ახალ, უფრო ღრმა დასკვნებს“ (სურგულაძე; 2005: 17). მაგრამ ახალი დასკვნების მიღებას, ახალი ეთნოგრაფიული მასალა და მრავალმხრივი კვლევა სჭირდებოდა. სწორედ ამიტომ, ვ. ბარდაველიძემ შეადგინა საქართველოს სულიერი კულტურის პროგრამა-კითხვარი, რომელიც ჯ. რუხაძის ძალისხმევით მხოლოდ 1988 წელს დაისტამბა. კითხვარი, რომელშიც ქართული ეთნოგრაფიის თითქმის ყველა სფერო არის გათვალისწინებული, დაურიგდა კორესპონდენტებს და დაუნჯდა უნიკალური ეთნოგრაფიული მასალა. ორიოდვე სიტყვა უნდა ითქვას კორესპონდენტებზე,

რომელთა დასახელებისგან ამჯერად თავს ვიკაეებ. მათ მოღვაწეობას უთუოდ ცალკე ნაშრომი უნდა მიუძღვნას. უბრალოდ ვიტყვი, რომ ისინი უმეტესწილად იყვნენ ამა თუ იმ კუთხის განათლებული წარმომადგენლები, რომლებიც კარგად იცნობდნენ საკუთარი კუთხის ყოფას და ეთნოგრაფიული მეცნიერების მოთხოვნილებებს. კითხვარი და მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალა ახალი თემების, საკითხებისა თუ პრობლემების კვლევის პერსპექტივას სახავდა, რასაც ქართველ ეთნოგრაფთა მცირე კადრები ვერ ახერხებდა. ეთნოლოგიური მეცნიერების მძლავრი სკოლის ჩამოყალიბებას და მრავალმხრივ კვლევას კადრების მოზიდვა და მომზადება ესაჭიროებოდა. საჭირო იყო ეთნოგრაფთა ახალი თაობის აღზრდა. ორივე მეცნიერი აღზრდის საუკეთესო მეთოდებს ფლობდა. მათ შეეძლოთ დაეინტერესებინათ ახალგაზრდა და საუკეთესო ცოდნა მიეცათ მისთვის. კადრების აღზრდას ხელს უწყობდა ორივე მეცნიერის მუშაობა ერთდროულად სამეცნიერო და პედაგოგიურ დაწესებულებებში. ამით მათ კადრების მოზიდვის შესაძლებლობა ეძლეოდათ. შერჩეული კადრი პირველად საველე მუშაობით უნდა ზიარებოდა ეთნოგრაფიას. გ. ჩიტაიასა და ვ. ბარდაველიძესთან ველზე მუშაობა ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების საუკეთესო სკოლა იყო. საველე მუშაობას წინ უძღოდა სათანადო ლიტერატურის გაცნობა. ექსპედიციის დამთავრებისთანავე კი უნდა მომხდარიყო მასალის გადათეთრება და კლასიფიცირება. ეს ვ. ბარდაველიძის მკაცრი მოთხოვნა იყო. შემდეგ კი იმ საკითხის თეორიული დამუშავება, რომელიც შერჩეული იყო ახალგაზრდა მეცნიერის საკვლევ თემად.

ახალგაზრდა თაობის აღზრდის ეს მეთოდი, ვგულისხმობ, უპირველეს ყოვლისა, მათ ველზე გაყვანას, უთუოდ საუკეთესო იყო. ინტერესს უღვიძებდა დამწყებ ეთნოგრაფს, აყვარებდა თავისმომავალ საქმეს...

ამგვარად, საქართველოში გ. ჩიტაიას მიერ ჩამოყალიბდა ძლიერი ეთნოგრაფიული, ვიტყოდით, ეთნოგრაფიულად წოდებული ეთნოლოგიური სკოლა, რომლის ერთ-ერთ სფეროს ვ. ბარდაველიძე ხელმძღვანელობდა. განსაზღვრული იყო კვლევის საგანი, შემუშავებული იყო კვლე-

ვის მეთოდი, დასახული იყო კვლევის პერსპექტივები, შერჩეული იყო კადრები, იზრდებოდნენ მომავალი მეცნიერები. იმავედროულად, ღრმავდებოდა და ფართოვდებოდა ვ. ბარდაველიძის სამეცნიერო მოღვაწეობა. ისევ ირაკლი სურგულაძის სიტყვებით დავახასიათებ ვ. ბარდაველიძის მუშაობის შემდეგ ეტაპს: „50-იან წლებში ვ. ბარდაველიძე იწყებს წერილებისა და მონოგრაფიების სერიას, რომელშიც მისი სამეცნიერო შედეგები ყალიბდება ზოგადი კონცეფციის სახით. ამ პერიოდში მან პირველმა საქართველოში დაიწყო მითოსურ-რელიგიური პრობლემების კვლევა სოციალურ საფუძველზე. გამოქვეყნდა წერილები, სადაც შესწავლილია ფშავ-ხევსურეთის სალოცავების საკუთრების ფორმები, საქონელი იქნება ეს თუ სამეურნეო მიწა, იკვლევს ხევსურული თემის სტრუქტურას, სალოცავის როლსა და ადგილს ამ სტრუქტურაში. ის რაც უცხოელი ავტორების, კერძოდ მ. ელიადეს შრომებში ნახეს შემდეგი დროის მკვლევრებმა, ვ. ბარდაველიძეს საქართველოს მაგალითზე უკვე მიკვლეული ჰქონდა (სურგულაძე: 2005: 18).

ვერა ბარდაველიძემ მართალია გაიზიარა იმდროინდელი ქართველი მეცნიერების დღეს მცდარად მიჩნეული ზოგიერთი აზრი, მაგრამ ეს არ არის მთავარი. სამეცნიერო მოსაზრებები თუ აზრები დროთა განმავლობაში იცვლება. დღეს მცდარად მიჩნეული ხვალ შეიძლება სწორი აღმოჩნდეს და პირიქით. მთავარია, რომ მან „თვალნათლივ აჩვენა, რომ მთიელთათვის რელიგია არ იყო რაღაც ცალკე მდებარე, ცხოვრების დამოუკიდებელი სფერო, არამედ მთიელთა მთელი ცხოვრება, სააქაო და საიქაო, ასევე ადამიანთა ადგილი და უფლებები საზოგადოებაში, საზოგადოებისა – ბუნებაში, არის ერთი მთლიანი რელიგიური-მითოსური მწყობრი კონცეფციის გამოხატულება, სადაც ნების გამოვლენა მხოლოდ სისტემასთან თანხმობაშია შესაძლებელი. ამ პოზიციით მან უსაზღვროდ გააფართოვა დარგის სამეცნიერო შესაძლებლობანი და ეს იმ დროისათვის პრაქტიკული საქმიანობის თვალსაზრისითაც მნიშვნელოვანი რამ გახლდათ, რადგან ბოლშევიკურ-კომუნისტური ობსკურანტიზმის პირობებში აკრძალული იყო როგორც რელიგია, ისე ყოველგვარი მეცნიერება რელიგიის

შესახებ (სურგულაძე: 2005: 18).

სწორედ ამ დროს ქვეყნდება ვ. ბარდაველიძის ფუნდამენტური ნაშრომი: *Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен*. Тбилиси, 1957. ამ ნაშრომში მას ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხი მიენიჭა.

1960-იანი წლებიდან ვერა ბარდაველიძე იწეებს თავისი ძველი ჩანაფიქრის განხორციელებას. გიორგი ჩიტაია და ვერა ბარდაველიძე, ეს ორი უკვე ასაკოვანი მეცნიერი, ახორციელებენ მასშტაბურ, მრავალრიცხოვან კომპლექსურ ექსპედიციებს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ყველა კუთხეში. მათი უპირველესი მიზანია დაფიქსირდეს და აღიწეროს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ყველა ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლი. ექსპედიციაში მონაწილეობდნენ საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის თანამშრომლები. მირიან ხუციშვილის ინიციატივით მოხდა ხალხურ რელიგიურ დღესასწაულთა კინოგადაღება. ეს მასალა დღეს უკვე უნიკალურია. საუკეთესო ფოტოხელოვანთა მიერ კი ძეგლების ფოტოფიქსაცია. ექსპედიციის ხელმძღვანელებმა მოახერხეს აეროფოტო გადაღებების ორგანიზებაც კი, რაც იმ დროისთვის ჩვენში თითქმის წარმოუდგენელი იყო. არქიტექტორების მიერ აიზომა საკულტო ძეგლები, გაკეთდა ჩანახატები და ნახაზები, ხოლო ვ. ბარდაველიძისა და მისი მოწაფეების მიერ ეს ძეგლები დეტალურად აიწერა. იმავედროულად ექსპედიციის წევრები მუშაობდნენ ეთნოგრაფიის სხვადასხვა სფეროში. მასალა შეიკრიბა მიწათმოქმედების, მესაქონლეობის, სოციალურ ურთიერთობათა, რა თქმა უნდა, რელიგიის საკითხებზე... რაც მთავარია ექსპედიციებში მონაწილეობდნენ სტუდენტები. ისინი გამოცდილ მეცნიერთა გვერდით სწავლობდნენ სავსელე მუშაობას. ამ საოცრად დაძაბულსავსელე მუშაობას, თან ახლდა ასევე დაძაბული თეორიული კვლევა, რამაც უმნიშვნელოვანესი შედეგი მოიტანა. ისევ ირაკლი სურგულაძეს დავესესხები: „ვ. ბარდაველიძის გამოქვეყნებულ ნაშრომთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს მის კორპუსს სახელწოდებით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზო-

გადოებრივ-საკულტო ძეგლები“, რომლის სამი წიგნი გამოქვეყნებულია. ეს ძეგლი მართლაც რომ ტიტანური შრომის შედეგია. მისი შესრულება მხოლოდ ვ. ბარდაველიძეს მსგავსს, თავის საქმეზე ფანატიკურად შეყვარებულ ადამიანს თუ შეეძლო. მან გადაჭრა ჩვენს პირობებში თითქმის შეუძლებელი ამოცანა: აღწერა, ჩაიხაზა, ფოტოთი გადაიღო და ჩაიხატა აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ყველა, მეტნაკლებად მნიშვნელოვანი საკულტო ძეგლი, დაურთო მათ გარშემო არსებული ეთნოგრაფიული მასალა. ამ საქმისთვის მას არ დაუზოგავს არც ენერჯიადა ისედაც შერყეული ჯანმრთელობა, არც პირადი სახსრები. პირველი ტომი ამ ნაშრომისა გამოვიდა 1974 წელს, ქალბატონი ვერას გარდაცვალებიდან ოთხი წლის შემდეგ“ (სურგულაძე: 2005: 20).

ვერა ბარდაველიძე 1970 წელს გარდაიცვალა. სიკვდილი მისთვის მოულოდნელი არ იყო. იგი მშვიდად ელოდა აღსასრულს. მას კიდევ ბევრი რამის გაკეთება შეეძლო და სწორედ ამაზე წყდებოდა ყველაზე მეტად გული. სიცოცხლის უკანასკნელ წუთამდე ვერ ელოდა საყვარელ საქმეს, უკანასკნელ ამოსუნთქვამდე უსახავდა თავის მოწაფეებს მომავლის გეგმებს, აძლევდა რჩევებს...

„ვერა ბარდაველიძის სიცოცხლე მეცნიერული სიმწიფის ასაკში შეწყდა, მაგრამ დარჩა მოგონება და მდიდარი მეცნიერული მემკვიდრეობა, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა ქართველი ხალხის სოციალური კულტურის ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებას საქართველოში. მაშინ იგი ნამდვილი მეცნიერული ყამირი იყო. ვ. ბარდაველიძემ შექმნა პირველი სალექციო კურსი რელიგიის ისტორიაში, პირველი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მეცნიერული კვლევა-ძიების პროგრამა, რომელზეც ქართველ ეთნოგრაფთა ღირსეული თაობა აღიზარდა“ – წერდა ვერა ბარდაველიძის მეუღლე, ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ფუძემდებელი გიორგი ჩიტაია (ჩიტაია: 2001: 375).

აღბათ სრულყოფილად ვერ წარმოიხდებოდა ვერა ბარდაველიძის სახე, თუ მის პირად თვისებებზე და მაღალ ხეობაზე არ ვიტყვით ორიოდ სიტყვას. ვ. ჩიტაია წერდა: „ვ. ბარდაველიძესთან მრავალი წლის ერთობლივი მუშაო-

ბის გამოცდილებამ დამანახა, რომ მისი მუშაობის ნაყოფიერება გამოწვეული იყო უპირველეს ყოვლისა საქმისადმი ფანატიკური ერთგულების, მტკიცე ნებისყოფის და გასაოცარი დისციპლინის მეოხებით" (ჩიტაია: 2001: 375). იმავე დროულად ვ. ბარდაველიძე საოცარი თავმდაბლობით გამოირჩეოდა. განა თავმდაბლობის საუკეთესო მაგალითი არ არის ის ფაქტი, რომ მან უარი თქვა ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხზე, რომელიც სიმონ ჯანაშიას წინადადებით მისთვის 1941 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში, „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ)“ უნდა მიენიჭებინათ?

გიორგი ჩიტაიამ და ვერა ბარდაველიძემ, სამეცნიეროს გარდა, ეთიკის სუკეთესო სკოლა შექმნეს. ეს სკოლა ძირითადად პირად მაგალითს ეფუძნებოდა. აი რას წერენ მათი მოწაფეები: „ორივე დახვეწილი ინტელიგენტები იყვნენ. მათთვის უცხო იყო უტაქტობა, მოუზომელი სიტყვა-პასუხი, შეურაცხმყოფელი მიმართვა, მათი გულისწყრომა და საყვედური თავაზიანობის ფარგლებს არ სცილდებოდა, ისინი ერთიმეორეს ავსებდნენ და საერთო აზრით, საერთო რწმენით და თავდადებით გალიეს ცხოვრების გზა ეთნოგრაფიული მეცნიერების სამსახურში (ოჩიაური, რუხაძე: 1988: 11).

ღიას, მათ არასდროს დაურღვევიათ სამეცნიერო ეთიკის დაუწერელი კანონი. რა თქმა უნდა, ზოგჯერ არ იზიარებდნენ რომელიმე სამეცნიერო აზრსა თუ მოსაზრებას. მაგრამ მათი კრიტიკა არასოდეს ყოფილა უხამსი და ცინიკური, მაშინაც კი, როდესაც ვერა ბარდაველიძე იძულებული იყო მკაცრად, თუმცა არც მთლად უსაფუძვლოდ, გაეკრიტიკებინა თავისი, უკვე გარდაცვლილი მასწავლებელი ნიკო მარი და მის მიერვე ადრე გაზიარებული მარის კონცეფცია. ვ. ბარდაველიძე თავის მასწავლებელს ძირითადად მარქსისტულ-ლენინური თეორიის უგულვებელყოფაში და "ანტიმარქსისტულ" ანუ „ანტიმეცნიერულ“ მუშაობაში სდებდა ბრალს, მაგრამ მან უთუოდ იცოდა, რომ სწორედ ეს კრიტიკა გახდებოდა ოდესმე მისი მასწავლებლის პიროვნული ღირსების დაფასების ერთ-ერთი თვალსაჩინო არგუმენტი. ამის დასტური ისიც იყო, რომ ვერა ბარდაველიძის სამუშაო მაგიდას მისი სიცოცხლის უკა-

ნასკნელ წუთამდე და მერეც ამშვენებდა ნიკო მარის სურათი. ნ. მარის კრიტიკა წინ უძღოდა ვერა ბარდაველიძის ერთ-ერთ საუკეთესო ნაშრომს – ხეცსურული თემი, რომელიც 1952 წელს გამოქვეყნდა (ბარდაველიძე: 1952: 494-502). 1950-იანი წლები ის დროა, როდესაც საბჭოთა კავშირში კვლავ ადგილი ჰქონდა რეპრესიებს მეცნიერებათა და მეცნიერთა მიმართ. აიკრძალა გენეტიკა, კიბერნეტიკა... ფიზიოლოგიაში მუშაობა აუკრძალეს ივანე ბერიტაშვილს, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში კათედრა დაატოვებინეს სიმონ ყაუხჩიშვილს... მეცნიერთა დიდი ნაწილი იძულებული იყო კომპრომისზე წასულიყო. ვერა ბარდაველიძის ზემოხსენებული ნაშრომი ნათელი მაგალითია იმისა, თუ რა კომპრომისებზე უხდებოდათ წასვლა იმ ეპოქაში მოღვაწე მეცნიერებს თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობის, ზოგჯერ თვით მეცნიერების გადასარჩენად და დასახული მიზნის განსახორციელებლად. გიორგი ჩიტაიამ და ვერა ბარდაველიძემ დასახულ მიზანს ნამდვილად მიაღწიეს – შექმნეს ქართული ეთნოლოგიური სკოლა, შეძლეს ამ სკოლის სწორი მართვა, ახალი სამეცნიერო მიმართულებების დასახვა და ისეთი სამეცნიერო კვლევების ჩატარება, რომელთაც დღესაც არ დაუკარგავთ მნიშვნელობა და აქტუალობა.

დაბოლოს, არ შემძლია კიდევ ერთხელ არ გავიმეორო ადრე ნათქვამი – მე წილად მხვდა ბედნიერება რამდენიმე წელი მემუშავა ვერა ბარდაველიძისა და გიორგი ჩიტაიას ეთნოგრაფიულ ექსპედიციებში. მათ გვერდზე ყოფნამ გამიღვიძა ინტერესი ქართველი ხალხის ტრადიციული ყოფის მიმართ, შემაყვარა ჩემი პროფესია.

ვერა ბარდაველიძის ნაშრომებმა, მუშაობის მისეულმა სტილმა კი მაჩვენა, თუ როგორი უნდა იყოს ნამდვილი მეცნიერი ქალი – თავის საქმეზე უზომოდ შეყვარებული და ამ საქმისთვის თავდადებული, პრინციპული, თავდაუზოგავად მშრომელი, მომთხოვნი როგორც თავის თავის, ისე სხვების მიმართ. ამავე დროს, საოცრად გულისხმიერი, თავმდაბალი... მზრუნველი და ღირსეული მეუღლე. იგი ყოველთვის, რთულ პირობებშიც კი, ახერხებდა ყოფილიყო მოწესრიგებული, დახვეწილი, დიდებული...

დამოწმებული ლიტერატურა:

- ბარდაველიძე 1941: ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ). თბ., 1941
- ბარდაველიძე: 1952 ბარდაველიძე ვ., ხევსურული თემი, სტრუქტურა და ჯვარისყმობის ინსტიტუტი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XIII, №8, 1952.
- ოჩიაური 1988: ოჩიაური თ., რუხაძე ჯ., ვერა ბარდაველიძე (ცხოვრება და მოღვაწეობა), თბ., 1988
- სურგულაძე 2005: სურგულაძე ირ., ჭეშმარიტი მოძღვარი ვერა ბარდაველიძე დაბადებიდან 100 წლისთავის გამო, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის XXV, თბ., 2005
- ჩიტაია 2001: ჩიტაია გ., ვერა ბარდაველიძე, მოხსენება წაკითხული პროფ. ვ. ბარდაველიძის ხსოვნისადმი მიძღვნილ სხდომაზე 1984 წელს. ის. გიორგი ჩიტაია, შრომები, 2001

Nino Mindadze

Vera Bardavelidze

In the article there is displayed the life and scholarly activities of famous Georgian ethnologist, one of the founders of the Georgian ethnologic school – Vera Bardavelidze. Here is described the influence of her personal characteristics and scientific approaches on the development of ethnological researches in Georgia. There is considered the scholarly value of Vera Bardavelidze's works and activities.

ნინო აბაკელია

ვერა ბარდაველიძე – რიტუალის მკვლევარი

არსებობს სხვადასხვა ხერხი და საშუალება, რომლის მეშვეობითაც შეიძლება გამოჩენილ პიროვნებათა შემოქმედების მიღწევების განხილვა. თითოეული მათგანი შეიძლება ინდივიდუალური განვითარების, ისტორიული თუ ძნელად განსასაზღვრი კოლექტიური ზეგავლენების შუქზე განიხილოს და რომელიც ზოგადად შეიძლება გამოიხატოს სიტყვათა შეთანხმებით **დროის სული**.

შემოქმედების, ისევე, როგორც თავისუფალი ნების საიდუმლო, როგორც ამას ფსიქოლოგები აღნიშნავენ, ტრანსცენდენტური პრობლემაა, რომელიც შეიძლება აღიწეროს, მაგრამ ვერ გადაწყდეს.

შემოქმედის პიროვნებაც გამოცანაა. შეიძლება ბევრი ეძიო და ბევრი მხრიდან უარო სხვადასხვა საშუალების გამოყენებით, მაგრამ შედეგი მაინც წარუმატებელი იყოს.

ვინც მეტ-ნაკლებად იცნობს პროფ. ვერა ბარდაველიძის შემოქმედებას (რომელიც სხვათა შორის პირველი მეცნიერი ქალი იყო, რომლის საიუბილეო თარიღებს საზოგადოება მის სიცოცხლეშივე აღნიშნავდა და რომელსაც ჩვენ დღეს ვიხსენებთ) მისთვის გასაგები იქნება, რომ ერთი სტატიის ფორმატში უბრალოდ შეუძლებელია მიხლოებულად მაინც გადმოიცეს ყველაფერი ის, რაც გამოჩენილმა მეცნიერმა გააკეთა თავისი დარგისთვის.

იმისათვის რომ გავიგოთ, თუ რას კარნახობდა ან მოითხოვდა მკვლევრისგან დროის სული ან რა ამოცანებს უსახავდა მას, უნდა გავიხსენოთ და ვახსენოთ ის მეცნიერული წრე, რომელშიც და ვისთანაც მას უხდებოდა ჯერ სწავლა, ხოლო მოგვიანებით თანამშრომლობა. მეცნიერთა ამ წრეს თბილისში წარმოადგენდნენ იოსებ ყიფშიძე, ივ. ჯავახიშვილი, კორნელი კეკელიძე, გრიგოლ წერეთელი, დიმიტრი უზნაძე, სილიბისტრო ლომია, სერგი გორგაძე და სხვ. რუსეთში, კერძოდ პეტერბურგში, აკად. ნიკო მარი, პროფ. ალექსანდრე მილერი და, რა თქმა უნდა, მისი მეუღლე, გამოჩენილი ქართველი ეთნოგრაფი და ეთნოლოგი,

ივ.ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკა

scholars and attracts their attention much later in cultural anthropology.

The difference in the exploration of ritual is brought not only by time but also by space. In that respect one can find differences in attitudes of investigations among the western and the former Soviet scholars. The point is that, up to the 80th of 20th century the study of ritual *per se* was reduced to a minimum. It was otherwise and quite different in western science. If ritual was the means of analysis in the past, the 20th century theoreticians include ritual as one of the most important categories into larger discourses, the integral part of which it becomes. The three great discourses in which it is integrated are functionalism, structuralism and psychoanalysis...

In the light of above said Prof. Vera Bardavelidze investigating ritual as the means of analysis had prepared fertile ground for the further development of ritual examination as a discourse, which can differently elucidate the studies on the way of human consciousness and unravel the mysteries of mankind.

ქეთევან ალავერდაშვილი

საწესო ფერხულების შესწავლისათვის

იმ საკითხთა შორის, რომელთა მეცნიერული შესწავლის მნიშვნელობას ვ. ბარდაველიძემ განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია და მათ შემდგომ შესწავლას იმპულსი მისცა, იყო რიტუალური ფერხულები. უკვე თავის ადრეულ ნაშრომებში იგი აღწერს ფერხულებს, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სასულიერო ტექსტების შესწავლისას სხვადასხვა სახის სასულიერო ხასიათის ტექსტებთან ერთად მოტანილი აქვს ფერხულის დროს შესასრულებელი სასიმღეროების ტექსტები. ამავე საკითხს განიხილავდა ლიფანაღის მხატვრობის შესწავლისას (გამოსახულება "ფერხულთან" დაკავშირებით). იგი თვლიდა, რომ ფერხულის შესახებ არსებულ მასალას ქართველი ტომების უძველეს სარწმუნოებრივ შეხედულებათა აღსადგენად დიდი მნიშვნელობა აქვს. ქორბეღელა, ფერხისაი, მათთან დაკავშირებული და სხვა სასიმღეროები ხთიშვილთა შესახებ, წეს-ჩვეულებათა და მსოფლმხედველობის ანარეკლს წარმოადგენს და გადაჭარბებული არ იქნება იმის თქმა, რომ ეს მასალა თავისებური გასაღებია ქართველ ტომთა უძველესი რელიგიის დასადგენად. იგი აღნიშნავდა, რომ ქართული ცეკვების თავდაპირველი აზრისა და დანიშნულების საბოლოოდ გასარკვევად საჭიროა ყველა სახეობის ქართული ცეკვის მონოგრაფიული შესწავლა (ბარდაველიძე: 1938: 10; ბარდაველიძე: 1953; ბარდაველიძე: 1968 და სხვ.).

უნდა აღინიშნოს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობაში ფერხულები და მათი თანმხლები სიმღერები შემონახულია როგორც საწესო ცეკვები, ამიტომ საფერხულო სიმღერების ჟანრი მთის კუთხეებში, კერძოდ, კი ხევსურეთში, გამოიყოფა საწესო საფერხულო სიმღერების სახელწოდებით (მაისურაძე: 1971: 40).

თუშური ორსართულიანი წრიული ფერხულის ქორბეღელას აღწერისას ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავდა, რომ ამ ფერხულის მიხედვით მომავლის წინასწარმეტყველება ხდებოდა: თუ ქორბეღელა იქცეოდა ან ქორბეღელას საგა-

ლობელი ირეოდა, მაშინ ეს საქონლის, მიწის მოსავლისა და ადამიანის ზიანს მოასწავებდა და, პირიქით, ქორბელელას ჯეროვნად შესრულება სიუხვის, სიკეთისა და ბედნიერების მომასწავებელი იყო. ქორბელელას საგალობელში ის ღვთისშვილი მოიხსენიება, რომლის სახელობის დღეობაზეც ეს ცეკვა სრულდებოდა, და მას მოუწოდებენ პურის მოსავლის გადიდებას და საქონლის და ადამიანების გამრავლებას. ამასთან ერთად, ვ. ბარდაველიძის მოსაზრებით, ქორბელელას საგალობელი მალღარი ვაზის კულტს ასახავდა. ტექსტის ეს ნაწილი ფერხულისაგან დამოუკიდებელი საგალობლის სახითაც არის დამოწმებული ხევსურეთსა, ფშავსა და ხევში, ხოლო ცალკე ლექსად კახეთსა და ქართლში. ხევსურეთში მას ჯვარში დღეობის დროს ე.წ. ზედამდგენი გალობდნენ. ხატში დღეობის დროს წარმოითქმოდა ის ხევში და, ალბათ, ფშავშიც. მისი გავრცელების ესოდენ ფართო არეალი იმის მაჩვენებელია, რომ ქორბელელა, როგორც საწესო საცეკვაო-საგალობელი, ყველა ქართველი ტომისთვის საერთო უნდა ყოფილიყო. მიუხედავად იმისა, რომ თითოეული ქორბელელას სასიმღერო გარკვეულ ღვთისშვილს მოიხსენიებს და მის სახელზეა განკუთვნილი, ყველას შინაარსი თავის ძირითად ნაწილში ერთნაირია და ფორმის მხრივაც ერთსა და იმავე ფრაზებშია ჩამოყალიბებული. მასში მოცემულია: 1. იმ ღვთისშვილის სახელი, რომლისთვისაც დღეობაა განკუთვნილი, 2. ღვთისშვილისადმი მიმართვა პურის მოსავლის, საქონლის და ადამიანთა მატებაზე და 3. ბოლოს (ან თავში) მოცემულია ეპიზოდი ღვთისშვილის სახელობის ხატის კარზე აღვის ხის ამოსვლის შესახებ. ქორბელელას და ფერხისაის სასიმღეროები სრულდებოდა ხატში ანუ ჯვარში ფერხულის დროს. თუშეთში ხატის მამულის გარკვეულ ადგილზე, უფრო ხშირად მამაკაცების სადგომ ადგილზე, რამდენიმე კაცი მხარი-მხარს გადაებმოდა და წრეს მართავდნენ. მეორე წყება მამაკაცებისა მათ მხარზე შეადგებოდა და აგრეთვე მხარი-მხარს გადაებმოდა. ეს ორსართულიანი წრე ნელი ნაბიჯით და სათანადო რიტმის დაცვით ხატის შენობისკენ გაემართებოდა, თან მარჯვნივ ტრიალებდა და ქორბელელას სასიმღეროს ამბობდა. ქორ-

ბელელაზე იკვლევდნენ თავის მომავალს: თუ ქორბელელა იქცეოდა და სიმღერაც ირეოდა, მაშინ საქონელი და ადამიანი დაგვეხოცებოდა და პირიქით, თუ ქორბელელა კარგად მიდიოდა და სიმღერაც შეწყობილ-შესმატკბილებული იყო, მაშინ საქმე კარგად წავივალ. ხატის კართან ქორბელელა იშლებოდა და სიმღერაც წყდებოდა. ხევსურული ფერხისაიც ხატის მახლობლად დგებოდა. მოცეკვავენი ერთმანეთს ხელიხელ გადაებმოდნენ და წრეს აკეთებდნენ. წრის მონაწილენი ორ გუნდად იყვნენ გაყოფილნი და მათი მეთაურები წრეში ერთი-მეორის პირდაპირ იდგნენ. წრე დაიწყებდა მარჯვნივ ტრიალს, თან ნელი ნაბიჯით მიემართებოდა ხატის კარისაკენ და თან ფერხისაის სასიმღეროს ასრულებდა. სიმღერას იწყებდა ერთი გუნდის მეთაური და მას მისი გუნდი ბანს აძლევდა, შემდეგ მეორე გუნდის მეთაური იმავე სიტყვებს გაიმეორებდა და მისი გუნდი კი მას ბანს მისცემდა. ხატის კარის შორიანხლო ფერხისაი დაიშლებოდა და სიმღერაც შეწყდებოდა. ხშირად ეს ფერხული დღეობის დასასრულს ხატიდან წასვლის დროს იმართებოდა, წრე ხატის მოშორებით დგებოდა და სოფლისკენ მიემართებოდა. მაშინ ამ ფერხულში ქალებიც იღებდნენ მონაწილეობას (ბარდაველიძე: 1938; ბარდაველიძე: 1953; ბარდაველიძე, 1968).

ვ. ბარდაველიძე თვლიდა, რომ წრიული ცეკვების აზრსა და დანიშნულებას კარგად გამოავლენს საწესო მოქმედებათა მთელი კომპლექსი, რომელშიც წრიული ცეკვები შედიოდა, როგორც საწესო მოქმედების ერთ-ერთი სახეობათაგანი. მაგალითისთვის ავტორი განიხილავდა „ბატონებთან“ დაკავშირებულ „თავშემოვლებისა“ და გარშემოვლის რიტუალს, როდესაც ხორციელდებოდა წრის სახის ქმედებანი. გარშემოვლა ხდებოდა ცეკვითა და გალობით. იგი მიიჩნევდა, რომ ბატონებთან დაკავშირებული თავშემოვლების რიტუალი, ცხოველების ამა თუ იმ ღვთაების სახელზე დაყენების რიტუალი, წმ. ბარბარესთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და სხვ. საშუალებას იძლევა ჩავთვალოთ, რომ მზის ღვთაების ეპითეტები, ემბლემები, მისთვის მიძღვნილი საგნები ასახავენ ამ მნათობის თვისებებს – სიმრავლეს, ნათებას, ბრწყინვალეობას. ამ

თვალსაზრისით, შეწირვის თავისებური რიტუალის განხილვისას, რომელიც ამა თუ იმ ობიექტს ასტრალური ღვთაებისადმი მიკუთვნებულ ობიექტად აქცევდა, იგი ასკენიდა, რომ აქ აქცენტირებული იყო მნათობთა ერთ-ერთი თვალსაჩინო მხარე, კერძოდ კი წრიული მოძრაობის, ტრიტუალის დინამიური თვისება. ის ფაქტი, რომ შეწირვის რიტუალის ჩატარების შემდეგ ცხოველი გადაიქცეოდა წმინდა ცხოველად, გვაძლევს გასაღებს ამ თავისებური რიტუალის თავდაპირველი აზრის გაგებისათვის. როგორც ჩანს, ითვლებოდა, რომ წრიული მოძრაობის საშუალებით, აგრეთვე წითელი და თეთრი ფერის ტანსაცმლის ჩაცმით, ხდებოდა ასტრალურ ღვთაებათა ბუნებასთან ზიარება, ზეციურ მნათობთა თვისებებისა და ძალის მიღება, მათ მოძრაობაში თანამონაწილეობის გზით შესაძლებელი იყო ასტრალურ ღვთაებათა წრეში მოხვედრა და მათ სახელზე შეწირვა. ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავდა, რომ წრიული სახის მოქმედებანი უკავშირდება ასტრალური საფეხურის სარწმუნოებრივ მსოფლმხედველობას. ქართველთა სარწმუნოებრივ წარმოდგენებში წრისებური და მრგვალი ობიექტები მზისა და სავსე მთვარის გამოსახულებებთან იყვნენ დასგავსებული და ასოცირებული. მისი აზრით, უმართებულო არ უნდა იყოს, თუ დავასკენით, რომ ასტრალური რელიგიის განვითარების მაღალ საფეხურზე ქართველ ხალხში უნდა არსებულიყო ძველი აღმოსავლური რელიგიებისთვის დამახასიათებელი, წრიული ბრუნვის სწავლება, რომლის მიხედვით ადამიანის სიკვდილ-სიცოცხლის ბედი ღვთაებრივი ბედის მამულავენებელ მნათობთა წრიულ ბრუნვას უკავშირდება. ქართველთა რელიგიურ პრაქტიკაში ესოდენ ფეხმოკიდებული და გავრცელებული ცეკვები მიძინილი იყო ღვთაებების, გაღმერთებული ნაყოფიერების ძალისა და ბუნების აღორძინების განდიდებისადმი, ამავე დროს, ცალკეული გმირებისადმი. ამგვარი საწესო ცეკვების წარმომსახველი უნდა ყოფილიყო თავდაპირველად, მისი აზრით, ქალ-ვაჟთა და ითიფალურ მოცეკვავეთა ჯგუფები, რომლებიც ლიფანალის საწესო მხატვრობაში აღიბეჭდა (ბარდაველიძე: 1953: 129-131; ბარდაველიძე: 1957: 196-197).

წრე კარდინალურ სიმბოლოთაგან ერთ-ერთს წარმოადგენს და, როგორც ცნობილია, თავისუფალი, ძალდაუტანებელი მოძრაობა წრიული, მომრგვალებულია, ხოლო მისგან განსხვავებით შეჩერება, სტაბილურობა უკავშირდება კუთხოვან ფიგურებს, მკვეთრ და წვეტილ, არათანაბარ ხაზებს (შევალიძე, გვერბრანი: 1973: I; კერლოტი: 1994).

სიმბოლოთა დინამიკაში ცენტრის და ღერძის სახეები კორელატურია და განსხვავდება ერთმანეთისაგან მხოლოდ ხედვის კუთხით. კოლონა, სვეტი, დანახული თავისი წვეროდან, წარმოადგენს ცენტრალურ წერტილს; პორიზონტიდან დანახული, პერპენდიკულარულად კი იგი ღერძს წარმოადგენს. ამგვარად, ერთი და იგივე საკრალური ადგილი, რომელიც ყოველთვის სიმადლისაკენ ისწრაფის, ერთდროულად არის ცენტრიც და სამყაროს ღერძიც. იგი წარმოადგენს თეოფანიის პრივილეგირებულ ადგილს. როგორც ცნობილია, ცენტრი ხშირად გამოხატულია შემადლების საშუალებით: მთა, ბორცვი, ხე, კოშკი, ციხე, ომფალოსი, ქვა და სხვ. ცენტრის ცნება მჭიდროდ უკავშირდება კომუნიკაციური არხის ცნებას. ცენტრი შეიძლება განხილულ იქნას, თავის პორიზონტალურ განფენილობაში, როგორც სამყაროს სურათი, როგორც მიკროკოსმი, რომელიც თავის თავში შეიცავს სამყაროს ყველა ვირტუალობას, ხოლო თავის ვერტიკალურ განფენილობაში – როგორც გადასვლის, მიჯნის ადგილი სამყაროს ზეციურ, მიწიურ და ინფერნალურ დონეთა შორის. ეს არის ყველაზე ძლიერი ინტენსივობის მატარებელი წერტილი (ელიაძე: 1987; ელიაძე: 1949; შევალიძე, გვერბრანი: 1973, I).

წრეებრუნვა, ტრიალი, რაც წრის დინამიურ განსაზღვრებას წარმოადგენს რიტუალსა და ხელოვნებაში, წარმოშობს მაგიურ ძალას, მათ შორის დამცავ ძალას, რადგანაც ქმნის ხელშეუხებელ ტერიტორიას – წრეს (კერლოტი: 1994).

მნიშვნელოვანია, რომ ფერხულებში წრის სახით ერთმანეთზე მხარი-მხარს გადაბმული მოცეკვავენი ტრიალებენ წრის ცენტრში მდგომი ხევისბერის გარშემო, რომელსაც ხელში დროშა უჭირავს. წრის შუაგულში შეიძლება იდგეს ან ხევისბერი დროშით ხელში, ან დასტური,

რომელიც ხატის ლუდს ასმევს მოცეკვავეებს; მეფერხულე-
ნი გარს უვლიან ხეს, სალოცავს, კოშკს (სვანეთში თოვ-
ლის კოშკს, რომელსაც შუაგულში ჯოხი აქვს დატანებუ-
ლი, თავზე კი დროშა ან ჯვარი აქვს დამაგრებული), ზოგ-
ჯერ კოშკზე ხატია მოთავსებული. როგორც ცნობილია,
ხეც, დროშაც, ციხეც, კოშკიც, მთაც სხვა ანალოგიურ
სიმბოლოებთან ერთად (კვერთხი, შუბი, ჯოხი და ა.შ.),
სამყაროს ცენტრის, მასზე გამავალი ღერძის სიმბოლოებს
წარმოადგენდნენ. (ელიაძე: 1965; შვეალიძე, ბებერანი: 1973,
I; მით. ენც.: 1992).

მეფერხულეთა წრის ცენტრში ხშირად ფიგურირებს
კოშკი, რეალურად არსებული ან თოვლისგან სპეციალუ-
რად აშენებული. თვით მეფერხულეთა წრეც, როდესაც
ერთმანეთის მხრებზე შემდგარი ადამიანები ფერხულს ცე-
კვავენ, განიხილება, როგორც სართულებიანი ნაგებობა,
ერთგვარი კოშკი თუ ციხე. სვანეთში დღესასწაულს „კოშ-
კობას“ (მურყვამობას) უწოდებდნენ, თუშეთში ცენტრში
მდგარ მუსიკოსს „მეციხოვნეს“ ეძახდნენ. საყურადღებოა
ფერხულთა სახელწოდებანიც – „ქორბელელა“, „ციხე-
ბუნა“ და ა.შ. კოშკი, ციხე ცენტრისა და მასზე გამავალი
ღერძის ერთ-ერთ სიმბოლოს წარმოადგენს ხის, დროშის,
სალოცავის და სხვა სიმბოლოთა მსგავსად.

ფერხული „ქორბელელა“ შეიძლება განვიხილოთ რო-
გორც სართულებიანი, მაღალი შენობა (შეად. სულხან-
საბა: „ქორი – სახლი სახლზეც აგებული; ქორედ-ქორედი
[ოთხი, ხუთი სახლი სახლზე შენებული“ (სულხან-საბა
ორბელიანი: 1966), „ქორბელელად დაწყობა“, „დაბელელა“
საკულტო ბედლის გადახურვის სტრუქტურასთან დაკავში-
რებული ტექნიკური ხერხის აღმნიშვნელია და გარდი-გარ-
დმოდ დაწყობას ნიშნავს (ბარდაველიძე: 1974: 18)).

კოშკი ეწოდებოდა აგრეთვე ზოდიაქალურ თანავარ-
სკვლავედს, ბურჯს (სულხან-საბა, 1966; აბულაძე, 1973).
თავის მხრივ, ბურჯი (კოშკი, გოდოლი) საბჯენს, საყრ-
დენს, მზიდ კონსტრუქციას (მაგ. მასიურ ბოძს) აღნიშნავს
(კვიციანი: 1971: 38).

ცნობილია კორელაცია შენობასა და კოსმოსს შო-
რის. საცხოვრებელი შენობა განიხილებოდა როგორც კოს-

მოსი, ცენტრს კი წარმოადგენდა ის ადგილი, რომელიც
კონსტრუირებული იყო რიტუალებისა და ლოცვის მეშვეო-
ბით, რადგან ასეთ ადგილებში მყარდებოდა კონტაქტი
ზებუნებრივ ძალებთან (აბაკელია: 1991: 111).

ცნობილია ფართოდ გავრცელებული, დამკვიდრებუ-
ლი მოტივი ქართულ ფოლკლორში, რომელიც ერთმანეთს
უკავშირებს ციხის დანგრევა-წაქცევას და ადამიანის სიკვ-
დილს. ავის მომასწავებელია დღეობის დროს ფერხულის
შესრულებისას არეუ-დარევა და მოცეკვავეთა შენობის
დაშლაც. ერთი გადმოცემით, საგვარეულო კოშკის გადაქა-
ნებისას, მისი გასწორება მის გარშემო ფერხულის შესრუ-
ლებით ხდება.

ხალხური ლექსის მიხედვით, სამყაროს შუაგულში
აღმართული კოშკი ერთგვარი გნომონის, ღერძის როლს
ასრულებს, რომლის გარშემოც წუთისოფელი ბრუნავს
(ჭინჭარაული: 1985: 139).

ხე და კოშკი ურთიერთმონაცვლე, იდენტური სიმბო-
ლოებია, რომლებიც ცასთან შიბით არიან შეერთებული.
ეს უკანასკნელი მომენტი კი ხისა და კოშკის სიმბოლიკის
კოსმოგონიურ განკუთვნებაზე მიუთითებს. ანალოგიური
მნიშვნელობა ჰქონდა ირმის რქებსაც (სურგულაძე: 1986;
ხიდაშელი: 2004).

ხის, კოშკის, დედაბოძის, რქების, ჯაჭვის (ძეწკვის),
შიბის ვერტიკალურობა, ე.ი. „ზე“ და „ქვე“ სამყაროთა შო-
რის გადაწყვანი და ცენტრზე გამავალი საკომუნიკაციო
საშუალების ფუნქცია ცნობილია და გამოვლენილია
ფოლკლორული, ეთნოგრაფიული თუ არქეოლოგიური მა-
სალის საფუძველზე.

ამ მხრივ, საინტერესოა. ე.წ. „ზემყრელო“ – სართუ-
ლებიანი ფერხულის შესწავლა (ალავერდაშვილი: 2005).

წრიული ფერხულები გამოხატავს მთელი სამყაროს,
ვერტიკალზე განლაგებული მისი სამივე დონის წრებრუნ-
ვის იდეას სამყაროს ღერძის გარშემო, ცისა და მიწის კავ-
შირს საკრალურ ცენტრში, დროის ციკლურ მდინარებას,
რაც ბუნებრივია, უკავშირდება წესრიგს, ნაყოფიერებას,
კეთილდღეობას და ა.შ. (ალავერდაშვილი: 2000).

გასაგები ხდება ხალხში არსებული შეხედულება დღეობებზე ფერხულის ცეკვის აუცილებლობის შესახებ.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ყოველგვარი წრე აუცილებლობის ძალით გულისხმობს ცენტრის არსებობას. როგორც კი მოცეკვავენი წრეს შეკრავენ, წრის შიგნით წარმოიქმნება საკრალური სივრცე თავისი ცენტრით. ფერხულებში ეს ადგილი შეიძლება ეჭიროს ხატის მსახურს ხატის დროშით ხელში, დასტურს საკრალური ლულით, მეჩონგურეს (რომელსაც „მეციხოვნეს“ ეძახიან), მოცეკვავეთა წრის შუაგულში შეიძლება აღმოჩნდეს ხე, სალოცავი, ციხე, კოშკი (სვანეთში თოვლის კოშკი შუაგულში ჩატანებული ჯოხით) და ა.შ., რომელსაც მეფერხულენი გარს უვლიან. შეიძლება ითქვას, რომ ამ სახით ცენტრი ერთგვარად მატერიალიზებულია. როგორც ცნობილია ხეც, ხატის დროშაც, ციხეც, კოშკიც, სალოცავიც საკრალურ ცენტრზე გამავალი სამყაროს ღერძის სიმბოლოებს წარმოადგეს, ასე რომ საქმე სამყაროს ღერძის გარშემო ვერტიკალურად განლაგებული კოსმოსის ყველა დონის წრებრუნვასთან გვაქვს. გასაგები ხდება ფერხულის შესრულების მიხედვით წინასწარმეტყველების შესაძლებლობაც. ფერხულისა და მისი თანმხლები სიმღერის არაზუსტ, არარიტმულ, ცუდ შესრულებას, წყვეტილ მოძრაობებს და არეგ-დარევას სამყაროში ქაოსი, არეულობა შეაქვს და შედეგად სიკვდილიანობა, უნაყოფობა და სხვა უბედურებანი მოჰყვება. და პირიქით, ფერხულის სწორი, რიტმული, კარგი შესრულება სამყაროში წესრიგის, მშვიდობისა და ნაყოფიერების გარანტია. (გავისხენოთ აგრეთვე დაყირავებული კოშკის წინანდებურ მდგომარეობაში დაბრუნება ანუ წესრიგის აღდგენა და დარტყმებისგან საზოგადოების დაცვა ფერხულის შესრულების საშუალებით).

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ჯერ კიდევ დღის წესრიგშია პროფ. ვ. ბარდაველიძის მიერ დასმული საკითხი ყველა სახეობის ქართული ცეკვის მონოგრაფიული შესწავლის აუცილებლობის შესახებ.

დამოწმებული ლიტერატურა:

- აბაკელია: 1991 – Абакелия Н., Миф и ритуал в Западной Грузии, Тб., 1991
- ალავერდაშვილი: 2000 Ⴀ ალავერდაშვილი ქ., ცენტრის სიმბოლიკისათვის ზოგიერთ ქართულ ფერხულში. „ანალები“, №1, 2000.
- ალავერდაშვილი: 2005 Ⴀ ალავერდაშვილი ქ., წრიული რიტუალური ფერხულების სიმბოლიკისათვის ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, მსე, XXV, თბ., 2005.
- ბარდაველიძე: 1938 – ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. ნაკვეთი I. ტფ., 1938.
- ბარდაველიძე: 1953 – ბარდაველიძე ვ., ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბ., საქ. მეცნ. აკად. გამომც., 1953.
- ბარდაველიძე: 1968 – ბარდაველიძე ვ., სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, კრებ. „საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები“. თბ., „მეცნიერება“, 1968.
- ბარდაველიძე: 1974 – ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები. ტ. I. ფშავი. თბ., „მეცნიერება“, 1974.
- ბარდაველიძე: 1957 – Бардавелидзе, В.В. – Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, Изд. АН Грузинской ССР, 1957.
- ელიადე: 1949 – Eliade, M. – Le mythe de l' éternel retour. Paris, 1949.
- ელიადე: 1965 – Eliade, M. – Le sacré et le profane. Paris, Gallimard, 1965.
- ელიადე: 1987 – Космос и история. Москва, „Прогресс“, 1987.
- ქერლოტი: 1994 – Керлот, Х.Э. – Словарь символов. Москва, Refl-book, 1994.
- ქვიციანი: 1971 – ქვიციანი თ., ხუროთმოძღვრული განმარტებითი ლექსიკონი. თბ., „განათლება“, 1971.

- მაისურაძე: 1971 – მაისურაძე ნ., აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა. თბ., „მეცნიერება“, 1971.
- მიო.ენც.: 1992 – Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т., М., Сов. Энци., 1992.
- სურგულაძე: 1986 – სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ., „მეცნიერება“, 1986.
- შევალიე, გეგბრანი: 1973 – Chevalier, Gheerbrant – Dictionnaire des symbols. t.I.Paris, Seghers, 1973.
- ჭინჭარაული: 1985 – “ლექსოწარ დაიკარგები”, თბ., “მერანი”, 1985. რედ.-შემდგ. აღ. ჭინჭარაული.
- ხიდაშელი: 2004 ო ხიდაშელი მ., არქაული ეპოქის დღეობებზე შესრულებული რიტუალების კოსმოგონიური კონცეფცია. მსე, XXVI, თბ., 2004.

Ketevan Alaverdashvili

Towards the investigation of ritual round dances

The article aims to show Vera Bardavelidze's contribution in the study of ritual round dances. Already in her earlier papers she had written about the meaning of ritual round dances and remarked that their study represents a special key in the investigation of ancient beliefs of Georgians.

In this article, round ritual dances are associated with the idea of the whole many – stored Universe, which rotates around its *axis mundi* and penetrates the sacred Center.

Every circle, as required, implies the existence of a center. As soon as the participants of the round dances describe a circle, a sacred space with its center appears inside it. In the round dances this place is consecrated by a servant of a sanctuary with a sacred banner in his hands, or by a musician (called a tower guard) playing on a national stringed instrument. A tree, a sanctuary, a tower (also a snow tower with a stick inside it) etc. can also stay at the center of the circle, around which the participants perform round dances. By means of which the center is as if materialized.

Special interest is paid to the symbolic meaning of tower, as to the symbol of center and its association with many circled round dances, which here are compared with the architectural construction (building).

According to the local beliefs, wrong, inaccurate or non-rhythmic performance of round dances, as well as falling, discontinuous motions, introduced chaos into the world and consequently resulted crop-failure, cattle-plague, illness and death of people and the reverse. Here must be also noted that this situation could be improved by the right performance of the round dance).

The upper circle i.e. the upper storey of the round dance or the “building” (construction) is identified with the Heaven, the lower one – with the Earth. In one of the texts of the round dances “(with) hair hung in the Heaven...” is mentioned, which accordingly might be the means of communication between the vertically situated circles or levels of the Universe.

როზეტა გუჯუჯიანი

„კვირია“ ტრადიციულ ქართულ კულტურაში

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებულია აზრი, რომ ქრისტიანობამდელ ქართველთა რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენათა სპექტრში ღვთაება „კვირიას“ მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა და ის „*მორიგე ღმერთის*“ მოადგილე და „*სქესობრივი სიყვარულისა და შვილოსნობის მფარველი ღვთაება*“ იყო (ჯავახიშვილი 1979: 110), რომელსაც, ასევე, დედამიწაზე სამართლიანობის დამყარება („ხმელთ მოურავი“) ევალებოდა მორიგე ღმერთისგან (ჯავახიშვილი: 1979: 102-116). ივანე ჯავახიშვილის ეს მოსაზრება გაზიარებულია შემდგომი დროის მკვლევართა ნაშრომებშიც: „*კვირია – ბუნების მაწარმოებელი ძალა*“ (არაყიშვილი: 1950: 21), „*სვანების პანთეონის მთავარი ღვთაებები – კვირია, ჯგრაგ, ლამარია ... სვანების ღვთაებათა პანთეონში კვირიას ეჭირა ერთი მთავარი ადგილი...*“ (მამალაძე: 1972: 197) და ა.შ. ანუ, მკვლევართა უმრავლესობის აზრით, ღვთაება კვირიას არსებობა სვანეთისა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ტრადიციულ ყოფაში, დადასტურებულ ფაქტად არის მიჩნეული.

ღვთაების სახელი „კვირა“/„კვირია“ ივანე ჯავახიშვილის დაკვირვებით „კვირა“ დღის სახელწოდებიდან მომდინარეა, „*იმიტომ რომ იმ ღვთაებას, რომელსაც შემდეგ ეს სიტყვა საკუთარ სახელად გადაექცა, შვიდეულში სწორედ ეს დღე ჰქონდა მიკუთვნილი... კვირას მეგრულად „ჟაშხა“, ჭანურად „ბუაჩხა“ და სვანურად „მიჟლადელ“, ანუ „მზის დღე“ ჰქვია. მაშასადამე, თუ მართლაც ამ ღვთაებამ ზემოაღნიშნულ მიზეზის გამო მიიღო „კვირია“-ს სახელი, მაშინ იგი ჩვენ უნდა „მზე“-ს ღვთაებად ვიცნათ, მაგრამ მზის სქესის გამო ეს საეჭვოა*“ (ჯავახიშვილი 1979: 116). იქვე ივანე ჯავახიშვილი სხვა ვარაუდსაც გამოთქვამს: „*შეიძლება აგრეთვე „კვირია“ ძველს მცირე აზიის საბერძნეთში გავრცელებული სახელის „კვირა“-სგან იყოს წარმომდგარი, რომელიც „უფალსა“ ჰნიშნავდა*“ (ჯავახიშვილი 1979: 116). ამ საკითხს ივანე ჯავახიშვილი სხვაგა-

ნაც უბრუნდება და უშვებს, რომ „*კვირია*“ *ქრისტიანული თეონიმია, რომელმაც შეცვალა ამ ღვთაების თავდაპირველი წარმართული სახელი* (ჯავახიშვილი: 1950: 204). ყოფიერობ, ივანე ჯავახიშვილის ეს დასკვნა გასაზიარებელია როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სასულიერო ტექსტებში გამოკვეთილ „*კვირიასთან*“ დაკავშირებით, ასევე, სვანურ ტრადიციასთან მიმართებითაც და ამავე კონტექსტშია განსახილველი საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში შემონახული საეკლესიო საგალობლის „*კვირელისონის*“ ხალხური ვარიაციები.

ეთნოგრაფიული მასალა, რომელსაც ივანე ჯავახიშვილი ეყრდნობა და ზემოთ მოყვანილი დასკვნის სახით განაზოგადებს „*კვირიას*“ გენეზისსა და ადგილს ქართულთა წინარექრისტიანულ სარწმუნოებრივ ცხოვრებაში, XIX საუკუნის მეორე ნახევრისა და XX საუკუნის დასაწყისის ამსახველია. სამეცნიერო ლიტერატურაში, სვანეთთან დაკავშირებით, ღვთაება კვირიას არსებობის შესახებ მსჯელობა გაშლილია, ძირითადად, ბერიკაობა-ყვენობის დოკალური ვარიანტების დროს შესრულებული საგალობლის – „*კვირიას*“ – საფუძველზე.

ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ „*კვირიასთან*“ დაკავშირებით ორი საყურადღებო მომენტი იკვეთება: სვანეთის მოსახლეობისთვის „*კვირია*“ მხოლოდ და მხოლოდ საგალობელია, **ქრისტე მაცხოვრისადმი მიძღვნილი სადიდებელია და მისი ადვლენა ქრისტიანულ აღმსარებლობასთანა დაკავშირებული; ხოლო** სამეცნიერო ლიტერატურაში ყურადღება მახვილდება საგალობლის არქაულ ძირებზე და საუბარია ღვთაება „*კვირიას*“ არსებობაზე სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში.

მრავალფეროვანი ეთნოგრაფიული მასალის დეტალური შესწავლა ავლენს, რომ ტერმინი „*კვირია*“ შემონახულია როგორც აღმოსავლეთ, ასევე, დასავლეთ საქართველოს მთაში, მაგრამ არსად არ არის დაფიქსირებული „*კვირიას*“ როგორც ღვთაებისადმი მიძღვნილი რიტუალი ან დღეობის ფრაგმენტი. ტერმინი „*კვირია*“ შემონახულია მხოლოდ ლოცვის ტექსტებში, საგალობლის სახელად და ის ეკლესიათა (ჯვარ-ხატთა) და საეკლესიო დღეობათა

აღსანიშნავად, რომლებიც მაცხოვრის ან კვირაცხოვლობის სახელზეა აგებული.

სვანეთის ტრადიციულ რწმენა-წარმოდგენათა სპექტრში ღვთაება კვირიას არსებობის ვარაუდის გამოთქმისას ივანე ჯავახიშვილი ეყრდნობა ა. ონიანის ჩანაწერებს (არსენ ონიანი, „ლუშნუ ამბუარ“), რომელშიც საუბარია კვირიას **საგალობელზე**: დიდმარხვის პირველ, ე.წ. შავ ორშაბათს, ღაშხეთის თემის სოფელ ჟახუნდერში იმართებოდა მურყვამობის დღესასწაული, სადაც „კვირია ღერთა“-ს სიმღერა, ანუ საგალობელი“ სრულდებოდა. არსენ ონიანის მიერ აღწერილი რიტუალები ადრესაგაზაფხულო ციკლის ხალხური დღესასწაულია („ლიმურყვამად“ – მურყვამობა/კოშკობა). ამ დღეობაზე (ღაშხეთის თემი, სოფელი ჟახუნდერი) სრულდებოდა რამდენიმე სხვადასხვა რიტუალი//თამაშობა//სიმღერა: „ადრეკილა“ „მელდაე ტულეფია“//ტელეფია“, „კვირია“, ფერხული „ჭიშხაშ“ და სხვაჯოთხი სიმღერა. ადრეკილასა და მელდაე ტულეფიას //ტელეფიას რიტუალები შეიცავს არქაული კულტურიდან მოდინარე ზოგიერთ ელემენტს და მიეკუთვნება ადრესაგაზაფხულო, საკარნავალო ტიპის დღეობებს. ეს რიტუალები სრულდებოდა ყველიერის კვირაში. ყველიერში მთელ საქართველოში (და, ასევე, მსოფლიოს მრავალი ეთნოსის ტრადიციაში) საკარნავალო ელემენტებით გაჯერებული რიტუალები ტარდებოდა. „კვირიასთნ“ დაკავშირებით არსენ ონიანი წერს: „არცერთი სასოფლო ღოცვა არ იქნება, რომ პირველად „კვირია“ არ თქვან. „კვირია“-ის თქმის დროს ყველანი პირს აღმოსავლეთისაკენ იზამენ და საგალობელს ისე ამბობენ ხოლმე. ეს საგალობელი ღვთის დიდი სვედრებელია და მისი წარმოთქმის დროს ყველა ქუდმოხდილია და პირჯვარს იწერს. ეს საგალობელი მართო მოხუცებულებსდა ახსოვთ“... ამის შემდეგ ონიანისეული აღწერილობა მთავრდება და ივანე ჯავახიშვილი სვამს კითხვას: „კვირიადს შესახებ ცნობაც ამით თავდება. ონიანს სამწუხაროდ არაფერი აქვს ნათქვამი, ან ამ საგალობელს რა პირობებში და როგორ წარმოსთქვამენ, ან თვით საგალობლის სიტყვები რა ნაირია, ან ამ საგალობლის წარმოთქმას რა მოჰყვება ხოლმე, ან დასასრულ კვი-

რია რა ღვთაებად ეხატებათ სვანებს და რას შესთხოვენ მას? ამგვარად, არს. ონიანის ცნობა სწორედ უმთავრეს საკითხებზე სდუმს და ეს გარემოება მკვლევარის მდგომარეობას მეტად აძნელებს“ (ჯავახიშვილი 1979: 104-105). მკვლევრის მიერ დასმულ ამ კითხვებს პასუხი გაეცა ღვთაება კვირიას შესახებ არსებულ ვრცელი მსჯელობაში, რომელიც წარმოდგენილია ჯ. ონიანის სადისერტაციო ნაშრომში. ჯ. ონიანი აღწერს ბერიკაობის ზოგიერთ ლოკალურ სვანურ ნაირსახეობას ჟაბეშისა (ზემო სვანეთი) და ღაშხეთის (ქვემო სვანეთი) მაგალითზე: ყველიერის აღების დროს სოფელ ჟაბეშში იმართებოდა დღეობა „აღბა-ლაღრალი“, რაც სალიტერატურო ქართულით „აღების სიმღერა“-ს ნიშნავს. ჟაბეშელები თოვლის ორ კოშკს აშენებდნენ. ერთი კოშკი უფრო დიდი იყო და მისი აგება კვირისთვის უნდა დასრულებულიყო. თითბრის ბუნიკით და უკრადი ნაჭრებით მორთულ ჯოხს – „დროშას“ – ამ კოშკში ჩაასობდნენ. პარასკევსა და შაბათს კოშკთან კვირიას **იგალობებდნენ**. კვირას ყაენობის რიტუალი იმართებოდა. მასში შემდეგი პერსონაჟები: დედოფალი, საქმისაი, ყაენი, დედოფლის მოახლეები და ა. შ. მონაწილეობდნენ. დღეობა მთავრდებოდა კოშკის დროშაზე წამოცმული ქუდის ჩამოგდებით (ონიანი: 1969). ქვემო სვანეთში ამ დღეობას **მურყვამობა-კვირიეობა** ერქვა და იგი გრძელდებოდა ყველიერის ხუთშაბათიდან კვირამდე. დღეობა **კვირიას საგალობლის** შესრულებით იწყებოდა. მას მედღესასწაულენი ორ გუნდად გაყოფილნი ასრულებდნენ და შემდეგ ცდილობდნენ თოვლის კოშკის გადაქცევას მოპირდაპირე მხარისაკენ“ (ონიანი: 1969).

ჯ. ონიანის ნაშრომზე დაყრდნობით ი. სურგულაძე გამოთქვამს აზრს, რომ „საინტერესოა ყველიერის სანახაობა სვანეთში, სადაც ამ დღესასწაულის არქაული ვერსიებია შემონახული. აღსანიშნავია, რომ ყველიერის მასკარად-თამაშობანი სვანეთში ღვთაება კვირიას სახელზე სრულდებოდა“... (სურგულაძე 2003: 107-108).

ა. ონიანისა და ჯ. ონიანის მიერ ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასალა იძლევა სხვაგვარი დასკვნის გამოტანის საშუალებასაც, რადგან მასალის დეტალური ანალიზი არ

ადასტურებს ღვთაება კვირიას სახელზე შესრულებული რიტუალების ან დღეობების არსებობას, მასალა ავლენს მხოლოდ საგალობელ „კვირიას“ ავლენის ტრადიციას სვანეთის ხალხურ დღესასწაულებში¹. ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში ფიქსირებული „კვირაუ/კვირიას“ ეპითეტებსა და ფუნქციებს განსხვავებულ ინტერპრეტაციას უძებნის ანდრო ლეკიაშვილი (ლეკიაშვილი 1985; ლეკიაშვილი 1986, ლეკიაშვილი 1987).

სვანეთში საწესო-სარიტუალო პრაქტიკაში შემონახულია საგალობლის რამდენიმე ვარიანტი: საგალობლის ერთი სახეობა დიდი საუფლო დღესასწაულების, სათემო-სატაძრო დღეობების (მაგალითად, ლაშთხვერის ბარბარობისას), საწესო სუფრის დაწყების წინ, ასევე, ხალხური დერსასწაულების – ლიკურიელის, ბერიკაობა-ყეენობისა (მურყვამობა, აღბა-ლაღრაღი...) და სხვა რიტუალების დროს სრულდება, მას პირობითად **საზეიმო, სადღესასწაულო კვირია** შეიძლება ეწოდოს; თავის მხრივ, ამ ვარიანტს კიდევ რამდენიმე ვარიანტია აქვს. **„კვირიას“** მეორე სახეობა სამგლოვიაროა და დაკრძალვის დღის სამგლოვიარო რიტუალის თანმხლებია. ხოლო მესამე სახეობა – **„კვირიოლა“** – იგალობება დარ-ავდრის გამომწვევი რიტუალების დროს. დიდი საუფლო დღესასწაულების დროს **„კვირიას“** გალობდნენ აღმოსავლეთის მიმართულებით მუხლზე დაჩოქილი, ქუდმოხდილი მგალობლები, სამგლოვიარო „კვირიას“ და „კვირიოლას“ ფეხზე დგომით ასრულებენ.

„კვირიას“ შესრულების წესი აღწერილია ეთნომუსიკოლოგთა მიერ: **„არსებობს საწესო სიმღერები („ჯორული“, „ჯგრაგი“, „გა“, „კვირია“...), რომელთაც კულტის მსახურნი ასრულებენ... ამ სიმღერებს მხოლოდ დრმად მოხუცები მღერიან... ამ საწესო სიმღერებს ასრულებენ**

¹ დასავლეთ საქართველოს, კერძოდ, სვანეთის მასალა განხილულია მკვლევართა ჯგუფის მიერ და გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „კვირია“ სვანეთის მაგალითზე მხოლოდ საგალობლის სახელია და წმინდა ეთნოგრაფიული მასალით, მსგავსი „ღვთაების“ ხსოვნა სვანეთის ყოფაში არ იძებნება (გუჯაჯიანი, ჩამგელიანი, ცინცაძე, ჭეიშვილი 2011).

მხოლოდ გარკვეული საკულტო რიტუალის დროს და სუფრის დასაწყისში, როგორც გარკვეულ სარწმუნოებრივ აქტს“ (ასლანიშვილი: 1954: 256); **„სიმღერები, რომლებიც ეძღვნებათ სვანური პანთეონის მთავარ ღვთაებებს – კვირიას, ჯგრაგს, ლამარიას... – ამჟამად ქორეოგრაფიული ნაწილის გარეშე სრულდება. მუხლებზე დაჩოქილნი, აღმოსავლეთისკენ პირშებრუნებული, ქუდმოხდილი კაცები მღერიან. ცნობების თანახმად, საგალობლების შესრულების უფლება, ძველად, მხოლოდ საზოგადოების გარკვეულ წევრებს ჰქონდათ. კვირიას შესრულების წესი და დრო აღწერილი აქვს ბევრ ავტორს, რომლის შესახებაც აღნიშნულია, რომ სვანეთში არც ერთი რელიგიური დღესასწაული არ ტარდება ისე, რომ, იქ კვირიას საგალობელი არ შესრულებულიყოს. თვით საგალობლის სახელწოდებაც საფუძველს იძლევა, რომ ეს სიმღერა-გალობა და შეძახილები სვანებმა შექმნეს ღვთაება კვირიას სადიდებლად“ (მამალაძე: 1972: 197). ვ. ახობაძემ კალის წმიდა კვირიკეს („ლაგურკა“) ეკლესიასთან ჩაწერა კვირიას საგალობელი (ორხმიანი): **„კვირია მხოლოდ კვირიკეს ეკლესიას ეკუთვნის. მას ეკლესიიდან დროშის (ხატის) გამოსვენების დროს მღეროდნენ (თორმეტჯერ) და დროშას სიმღერითვე ჩაასვენებდნენ უკან“** (ახობაძე: 1957: 10). ვ. ახობაძის მასალასთან დაკავშირებით, უნდა შევნიშნოთ, რომ „კვირია“ არ იყო მხოლოდ „ლაგურკის“ დღეობებზე შესასრულებელი საგალობელი, მას, როგორც უკვე ითქვა, სვანეთის ყველა საეკლესიო დღესასწაულზე გალობდნენ და შესაძლოა საუბარი მის მუსიკალურ ვარიაციებზეც¹. ხო-**

¹ ნ. მაისურაძის დასკვნით, „სვანურ ეთნოგრაფიულ მასალაში ყურადღება მიიქცია ღვთაება კვირიასადმი მიძღვნილი სიმღერის შესრულების წესმა. მას ორ ჯგუფად გაყოფილი მედღესასწაულენი ორპირულად ასრულებენ. მაშასადამე, იგი ოდესღაც საფერხული წყობას შეიცავდა. „კვირიას“ მუსიკალური ტექსტების არქიტექტონიკის სიძველე და ზემოხსენებული შესრულების წესი უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ იგი წარმოადგენდა ხანიდან მომდინარე საფერხული სიმღერაა. ნიშანდობლივია, **კვირიას** ეტიმოლოგიური მსგავსება **კერასთან, კურთან** (ნაცარში გამომცხვარი პური), რაც ხაზს უსვამს კვი-

ლო, რაც შეეხება წმიდაა კვირიკეს მონასტერთან აღვლენილ საგალობელ „კვირიას“, ის არაფრით არ განსხვავდება სხვა ეკლესია-მონასტრების სატაძრო დღეობების დროს აღვლენილი „კვირიასაგან“.

საგალობელი სრულდებოდა სხვადასხვა ხალხური დღეობის მსვლელობის პროცესშიც. მაგალითად, ვ. ბარდაველიძემ ლენჯერის თემში ჩაიწერა **საგალობელ კვირიას** შესრულების ერთი ლოკალური ვარიანტი: საგალობელი აღევლინებოდა ბარბარობის დღესასწაულზე სოფელ ლაშთხევრში. *“ლაშთხევრის თარინგ ზელის მარეები უდესიანები და ჯაჯვანები ბარბალობას აღმართავდნენ დიდი თოვლის კოშკს, რომელსაც შუაგულში ხეს დაატანდნენ და მის წვერზე ხის ჯვარს დაამაგრებდნენ. ბარბლქშ დილით ყოველი ოჯახიდან მიემართებოდნენ ღემზირებით და არყით თარინგ ზელის ეკლესიაში და იქ ევედრებოდნენ თარინგ ზელს სოფლის მშვიდობიანობას... გარს უვლიდნენ თოვლის კოშკს და კუთირიას მღეროდნენ”* (ბარდაველიძე 1939: 11). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ვ. ბარდაველიძე მხოლოდ საგალობელ კუთირიას ახსენებს და არა ღვთაება კვირიას. მისი განმარტებით, *“კუთირია ძველებური საგალობელი”*-ა (ბარდაველიძე: 1939: 11).

ლენტეხური მასალით, საგალობელი კვირია აუცილებლად ითქმოდა ერთ-ერთ დიდ დღესასწაულზე, რომელიც აღდგომიდან ექვსი კვირის თავზე აღინიშნებოდა. დღეობას ლენტეხურ კილოზე „ხაწკვენალ“ ჰქვია და არსით ის ხატების გამოსვენების აღმნიშვნელი ტერმინია. დღეობა ფაყის ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის ეკლესიასთან (ღამარია) სრულდებოდა (ამჟამადაც მასშტაბურად აღინიშნება). მლოცველებს მიჰქონდათ სეფისკვერები (ღემზირები), ეკლესიიდან ხატებს გამოაბრძანებდნენ და ეკლესიის გარშემო ლიტანიობას ასრულებდნენ. ამ დროს გალობდნენ „კვირიას“ („ხვილარაღლ კვირიას“ – ვმღეროდით კვირიას“), ხატების გამოსვენების წინ უკრავდნენ საყვირს (სანყვირ), ორ მამაკაცს ეჭირა ხატი დანარჩენები კი „კვირიას“ ამბობდნენ (სპტ 1967: 35). ეს დღეობა წინ უძღოდა

რიას გენეტურ კავშირს ცეცხლთან“ (მაისურაძე: 1989: 37-38).

ფაყობის დიდ დღეობას, რომელიც მომდევნო კვირას აღინიშნება.

„კვირია“ სრულდებოდა კვირაცხოველობის (უფლიშ) დღესასწაულზეც.

ვ. ბარდაველიძის მიხედვით, „კვირიას“ საგალობელი სრულდებოდა **ლიფანალის** საწესო ციკლის (მიცვალებულთა მოსაგონარი დღეების) დასასრულსაც: სულეების „გაცილების“ შემდეგ სოფლის ახალგაზრდობა იკრიბებოდა და **ლიკურიელ**-ის რიტუალი სრულდებოდა. ახალგაზრდებს საეკლესიო დროშა ან დიდი ჯვარი გამოჰქონდათ ეკლესიიდან, მეთაურს ანთებულ სანთელს და ზარს დააჭერინებდნენ ხელში და **კვირიას** გალობით შემოუვლიდნენ მთელ სოფელს. ყოველი მოსახლის კართან ჯერ ზარს აახმიანებდნენ, შემდეგ საგალობელს იგალობებდნენ. *“ჯერ გუნდის მეთაური მთელ საგალობელს იგალობებდა და შემდეგ დანარჩენი ბავშვები კუთირიას გარკვეულ ნაწილს გალობდნენ. გალობის შემდეგ გუნდის მონაწილეებს ხილითა და სხვადასხვა საჭმელ-სასმელით, პურით, ხორციით ასაჩუქრებდნენ. ბავშვები ოჯახს დალოცავდნენ:*

„აღამიანი და საქონელი გამრავლებულიყავით...“

ბოლოს ეკლესიასთან შეიკრიბებოდნენ, სადაც ღოცვის დასასრულს საზეიმო ტრაპეზი იმართებოდა (ბარდაველიძე 1953: 289).

ვ. ბარდაველიძეს მოჰყავს **კვირიას** ამ ვარიანტის ტექსტი: *„ღამარია, ამ სახლს ხარი და ძროხა გაუმრავლე, კაცი გაამრავლე... დამე ნააზრვევი, დღისით ნაქნარი, ყველა სვიანი, ყველა ბარაქიანი გახადე, სირიააან, კირიააან“* (ბარდაველიძე 1953: 289).

ლაშხური მასალით, ყველიერის შაბათ დღეს სოფელ ქახუნდერის „მურყვამობის“ დღეობაზე საგალობლის საუკეთესო შემსრულებლებად ახალშენელები ითვლებოდნენ, „კვირიას სიმღერა ძალუმად იცოდნენ ახალშენელებმა, ნემსაძეების კუთხიდან. ეს კუთხე ძველია. მანამდე აქ ყიფიანებს უცხოვრიათ. ამ სოფელს სჩვეოდა დღეობის ერთი კვირით ადრე დაწყება. ისინი ჯდღეობას იწყებდნენ კვირიას სიმღერით („კვირია ლიდრალ“) და შემდეგ ერთი დღე და დამე დრო მხიარულად გაჰყავდათ...“ (ქრესტომათია 1978: 239).

თანამედროვე მასალითაც ლიკურიელის რიტუალი ლიფანწლის ციკლს მოჰყვება. ცნობილია, ტრადიციულად, ნათლისღების წინა დღეს ზემო სვანეთში თავთავიანთ ოჯახებს მცირე ხნით (მომყოლ ორშაბათამდე) „სტუმრობენ“ წინაპართა სულები („ადგომ“). მეორე დღეს – ნათლისღებას („განცხდაბ“) – ყოველ სოფელში ღოცვა იმართება და სადღესასწაულო სუფრა იშლება. ოჯახის წევრები „მობრძანებულ სულებს“ ღამ-ღამობით ზღაპრებს უყვებიან, უმღერიან და უკრავენ ჭუნირზე. ორშაბათ დილით სულების „გაცილების“ რიტუალი სრულდება: ოჯახის უფროსი გადის სახლიდან ჭიშკრისკენ, გზადაგზა ჯამიდან თაფლიან რძეს აწვეთებს და ღოცულობს: **“ქრისტე მაცხოვარო, შეიწყალე ჩვენი მიცვალებულების სულები, იქ ამყოფე, სადაც ბამბად თოვდეს და რძედ წვიმდეს...”** „სულთა წაბრძანების“ შემდეგ მოსახლეობა იკრიბება ეკლესიებთან. საზეიმო ღოცვის დროს და ტრაპეზის დაწყების წინ **„კვირია“** აღველინება.

სამგლოვიარო **„კვირია“**, სრულდება გასვენების დღეს სამჯერ. საგალობლის ეს სახესხვაობა მსგავსებას ავლენს **ზარის** სარიტუალო დატვირთვისთან, რადგან ძველად **„სვანეთში „ზარს“ მხოლოდ ტირილის მნიშვნელობა არ ჰქონია, იგი პიმნიც ყოფილა. იგი სრულდებოდა მხოლოდ მაშინ, როცა გარდაცვლილი იყო ღრმა მოხუცი, რომელსაც არ განუცდია უმცროსი თავისიანების დაკარგვა. ამ შემთხვევაში ზარს ამბობდა მისი გვარის ხალხი, მხოლოდ მოხუცები: გასვენებამდე, გამოსვენების დროს, სასაფლაოზე შესვლის და დასაფლავების დროს. ამჟამად ეს წესი დარღვეულია“** (ახობაძე: 1957: 21). ზარის შესრულების რიტუალის ზემოთ აღწერილი დეფინიცია, **„კვირიას“** უფრო ესადაგება, რადგან ზარი წარმოითქმება ნებისმიერი გარდაცვლილის გასვენებაში, სადაც კი ზარის მთქმელები შეძლებენ შეკრებას, ხოლო **კვირია** მხოლოდ მორწმუნე მოხუცებულის გარდაცვალების შემთხვევაში აღველინება, თანაც, ამ დროისათვის გარდაცვლილის ყველა შვილი ცოცხალი უნდა იყოს.

კვირიას ერთი ვარიანტი **„კვირიოლას“** სახელითაა ცნობილი. არსებობს სვანეთში საგალობელი, რომელსაც

კვირიოლას ეძახიან (ეცერში). მას უმთავრესად ხშირი წვიმების დროს ასრულებენ. ამ სიმღერით სამჯერ შემოუვლიდნენ ეკლესიას, შეწირულს მიართმევდნენ. მათ სჯეროდათ, რომ ამის შემდეგ გამოიდარებდა (მამალაძე: 1972: 198; ჭანტურიშვილი: 1969). **„კვირიას ევედრებიან ამინდსაც. ამინდის რიტუალის შესრულებისას აუცილებლად ითვლება კვირიას საგალობლის შესრულება; კვირიას კულტმსახურების სვანურ ვარიანტში ძალზე დიდი ადგილი ეკვრის სქესობრივი სიმბოლიკის და ნაყოფიერების კულტის ელემენტებს, რომლებიც განსაზღვრავდნენ კიდევ ამ ღვთაების ბუნებას. სვანური კვირია განსაკუთრებული მოვლენაა ქართველთა რელიგიაში“** (სურგულაძე: 2003: 242-243).

ეთნოგრაფიული მასალით, სასურველი ამინდის მოვლინებას ღვთაება კვირიას კი არ ევედრებიან, არამედ **ქრისტე მაცხოვარს** და ამ რიტუალის დროს ასრულებენ საგალობელ **კვირიას**. ეს ტრადიცია დღესაც მოქმედია, მაგალითად, ეცერის თემში. გვალვიანობის ან ხშირი წვიმებისას რამდენიმე მამაკაცი იცავს სამდღიან მარხვას და კვირა დილით ეცერის თემის სოფელ ბარშის წმიდა ბარბარეს ნაეკლესიარიდან იწყებენ რიტუალს – მსვლელობას. პირველად აქ ასრულებენ საგალობელ **კვირიოლას**, მეორედ – ლამარაშში, ყოველადწმიდა ღვთისმშობლის ეკლესიისნანაგრევთან, მესამედ – ეცერის თემის მთავარ ტაძართან – ფხუტრერის მთავარანგელოზების ეკლესიასთან. საგალობლის წარმოთქმის წინ ევედრებიან **„კვირია-მაცხოვარს“** სასურველი ამინდის გამოწვევას. რიტუალის ყველა მონაწილე, კითხვაზე, **თუ ვის უგალობდნენ**, ეცერული **„კვირიოლას“** შემსრულებლები გვპასუხობდნენ, რომ **კვირია-მაცხოვარს უგალობდნენ**.

ძირითადად ეს გახლავთ ის მასალა, რომლის საფუძველზეც **კვირია** სვანეთის ერთ-ერთ ღვთაებადაა მიჩნეული. შეიძლება ითქვას, რომ ეთნოგრაფიული მასალით, ფაქტობრივად, არსად დასტურდება ამ სახელის მქონე ღვთაება, არც მისდამი მიძღვნილი დღეობა თუ რიტუალი – ყველა შემთხვევაში **„კვირია“ მხოლოდ და მხოლოდ საგალობლის სახელია** და ძველადაც და ამჟამადაც მას გალობენ დიდ დღესასწაულებსა და მნიშვნელოვან სათემო

დღეობებზე. თავისთავად საგალობელი მიმართულია არა დღეთაება „კვირიას“ მისამართით, არამედ ქრისტესადმი მიძღვნილი სავედრებელია დასაეკლესიო „კირიელისონის“ ხალხურ ნაირსახეობას წარმოადგენს.

სვანეთში შემონახული საგალობლის ყველა ვარიანტს საერთო აქვს წარმომავლობა და სვანეთის სასიმღერო ფოლკლორისთვის დამახასიათებელი კომპლექსური მრავალხმიანობა, სვანური საერო-საგალობლებისთვის ხშირად ცვალებადი ზომა, ქართული სიმღერა-გალობლისთვის ნიშნული სამხმიანობა, ვერტიკალურად და ღრმად ქართული წყობა და მრავალი მარტივად თუ რთულად შესამჩნევი საერთო მუსიკალური თვისება (გუჯეჯიანი... 2011).

ბუნებრივია, ამ საგალობლის მუსიკალური ძირი ისტორიის ადრეული ფენებიდან იღებს სათავეს. ცხადია, იგი სხვადასხვა ეპოქის კულტურულ პლასტებში არსებული მოტივია, რომელიც ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ დღევანდელი სახით ჩამოყალიბდა, ჩვენს დრომდე ცოცხალი სახით მოაღწია და დღესაც რელიგიური ყოფის აუცილებელი ელემენტად გვევლინება.

სვანური „კვირიას“ პარალელურად, დასავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ვხვდებით სიმღერებს: „კირიალესა“, „კრიალესო“, „კირია და ღესა“ და სხვ. რაც, ბუნებრივია, კირიელისონის ხალხური ნაირსახეობებია. როგორც უკვე ითქვა, სვანური საგალობლის ტექსტშიც ფიგურურებს ტერმინები – კტირია, კირია, კირიე, კვირიოლა... შესაძლოა, ყველა ეს ფუძე ბერძნული სიტყვიდან მომდინარე ტერმინს – უფლის დღის აღმნიშვნელ „კვირა“-ს დაუკავშირდეს, ისევე როგორც ეს ხდება კანონიკური, ქრისტიანული „კირიელისონ“-ის შემთხვევაში.

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „ბერძნულმა ტერმინმა („კვირიელისონი“) ფონოლოგიურად ოდნავი ცვლილება განიცადა. მისი სახეცვლილი ვარიანტებია „კირიელისონი“, „კირია“, „კვირიოლა“, „უი“ დიფთონგი შეცვალა პალატალურმა ხმოვანმა „ი“, მოხდა „კვ“ კომპლექსის დელაბილიზაცია (კვ-კ) და შესაბამისად, სვანურმა შემოგვინახა არქაული ვარიანტი, ხოლო სიტყვის ბერძნული დაბოლოება

შეიცვალა კინობით-ალერსობითი მაწარმოებლებით: „-ოლ“, „-ია“, თუმცა, თანხმობის საწყისი პოზიცია არ შეცვლილა“ (ჭკუასელი 2011: 265).

საიდან შეიძლება შემოსულიყო ბერძნული სიტყვა ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში? ამის პასუხს ვპოულობთ გიორგი მერჩულესთან: „ქართლად ფრიადი ქვეყანა აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვა ყოველი აღესრულების. ხოლო „კვირიელისონი“ ბერძნულად ითქმის, რომელ არს ქართულად: „უფალო, წყალობა ყავ“, ანუ „უფალო შეგვიწყალებ“ (გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება). სწორედ ასეა დღემდე, წირვაზე ერთხელ მაინც იგალობება „კირიელისონ“. ანუ, სიტყვა „კირიე“ არ იყო ქართველისათვის უცხო და საგსებით შესაძლებელია, შესულიყო ხალხურ საგალობლებშიც. საილუსტრაციოდ კარგი მაგალითია „ალილო“, რომელიც ებრაული „ალილუიას“ სახეცვლილი ვარიანტია და შინაარსობრივად არაფერი აქვს სერთო შობასთან, მაგრამ ყველა საშობაო სიმღერის რეფრენს წარმოადგენს (გუჯეჯიანი... 2011)..

ძნელია, ვისაუბროთ „კვირიასა“ და, თუნდაც, „კირიალესას“ მელოდიურ, ან რამე სახის მუსიკალურ მსგავსებაზე, რადგან, არათუ, სხვადასხვაკუთხის სიმღერები, არამედ, საკუთრივ, სვანეთში ჩაწერილი ვარიანტებიც საკრძობლად განსხვავდება ერთმანეთისგან, მაგრამ მრავალი ფაქტორი მიუთითებს იმაზე, რომ საწესო-სარიტუალო სიმღერებში ქართველ მთიელთა მიერ მოხმობილი კვირია არის სწორედ ის ღმერთი რომელსაც რეალურად ადიდებენ ქრისტიანი ქართველები და უფლის სახელს – კირიე – მოიხსენიებენ იმ ენაზე, რომლიდანაც მოეფინა საქართველოს ნათელი ქრისტესი (გუჯეჯიანი... 2011). უფრო მეტიც, სწორედ ასე იწყება გასული საუკუნის ორმოცდაათიან წლებში ვ. ახობაძის მიერ ჩაწერილი კვირიას ერთ-ერთი ნიმუში: „კირიე, კირიე, კირიე“ (ახობაძე: 1957).

რასაკვირველია, დღეისათვის ზემოთ აღწერილი რიტუალების სემანტიკური ველი დასუსტებულია, მაგრამ ისიც, ცნობილია, რომ საქართველოს მთის ისტორიულ-ქონოგრაფიული მხარეები საერთოდ კონსერვატულობით

გამორჩეული მხარეებია და ეს უპრეცედენტო კონსერვატულიობა განსაკუთრებით თვალსაჩინო ქართველ მთიელთა რელიგიურ მსოფლადქმაშია. სვანეთის საზოგადოება დღესაც რელიგიური საზოგადოებაა და მრწამსობრივი სიღრმეებისა და მოტივების მდგრადობა აქ ყოფით ნიუანსებშიც კი მჟღავნდება. შესაძლოა, საგალობლის მუსიკალური ძირი და მოტივი უძველესი დროიდან მომდინარეა. მაგრამ გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ გაქრისტიანების შემდეგ ყოველი იდეა ახალი – ქრისტიანული სწავლებიდან მომდინარე – არსის მატარებელი ხდება და ცხადია, რომ ხალხური დღეობების სიუჟეტების კონსტრუქციებსა და მრწამსშიც ხდება ცვლილებები, რომლის ვერტიკალიც, დაკვირვების შემთხვევაში, თვალსაჩინოდ იკვეთება. შესაბამისად, მკვლევარს აქვს სრული უფლება და შესაძლებლობა თანამედროვე რიტუალსა თუ დღეობაში არქაული ფესვების დანახვისა, მაგრამ როდესაც საუბარია რიტუალის მონაწილეთა მენტალობასა და რელიგიურ მსოფლადქმაზე, აქ პირველ რიგში, სწორედ მათი სარწმუნოებრივი მრწამსი უნდა იყოს გათვალისწინებული და არა მკვლევრისეული ინტერპრეტაციები. დღეობათა მონაწილენი და მგალობლები კი მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთს, ქრისტიანულ ღმერთს ადიდებენ და უგალობენ. ბუნებრივი და სასურველია, ეს მოტივი სამეცნიერო კვლევებშიც აისახოს. ობიექტურობა მითხმავს, ამა თუ იმ დღეობისა და რელიგიური რიტუალის კვლევისას, გათვალისწინებულ იქნას ისტორიული ასპექტები და კულტურულ-სოციალური ტრანსფორმაციის საკითხები (გუჯეჯიანი... 2011).

ტერმინი “კვირა”, “კვირავ”, “კვირია” იხსენიება ლოცვის უმრავლეს ტექსტებში აღმოსავლეთ საქართველოს მთის სარიტუალო პრაქტიკაში. ცნობილია, ვერა ბარდაველიძე ახდენს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ყოფაში ფიქსირებული სასულიერო შინაარსის ტექსტების კლასიფიცირებას და მათ პირობითად ორ ნაწილად ყოფს – ხუცობათა ტექსტებად და სასიმღეროებად: “ხუცობათა ტერმინქვეშ ჩვენ ვგულისხმობთ იმ წარსათქმელებს, რომელთაც აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების ხევისბერები, დეკანოზები, ხუცები (ანუ ხუცესები) და

ხელოსნები იტყოდნენ ხოლმე ღვთაებათა და წმინდანების სალოცავად, სავედრებლად და სადიდებლად” (ბარდაველიძე 1938: 5). ხუცობათა ტექსტებს ხევისურეთში “პირისქარი”, “მოკსენება”, “კურთხევანი”, “სადიდებელთაი” ეწოდება, თუშეთში “დახელოსნება”, “ჯვარული”, ფშავსა და მთიულეთში – “დამწყალობნება”/“დაკელოსნება”, ხევში – “სადიდებო” (ბარდაველიძე 1938: 5).

ტერმინი “კვირავ/კვირა/კვირია” გვხვდება აღმოსავლეთ საქართველოს თითქმის ყველა სასულიერო შინაარსის ტექსტში. მას თან რამდენიმე ეპითეტი ახლავს, ხოლო იერარქიულად ყველგან მამა-ღმერთის შემდეგ იხსენიება: “*მორიგეს ღმერთსა და დიდს კვირავს გეხვეწებით, თქვენ უშველეთ თქვენს მეხვეწეთ, საწარმართო ანგელოზ დააყოლეთ*”... (ბარდაველიძე 1938: 12), “*დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა, დიდება დღეს დღესინდელსა ჯულ ქრისტიანთასა, მზესა, მზისმყოფ ანგელოზთა, დიდის კვირიასა, ხთის მადლის მაკარვესა*” (ბარდაველიძე 1938: 14), “*მადლო ღმერთო, დიდო კვირავო, მახვეწურთა სამეშლო-სამწყალობნელადა დიდისა-ცოტაისადა, კაცისა-საქონისადა, ორფეკ-ოთხფეკისადა, ქუდოსან-მანდილოსნისადა მეშველი, მწყალობელიმც იქნები, მწყალობდე შენი სახელის მადლსა*” (ბარდაველიძე 1938: 15); “*დიდება ძალ ხთისასა, სამართალ კვირაისასა, იმათთან ნაჯსენებ ანგელოზთა*” (ბარდაველიძე 1938: 16), “*ამინ, დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა, დიდება დღეს დღესინდელთა ძალს ხთისას, ძალს კვირაისას*” (ბარდაველიძე 1938: 17), “*დიდებულო ღმერთო და კვირავო, წმინდა გიორგი ღაშარისაო...*” (ბარდაველიძე 1938: 21, 22), “*დიდება შენთვის, ღმერთო, დიდება შენთვის, კვირას კარავიანს, დიდება შენთვის...*” (ბარდაველიძე 1938: 24) და სხვ.

“კვირიასადმი” აღვლენილი ლოცვა-ვედრება შემონახულია სადიდებელთა (სადიდებო, ჯვარული) ტექსტებშიც: “*დიდება ღმერთსა, დღეს დღესინდელსა, მზესა, მზისმყოფთ ანგელოზთა. დიდება დიდ კვირასა მადლის ხთის მაკარვესა!*” (ბარდაველიძე 1938: 26), “*წინას ჭიქა-ბარძიმზე, მადლო ღმერთო, შენ გადიდას. მეორეს ჭიქა-ბარძიმზე, ყილო კვირვე, შენ გადიდას!*” (ბარდაველიძე 1938: 27), “*მე-*

ორე ჭიქა-ბარძიმზედა შენ გადიდას, გაგიმარჯოს, კვირია მადლიანო!" (ბარდაველიძე 1938: 28), "აემ სანთელ-ჭიქა-ბარძიმზედა შენ გადიდას, გაგიმარჯოს, კვირაა ხთის კარზე კარავიანო" (ბარდაველიძე 1938: 28), "შეორე ჭიქა-ბარძიმითა, სანთელ-სუფრითა შენ გადიდას-დ გაგიმარჯოს, კვირიაჲ, ხთის მაკარვეო" (ბარდაველიძე 1938: 29), "მაგ ჭიქა-ბარძიმზედა გადიდას, გაგიმარჯოს, კვირაო ძალო-ხთისაო, ხთის კარზე მარულო საბამ-კარავიანო. — გწყალობდესთა" (ბარდაველიძე 1938: 31), "დიდება შენდა, კვირაო კარავიანო, ღვთის და მეფის კარზედ მდგომელო, სიმრთლის პასუხის გამცემელო ღმერთთანა და წყალობის გამომტანელო ხმელზე ხორციელთათავის" (ბარდაველიძე 1938: 34), "ღმერთო, გაუმარჯვე ღმერთსა კვირაისაო" (მაკალათია 1983: 216), "პირველად ღმერთი ვაჭსენოთ, ის უფრო დიდებულია, მემრე ვადიდოთ კვირაჲ, კვირაჲ კარადღვთისია" (ბარდაველიძე 1938: 37) და სხვ.

ვაჟა-ფშაველას "ეთნოგრაფიულ წერილებში" მოყვანილია ლექსი იახსარზე, რომელშიც "კვირა"-ც იხსენიება:

*“ღთის კარზე შავიყარენით
ღთი შვიდნ სამოცდაცხრანიო;
ქვემოთ, ბოლოში ჩამოვჯე
მე, ხატი იახსარიო.
გადმოდგეს სასწორ-ჩარეჲი,
კვირაჲ გვიჭირე თვალიო”...*

იქვე ვაჟა-ფშაველა ტერმინ "კვირას" განმარტებას ურთავს: "კვირა ძლიერი ანგელოზი ყოფილა, ფშაველების წარმოდგენით, და იმის სადიდებლად, მოსახსენებლად არის დადებული კვირა-დღე უქმად" (ვაჟა-ფშაველა 1986: 589).

ეპითეტები, რომლებიც "კვირიას" ერთვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში — "კვირაცხოველი", "კვირეღთისშვილი", "კვირია კარავიანი", "ხმელთმოურავი", "ღვთისა და კაცთა შუამდგომელი", "ღვთის იახსაული" და "კვირია მაცხოვარი" — დაწვრილებით განიხილა ანდრო ლეკიაშვილმა და გამოავლინა ამ სახელთა ქრისტიანული სწავლებიდან და პრაქტიკიდან მომდინარეობა. მკვლევარი მხარს უჭერს ივანე ჯავახიშვილის მოსაზრებას, "კვირიას" კვირა დღის სახელიდან წარმოშობის შესახებ. თეონიმ

"კვირაცხოველს", ბუნებრივია, ხსნის კვირაცხოველობის დღესასწაულის არსით. ცნობილია, რომ კვირაცხოველის სახელობის ბევრი ეკლესიაა შემონახული საქართველოში (ქართლ-კახეთში, რაჭაში, იმერეთში, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში) და იქ კვირაცხოველობის დღესასწაული იმართება. "კვირეღთისშვილი", რომელიც ხშირად განმეორებადი ეპითეტია ხევში, მკვლევრის აზრით, ბიბლიური ტრადიციიდან მომდინარე გააზრებაა მაცხოვრის ხატებისა (ლეკიაშვილი 1987 167-170). "კვირია კარავიანი"/"ღვთის კარზე კარავიანი"/"ღვთის მოკარვე" აიხსნება "კარვის" ეკლესიასთან დაკავშირებით: "დიდო კვირაჲ, ძალიანო, ხმელზე კარავის გარმამდგმელო" (ლეკიაშვილი 1987: 170). "ხმელთმოურავი" — ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, მაცხოვარი მამა ღმერთთან ერთად განაგებს სამყაროს (ხმელთმოურავი). "ღვთისა და კაცის შუამდგომელი" — ცნობილია, ქრისტე კაცთათვის იშვა და ევნო, ის არის ღვთის წინაშე კაცთა მოდგმის მეოხი და შუამდგომელი. "ღვთის იახსაული" — "თუ გავიხსენებთ, რომ ქრისტიანული წარმოდგენებით, იესო ქრისტე მამა ღმერთის მოციქულია და მისი ნების აღმასრულებელი, ცხადი გახდება, რომ "ღვთის იახსაული" იესო ქრისტეს ადგილობრივი მეტსახელია" (ლეკიაშვილი 1987: 172).

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალის გამოწვევლილვითი ანალიზის საფუძველზე გამოვთქვამ მოსაზრებას, რომ ფაქტობრივი ინფორმაციით არც აღმოსავლეთ და არც დასავლეთ საქართველოში არსად ჩანს ღვთაება კვირიას კულტი, კვირია, კვირაჲ, კირაჲ ტერმინით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელები მაცხოვარს იხსენიებენ, ასევე, სვახეთში არსებული საგალობელი „კვირია“ (ყველა მისი ვარიანტია) და დასავლეთ საქართველოს ყოფაში შემონახული „კირიელეისონის“ ვარიანტები (კირიალესა, კირია და ლესა, კირიე...) საეკლესიო „კირიელეისონის“ ხალხური ვარიანტებია და ღვთისადმი აღვლენილი საგალობლებია. საეკლესიო სწავლებით მაცხოვრის მხტვრულ სახედ ხშირად მზე მოაიზრება. კვირა — უფლის დღეა, ის ქრისტიანობამდელი ქართული რწმენა-წარმოდგენებითაც მზისადმი იყო მიძღნილი (ჯავახიშვილი 1979: 116), თეოლოგიური ღი-

ტერატურა მაცხოვრის ხატებას ხშირად მზესთან აიგივებს: ქრისტეს „*მზე სიმართლისა ეწოდა, რამეთუ თქვა წინასწარმეტყველმან: „და გამოვიბრწყინდეს თქვენ, მოშიშთა სახელისა მისისათა, მზეი იგი სიმართლისაი, რომელსა აქვს კურნებაი ქვეშე ფრთეთა მისთა“. რამეთუ იგი არს, რომელი ჰფარავს და განატფობს*“ (საბანისძე 1987: 449-450).

„კვირიას“ ღვთაებად გამოცხადების მიზეზი, ვფიქრობთ, იყო XIX საუკუნის II ნახევრისა და XX საუკუნის დასაწყისისთვის დამახასიათებელი კვლევის ევოლუციონისტური მეთოდი, როდესაც ყოფაში მოქმედი რომელიმე დღეობა ან რიტუალი, მიიჩნეოდა გადმონაშთად, რომლის მიხედვითაც კეთდებოდა დასკვნები განვითარების უფრო ადრეული საფეხურების შესახებ. ამ მეთოდით, საკვლევი მოვლენის რეკონსტრუქცია და ჰიპოთეტურად მთელი კულტურული ეპოქების ან სოციო-კულტურული სტადიების აღდგენა ხდებოდა. სავარაუდოდ, ასე წარიმართა ამ კონკრეტული სეგმენტის კვლევაც.

დამოწმებული ლიტერატურა:

არაყიშვილი 1950 – დ. არაყიშვილი, სვანური ხალხური სიმღერები, თბ., 1950.
ასლანიშვილი 1954 – შ. ასლანიშვილი, ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, I, თბ., 1954.
ახობაძე 1957 – ვ. ახობაძე, ქართული (სვანური) ხალხური სიმღერების კრებული, თბ., 1957.
ბარდაველიძე 1938 – ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები, – მსე, ნაკვ. I, ტფ., 1938.
ბარდაველიძე 1939 – ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, ტფ., 1939.
გვახარია 1962 – ვ. გვახარია, ქართულ მუსიკალურ სისტემათა განვითარება, თბ., 1962.

გოცირიძე 1987 – გ. გოცირიძე, ქორწინება ფერეიდნელ ქართველებში, თბ., 1987.

გუჯეჯიანი... 2011 – რ. გუჯეჯიანი, მ. ჩამგელიანი, დ. ცინცაძე, გ. ჭეიშვილი, “კვირია” სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში, – სვანეთის ისტორიის ფურცლები, თბ., 2011.

ვაჟა-ფშაველა 1986 – ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, თბ., 1986.

თათარაძე 1976 – ა. თათარაძე, ძველი ქართული (სვანური) ფერხულები, თბ., 1976.

ლეკიაშვილი 1987 – ა. ლეკიაშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა თეონიმიდან: ღვთაება კვირიას სახელები და ეპითეტები, – მსე, XXIII, თბ., 1987.

ლეკიაშვილი 1986 – ა. ლეკიაშვილი, კვირია – მაცხოვარი, მნათობი, №11, თბ., 1986.

ლეკიაშვილი 1985 – ა. ლეკიაშვილი, ქართველ მთიელთა რელიგიური გადმონაშთების ინტერპრეტაციისათვის, – მაცნე ისტორიის ... სერია, №1, თბ., 1985.

მაისურაძე 1989 – ნ. მაისურაძე, ქართული ხალხური მუსიკა და მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები, თბ., 1989.

მაკალათია 1930 – ს. მაკალათია, მთიულეთი, ტფ., 1930.

მამალაძე 1972 – თ. მამალაძე, სვანური საწესო სიმღერების სტრუქტურა, – მსე, XVI-XVII, თბ., 1972.

ონიანი 1969 – ჯ. ონიანი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (სვანური მურყვამობა-კვირიაობა), სადისერტაციო ნაშრომი, ხელნაწერი, თბ., 1969.

საბანისძე 1987 – იოვანე საბანისძე, ჰაბოს წამება, ქართული მწერლობა, ტ. I, თბ., 1987.

სპტ 1967 – სვანური პროზაული ტექსტები, III, ლენტეხური კილო, თბ., 1967.

სურგულაძე 2003 – ი. სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბ., 2003.

ქრესტომათია 1978 – სვანური ენის ქრესტომათია, თსუ, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 21, თბ., 1978.

ჭანტურიშვილი 1969 – ს. ჭანტურიშვილი, შრომის სიმღერების კვლევის საკითხისათვის სვანეთში, – საქარ-

- თველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XXVII – B, თბ., 1969.
- ჭკუასელი 2011 ო. ჭკუასელი, ქართულ ხალხურ დღეობათა საწესო-სარიტუალო ტერმინოლოგია (კვირიკობა), – საქართველოს საპატრიარქოს ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სკოლის (ფაკულტეტის) სტუდენტთა II სამეცნიერო კონფერენციის მასალები (2011 წლის 6-7 ივნისი), თბ., 2011.
- ჯავახიშვილი 1950 – ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950.
- ჯავახიშვილი 1979 – ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი, I, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბ., 1979.

Rozeta Gujejiani

“Kviria” in Traditional Being of Svaneti

The term Kviria in the traditional being of Svaneti means the chant. There are some chants with this name. They are taking their origins from the early times and till today are the united part of pagan Christian holidays. Nowadays they are carried out only with the Christian idea, but the scholars are considering them as hymns devoted to the pagan divinity – Kviria. The revision of the historical and ethnographic data is not proving such idea. On our opinion the reason of such consideration was the evolutionist method characteristic to the end of the XIX c and the beginning of the XX-ies, according to which each ritual or holiday was considered as a survival and the decision was drawn out about the earlier stages of development. According to this method the reconstruction of the research object and hypothetically of the whole cultural epochs or socio-cultural stages was fulfilled.

In the West Georgia there can be met songs: “Kirialesa”,

“Kirialeso”, which are pagan variation of “Kirieleison”. We discuss that “Kviria” is also the Georgian version of Greek theonym (“Kite” - God) and its appearance in Georgian Folk Music is not atypical. After the conversion to Christianity in each service there is song “Kirieleison”, thus the word “Kirie” was usual for Georgians and it would be natural to find it in the ritual songs. Thus Kviria mentioned in the ritual songs of Georgian mountaineers is the same God of Christian Georgians.

ხათუნა იოსელიანი

დაკრძალვასთან დაკავშირებული ერთი რიტუალის შესახებ სვანეთში

დაკრძალვასა და ზოგადად, გლოვასთან დაკავშირებული რიტუალები შედარებით ნელა განიცდის ტრანსფორმაციას; წეს-ჩვეულებათა ამ სფეროში უფრო მეტად არის შემონახული და დაღეჭილი ისეთი ელემენტები, რომლებიც უძველესი რწმენა-წარმოდგენების შესახებ ძვირფას ინფორმაციას შეიცავენ; მათი შესწავლა და ანალიზი საშუალებას გვაძლევს უკეთ წარმოვიდგინოთ, თუ როგორი შეხედულება ჰქონდათ ჩვენს წინაპრებს სამყაროზე, ამქვეყნიური და იმქვეყნიური ცხოვრებისა და მათი ერთიანობის შესახებ.

XX საუკუნის I ნახევარში, ენათმეცნიერების მიერ ბალსხემო სვანეთში ჩაწერილ ტექსტებში დაფიქსირებულია ერთი საინტერესო რიტუალი, რომელიც ტარდებოდა დაკრძალვისას: “დაკრძალვის დღეს, გარდაცვლილის ოჯახში მისული თანასოფლელები თან ძაღლებს გაიყოლებდნენ. მიცვალებულის გამოსვენებამდე შეარჩევდნენ ერთ მამაკაცს, რომელსაც თავზე მოახვევდნენ წითელ ყაბალახს ისე, რომ მარჯვენა მხარიც ამ ყაბალახით ჰქონოდა დაფარული. მას კალთას გაუვსებდნენ დაკრძალვის დღისთვის სპეციალურად გამომცხვარი პურით, რომელიც ოთხად იყო დატეხილი. ეს კაცი სოფლის ძაღლებს გაიყოლებდა, გზადაგზა პურს უყრიდა და ასე მიუძღვებოდა პროცესიას სასაფლაომდე (სვანური ენის ქრესტომათია: 1978: 77). ეს რიტუალი ტარდებოდა როგორც გარდაცვლილი მამაკაცის, ისე ქალის დაკრძალვისას. ამ რიტუალს და უფრო ზუსტად პურს, რომელსაც ძაღლებს აჭმევდნენ “ლეიდუნი” ერქვა.

აღნიშნული რიტუალი ორი დეტალის გამოა საინტერესო: რატომ მონაწილეობენ ძაღლები დაკრძალვის ცერემონიაში და რატომ არის წითელი ყაბალახით შემოსილი ძაღლების დამპურებელი მამაკაცი.

ერთი შეხედვით, ეს რიტუალი სრულ მსგავსებას

მოულობს ბერძნულ მითოლოგიასთან, რომლის მიხედვითაც ძაღლს ძაღლი – ქვესკნელის საზარელი გუშაგი იცავს, რომელმაც უნდა გაატაროს საიქიოში გარდაცვლილთა სულები. ძაღლების დაპურება სიმბოლურად შეიძლება ჩაგვეთვალო საიქიოს დარაჯი ძაღლის მომადლიერებად, რათა მას დაუბრკოლებლად გაეტარებინა საიქიოს კარებში გარდაცვლილის სული, თუმცა, ჩვენი აზრით, ეს რიტუალი შეიძლება კიდევ დამატებითი ასპექტების შემცველი იყოს.

ძაღლი მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხის მითოლოგიის ერთ-ერთი საინტერესო პერსონაჟია, იგი სხვადასხვა ხალხში განაგებს მიღმა სამყაროს, უკავშირდება შესაქმის მითს, ითვლება ადამიანების მეგზურად საიქიო ცხოვრებაში: ზოგიერთი ხალხი ძაღლს მსხვერპლად სწირავს ადამიანის ადამიანის გამოჯანმრთელების მიზნით; იგი ასევე ითვლება მკურნალად, ზოგიერთ კულტურაში მიხსეულია, რომ ძაღლის ენას სამკურნალო თვისებები გააჩნია (პანანა), ანუ ძაღლის სახე მითოლოგიაში მრავალი ასპექტითაა წარმოდგენილი. ძაღლი ამავე დროს, ფაქტობრივად გაიგივებულია მგელთან. ეს საკითხი მკვლევართა მიერ დიდი ხანია დამტკიცებულია, თუმცა, ინტერესმოკლებული არ იქნება აღინიშნოს, რომ ამის შესახებ ინფორმაცია პირდაპირი სახითაა შემონახული სვანურ მითოლოგიაში. სვანების წარმოდგენით მგლები წმ. გიორგის ძაღლისგან წარმოშობილებად ითვლებიან: “ძველად თურმე მგლები არ ყოფილან, ისინი ჯგერაგის (წმ. გიორგი) ძაღლებისგან გამრავლებულან. ეს თურმე ასე მომხდარა: როცა წმ. გიორგი ღმერთი გამხდარა და ღმერთებთან წასულა, თავისი ძაღლი დაუტოვებია და უთქვამს: “ეჰ, საბრალო ქურშა! შენ ვერ გამოძევები და აქ დარჩენა მოგიწევს, მაგრამ ამის შემდეგ ჩემი ხალხის საქონლის დამცველი იქნებით შენ და შენი მოდგმა”. ამის შემდეგ ძაღლი მგლად გადაქცეულა და გამრავლებულაო” (ქრესტომათია: 1978: 90-91). მგლები სვანეთში პირდაპირ სახელდებულნი არიან, როგორც “წმ. გიორგის ძაღლები”. მგლის ნახვა სიზმარში, სვანების შეხედულებით, ნიშნავს, რომ წმ. გიორგი ღოცვას მოითხოვს.

ქართულ მითოლოგიაში ძაღლს/მგელს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. ხევსურების წარმოდგენით ის მთავარი – მორიგე ღვთაების ნადირია, რომელსაც მიუსევდა ხევსურს დასასჯელად, თუ ამას დაიმსახურებდა. ეს დასჯა მორიგე ღმერთის დავალებით და კვირიას უშუალო ხელმძღვანელობით ხორციელდებოდა. ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდეგ ძაღლს/მგელს არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა და იგი უკვე ქრისტიანული წმინდანის – გიორგის მფლობელობაში გადავიდა. მას ხალხი ისევე გამორჩეულ ნადირად მიიჩნევდა. სვანების შეხედულებით მისი მოკვლა არ შეიძლებოდა მაშინაც კი, როცა ის საქონელს ჭამდა. თუ მოხდებოდა ისე, რომ მონადირეს მგელი მაინც შემოაკვდებოდა, ამ შემთხვევაში ტარდებოდა მგლის დატირების რიტუალი: “მგელს მონადირე სოფლის მოედანზე დაასვენებდა და შემდეგი სიტყვებით დაიტირებდა: “ოღონდ შენ არ მომეკალი და ძმა შემომკვდომოდა, ოღონდ შენ არ მომეკალი და შვილი შემომკვდომოდა” და ა.შ.” (სადლიანი: 1998) მგელს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა აგრეთვე ხალხურ მედიცინაში. ბნედას ხალხი წმ. გიორგის მოვლენილ სასჯელად თვლიდა, ასეთ ავადმყოფზე იტყოდნენ: “მგლის ხორციით არის გამაძღარიო” ანუ წმ. გიორგი განარისხაო; ამიტომ მის განსაკურნავად მგლის ან ძაღლის გამოსახულებიან დანას ხმარობდნენ, სიზმარში ძაღლის ან მგლის ნახვა იმის ნიშანი იყო, რომ წმ. გიორგის სალოცავში უნდა წასულიყვნენ (ქრესტომათია: 1978: 91-92).

ვინაიდან ამ ეტაპზე ჩვენი კვლევის მიზანს არ წარმოადგენს მთლიანობაში ძაღლის/მგლის კულტის შესწავლა, ჩვენ არ განვიხილავთ მასთან დაკავშირებულ სრულ სამეცნიერო და მითოლოგიურ მასალას, ეს ჩვენი მომავალი კვლევის საგანია, მას განვიხილავთ მხოლოდ ამ კონკრეტული რიტუალიდან გამომდინარე.

ამრიგად, ძაღლი/მგელი ქართული წარმართული პანთეონის უხედავსი ღვთაების მორიგე ღმერთის ნადირია. უხედავსი ღვთაება ქვეყნის შემოქმედია, იგი განაგებს სამყაროს, როგორც სააქაოს ისე საიქიოს. სვანური მითოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალა ამ კუთხით მეტად სა-

ინტერესო ინფორმაციას იძლევა. აქძაღლი/მგელი წმ. გიორგის ნადირია. წმ. გიორგი სვანურად გამოითქმის როგორც “ჯგრააგ”. როგორც ამ საკითხზე თავის დროზე ნიკო მარმა აღნიშნა, ლინგვისტური თვალსაზრისით სახელები “გიორგი” და “ჯგრაგი” აბსოლუტურად სხვადასხვაა, ანუ ჯგრაგი არ არის გიორგის “გადასვანურებული” ფორმა. ჩვენი აზრით, ასევე სხვადასხვაა ეს ორი კულტი – წმ. გიორგის შეერწყა სვანების უმთავრესი ღვთაება ჯგრაგი, რომელიც შეიძლება ჩაითვალოს სვანური წარმართული პანთეონის უმთავრეს, შემოქმედ ღვთაებად. სწორედ მისი ნადირია ძაღლი/მგელი, რომელიც შემდეგ წმ. გიორგის მფლობელობაში გადავიდა.

სვანური ეთნოგრაფიული მასალით მგელი შემოქმედ ღმერთთან სხვაგვარადაც არის დაკავშირებული: “ღმერთმა როცა ადამი და ევა შექმნა, ისინი კიდობანში ჩასვა და უთხრა, რომ მის მოსვლამდე არავისთვის მოესმინათ, დარაჯად კი მგელი დაუყენა”; ძაღლები, როგორც მაღალი უყვალი ღმერთის ორი მწვეარი, მოხსენიებულია ამირანის ერთ-ერთ სვანურ ვერსიაში (ნიჟარაძე: 1962: 141, 158).

ამრიგად, ძაღლი/მგელი ქართული მითოლოგიის თანახმად, მთავარი ღვთაების ნადირია, მისი გავლენა “ორთავ ქვეყანაში” დიდია და იგი ცალსახად არ უკავშირდება მხოლოდ საიქიოს და სიკვდილს. შესაბამისად, აღნიშნული რიტუალი არ უნდა გულისხმობდეს კონკრეტულად მხოლოდ საიქიოს მცველი ძაღლის მომადლიერებას, არამედ იგი მიმართული უნდა იყოს ზოგადად მთავარი, სამყაროს გამგებელი ღვთაებისადმი.

ახლა განვიხილოთ, თუ რატომ იყო წითელი ფერის კაბალახით მოსილი ამ რიტუალის ჩამტარებელი მამაკაცი.

ფერთა სიმბოლიკას, როგორც ცნობილია, უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა უძველესი დროიდანვე. ფერებით გამოხატული იყო გარემომცველი და საკრალური სამყარო, ადამიანის ცოდნა ამ სამყაროს შესახებ; თითოეულ ფერს თავისი კონკრეტული შინაარსი და დანიშნულება გააჩნდა. უძველეს ადრესამიწათმომქმედო კულტურებში, სიმბოლოური მნიშვნელობით ძირითადად სამი – თეთრი, წითელი და შავი ფერი გამოიყენებოდა. ამ ფერებით იღებებოდა სარი-

ტუალო ნივთები, გამოისახებოდა საკრალური შინაარსის მქონე ორნამენტები და სიმბოლოები. ჩვენთვის საინტერესო წითელი ფერი სიცოცხლის ფერი იყო, ამავე დროს იგი სისხლის ფერიც იყო. ამასთან, წითელი სიკვდილთანაც იყო დაკავშირებული და ამიტომ აქტიურად გამოიყენებოდა დაკრძალვის რიტუალებში (ხიდაშელი: 2008).

ბუდიზმში წითელი ფერი იმ რიტუალის ჩატარებისას გამოიყენებოდა, რომელსაც უნდა გაეძევიანა ცუდი გავლენა. ეგვიპტეში ბოროტის მოქმედ ღმერთებს წითელი ფერის ცხოველებს სწირავდნენ. ებრაელებში წითელი მოსანანიებელი, სამსხვერპლო სისხლის ნიშანი იყო. ქრისტიანობაში წითელი თავდადებული სიყვარულის, ამქვეყნიური ცხოვრების მოწამეობრივი დასრულების და მკვდრეთით აღდგომის გამომხატველია. მონღოლების შეხედულებით წითელი ფერით სამყაროს სამხრეთი მხარე აღინიშნებოდა, რომაულ-ბიზანტიური გავლენით ევროპაში წითელი ფერის სამოსელი მეფეთა სამოსელი იყო. იქ წითელი ფერი ომის ფერადაც ითვლებოდა, გერმანელები ბრძოლისთვის მზადყოფნის ნიშნად ფარებს წითლად ღებავდნენ. წითელ ფერს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა. ხმელთაშუაზღვის აუზის კულტურებში, კერძოდ დაკრძალვის წესში. მკვდრის განსასვენებელი ჭურჭელი, ხისა თუ ქვისა, შიგნით წითლად იყო შეღებილი, წითლად იღებებოდა გარდაცვლილის ტანსაცმელი და სხეული. მკვდარს წითელი ფერით უნდა მინიჭებოდა სიხარული და რაც შეიძლება უმტკივნეულოდ უნდა გადასულიყო შავ ქვეყანაში, საიდანაც ის მკვდრეთით უნდა აღმდგარიყო – რაც წითელია (სისხლი, სიცოცხლე) ის შავად (სიკვდილი) უნდა ქცეულიყო, ხოლო რაც შავია ის ისევ წითელი, ცოცხალი უნდა გახდეს (ნოზაძე 1954: 8-16).

ჩვენს რიტუალთან დაკავშირებით წითელი ფერის სწორედ ასეთი მნიშვნელობაა საინტერესო. როგორც ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მონაცემებით დასტურდება, სვანეთში წითელი ფერი დაკრძალვის რიტუალში გამოიყენებოდა და ამავე დროს სამგლოვიარო ფერიც იყო. ლექსში “ბეთქილი”, რომელიც მკვლევართა მიერ ერთ-ერთ უძველეს ფოლკლორულ ნიმუშად არის მიჩნეული, დასა-

ლუხად განწირული ბეთქილი თავის ცოლს უთვლის, რომ “წითლად შეიღებოს ღეჩაქი” (სვანური პოეზია: 1939: 284). მოხრობელთა თქმით, “ძველად თურმე წითელ თავსაფრებს იყარავდნენ შავის ნაცვლად, ასევე წითელ ქუდებს ისურავდნენ მამაკაცები გლოვის ნიშნად”. თუ სანათესაოში ან სამეზობლოში რამე ღხინი იყო, მგლოვიარე სტუმარი მამაკაცები წითელ ქუდებს მოიხდიდნენ, რაც იმის ნიშანი იყო, რომ ღხინი ჩვეულებრივად წარმართულიყო (ქრესტოლითია: 1978: 44).

სვანეთში წითელი ფერის სამგლოვიარო დანიშნულების შესახებ მიუთითებენ სხვა მკვლევარებიც (იხ. ავტორები: დ. გიორგაძე, ვ. ბეზარაშვილი).

წითელ ფერს, ისევე როგორც სხვა დანარჩენს დუალისტური მნიშვნელობა გააჩნია. როგორც გამოჩნდა ის არის სიხარულის, სიცოცხლის და გლოვის გამომხატველი. ვეფხისტყაოსანში წითელი ფერი მწუხარებას და სევდას გამოხატავს (ნოზაძე: 1954: 17). ქრისტეს აღდგომასთან დაკავშირებით, კვერცხის წითლად შეღებვა კი კვდომის და დიადი აღდგომის სიმბოლოა.

ჩვენი აზრით, ასეთი ორმაგი დატვირთვა გააჩნია წითელ ფერს სვანეთშიც. იგი ძირითადად არის სამგლოვიარო ფერი, რომელიც შემდგომ შავით შეიცვალა. ამავე დროს, ის სიცოცხლის და სისხლის სიმბოლოცაა. ერთ-ერთმა მოხრობელმა სვანეთში საკმაოდ ლაკონური და ნათელი პასუხი გამცა შეკითხვაზე, თუ რატომ შეიცვალა სამგლოვიარო წითელი შავით: “სისხლისფერი იყო და მიძიე იყო ამ ფერით გლოვაო” (იოსელიანი: 2004).

შეიძლება გვეფიქრა, რომ მხოლოდ ასეთი მნიშვნელობის მქონეა წითელი ყაბალახი ზემოთ აღწერილი რიტუალის დროს, რომლითაც შემოსილია რიტუალის ჩამტარებელი მამაკაცი. თუმცა, შეიძლება სხვა ასპექტის დანახვაც. ნოზაძის ცნობით ბაბილონური ხანის ღვთისმსახურნი ღოცვის დროს თეთრი სამოსელით იმოსებოდნენ, ხოლო განმწმენდელი მსხვერპლშეწირვის დროს კი – წითლად (ნოზაძე: 1954: 12).

ჩანს, რომ აღნიშნული რიტუალი კომპლექსური სახისაა და მსხვერპლშეწირვის გარკვეულ ფორმას წარმო-

ადგენს – ძაღლების დაპურება სპეციალურად დაკრძალვისთვის გამომცხვარი პურებით, რომელსაც ასრულებს წითლად შემოსილი მამაკაცი. არ არის გამორიცხული, უძველეს ხანაში მას სხვა ფორმაც ჰქონოდა.

ამრიგად, აღწერილი რიტუალი “ლეიდუნი” მიცვალებულის სულის იმქვეყნად მშვიდობიანად გადასვლას ემსახურება, რაც ძაღლების, როგორცუხენაესი ღვთაების ნადირთა, მომადლიერებას ნიშნავს და არა მხოლოდ საიქიოს დარაჯი ძაღლისა. ეს რიტუალი ტარდება წითელი სამოსით, რაც გლოვის, და ამავე დროს აღდგომის, გაცოცხლების სიმბოლოს წარმოადგენს.

დამოწმებული ლიტერატურა:

- ნიჟარაძე: ბ. ნიჟარაძე, ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, ტ. I, თბ., 1962.
საღლიანი: მ. საღლიანი, სვანური ტექსტები, ხელნაწერი, 1998.
ქრესტომათია: სვანური ენის ქრესტომათია, თბ., 1978.
სვანური პოეზია: სვანური პოეზია, თბ., 1939.
ნოზაძე: ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის განკითხვანი, ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველება, ბუნოს აირესი, 1954.
ხიდაშელი: მ. ხიდაშელი, ფერის სიმბოლიკა მახლობელი აღმოსავლეთის ადრესამიწათმოქმედო კულტურებში, “ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები”, I, თბ., 2008.
ჰანნა: ბარბარა ჰანნა, კატა, ძაღლი და ცხენი (ლექციების კურსი), თარგმანი ნ. ღამბაშიძისა (ხელნაწერი).
იოსელიანი: ხ. იოსელიანი, ეთნოგრაფიული დღიური, 2004.

Khatuna Ioseliani

About a Ritual Connected With Burial in Svaneti

In the texts recorded by linguists in Balszemo Svaneti in the I half of the 19th century one can find an interesting ritual connected with burial. In one historical narrative we read: “In the day of burial the dwellers of the village while going to the house of a dead person were taking dogs with themselves. Before carrying-out a dead person from the house a certain man used to be chosen. A red kabalakhi (a kind of national Georgian headdress traditional for the West Georgia) was tied round the chosen man’s head, right shoulder and his lap was filled with the pieces of bread. The man used to lead the village dogs, through the pieces of bread and feed them on his way to the cemetery and thus accompanying the dead. The name of the ritual was “Leidun”.

Dog has a significant place in the Georgian mythology. According to svanetian materials it is connected with St. George and is considered as his animal. That is why it is forbidden to kill him.

At first sight we may think that the mentioned ritual is for gaining dog’s favour; favour of the guardian of the other world. In our opinion the ritual has another meaning as well. Dog is believed as an animal of St. George and St. George in the mythology of this region in our opinion has also the functions of the pagan deity “Jgrag”, that should have been the supreme deity of pagan pantheon in Svaneti. That is why feeding of the dogs may mean not only gaining favour of the other world’s guardian but of the supreme deity as well.

As for red colour ethnographical material shows that it was mourning colour in Svaneti. Red colour is closely connected with dead souls and the other world not only in Balszemo Svaneti but in other gorges of Svaneti as well. Red colour is a symbol of death and resurrection. The use of the mentioned colour in the ritual is a symbol of death as well as resurrection.

ირმა კვაშილავა

ვასთირჯი (წმინდა გიორგი) ოსურ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში

საუკუნეთა განმავლობაში ხალხი თავის მხატვრულ და ესთეტიკურ გემოვნებას ზეპირსიტყვიერების საშუალებით გამოავლენდა. საერთოდ, ფოლკლორი მისი შემქმნელი ხალხის ერთგვარი მხატვრული ბიოგრაფიაა, რომელიც მათ ზნესა და ადათს, შინაგან კულტურას და ეროვნულ კოლორიტს, მის ცხოვრებისეულ გამოცდილებასა და ინდივიდუალურ „მე“-ს, ქვეცნობიერად, იღუმადად, ფანტაზიის სამოსელში წარმოგვიდგენს. ფოლკლორის სიმდიდრის ერთ-ერთი უმთავრესი მახასიათებელი ხალხის ისტორიული გამოცდილებაა. „ოსი ხალხის მშფოთვარე წარსული აღსავსეა არნახული კატაკლიზმებით, აღზევებისა და დაცემის საოცარი კონტრასტებით. სამხრეთ რუსეთის უკიდურეს ტრამალებზე მომთაბარე სკვითებისა და ალანების მძლავრი ტომების შთამომავალთ ქარცეცხლიანმა საუკუნეებმა უანდერძეს მრავალი ვაჟკაცური ტრადიცია, ზნე და ჩვეულება, რამაც მაღალი იდეებით გამსჭვალა პირველყოვლისა მისი ფოლკლორი“ (ცხოვრებოვა: 1974: 385).

ამ კულტურული განძეულიდან ოსი ხალხისათვის ყველაზე ძვირფასი ეპოსია „ნართები“, რომლის ძირითადი ნაწილი ორი ათას წელზე მეტი ხნისაა. „უფრო ზუსტად, ნართული ეპოსი სათავეს იღებს ძვ.წ.-მდე მესამე ათასწლეულიდან, ინდო-ირანული ერთობის ეპოქაში, ხოლო მისი შევსება და შემოქმედებითი განვითარება ახ.წ.-ის მეორე ათასწლეულის შუა წლებამდე გრძელდებოდა“ (ლიბედინსკი: 2001: VIII).

სპეციალისტთა აზრით, „ნართების პირველი ციკლები, ჯერ კიდევ უძველეს დროს, ჩვენს ერამდე პირველი ათასწლეულის შუა ხანებში ჩაისახა და ეპოსი იქმნებოდა ახ.წ.-ის XIII-XIV საუკუნემდე, როცა მისი შემოქმედი ოსი ხალხი მონგოლთა ურდოებისგან საბოლოოდ დამარცხდა“ (ცხოვრებოვა: 1974: 386).

თავისი მაღალი იდეებითა და მხატვრული ღირსებით

ოსოვლიოს საუკეთესო ეპოსებს გატოლებული „ნართები“-ს რელიგიური მოტივებიდან ნიშანდობლივია, ნართებისა და ღმერთების წინააღმდეგობრივი ურთიერთობა. ნართების ღმერთები უბრალო და უშუალონი იყვნენ, რომლებიც ნართებთან მეგობრობდნენ. მაგ.: ნართი ალიმბეკი – ვასთირჯი და ვაცილასთან, აცა – აფსატთან მეგობრობდა. ნართი კაბა და აფსატი ძმადნაფიცები იყვნენ. ზეციურმა საფამ ვასთირჯის ვაჟი აღსაზრდელად აიყვანა და ა.შ.

ნართების დამოკიდებულება ღმერთებთან ასახულია თქმულებაში „როგორ დააჯილდოვეს ზეცაში მცხოვრებლებმა სოსლანი“. თქმულების მიხედვით, არც ერთ ღვთაებას ნართები (სოსლანის სახით) უყურადღებოდ არ დაუტოვებია. კერძოდ, აფსატიმ სოსლანს თავისი საქონლის ნაწილი აჩუქა, ვასთირჯიმ – შესანიშნავი ხმალი, ქურდა-ლაგონმა – კავი და ა.შ. (ლიბედინსკი: 1948: 12).

ამგვარად, ღვთაებებმა ნართებს ის სიკეთე მიანიჭეს, რომელიც მათ გამგებლობაში შედიოდა. სხვა თქმულების მიხედვით, ვაცილა ნართებს სასწაულებრივი აქანდახით (რომელიც თავისით ივსება მარცვლეულით) და ხმლით აჯილდოებს; თუთირი – თვითმსროლელი მშვილდით, ვასთირჯი დოდის ცხენით და სალამურით ასაჩუქრებს (ჩიბიროვი 1984: 68).

ნართებისა და ღმერთების მეგობრობა, რომელიც დასათესავება, დამოყვრებაში გადაიზარდა, მარადიული არ აღმოჩნდა. როდესაც ნართებმა თავიანთი მიწიერი მტრები დაამარცხეს, შემდეგ ბრძოლა გამოუცხადეს თვით ღმერთებს. მათ ისინი თავყანს აღარ სცემდნენ და სახელსაც არ ახსენებდნენ. სახლს მაღალი კარი შეაბეს, რომ შესული-გასვლისას მოხრა არ დასჭირებოდათ და ეს ღმერთებს მათდამი თავყანისცემად, თავის დაკვრად არ მიეცათ. მათი გამწვავებული ურთიერთობა ოსურ ზღაპარში („ნართების აღსასრული“) გამოიკვეთა, სადაც თითქოს ღმერთმა ნართებს შეუთვალა: – „დაგამარცხოთ, დედაბუნიადად ამოგწვივით, თუ ცუდი ნაშიერი დაგიტოვოთ. ნართებმა აღნიშნულ პირობას გმირი ურუზმაგის გონიერებით უპასუხეს: – ცუდი ნაშიერის ყოლას უშვილდობოდ გადაშენება ჯობია. რას ვაქნევთ მარად სიცოცხლეს? არ

გვინდა მარადიული სიცოცხლე. დაე, სამარადისო დიდება მოგვცესო. განრისხებულმა ღმერთმა ნართებს ახლა ვასთირჯი მიუგზავნა, რომელმაც ისინი დასწყევლა: თქვენი დღიური ნაშრომი ერთ ტომარაზე მეტი არასოდეს გამოისულიყოსო. გაღეწავდნენ ნართები რამდენიმე ბულულ ქურს და მხოლოდ ერთი ტომარა მარცვალი გამოდიოდა, მაგრამ ნართები განა უჭკუოები იყვნენ! დღეში მხოლოდ ერთ ხელეურს ლეწავდნენ და ყოველი ხელეური თითო ტომარა მარცვალს იძლეოდა, ბულული კი – ათ ტომარას. ამრიგად, ძველებურად ძღობისად ჭამდნენ. ღმერთი მიუხედავად მათ ეშმაკობას. დასწყევლა ისინი და მის შემდეგ მათი უნა დღისით მწვანედ ბიბინებდა, ღამით კი – მოსამკელი ხდებოდა” (იათაშვილი: 2007: 93).

თქმულებების მიხედვით, ვასთირჯი ძირითადად ნართების მეგობარი და ბოროტების წინააღმდეგ მებრძოლი ფიგურაა. თავდაპირველად ეშმაკები (ქაჯები) ნართებთან მეგობრობდნენ. ნართი სოსლანის „მკვდრების სამყაროში“ მოგზაურობისას, მათ იგი კარგად მიიღეს. ეშმაკების მეფეც ცოლად თავისი ერთ-ერთი ასულიც კი შესთავაზა... მაგრამ შემდეგ იჩხუბეს და ნართების მეგობარმა ვასთირჯიმ ეშმაკები გაანადგურა (ჩიბიროვი: 1985: 47).

ნართების ეპოსში სიუჟეტურად ცალკე დგას თქმულება ვასთირჯისა და უცხვირო ნართი მარგუძის (მარგუცი/მარგუზი) შესახებ, რომელიც პირველად ჯ. შანავეში 1870 წელს გამოაქვეყნა (შანავეი: 1870: 18). აღნიშნული თქმულება შეესებულები სახით შევიდა 2001 წელს გამოცემულ ოსურ ნართულ თქმულებებში, რომლის მთავარი მოტივია ვასთირჯის უფროსი და უმცროსი ცოლების დაკარგვა იმაზე, რომელი უფრო მამაცი და სახელოვანია, ნართი მარგუძი თუ ვასთირჯი. ნართი მარგუძის არავინ არ იცნობს, არც მიწაზე და არც ზეცაში. არც ვასთირჯიმ იცის რამე მის შესახებ. ვასთირჯის სახელს კი ყველა პატიოსანი და წესიერი ადამიანი იფიცება. მეგობარი მეგობარს მისი სახელით ეფიცება, რომელიც ერთდროულად მიწაზეც ცხოვრობს და ზეცაში ბინადრობს. აღნიშნულ თქმულებაში მეტად საინტერესოა რამდენიმე დეტალი, რომელიც ვასთირჯის სახისმეტყველებას წმინდა გიორგისთან

თანაბრებს, კერძოდ, მარგუძი გადაწყვეტს ვასთირჯის განცხადებით მოუხმოს. დარწმუნებულია გულისხმიერი ვასთირჯი, საშველად ელვის სისწრაფით გამოცხადდება, ისევე როგორც გაჭირვებული ადამიანის დაძახებაზე წმინდა გიორგი უმალვე იქ ჩნდება. სწორედ მოყვასის საშველად მკვდრი მზადყოფნისა და მსწრაფლ შემსმენლობის გამო, მის ხალხი „პიროფლიანს“ უწოდებს. თქმულების მიხედვით, ვასთირჯი მკვდრებით აღადგენს მარგუძის მიერ უნაძლიეთ მოკლულ ცოლსა და შვილს, რაც ქრისტიანული წმინდა მხედრის ძლევა მოსილების იდენტურია. კანონიკურ მართლმადიდებლურ ღოცვებში წმინდა დიდმოწამე გიორგის მიმართავენ: „გიხაროდენ, რამეთუ უფალმან ძალი საკვირველი ჰყო შენზედა, გიხაროდენ, რამეთუ უფალმან შენ მიერ აღადგინა მკვდარი საფლავისგან“ (დაუჯდომელი 2003: 71).

თქმულების აღნიშნული ვერსიის მიხედვით, ზეცაში ხალი მზეთუნახავი და ცხოვრობდა, რომელთაგან ერთი მარგუძის ცოლი იყო, მეორეზე ვაცილა იყო დაქორწინებული და მესამეზე – ვასთირჯი. ე.ი. მიწიერი ადამიანი მარგუძი ღმერთებთან ქვისლის სტატუსით იყო დამოყვრებული (ლიბედინსკი: 2001: 465).

ამგვარად, ნართულ ეპოსში ყველაზე საინტერესოა ორი სხვადასხვა ეპოქის (წარმართული და ქრისტიანიზებული) ღმერთების ბრძოლა. „ნართების ბრძოლის არაერთი შემთხვევაა აღწერილი წარმართულ ღმერთებთან: ღმერთ-მკვდელ ქურდალაგონთან, ტყის ნადირის მფარველ ღმერთ აუსათისთან და სხვა. ნართებისათვის ყველა ესენი „თავი-სი ხალხია“ (შინაურებია). ნართები ებრძვიან მხოლოდ ქრისტიანიზებულ ზეცაში მცხოვრებთ: ვაცილებს (წმ. კლია), ვასთირჯის (წმ. გიორგი), ზადებს (ანგელოზებს), თინონს (წმ. იოანეს)“ (ცხოვრებოვა: 1988: 23).

ოსთა ზეპირსიტყვიერებაში ვასთირჯი მიწისა და ცის ბინადარია. ნართულ თქმულებაში „ხსართი და ხსართაგი“, ვასთირჯი მის მომეტყუებელ ქალს შემდგენაირად ემუქრება: ამ ქვეყნად მეტად ადარ შემხვედროდე, მაგრამ იმ ქვეყნად სად დამემალეობიო (აბაევი: 1939: 17).

უღირსი საქციელის შემთხვევაში ყოველად მწყალობე-

ლი ვასთირჯი ანუ წმინდა გიორგი სასჯელსაც არ აყო-
ნებს. გადმოცემების მიხედვით, ადამიანებს იგი გლახაკის
სახით ეცხადება. ვ. მილერის მიერ ჩაწერილ ლეგენდაში,
მოხუცი გლახაკის სახით მოვლინებული წმინდანი მინ-
დორში მომუშავე ძმებს ნატვრას აუხდენს. ერთი წლის
შემდეგ, გამდიდრებული ძმების მოსანახულებლად გამოც-
ხადებული ვასთირჯი, როდესაც ისინი დაინანებენ გლახა-
კისთვის ხელის გამართვას, მათ ადგილზე აქვავებს. გამო-
ნაკლისია უმცროსი ძმა, რომელიც გლახაკს გულთბილად
მიიღებს და ცხვრის ხორციტ გაუმასპინძლდება. მოგვიან-
ებით, როდესაც გაირკვევა, რომ მათ დაუძღვრებულ
სტუმარს განსაკურნებლად ჩვილი ბავშვის სისხლი სჭირ-
დება, ცოლ-ქმარი გადაწყვეტს, საკუთარი შვილის სტუმ-
რისთვის ზვარაკად შეწირვას, რომელსაც ცხადია, წმინდა
გიორგი უვნებლად გადაარჩენს (მილერი: 1882: 156-157).
თქმულებას თანხვედრის წერტილები აქვს ბიბლიურ სიუ-
ჟეტთან.

იმ ოთხი წმინდანიდან, რომელსაც ოსები დიდ პატივს
სცემენ, ყველას თავიანთ სამსხვერპლო ცხოველს სწირა-
ვენ. წმ. ილიას (ვაჩილას) დაუკლავენ თხას, თუთირს -
ხარს, ფალვარას - ღორს და ვასთირჯის - ცხვარს. „ღო-
რის თავზე წმინდა გიორგის ღოცვა ღვთაების შეუ-
რაცხყოფა“ (ჩხეიძე: 1935: 72).

გიორგობის (ოს. ჯიორგუბა) დღესასწაულზე, რომე-
ლიც ძვ. სტილით ნოემბრის შეიდეში ან ათში იმართებოდა,
ყოველი ოსური ოჯახი თავის მოვალეობად მიიჩნევდა,
სულ მცირე ერთი ბატკანი მაინც დაეკლა და სათანადო
საჭმელ-სასმელი მოემზადებინა. გიორგობა ზოგან ერთ
კვირას, ან სამ დღეს გრძელდებოდა. „შეძლებული ოსი
სამ დღეს სამ ცხვარს დაჰკლავდა წმინდანის პატივსაცემ-
ად“ (ქართველი ოსებში: 1890: 2).

ზეცაში ბინადართაგან ვასთირჯი ყველაზე ხშირად
სტუმრობს დედამიწას იმისთვის, რომ გაიგოს, ეხმარებიას
თუ არა ადამიანები ერთმანეთს გაჭირვებაში. მოკვდავთა
შეცდომებითა და შეცოდებებით განაწყენებული გაქვავ-
ებით სჯის მათ. კერძოდ, თავაურის ხეობაში, კახთიშარის
აღმართზე, ქვების გროვას უკავშირებენ გადმოცემას, თუ

როგორ გააქვავა ვასთირჯიმ მდიდარი მასპინძელი ცურკო-
ცი და მისი ოჯახის წევრები, რომლებმაც იგი სტუმრად
არ მიიღეს (ჩიბიროვი: 1982: 315).

ანალოგიური ხასიათისაა თქმულება მეცხვარეზე,
რომელმაც განგებ გამოიხმო ვასთირჯი, თითქოს ნადირი
ფარას დაესხაო. საშველად გამოცხადებულმა წმინდანმა
გაქვავებით დასაჯა წინდაუხედავი მეცხვარე თავის ფარას-
თან ერთად. ხალხური გადმოცემა ლეგენდის ადგილად
ორბოზალას მთის წვერზე მრავალ თეთრ ქვასა და ერთ
უფრო დიდ შავ ქვაზე მიანიშნებს, რომელიც თითქოს მე-
ცხვარესა და მის ცხვრებზე იდუმალ მეტყველებენ (ლია-
ხველი 1886: 10). აღსანიშნავია, რომ თქმულებებს აქვს
სოლმე რეალობის და უტყუარობის პრეტენზია. კონკრეტუ-
ლი ადგილების მითითება იმ აზრს ამყარებს, თითქოს ნამ-
დვილად მომხდარა მოთხრობილი ამბავი. ქ. სიხარულიძე
სამართლიანად შენიშნავს, რომ მითოსთან და ლეგენდას-
თან ერთად, თქმულებას ძველი საზოგადოებისათვის ზეპი-
რი ისტორიის ფუნქცია ეკისრებოდა (იათაშვილი: 2007: 16).

ვასკერკი - ვასგერგის (დიგორ. დიალექტით, ვას-
თირჯი - ირონ. დიალექტით) დიგორული თქმულება გად-
სოგვცემს თუ როგორ იცავდა ვასკერკი ხარისში მარი-
ლის საბადოებს. მისი არ ყოფნით ისარგებლა დაბლობის
ახგელოზმა და მარილი მოპარა. „не имея возможности нака-
зать похитителя, Уаскерки пришёл в ярость, разсек мечём камен-
ную скалу и пронзил её копьём. От удара меча образовалась тре-
щина, от удара копья пещера, которые показываются и теперь. На
этих местах совершается ежегодное празднество в честь Уас-
керки (მილერი: 1882: 242).

საერთოდ, ადგილების შერჩევა საწესო რიტუალების
განსამართათ ოსებისთვის დამახასიათებელი იყო. წმინდა
გიორგი ოსთა ცნობიერებაში აბსოლუტურ სიწმინდეს წარ-
მოადგენს. ქალი თავს უღირსად თვლის წმინდანის სახე-
ლი ახსენოს და მხოლოდ ქარაგმულად მიმართავენ -
„დავთი ძუარ“ ანუ „მამაკაცების მფარველი“. უფრო მე-
ტიც, „ქალებს უფლება არ ჰქონდათ წმინდა გიორგის პა-
ტივსაცემად გამართულ დღეობაზე მონაწილეობა მიეღოთ“
(ტოკარევი: 1988: 549).

დიდების ტრადიციულ ტექსტში, საღვთოს გადახდისას, ოსი უხუცესი ლუდითა და ხაბიზგინით ხელში შეეკვდრება ღმერთთა ღმერთს – მაღალ ხცაუს. მეორე ადგილზე დგას ვასთირჯი, ვაჩილა თუთირთან ერთად. „ვასთირჯო, თუთირო და ვაჩილლაჲ, თქვენი იმედით ვსულდგმულობთ!“ (ჩოჩიშვილი: 1883: 2). მხოლოდ ვასთირჯის ერგო პატივი ლოცვებში მისი სახელი ხიცაუ/„ხცაუ“ – უზენაესი ღმერთის გვერდით მოეხსენებიათ. კერძოდ, „ბაკურთხოს ღმერთმა და ვასთირჯიმო“ (ჩიბიროვი: 1984: 57). რასაკვირველია, ქართული ხალხური პოეზიის ნიმუშებში, წმინდა გიორგი საპატიო ადგილზე დგას. ფერხისას დროს შემდეგნაირად ილოცებოდნენ: „პირველად ღმერთი ვახსენოთ, /მემრე ბატონი ჩვენო/, ვახსენოთ წმინდა გიორგი /ეკლესიაზე მდგარიო“ (კიკნაძე: 1992: 5).

ზოგიერთ ქართულ თქმულებებში წმინდა გიორგი ღმერთადაა სახელდებული. „ხევსურებისა და ფშაველების ხევისბერები ლოცვის დროს, წმინდა გიორგის ღმერთად იხსენიებენ. სვანებიც გიორგის ღმერთის მსგავსად თავი ვანს სცემენ და ღმერთზე ძლიერადაც მიაჩნიათ“ (გაბიაშვილი: 1992: 6-7).

ამგვარად, წმინდა გიორგი ითვლება ადამიანის მფარველად, მეტადრე გაჭირვების დროს, ადამიანის ყოველგვარი ბოროტების და უბედურებისაგან მხსნელად. იგი ღმერთს გვერდით უზის და სულ იმის ცდაშია, კაცს რაიმე სიკეთე უყოს. ამიტომ უთქვამს ბრძენ კაცს: „წმინდა გიორგი ვისაც სწყალობს, ღმერთიც იმას სწყალობსო“ (კოტეტიშვილი: 2005: 572).

ცხადია, ქართულმა სინამდვილემ მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა წმინდა გიორგის კულტის ჩამოყალიბებასა და ფართოდ გავრცელებაში კავკასიაში. თუმცა მისი კულტი და სასწაულმოქმედებათა ამსახველი ლიტურატურა მრავალ ენაზეა დამკვიდრებული ქრისტიანულ სამყაროში. მაგ.: წმინდა გიორგი თავისი ცნობილი ატრიბუტით, როგორცაა მახვილი, საშველად მოხმობილია მგლის სომხურ შელოცვაში: „რვა თითით, ორი ხელისგულით, სარქისის ცხენის ფაფარით /მოსეს კვერთხით, წმინდა გიორგის მახვილით/, წმინდა გიორგის რწმენით, /ღვთისმშობლის

წმინდა რძით/ შეჰყარ, შეიპყარ იგი“ (კალანდაძე: 1959: 28). ქრისტიანული წმინდა გიორგის კვალი ადიდებურ ზეპირსიტყვიერებაშიც აღმოჩნდა. მაგ.: ღვთაება აუშერჯი „აუშერჯე“ აუს გერგ – მეომართა და მხედართა მფარველი ღვთაებაა ადიდელებში. დაუშერჯი (ადიდ.) წარმართული ღვთაებაა, მონადირეთა და მოლაშქრეთა მფარველი. ასე, რომ წმინდა გიორგის შესახებ არსებულმა ქრისტიანულმა ლეგენდებმა მაჰმადიან მთიელთა ზეპირსიტყვიერებაზე მოახდინეს გავლენა“ (ახვლედიანი: 1993: 102). რაც შეეხება წმინდა გიორგის ოსურ ფორმას – ვასგერგი (დიკორ. დიალექტი), ვ. აბაევს შესაძლებლად მიაჩნია, რომ ოსურმა ენამ იგი სვანურის მეშვეობით შეითვისა. „არც ბერძნულ – ბიზანტიურს, არც ქართულ გიორგის არ შეეძლო მოეცა ოსურში გერგი. ქართული გიორგისაგან მოსაძლენელი იყო გირგუ და არა გერგი (აბაევი: 1949: 301).

თეთრ ცხენზე ამხედრებული და თეთრნაბდიანი, იარაღასხმული ვასთირჯი მკვლევართა მიერ დადასტურებული წმინდა გიორგის ეთანაბრება, რომლის ეპითეტებია: „თოროსანი // თეროსანი (სამეგრელო) და თეთროსან შქედიდ // შქედის თეთროსანი“ სვანეთი (აბაკელია: 1985: 150).

ოსთა ხალხური შემოქმედებიდან ცალკე განხილვას იმსახურებს ვასთირჯი // ვასგერგისათვის მიძღვნილი სასოტბო სავედრებელი სიმღერები. თქმულება-ლეგენდებით, სიმღერა-ლექსებით, ზღაპრებით, ანდაზებით განსაკუთრებით მდიდარია ოსური ენა. „ოსური ფოლკლორი ძეგლების მშობლიური სიმდიდრით, მრავალფეროვნებითა და შინაარსის რეალობით გამოირჩევა“ (აგიაშვილი: 1970: 5). ოსები სიმღერებით ადიდებენ სახელოვან წინაპრებს, მათ საომარ ცხოვრულ ეპიზოდებს, წმინდანებს და სხვა. სიმღერებში სასაგალითო ღმერთის – ვასთირჯის ეპითეტებია „ოქროსფრთიანი“, „მუდამ მაღლა მყოფი“, „მართალი ვასთირჯი“ და ა.შ. მამაკაცთა და მგზავრთა მფარველ ღვთაებას ძირითადად მშვიდობიან და კეთილ მგზავრობას შესთხოვენ: *Через высокий перевал сделай наш путь прямым (т. е. счастливым), Высокий Уасгерги Верхнего Гулара* (მაგუროვი: 1927: 131).

ანალოგიური ხასიათისაა ვასთირჯის სარიტუალო სიმღერა, რომელსაც პატარძლის სახლიდან გაცილებისას

ასრულებდნენ. საწესჩვეულებო და საკულტო სიმღერებში იშვიათია წმინდანებისადმი მიმართვა, სადაც არ ფიგურირებდეს ვასთირჯი.

„მინდურის მფარველს ვუგალობოთ,
ყანას მოგვცემს უხემარცვლიანს,
ბორხვარაღდარს* ვუგალობოთ,
მინდორს მოგვცემს ბარაქიანს.
წმინდა ვასთირჯს ვუგალობოთ –
ის გააველებს ლამაზ ხნულს,
ნართ სათანას ვუგალობოთ –

გამოგვიცხოვს ხატაპურს” (იათაშვილი: 2007: 751).

სტუმარ-მასპინძელს და მთელი სამწყსოს მფარველობას ვასთირჯის ავედრებენ.

„სტუმარსაც შენ მიხედე, მასპინძელსაც ვასთირჯი / მუდამ მაღლა მყოფო, წინ მომავალმა, უკან მავალნი შეგვიწყალე, უკან ყოფნისას, წმინდაო ვასთირჯი, შენი ფრთით დაგვიფარე”. (მაგუროვი: 1927: 132).

მოსაველის აღება-დაბინავებისას ხალხს დახმარებას კვლავ ვასთირჯი უწევს: „ფეტვის უხვი მოსავეალი მოვიდა / ვასთირჯი და ფალვარა დადიან, ფიქრობენ, თუ ხალხს როგორ დაეხმარონ. გადაწყვიტეს გააკეთონ გუთანნი, გააკეთეს ის თუთირის კვირაში. და უღელიც ამ კვირაში გამართეს. ხელნაც მაშინ გაამზადეს ხატებმა, იმ კვირაში გამოჭედეს სახნისიც”...

ოსურ ზეპირსიტყვიერებაში წმინდა გიორგი თითქმის ყოველთვის დადებითი პერსონაჟია, რომლისთვის უჩვეულო არაა ადამიანისადმი ზრუნვა და ქომაგობა. სატრფიალო ლირიკაშიც ვასთირჯი სათანადო ადგილზე დგას. კერძოდ:

– გველეშაპად გადვიქცევი, ირგელივ ყველაფერს გაგწვდები,

– ვასთირჯის ისრად ვიქცევი, მაგ ენაზე დაგერტობი.

– საბნის ნემსად გადვიქცევი, დედა უბეში დამმა

* ბორხვარაღდარ – მარცვლეული ნათესების მფარველი ღვთაება ოსურ წარმართულ პანთეონში.

დაეს... (იათაშვილი: 2007: 763-764).

გვერდს ვერ აუვლით ოსური ზეპირსიტყვიერების შესანიშნავ ნიმუშს – დალოცვის თავისებურ ტექსტს:

Утренные ангелы и вечерние Уацеллата,
А посреди них был Уасгерги.
Какая благодать была у них,
пусть такая благодать будет
и в этом собрании и в этом доме!

(მაგუროვი: 1927: 129)

ოსურ ფოლკლორში ზღაპრის წყაროთა ნაწარმოებები თემატურად მდიდარი და მრავალფეროვანია. ქართულ ზღაპრებთან ტიპოლოგიური და სიუჟეტის ვარიაციების მსგავსება შეპირობებულია ადრინდელი უნივერსალური რწმენითა და შეხედულებებით. ცხადია, ოსთა ზღაპრულ კოსმოსს საკუთარი ნაციონალური კოლორიტი და სპეციფიკა გააჩნია. „ეკოსთან შედარებით ზღაპარში ძნელია ისტორიული სინამდვილის ასახვაზე ლაპარაკი, მაგრამ ხალხის კრონული ხასიათი, მისი სულის თვითმყოფადობა ზოგადად ზღაპრებშიც ვლინდება” (ცხოვრებოვა: 1974: 386).

ოსური ზღაპრების უმრავლესობის მთავარ გმირად ღარიბი ადამიანი გვევლინება, რომლის მცველ-მფარველი საკვლევი თემის მთავარი პერსონაჟია. „მელა და ვასთირჯი“-ს ზღაპრის დასაწყისი ჩვენი გმირის დახასიათებით იწყება: „ვასთირჯი ადამიანების ღმერთი იყო და ღარიბებს სახლშიცა და გზაშიც ეხმარებოდა. მას ჰყავდა ერთადერთი ვაჟი, რომელიც სულ ხალხში დაჰყავდა, ადამიანი შეიყვაროსო, რადგანაც თვითონაც ძალიან უყვარდა ხალხი” (ცხოვრებოვა: 1974: 141). ოსთა წარმოდგენით, ვასთირჯი მუდამ ღმერთთა ღმერთის – ხცაუს გვერდითაა და შესაბამისად მიწისა და ცის შუამავლად გვევლინება (ვალაგოვი: 1993: 17). ზღაპარში „რატომ არის ვასთირჯი მამაკაცთა ღმერთი”, აღწერილია თუ როგორ დაეხმარა ვასთირჯი ღარიბ კაცს, რომელსაც ტალახში მარხილი გაუტყდა. განკურნა მისი მომაკვდავი ვაჟი; როგორ მოკლა ნიანგი, რომელსაც წყლის ფასად ყოველწლიურად ქალიშვილს ხარკად აძლევდნენ. ამის შემდეგ გახდა ვასთირჯი ღმერთის თანასწორი და ხალხი მის სახელს ლოცულობდა: „ოქროდ

იქვე კაცების სალოცავო, ღარიბთ დამხმარე ხარ, შენი სახელი შთამომავლობის იმედად დარჩეს” (ცხოვრებოვა: 1972: 147-149).

ერთ-ერთ ოსურ ზღაპარში („ღმერთისა და ვასთირჯის კამათი“), ვასთირჯი პრინციპულად ეურჩება ღმერთს. მათი კამათი იმით მთავრდება, რომ ვასთირჯი ზეცილას ძირს ჩამოფრინდება და მიწიერ ადამიანებთან დაიდებს ბინას (ცხოვრებოვა: 1972: 145-146). გავიხსენოთ მრავალმხრივ საინტერესო ქართული ლეგენდა „ელია, ქრისტე და წმინდა გიორგი“. ლეგენდის მიხედვით, ისინი ერთად მიდიან, პური მოშივდებათ და ცხვრის სათხოვნელად მეცხვარეს მიადგებიან. ეს უკანასკნელი ორივეს უარით გაისტუმრებს, ხოლო წმინდა გიორგის შესთავაზებს – მთელი ფარა წაიყვანო.

სადავო აღარ არის მკვლევარის მოსაზრება, რომ ლეგენდა შექმნილია იმ საზოგადოების მიერ, რომელიც „არ ცნობს ქრისტეს საკუთარ ღვთაებად: მას ჰყავს სხვა ღვთაება, ესაა წარმართი წმინდა გიორგი“ (დლონტი: 1948: 264).

საყურადღებოა ოსური ზღაპარი „მღვდელი და მოლა“, სადაც მოთხრობილია, თუ როგორ დასაჯა ვასთირჯიმ ორი რელიგიის მსახური დაუფიქრებელი პასუხისთვის და სანაცვლოდ გონიერი ღარიბი ადამიანი დააჯილდოვა (ბრიტაევი: 1951: 50-52).

განხილული ხალხური ზეპირსიტყვიერების მდიდარი მასალა უსათუოდ მიგვანიშნებს წმინდა გიორგის ყოვლისშემძლეობის არა ერთ გამოვლინებაზე. ძირითადად სოციალურად დაბალი იერარქიის გარემოში მოქმედებს (კობაევი: 1903: 139).

წმინდა გიორგის კულტისადმი უპირატესობის მინიჭება და მისი სიღრმისეული გაცნობიერება, ქართული კულტურის ზეგავლენის მიმანიშნებელია. უფრო ზუსტად, ზეპირსიტყვიერი მასალების განხილვა ადასტურებს, რომ მის შემქმნელ ხალხებს „აერთიანებს უნიკალური მახასიათებელი – კავკასიელობა. იგი ერთ გეოგრაფიულ არეალში მეზობლობით არ ამოიწურება და გულისხმობს, მსგავსი იდეალების, ტრადიციების და ზნეობრივი მრწამსის არსებობას, რომელიც საერთო მსოფლმხედველობრივი წარ-

მოდგენებიდან მომდინარეობს“ (სიხარულიძე; 2007: 16). კავკასიაში შემოსახლებულმა ოსებმა აქ თავისებური მატერი-ალური და სოციალური კულტურის ტიპი შექმნეს „Тип хоти и не одинаковый для всех, – он имеет множество вариаций – но очень своеобразный по сравнению с южными и северными соседями Кавказа“ (დიუმეხილი; 1976: 8).

კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობათა ნიადაგზე, საკუთრივ ეროვნულ მარაგს დიდად თუ მცირედ ყოველთვის ერთვის გარედან შემოჭრილი სიუჟეტები და თემები, მხატვრული სახეები და გამომსახველობითი ხერხები, რომელიც ფოლკლორულ შემოქმედებას ამდიდრებს. ოსი მკვლევრები წმინდა გიორგის თაყვანისცემის ფესვებს შორეულ წარსულში ეძიებენ. ისინი ვარაუდობენ, რომ „მეომრებისა და მგზავრების მფარველი ღვთაება მხოლოდ იმ ხალხებში იქნებოდა პოპულარული, რომლებსაც მომთაბარე ცხოვრების წესი ჰქონდა“ (კობაევი; 1903: 34), ან კიდევ წმ. გიორგიმ „Унаследовал черты того аланского бога войны, которому Аланы поклонялись в образе меча“ (აბაევი; 1960: 12)

ამგვარად, ვასთირჯი ანუ წმინდა გიორგი არის ოსთა ზეპირსიტყვიერების მთავარი პერსონაჟი, რომელიც ძლიერი ღვთაებაა და ითვლება მეომრების, მოგზაურების, ზოგადად მამაკაცების მფარველად. იგი აგრეთვე ბოროტების წინააღმდეგ მებრძოლი, მკურნალი, მორალის მკაცრი დამცველი, უღმობელი მსაჯული და სხვა ფუნქციების მატარებელია. შესაბამისად, მისი სახე რთული ბუნებისაა. მან აითვისა როგორც წინაქრისტიანული, ისე ქრისტიანული ღვთაების ნიშან-თვისებები.

დამოწმებული ლიტერატურა:

- აბაევი: 1939: Абаев В. Из Осетинского эпоса, М; 1939.
აბაევი: 1960: Абаев В. Дохристианская религия Алан, М., 1960
აბაევი: 1949: Абаев В. Осетинский язык и фольклор, I М., 1949.
აბაკელია: 1985: აბაკელია ნ. ქრისტიანული წმინდანები და-

- სავლურ-ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში (წმინდა გიორგი), მაცნე (ისტორიის... სერია) №3, 1985.
- აგიაშვილი: 1970: აგიაშვილი ნ., ბესთაუთი, გ. კალაძე ქალხური ხალხური პოეზია თბ; 1970.
- ახვლედიანი: 1993: ახვლედიანი გ., წმინდა გიორგი ქართულ ფოლკლორში, ჟურ. „რელიგია“, №10-11, 1993.
- ბრიტაევი: 1951: Бритаев С., Казбеков К., Осетинские народные сказки, М., 1951.
- გაბიძაშვილი: 1992: გაბიძაშვილი ე. (შემდგ.-გამომც.), წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში, თბ; 1992.
- დანელია: 1991: დანელია კ., ცანავა ა. (გამომც.) ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, II, თბ; 1991.
- დაუჯდომელი: 2003: დაუჯდომელი საგალობლების კრებული, თბ., 2003.
- დიუმეზილი: 1976: Дюмезиль Ж, Осетинский эпос и мифология, М., 1976.
- იათაშვილი: 2007: იათაშვილი შ. (რედ.) კავკასიური ზღაპრები და თქმულებები, თბ, 2007.
- კიკნაძე: 1992: კიკნაძე ზ., მახაური ტ. (შემდგ.), ქართული ხალხური პოეზია, თბ; 1992.
- კოტეტიშვილი: 2005: კოტეტიშვილი ნ. ხორნაული ნ. ხორნაული გ. (შემდგ.), მზიანი რწმენის საუფლო, თბ; 2005.
- კალანდაძე: 1959: კალანდაძე გ. (მთარგმნ.), კავკასიური ხალხური პოეზია, თბ; 1959.
- კობაევი: 1903: Кодзаев Ал. Осетины и Осетия, Владикавказ, 1903.
- ლიახველი: 1886: ლიახველი გ. ოსური ლექსები, ჟურ „მწყემსი“, №21, 1885.
- ლიბედინსკი: 2001: Либединский Ю. (перев.), Осетинские нар-тские сказания, М, Владикавказ, 2001.
- ლიბედინსკი: 1948: Либединский Ю. (перев.), Осетинские нар-тские сказания, Дзауджикау, 1948.
- მილერი: 1882: Миллер Вс. Осетинские этюды, ч.1.Тиф; 1882.
- ტოკარევი: 1988: ტოკარევი ს. (მთ. რედ.), Мифы народов мира,

- т. II, М., 1988.
- ქართველი ოსებში: 1890: ქართველი ოსებში, ზოგიერთი ზნეჩვეულება ბარის ოსებისა, გაზ. „ივერია“, 1890, 6 ნომბერი, №236.
- დლონტი: 1988: დლონტი ალ. ქართული ზღაპრები და ლექსები, თბ; 1948.
- შანაევი: 1870: Шанаев Дж. Осетинские народные сказания, сбор-ник сведений о кавказских горцах, Тиф; вып. III, 1870.
- ჩიბიროვი: 1984: Чибиров Л. Древнейшие пласты духовной куль-туры Осетин, Цхинвали, 1984.
- ჩიბიროვი: 1982: Чибиров Л. (сост.), Периодическая печать Кав-каза об Осетии и осетинах, кн. II, Цхинвали, 1982.
- ჩიხიშვილი: 1883: ჩიხიშვილი გ. დღესასწაულები ოსეთში, გაზ. „დროება“, №258, 1883.
- ჩხეიძე: 1935: ჩხეიძე ბ. (პრედ.), ოსური მწერლობა, კრ. I, თბ., 1935.
- ცელაგოვი: 1893: Цаллагов А. Селение Гизель, сборник материа-лов для описания местностей и племен Кавказа, вып. XVI, 1893.
- ცხოვრებოვა: 1988: ცხოვრებოვა მ. (მთარგმნ.), ნართები, ცხინვალი, 1988.
- ცხოვრებოვა: 1974: ცხოვრებოვა მ. (მთარგმნ.) ოსური ზღაპ-რები, ცხინვალი, 1974.
- ცხოვრებოვა: 1972: ცხოვრებოვა მ. (მთ.) ოსური ზღაპრები და ლექსები, ცხინვალი, 1972.
- ძაგუროვი: 1927: Дзагуров Гр. Памятники народного творчества Осетин, вып. II, Владикавказ, 1927
- ხორგუაშვილი: 1989: ხორგუაშვილი გ. (რედ.), ნამცვრევი, თბ., 1989.

Irma Kvashilava

Vastirji (Saint George) in Osetian Folklore

Religious beliefs and views of Osetian people are characterized with widespread cult of Saint George respectively reflected in Osetian folklore (myths, legends, tails, songs).

Saint George on his white horse (Vastirji in Osetian) is a symbol of justice and victory, permanent protector and patron of people in need; there is emphasized his primary nature and power. Such view with respect of the cult by the Osetians accords to the folklore of Georgian mountain population (Pshav-Khevsureti, Svaneți), who respected Saint George as a god. Similarity of the plots and motives shows that Georgian culture had significant impact on the peoples of Caucasian Mountains.

The article considers the nature of Saint George, his functions, area, attributes and other aspects of his activities.

ზურაბ კიკნაძე

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიური სისტემის ქრისტიანული სუბსტრატი

პაგანიზმი და პაგანიზაცია

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებათა სოციალურ-რელიგიური რაობა სრულიად უცნობია ამ ხანის საისტორიო წყაროებისთვის, როცა ისინი სისხლსავე ცხოვრებით ცხოვრობდნენ. თანამედროვე ეთნოგრაფიულ მეცნიერებას კი მხოლოდ ის შეუძლია თქვას, რომ ისინი არქაულ საზოგადოებათა გადმონაშთებია, თუმცა ისტორიულ დროში მათთვის ადგილის მიჩენა პრობლემატურია. სინამდვილე კი ის არის, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოები დღემდე ცოცხალი ორგანიზებია და ძნელდება იმის გარკვევა, თუ მათი სახით რომელი ეპოქის არქაიზმს გულისხმობს თანამედროვე ეთნოგრაფია... შესაძლებელია კი, როგორც ლევი-სტროსის სვამს კითხვას, გარჩეული იქნას ნამდვილი არქაიზმი ფსევდოარქაიზმისგან, როცა არ გვაქვს შესაძარებელი მასალა? მიხედვით თქმით, ეთნოგრაფმა თუ ეთნოლოგმა, რომელიც ცოცხალ და თანამედროვე საზოგადოებებს სწავლობს, არ უნდა დაივიწყოს, რომ ვიდრე ეს საზოგადოებები ასეთნი გახდებოდნენ, როგორნიც დღეს ჩანან ჩვენს წინაშე, მათ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში უნდა ეარსებათ, მაშასადამე, უნდა შეცვლილიყვნენ. ის ნიშნები, თუნდაც მთელი სტრუქტურა, რომელიც დღეს არქაიზმს გვაგონებს, დღევანი შესაძლებელია მეორეული წარმოშობის იყოს. ანუ ის, რაც დღეს არქაულად გვაჩვენებს თავს, შესაძლოა, რაღაც ნამდვილად არქაული ფორმის ცვლილების, გარდაქმნის შედეგი იყოს. საქმე გვაქვს ისტორიულ შედეგთან, ხეც კი გვესურს მასში საწყის ვითარებას ვხედავდეთ. როგორ წარმოვიდგინოთ, რომ არქაული ურთიერთობები, არქაული წყობა, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები ზურგით მოიტანეს დღემდე ცოცხალმა ადამიანებმა და დღემდე უხდებოთ მისი ზიდვა. არქაიზმთან ერთად ეთნოგრაფები ამ საზოგადოებებში წარმართობას ხედავენ. არქაიზმი და

*khat*s, addressed to a *khtishvili*¹, who is a Christian saint or angel, is adorned with colorful epithets and pseudonyms and cloaked in mystery.

Almost every *jvari* of Pshav-Khevsureti, Mtiulet-Gudamakari, Khevi and Tusheti are referred to by proper epithets. Every epithet contains a certain narrative (saying). These epithets briefly describe the functional properties of *jvar-khati*. However, not all narratives about the known epithets have survived. In classical times, these epithets with their mystic and religious content must have been well known for the serfdom².

The deviation from the canonical liturgy occurring after the isolation of the highland and lowland led to so called 'Vestiges of paganism' in the cult-ritual texts.

Our studies and investigations have revealed three sedimentary layers of 'paganism':

- (1) a mix of the fragments taken out of the Christian liturgical texts and Holy Writ (Gospel), which are the texts of *kurtkhevani* and have a sacral meaning in the serfdom's consciousness. This is an easily detectable layer.
- (2) *mokhsenebani* (solicitations) and *piriskari* (private talks) originated as a result of highly paganized church prayers, which are a component of *khutsoba* (clerical text). This second layer can be identified and revealed through the comparative study of the ecclesiastic texts and the folklore; and
- (3) a saint of every community (serfdom) is adorned with colourful epithets and pseudonyms. This is a much deeper layer, which is more difficult, yet not impossible to identify.

¹ Khtishvili: a guarding saint or angel.

² Serfdom, the same as *sakmo* in Georgian, which is traditional community of Georgian mountain dwellers.

ნინო მინდაძე

პიროვნების შინაგანი კონფლიქტი და რჩეულობის ტრადიციული ინსტიტუტი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში

თანამედროვე მეცნიერებაში სულ უფრო და უფრო დიდ ადგილს იკავებს სხვადასხვაგვარი კონფლიქტის: პიროვნული, სოციალური, რელიგიური... კვლევა. ცნობილია, რომ მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია კონფლიქტს ადამიანის ცხოვრებაში. ადამიანი თავადკონფლიქტური არსებაა. იგი მუდმივად დგას არჩევანის წინაშე. ქრისტიანული თვალსაზრისითაც, ღმერთმა ადამიანს თავისუფლება მინიჭა, რაც იმას ნიშნავს, რომ მას მისცა თავისუფალი არჩევანის უფლება. ადამიანის შინაგან სამყაროში ყოველთვის ხდება დაპირისპირება, რომელიც ხშირად საკმაოდ იძაბება და კონფლიქტურ სიტუაციას წარმოშობს, რაც ხშირად ადამიანის ნორმალური ფსიქიკური მდგომარეობის დარღვევის მიზეზი ხდება. ადამიანის ნორმალური ფსიქიკური მდგომარეობის დარღვევა, ნორმიდან გადახვევა კი სხვადასხვა ფსოქოპათოლოგიის სახით ვლინდება. კონფლიქტს, რომელსაც ადამიანის შინაგან სამყაროში აქვს ადგილი, თანამედროვე მეცნიერებაში პიროვნების შინაგანი კონფლიქტის სახელით მოიხსენიებენ. საინტერესოა, რომ ძველ ქართულ მედიცინაშიც ადამიანი კონფლიქტურ არსებად არის წარმოდგენილი, რომლის სხეულში მუდმივად ერთმანეთს ებრძვის კეთილი და ბოროტი – ჯანმრთელობა და დაავადება. ამის თქმის საფუძველს გვაძლევს XIII საუკუნის ერთ სამედიცინო ხელნაწერში მოცემული ადამიანის სხეულის ალეგორიული განმარტება: „ტანი (სხეული ნ.მ.) კაცისა ქალაქსა ჰგავს და ბუნებაჲ ტანისაჲ ხელმწიფე არს, ჭირი და მანკი ვითა მტერი არს, რომელი ქალაქსა შემოვიდეს საოხრებლად, და წამალი ბუნებისაჲ აბჯარიჴომისა (ომისა ნ. მ.) დღესა, და აქიმი კარგი, ვითა შეაბჯრე ჩაუქი და მეცნიერი; მეჴომარი და გულოანი ხამს, რომელ ჴომისა საქმე იცოდეს, შებმისა და ჴირისა დღესა მტერთაგან მშვიდობით დაიცვას ხელმწიფერ (წიგნი სააქი-

მო: 1936: 9). აქ ტანი – ადამიანის სხეული შედარებულია ქალაქს, ხოლო ტანის ბუნება ე.ი. სხეულის ნორმალური მდგომარეობა ხელმწიფეს, რომელსაც თავს ესხმის მტერი ე.ი. დაავადება და ყალიბდება კონფლიქტი, რომლის მოგვარება წამლით შეიარაღებულ ექიმს – „მეაბჯრესრ“ „მეომარსრ“ ევალება. ადამიანის სხეულში არსებული დაპირისპირების საფუძველზე აიხსნებოდა დაავადებაც. ცნობილია, რომ შუა საუკუნეების ქართული სამედიცინო ხელნაწერების თეორიული საფუძველი ჰიპოკრატეს ჰუმორალური პათოლოგიის მოძღვრებაა, რომლის მიხედვით დაავადება სხეულში არსებული 4 მაცოცხლებელი სითხის წონასწორობის დარღვევის შედეგია. როგორც ვთქვით, დაპირისპირება ხდება ადამიანის ფსიქიკაშიც.

ამჯერად, ფსიქიკური დაავადების სპეციფიკური სახე გვანტერესებს, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციულ რელიგიურ ინსტიტუტებთანაა დაკავშირებული. შესაძლებლად მიგვაჩნია აღნიშნული დაავადების პიროვნების შიგნით, მის ფსიქიკაში არსებული კონფლიქტით ახსნა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ყველაზე სრულყოფილად კი ფშავ-ხევსურეთში, ამ უკანასკნელ ხანებამდე მოქმედებდა რჩეულობის ინსტიტუტი. ეს ერთ-ერთი უძველესი და უნივერსალური ინსტიტუტი, გულისხმობს ურთიერთობის დამყარებას ღვთაებასა და ადამიანებს შორის.

არსი ამ ინსტიტუტისა ყველა რელიგიურ სისტემაში ერთი და იგივეა – ადამიანის კავშირი ზეციურ ძალებთან, მათთან ურთიერთობის დამყარება ღმერთის, ღვთაების, რჩეულის მიერ. მაგრამ სხვადასხვა ეპოქასა და საზოგადოებაში იგი განსხვავებული ფორმით იყო წარმოდგენილი. ადრეულ რელიგიურ სისტემებში რჩეულობის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელია ტრანსი, რომელიც ვლინდება ღვთაების რჩეულის წინასწარმეტყველების პროცესის დროს. ხშირად სპეციფიკურ ფსიქოპათოლოგიურ გადახრას ადგილი აქვს რჩეულის მოვალეობის აღსრულებამდე, ღვთაების სამსახურში ჩადგომამდე. ეს გადახრა ამა თუ იმ პიროვნების ღვთაების „ხელდებისრ“ ღვთაების მიერ არჩევის ნიშნად ითვლება და მთელ რიგ მეცნიერთა მიერ ის

ტერიულ ფსიქოზად არის მიჩნეული. რჩეულობის ინსტიტუტი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც არის დადასტურებული, წარმოდგენილია ქადაგობის სახით. პირველი ცნობა ფშაველი ქადაგის შესახებ ვახუშტი ბატონიშვილს ეკუთვნის – „წარმოდგების კაცი უცები და ვითარცა ხელქმნილი, და ღვთაებს მრავალსა მაგიერ წმიდისა გიორგისა, და რასა იგი იტყვს, სთნავთ და ჯერ იხენენ უმეტეს ჭეშმარიტებისასარ (ბატონიშვილი ვახუშტი: 1979: 533).

ქადაგობის პროცესი დეტალურად აქვს აღწერილი ვაჟა-ფშაველას (ვაჟა-ფშაველა: 1937: 131-132).

ქადაგობის ინსტიტუტი შეისწავლა თ. ოჩიაურმა. მნიშვნელოვანი მოსახრებებია გამოთქმული გ. შარაშიძის, ხ. კიკნაძის და სხვათა მიერ. თ. ოჩიაურის განმარტებით „ქადაგი იმ პიროვნების აღსანიშნავად იხმარება, რომელიც ხალხის წარმოდგენით, ღვთაების ნება-სურვილს აუწყებს მათ. მისი ენით ლაპარაკობს, ხალხსა და ღვთაებას შორის მოციქულობს (ოჩიაური: 1954: 4). გ. შარაშიძის განმარტებით: ქადაგი „შეპყრობილი, შთაგონებული პირია, რომელიც შუამავალია ღვთაებასა და ადამიანებს შორის სამყაროში, მოქმედებს ზემოდან ქვემოთ, ზეციური სამყაროდან ამქვეყნიურ სამყაროშირ (Charachidze: 1968: თავი II). ქადაგის ძირითად მოვალეობას, როგორც თ. ოჩიაური გვაუწყებს, შეადგენდა: „ხალხსა და ხვთისშვილს შორის შუამავლობა, მომავლის წინასწარმეტყველება (ავადმყოფობა, სიკვდილიანობა, ლაშქრობა, ჭრა-ჭრილობა, ამინდის სიაჯკარგე, მოსავლიანობა და სხვ.). იგი ამცნობდა ყმებს, თურა სწყინს „ხვთისშვილსრ რას თხოულობს მათგან და რით შეუძლია მისი გულის მონადირებარ (ოჩიაური: 1954: 15). როგორც ვახუშტი გვაუწყებს, ქადაგი ქადაგობის დროს ცნობიერებადაკარგულია – ხელქმნილია და იგი წმინდა გიორგის სახელით ლაპარაკობს. ასეთივე მდგომარეობაში ღვთაების ენით ქადაგებდა ქადაგი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში უკანასკნელ ხანებამდე. მთიელთა განმარტებით, მასში სახლდებოდა ღვთაება, ღვთისშვილი და იგი ღვთაების ენით ლაპარაკობდა. რასაც ასახავს ქადაგის ერთ-ერთი სინონიმი „მევენრ როდესაც ქადაგი ქადაგობას

მორჩება, იგი ნორმალურ მდგომარეობას უბრუნდება და აღარაფერი ახსოვს (ოჩიაური: 1954).

თანამედროვე სამეცნიერო მონაცემების მიხედვით ქადაგობა ხდებოდა ტრანსის მდგომარეობაში. შემდეგ კი ქადაგი უბრუნდებოდა ჩვეულ, სრულიად ნორმალურ მდგომარეობას. გარკვეულ ფსიქიკურ გადახრას ჰქონდა ადგილი ქადაგად დადგომის წინა პერიოდშიც. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქადაგობა, ისევე როგორც ხევისბრობა, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მემკვიდრეობით ინსტიტუტს წარმოადგენდა. მიუხედავად იმისა, რომ ხატის სამსახური ქადაგსა და ხუცესს „გვარში მოუდიოდა“ მის არჩევას მაინც სალოცავის „ხატის“ „ხელდება“ „მაკვლევარ“ უძღოდა. „ქადაგად გახდომა პიროვნების ნება-სურვილზე არ იყო დამოკიდებული. ხალხის თვალსაზრისით, მას თვით ღვთისშვილი ამოირჩეოდა. ამორჩევას ამ პირის რაიმე დადებითი თვისება დაედებოდა საფუძვლად, ისეთი თვისება, რომელიც ღვთისშვილს მისადმი სიმპათიით განაწყობდა, ღვთის რიდით და მოკრძალებით გამოირჩეოდა ან თუ მისი წინაპრები ჯვარის კარზე ყოფილან ქადაგად ან ხუცესად ანდა ისე შენიშნავდა ხალხში, მოეწონებოდა და თვალს დაადგამდარ (ოჩიაური: 1954: 15). ე.ი. ღვთაება თავდაპირველად რჩეულს აუწყებდა თავის სურვილს და მხოლოდ გარკვეული დროის შემდეგ ხდებოდა ეს პიროვნება სალოცავის მსახური. ამ დროის მანძილზე მომავალი ქადაგი ხშირად ავადდება, უმეტესწილად ნევროფსიქიკური დაავადებებით. აღ. ოჩიაური შემდეგნაირად წარმოგვიდგენს ქადაგად დადგომის წინა პროცესს – „ხევისბრად მიმსვლელს, ხატი ბავშვობიდანვე ამიზეზებდა, ხან ავად ხდებოდა, ან გააქადაგებდა და ხატივე ავადებდა მას სიწმინდეს, უმკითხავებდნენ მკითხავები, ძველი ხევისბერები, ზოგი მათგანი გაკრიჟანგდებოდა (გაჯიუტდებოდა ნ.მ.) და არ მივიდოდა ხევისბრად. მერე გახდებოდა ავად და მეტი გზა არ ექნებოდა, უნდა გაეგონა მკითხავ-ხევისბერისათვის და მისულიყო ხატში“ (ოჩიაური აღ.: 1947: 56). „გარკვეულ ასაკამდე (15-20 წ.) მომავალი მეწე ხშირ შემთხვევაში შედარებით სუსტ ფორმებში გამოავლენს ხატის დაჭერილობის ნიშნებს, ხოლო აღნიშნულ ასაკში მისი ავად-

მყოფობა მეტი სიმწვავეთ მუდგენდება. ამ დრომდე ღვთისშვილი წვრთნის მას, ასწავლის, ესაუბრება, ამცნობს თავის სურვილის შესახებ, ხოლო, როდესაც ეს პირი გონებრივად და სქესობრივად მწიფდება, როცა მას უკვე შეუძლია ხალხისა და ჯვარის სამსახური, დაბეჯითებით მოითხოვს, რათა იგი მისი მეწე გახდეს. დაჭერილი ამ დროს ღვთისშვილთან გართულია, ესაუბრება ხატებს, ემუდარება განთავისუფლების შესახებ, არ სურს მის ნებას დაჰყვეს, მაგრამ ყოველგვარ ურჩობას მეტი ზიანი მოაქვს. ხატი „აღაბუშებს“ (ავიუებს) დაჭერილს. ხან წყალში ჩახახტომად „გასწევს“ ხან თავის მოსაკლავად იარაღს ააღებინებს ხელში. დაჭერილი ყვირის, ბოდავს, ტირის, მაგრამ ამაოდ, ღვთისშვილი მანამდე არ მოეშვება, სანამ არ დაიყოლიებს (ოჩიაური: 1941: 17).

ქადაგად დადგომის წინა პროცესი შეიძლება რამდენიმე ეტაპად გავიზნოთ: პირველი ეტაპი მსუბუქი ხასიათის დაავადებით გამოიხატებოდა – მოუსვენარი ძილი, ჩვენებები... თუ ამ ეტაპზე რჩეული ხატის ნებას არ დაჰყებოდა და ეს თითქმის ყოველთვის ასე ხდებოდა, იგი სთიელთა წარმოდგენით, დაისჯებოდა ღვთაების მიერ. ღვთაება მას ემუქრებოდა, აშინებდა და ამ გზით ცდილობდა მის დამორჩილებას.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ჩვენს ხელთ არსებული მასალის მიხედვით, უკვე XIX საუკუნის ბოლოდან ჯვარისყმობის ტრადიციული ინსტიტუტი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სახეცვლილია. იგი, როგორც აღვნიშნეთ, შედარებით სრულყოფილად ფშავ-ხევსურეთში შემორჩა. ისიც აღსანიშნავია, რომ ქადაგი სალოცავის უზენაესი მსახურის, ხუცესის ფუნქციასაც ითავსებდა, ქადაგი იმავდროულად ხუცესი, ხევისბერიც იყო, მაგრამ ყველა ხუცესს არ ჰქონდა ქადაგობის უნარი. ხუცესისთვის ქადაგობა განსაკუთრებულ უნარს წარმოადგენდა. როგორც ქადაგი, ისე ხუცესი, სალოცავის უზენაესი მსახური თანამეთემეთა შორის უადრესი პატივისცემით სარგებლობდა: „ხუცესი (ხევისბერი) უწმინდეს არსებად ითვლებოდა, ქალები მის სახელს ვერ წარმოთქვამდნენ. იმათ მის საცხოვრებელ ბინაში შესვლაც ეკრძალებოდათ. მოიპოვება არამცირე მაგა-

ლითები ხუცეს-ხევისბერის გაღმერთებისა მისი სიკვდილის შემდეგ. მისი საფლავი საკულტო ადგილი ხდებოდა, სადაც საჯვარო დღეობებს მართავდნენ (ბარდაველიძე 1952: 627). იგივე შეიძლება ითქვას ქადაგის შესახებ, მით უმეტეს, რომ აქ საკმაოდ ხშირად სალოცავის უზენაესი მსახური თავხევისბერი, ხუცესი ქადაგის ფუნქციასაც ითავსებდა. ამგვარად, ქადაგის როლი მთიელთა სოციალურ სისტემაში მნიშვნელოვანი იყო, მისი სოციალური სტატუსი კი მაღალი. მიუხედავად ამისა, მთიელები მას უბედურ, უიღბლო კაცად თვლიდნენ – „ფშაველის აზრით, კაცს თავისი იღბალი ანუ მფარველი ანგელოზი თან დაჰყვება... ხევისბერი თუმცა ხატის მახლობელი პირია და ხალხისგან პატივცემული, მაგრამ კარგი იღბლის მქონედ, „დაქლათიანრ ბედნიერ კაცად ის მაინც არ ითვლება, ფშაველებში ხევისბერი და მოწმინდარი ხატის ტუსაღები და მონები არიან. იღბალი კი კაცს, რომ ამოირჩევს, თავისთვის ხევისბერად და მოწმინდარად ვერ დაამონავეებს, რადგან მისი წინააღმდეგი და კაცის მოსარჩლე ამ შემთხვევაში კაცის იღბალია. ფშაველის აზრით, ყველა ხევისბერი, ქადაგ-მკითხავი და საზოგადოდ დამონავეებული კაცი უიღბლოა და თავისუფალ ხალხზე ნაკლებ ბედნიერი (ხიზანაშვილი: 1889: №183). ვაჟა-ფშაველას გადმოცემითაც – „მკითხავი (იგულისხმება ქადაგი) ტუსაღად ჰყავდა დაჭერილი ხატს (ვაჟა-ფშაველა: 1937). იგივეს აღნიშნავს ალ. ოჩიაური: „მგელათ პაპა ამაყი ყოფილა და ბატონის უსამართლობას გამოქცევია, მოსულა თავადი და მოუთხოვია ისევ დაბრუნება, მაგრამ მგელათ პაპა ცოცხარზე დამდგარა და ბატონს ადარ გაჰყოლია. ამ დროს „დამასტურირ მათურხევს ყოფილა დაბრძანებული, დამასტედან წამოსული მარიამ წმინდა დედოფალი, მგელათ პაპა – ყმა, ბატონს რომ არ გაჰყოლია, ბატონი დამასტურის ნიშთან მისულა მათურხევს და შეუძახებნავ: დალოცვილო დამასტურო, მარიამ წმინდა დედოფალო, ეს ჩემი ყმა გამოორგულდა და ვეღარ დავიყმე, შენთვის შემომიწირავს, შეს დაიყმე და იმსახურე შენის სახელის მაღლსა და დიდებას დაუმორჩილე ჩემი ურჩი ყმა, ამის შემდეგ ხევისბრობა და მასტურში მოუდის მგელათა, აუცილებელივ ერთ-ერთი მათ-

განი აქ ხევისბერი უნდა იყოს და მკითხაობც (ქადაგობაც ნ.მ.) მოუდის (ოჩიაური აღ.: 1939: 314-315). სალოცავის უზენაეს მსახურს ხუცესს და ქადაგსაც, ხატის მონას, ტუსაღსა და დაჭერილს უწოდებენ. ზურაბ კიკნაძე დღეთაებისა და მისი რჩეულის ურთიერთობის – „ლაბუშობის" შესახებ წერს: „ლაბუშობის, როგორც განსაცდელის, გავლა აუცილებელი წესია საკრალური თანამდებობის დასაკავებლად ჯვარის კარზე, მაგრამ ისიც აუცილებელ წესად არის ქცეული, თითქმის რიტუალად, რომ ადამიანი გაურბოდეს თანამდებობას ჯვარის კარზე, რადგან ის მძიმე და საპასუხისმგებლო მოვალეობად მიაჩნია; რადგან მას მოუხდება ჯვართან და მის კვრივებთან სიახლოვე, რაც შესაძლებელია მისი დაღუპვის მიზეზი შეიქმნას, თუ საკმარისად წმინდად არ შეინახა თავი; თუ არ იწმინდა, „მირეული" მიუახლოვდა სიწმინდეს, მას შეჭკველი განადგურება მოეწიოს, გაიგონებთ ხუცესად დადგომაზე უარის თქმის მიზეზად, – ვიცოდით, წმიდობას ვერ შევძლებდი, ამიტომაც ვუძალიანდებოდი ჯვარს"... ჯვრის მიერ ნიშანში ამოღებული მზად არის გადაიტანოს ჯვარის რისხვა, ვიდრე დაჰყვეს მის ნებას და დაუდგეს მსახურად. განსაცდელი... მხოლოდ მოწიფულობის ზღურბლზე როდი ელის ადამიანს; ის ჩვეულებრივ ამ ასაკში იჩენს თავს, მაგრამ ჯვარი, თუ მას სჭირდება, არ დაგიდევს ასაკს ადამიანისას, რომელიც მან რჩეულად გამოაცხადა. პოტენციურად ადამიანი, ჯვარის ყმა, ნებისმიერ ასაკში უნდა ელოდეს ჯვარის ძახილს, მის ჩენას; ხშირად ჯვარი სულიერთან ერთად ფიზიკური ავადობის სახითაც იჩენს თავს ადამიანში, ყმა ხედება ბატონის ნიშანს, მაგრამ ურჩობს, მისთვის „სიკვდილი და ხევისბრობა ბედენა არის" (კიკნაძე: 1985: 251). დღეთაებასა და მის რჩეულს შორის ბრძოლა საკმაოდ მძიმე ფორმით ვლინდებოდა, რაც გამოიხატებოდა დაავადების გამძაფრებით – ბოღვით, ისტერიული მოვლენებით. ადგილი ჰქონდა ფსიქოზის სხვადასხვა სახის გამოვლინებას, რომლის ჩამოყალიბებას ხელს უწყობდა რიგი ფაქტორებისა, პირველ რიგში ის სოციალური გარემო, რომელშიც მთიელები ცხოვრობდნენ. მთიელთა ტრადიციული რელიგია, რჩეულობის ინსტიტუტთან დაკავშირებულ რწმე-

ნა-წარმოდგენათა ადგილობრივი სისტემა, რომლის საფუძველზე ღვთაების რჩეულის ცნობიერებაში ყალიბდებოდა დაპირისპირება. მოვალეობასა და სურვილს შორის. ღვთაების სამსახურში ჩადგომა, როგორც ზემოთ ითქვა, საკმაოდ სერიოზულ, საპასუხისმგებლო მოვალეობას წარმოადგენდა. ქადაგი სხვა მეთემეებისგან განსხვავებით მეტად იყო დამოკიდებული სალოცავზე და ვალდებული მის წინაშე. სწორედ, ამიტომ ადგილობრივი მოსახლეობა მას ხატის ტუსადად, უიღბლო ადამიანად აღიქვამდა. ამრიგად, ამ პერიოდში ზემოხსენებული კონფლიქტი კიდევ უფრო მწვავედებოდა. ერთი მხრივ, იყო პიროვნების სურვილი, მოტივირებული თავისუფლების შენარჩუნებით და შიშით მომავლის წინაშე, მეორე მხრივ, კი მოვალეობის გრძნობა, ყალიბდებოდა შინაგანი კონფლიქტი – მიზეზი ფსიქიკური დაავადებისა. ზემოთქმულს ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ როდესაც პიროვნების შინაგანი კონფლიქტი გვარდებოდა, რჩეული სალოცავს ნებდებოდა. ე.ი. მაშინ, როდესაც ის აკეთებდა არჩევანს. არჩევანი კი, როგორც წესი, ღვთაების სურვილის დამორჩილება იყო. „ქადაგად ან ხუცესად „დაჭერილის“ ურჩობა ჯვარის მიმართ, ამბოხი ხორციულისა თავისი ბატონის წინააღმდეგ და შემდეგ ჭიდილით, ერთმანეთისადმი შეუწონადი ნებისა აუცილებელი მომენტია ჯვარის მსახურად დადგომის დრამატულ სიუჟეტში, ნამდვილ დრამაში, რომელიც საბოლოოდ ხორციულის დამარცხებით მთავრდება“ (კიკნაძე: 1985: 262-263). რჩეული „მარცხდებოდა“, იგი ხდებოდა ღვთაების მონა. კონფლიქტი გვარდებოდა და დაავადებაც ქრებოდა. ქადაგად გამხდარი რჩეული უკვე ჯანმრთელი იყო და დაავადება მხოლოდ იმ შემთხვევაში იჩენდა თავს თუ ქადაგი მისთვის განკუთვნილ წესებს დაარღვევდა. ამ დაავადების გამომწვევი კი უკვე სხვა მიზეზი იყო, რომელსაც ამჯერად არ შევეხებით.

დამოწმებული ლიტერატურა:

- ბარდაველიძე ვ. ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XIV, №10, 1952.
- ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973.
- ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1937.
- კიკნაძე ზ., ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ. 1985.
- მინდაძე ნ. ქადაგობის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII, თბ., 1987.
- ონიაური აღ., რელიგია ფშავში (ხელნაწერი), 1947.
- ონიაური თ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. თბ. 1954.
- ონიაური აღ., რელიგია ფშავში (ხელნაწერი), 1939.
- Charachidze G., Le System Religieuse de la Georgie Painne, Paris, 1968.
- წიგნი სააქიმოი, ტფ., 1936.
- ხიზანაშვილი დ., ფშავეთი და ფშაველები, გაზ. ივერია, 1889, №183.

Nino Mindadze

Inner Conflict of a Person and the Traditional Institution of the Selectness in the Mountainous Part of the Eastern Georgia

It is known that a human being is a conflicting creature. He/she is carrying in himself/herself resistance, always standing in front of a choice, that often causes inner conflict. Inner conflict of a person is sometimes revealed as a mental disease. We think that such type of a

mental disease is connected with one traditional religious institution – with prophecy.

In the Mountainous Part of the Eastern Georgia the prophet is the intermediary between the divinity and human society and is considered a chosen one (selected) of a deity. Laboring for a deity was a very serious and responsible duty. Unlike the other tribesmen the prophet was more depended on and deity and was responsible before it. The local population considered him as a prisoner of the deity and as unlucky person. The selected person always had the fear towards his duty. For some definite period of time he even didn't obey the wish of deity.

There was a resistance between the deity and the person. In reality it was a resistance between a wish of a person and his sense of duty, thus the inner conflict was forming, that might become the cause of his mental disease with which the chosen one was suffering before becoming the prophet, i.e. before the obedience to the will of deity and was responsible before it. The local population considered him as a prisoner of the deity and as unlucky person. The selected person always had the fear towards his duty. For some definite period of time he even didn't obey the wish of deity. There was a resistance between the deity and the person. In reality it was a resistance between a wish of a person and his sense of duty, thus the inner conflict was forming, that might become the cause of his mental disease with which the chosen one was suffering before becoming the prophet, i.e. before the obedience to the will of deity. Laboring for a deity was a very serious and responsible duty. Unlike the other tribesmen the prophet was more depended on an icon and was responsible before it. The local population considered him as a prisoner of the deity and as unlucky person. The selected person always had the fear towards his duty. For some definite period of time he even didn't obey the wish of deity. There was a resistance between the deity and the person. In reality it was a resistance between a wish of a person and his sense of duty, thus the inner conflict was forming, that might become the cause of his mental disease with which the chosen one was suffering before becoming the prophet, i.e. before the obedience to the will of deity.

მერაბ მიქელაძე

ფრანგული სოციალური ანთროპოლოგია ტოტემიზმის შესახებ

სიტყვა „ტოტემიზმი“ პირველად გვხვდება ჯ. ლონგის წიგნში, რომელიც 1791 წელს ლონდონში გამოქვეყნდა. როგორც ჯეიმს ლონგი ჰყვებოდა ოჯიბვეს ტომის მონადირის მონათხრობს, რომელმაც შემთხვევით მოკლა დათვი, რის გამოც მეორე დათვა მას მკვლელობაზე პასუხი მოსთხოვა. მიუხედავად იმისა, რომ მონადირის მობოდიშება დათვა მიიღო, მონადირე მაინც შეწუხებული დარჩენილა და ასე უთქვამს: “ბედმა მიმუხთლა, ჩემი ტოტემი გამიბრაზდა, ამიერიდან ნადირობის უფლება აღარ მაქვსო” (Barnard and Spencer: 2002: 550).

ლონგის მონათხრობიდან ნახევარი საუკუნის განმავლობაში ტოტემიზმი ცნობილი იყო, როგორც მხოლოდ ამერიკული ინსტიტუტი. 1841 წელს კი, მსგავსი წეს-ჩვეულებების არსებობა ავსტრალიაშიც დადასტურდა. ამის შემდეგ, მეცნიერება ზოგადი ხასიათის მქონე, ჩამოყალიბებული სისტემის წინაშე დადგა. მაკლენანი იყო პირველი, ვინც ტოტემიზმი დაუკავშირა ზოგადად კაცობრიობის ისტორიას. მკვლევარმა იგი მიიჩნია სათავედ ფიტოლატრიული და ზოოლატრიული ყველა კულტისა, რაც კი ძველი ხალხების ყოფაში შეინიშნება. მისი აზრით: “რ არსებობს ადამიანის მოდგმა, რომელსაც რწმენის ეს პრიმიტიული ეტაპი არ ჰქონდეს გავლილი” (Barnard and Spencer: 2002: 550). მიუხედავად მაკლენანის ამ განცხადებისა, მეცნიერების განვითარების მოცემულ ეტაპზე, ტოტემიზმი, როგორც უძველესი სოციალურ-რელიგიური სტრუქტურა, მეტ-ნაკლებად სისტემური სახით გვხვდება მხოლოდ ავსტრალიასა და ჩრდილო ამერიკაში, შესაბამისად მისი, როგორც სისტემის განზოგადებისგან, მეცნიერები დღემდე თავს იკავებენ.

სიტყვა ტოტემიზმი წარმოიშვა ჩრდილო ამერიკის დიდი ტბების რეგიონში, ალგონკინის ენიდან. გამოთქმა *ოტოტემან*, რომელიც დაახლოებით ნიშნავს – “ჩემი ნათე-

study one of the Australian tribes according to the Structuralist method. He concluded that animal life is represented by social connections analogical to the life of human societies. With a view to this, Levi-Strauss concludes that totemism generates notions and connections which can be explored by theoretical reasoning and observation.

Taking into consideration Georgia's reality, Vera Bardavelidze notes the presence of totemism in Svaneti's "ashangelo/shashangelo" ritual, which implied the collective killing of the wolf and which was also accompanied by the ceremony of redemption of sins. According to M. Chikovani, mourning of the animals killed by hunters and thereby public regret for the committed sins can also be a form of totemism. Such phenomena (hunting of tigers and consequent mourning and regret) is known to be practiced in Kakheti and Svaneti. As Durkheim commented, periodic killing and eating of the totem represented a significant part of the totemic religion. By eating the totem, clan members underlined their resemblance to the god. Possibly this argument can explain the Ilori St. George fest: the sacrificed bull was cut into small pieces of beef and distributed among the villagers, then each family kept its share with special care and consumed the meat only in case of illness, believing that such meat was the best remedy.

Signs typical for totemism are embodied in the mytho-religious systems and beliefs in magic in various countries of the world.

ლელა ნებიერიძე

„შეშინებულის“ მკურნალობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები იმერეთში

იმერეთში ხშირად გვხვდებოდა შეშინებით გამოწვეული პათოლოგიები, შეშინებისგან ბავშვს მრავალი ავადმყოფობა შეიძლებოდა შეყროდა. დაეწებოდა კანკალი, მოსხლტებოდა, ფეხებში ძალა დაეკარგებოდა, ცივი ოფლის დაასხამდა, შეიძლება დაბრმავებულიყო, დაყრუბულიყო და დამუნჯებულიყო; თ. სახოკიას მიხედვით, შეშინებულის სინონიმებია: გულის გადაქანება, დაფრთხობა, შეწუხება. ისინი შეშინების სხვადასხვა სახეს გამოხატავენ, ხოლო გულამოვარდნილი – ძალზე შეშინებულს (სახოკია: 1973: 3). რამდენადაც მძლავრია შეშინება, მით უფრო სავალალო შედეგი შეიძლება გამოიწვიოს. იმერეთში ბავშვს რომ ძალა გამოეცლებოდა, ფერს დაკარგავდა და არ შესწევდა უნარი, აეხსნა რა შეემთხვა, დაასკენდნენ, რომ შეშინებული იყო. ზოგჯერ იმდენად ძლიერი იყო შეშინება, რომ ბავშვს ენა ებმებოდა, ზოგჯერ ვეღარც ლაპარაკობდა, შიშისგან დამუნჯების მაგალითი კარგად არის გადმოცემული ნ. ლომოურის მოთხრობაში „ქაჯანა“. ამ მოთხრობაში აღწერილია ის შეგრძნება, რასაც განიცდის შეშინებული ბავშვი; „ქაჯანა წამოხტა, უნდოდა დაეყვირა, პირი გაადო, მაგრამ ყელიდამ სუსტი ხავილის მეტი აღარ ამოუვიდარა, მაინც გადმოტრიალდა უკან, გამოსდგა რამდენიმე ნაბიჯი და უცებ მოწყვეტილი ყვაილივით, უბრძნობლად დაეცა დედამიწაზე“ (ლომოური: 1882: 212). გაფითრება, უნებლიეთ პირის დაღება გაღურჯება, კანკალი, თვალების გაფართოება (დაჭყეტვა), ფერის, გრძნობის დაკარგვა – ეს არის სიმპტომები, რაც ახასიათებს შეშინებულს. შეშინებულის მკურნალად ითვლებოდა შემლოცველი, მისი მკურნალობის დროს ძირითადად მაგიურ-რელიგიურ საშუალებებს მიმართავდნენ.

მოთხრობელთა გადმოცემით, თავდაპირველად უნდა გაეგოთ, რისგან იყო ავადმყოფი შეშინებული, რისთვისაც გააცხელებდნენ კალას ან ტყვიას და ცივ წყალში ჩაას-

ჩემი ოქროს ხანჯლით ჩაგადგამ
იუდა, ქვაბში, შეგინთებ ცეცხლსა,
ზევით ქარს მოგცემ, ქვევით – ნიაფსა.“

შელოცვაში ჩანს, რომ შემაშინებელს ემუქრებოდა მთავარანგელოზი მიქაელ-გაბრიელი და ამარცხებს კიდევ მათ. მთხრობელთა გადმოცემით, შავები არიან ქაჯები, აუტსულები, რომლებიც დაეძებენ თავს ესხმიან და სნების შეყრით ცდილობენ დაიმორჩილონ. მიქაელ-გაბრიელ მთავარანგელოზი კი ხმლით ხელში უსწორდება მათ და მუქარით დევნის ავადმყოფობას (აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ხალხური რწმენა-წარმოდგენებით მიქაელ-გაბრიელი ხშირად ერთ არსად, ერთ არსებად არის წარმოდგენილი) (Абакелія: 1991: 26) საინტერესოა ისიც, რომ ავადმყოფობასთან ბრძოლის იარაღი ყველაზე ხშირად შავტარიანი დანაა. შემლოცველი მოუხმობს მიქაელ და გაბრიელ მთავარანგელოზებს, როგორც შუბოსან და ხმლით შეიარაღებულ მხედრებს და წმინდა გიორგის (ხაჭაპურიძე: 2005: 60). შეშინებულის შელოცვის ზოგიერთ ეპიზოდში ისმის ერთგვარი კითხვები:

„დედამ შეგაშინა? მამამ შეგაშინა?

ძაღლმა შეგაშინა? ხარმა შეგაშინა?“

ან იქნებ კვირის რომელიმე დღეს არის შეშინებული, კითხვას თან ახლავს ბრძანებაც:

„ორშაბათს შეშინებული ხარ?

გამოდი, გამოეცალე!

სამშაბათს შეშინებული ხარ?

გამოდი, გამოეცალე.

“_____“

“_____“

კვირას შეშინებული ხარ?

მართლა შეშინებული ხარ!

გამოდი, გამოეცალე“.

ხშირად შელოცვა მთავრდება ასეთი ფრაზით:

„რამაც შეგაშინა,

იმან მოგარჩინოს“.

ეს შელოცვა და „ქაჯანა“-ს დასასრული მკაფიო მაგალითია იმისა, რომ შეშინებული შეიძლება ისევ იმას ეხ-

სნა, მოერჩინა, „რამაც შეაშინა“, ანუ ისევ განმეორებითი შეშინებით დაბრუნებოდა პირვანდელი მდგომარეობა. მთხრობელების გადმოცემით, ბავშვს თუ ძაღლი შეაშინებდა, მას მიიყვანდნენ ძაღლთან, ძაღლს ბავშვის დასანახად გაუბრაზდებოდნენ. პატარას თავიდან შეეშინებოდა და შემდეგ გადაუვლიდა შიშის გრძობა. ზოგჯერ შეშინებულის შელოცვა შემდეგნაირად ხდებოდა: „შელოცვისას საჭირო იყო ცხრა „საზღვრის“ ღობის ჩხირი, ცხრა წყაროს წყალი, გასროლილი ტყვია (ლულაში გავლილი) და ცხრა გვარის ქალი, აქედან ერთი შემლოცველი იყო, დანარჩენები კი თანაშემლოცველნი. დააწვედნენ ავადმყოფს, დაადებდნენ მაკრატელს და კვირისთავს, გულზე დაადებდნენ თეფშს, რომელშიც ცხრა წყაროს წყალი ესხა, შიგაღულებულ ტყვიას ჩაასხამდნენ. ტყვია მიემსგავსებოდა იმას, რისგანაც ან ვისგანაც იყო ეს პირი შეშინებული (შელოცვის შემდეგ ავადმყოფს ერთი დღე მაინც ეს ტყვიის ფიგურა უნდა შეენახა, რადგან ცხრა გვარის ქალის ნალოცი იყო), თანაც შეულოცავდნენ:

„თეთრი ქორი ქანდარასა,

ქათამი საბუდარასა,

გულო, ჩადექ ალაგასა,

ფერი-ფერთან, ძვალი-ძვალთან,

რბილი-რბილთან,

აგუგუღლი, გულო,

ჩაგუგუღლი, გულო.“

უნდა აღინიშნოს, რომ შეშინებულის სამკურნალო რიტუალები დღემდე შემორჩა იმერეთის მოსახლეობის ყოფას, რასაც, უპირველეს ყოვლისა, მათი დადებითი ფსიქოთერაპიული ეფექტი განაპირობებს. მნიშვნელოვნად მიგვაჩინა ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში დაცული გ. ლომთათიძის მიერ ჩაწერილი მასალა და ამ მასალის მისეული ინტერპრეტაცია. გ. ლომთათიძემ შეშინებულის სამკურნალო რიტუალის განხილვის შემდეგ მეტად საინტერესო არგუმენტციით დაასაბუთა ამ რიტუალის დადებითი ფსიქოთერაპიული ზემოქმედება: „გულს საბედისწერო მდგომარეობაში აგდებს აგრეთვე შიში, უეცარი შეშინება, შეშინების ნიადაგზე

გულს ემართება ე.წ. ფრიალი (არეული ცემა) და აჩქარებული ძეგრა. ორივე შემთხვევაში გული ამოვარდნილია კალაპოტიდან. თუ ასეთ დროს გულს დროზე ვერ უშველეს, მისი მახლობელი შედეგი არის დაღუპვა. ასეთი ავადმყოფის დასახმარებლად, ანუ შეშინებული გულისძეგრის გამოსასწორებლად, ხალხს შეუქმნია ქცევის ისეთი ფორმა, რომელიც თავისი ღირსებით არ შეიძლება მსოფლიო გაბატონებულ ჩარჩოებში მოთავსდეს, იმას აქაც განსაკუთრებული ადგილი ესაჭიროება. ეს ზომა – გულის ნორმალურ მდგომარეობაში ჩამყენებელი ზომა – არის შელოცვა. შეშინებულს ასე ულოცავდნენ: ავადმყოფს გულს გაუხსნიან, დაბალზე დააჯენენ. შემლოცველი (იგი დახელოვნებულია და ისიც ხანშიშესული), მკერდზე (გულთან) გაშლილ ხელს დაადებს გარდიგარმო. ეს ხელის შეხება ხდება უსათუოდ რიტმულად (და იმის თანახმად, თუ როგორი უნდა იყოს საერთოდ საღი გულისცემა), შელოცვის ტექსტი ასეთია:

„გულო, შინა, შინა, გულო რამ შეგაშინა,
გულო, ძაღლმა შეგაშინა, გულო, კაცმა შეგაშინა,
გულო, ცხენმა შეგაშინა, გულო, ხარმა შეგაშინა,
გულო, წყალმა შეგაშინა, გულო, მესმა შეგაშინა,
გულო, ღორმა შეგაშინა“

– და ჩამოთვლის შემაშინებელ ბევრ რამეს.

„მოი, გულო, შინა, ჩაი შენსა ბუდესა,
შეგიკერავ საგულესა (კოცნა გულზე),
ამევიდა მზეი, დაჯდა გული! (კოცნა)
ამევიდა მზეი, დაჯდა გული! (კოცნა).“

მთელი ეს ცერემონიალი გამეორდება სამჯერ.

შემლოცველი ხელით ეხება მკერდს და ფარავს გულს;

ხელის შეხება (აღება და ისევ დადება) ხდება რიტმულად;

ყოველი სტრიქონის დასაწყისი არის რიტმული;

ყოველი სტრიქონის ბოლო არის რიტმული;

ყველაფერი ეს ქმნის კალამბურობას;

კოცნა მკერდზე ხდება რიტმულად;

ჩამოთვლილია თითქმის ყველაფერი, რასაც კი შეიძ-

ლებოდა გამოეწვია შეშინება (ეს კი შთამაგონებელია);

შემლოცველს ეს სიტყვები გაზეპირებული აქვს და, მაშასადამე, კითხულობს გაბედვით. ამ გაბედვაში არის ექსტაზიც. ეს ექსტაზი ეპიდემიურად გადადის შეშინებულ სხეულზე;

კოცნას ამ დროს (ისიც მკერდზე) აქვს დედაშვილური, ან დაძმური სიტკბოება;

ბოლოს შთამაგონებელი შეგონება – „ამევიდა მზეი და დაჯდა გული“;

შემლოცველი შეპყრობილია მხსნელი, ავტორიტეტული თავმოყვარეობითა და თავმოწონებით. ეს გარემოება თავიდან მასზე შთამაგონებლად მოქმედებს, ამ დროს შემლოცველის შთაგონება კი უშუალოდ გადადის სხეულზე და იგი ეზიარება მას.

აი, ის ძალა, რაც ამ შელოცვაშია, მთელი ეს ცერემონიალი, რასაც შელოცვა ჰქვია, გულზე მოქმედებს და მას უკარნახებს და უბრუნებს დარღვეულ რიტმს“ (სრულად იხ. მინდაძე; 2000).

შელოცვების დადებით ზემოქმედებას აძლიერებდა თვით შემლოცველის პიროვნული თვისებები, გარდა იმისა, რომ შემლოცველი ძირითადად ასაკოვანი ქალი იყო, მოხრობელთა გადმოცემით, მშვიდი ხასიათი და კეთილი ზნე ჰქონდა, როგორც ჩანს, უმეტეს შემთხვევაში, მას ფსიქოთერაპიული ზემოქმედების გარკვეული უნარიც გააჩნდა. „ამ მხრივ საინტერესოა საქართველოში შემლოცველთა შერჩევის ერთი ფართოდ გავრცელებული წესი. ამ წესის თანახმად, შემლოცველისათვის შელოცვის სწავლება არ შეიძლება, შელოცვა უნდა „მოპარულიყო“ ე.ი. დაინტერესებულ პირს ეს შელოცვა უნდა ესწავლა არა სპეციალურად, არამედ „ყურის მოკვრით“, შემთხვევითი მოსმენით. არ არის გამორიცხული, რომ ეს წესი გარკვეულ დონეზე, ხელს უწყობდა ისეთი პირების შერჩევას, რომელთაც აინტერესებდათ ეს საქმე და, როგორც ჩანს, ფსიქოთერაპიული ზემოქმედების უნარიც გააჩნდათ (მინდაძე; 2000).

დამოწმებული ლიტერატურა:

- თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ., 1973.
ნ. ლომოური, ქაჯანა, 1982.
Абакелия, Н., Миф и ритуал в западной Грузии.
ხაჭაპურიძე, მაგიურ-რელიგიური მკურნალობის ისტორიიდან (იმერეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, საკანდიდატო დისერტაცია, 2005).
ნ. მინდაძე, ქართული ხალხური სამედიცინო კულტურა (სადოქტორო დისერტაცია), თბ., 2000.

Lela Nebieridze

The Rites of Healing the "Scared" in Imereti

In the article there is considered the pathologies caused by the scare. In Imereti till today are conducting the rituals against scare and in the article there is drawn the decision that the reason is the psychotherapeutic effects of those rituals.

პირიმზე რურუა

ღირებულებები და აღზრდისტრადიციული სისტემა (სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიული მასალის მაგალითზე)

ხალხის წარსულის სრული და ნათელი სურათის აღსადგენად, აწმყოს გასააზრებლად და მომავლის გეზის განსაზღვრისათვის, სხვა მრავალ ფაქტორთან ერთად, უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება სოციალური დაჯგოფითი კულტურის შესწავლას. კულტურული მემკვიდრეობა ყოველთვის ორ მომენტს გულისხმობს: იმას, რასაც აწმყო წარსულიდან მზა ფორმით იღებს და იმას, რასაც მემკვიდრეობით მიღებულიდან აწმყო ქმნის, ე.ი. სახეს უცვლის და ახალ განზომილებაში წარმოადგენს (კოდუა, 2001: 145).

საქართველოს ყველა კუთხე გამოირჩევა თავისთავადობით, სპეციფიკური კულტურული ნიშან-თვისებებით, თუმცა, აღსანიშნავია, რომ თვით ყველაზე განსხვავებული და თავისებური ნიუანსი, რომელიც ფიქსირდება ტრადიციულჯგოფაში, კიდევ უფრო სრულ სურათს ქმნის ერთიანი ზოგადქართული ეთნო-კულტურული სივრცის აღსაქმევლად. ეთნოსის უნივერსალობა ვლინდება კულტურაში (ზოგადი გაგებით), ტრადიციებში. ყველა ეთნოსი, ყველა ერი არსებობს მანამ, სანამ ინარჩუნებს თვითმყოფადობას, კულტურულ იდენტურობას (Шилакадзе: 2007).

სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს (აჭარისა და ლაზეთის) განხილვა ზოგადქართულ სივრცეში, აჭარული და ლაზური ეთნოგრაფიული თუ ფოლკლორული მონაცემების კვლევა, მათი შედარებითი ანალიზი მეტად საინტერესოა და გარკვეული დასკვნების გაკეთების საშუალებასაც იძლევა. ლაზეთი და აჭარა ერთ ისტორიულ არეალში მდებარეობდა, პოლიტიკური და ეკონომიკური განვითარების საერთო ხაზი გააჩნდა და მტერიც საერთო ჰყავდა. ეს ორი კუთხე ისლამის გავლენას განიცდიდა დიდი ხნის მანძილზე. ჩვენ შესადარებლად ავირჩიეთ აჭარის მაღალმთიანეთის ერთ-ერთი ულამაზესი და საინტერესო მარი-

ნინო ჩირგაძე

ჯანმრთელობის დაცვის ხალხური ტრადიციები კახეთში

ჯანმრთელობის დაცვის ტრადიციული სისტემა სამკურნალო პრაქტიკასა და პროფილაქტიკურ ღონისძიებებს აერთიანებს. ამასთან, ტრადიციული ცხოვრების წესი ყოველთვის მიმართული იყო ადამიანის ჯანმრთელობისკენ, რაც თავს იჩენდა, როგორც საცხოვრებელი ადგილის შერჩევაში, ისე კვების, ქორწინების სისტემაში, რელიგიურ წეს-ჩვეულებებში და სხვ.

კახელები ცდილობდნენ საცხოვრებელი სახლები მაღლობ ადილებში აეშენებინათ, სადაც კარგი ჰაერი, ბევრი წყალი, ჭაობიანი ადგილები კი ნაკლები იყო.

დადასტურდა სანიტარიისა და ჰიგიენის საინტერესო ხალხური ტრადიციები. უფროსილდებოდნენ სასმელი წყაროს წყლის დაბინძურებას. წყაროს წყალზე სარეცხს არ გარეცხავდნენ, არც საქონელს დააღვინებდნენ წყალს.

კახეთის მოსახლეობა ძველად ძირითადად ბუნებრივი მასალისგან (სელის, მატყლის...) დამზადებული ტანსაცმლით იმოსებოდა, რაც ასევე ჯანმრთელობის დაცვას ემსახურებოდა.

ჯანმრთელობის დაცვის თვალსაზრისით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ტრადიციული კვების წესს, რაც გულისხმობს ნატურალური პროდუქტებისგან დამზადებულ საკვებს. იკვებებოდნენ დღეში სამჯერ, იცავდნენ მარხვას, ხორცს ნაკლებად ჭამდნენ და უფრო მეტად მცენარეულ და რძის პროდუქტს ეტანებოდნენ.

მცენარეულისგან ამზადებდნენ ღოღოს [Rumex alpinus], ჭინჭარის [Urtica urens], დანდურის [Portulaca oleracea], ბალბის [Malva silvestris], ღოღნოშოს [Prunus insititia], გოგორის [Cucurbita], ხორბლის, ასევე რძის, მაწვნის შეჭამანდებს.

შეჭამანდები სამკურნალოდაც გამოიყენებოდა და მადის მომგვრელიც იყო. გადმოცემით, ღოღნოშოს შეჭა-

მანდს საღებავად იყენებდნენ და შემკვრელი თვისებები გააჩნია და საუკეთესოდ ითვლება **სისხით** - დიზენტერიით დაავადებულისთვის. მაწვნის შეჭამანდი კარგი იყო კუჭ-ნაწლავისთვის, ხორბლისა კი ბავშვებისთვის სასარგებლოდ და მადის მომგვრელად ითვლებოდა. რძესთან ერთად საკვებად იყენებდნენ რძის პროდუქტებს: მაწონს, კარაქს, მოუხდელ ყველს და სხვ. (მინდაძე, ჩირგაძე: 2005: 8-9).

უნდა აღინიშნოს ჯანმრთელობისთვის ღვინის მნიშვნელობის შესახებაც. ცნობილია, რომ საკვლევ რეგიონში ყურძნის ბევრი ჯიში იყო გავრცელებული. მცირე რაოდენობით ღვინო, კახელი კაცის რაციონში ყოველთვის შედიოდა. როგორც ერთი უცხოელი მოგზაური აღნიშნავს: **«კახური ღვინო ითვლება არაჩვეულებრივ ჯანმრთელად და მომადონებლადაც, არასდროს არ იწვევს სიცხეს (ციებას)... ნიკრისის ქარსაც კურნავს»** (ვაგნერი: 2002: 53). გადმოცემით, **«უწინ ყურძენს არ წამლავდნენ, არც გოგირდი იყო. ეხლანდელი ღვინო კაცსა თუ არ აჰკუწავს, არ არგებს, წინანდელი ღვინო კი ზეთით იყო.»**

ზემოაღწერილი რაციონალური კვება, მარხვის დაცვა და კახური ღვინო კახელთა ჯანსაღი ცხოვრების წესს განაპირობებდა.

კახეთში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში მომავალი თაობის ჯანმრთელობაზე ზრუნვა ბავშვის გაჩენამდე ბევრად ადრე, მომავალი მშობლების შეუღლებამდე იწყებოდა. ახალგაზრდების დაქორწინების წინ ხდებოდა მათი საგვარეულოს შემოწმება-გამოკითხვა. რომელიმე მხარის გვარში გენეტიკური დაავადების დადგენას, ხშირ შემთხვევაში, ქორწინების ჩაშლა მოსდევდა. კარგი ჯიშ-ჯილაგიანი ქალის მოყვანით განსაკუთრებით დაინტერესებული იყო ვაჟის ოჯახი. ქალის გაკითხვის დროს პირველ რიგში კითხულობდნენ მისი დედის **«ჯიშსა და ჯილაგიანობას»**, ე.ი ქალის ხაზით წინაპრების ჯანმრთელობის შესახებ აგროვებდნენ ცნობებს. მართალია, მამის მხარესაც გაიკითხავდნენ, მაგრამ არა ისე დაწვრილებით, როგორც დედის მხარეს. აღნიშნულის გამოშატველი უნდა იყოს კახეთში არსებული ხალხური გამოთქმაც: **«დედა იხილვ, ქალი იყიდვ»** (იველაშვილი: 1999: 38-39).

მნიშვნელოვანი მასალა გამოვლინდა კახეთში ქალთა ჯანმრთელობის დაცვის ხაზითაც. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ახალგათხოვილ ქალზე ზრუნვის, ფეხმძიმობისა და მშობიარობის შემდეგ დაცული წესების შესახებ.

ფეხმძიმე ქალს ეკრძალებოდა მძიმე შრომა, ცხარე მარილიანი, ცხიმოვანი საჭმელი. ურჩევდნენ ეჭამა მცხარეული საკვები, რძის ნაწარმი. უშლიდნენ კურდღლის ხორცის ჭამას – *ბავშვი ტუჩებში მოკლე გამოვალ*, კამეხის ხორცს – *ბავშვი კამეჩით ათი თვე რომ არ ეტარება*, რძე და მაწონი კი ბევრი უნდა ეჭამა *« ბავშვი თეთრი იქნება »* და სხვ.

აღნიშნული, მთხრობელთა გადმოცემით იოლ მშობიარობასა და ჯანსაღი ბავშვის დაბადებას უწყობდა ხედი (ჩირგაძე: 1998: 11).

ორსული ქალის მოვლის, ჩვენ მიერ დამოწმებული ზოგიერთი ხალხური წესი მსგავსია ძველ სამედიცინო წიგნებში აღწერილი წესებისა. *იადიგარ დაუდის* მიხედვით, ფეხმძიმე ქალს ბევრი ჭამისგან თავი უნდა შეეკავებინა: *და ორსულმან დედაკაცმან ბევრი საჭმელი არ უნდა ჭამოს და ცოტას საჭმელს უნდა სჭამდენ* (იადიგარ დაუდი: 1985: 120). გარდა ამისა, ორსული უნდა ყოფილიყო მოსვენებული, მძიმე საგნები არ უნდა აეწია, არ უნდა მიეღო გასახსნელი და ამოსადებინებელი საშუალებანი და სხვა: *ამა ნიშნებსა უკან ასრე უნდა, ეს დედაკაცი მოსვენებით იყოს. არას ასწიოს, არა მიიჭირვოსრა და არც გასახსნელი და არც სარწყვეელი წამალი სუას...* (იადიგარ დაუდი: 1985: 119).

კახეთში, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, მშობიარობის შემდეგ მელოგინე უწმინდურად ითვლებოდა. ამიტომ იგი ორმოცი დღე მეტნაკლებად იზოლირებული იყო. ტრადიციული წესის მიხედვით, ქალი 40 დღე ლოგინში იწვა – მელოგინე იყო. მაგრამ სოფლის მოსახლეობაში ზოგჯერ ეს წესი ირღვეოდა, ქალს ოჯახის მოვლის გამო ადგომა უწევდა, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც მას უფროთხილდებოდნენ და ბევრი რამ ეკრძალებოდა. ცდილობდნენ ამ პერიოდში ქალი არ გაციებულიყო, მძიმე ფიზიკურ შრომას არიდებდნენ, არც საჭმელს გააკეთებინებდნენ, იკრძა-

ლებოდა ცოლ-ქმრული ურთიერთობაც და სხვ. ეს აკრძალვები მაგიურ-რელიგიური ფორმითაც იყო წარმოდგენილი, მაგრამ, იმავდროულად, ქალს მძიმე ფიზიკურ შრომას აცილებდა, გაციებისა და ინფიცირებისაგან იცავდა.

ძველ სამედიცინო ხელნაწერში ვხვდებით შემდეგი ხაზის ცნობას: *... შესაყარი სნეულება ისე ჩქარა არავის შეკურება, როგორც მშობიარეს და ისე საშიში არავისთვის არის, როგორც იმათთვის* (კარაბაღინი: 34).

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ კახეთში ქალი მშობიარობდა ადგილობრივი მეანის – *ბებია ქალის* დახმარებით, რომელიც საკმაოდ კარგად ფლობდა თავის სპეციალობას. ეს კი პირველ რიგში ხელს უწყობდა მშობიარობის დროს მოსალოდნელი გართულებების თავიდან აცილებას.

დაბადებისთანავე *ბებია* ბავშვს თავს ხილაბანდით შეუკრავდა – *დიდი თავი რომ არ ქონოდა*. ჭიპსაც ის გადაუჭრიდა. სწრაფად მოშუშების მიზნით, ნაიარვე ჭიპზე დაღეჭილ ნიგოზსა და პურის ცომს დაადებდა, შემდეგ ხელს კარგად დაიბანდა და ახალშობილს ყელში თითს მაგრად ამოუსვამდა – *ყელს ამოუხელდა*, მომავალში ნუშისებრი ჯირკვლების *« ყიყვების »*, ჩირქოვანი გართულების თავიდან ასაცილებლად.

ახალდაბადებულ ბავშვს თავდაპირველად რამდენიმე კვირა *ხოჭიჭად* შეკრავდნენ: *ხოჭიჭზე* დააწვენდნენ, მაგრად გადააკრავდნენ და დედის ფეხებთან მოათავსებდნენ. სულხან-საბა ორბელიანის განარტებით, *ხოჭიჭი* არის *მცირე აკვანი* (ორბელიანი: 1993). *ხოჭიჭი* წარმოადგენდა მოსახერხებელ ბავშვის საწოლს, რომლის ადვილად გადაადგილება და დედის საწოლში მოთავსებაც შეიძლებოდა. *ხოჭიჭზე* ბავშვი წელგამართული იწვა და საიმედოდ იყო დამაგრებული.

ხოჭიჭიდან ბავშვს აკვანში გადაიყვანდნენ. აკვნის ღეობი სპეციალური მშრალი *ურო* ბალახით იყო გატენილი. ზოგჯერ მატყლის ლეიბსაც ხმარობდნენ. ბალახის ღეობი უფრო ჯანსაღად ითვლებოდა. ბავშვი არ ჩახურდებოდა, სისველესაც იწოვდა და ჩვილი ნაკლებად წუხდებოდა.

საინტერესოა ჩვილის მოვლის ტრადიციები. გადმოცემით, ბავშვს დედა დაბადებისთანავე მისცემდა ძუძუს.

ცნობილია, რომ მშობიარობის შემდეგ ქალს ძუძუში ხსენი ჩაუდგებოდა. მიაჩნდათ, რომ ბავშვს დაბადებისთანავე უნდა მოეწოვა დედის ძუძუში ჩამდგარი ხსენი, რაც ადგილობრივთა გადმოცემით, ახალშობილის კუჭ-ნაწლავის სისაღეს განაპირობებდა.

დედას თუ რძე არ ექნებოდა, ბავშვს თხის ან ძროხის რძეს მისცემდნენ. ამასთან, თხის რძე უფრო სასარგებლოდ ითვლებოდა. *თხის რძე ქალის რძის ბადალია* იტყვოდნენ.

დედის რძე ბავშვს ერთი წელი მაინც უნდა მოეწოვა. ზოგჯერ 2-3 წლამდე აწოვებდნენ. დამატებითი საკვები კი ჩვილს 3-4 თვიდან ეძლეოდა – ხორბლის ფქვილის თხელი ფაფა, მაწონი, ლობიოს ნახარში... 4-5 თვიდან კი საკვების თითქმის ყველა სახეობას გაასინჯებდნენ. ზოგჯერ სუსტ, ფერმკრთალ ბავშვს ცოტა წითელ ღვინოში ჩაღობილ პურსაც აძლევდნენ – *ძალას მისცემსო*.

ადგილობრივთა გადმოცემით, ბავშვის დაბადების შემდეგ ორმოცი დღის მანძილზე, ე.ი. ქალის ლოგინობის პერიოდში, სანამ ქალი და ბავშვი გაინათლებოდა, ძალიან ერიდებოდნენ ახალშობილის სადამო ხანს, მზის ჩასვლის შემდეგ გარეთ გაყვანას, თითქოს მას უფრო მეტად ერჩოდნენ ავი სულები და შეიძლებოდა ავად გამხდარიყო, დასუსტდებოდა, დაკარგავდა მადას, ჭირვეულობდა, სიცხე აეწეოდა და სხვ.

აი, რას წერს ამ წესების შესახებ გერმანელი ექიმი რაინეგსი: *მათი აზრით, სულებს ყველაზე უფრო მშობიარობის შემდეგ მელოგინესთან და ახალშობილთან უყვართ ყოფნა და დიდი ზიანის მოტანა...* (რაინეგსი: 2001: 172).

კახეთში ავი სულებისგან დასაცავად სხვადასხვა მაგიურ საშუალებებს მიმართავდნენ. ძირითადად *დახრჩოლებას* – კულმუხოს [Inula helenium] ფესვებს და ასკილის *გონჯას* (ასკილის დეფორმირებულ ნაყოფს) კრამიტზე დაყრიდნენ, დაწვავდნენ და ბავშვს გარშემო უხრჩოლებდნენ, რაც ხალხის რწმენით ბავშვს *ავი სულებიდან* იცავდა (ჩირვაძე: 1998: 23).

ადგილობრივ მოსახლეობაში დადასტურებული ბევრი წესი თუ ქმედება, რომელსაც მაგიურ-რელიგიური გა-

აზრება ჰქონდა საფუძვლად, ფსიქოთერაპიული ეფექტით გამოირჩეოდა და ადამიანის სულიერ სისაღეს ემსახურებოდა. როგორც ვხედავთ, კახეთში ტრადიციული ცხოვრების წესი ადამიანის ჯანმრთელობის დაცვის, მისი ფიზიკური და სულიერი ცხოვრების სიჯანსაღისკენ იყო მიმართული. ეს წესები შეეხებოდა სამოსახლოს შერჩევას, კვებას, ქორწინებას, მშობიარობასა თუ ჩვილის მოვლას, მარხვას და სხვა; ტრადიციული წესები ზოგჯერ საკრალური ფორმით იყო წარმოდგენილი და ასევე ჯანმრთელობის დაცვას ემსახურებოდა, განაპირობებდა ადამიანის სულიერ და ფიზიკურ სიჯანსაღეს და ჰარმონიას.

ჯანსაღი თაობის აღზრდის სურვილითა და ქალის ჯანმრთელობაზე ზრუნვით იყო განპირობებული ბევრი ის წესი თუ აკრძალვა, რომელსაც იცავდნენ კახელები. მაგ., შეუღლების წინ ახალგაზრდების საგვარეულოს ჯანმრთელობის შემოწმება, გენეტიკურ დაავადებათაგან თავის დაზღვევის მიზნით, ფეხმძიმობის დროს ქალისა და შემდგომ ჩვილი ბავშვის მოვლის ტრადიციები – ფეხმძიმობის დროს და მშობიარობის შემდეგ 40 დღის მანძილზე მძიმე ფიზიკური შრომის შეზღუდვა, უხერხული მოძრაობის არიდება, კვების მსუბუქი რაციონი... რაც ამ პერიოდში ქალის დაზოგვის, ასევე გაციებისა და ინფიცირების აცილებისკენ იყო მიმართული.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს დედის რძით ჩვილის კვებისმნიშვნელობა, რაც ჯანმრთელი ბავშვის გაზრდის პირობად ითვლებოდა როგორც ხალხურ, ისე ძველ ქართულ ოფიციალურ მედიცინაში. პედიატრიის თვალსაზრისით, მიზანშეწონილია ასევე ჩვენ მიერ დამოწმებული დამატებითი კვების მიცემა ჩვილისთვის.

ადგილობრივი მოსახლეობა ზოგიერთ დაავადებათა პროფილაქტიკის მიზნით ატარებდა აგრეთვე სხვადასხვა მაგიურ ქმედებას, რაც ჯანმრთელობის დაცვის თვალსაზრისით საკვებით მოზანშეწონილია.

დაბოლოს, კახეთში დადასტურებული ჯანმრთელობის დაცვის რიგი ხალხური ტრადიციები ეფექტური და გამართლებული იყო თანამედროვე მედიცინის თვალსაზრისითაც.

დამოწმებული ლიტერატურა:

- მინდაძე, ჩირგაძე 2005: მინდაძე ნ., ჩირგაძე ნ., ქართული ხალხური სამედიცინო ტრადიციები, კახეთი, თბ., 2005.
- ვაგნერი 2002: ვაგნერი შ., საქართველოს შესახებ, გერმანულიდან ტექსტი თარგმნა, შესავალი, კომენტარები და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 2002.
- იველაშვილი 1999: იველაშვილი თ., საქორწინო წეს-ჩვეულებანი საქართველოში, თბ., 1999.
- ჩირგაძე 1998: ჩირგაძე ნ., კახეთის ეთნოგრაფიული დღიური, II, 1998.
- იადიგარ დაუდი, თბ., 1985.
- კარაბადინი: იოანე ბატონიშვილის ფონდიდან, ხელნაწერი, კ136, ფ. 96r.
- რაინგესი 2001: რაინგესი ი., მოგზაურობა საქართველოში, გერმანულიდან ტექსტი თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 2001.

Nino Chirgadze

Folk Tradition of Healthcare in Kakheti

Traditional life style in Kakheti served to protection of human health, health of physical and mental life. In some cases these regulations implied taking into consideration of the traditional rules, starting from selection of the place for house, diet, marriage, etc.; in the other ones – the fast system, which, as well, served to protection of health and was presented in the sacral form. All these conditioned the harmony of physical and mental health of the human.

Many rules or prohibitions, to which the Kakhetians followed, were based on the desire of upbringing of the healthy generation and health of women. E.g. examination of health of the families of young people before their marriage, for the purpose of avoiding of the genetic diseases; traditions of care of the pregnant women and

newborns – restriction of heavy physical labor at a time of pregnancy and 40 days after childbirth, avoiding of the abrupt movements, light diet ...It should be noted that breast-feeding was regarded as the guarantee for upbringing of the healthy child both, in the folk medicine and Georgian formal medicine.

Finally, whole set of folk healthcare traditions proven in Kakheti, similar to the remedies for number of the diseases, are effective and justified, from the viewpoint of modern medicine.

The Next World in the Religious Conceptions of the Mountaineers of West and East Georgia (Comparative Analysis)

The ancient perception of the universe embraces two points for many of the peoples of the world: one is the constitution, and the second – the comprehension of its existence, i. e. the form and the content. The former consists in its horizontal and vertical planning, while the latter in the division as the wide world and the next world. The mountainous part of Georgia is an interesting region from this perspective. In the region there are unique and at times radically different views on the location of the next world, deities and their helpers, relations between the dead and the alive.

The analysis of the materials related to the issue, preserved in the ethnographic materials of Georgian and German scholars leads us to the following conclusions:

- The mountainous of Georgia deeply believed in the existence of a connection between the wide world and the next world
- Relations between the wide world and the next world are determined by a complicated hierarchical system
- There is a difference between the images of the next world preserved in the mountainous parts of West Georgia and those preserved in East Georgia.
- We can assume that the religious sincerity characteristic of the mountainous regions of Georgia, which revealed in the materials, should correspond to the gradual transformation of the religious thought associated with the next world, the earlier stage of which is depicted in a Khevsurian understanding of the next world, and hence should represent one of the ancient Georgian archetypes.

**სივრცისა და მატერიალური ობიექტების
საკრალურობის კონსტრუქცია
(შეიხ ისა-ეფენდის საფლავის მაგალითზე)**

სივრცე კულტურის განზომილებას წარმოადგენს და მისი ორგანიზების ფორმებში კულტურის მახასიათებლები იკითხება. მატერიალური არტეფაქტები კი ნებისბისმიერი კულტურის შემადგენელი არსებითი ნაწილებია. თუ ერთი მხრივ, კლასიკური ეთნოლოგიური ნაშრომებიდან მოყოლებული თითქმის ყოველ კვლევაში გვხვდება სივრცის ემიკური აღქმების ანალიზი სხვადასხვა ფორმით, მეორე მხრივ, როგორც ცნობილია, მატერიალური კულტურის კვლევა ეთნოლოგიური მეცნიერების საფუძვლადაც კი განიხილება.

კულტურის საყრდენ ელემენტებს ტერმინები, მნიშვნელობები, ღირებულებები და ნორმები წარმოადგენს. მატერიალური არტეფაქტები და ობიექტები ტერმინებით იდენტიფიცირდება, მათში გარკვეული მნიშვნელობებია ჩადებული, ისინი ღირებულებებს მოიცავენ ან წარმოადგენს და ნორმების ჩამოყალიბება-დაცვაში მონაწილეობენ. მათი მნიშვნელობა იმის გამოც იზრდება, რომ ისინი ღირებულებებისა და მნიშვნელობების ხელშესახები მატარებლები არიან, რომელთა მეშვეობითაც ადამიანები გამოხატავენ, ადგენენ და განგრძობითობას უნარჩუნებენ თავიანთ იდენტობას. არტეფაქტების გაცვლითი ღირებულების კვლევამ უაღრესად მნიშვნელოვანი ნაშრომები და თეორიულ-მეთოდოლოგიური მიდგომები შესძინა ანთროპოლოგიას ბრონისლავ მალინოვსკის კულას, მარსელ მოსის *საჩუქრისა* და სხვ. სახით. მატერიალური არტეფაქტები ადამიანთა და საზოგადოებათა ურთიერთობაში შუამავლის ფუნქციას ასრულებენ. ისინი დამატებით მნიშვნელობას იძენენ სოციალური კუთვნილებისა და ეკონომიკური ღირებულებების თვალსაზრისით. მათთან მიმართებაში და მათი გამოყენებით იგება ან ირღვევა სხვადასხვა ტიპის სოციალური კავშირები. ნებისმიერ შემთხვევაში ისინი ინტერაქციის წყარო, საბაბი და აგენტები ხდებიან. მატერიალური კულტურა სოციალურობის კერ-

ძო სახეების დემარკატორადაც გვევლინება. მატერიალურ ობიექტებს აქვთ მნიშვნელოვანი ფუნქცია. მათ აქვთ უნარი შეითავსონ, გამოხატონ და მობილიზება გაუკეთონ ემოციურ მოთხოვნილებებს. რიგ შემთხვევებში, ისინი დაპირისპირების მიზეზად იქცევიან ხოლმე. რადგან მატერიალური არტეფაქტების შეთვისება, მათთვის ახალი კონტექსტისა და ადგილის მინიჭება, ადვილად ხდება, დგება ლოკალიზაციისა და საკუთრების პრობლემა. ამ მხრივ, ზოგიერთი ობიექტი საკმაოდ არასტაბილური ან წინააღმდეგობრივი ბუნებისაა.

მატერიალური ობიექტები და არტეფაქტები მონაწილეობს პოლიტიკურ-რელიგიური გრძნობების სტრუქტურებაშიც. ისინი ინდივიდუალური ან კოლექტიური მახსოვრობის რეზერვუარებად იქცევიან და დიდ მნიშვნელობას იძენენ ცალკეული პიროვნებისა თუ ჯგუფის თვითგამორკვევის პროცესში. ობიექტის განადგურებით, მახსოვრობის განადგურებაც და შესაბამისად, იდენტობის ცვლილებაც შეიძლება. მატერიალური არტეფაქტი მნიშვნელობისგან დაცლილია, თუ მისი წარსულის შესახებ ცოდნა არ არსებობს. შესაბამისად, თვალსაჩინო ხდება მატერიალურისა და არამატერიალურის მჭიდრო მიმართებები.

ეთნოლოგიური/ანთროპოლოგიური კვლევის საგანს თავისთავად მატერიალური ნივთები არ წარმოადგენს, არამედ ისინი საინტერესოა მათი ადამიანებთან მიმართების გამო. ეთნოლოგისთვის საგანი არ არსებობს (მხოლოდ ფიზიკურად) მისი ადამიანებისათვის მნიშვნელობის გარეშე. საგნის შესწავლისას მხედველობაშია მისაღები ყველა ის ადამიანიც, რომელთაც აქვთ უნარი, უფლება ან მოვალეობა აწარმოონ, განაგონ ან გამოიყენონ ეს ობიექტი. ასე რომ, ეთნოლოგისთვის/ანთროპოლოგისთვის მნიშვნელოვანია ნივთი, თავისი სოციალური არსებობით. საყვებით მართებულად მიუთითებდა ს. ტოკარევი, რომ მატერიალური კულტურის კვლევა მიმართული უნდა იყოს არა იმდენად ნივთის ადამიანთან, ან ადამიანის ნივთთან დამოკიდებულების შესწავლისკენ, არამედ იმ ურთიერთობის შესწავლისკენ, რომელიც ადამიანთა შორის არსებობს ამათუიმ ნივთის გამო (Токарев. 1970 №4 стр.3-7).

განსაკუთრებით საინტერესოდ მიგვაჩნია, მატერიალურ

რი ობიექტებისა და სივრცის როლის კვლევა იმ ჯგუფებისთვის, რომელთაც გარკვეულ პირობებთან ადაპტაციის პროცესში მუდმივად უხდებათ საკუთარი იდენტობის დადასტურება და ან განმტკიცება. ადამიანთა ყოველდღიურობა გარკვეული მატერიალური გარემოთა რეგულირებული და განსაკუთრებული დატვირთვა საკრალურ ობიექტებსა და სივრცეზე მოდის, რადგან მათთანაა დაკავშირებული სპეციფიკური ინდივიდუალური და კოლექტიური ემოციები და ქმედებები.

საინტერესოა საკრალური, წმინდა სივრცის პრობლემა. საკითხის ანალიზი რამდენიმე კუთხითაა შესაძლებელი, მათგან საკვანძო ხდება გარკვევა იმისა, თუ რა არის საკრალურობის განმსაზღვრელი საკრალური ობიექტები თუ რიტუალური ქმედებები. ერთმნიშვნელოვანი პასუხი ამ კითხვაზე არ არსებობს. ედმუნდ ლიჩის მიხედვით, ადამიანები „მენტალური“ (იდენტობის) მატერიალურ სიმბოლიზაციას ახდენენ რელიგიური რიტუალის სახით და ამ გზით ანიჭებენ მნიშვნელობებს გარემოს (Лич: 2001: 54). მირჩა ელიადეს შემოაქვს „იეროფანიის“ კატეგორია ობიექტის საკრალიზაციის პროცესის გასაგებად და საკრალური პროფანულის ოპოზიციას აქცევს კვლევის ამოსავალ წერტილად (იხ. Элиаде: 1987). პ. კერლოტი საკრალურს ქაოსისა და კოსმოსის მაკავშირებელ რგოლად განიხილავს (Керлот: 1994: 414). ფრ. ჰაილერი კი ყურადღებას იმაზე ამახვილებს, რომ ადამიანებისთვის აუცილებელია ღმერთის იდენის კონკრეტულ, ხილულ ობიექტთან დაკავშირება, რასაც კულტურა ახორციელებს (Heiler:1991: 23).

ამ თეორიული მიდგომების გათვალისწინებით, განვიხილავთ კონკრეტულ ეთნოგრაფიულ ფაქტს. კერძოდ, პანკისელი ქისტების ერთი ჯგუფის წაყმბანდიის ტარიკატის წევრთათვის, მათი სულიერი წინამძღოლის შეის ისა-ეფენდის საფლავის საკრალურობის საკითხს.

როგორც ცნობილია, პანკისელ ქისტებში ისლამმა ფეხი XX საუკუნის დასაწყისიდან მოიკიდა. ისა-ეფენდი (ის აფანტი), ერთ-ერთი იმათგანი იყო ვინც პანკისის ხეობაში ისლამის გავრცელების მიზნით მოვიდა. იგი ხეობაში

1909 წელს გამოჩნდა და სუფიური ისლამის ერთ-ერთ ფორმას, კერძოდ ნაყშბანდიის ტარიკატს მისცა დასაბამი პანკისელ ქისტებში.

“პანკისის ხეობაში ნაყშბანდის საძმოს წევრები ძირითადად სოფ. დუისში ცხოვრობენ. ყოველ პარასკევს ქალები დღის პირველ ნახევარში და მამაკაცები საღამოს საათებში იკრიბებიან იმ სახლში, სადაც 1920 წლამდე (გარდაცვალებამდე) ცხოვრობდა საძმოს გამაგრცვლებელი ისა ეფენდი. მიმდინარეობის წევრები მუდმივად ატარებენ რელიგიურ რიტუალებს. ნაყშბანდის საძმოს ძირითადი მრევლი სოფლის ხანდაზმული ადამიანები არიან. რიტუალის – ძიარათის შესასრულებლად შეკრებილებს ხელმძღვანელობს თჰამდ და მისი მოადგილე თურაჯ... მლოცველები ოთახის კედლების გასწვრივ სხდებიან ფერხმორთხმით ისე, რომ სახით ერთმანეთს უყურებენ. რიტუალის დაწყებისას თჰამდ შეასრულებს *ნაზმს*, რომელსაც სხვა წევრებიც აჰყევიან. ნაზმი დაბალი ხმით სრულდება, ამიტომ მათ “მოჩურჩულეებსაც” უწოდებენ. იატაკზე მსხდომი მლოცველები გალობის რიტმზე თანდათან ხან მარჯვნივ იხრებიან და ხან მარცხნივ. რხევის ტემპი იზრდება, ბოლოს ისეთი ენერგიით ირხევიან, რომ ერთი საათის შემდეგ ზოგი ექსტაზში ვარდება და ხანდახან გონებასაც კარგავენ. ლოცვის ბოლოს ძიქარის ტონალობა კვლავ დაბლდება და ძიარათის შესრულება ნელ ტემპში გადადის” (ხუციშვილი, 2002: 161). ეს რიტუალი სრულდება იმ ოთახში, სადაც გარდაცვალებამდე ცხოვრობდა ისა-ეფენდი, და რომელიც მის სიცოცხლეშიც და შემდგომაც სალოცავ ოთახად გამოიყენებოდა.

საბჭოთა პერიოდში, საბჭოთა ხელისუფლების წარმომადგენლები ცდილობდნენ დაენგრიათ ეს ოთხი და მოესპოთ შეიხ-ვირდის ჯგუფის წევრთა შეკრების ადგილი, მაგრამ სახლის პატრონი არაფრით არ დათანხმდა და შეინარჩუნა ნაყშბანდის მიმდევართათვის წმინდა ადგილი. დღეს ახმედ ბადაკაშვილი იხსენებს: “ციხეშიც ვიჯექი, კიდევაც ჩავჯდებოდი, რაღაც პერიოდი ამ ოთახში ავეჯიც შევიტანეთ, ვითომ ჩვეულებრივ ოთახად ვიყენებდით. მერე თავი დამანებეს, გიჟიარ. ისე თვითონაც ეშინოდათ ღმერთისაც და ხალხისაც და ამიტომ არ დაანგრის ძალით.

ესე შევინახეთ ეს ოთახი” (საველე დღიური 2010). ამ ადგილის მნიშვნელობა, ისა-ეფენდის გარდაცვალების შემდეგ, ნაყშბანდის საძმოს წევრებისთვის მხოლოდ სალოცავი ადგილის ფუნქციით არ განისაზღვრება. ეს არის საკრალური ტერიტორია, რომელსაც საკრალურობას და განსაკუთრებულ დატვირთვას თავად ისა ეფენდის პიროვნება მატებს, ისევე, როგორც მის სიმბოლურ საფლავს. ამ შემთხვევაში ისა-ეფენდი როგორც ჯგუფის ფუძემდებელი, ჯგუფის იდენტობის განმსაზღვრელი ძირითადი ორიენტირია. ისა-ეფენდის ფიგურა განაპირობებს ჯგუფის არსებობას და მის სახელთან დაკავშირებული ყოველი რეალია განსაკუთრებული ფუნქციის მატარებელი ხდება.

ისა-ეფენდის შესახებ ცნობებს გვაწვდის სოფ. ჯოყოლოს წმ. გიორგის ეკლესიის მღვდელი, მწერალი და ფოლკლორისტი მოსე ალბუთაშვილი: “ისა-ეფენდი წარმოსადგეი, ახოვანი კაცი იყო 40-50 წლისა, კოხტად ჩაცმული, ლამაზი, ორი ცოლი ჰყავდა. მას სასწაულებს აწერდნენ. ეტლში რომ მჯდარიყო, თუ არ ეწადა, ოთხი ცხენიც ვერ დაძრავდა და სხვა” (ალბუთაშვილი: 2005: 162). მ. ალბუთაშვილის მიხედვით ისა-ეფენდი ყოფილა ლეკი, ზაქათალის ოლქიდან, რომელმაც გააავრცელა პანკისის ხეობაში ნაყშბანდიის მოძღვრება (ალბუთაშვილი: 2005: 161). ხ. ხანგოშვილი აღნიშნავს: “ახერბაიჯანიდან დუისში შემოაღწია ნაყშბანდიურმა მიმდინარეობამ, რომლის ფუძემდებელიც იყო ისა-ეფენდი, რომელიც 1909 წლიდან სიკვდილამდე (1920წ.) მოღვაწეობდა დუისში და შექმნა მიურიდების სექტა” (ხანგოშვილი: 2005: 398). თავად შეიხ-ვირდის (ასე მოიხსენიებენ ჯგუფს მისი წევრები) მიმდევრების ნაწილი შეიხ ისა-ეფენდის სამშობლოდ ლაგოდეხის რაიონის სოფ. კაბალს მიიჩნევენ: “ისა-ეფენდი ლეკი იყო სოფელ კაბალიდან, რომელიც ლაგოდეხის რაიონშია და დღესაც ცხოვრობენ იქ მისი ნათესავეები. მერე ქადაგება რომ დაუწყია მოსულა დუისში, გაჩერებულა ბადაკაშვილების სახლში და უსწავლებია განსხვავებული ძიარათი” (საველე დღიური 2010), ნაწილი კი სოფელ ბოთლიხს: “ისა-ეფენდის სოფელი ბოთლიხია, რომელიც დაღესტანშია; იქიდან მოვიდა კაბალში და მერე გადმოვიდა დუისში”. ყველა-

ზე მართებული უნდა იყოს მოსაზრება, რომ წარმოშობით ისა-ეფენდის წინაპრები თავის თემის სოფ. ხიდიბიდან უნდა ყოფილიყვნენ, იმის გარდა რომ ასეთი ნარტივი არსებობს, ამას ადასტურებს ისა ეფენდის მამის იბრაჰიმ ად-დადესტანი, ათ-თაშიდ მოხსენიებაც (Хапизов, 2012). ამ ნარტივების მრავალფეროვნება გარკვეულ მისტიკურ ბუნდოვანებას სძენს შეის ისა-ეფენდის სახეს, რაც მნიშვნელოვანი წინაპირობაა მისი ღვთიურობის დასადასტურებლად.

ისა-ეფენდის შესახებ მრავალი ნარტივი ფიქსირდება პანკისის ხეობაში, რომელთა მიხედვით ისა-ეფენდი განსაკუთრებულ ძალას ფლობდა, ისეთი სასწაულების მოხდენა შეეძლო, რაც ჩვეულებრივი ადმიანის ძალას აღემატებოდა და მის ღვთიურ გამორჩეულობას ამტკიცებდა.

ასეთივე არაჩვეულებრივია მის მიერ ამ უნარების შექენის ამბავიც. “ახალგაზრდობაში ისა-ეფენდი ისეთივე იყო როგორც სხვები. ერთხელ ღამით მოუხდა სასაფლაოსთან ახლოს გავლა, იქ ცუდად გამხდარა და წაქცეულა. მთელი ღამე სასაფლაოზე გაუტარებია და სიზმრად თუ ცხადად უნახავს ვიდაცა, რომელმაც გააფრთხილა შეეცვალა ცხოვრების წესი. სახლში დაბრუნებულ ისა-ეფენდის ორმოცი დღის მანძილზე მარხვა შეუნახავს. სხეულისა და სულის განწმენდის შემდეგ დაუწყო ქაფაგება” (საველე დღიური 2010). მეორე ვერსიით “ისა-ეფენდი ახალგაზრდა რომ იყო ერთხელ მეგობრებმა წაიყვანეს ქორწილში, გზად სასაფლაო უნდა გაეელოთ და იქ ცხენები გაუჩერდათ, მაშინ ისა-ეფენდი ჩამოსულა “ლინეიკიდან” და მაშინვე დაძრულა, მის მეგობრებს კი ღვთის ძალით დავიწყებიათ ისა-ეფენდი. როცა მარტო დარჩა, მას ერთ-ერთი საფლავისკენ გაუწია გულმა. ეს ცნობილი შეიხის საფლავი ყოფილა. ისა ეფენდომ მთელი ღამე მასთან საუბარში გაუტარებია, სახლში შეცვლილი დაბრუნებულა. ოჯახის წევრებმა გადაწყვიტეს რომ გაგიჟდა და დაიწყეს მისი ტარება სხვადასხვა მოღლებთან და შეიხებთან. ისა-ეფენდი მათი ნების წინააღმდეგ არ წასულა და დაყვებოდა. ამ სიარულში მამამისი რამდენჯერმე დარწმუნდა ისა-ეფენდის ძალაში, ბოლოს აღიარა რომ შეიხი იყო და ნება მისცა წასულიყო” (საველე დღიური 2010).

ისა-ეფენდის შესახებ არსებულ ნარტივებში თვალ-

საჩინოდ ჩანს, თუ რა გზის გავლა მოუხდა მას წმინდა კაცად აღიარებამდე. ეს არის გარკვეული ეტაპები, საკუთარი დანიშნულების აღსრულებამდე, კერძოდ, ისა-ეფენდი იტანჯა, განიწმინდა, გაემიჯნა ძველ ცხოვრებას და სხვა ადამიანებისთვის სულიერი დახმარების გაწევა იტვირთა.

თავად მოხრობელთა განმარტებით შეიხი რომ გახდებოდა კაცი თავის სოფელში დარჩენის უფლება აღარ აქვს. მისი ახალი ცხოვრების წესი ახალ გარემოს საჭიროებს, სადაც მისი “ღვთაებრიობამდელი” ყოველდღიურობის შესახებ ცოდნა ნაკლები იქნება. თუმცა, ახალი გარემო მაინც საჭიროებს კეთილგანწყობის მოპოვებას. ასეთ დროს აუცილებელი ხდება სასწაულების მოხმობა, განსაკუთრებული უნარების დემონსტრირება და ამ გზით სოციალური კაპიტალის დაგროვება. ასე მოხდა ისა-ეფენდის შემთხვევაშიც. დღემდე მრავალი ნარტივია შემორჩენილი ისა-ეფენდის სასწაულებზე: “ღუისში რომ მოვიდა ისა-ეფენდი წინასწარმეტყველის სახელი ჰქონდა. სადაც გაჩერდა იმ ოჯახის რძალს მისი გამოცდა გადაუწყვეტია და მოპარული საბანი მიუცია, დილით კი ეს საბანი გარეთ გადაგდებული დახვედრია. ისა-ეფენდის კი უთქვამს ეს მეორედ არ მომაკარო და მერე დაუწავთ”; “ერთხელ ძიარათზე ერთი ქალი მოვიდა, და სანამ შემოვიდოდა ღობეში დამალა ბურნუთი. შემოსულს ისა-ეფენდომ უთხრა ახლა წადი და ის რაც დამალე გადააგდეო”; “ერთხელ ერთმა ქალმა დააგვიანა ძიარათზე და მოიბოდიშა ბევრი საქმე მქონდაო. ისა-ეფენდის სხვებისთვის უთქვამს, ყველა საქმე ოხრად დარჩება ერთ წელში და მისთვის აქ მოსვლა უფრო მნიშვნელოვანიაო, მართლაც ერთ წელში ის ქალი გარდაცვლილა”; “ერთხელ ისა-ეფენდის დაკარგული საქონლის პოვნა სთხოვეს, მან მისწავლა სად იყო იმ მოხვერის ძვლები და თან გააფრთხილა ყველა მეორეჯერ ასეთი თხოვნით აღარ მომმართოთო”; “პირველად ომალოში რომ მისულა ისა-ეფენდი იქ სასაფლაოზე გასულა და ერთ საფლავთან გაჩერებულს უთქვამს, ეს ისეთი წმინდა კაცი იყო მისი ნეშტი არ გახრწნილაო. მერე ამოუთხრიათ და მართლაც ისე აღმოჩნდა როგორც ისა-ეფენდომ თქვა”; “ერთი კაცი თურმე დასცინოდა ნაყმბანდის ხალხს და ერთ დღესაც ესენი რომ ძიარ-

რათს ასრულებდნენ იმ ეზოს გადაღმა დაინახეს ამ კაცს როგორ ახტუნებდა რაღაც ძალა, გიჟივით იყო. მერე გონს რომ მოვიდა ნაყშბანდის წვერი გახდა” (საველე დღიური 2010) და ა.შ. ამ ნარატივების მიხედვით, ისა-ეფენდის ჰქონდა მომავლის განჭვრეტის უნარი, შეექმლო დაენახა და ეგრძნო ის რაც დაფარული იყო ჩვეულებრივ მოკვდავთათვის და შეექმლო გამოეყენებინა თავისი უნარი როცა სურდა.

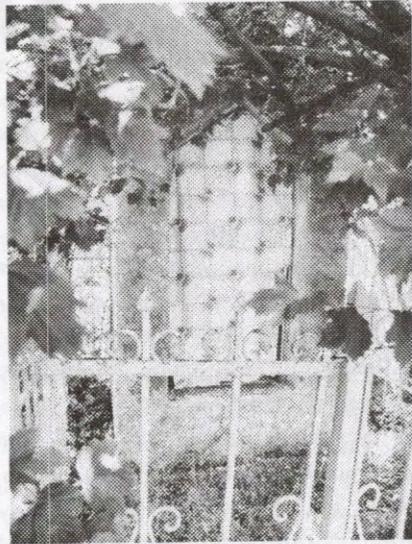
ისა-ეფენდის ისიც წინასწარ სცოდნია, რომ გარდაცვალების შემდეგ მისი ნათესავები მის ნეშტს სოფელ კაბალში წაასვენებდნენ და წინასწარ დაიბარა რაც სურდა. მას უთქვამს იმ ოჯახის დიასახლისისთვის სადაც ცხოვრობდა “მე რომ მოგვედები ჩემი ნათესავები მოვლენ, ნეშტის წადებას მოიდომებენ და მანამ არ გაატანო, სანამ აქაური მოლა ახაკა არ გამბანსო. მართლაც ეს ქალი წინ გადაღობებია ისა-ეფენდის ძმას, სანამ ახაკა არ მოვიდა. რომელსაც არ სჯეროდა ისა-ეფენდის სიწმინდე, მაგრამ მაშინ დარწმუნდა, როცა ნახა, რომ მიცვალებული საწოლზე კი არ ესვენა, არამედ ჰაერში იყო გაჩერებული საწოლიდან ოთხი თითის დაშორებით. განსაბან ტახტზეც თავად გადაუნაცვლებია სხეულს. ამის დამნახავ ახაკას ტირილი და გოდება დაუწყია, რატომ მაშინ არ მივაგე სათანადო პატივი სანამ ცოცხალი იყოო” (საველე დღიური 2010).

ისა-ეფენდი ბადაკაშვილების სახლში გარდაიცვალა, იქ სადაც ცხოვრობდა. შეიხ-ვირდის წვერებს თავიანთი მოძღვრის ნეშტის გატანება არ უნდოდათ, მაგრამ ნათესავებმა მაინც სოფელ კაბალში წაასვენეს, ისე როგორც იწინასწარ მეტყველა თავად. არადა უკვე ამზადებდნენ საფლავს, ნიჩბიც იყო დაკრული იმ ეზოში სადაც ცხოვრობდა ისა-ეფენდი. საბოლოოდ, ამ ადგილას დაიდო მემორიალური ქვის ფილა წარწერით და ეს ადგილი სიმბოლურ საფლავად იქცა. ფილაზე რამდენიმე რელიგიური ფორმულაა დატანილი არაბულ ენაზე (ალაჰ, მუჰამედი; დალოცოს ალაჰმა), ასევე მოცემულია ტექტი, სადაც წერია, რომ ეს საფლავის ქვა ეკუთვნის შეიხ ისა-ეფენდის, იბრაჰიმ ალ-დადესტანის ვაჟს, რომელიც დაკრძალეს რაჯაბის თვის მეთერთმეტე დღეს (30 მარტი). იქვეა მითითებულია, რომ წარწერა გააკეთებინა ისა-ეფენდის უფროსმა ძმამ. (Хализов, 2012). მოგვიანებით ქვას ღობე შემოაფ-

ლეს. ამ ადგილას დაიწვეს რიტუალების შესრულებაც. მ. ალბუთაშვილის ცნობით, “სადაც ის მოკვდა, ხალხი ღოცულობდა. მიურიდები და სხვა ხალხი კაი ხანობამდე იქვე “ძიქარს” მართავდნენ (ალბუთაშვილი: 2005: 162). მთხროვებლთა თქმით: “მარხვის მერე ბაირამობას მოდის აქ ხალხი, კაბალიდანაც მოდიან, მოაქვთ საჭმელი. სუფრა იშლება ამ ეზოში. საღოცავი ოთახიდან გამოგვაქვა ისა-ეფენდის სურათი, ამ საფლავთან ვდებთ და ხალხი ღოცულობს, ყველა თავის სათხოვარს თხოვს. ზოგი ტირის კიდევ, ზოგი კოცნის. თუ საჭმელი დარჩება სულ უნდა დარიგდეს არ შეიძლება არც ერთი ლუკმის ამ სახლში დატოვება. რამდენიმე წლის წინ ასეთ ბაირამობაზე აზერბაიჯანელებიც იყვნენ” (საველე დღიური 2010).

ისა-ეფენდის სიმბოლურ საფლავს პატივს სცემენ, როგორც საფლავს განსაკუთრებული შეიხისა. მისი მიურიდები დღემდე თაყვანსცემენ მას და თვლიან, რომ მას დღესაც შეუძლია სასწაულების მოხდენა, განსაკუთრებით იმ სახლში სადაც ცხოვრობდა გარდაცვალებამდე (Багараев, 2010).

კაბალში ისა-ეფენდის რეალურ საფლავზეც დაახლოებით ისეთივე შინაარსის საფლავის ქვა დევს, როგორც დუისში (Хализов, 2012). ამ საფლავზეც დადიან შეიხ-ვირდის წვერები, თუმცა იშვიათად, შემთხვევიდან-შემთხვევამდე. თუმცა, ცდილობენ კავშირები არ გაწყვიტონ ისა-ეფენდის ნათესავებთან კაბალში. მაგრამ შეიხ-ვირდის პანკისელი წარმომადგენლებისთვის სწორედ დუისში არსებული სიმბოლური საფლავია უფრო მნიშვნელოვანი. როგორც ჩანს ეს ფაქტი იმით აიხსნება, რომ ობიექტი, საკრალური ხდება ფართო სიმბოლურ რიგთან კავშირის შედეგად, ე.ი. ნებისმიერი საგანი ან სივრცე, რომელიც დაკავშირებულია რაიმე სიმბოლურ მნიშვნელობებთან შეიძლება საკრალური გახდეს. ისა-ეფენდის სიმბოლურ საფლავს რაც შეეხება, სწორედ ისა-ეფენდის, როგორც წმინდა კაცის, შეიხის, მასწავლებლის სიწმინდის რწმენა გადადის მატერიალური არტეფაქტის მნიშვნელობაში, მიუხედავად იმისა, რომ მისი სხეული იქ არ განისვენებს, მაგრამ მისი სახე მჭიდროდ არის დაკავშირებული ამ ტერიტორიასთან, ეზოსთან, სახლთან სადაც ის ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა, სოფელთან, და მით უმეტეს მისთვის გატრილ საფლავთან.



სოფ. დუისი, შეიხ ისა-ეფენდის სიმბოლური საფლავი

სიმბოლური საფლავების არსებობა სხვადასხვა ხალხის კულტურაში უძველესი დროიდან დასტურდება (იხ. მინდაძე, ჭანიშვილი, 2012). როგორც ნ. მინდაძე და თ. ჭანიშვილი მართებულად აღნიშნავენ, მათი გამართვის ტრადიციას სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვა იდეოლოგიური საფუძველი ჰქონდა. განსხვავებულია მათი გამართვის ინსტრუმენტალური მხარეც და ფუნქციონალური დატვირთვაც. სუფიურ ისლამში განსაკუთრებული მნიშვნელობა მასწავლებლისა და მოსწავფის სულიერ კავშირს აქვს. ტარიკატები სწორედ სულიერი კავშირების ჯაჭვზეა (სიღისილაზეა) ორიენტირებული. ამიტომ მასწავლებლის, უსტაზის ფიგურა გადამწყვეტია და ცოცხალი უსტაზის არ ყოლის შემთხვევაში, ჩნდება მოთხოვნილება მატერიალური რეალიებით, ფიზიკურად იქნას დადასტურებული სულიერი კავშირები.

სწორედ ამიტომ შეიძინა ისა-ეფენდის სიმბოლურმა საფლავმა საკრალური მნიშვნელობა, იქ ტარდება რიგი რიტუალები და იგი ემსახურება ჯგუფის იდენტობის განმტკიცება-დადასტურებას. სივრცის სიმბოლური ნიშნებით მოწესრიგება არსებითია თითოეული კონტექსტის შიგნით, მხოლოდ ამ კონტექსტისთვის გასაგები მნიშვნელობებით, როგორც ჩანს, ამიტომაც აღმოჩნდა ისა-ეფენდის მოღვაწეობისა და სიკვდილის ადგილი უფრო მეტი მნიშვნელობის მქონე მისი მიმდევრებისთვის. სიმბოლური საფლავი ჯგუფის კულტურულ და ამავე დროს გეოგრაფიულ სივრცეშია მოქცეული და ფუნქციური დატვირთვაც აქედან გამომდინარე შეიძინა. განსხვავებით ისა-ეფენდის დაბადებისა და დაკრძალვის ადგილისგან, რომელიც ჯგუფის გეოგრაფიული, შესაბამისად კულტურული არეიდან და ესე იგი მნიშვნელობათა კონტექსტიდან ამოვარდნილი და ამდენად არაარსებითია.

- ალბუთაშვილი მ. პანკისის ხეობა (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და გეოგრაფიული აღწერა), თბილისი 2005.
- მარგოშვილი ღ. პანკისის ხეობა (ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევა), თბილისი 2002.
- მინდაძე ნ., ჭანიშვილი თ. კენოტაფის გამართვის ტრადიცია საქართველოში, საქართველოს ეროვნული მუზეუმის ოთარ ლორთქიფანიძის არქეოლოგიური ცენტრის გამოცემის "ძიებანი საქართველოს არქეოლოგიაში" დამატება "იბერია-კოლხეთი", თბ. 2012.
- ხანგოშვილი ხ., ქისტები (ისტორიულ-პოპულარული ნარკვევი), თბილისი 2005.
- ხუციშვილი ღ., რელიგიური რეორიენტაციის პრობლემები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში, უსაფრთხოების სტრატეგიის ეთნიკური ასპექტები (პანკისის კრიზისი), თბილისი 2002.
- Вачагаев М. К вопросу о суфийском элементе ислама в Панкиси (Грузия) // Журнал «Prometheus». №5. Париж, 2010 г. <http://www.chechen.org/page,2,393-zhurnal-chast.html>
- Керлот Х. Словарь символов, М. 1994.
- Лич Э., Логика взаимосвязи символов, К использованию структурного анализа в социальной антропологии, М. 2001.
- Токарев С.А. К Методике этнографического изучения материальной культуры, «Советская Этнография», М. 1970 №4.
- Хапизов Ш., Распространение ислама в Панкисском ущелье, 2012 <http://as-sarir.ru/index.php>
- Элиаде М. Космос и история, М. 1987.
- Heiler Fr. Die Religionen der Menschheit, Frankfurt aM. 1991.

**Construction of sacredness of space and object
(The case of Sheikh Isa-Efendi grave)**

In the traditional societies sacral and profane are eternal parts of the whole. The worldview of the society and its belief system tries to interpret and prove the correlation of these opposites. The development of the being realities is greatly influenced by the understanding of the sacred. In the same time the construction of sacred, labeling some objects or spaces as sacred is highly depended on the peculiar context. In these terms the case of Sheikh Isa-Efendi seems to be interesting. The founder and leader of the Naqshbandiya tariqah in Georgia Sheikh Isa-Efendi since 1909 lived in village Duisi of Pankisi gorge. He died in 1920. The Naqshbandiya group members wanted to bury his body in the yard of his Duisi house and even have started to dig the grave, but the relatives of Isa-Efendi have taken his corpse to his native village Kabali, Lagodekhi district. So have been appeared two graves of Isa-Efendi: real (with the body in it) and symbolic (memorial). But as the Naqshbandiya group members are living in Pankisi the symbolic grave and the room where Sheikh Isa-Efendi has lived and died received more importance for them as the real grave. In the article there is discussed the reasons why the symbolic memorial is turning into the sacred object and how the relations are constructed within the group because of this fact.

შინაარსი

მინდაძე ნინო	
ვერა ბარდაველიძე.....	5
Mindadze Nino	
Vera Bardavelidze.....	16
აბაკელია ნინო	
ვერა ბარდაველიძე – რიტუალის მკვლევარი.....	17
Abakelia Nino	
Vera Bardavelidze – ritual explorer.....	27
ალავერდაშვილი ქეთევან	
საწესო ფერხულების შესწავლისათვის.....	29
Alaverdashvili Ketevan	
Towards the investigation of ritual round dances.....	38
გოგიაშვილი ელენე	
ფოლკლორი და სტრუქტურალიზმი.....	40
Gogiashvili Elene	
Folklore and Structuralism.....	48
გოცირიძე გიორგი	
ქართული საწესო სუფრის გენეზისის საკითხი	
ვ. ბარდაველიძის ნაშრომების მიხედვით.....	49
Gotsiridze Giorgi	
The task of genesis of Georgian ritual supra according	
the works of V. Bardavelidze.....	58
გუგოშვილი სოფიო	
კახი (ისტორია და თანამედროვეობა).....	59
Gugoshvili Sophio	
Kakhi (History and Modernity).....	65

გუჯეჯიანი როზეტა	
„კვირია“ ტრადიციულ ქართულ კულტურაში.....	66
Gujejiani Rozeta	
“Kviria” in Traditional Being of Svaneti.....	84
ღიასამიძე ეკატერინე	
მრავალხმიანობა და ქართული ტრადიციული	
გალობა (ნარკვევთა მიმოხილვა).....	86
Diasamidze Ekaterine	
Polyphony and Georgian traditional chanting.....	94
ვარდოშვილი ეკა	
ალექსანდრე ყაზბეგის მხატვრული შემოქმედების	
ეთნოგრაფიული საფუძვლებისთვის.....	96
Vardoshvili Eka	
On ethnographic roots of Aleksandre Kazbegi’s works.....	103
იანტბელიძე კონსტანტინე	
ფოტოკამერა ვიზუალურ ანთროპოლოგიაში.....	104
Iantbelidze Konstantine	
The camera in visual anthropology.....	111
იოსელიანი ხათუნა	
დაკრძალვასთან დაკავშირებული ერთი	
რიტუალის შესახებ სვანეთში.....	112
Ioseliani Khatuna	
About a Ritual Connected With Burial in Svaneti.....	119
კვაშილავა ირმა	
ვასტირჯი (წმინდა გიორგი) ოსურ ხალხურ	
ზეპირსიტყვიერებაში.....	120
Kvashilava Irma	
Vastirji (Saint George) in Osetian Folklore.....	134

კიკნაძე ზურაბ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიური სისტემის ქრისტიანული სუბსტრატი.....	135
Kiknadze Zurab Christian Substrate of the Religious System of the Eastern Georgian Mountaineers.....	160
ლომთათიძე თამილა რელიგიური დანაშრევები შემოვლით რიტუალებში (აჭარის მაგალითზე)	162
Lomtadze Tamila Religious layers in the rituals of bypass (on the example of Adjara).....	173
მამისიმედიშვილი ხეთისო საკულტო ტექსტების კლასიფიკაცია.....	174
Mamisimedishvili Khvtiso Classification of cult texts.....	182
მახაური ტრისტან წარმართული დანაშრევები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საკულტო ტექსტებში.....	185
Makhauri Tristan Vestiges of paganism in the cult texts of eastern Georgia.....	197
მინდაძე ნინო პიროვნების შინაგანი კონფლიქტი და რჩეულობის ტრადიციული ინსტიტუტი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში.....	199
Mindadze Nino Inner Conflict of a Person and the Traditional Institution of the Selectness in the Mountainous Part of the Eastern Georgia.....	207

მიქელაძე მერაბ ფრანგული სოციალური ანთროპოლოგია ტოტემიზმის შესახებ.....	209
Mikeladze Merab Totemism in the French Social Anthropology.....	231
ნებიერიძე ლელა „შეშინებულის“ მკურნალობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები იმერეთში.....	233
Nebieridze Lela The Rites of Healing the “Scared” in Imereti.....	240
რურუა პირიმზე ღირებულებები და აღზრდისტრადიციული სისტემა (სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიული მასალის მაგალითზე).....	241
Rurua Pirimze The Values of the Society and the Traditional System of Bringing up Children (On the example of the ethnographic material of South-Western Georgia).....	258
სანიკიძე ინგა “სახლ” ფუძის ეტიმოლოგიისათვის ქართულში.....	259
Sanikidze Inga On Etymology of stem [sakh] in Georgian language.....	267
სიხარულიძე ქეთევან ადამიანი, როგორც პერსონაჟი კავკასიელთა წეს-ჩვეულებებში.....	269
Sikharulidze Ketevan Human as an Actor in Caucasian Rituals.....	275
ტურაბელიძე ნატო მეიერ შაპირო ორ სტატიის მკვლევარი.....	276
Turabelidze Nato Meyer Schapiro – researcher of art styles.....	288

ურუშაძე თეა ხევსურული ორნამენტის მხატვრული ანალიზი.....	291
Urushadze Tea The Artistik Analysis of the Khevsurian Ornament.....	295
ფიფია ირაკლი ვერა ბარდაველიძის წერის მეთოდოლოგია.....	297
Pipia Irakli Vera Bardavelidze's Writing Style.....	302
ფუტკარაძე თამაზ თურქული წარმომავლობის ანთროპონიმები ისტორიულ საქართველოში.....	305
Putkaradze Tamaz Anthroponims of Turkish origins in Historical Goeriga.....	316
ქურდოვანიძე თეიმურაზ მზეთუნახავი ქართულ ზღაპარსა და „ვეფხისტყაოსანში“.....	317
Kurdovanidze Teimuraz Mzetunakhavi in Georgian Fairy-tale and in "Man in the Panther's Skin".....	327
ჩელებაძე ნაილა აჭარის საოჯახო ყოფის საკითხები ვერა ბარდაველიძის საველე ჩანაწერებში (1933 წლის აჭარის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით).....	328
Chelebadze Naila "The subjects of Family Life in Adjara in Vera Bardavelidze's Notes" (According to Ethnographic works in Adjarain 1933)	335
ჩირგაძე ნინო ჯანმრთელობის დაცვის ხალხური ტრადიციები კახეთში.....	336

Chirgadze Nino Folk Tradition of Healthcare in Kakheti.....	342
ღუღუშაური თინათინ საიქიო დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა რელიგიურ წარმოდგენებში (ქართულ- გერმანული მასალის შედარებითი ანალიზი).....	344
Gudushauri Tinatin The Next World in the Religious Conceptions of the Mountaineers of West and East Georgia (Comparative Analysis)	366
ხუციშვილი ქეთევან სივრცისა და მატერიალური ობიექტების საკრალურობის კონსტრუქცია (შეის ისა-ეფენდის საფლავის მაგალითზე).....	367
Khutsishvili Ketevan Construction of sacredness of space and object (The case of Sheikh Isa-Efendi grave).....	379