

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და
ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

ირმა კვაშილავა

ტრადიციული წეს-
ჩვეულებები და
თანამედროვეობა

ISBN 978-9941-8-3389-2

UBC (უაკ) 392(=353.1)+392(=352.2)

კ-447

რედაქტორები:

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი
სალომე ბახია-ოქრუაშვილი

არქიმანდრიტი **პიმენი (ქარდავა)**

რეცენზენტი: ისტორიის დოქტორი **კახა კვაშილავა**

კომპიუტერული უზრუნველყოფა: ნინო გიგანი

რელაქტორისაბან

ირმა კვაშილავას ახალი წიგნი, რომლის სათაურია – „ტრადიციული წეს-ჩვეულებები და თანამედროვეობა“, სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული სტატიების კრებულს წარმოადგენს. ამ წიგნის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემა, ქართველებისა და აფხაზების სულიერ კულტურას ეხება. ეს საკითხი ჯერ კიდევ არ არის ისტორიულ-ეთნოლოგიურ ჭრილში კარგად შესწავლილი. ამიტომ, ავტორი ცალკეულ სტატია-ნაშრომში კონკრეტულ პრობლემებს აშუქებს, რომელიც ამ ორი ხალხის ეთნიკურ ისტორიასა და რაც მთავარია, სულიერ კულტურასთან არის დაკავშირებული. ნაშრომში ჩანს, როგორც ქრისტიანობამდელი, ისე ქრისტიანული პერიოდების საზოგადოებრივი ცხოვრების ძირითადი ასპექტები.

ქართველებისა და აფხაზების სულიერი კულტურის საერთო დამახასიათებელი თვისება – ქრისტიანული იდეოლოგიისა და ქრისტიანობამდელი რელიგიის შერეული ფორმები იყო. ავტორს ყურადღება რელიგიის იმ პირველ-ყოფილ ძველ ფორმებზე აქვს გადატანილი, რომელიც შემდგომში მხოლოდ აფხაზებს შემორჩათ. ამ ეთნოლოგიურ ნაშრომში ჩანს ქვეყნის ეროვნული ასპექტების თავისებურებები, რომელიც ადრეულ ხანაში ჩამოსახლებულებმა II-IV საუკუნეებში მთლიანად აითვისეს, ხოლო XIV საუკუნინიდან (XVI-XIX სს-ში) ტალღობრივი შემოჭრის შემდგომ ინტეგრირდნენ. მკვლევარმა თავისი ყურადღება დაუთმო აფხაზეთის კულტურის ძეგლების – ბედიის ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის მიძინებისა და ილორის წმიდა გიორგის ტაძრების მდგომარეობას. როგორები იყვნენ აფხაზები ძველად და როგორია მათი დამოკიდებულება ამჟამად. ქართველებისთვის დიდ პრობლემად რჩება, როდესაც შენი ხალხის მიერ შექმნილ მშვენიერებას ეპატრონებიან და თა-

ვისად მიიჩნევენ, თანაც, როგორც უნდათ, ისე წარმოაჩინენ. სამწუხაროდ, რუსებს სჩვევიათ, რომ სხვისი შექმნილი საგანძური და სიწმინდეები არაფრად მიიჩნიონ. ამ წიგნის ღირსება ის არის, რომ ობიექტად ქართულ-აფხაზური ეთნოლოგიური პარალელებია სულიერი კულტურის ჭრილში შესწავლილი, რომელიც ხანგრძლივი კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის შედეგად მსგავსია, თუმცა, საკმაოდ თავისებური. ნაშრომში აგრეთვე დამოწმებულია პარალელური მონაცემები როგორც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეების, ისე ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობასთან. ამდენად, ავტორს ტრადიციული წეს-ჩვეულებები შემთხვევით არ აურჩევია ხანგრძლივი კვლევითი მუშაობის შედეგად, ლოგიკურად განისაზღვრა.

ავტორი კარგად იცნობს არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურას, რომელიც ველზე შეკრებილი მასალების განზოგადოების საფუძველზე, კვლევას საინტერესო მიმართულებას აძლევს. გარდა ზემოაღნიშნული საკითხებისა, იგი საქართველოს მოსახლეობის სულიერი კულტურის სხვადასხვა პრობლემებს ეხება, როგორც არის დღეობადღესასწაულები, წარმართული წეს-ჩვეულებები, სახელების შერჩევის რელიგიური მოტივაციები, დაკრძალვისა და გლოვის წეს-ჩვეულებები და ა. შ. მკვლევარი სამართლიანად ასკვნის, რომ თანამედროვეობასთან ჭიდილში ტრადიციები და წეს-ჩვეულებები ნელ-ნელა ტრანსფორმირდა, ზოგიერთი კი, საერთოდ გაქრა. ამიტომ, ნაშრომის გამოცემა, რომელიც ხელმეორედ რედაქტირდა და შეივსო, თავისი აქტუალობიდან გამომდინარე, ფრიალ შესაშურ საქმეს წარმოადგენს.

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი
სალლომე ბახია-ოქრუაშვილი

რბ არს სახელი შენი? (ანთროპონიმის რელიგიური ასპექტები)

ცნობილია, რომ ანთროპონიმი ადამიანის, ან ადამიანთა ჯგუფის საკუთარი სახელია, როგორც არის: პიროვნული სახელი, გვარ-სახელი, მეტსახელი, ზედწოდება, ფსევდონიმი, კრიპტონიმი, ფიქტონიმი და სხვა. საკუთარი სახელი ონიმი/ონიმა სიტყვა ან შესიტყვება, რომლის დანიშნულება არის სახელდებული ობიექტის გამოყოფა-გამოცალკეება მსგავს ობიექტთა სიმრავლიდან, მისი ინდივიდუალიზაცია და იდენტიფიკაცია [18: 17].

სახელს დიდი მნიშვნელობა აქვს, როგორც პიროვნებისათვის, ისე საგნისა და მოვლენებისათვის. „იზრუნე სახელზე, რადგან იგი უფრო დიდხანს იქნება შენთან, ვიდრე ოქროს ათასი დიდი საგანძური. კარგი ცხოვრების დღეები დათვლილია, კარგი სახელი კი საუკუნოდ რჩება“ (სიბრძნე ზირაქისა 41: 11,12,13) ამჯერად, სახელის რელიგიურ ფუნქციასა და დანიშნულებაზე შევჩერდებით.

ბიბლიური ჭეშმარიტების მიხედვით, „ნათელს ღმერთმა უწოდა დღე და ბნელს უწოდა ღამე... მყარს ღმერთმა უწოდა ცა, ხმელეთს მიწა (დაბ. 1, 5, 8, 10). ადამსაც სახელი მან დაარქვა... შემდეგ კი, ღმერთმა მეტყველების უნარი და სახელდების უფლება, ცოცხალ არსებათა შორის თავის ხატად და მსგავსად შექმნილ ადამიანს უბოძა, როგორც შესაქმის გვირგვინს. ადამმა სახელი დაარქვა პირუტყვთ, ცის ფრინველთ და ველის ცხოველთ, ასევე, მის შემწედ შექმნილ ქალს; დაცემის შემდეგ, ადამიანმა სახელები უწოდა თავის შთამომავალთ, საგნებს, გარემო სამყაროს და ა. შ.“ [14: 6].

ბიბლიური გაგებით, ადამიანის ცხოვრება იწყება არა მისი დაბადებიდან, არამედ ჩასახვიდან, ე. ი. სახელდება ხდება ღვთისგან. „ვიდრე მუცელში გამოგსახავდი, გამოგარჩიე, ვიდრე საშოდან გამოხვიდოდი, წმიდა გყავი“ (იერემია 1:5). ნიშანდობლივია, რომ მაცხოვრის – იესო ქრისტეს და მისი წინამორბედისა და წინასწარმეტყველის იოანე ნათლისმცემლის სახელებიც, დაბადებამდე იყო ცნობილი. „აჰა, ქალწული მიუდგეს და შვას ძე და უწოდენ სახელი მისი ემმანუელ, რომელ არს თარგმანებით: ჩვენ თანა ღმერთი“ (მათ. 1, 23-24). „პრქუა მას ანგელოზმან მან: ნუ გეშინინ ზაქარია, რამეთუ შეისმენს ვედრებანნი შენნი და ცოლმან შენმან ელისაბედ გიშვეს შენ ძე და უწოდი სახელი მისი იოვანე“ (ლუკ. 1, 13) [3: 4,98].

სახელებს თავისი სიმბოლური დატვირთვაც აქვს, რომელიც პიროვნებასთან კავშირსა და მის ბუნებასაც გამოხატავს. სახელი „იესო“ (ებრ. ეჰოშუა), „მაცხოვარს“, „ცხოვრების მომცემელს“ ნიშნავს. ქრისტე ზედწოდება კი, „ცხებულს“, „მირონცხებულს“ (ებრ. „მაშიახ“, ანუ „მესია“); ბერძნულად – ქრისტე [13: 392]. იოანე კი – გვრიტს ნიშნავს. სიტყვა, როგორც სახელი წმინდა წერილში ხშირად გვხვდება. სახელდობრ: „წმიდა იყავნ სახელი შენი“ (მთ. 6, 9). „ადიდე სახელი შენი“ (იოან. 12, 28). „გამოუცხადე სახელი შენი კაცთა“ (იოან. 17, 16). „მრავალთა ჰრწმენა სახელისა მისისა“ (იოან. 2, 23). „კურთხეულ არს მომავალი სახელითა უფლისათა“ (მათ. 21, 9). „მრავალნი მოვიდოდიან სახელითა ჩემითა“ (მათ. 24, 5). „მე მოვედ სახელითა მამისა ჩემისათა“ (იოან. 5, 43). „დაიცვენ ესენი სახელითა შენითა“ (იოან. 17, 11). „სახელები თქუენი დაიწერა ცათა შინა“ (ლუკ. 10, 20) [9: 526-527].

წმიდა წერილი უსახელოდ, უმნიშვნელოდ იხსენებს პიროვნებებს სიტყვით „ვინმე“, იგივეა ვილაცა. მაგალითად: „მთავარი ვინმე მოუხდა“ (მათ, 9, 18). „მდიდარი ვინმე მორბიოდა მისა“ (მარკ. 9, 49). „იყო ვინმე ბარაბა“ (მარკ. 15, 7). „უკუეთუ ვინმე არა შეგიწყნარნეს თქვენ“ (მარკ. 10, 14). „ნუ ვინმე გაცთუნნეს თქვენ“ (მარკ. 24, 4) და სხვა [9: 201].

პიროვნების სახელით ვლინდება მისი როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი შეფასება, ანუ ნათელი და ბნელი მხარეები, ასეთია: სახელხენეში – სახელგატეხილი, ცუდ-სახელიანი. საპირისპირო – სახელოვანი, სახელგანთქმული. სახელმტყუვარი – ცრუსახელიანი შეად. სახელ-ტკბილი, სახელშუენიერი [17: 313]. სახელხენეში – ავადსახსენებელი [15: 186]. სახელბოროტი – სახელბოროტმან სირცხვილი და კდება დაიმკვიდროს (ზირ. 6, 1). გვაქვს აგრეთვე, სახელდიდი – „სახელდიდო უფალო“ [1: 383].

სახელს უკავშირდება წყევლის ერთგვარი ფორმა, როგორც არის სახელგასაქრობი, სახელგასაწყვეტი [16: 954], ან კიდევ, „ვაი თქვენდა რაჟამს კეთილს გეტყოდიან თქვენ კაცნი“ (ლუკა 6, 20). ვაი იმას, ვისი სახელიც საქმეზე მეტია და ა. შ.

არქაულ საზოგადოებაში, წარმართულ სამყაროში სახელის ცოდნას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. სახელის ცოდნით ადამიანი პიროვნებაზე გარკვეულ ძალაუფლებას იძენდა. გავრცელებული იყო „სახელის მოჯადოების“ პრაქტიკა, რომელიც მაინცდამაინც მხოლოდ მითიურ და მაგიურ წარმოდგენებთან არ იყო დაკავშირებული. ყოველდღიურ ურთიერთობებშიც სახელით მიმართვა სრულიად სხვა ხარისხობრივ კავშირებს განსაზღვრავდა. რადგან ითვლებოდა, რომ სახელის ბოროტად გამოყენებას ცუდი შედეგების მოტანა შეეძლო, ქრისტეს მოსვლის წინა პერი-

ოდში, ებრაელ ერში ღმერთის სახელის გამოთქმა აიკრძალა [7: 72]. მაგიური კანონის თანახმად, სახელის მოსპობა ნიშნავს ამ სახელის მატარებელი ადამიანის მოსპობას. ფარაონმა ეგვიპტეში, წინა ფარაონის სახელის დასავიწყებლად, დაანგრია ყველა ტაძარი, თვით მამამისის აგებული ტაძრებიც კი [6: 15].

დღესაც, რაიმე სერიოზული უთანხმოებისას, ადამიანები ერთმანეთს უკრძალავენ სახელით მიმართვას, მოხსენიებას – არ ახსენო, დაივიწყე ჩემი სახელი. ეს ერთგვარი განკანონება – დასჯის უწყინარი ფორმაა, რომელიც ღრმად დაგაფიქრებს ახლობელი ადამიანის დაკარგვის საშიშროებაზე.

ძვირფასი ადამიანის სახელის ხსენება ხშირად ნეტარებას გვანიჭებს; ვცდილობთ, დავარქვათ ჩვენთვის საყვარელ ადამიანებს. ხდება პირიქითაც: შემაწუხებელი, მაჭირვებელი ადამიანის სახელის გაგონება უსიამოვნო განცდებს იწვევს, ხელმეორედ მოსმენას აღარც კი ვისურვებთ. რაოდენ საკვირველიც არ უნდა იყოს, ასეთ განსხვავებულ ემოციებს, გულისთქმებს, აზრებს, სულ ერთი სიტყვა განაპირობებს, – პიროვნების სახელი, იდუმალებით მოცული საკუთარი სახელი.

ამდენად, სახელს უკავშირდება როგორც შესახელება, დაფასება და პატივისცემა, ისე სახელდაუდებლობა – უსახელობა, ავადსახსენებლობა. მაინც როგორ უნდა მოვიქცეთ ახალშობილისათვის სახელის შერჩევისას? ამ შემთხვევაში, უფრო მეტად რელიგიური მიდგომა გვმართებს. ადრე სახელებს თვითნებურად, უცნაურად, უწესრიგოდ, არასათნოდ არჩევდნენ. „ღვთიურად კი ასე უნდა მოხდეს. სახელი იმ წმიდანის ხსენების დღეების მიხედვით უნდა შეირჩეს, რომელიც ბავშვის დაბადებას, ნათლობას ან მათ შორის დღეებს ემთხვევა... ასეთ შემთხვევაში, ყოველივე ადამიანური

მოსაზრება გამოირიცხება და ისე იქნება, როგორც ღმერთი მოგვცემს, რამეთუ დაბადების დღენი უფლის ხელთაა“ [2: 247]. წმიდათა ცხოვრებაში არაერთი შემთხვევაა, როდესაც გარკვეული მოსაზრებით ერთადერთ მემკვიდრესაც კი, ღმერთს სწირავდნენ. მაგალითად, ღირსი დანიელ მესვეტე, რომლის მშობლებს შვილი დიდხანს არ ეძლეოდათ და აღთქმისამებრ, ღმერთს მიუძღვნეს. უჩვეულოა ისიც, რომ მისთვის მშობლებს 5 წლის ასაკამდე სახელიც კი არ დაურქმევიათ. მათ სურდათ, უფლის კურთხევით შობილს სახელიც უფლისგან მიეღო. საამისოდ, მახლობელი მონასტრის ილუმენმა, საღვთისმსახურო ერთ-ერთი წიგნი გახსნა, წინასწარმეტყველი დანიელის სიტყვები ამოიკითხა და დანიელი უწოდა. ასე დაერქვა სახელი მომავალ წმიდანს [20: 522]. ნიშანდობლივია, რომ დანიელ წინასწარმეტყველის ხსენება 17 დეკემბერს არის, ხოლო ღირსი დანიელ მესვეტისა – 11 (24) დეკემბერს.

თუ სახელი ერთდროულად რამდენიმე წმიდანს ჰქვია, ანგელოზის დღედ ითვლება, ამ ადამიანის დაბადების დღის მომდევნო, ყველაზე ახლო დღე, როცა თანამოსახელე წმიდანის ხსენებაა. სწორედ ეს წმიდანია მისი ზეციური მფარველი და სადღესასწაულო ტრაპეზიც კი, ამ დღეს უნდა იმართებოდეს.

წმიდანთა სახელებს კალენდარულ სახელებს უწოდებენ, რომელიც ბიზანტიაში შედგენილი კალენდრის საშუალებით, საქართველოშიც გავრცელდა. „თითოეულ კალენდარულ სახელს თავის ენაში გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა, მაგრამ როცა ეს სახელი გადადიოდა სხვა ხალხში, იქ იგი კარგავდა თავის ზოგად ლექსიკურ მნიშვნელობას და გამოიყენებოდა მხოლოდ, როგორც საკუთარი სახელი. თავდაპირველად ხალხი ვერ ეგუებოდა ასეთ სახელებს, რადგან ის უცხო, უშინაარსო და ძნელი დასა-

მახსოვრებელი იყო. ამიტომ, ხშირად მშობლები არ ემორჩილებოდნენ ეკლესიის მოთხოვნას და სურდათ შვილისთვის დაერქმიათ თავიანთი შერჩეული, მათთვის ახლობელი და ნაცნობი სახელი. ამ უთანხმოებას ხშირად ის შედეგი მოჰყვებოდა, რომ ახლობლები ბავშვს ეძახდნენ. არაკალენდარულ სახელს, საეკლესიო წიგნსა და საბუთებში კი ის გატარებული იყო სულ სხვა სახელით. ხშირად ეს სახელები ისე განსხვავდებოდნენ, როგორც ცა და დედამიწა“ [19: 15].

ერთი პირისათვის რამდენიმე სახელის დარქმევის ჩვეულება, მრავალი ხალხის ანთროპონიმიაში მიღებულია და მას სხვადასხვა მიზეზები აქვს. ქართულ ანთროპონიმიაში მრავალსახელიანობის კლასიკურ მაგალითს წარმოადგენს ხევსურეთში, ვინმე ბალაურისთვის ხუთი სახელის დარქმევა. კალენდარული – პეტრე, სულისა – დავითი, ხატისა – გიორგი, რძლისა – ხირჩლა, ბიცოლასი – ბეწიკუა [10: 193]. აღნიშნულთაგან, აპოტროპეულის სახელის სახეობებია ხატისა და სულის სახელები. საქართველოს მთიანეთში სცოდნიათ ე. წ. სულის სახელი, ანუ მიცვალებული წინაპრის სახელის დარქმევა, რასაც ქრისტიანობა მაინცდამაინც არ ამართლებს. ქრისტიანული მსოფლმხედველობა მხარს უჭერს სულთა კავშირის საიდუმლოებას, წინაპრების ამაგს და შესაბამის პატივს მიაგებს ხოლმე. მაგალითად, ფშავში მეორე სულის სახელის დარქმევა, დაკავშირებულია მიცვალებულის სულის „შემომბრუნავის“ რწმენასთან. „ბავშვი თუ ჭირვეულია და მტირალა, ფშავლები იტყვიან, ბავშვს მიცვალებულის სული „ენუკვის“, რომ მისი სახელი დაარქვანო... ხალხის რწმენით, მიცვალებულის სული საიქიოდან „მოსახელეს სწყალობს“, პატრონობს. მოსახელე კი, – ვისი ადგილი დაიჭირა სააქაოს, იმის მამგონე და პატივისმცემელი უნდა იყოს, რო-

მელიც მას მუდამ სუფრასა და „სახელსაც შასდებს“ [11: 160].

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (მაგალითად, სამეგრელოში), რძალი, ბიცოლა სახელებს უცვლიან მაზლს, ან მაზლის შვილს, რაც მათდამი პატივისცემის გამოხატულებაა.

არსებობს მეტსახელი, იგივე თიკუნი, რომელიც ადამიანის განსაკუთრებულ უნარს, ან მისდამი ჩვენ განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას ასახავს, როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი თვალსაზრისით.

ყველა სახელი გარკვეულ მიზეზთა გამო წარმოიქმნა, მაგრამ მათ შორის, ძირითადი ის სახელია, რომელიც ნათლობისას გვეძლევა. „ამ სახელით ღმერთი ადამიანს იძენს, ნათლობის სახელი ადამიანს ღმერთთან აკავშირებს, იმიტომ რომ მისი მიღებისას ადამიანი ქრისტესთან ერთად კვდება და აღდგება. მაგრამ ეს სახელი უამრავ სხვა ადამიანთანაც გვაკავშირებს. იმათ, ვინც ამ სახელს ატარებდა და განსაკუთრებით იმ ადამიანთგან, ვინც ეს წარმართული (ქრისტიანობამდელი, ი. კ.) სახელი ქრისტიანულად აქცია – პირველ წმიდანთან, რომელმაც ეს სახელიც ეკლესიაში შემოიტანა“ [12: 18]. ნიშანდობლივია, რომ ზეცაში ადამიანები სწორედ ნათლობის სახელით მოიხსენებიან და სასურველია, მივმართოთ ოფიციალური სახელდებით. ამავდროულად, ნათლობის სახელით მიმართვისას, მის ზეციურ მფარველ წმიდანს მოვიხსენიებთ. ამიტომაც, ქრისტიანმა დაბადების დღის აღნიშვნისას, მისი მფარველი წმიდანის ხსენების დღეს უნდა მიანიჭოს უპირატესობა. მას ანგელოზის დღეს უწოდებენ და სათანადო საზეიმო ტრაპეზით აღნიშნავენ.

სახელებისადმი მისტიკური მიდგომა არქაული ხანის საზოგადოებაშიც ახასიათებდათ, ვინაიდან სახელებს ღვთა-

ებრივი ძალა მიეწერებოდა. „არაერთი რწმენა-წარმოდგენა სახელსა და სულს ერთმანეთთან აიგივებდა. ამით იყო განპირობებული პიროვნული სახელების ტაბუირება. ნამდვილ სახელს მტრისგან, ავი ადამიანებისგან, ავი სულელებისგან საიდუმლოდ იცავდნენ“ [8: 18].

რასაკვირველია, თითოეულ რწმენა-წარმოდგენას არსებობის უფლება და გამართლება აქვს, მაგრამ სახელები, უდაოდ დიდ საიდუმლოს ინახავენ. მაგალითად, ნათლისღებისას, სახელებს ღვთის შთაგონებით არქმევენ, ხოლო ახალი სახელი ყოველთვის ნიშნავს ადამიანის ახალ დაბადებას. მაგალითად, მოწესედ აღკვეცისას პიროვნებას სახელს უცვლიან, რასაც მისტიკური ძალა აქვს. ასე რომ არ იყოს, ადვილი გასაგები იქნებოდა მოციქულთა ცხოვრებიდან ერთ-ერთი ეპიზოდი: რატომ ეწოდა წმიდა მათე მოციქულისა და მახარებლის (ხსენება 16 (29) ნოემბერი) სასტიკ მდევნელს, მტანჯველს, ქვეყნის მმართველს ფულებიანეს ნათლობისას მაინცდამაინც მათე წმიდანის სახელი? [20: 438], ან კიდევ პირველი საუკუნის წმიდანი დიდმოწამე ირინე, რომელიც პენელოპედ იყო სახელდებული, რატომ მიმართავდა მშობელ მამას, რომელიც მრავალგზის აიძულებდა კერპებისადმი თაყვანისცემას: „მე ირინე ვარ, ესრეთ მიხმობდა ხილვასა შინა ანგელოზი და ჟამსა წმიდისა ნათლისღებისასა ასე მიწოდეს. ამისთვისცა მსახურ არ ვექმნები ეშმაკსა, რომელსა შენ ღმერთად რაცხ. ერთია ღმერთი ჩემი და მას ეკუთვნის თაყვანისცემა ჩემი და სასიძო ჩემი საყვარელი, უფალი იესო ქრისტე“ [4: 10]. განა ქრისტიანები ქრისტეს უსპეტაკესი სახელისათვის არ იტანჯებოდნენ? ვინ შეძლებს მათი სახელების ჩამოთვლას და მით უმეტეს, შეუძლებელია მათი ღვაწლის აღწერა, რომლებმაც ქრისტეს სახელის სადიდებლად მრავალმხრივი სატანჯველი დაითმინეს და საბოლოოდ, სიცოცხლეც მასვე

მიუძღვნეს. გასაოცარია, სისხლმდინარე ქართველი მოწამის სიმტკიცე, რომელიც ამირა აბულკასიმს (სარკინოზს) მიუგებს: „იქმოდე რაიცა გნებავს. მე ქრისტეანე ვარ და არასადა უარვეო სახელი მისი“ [20: 440].

სახელებისადმი ასეთი ინტერესი იმიტაც არის გამოწვეული, რომ ლოცვისას ჩვენ ღმერთთან სახელები მიგვაქვს და სხვა არაფერი, თუმცა, ეს სახელები აზრით არის დამუხტული, მაგალითად: მოსახსენებელი, რომელიც საღვთო ლიტურგიის დროს ცოცხალთა და გარდაცვლილთათვის საკურთხეველში იგზავნება. ნიშანდობლივია, სახელოვანი მწიგნობრის, იოანე ხელაშვილის (1770-1835 წწ.) „მოსახსენებელი წიგნი“, რომელშიც ღვთის წინაშე შესაწყალებელი ადამიანების ვრცელი სია არის მოცემული. საყურადღებოა, რომ ჯერ სახელია ნახსენები და მერე – პატრონის ვინაობა. მაგალითად: ალექსი დეკანოზი, ზაქარია მღვდელი, ანნა დედოფალი, დავით რექტორი, ევსტათი თავადი, სვიმეონ ომში მოკლული, იროდიონ ტყვეობაში მომკვდარი და ა. შ. [5: 174].

უმათავრეს საკითხს წარმოადგენს იმის გარკვევა, რომელია სახელის ძირითადი ფუნქცია: სოციალურ-განმასხვავებელი, თუ რიტუალურ-ქარიზმული? სახელის ძირითადი ფუნქცია საზოგადოებაში ადამიანითა, პირთა იდენტიფიკაციაა. მის გარეშე სახელი აზრს დაკარგავდა და დაკარგავს [8: 42]. სახელის რიტუალურ-ქარიზმულ ფუნქციას ზრდის კიდევ ერთი სახელი, რომელიც ჩვენ არ ვიცით. გაიხსენეთ ნაწყვეტი გამოცხადებიდან („გამოცხადება წმიდისა მახარებელისა და ღმრთისმეტყველისა იოვანესი, რომელი გამოუცხადა მას ღმერთმან“), „რომელსა ჰქონიან ყურნი, ისმინენ რასა ეტყვის სული ეკლესიათა, ვითარმედ: რომელმან სძლოს, მივსცე მას მანანა და მისგან დაფარულისა და მივცე რიცხ სპეტაკი და რიცხუსა მას თანა სახელი ახა-

ლი დაწერილი, რომელი არავინ უწყის, გარნა რომელმან მიიღოს (იოან. 2, 17) [3: 437]. ე. ი. მომავალ სამეფოში თითოეული ადამიანი თეთრ ქვას მიიღებს და ამ ქვაზე მისი სახელი იქნება დაწერილი, რომელიც მხოლოდ ღვთისთვის და მისთვის იქნება ცნობილი, ვინც მას მიიღებს. ეს არც მეტსახელია, არც გვარი და არც ნათლობისას მიღებული სახელი, არამედ ის, რაც სრულად აგვსახავს და ჩვენი იდენტურია, ის არის – ჩვენ... შეიძლება ითქვას, რომ ეს ის სიტყვაა, რომელიც ღმერთმა მაშინ წარმოთქვა, როდესაც ჩვენი ყოფიერებაში მოსვლა ინება. ის არის ჩვენ და ჩვენ ვართ – ის. ეს სახელი ღმერთთან ჩვენ აბსოლუტურ, განუმეორებელ მიმართებას განსაზღვრავს. არავის შეუძლია ამ სახელის ცოდნა, ისევე როგორც არავის შეუძლია გვიცნობდეს ისე, როგორც ღმერთი გვიცნობს. ამასთან, ამ სახელიდან მოედინება ყოველივე დანარჩენი, რაც შეიძლება ჩვენ შესახებ იყოს შეცნობილი [12: 19].

ამრიგად, ყოვლისმომცველი სახელი, რომელიც მხოლოდ ამქვეყნიური ცხოვრების დასასრულისას გვეძლევა და ერთგვარი შეფასებაა იმ დანიშნულებისა, რის გამოც ადამიანად მოვევლინეთ ამ სამყაროს, შესაძლებელია იყოს „კეთილი“, ან „ბრძენი“, ან „ავი“, ან „ნეტარი“, „ღირსი“, „ღვთისმოყვარე“ და მისთანა.

არსებობს ფრიად საგულისხმო საკუთარი სახელი, რომელიც ბუნებრივი ენობრივი კანონებისა და ტრადიციების შესაბამისად წარმოიქმნება. ასეთია: ღვთისავარი, ქრისტესია, მზევინარი, მზექალა, მზისადარი, ციური, ცისკარა, ქრისტინე, ხატია და ა. შ. ისინი ტრადიციულ პიროვნულ სახელებადაც შეიძლება მივიჩნიოთ. იდუმალებით მოცული პიროვნების სახელის განუსაზღვრელი მნიშვნელობა პერსონაჟების, ლიტერატურული გმირების სახელდე-

ბაშიც ჩანს. „პერსონაჟისათვის, ლიტერატურული გმირებისათვის სახელის შერჩევა მარტივად არ ხდება. იგი თავისი ბუნებით, ხასიათით თავად ირჩევს სახელს. სახელ-გვარი ნათხოვარივით არ უნდა ჩანდეს“ (დავით კლდიაშვილი).

ქართული ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების მასულდგმულზელი ქრისტიანობამდელი, უფრო მეტად ქრისტიანული მართლმადიდებელი რელიგია ითვლება და ის თავის მონოპოლიას ანთროპონიმულ სისტემაშიც ავლენს.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1937.
2. ათასი კითხვა დედა ეკლესიას, თბ., 2006.
3. ახალი აღთქუმა, თბ., 2005.
4. დაუჯდომელი საგალობელი წმიდისა დიდმოწამისა ირინესი, თბ., 2002.
5. ვ. ღონდუა, საისტორიო ძიებანი, თბ., 1985.
6. ა. ღონინი, ადამიანები, კერპები და ღმერთები, თბ., 1965.
7. ვ. ვარდიძე, ფუნდამენტური თეოლოგია, თბ., 2011.
8. რ. თოფჩიშვილი, სახელების ეთნოლოგია და ისტორია, თბ., 2010.
9. ი. იმნაიშვილი, ქართული ოთხთავის სიმფონია – ლექსიკონი, თბ., 1986.
10. ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1990.
11. ს. მაკალათია, ფშავი, თბ., 1985.
12. მიტროპოლიტი ანტონი, ლოცვა მაშინ ცოცხლდება, როდესაც მასზე, როგორც შორეულზე კი არა, ახლობელზე ვფიქრობთ, ჟურნ. „კარიბჭე“ №14, თბ., 2014.
13. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, თბ., 2008.
14. სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის, ილია II-ის საშობაო ეპისტოლე, თბ., 2016.
15. ზ. სარჯველაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1988.
16. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 2008.
17. ქართული ენის შეერთებული ლექსიკონი, თბ., 2008.
18. პ. ცხადაია, ონომასტიკურ ტერმინთა განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 1988.

- 19.ზ. ჭუმბურიძე, რა გქვია შენ? თბ., 1982.
- 20.წმიდათა ცხოვრებანი, წ. 2, თბ., 2008.

WHAT IS THY NAME? (ANTHROPONIMS RELIGIOUS ASPECTS)

Summary

The development of individual names is traced since ancient times, which on the background of public and social relations, was gradually changing. Names importance is so great that it becomes the research subject of a number of scientific fields. A summing, manual work has been published on the ethnology and history of names. Our attention was drawn to the religious aspects of the names and to its religious importance. This article is an attempt, while determination the main functions of the name, to give a special place to its religious-mystical significance. Obviously, a certain religious beliefs are reflected in Anthroponims, but in this case biblical truth appears to be starting point again and again. The work reflects the scriptures and theological outlook towards the function and purpose of personal names.

ქართულ-აზნაზური მითოლოგიური პარალელები

ხალხური ზეპირსიტყვიერების მასალები – მითი, ლეგენდა, თქმულება, ზღაპარი და მისთანა, მრავალმხრივ საინტერესო ფენომენს წარმოადგენს, ვინაიდან არა მარტო ისტორიასა და რელიგიას, არამედ მხატვრულ აზროვნებასა და ხელოვნებასაც მოიცავს. შესაბამისად, საზოგადოების ცნობიერებაში მრავალგვარ ფუნქციას ასრულებენ. მაგალითად: მითი კოლექტიური შემოქმედება არის და დაფუნქციონებულია მხატვრულ მსოფლმხედველობაზე, საზოგადოებრივ ილუზიებზე. მათში პოზიტიურ ცოდნასთან ერთად, სხვადასხვა სახის ფანტასტიკური წარმოსახვებიც გვხვდება, მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს მითი, ყოველთვის დაკავშირებულია მისი შემქმნელი ხალხის ინტერესებთან, გრძნობებთან, განცდებთან, მისწრაფებებთან, რწმენა-წარმოდგენებთან, რომლებიც მათ განვითარების ადრეულ ეტაპზე ახასიათებდათ. სწორედ ამაშია მითებისა და სხვა ზეპირსიტყვიერი მასალების სოციალური მნიშვნელობა.

ამდენად, მითი არის ახალი გამოგონილი რეალობა, რომელშიც არქაული საზოგადოება ცხოვრობს და რომელიც მისი „კომფორტული“ არსებობის აუცილებელი პირობაა... მითის ქსოვილში უცნაურად არის შეკრული რეალური და ირეალური, ბუნებრივი და ზებუნებრივი, აზრი და გრძნობა, ცოდნა და რწმენა [ანთელავა 2017:13].

გამოჩენილი ფრანგი მწერალი პოლ ვალერი წერდა: „რანი ვიქნებოდით ჩვენ არარსებულის თანადგომის გარეშე? უბადრუკნი და საწყალობელნი, ხოლო ჩვენს უქნარა სულებს ჟანგი მოედებოდა უსაქმურობისაგან. ეს აჩრდილები, მირაჟები, აბსტრაქციები, ცრურწმენები, ურჩხულები, ჰიპოთეზები... რომ არ ავსებდნენ უსხივო სიღრმეს, მითები

ჩვენი მოქმედების, ჩვენი ვნებების სულია. ჩვენ არ შეგვიძლია ვიმოქმედოთ სხვაგვარად, თუ რომელიმე აჩრდილისკენ არ ავიღეთ გეზი. ჩვენ არ შეგვიძლია გვიყვარდეს სხვა რამე, გარდა იმისა, რასაც თვითონვე ვქმნით“ [ვალერი 1983:180]. მითებზე იგივე ითქმის, რასაც ვაჟა-ფშაველა ამბობდა ხალხური შემოქმედების ნიმუშების ლიტერატურულ დამუშავებაზე: ხალხის თქმული, რაც უნდა იგი მდიდარი შინაარსის იყოს, აზრიანი და ხელოვნური – თუ პოეტმა იგი არ გარდაქმნა, საკუთარ სულიერ ქურაში არ გაატარა, გადაადნო, არ გადაადულა, მასალიდან ახალი რამ არ შექმნა, ისე არაფერი გამოვა, ხოლო საღი ფანტაზია ისეთს არაფერს შექმნის, რომ სინამდვილეს არ ეთანხმებოდეს და არ შეეფერებოდეს [გელოვანი 1983:15]. ამიტომ, მკვლევარ-მეცნიერის უმთავრეს საქმეს მითების წარმოშობის რეალური საფუძვლის მიგნება და მის ირგვლივ ისტორიული ფაქტების გამოკვლევა წარმოადგენს [მითოლოგიური 1972:4]. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მითების წარმოშობა ძალიან ადრეულ პერიოდს ეკუთვნის და უფრო ხშირად, ისტორიული ხანის მიღმა დგას [ჩიქოვანი 1971:5].

ყველაზე რთული საქმეა მითებში ისტორიული სინამდვილის გარკვევა, განსაკუთრებით დამწერლობის არმქონე ხალხებში, მაგალითად, აფხაზებში. აფხაზმა მკვლევრებმა, ნართული ეპოსის მიხედვით, დიდი ხნის წინ მოკიდეს ხელი აფხაზურ-ადიღეური მითოლოგიური პარალელების კვლევას, რომელიც ნ. ბერძენიშვილის სამართლიანი ვარაუდით, მათ მთიელობაზე მიანიშნებს. კერძოდ, ნართების ეპოსი აფხაზების მთიელობაზე მიუთითებს, მაგრამ აფხაზები ეგრისის ჩამომავალნი არიან (ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით) [ბერძენიშვილი 1990:620]. რასაკვირველია, აფხაზები ეთნიკურად აფხაზურ-ადიღეური მოდ-

ემის ხალხია, მაგრამ ისტორიულ-კულტურულად დანარჩენი ქართველებისაგან დიდად არ განსხვავდებიან. „ამიტომ არცერთი წყარო ან ეპოსი არ უნდა იყოს ტენდენციურად განხილული. მით უმეტეს, კვლევის შედეგები ქართველებისა და აფხაზების გასამიჯნად გამოყენებული“ [ბახია-ოქრუაშვილი 2010:11]. ქართველი მკვლევრებიდან პირველად ს. ბახია-ოქრუაშვილმა დაადგინა, რომ აფხაზთა ეთნოგენეტიკური და გენეალოგიური გადმოცემები ადასტურებენ აფხაზეთის ტერიტორიაზე თანამედროვე აფხაზური ეთნიკური ერთობის დამკვიდრების მიგრაციულ ბუნებას, ხასიათს [ბახია-ოქრუაშვილი 2010:57].

მითებს ისეთივე მიგრაცია ახასიათებს, როგორც თვით მათ შემქმნელ ხალხს; ამიტომ, კავკასიელ ხალხთა მითოლოგიური კავშირის გარდა, ქართულ მითოლოგიაში ბერძნული მითის მოტივები უფრო მტკიცედ შემორჩა. ასეთია მაგალითად, მეგრული ლოცვა „სამგარიო“, როდესაც კერის ღვთაებას, გოჭს ან ღორს მსხვერპლად სწირავდნენ. ამ წესს კერიასთან ასრულებდნენ ისევე, როგორც ძველი საბერძნეთის „მეგარონში“ (ვრცელი ოთახი, სადაც ჩაუქრობელი საღმრთო ცეცხლი ენთო). მეგრული სამგარიო ბერძნული მეგარონისაგან უნდა მიმდინარეობდეს [ბერულავა 1951:4]. ბერძნული მითების საყოველთაოდ ცნობილი მაღალმხატვრული სახეები, არაერთი ძველი, თუ ახალი საზოგადოების სულიერ საზრდოდ გვევლინება. ურიგო არ იქნება აქვე გავიხსენოთ დღევანდელი სოხუმის უძველესი სახელწოდების, – დიოსკურიის ეტიმოლოგია, რომელიც იმ ღმერთთა სადიდებლად დაურქმევიათ, რომლებიც ზღვაზე მიმოსვლის, სახელმწიფოს დაცვისა და მეომართა მფარველებად ითვლებოდნენ. მათი გმირობიდან ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული მითია არგონავტთა ლაშქრობაში მონაწილეობა [მითოლოგიური 1971:84]. ესენი იყვნენ დი-

ოსკურები – კასტორი და პოლიდეკე, ზევსისა და ლედას ტყუპი ვაჟები.

მითის ისტორიზაციასა და ისტორიის მითიზაციას შივი ზღვისპირეთის კოლხურ ტომთა დიდი გაერთიანების არსებობა წარმოადგენს, რომლის ძლიერების ხანა ძველ ბერძნულ თქმულებაში, კერძოდ, არგონავტთა ლაშქრობაში აისახა. რაც შეეხება ცნობილ კოლხურ კულტურას, მისი გავრცელების არეალში აფხაზეთი მთლიანად შედიოდა [ინალ-იფა 1965:82]. საერთოდ, დასავლეთ საქართველოს რეგიონები (ამ შემთხვევაში, აფხაზეთი და სამეგრელო), თავისი ბუნებრივი პირობებითა და გეოგრაფიული მდგომარეობით, უძველესი დროიდან იზიდავდა ადამიანს. ამიტომ, რას აღარ ნახავთ აქ, მიწისზედა, თუ მიწისქვეშა საცხოვრებლებს, რომლებიც საარაკო თქმულებებში არიან გახვეული. „სინამდვილე მითის ნისლებშია გახვეული, მითი კი ისე იკითხება, როგორც სინამდვილე“ [გელოვანი 1983:15]. ამდენად, ხალხის მეხსიერებაში დარჩენილ მითებს, თუ საარაკო თქმულებებს თავდაპირველი მნიშვნელობა დაკარგული აქვს, მაგრამ მაინც ხალხის ისტორიულ გამოცდილებას, მიდრეკილებას, მიზანს ასახავს და არანაკლებად საგულისხმოა, ვიდრე რიტუალი, ან ტრადიცია, ვინაიდან ეროვნული კულტურის, კულტურული მემკვიდრეობის ნაწილია. შ. ინალ-იფას მოსაზრებით, აფხაზებს პოლითეიზმის მთელი სისტემა გააჩნიათ აგრარული და მესაქონლეობის კულტების გათვალისწინებით [ინალ-იფა 1974:159], რაც მხოლოდ მაღალგანვითარებულ ხალხთა კუთვნილებაა. სანამ ამ საკითხს შევეხებოდე, კოსმიურ ღვთაებებს გვერდს ვერ ავუვლი. კოსმიურ სხეულთა შესახებ დიფერენცირებული წარმოდგენის შემუშავება და მხატვრულ სახეებში გადმოცემა, ხანგრძლივი შემოქმედებითი პროცესის შედეგია. მსგავსი სახეები და რიტუალი

ერთ დღესა და საუკუნეში არ იქმნება... ამჟამად, თითო-
ეული კოსმოსური სხეული სხვადასხვა კუთხის მასალაში
დიფერენცირებულად იჩენს თავს. ერთსა და იმავე კოსმო-
ლოგიურ სურათს ყველა თავისებურად გადმოსცემს. უნი-
ფიცირებული გაგება უფრო ძველია და თავდაპირველი,
ვიდრე დიფერენცირებული, ერთმანეთისაგან დაშორებული
ვარიანტები [ჩიქოვანი 1971:129]. კოსმოსურ ღვთაებათა
კულტი მსოფლიო მითოლოგიაში მრავალი ასპექტით არის
წარმოდგენილი. წარმართობის დროს, ქართველებში მათი
თაყვანისცემა თითქმის ერთნაირად გავრცელდა. საგულის-
ხმოა ის ფაქტიც, რომ კოლხურ-ელბურე ეპოქის მითიუ-
რი წარმომადგენელი კოლხი აიეტი – მზის ღმერთის,
ჰელიოსის ვაჟიშვილია. ამდენად, მზე ქართველ ხალხს
ცოცხალ, სულიერ არსებად ყავს წარმოდგენილი [ალი-
ბეგაშვილი 1992:4].

ნიშანდობლივია, რომ ქართველების კვალდაკვალ,
აფხაზებსაც სწამდათ, რომ მზე მდედრობითი სქესის ცოც-
ხალი არსება იყო და მას ქალების მფარველად თვლიდნენ.
ე. წ. „მზის ლოცვას“ – „ამრანჰვას“ დიდმარხვის პირველ
ორშაბათს ასრულებდნენ და ქალების ჯანმრთელობას შეა-
ვედრებდნენ, არც საქონლის გამრავლებასა და ბარაქას
ივიწყებდნენ. მსგავსად ამისა, აფხაზები „მთვარის ლოცვას“
– ამზანჰვას ლოცულობდნენ, ოღონდ ამჯერად, მას მამა-
კაცების კეთილდღეობას შეთხოვდნენ, ვინაიდან მათ მთვარე
მამრობითი სქესის ცოცხალ არსებად ჰყავდათ წარმოდგე-
ნილი [ჯანაშია 1960:29-31]. გარდა იმისა, რომ მთვარე
ქართულ მითოლოგიაში მამაკაცად აღიქმება, მას წმიდა
გიორგის არქეტიპადაც მოიაზრებენ. მზე ისე ტაბუირებული
და მაგიური მოქმედებებით შეზღუდული არ არის, როგორც
მთვარე. მთვარის გუნება ცვალებადია. ხალხური გაგებით,
განვითარების ფაზების კვალობაზე, სხვადასხვა თვისებას

ამჟღავნებს. ამის გამო, საჭიროა სამეურნეო და სარ-
წმუნოებრივი მოქმედებების რეგლამენტირება, ტაბუირება.
მართლაც, საქართველოში, სხვა ქვეყნებზე არაფერს ვამ-
ბობთ, მთვარის მსახურების მთელი კოდექსი არსებობს.
ახალ, სავსე ან გადაბრუნებულ მთვარეზე, ბევრი რამ არის
აკრძალული [ჩიქოვანი 1971:128]. მაგალითად, ახალი
მთვარის დროს, როდესაც მას ნამგლის ფორმა აქვს, იკ-
რძალება მრავალი სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობა, რაც
შეიძლება მართლაც იყოს დაკავშირებული ატმოსფეროში
მთვარის ფაზებისა და ამდენად, განათების ცვალებადობაზე
[მითოლოგიური 1972:272].

აფხაზებსა და ქართველებს (მეგრელებს) ახალი მთვა-
რის გამოჩენისთანავე, აუცილებლად უნდა ელოცათ. ეს
კარგად ჩანს ხალხური პოეზიიდან: „თუთა ახალი ღო-
რონთი გამახარი ან გამახალი“ (მეგრული ნიმუში) –
„მთვარე ახალო, ღმერთო შენ გამახარე ან განმაახლე“.
როცა აფხაზები ახალ მთვარეს დაინახავდნენ, – წმიდა
ოქროს ბეჭედს, ფოლადის ნაჭერს, სარკეს ან მინის
ნატეხს, თუ ვერცხლის ფულს აჩვენებდნენ. ამ მოქმედებას
მაგიური მნიშვნელობა ენიჭებოდა, ვინაიდან მიაჩნდათ, რომ
ამის შემდეგ, ახალი მთვარის მიღვევამდე მათი ცხოვრება
წმიდა და უგანსაცდელი იქნებოდა. ამ დროს, მთავარეს
ასე მიმართავდნენ: „ახალო მთვარევ, ახალო მთვარევ, შენი
თვალის დანახვას ვეხარებინოთ“ [ზუხბა 1988:147].

აფხაზებში, ბავშვთა დაავადებას, როგორც არის ბნე-
და, ავი ზნე – „ამზაკრა“ ეწოდება და ე. წ. მთვარის და-
ჭერილს ნიშნავს. ამიტომ, ახალი მთვარის დანახვაზე,
ბავშვს შეხედავდნენ და ამბობდნენ: მთვარესავით ნათელი
ყოფილიყავიო [ჩურსინი 1957:149]. მეგრელების ანიმის-
ტურმა შეხედულებებმა ორშაბათი მთვარის დღედ (მეგრ.
თუთაშხა, თუთა – მთვარე) დაადგინა და თავისებური აკ-

რძალვებიც დაუწესა. მაგალითად, მოგზაურობა, ექიმთან წასვლა, ან საფლავზე გასვლა ამ დღეს მიზანშეწონილი არ არის. უფრო მეტი, კათოლიკე მისიონერის ცნობით, მეგრელებს ისე ეშინიათ მთვარის, რომ არც ეშმაკის, არც წმიდანების... არც თვით ღმერთის იმდენად არ ეშინიათ. სწამთ, როგორც სარწმუნოების სიმბოლო. მთვარისაგან არის დამოკიდებული ყოველივე, მათი ბედი და უბედობა. ერთი სიტყვით, ყველა სახის გაჭირვებისაგან შველას და დახმარებას მთვარეს შესთხოვდნენ [ლაამბერტი 1938:147]. მოგვიანებით, მთვარეს წმიდა გიორგი ჩაენაცვლა და მისი მრავალფუნქციური დანიშნულება იტვირთა.

ხალხურ ცნობიერებას არც ვარსკვლავები დაუტოვებია უფუნქციოდ. ცხადია, მნათობებზე სხვადასხვა ხალხთა წარმოდგენები ძლიერ მსგავსებას ამჟღავნებენ ერთმანეთთან. არც აფხაზების და ქართველების მსოფლმხედველობა არის გამონაკლისი. მათი მითოლოგიური შეხედულებით, ადამიანი, როგორც კი დაიბადება, ცაზე მისი სახელობის ვარსკვლავი გაჩნდება. ყველას ყავს ასეთი ვარსკვლავი, რომელიც მისი სიკვდილის შემდეგ იშლება, ქრება. აქედან მოდის მეგრული წყევლის სტერეოტიპი – „სი სახელი მოლასირი“ (შენ სახელწამლილო). აფხაზის რწმენით, ადამიანის სიკვდილისას, მისი კუთვნილი ვარსკვლავი ჩამოვარდება. ამიტომ, ასეთ შემთხვევაში, აფხაზი იტყოდა ხოლმე: ჩემი ვარსკვლავი იქ არის, არ ჩამოვარდნილა, მე არ მოვკვდებიო. ხოლო კახელებს სწამდათ, რომ ვარსკვლავის ჩამოვარდნისას, სამჯერ უნდა თქვა: „შენ წადი, მე კი დავრჩებიო [ჩურსინი 1957:155]. ნიშანდობლივია იმაზე შეჩერება, რომ ირმის ნახტომის თანავარსკვლავედს, რუსები „მლჩინი პუტს“ ეძახიან, აფხაზები – „ბატკნის გზას“, „საქონლის გზას“, „მთაში სავალ გზას“ უწოდებენ. ძველად თურმე, აფხაზები იმის მიხედვით

არკვევდნენ საქონლის მთაში გარეკვისა და მთიდან დაბრუნების დროის დადგომას, თუ საით ჰქონდა მიმართული „თავი“ ირმის ნახტომს [ზუხბა 1988:150].

არანაკლებ საინტერესოა მითოლოგიური წარმოდგენა, რომლის მიხედვით, ყველა ადამიანს დაბადებიდან შუბლზე ეწერება, თუ რამდენ ხანს როგორი ცხოვრებით იცხოვრებს და რა სახის ავადმყოფობით გარდაიცვალება. ამასაც თავისი სტერეოტიპი გააჩნია: მეგრულად – „სივაჭარე“ (შენ შუბლნაწერიანი). ასეთი შუბლნაწერიანი ადამიანი ამ ქვეყნად თავისი კუთვნილი ცხოვრებით იცხოვრებს, ე. ი. ზიფათისა და ფათერაკისგან დაზღვეულია, მაგრამ არიან ისეთებიც, რომლებსაც არ გააჩნიათ შუბლზე ნაწერი. ასეთ ადამიანებს „უვაიჭარეს“ (ქართულად – შუბლუწარწეროს) უწოდებს და ისინი თავისი დღით არ კვდებიან [ცანავა 1990:41]. გვაგონდება ბედისმწერალი – ზებუნებრივი ძალა, რომელიც ბედს, იღბალს, ხვედრს თითქოს წინასწარ განსაზღვრავს. ამიტომ, ქართული ენის ლექსიკაში უხვად გვაქვს ფრაზები, როგორც არის ბედშავი, ბედკრული, ბედუკუღმართი, ბედნიერი. აგრეთვე, რიტუალი, თუ სარიტუალო სიმბოლოები: ბელობა, ბედისკვერი, ებელება და მისთანა. ძველ ბერძნულ მითოლოგიაში ადამიანებისა და ღმერთების ხვედრიც კი დამოკიდებულია ბედის ქალღმერთებზე – მოიარებზე. შეხედულება ბედის, როგორც ღვთაებრივი წინასწარგანსაზღვრულობის შესახებ დამახასიათებელია ყველა თანამედროვე რელიგიისათვის (ფატალიზმი) [ფილოსოფიური 1987:65]. ისლამში ბედის იდენტური დატვირთვა აქვს იღბალს, ყისმათს. ქრისტიანობაში კი, ბედი გამოდის ღვთაებრივი განგების, გამჩენის, დამბადების უმაღლესი ძალის სახით. წარმართული შეხედულებებით, ბედი გარემოებათა შემთხვევითი დამთხვევის გამოხატვა კი არ არის, არამედ წინასწარ განსაზღვრული

კანონზომიერებაა, რომელსაც ზებუნებრივი ძალა მართავს. ასეთი მსოფლმხედველობა ჰქონდათ ჩვენ წინაპრებსაც.

სახელდობრ, როდესაც საქართველოს პირველმა მეფემ, ფარნაოზმა ისიდა ეგრისის მმართველი ქუჯი, თავისი და მიათხოვა რა, ეგრისის სატახტო ქალაქს სახელად ბედია დაერქვა. ვახუშტი ბატონიშვილის აზრით, თვით ქუჯმა დაარქვა ბედია, თითქოს იმისათვის, რომ მან აქ თავისი ბედი ჰპოვა, ე. ი. ფარნაოზ მეფის სიძობით გაბედნიერდა... „ამას შემდგომ უწოდეს ბედია; რომელი დასუა მეფემან ფარნაოზ ქუჯი ერისთავად რიონის დასავლეთსა; ვინაითგან ჰპოვა ბედი“ [ბატონიშვილი 1973:780]. მოგვიანებით, ბედია პოლიტიკურ ერთეულად, – საბედიანოდ იქცა. სახელწოდება აქამდე შემორჩა სოფელ ბედიას და უკვე ნანგრევებად ქცეულ ბედიის ვლახერნის ღვთისმშობლის სახელობის ტაძარს, რომელიც თანამედროვე აფხაზეთში, გალის რაიონში მდებარეობს. ბედის მცნება არაერთხელ გვხვდება „ქართლის ცხოვრებაში“. მაგალითად, „გამოუჩნდეთ ჩვენ მტრად აზონ ერისთავს და ჩვენმა ბედმა მოგვცეს ჩვენ კარგი გამარჯვება... ვმადლობთ ჩვენს ბედს, რომ მოგვცა ჩვენ მეფე ჩვენი მამების ჩამომავალთაგან (იგულისხმება ფარნაოზ მეფე) და მოგვიხსნა უცხო ხალხებისაგან ხარკი და ჭირი“... „ფარსმან ქველი გავიდა საომრად სპარსელების წინააღმდეგ და მისცა მისმა ბედმა ძლევა: გააქცია მათი რაზმი და ამოწყვიტა ურიცხვი“ [ქართლის 2011:22; 47]. „სვებედნიერ თამარს თავის ზენაარ ბედს მინდობილი სული ჰქონდა“ და ა. შ. [ქართლის 2012:32]. ბედი, იღბალი დღესაც აქტუალურია ჩვენ სინამდვილეში, განსაკუთრებით საბედისწერო, ტრაგიკულ შემთხვევებს ხალხური მსოფლმხედველობა ბედით, თუ უბედობით უძებნის ახსნას. აღმიანის მიწიერი ცხოვრება სავსეა ფათერაკებით, განსაცდელებით, სწულებებით და გარდაცვალების გარდაუვა-

ლი კანონზომიერებით... ამიტომ, მათ ასაცილებლად, ან მიყენებული ზარალის შესამსუბუქებლად, ხალხური მითო-შემოქმედება ზეციდან ელოდა ხსნასა და წყალობას, რომელმაც მდიდარი რწმენა-წარმოდგენათა სისტემა შექმნა. მათ შორის, აფხაზთა ზოგიერთი გვარის ყოველწლიური ცისარტყელას სალოცავი იქცევს ყურადღებას. ასე, მაგალითად, თუ კაცი დიდხანს მოყვითალო ფერის არის, ძალა და ხასიათი აკლია, ეს აფხაზის აზრით, „ზეცას რომ აკრავს“ ცისარტყელას ბრალია, ვინაიდან ავადმყოფი კაცი წყალში ჩასულა იმ დროს, როდესაც ცისარტყელა წყალს სვამდა და მაშინ გამწიკვლოვანებულა. სალოცავს წყალთან ასრულებენ და წყლის სალოცავსაც აერთიანებს [გიორგაძე (ჭარაია) 2011:74]. ამავე მნიშვნელობის არის, ერთი შეხედვით უჩვეულო, მარტივი ქმედება, რომელსაც საკრალური ფუნქცია აქვს. კერძოდ, აფხაზები, მეტადრე ქალები, ამბობენ: „შენ შემოგვევლოს ჩემი თავი, რა ადგილზედაც დგახარ, იმ ადგილს შემოვევლე (შეად. იდენტური მეგრული სტერეოტიპი – სოდე გერექნ თექი ქუგორლუაფუდა). აფხაზი ქალი დიდი ხნის უნახავს, ან ავადმყოფ გაზრდილს, გარს უვლის სამჯერ ამ სიტყვებით: შენი ავი, შენი ფათერაკი მე წამელოს“. აფხაზის რწმენით, ამ გარშემოვლის დროს, ნამდვილად გადაედება კაცს მისი ავი და ფათერაკი, რასაც გარს უვლის [გიორგაძე (ჭარაია) 2011:21]. ამავე მიზნით, თავზე ხელის შემოვლება სამეგრელოშიც მიღებულ ქმედებას წარმოადგენს, რომელსაც დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა. ასეთივე ფუნქციური და ტიპოლოგიური მსგავსება არის მეგრული „გალენიში ორთა“-სა – გარეთ მყოფთა ორთასა და აფხაზურ „ადვინიქოუს“ (სახლს, ოჯახს, გარეთ მყოფთა), ანუ წინაპართა, ან ახალგარდაცვლილ ნათესავთა სულებთან დაკავშირებულ მსხვერპლშეწირვას შორის. სულებზე მზრუნვე-

ლობას მორალური ზემოქმედების ფუნქცია ჰქონდა. ისინი, თითქოს რაიმე უკმაყოფილების გამო უწყობიან ცოცხლებს, ამიტომ შეიძლება ადამიანი, ან საქონელი დააავადონ. თუ გამწვრალი სული საკლავით არ დაკმაყოფილდა, სწეულ ადამიანს სიცოცხლე არ უწერია. წინაპართა რწმენაში ყურადღებას იქცევს საკლავის, ან ყვერულის ავადმყოფის თავზე შემოვლება, რომელიც ავადმყოფის ნაცვლად უნდა მომკვდარიყო, ყოველ შემთხვევაში, მისი ხორცის ჭამა იკრძალებოდა [ანთელავა 2012:50]. უძველეს ეპოქაში გამჟღავნებული ანიმისტური და მაგიური შეხედულებები სახემეცვლილი ფორმით დღესაც განაგრძობენ არსებობას და მათ ყოველთვის ეყოლება მიმდევარი, ვინაიდან უკვე ტრადიციის ძალა ამოძრავებთ. სახელდობრ, ჩვენ დრომდე განაგრძობს არსებობას უჩვეულო მსოფლმხედველობა იმის თაობაზე, რომ წყალში დამხრჩვალი, ან ტრაგიკული მიზეზებით უცხო მხარეში გარდაცვლილის სული, აფხაზთა რწმენით, მის ცხედარს უნდა „შეუერთდეს“ [ანთელავა 2012:142-143]. მსგავსი დამოკიდებულება სვანებმაც შემოინახეს. წყალში დამხრჩვალის სულის ცხედართან ერთად საფლავში ჩაშვება, თითქოს მხოლოდ XIX საუკუნეში მოქმედებდა [ჩურსინი 1957:194], თუმცა, ჩვენ რეალობაში ცალკეულ შემთხვევებს (განსაკუთრებით, აფხაზეთის ომის შემდეგ) ჰქონდა ადგილი, რომელსაც ამ სტრიქონების ავტორიც შესწრებია. სამყაროს ცვალებადობის სწორუპოვარმა კანონზომიერებამ ზოგი რამ დავიწყებას მისცა, მაგრამ ყოველი ერის რელიგიის ორი უმთავრესი და უდიდებულესი მუხლი იმაში მდგომარეობს, რომ სულის უკვდავების სწამს, როგორც ხორცისგან განსხვავებული არსებისა და შესაბამისად, ღვთის ყოფნა-არსებობისა [გიორგიძე (ჭარაია) 2011:56]. გარდა ამისა, ძველად ადამიანები თავს სამყაროს განუყოფელ ნაწილად შეიგ-

რძნობდნენ და მათი ცხოვრებაც უშუალოდ უკავშირდებოდა მთელი სამყაროს წრე-ბრუნვას. რაც კი ამქვეყნად გააჩნდათ, ყველაფერი ღვთაებების ბოძებულად წარმოედგინათ და ღვთაებათა სურვილით ეძლეოდათ როგორც სიკეთე, ისე სიძნელეები. მათი წარმოდგენით, სამყაროში ყველაფერს თავისი გამრიგე ღვთაება ყავდა, მათ შორის ავადმყოფობებსაც [სიხარულიძე 2006:59]. ავადმყოფობის გამომწვევი მიზეზების გარკვევისა და მოსალოდნელი სიკვდილის აცილების მიზნით, მათი მფარველი ღვთაებების გულის მოგებას ცდილობდნენ და ხშირ შემთხვევაში, მიზანსაც აღწევდნენ, რაც მათი რწმენისათვის ჯილდოს წარმოადგენდა. თუმცა, ეს არ ნიშნავს, რომ ავადმყოფს არ წამლობდნენ, ისინი ფიქრობდნენ, რომ სამკურნალო საშუალებები ეფექტური არ იქნებოდა, თუ ღვთაებას არ მოიმადლიერებდნენ... ამიტომ, ინფექციურ დაავადებებს ფშავ-ხევსურეთში „ღვთის ვალი“ დაერქვა [სიხარულიძე 2006:60-61]. ყველანაირ დაავადებას აფხაზები ზებუნებრივ ძალას – ღვთაებას მიაწერდნენ. ზოგიერთ დაავადებას როგორც თავისი საგანგებო ღვთაება ჰყავდა. ასეთ ინფექციურ დაავადებათა მფარველი ღვთაება „ზოსხანი/ახილ ზოსხანი“ და მისი მეუღლე თეთრი ხანია; დროდადრო ისინი სოფელში სახედრით მოგზაურობდნენ და ადამიანებს ყვავილებს აყრიდნენ [ანთელავა 2012:65]. ამ დროს, წამლის მიღებას ერიდებოდნენ, ვინაიდან მიაჩნდათ, რომ ეს ღვთაებებს განარისხებდა და სნეულებასაც გაართულებდა. გ. ჩურსინი მართალია იმაში, რომ აფხაზები, მათ თურქეთში გადასახლებაამდე, „წმიდა სნეულებას“ არ იცნობდნენ [ჩურსინი 1957:209-210]. ე. წ. „ბატონების“ (წითელა და მისთანა) ეპიდემია უფრო ხშირად, საქართველოში ოსმალეთიდან შემოდიოდა მეზღვაურთა საშუალებით, რომლებიც ადგილობრივებთან ვაჭრობას აწარმოებდნენ. საქარ-

თველოს დასავლეთი პროვინციებიდან, სამეგრელო ყვავილების მსხვერპლად და „ბატონების“ გავრცელების კერად იქცა. ამიტომ, ამ სნეულების მოვლისა და განკურნების წესები, ყველაზე სრულყოფილად ამ მხარემ შემოინახა [სახოკია 1956:26]. ასევე, გვაგონდება ყვავილბატონიანი ავადმყოფის საშელავათოდ შექმნილი გურული ხალხური სიმღერა – „მოუოხეთ ბატონებო“ [ქართული 1991:551]. ძველად ყვავილის გამოჩენა შიშის ზარს სცემდა მოსახლეობას, ვინაიდან ავადმყოფობა სწრაფად ვრცელდებოდა და აცარიელებდა სოფლებს. „რჩევით ზოცავს ხალხსაო არის ნათქვამი ახალ კახურ ჩანაწერში. თუშეთის მასალის მიხედვითაც, წარმართული რწმენის თანახმად, ყვავილბატონი ცაში ცხოვრობს „ღვთის იასაული“ არის და ნარჩევ ახალგაზრდობას ეტანება [ქართული 1973:360]. ყვავილის სახადი სამკურნალო რიტუალები უხვად მოიძებნება ქართულ ფოლკლორში. ამის შესახებ 1903 წ. თედო სახოკიამ პარიზის საანთროპოლოგო საზოგადოების წინაშე მოხსენება – „ყვავილ-ბატონები საქართველოში“, წაიკითხა, რომელმაც უმაღლესი შეფასება დაიმსახურა. კერძოდ, ქართველებსაც ავადმყოფობანი წარმოდგენილი ჰქონიათ როგორც სულები. ასე იყო შუა საუკუნეების ევროპაში და დარჩა კიდევ ზოგიერთ მხარეში, სახელდობრ, სლავიანებში. ადრე, ასეთი წარმოდგენა მთელ მსოფლიოში იყო გავრცელებული, მაგრამ ჩვენ არ ვიცით სხვა მაგალითი ეპიდემიურ სენთა, რომელიც ადამიანის არა მარტო სახედ, არამედ ღვთაებადაც ჰყავდათ წარმოდგენილი; რომელსაც ეფერებიან და მათი გულის მოგებას ცდილობენ [სახოკია 1956:23].

ხევსურების მსგავსად, რომლებიც ინფექციურ დაავადებას „ღვთის ვალად“ მიიჩნევდნენ, აფხაზებისთვისაც დაავადება ზოგადად, ღვთაების ან წინაპართა სულების წინაშე

ჩადენილი ბრალის, დანაშაულის გამოსყიდვას ნიშნავდა, რომელსაც სიწმინდის წესების დაცვით, აკრძალვებით ცდილობდნენ [ჯანაშია 1960:76]. ამ მისტიკური აკრძალვების დარღვევას სწეულის დასჯა, ე. ი. მისი მდგომარეობის გაუარესება, ზოგიერთ შემთხვევაში, სიკვდილიც მოყვებოდა. რაოდენ საკვირველიც არ უნდა იყოს, დღესაც არიან ისეთები, რომლებიც ამა თუ იმ რჩეული ადამიანის ტრაგიკულ აღსასრულს სწორედ ზებუნებრივი ძალის რისხვას მიაწერენ და სხვებსაც შთააგონებენ ტრადიციის განუხრელ მიდევნებას. შავი ბატონები (წითელი – წითელა, თეთრი – ყვავილი – ბატონები) განსაკუთრებულ ყურადღებას საჭიროებენ. აფხაზეთში ჩაწერილი ახალი მასალის მიხედვით, გზაზე შეხვედრილმა ბატონებმა ერთ-ერთ გამორჩეულ ახალგაზრდას, წელიწადნახევრის მანძილზე მკაცრად მოჰკიდა ხელი. დიდი მონღოლებით გააცვილა ბატონები და ამ პირმა თავის საქმეებზე შორეულ მხარეში იმოგზაურა. როგორც მკითხავებისგან გაარკვიეს, თურმე, სამი წლის მანძილზე ნება არ ჰქონდა სახლიდან შორს წასულიყო. ასეთ თვითნებობას მისი უგზო-უკვლოდ გადაკარგვა მოჰყვა. მკითხავეები ახლობლებს არწმუნებდნენ ცოცხალია, დაბრუნდებაო, ბატონებს ჰყავთ შერეებული, სასჯელს იხდისო. ამას ლოდინსა და იმედგაცრუებაში ოცდაათი წელი მიიწურა. მას კეთილსინდისიერ და უკეთილშობილეს ადამიანად იცნობდნენ. ძნელია რამე სანუგეშო ითქვას, გარდა იმისა, რომ თავდაპირველად ბატონებისგან იყო ავად, განიკურნა და ჩვეულებრივ მოგზაურობაში წასული შინ აღარ დაბრუნებულა [კვაშილავა 2000:4].

საიდუმლოს არ წარმოადგენს, რომ ქვეყნად უწმინდური, უხილავი, უჩინარი ძალები არსებობენ. ჩვენ წინაპრებს ისინი ტყის კაცებად, წყლის ალად, ჭინკად, მაცდუ-

რად და სხვა მავნე სულებად დაუდგენიათ. მაგალითად, ე.წ. ტყის კაცი (აფხაზურად აბნაყაიუ) ძველად მრავლად ბინადრობდა აფხაზეთის ტყეებში და ისინი ადამიანებმა გაწყვიტესო. ტყის კაცი (ოჩოკოჩი მეგრულად), ყველაზე ავი და მოსარიდებელი სული ყოფილა. ამგვარ მითოლოგიურ პერსონაჟად გვევლინება წყლის მფარველი ავსული (მეგრულად, წყარიშ დიდა – წყლის დედა). სამეგრელოში ჩაწერილი მასალების მიხედვით, წალენჯიხის რაიონის სოფელ ფახულანში დღესაც ცოცხალია ქალი, რომელიც ხალხის ვარაუდით, წყლის დედის მიერ არის შეშლილი. ქალი გრძელთმიანი ყოფილა და ლელის ნაპირზე თავს იბანდა. შემოაღამდა და სიავის მოლოდინში აჩქარებულს, ზოგიერთი პირადი ნივთი, აგრეთვე, ჩამოვარცხნილი თმები მდინარის ნაპირას დარჩა. დილით, რომ მიაკითხეს, აღნიშნულ ადგილზე არაფერი აღმოჩნდა. ცოტა ხნის შემდეგ, ქალი ჭკუიდან შეიშალა. ასევე, მიაწიშნებენ ახალგაზრდა მამაკაცზე, რომელიც მარტოდმარტო, მთვარიან ღამეს გვიანობამდე იღებდა სიმინდის მოსავალს. ნაკვეთი ტყესთან ახლოს, მდინარის პირას მდებარეობდა. მეორე დღეს, აღნიშნული პირი უჩვეულოდ იქცეოდა, ხმას არავის სცემდა. მოგვიანებით, კიდევაც გაგიჟდა. თანასოფლელები ირწმუნებიან, ასეთ უცნაურ შემთხვევებს, წყლის დედის ავი საქმიანობა განაპირობებსო [კვაშილავა 2000:7]. წყალი, წყაროები, როგორც მაცოცხლებელი საშუალება, სათუთ მოვლას იმსახურებს, მაგრამ ზოგჯერ მითებისა და ლეგენდების ობიექტიც ხდება. ბოლო დრომდე აფხაზებს ალის – ძინძლანის არსებობა იმდენად სწამდათ, რომ მის სახელზე ლოცულობდნენ, ხელს ნუ შეგვიშლი, წყალობა მოგვეციო. განსაკუთრებით ახალ პატარძლებს ალოცინებდნენ, რომ ალი მათ არ გადაჰკიდებოდა. ამ ლოცვას „პატარძლის წყალზე გაყვანა“ („წყალში მყოფის ლოცვა“)

ეწოდებოდა [ზუხბა 1988:193]. წყლის კულტი გავრცელებულია სვანეთშიც. აქ წყლის დედა არ იციან, მაგრამ არის წყლის შელოცვა, კურთხევა [გელოვანი 1983:645; 553].

აფხაზთა რწმენით, წყლის დედა განსაკუთრებით ქალებს ემტერებოდა და ხშირად ფსიქიკურ შემლილობამდე მიჰყავდა მსხვერპლი. ადამიანის ჭკუიდან გადაყვანა, ჭინკებსაც ეხერხებოდა, რომელსაც თ. სახოკია მესამე სახის ავსულებად მიიჩნევდა [სახოკია 1959:11]. მასხარა ჭინკა თუ ადამიანს შეეფეთებოდა, სახელის დაძახებით და გამასხარავენით მანამ არ მოეშვებოდა, სანამ არ შეიშლებოდა. მთხრობელთა თქმით, საგანგებოდ იყო ცნობილი ისეთი (ჭაობები, მღვიმეები), ხშირად ყრუ და დაუსახლებელი ადგილები, რომელიც ჭინკების სამყოფელად ითვლებოდა.

გადმოცემები მათ შესახებ რეალობის პრეტენზიულობით არის გაჯერებული. მაგალითად, აფხაზეთის სოფელ ილორის მცხოვრებლებმა გადმოცემით იციან, თუ მდინარე ლალიძგის სანაპიროებზე ჭინკები ღამით როგორ აჭენებდნენ ცხენებს. ფაფარდაწული ცხენების პატრონები მათ თანასოფლელებს თამამად უჩვენებდნენ ჭინკების ხელში ჩავარდნილი ცხოველის უჩვეულო ფაფარს [კვაშილავა 2000:3] და ა. შ. ჭინკა აცდუნებს და ახრჩობს ადამიანებს, უპირატესად ბავშვებს, ამიტომ სულხან-საბას ლექსიკონში განმარტებულია – როგორც (ჭიმკა) – მაცდური, ქაჯი, ჰაერის მცველი [ორბელიანი 1993:466]. „ესე არიან ეშმაკნი, ოდეს მოითხოვეს უბოროტესნი ჯოჯოხეთად შთახდენ და უდარესნი ჰაერთა შინა დაშთენ, რომელნი მუნცა იტანჯებიან. მათგან არს საოცრებათა ჩვენება და ფეთება, ღამე კაცთა მრავალსახედ ჩვენება, სახლთა და ცხენთა დაუფლება, ქვათა სროლა, ნაკლულის ჭურის აღვსება და ეგვეითარნი“ [ორბელიანი 1993:466].

თ. სახოკიას მოსწრებულ ფრაზას თუ მოვიშველიებთ, მეგრელს თითქოს არ ჰყოფნის ჩამოთვლილი ავსულები და მათ მიერ მიყენებული ზარალი. მან ბოროტმოქმედების იარაღით აღჭურვა თავისივე მსაგავსი ადამიანი, რომელსაც თვალცემულობის ძალით შეუძლია გააქროს ყველა და ყოველივე, რასაც სილამაზე და ბედნიერება უკავშირდება [სახოკია 1956:18]. მზაკვარი, გრძნეული, ჯადოქარი არა მხოლოდ მეგრელების, არამედ მრავალი ხალხის მითოლოგიის განუყრელი პერსონაჟია. მავენე თვალის, შურიანი კაცი ან ქალი, რომელსაც ეშმაკად, მაცილად, ან ავსულად მიიჩნევენ, უკანასკნელ ხანებამდე, თითქმის ყველა აფხაზურ სოფელში ცხოვრობდა. მათ შესახებ გავრცელებული იყო სხვადასხვაგვარი მითები, რომელთა მიხედვით მათ მხოლოდ ზიანის მიყენება შეეძლოთ და ამიტომ ავსული უნდა გაეძევებინათ. საამისოდ, ყოველი წლის 12 აგვისტოს ჭიაკოკონობას (აფხაზურად, აბარბანჯიას) აწყობდნენ. ეზოში ცეცხლს ანთებდნენ, ზედ ახტებოდნენ, აქაოდა, ჩვენ ეშმაკებს ამ ცეცხლში ვწვათო [ზუხბა 1988:197].

ძველად ადამიანები ყოველგვარ ბუნებრივ მოვლენას, რომლის ახსნა მათ არ შეეძლოთ, ავსულებს მიაწერდნენ. მართლაც, ადამიანთა ცხოვრება და სამყარო აღსავსეა ბოროტი არსებებით. თუმცა, მითების წარმოშობას სხვადასხვა საფუძველი ჰქონდა. მაგალითად, მზაკვართა შესახებ სამეგრელოში ველზე ჩაწერილი მასალა ასეთია: ოჯახის დიასახლისმა ადრე გაზაფხულზე, საუკეთესო ჯიშის ნასათუთები წიწილები, ეზოში გაუშვა. ამ დროს, მეზობელი სოფლის ნაცნობმა ქალმა გამოიარა და გაკვირვებით იკითხა ეს ამდენი წიწილა ვისიაო. დიასახლისს არ ესიამონა და მკვახედ მიუგო – სხვისას ჩემს ეზოში რა უნდა, ჩვენიაო. ასე დაშორდნენ ერთმანეთს. იმ ღამესვე სად იყო

და სად არა, ვირთხამ ყველა მიახრჩო, ზოგი მიირთვა და მეორე დღით არც ერთი წიწილა ცოცხალი აღარ იყო. ის ქალი მზაკვარია, ასე უნდა გაიცნოს სოფელმა, ამბობდა გაბრაზებული დიასახლისი [კვაშილავა 2000:6]. არ არის ისეთი აფხაზური სოფელი, სადაც ერთი-ორი ასეთი, ან სხვაგვარი მითი (აფხაზურად, აჟვაბაჟ) არ გიამბონ. როგორც ს. ზუხბა სამართლიანად აღნიშნავდა, იშვიათად თუ შეგხვდება კაცი ისეთ მთქმელს, ვისაც ასეთი მითების ნამდვილად სჯერა. მას ხუმრობით, ან სხვა მიზნით ჰყვებიან... არც ერთი მთქმელი არ იტყვის ალს, ეშმაკს, ან სხვა ზებუნებრივ არსებას გადავეყარეო, პირადად ვნახეო. ისინი ასეთ არსებათა მნახველად მუდამ სხვას (მთქმელის მამას, ბიძას, მეზობელს, ან ნაცნობს) ასახელებენ. თუმცა, გარკვევით და კონკრეტულად მიუთითებენ ზებუნებრივ არსებათა მნახველის გვარს, სახელსა და სადაურობას [ზუხბა 1988:192]. მეცნიერება მითებს მხოლოდ რეალობის დადგენის მიზნით აკრიტიკებს, თუ არა, როგორც ზ. კიკნაძე წერს, ტრადიციულ საზოგადოებაში მითოლოგიური გადმოცემა, რაც არ უნდა ფანტასტიკური იყოს მისი შინაარსი, ნამდვილად მომხდარ ამბად არის აღქმული. ეს ასეა არა ამ საზოგადოების პრიმიტიული შეგნების გამო, თითქოს ადამიანი ვერ ასხვავებდეს ერთმანეთისაგან რეალურსა და არარეალურს, არამედ იმ მნიშვნელოვანი ვითარების გამო, რომ ერთხელ მას „ჟამთა“ შექმნილი და თაობათა მენსიერებაში შენახული, გამოტარებული სიტყვიერი ტექსტი უტყუარობის ნიშანს აღიბეჭდავს და საკრალური ავტორიტეტით იმოსება, რაკი მას რჯულის, ამ ცნების ფართო გაგებით, დამაფუძნებელი ფუნქცია დაეკისრება... „ტრადიციული საზოგადოების შეგნებაში, მითოლოგიური გადმოცემა, საზოგადოდ მითოსი, არა უბრალო თავშესაქცევ ამბავს, რასმე ან რაიმე მოვლენის მხატვრულ წარ-

მოსახვას, თუ ინტელექტუალურ ახსნას წარმოადგენს, არამედ მამა-პაპური რწმენისა და ზნეობრივი სიბრძნის სახელმძღვანელო წეს-დებულებას, რომელიც აწესრიგებს და წარმართავს საზოგადოების ყოფა-ცხოვრების ყოველ სფეროს“ [კიკნაძე 1985:3-4].

ნაშრომის მიზანს ქართულ-აფხაზური ურთიერთობის განუყოფლობა შეადგენს, რომელიც ცხადია, მითი არ არის. არაკეთილი ნების ადამიანებმა შესაძლოა, იგი მითოლოგებმაც მიიჩნიონ, ამას ხელს უეჭველად იმ მამა-პაპური ერთობლივი რწმენის წესდებულება შეუშლის, რომელიც სამყაროს წრე-ბრუნვას მუდამ უხმაუროდ აწესრიგებს და სასიკეთოდ წარმართავს.

დაძოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ანთელავა 2017 – ანთელავა ნ., კაკკასიის ხალხთა მითები და რიტუალები, თბ., 2017.
- ვალერი 1983 – ვალერი პ., რჩეული პროზა, თბ., 1983.
- გელოვანი 1983 – გელოვანი აკ., მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1983.
- ჩიქოვანი 1971 – ჩიქოვანი მ., ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971.
- ბერძენიშვილი 1990 – ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1990.
- ბახია-ოქრუაშვილი 2010 – ბახია-ოქრუაშვილი ს., აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის პრობლემები, თბ., 2010.
- ბერულავა 1951 – ბერულავა კ., აფხაზთა ისტორიული ადგილები, თბ., 1951.
- მითოლოგიური 1971 – მითოლოგიური ლექსიკონი (შეადგინა ნ. გაფრინდაშვილმა), თბ., 1971.
- ინალ-იფა 1965 – „...“, 1965.
- ინალ-იფა 1974 – „...“
«...» - „...“, დ. გულიას სახელობის აფხაზეთის ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის ინსტიტუტის შრომები., სოხ, 1974.
- ალიბეგაშვილი 1992 – ალიბეგაშვილი გ., ქართული ხალხური პოეზიის ნიმუშები, თბ., 1992.
- ჯანაშია 1960 – „...“, 1960.
- ზუხბა 1988 – ზუხბა ს., აფხაზური ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1988.
- ჩურსინი 1957 – „...“, 1957.

ლამბერტი 1938 – ლამბერტი არქ., სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938.

ცანავა 1990 – ქართული ფოლკლორის საკითხები, თბ., 1987.

ფილოსოფიური 1987 – ფილოსოფიური ლექსიკონი, თბ., 1987.

ბატონიშვილი 1973 ბატონიშვილი ვ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973.

ქართლის 2011 – ქართლის ცხოვრება, ლეონტი მროველი (რედაქტორი დეკანოზი მ. ჭანტურია), ტ. I, თბ., 2011.

ქართლის 2012 – ქართლის ცხოვრება, ცხოვრება წმინდა მეფე თამარისი, (რედაქტორი დეკანოზი მ. ჭანტურია), ტ. III, თბ., 2012.

გიორგაძე (ჭარაია) 2011 – გიორგაძე (ჭარაია) პ., აფხაზეთი და აფხაზნი, თბ., 2011.

ანთელავა – 2012 – ანთელავა ნ., აფხაზური მითები და რიტუალები, თბ., 2012.

სიხარულიძე 2006 – სიხარულიძე ქ., კავკასიური მითოლოგია, თბ., 2006.

სახოკია 1956 – სახოკია თ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.

ქართული 1991 – ქართული ხალხური სიტყვიერება (მეგრული ტექსტები), ტ. II, 1992.

ქართული 1973 – ქართული ხალხური პოეზია, წ. II, თბ., 1973.

კვაშილავა 2000 – კვაშილავა ი., საველე მასალები, 1996-2000.

ორბელიანი 1993 – სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, თბ., 1993.

კიკნაძე 1985 – კიკნაძე ზ., მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1985.

PARALLELS BETWEEN THE MYTHOLOGY OF GEORGIA AND ABKHAZIA

Summary

Myths are closely connected to the interests, feelings, experience and beliefs that were characterized in the earlier stage of development of these two nations. The thesis describes mythological characters, types and rituals which reflects cohabitation and mutual creative development process of these two brotherly nations. These includes: cosmological beliefs, cattle worshipping, demonic characters, beliefs about the kingdom come, secal abstractions and old traditional rules which arranged the everyday life of the society.

წარმართული წეს-ჩვეულებები სამშობაყანოში

წარმართობა – ბუნებითი რელიგია,
ბუნებითი რჯული (რომ. 2,14)

წარმართული რწმენა-წარმოდგენები ფართოდ იყო გავრცელებული დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ სამურ-ზაყანოში, რაც განსაკუთრებით XIX ს. პერიოდულ პრესაში აისახა. სხვადასხვა მნიშვნელობის სალოცავების არსებობას ხალხი დღესაც არ ივიწყებს, ვინაიდან წეს-ჩვეულებას ხალხი ქმნის, დროის მოთხოვნების მიხედვით, მასში ცვლილებები შეაქვს და მანამ ინახავს, სანამ მას საზოგადოებრივი ფუნქცია აქვს, ხოლო როცა წეს-ჩვეულება ამ ფუნქციას დაკარგავს, იგი ზედმეტი და მიუღებელი ხდება და დავიწყებას ეძლევა [2, გვ. 31].

ეთნოლოგი ჯ. რუხაძე სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ „ერის სულიერი კულტურის შესწავლა ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიებით ხერხდება... მიუხედავად ამისა, საუკუნეების წინ შექმნილი დღესასწაულები და ყოფის სხვა რეალიები, რაც ერის ისტორიისა და კულტურის განუყოფელი ნაწილია, ჩვენ თვალწინ ქრება, ჩვენ კი, არ გვაქვს მათი დაცვის სათანადო სრულყოფილი შესაძლებლობა“ [32, გვ. 3].

„მაგრამ იქნებ გვეონოთ, რომ ჩვენ გვსურს ყველა ჩვეულების დაცვა“, – აღნიშნავდა ნიკო ზინანაშვილი (ურბნელი). „არა, ჩვეულებასაც თავისი აზრი და მნიშვნელობა აქვს და თუ იგი ხალხის ვინაობის გამომხატველია, და ამასთან, ზნეობით კანონს არ ეწინააღმდეგება, მისი დაცვა ყოვლად საჭიროა“ [40, გვ. 3]. მ. გორგოშაძის დაკვირვებით, უპირველესად, ამა თუ იმ ხალხის ჩვეულება იძლევა ვინაობას და არა ტრადიცია, რომელიც ადამიანის თავშია მოცემული. ჩვეულება კი, „კაცის გულში იდგამს

ხოლმე ფესვებს“ [15, გვ. 20]. სხვათაშორის, სწორედ ასეთი ჩვეულება აძლევს ხალხს განსაკუთრებულ ფერს, პიროვნულ ხასიათს, როგორც ყველასათვის საჭიროა მისი პიროვნული თავისებურება, ვინაობა, ისე ხალხისათვის საჭიროა გონივრული ხალხური ჩვეულება. სადაც ასე არ არის, იქ არც ცხოვრებაა, იქ არც პროგრესია შესაძლებელი [40, გვ. 4]. ქართველთა სარწმუნოების მკვლევრის, ვ. ბარდაველიძის დაკვირვებით, ქართველების მსოფლმხედველობის შემცველი სარწმუნოებრივი ხასიათის გადმონათები ეთნოგრაფიულ ყოფასა და ამ ყოფის ამსახველ წერილობით წყაროებში, უმთავრესად რელიგიური სინკრეტიზმის სახით ვლინდება. უნდა ითქვას, რომ ეს გადმონათები ყველაზე მეტად ქრისტიანულ ელემენტებთან არის შერწყმული. ეს გარემოება უთუოდ იმით აიხსნება, რომ ქრისტიანობა ჩვენში ძლიერ ფეხმოკიდებული რელიგია იყო... ქრისტიანობა და საზოგადოდ, უცხო მხრიდან შემოსული რელიგიები, ხალხურ სარწმუნოებას შედარებით ნაკლებად შეეხო. იგი უფრო ხალხური სარწმუნოების გარეგნულ, სადემონსტრაციო, ყველასათვის თვალსაჩინო მხარეში აისახა [3, გვ. 1]. საქმე იმაშია, რომ საქართველოში ქრისტიანობამ ბოლომდე ვერ დაძლია ხალხური დღესასწაულები, ზოგიერთი წეს-ჩვეულება, ამიტომ სხვა გზა აირჩია – მათთვის ქრისტიანული ელფერის მინიჭება, რაც ბუნებრივი პროცესის შედეგად მოხდა.

სერგი მაკალათიამ რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების შესწავლის საფუძველზე განსაზღვრა, რომ ხალხური ცრუმორწმუნეობა გენეტიკურად დაკავშირებულია ამა თუ იმ სარწმუნოებრივ მოძღვრებასთან... რელიგიის განყენებული დოგმატიკა მდაბიო ხალხისათვის მუდამ გაუგებარი იყო, მხოლოდ მისი გამოსახულების რიტუალი კი, – უფრო თვალსაჩინო და მისაწვდომი [23, გვ. 292]. მისივე

დაკვირვებით, ხალხური რწმენის გასარკვევად საჭიროა ამ რწმენის გამომსახველი კულტისა და რიტუალის გაცნობა, რომელსაც ხალხი ერთგვარი სასოებით ასრულებს. თვით ამ რიტუალს გამოყენებითი დანიშნულება ეძლევა, რომელიც მიზნად ისახავს ადამიანისა და მისი მეურნეობის კეთილდღეობას... რწმენის პრიმიტივობა მთის რაჭველებსაც ახასიათებთ და მათი ოჯახები ჯერ კიდევ გარემოცულია კეთილი და ბოროტი სულებით, რომელსაც რაჭველი გლეხი დღესაც ლოცვით მიმართავს [24, გვ. 71].

ნიშანდობლივია რიტუალის, როგორც სიმბოლური მოქმედების დეფინიცია. კერძოდ, რიტუალი, თავისი არსით, ღვთაებრივ ყოფიერებასთან ერთიანობის, მასში თანამონაწილეობის გამომხატველი სიმბოლური მოქმედებაა; საკრალური პირველსახის, ანუ ღვთაებრივი განმეორება და, ამდენად, მრავალშრიანი კულტურული მოვლენა, „შინაგანის“ (უხილავის) და „მიწიერის“, ანუ სოციალური და ბუნებრივი „კოსმოსის“ ერთდროულად აღმნიშვნელი. სწორედ რწმენა, ანუ ადამიანის სულიერი კავშირი თავის შემქმნელთან, ღმერთთან შინაგანი აუცილებლობის ძალით განაპირობებს ხალხის მიერ გარკვეული ჩვეულებების რეგულარულ და უცვლელ, სტერეოტიპულ განმეორებადობას, მათ თაობიდან თაობაში გადაცემას [37, გვ. 5-6].

საერო ჟურნალ-გაზეთების კორესპონდენციებში ხალხური წეს-ჩვეულებები გამართლებულია. „ბევრი ისეთი ჩვეულებაა დარჩენილი ხალხის ცხოვრებაში, რომლის უწინდელი აზრი და მნიშვნელობა ახლანდელ დროში ჩვენ არ გვესმის, რომელიც თითქმის სასაცილოდ და სამასხროდ მიგვაჩნია, მაგრამ ცოტა რომ დაუკვირდეს კაცი ნახავს, რომ ამ ჩვეულებებს თავის დროში ცხოვრებისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონია, ნახავს რომ მათში გამოხატულია ხალხის ცხოვრების პირობები, რომლის ქვეშ და-

უწყია მას თავისი ცხოვრება“ [6]. იდეოლოგიური თვალსაზრისით, მეტად განსხვავებულია ჟურნალ „მწყემსის“ კორესპონდენცია. „ჩვენს ხალხში ბევრ ამაოდ მორწმუნეობას და ცუდ ჩვეულებას აქვს ფესვი გადგმული. მდაბიო ხალხი მტკიცედ ასრულებს რომელთაც ცუდი ზემოქმედება აქვთ მათ სარწმუნოებასა და ზნეზე. ამ ამაოდ მორწმუნეობათა შორის, ზოგი ისეთია, რომ კიდევ ვერ წარმოგედგენია, თუ საიდან შემოიღო ისინი ხალხმა და ან რა მიზნით ასრულებენ, ასეთია გურიაში არაქრისტიანული ჩვეულება, როგორცაა ყანის მოძახილი“ [26, გვ. 9].

სამეგრელო-სამურზაყანოს მოსახლეობის წეს-ჩვეულებები ახლო ურთიერთობიდან გამომდინარე აფხაზურთან გარკვეული მსგავსებას ავლენენ. სწორედ ამას გულისხმობდა მკვლევარი, როდესაც წერდა, „ჩვეულება არის ისტორიულად ჩამოყალიბებული და თაობიდან თაობაზე გადაცემული, ცხოვრებისეული ვითარებით (სიტუაციით) ნაკარნახევი ქცევათა ისეთი ნორმები და წესები, რომელიც ძირითადად ოჯახში, ყოფა-ცხოვრებაში, თუ ადამიანთა ისეთ ჯგუფებშია გაბატონებული, რომელიც ტერიტორიული მდებარეობით, ისტორიული წარსულით, ენითა და კულტურით ახლოს დგანან ერთმანეთთან“ [21, გვ. 6].

სამეგრელოში, ავადმყოფობის დროს, შემწეობას თვით მათგან შექმნილ ღვთაებებში ეძებდნენ, – ანუ დიდ ქვევრებში, რომელსაც ხალხის ფიქრით, აქვს ზებუნებრივი ძალა. ასეთ ქვევრებს ღვინით აავსებენ და სახელებს უწოდებენ: „საკაპუნო“, „საუცოდნო“, „სახორო“, „სამიქელგაბრიო“, „ოლაბადე“, „სალორონთო“, „საწაჩხურო“ და სხვა. შემდგომ, ოჯახის უფროსი ამ ქვევრების მოსახდელად მოწიწებით და მეტანიით მიდის და ლოცულობს; ლოცვაში იხსენიებს მთელ ოჯახს და სთხოვს მას (ქვევრს) მოურჩინოს ავადმყოფი, ჯანმრთელებს სიმრთელე არ დააკლოს

და შინაური პირუტყვი გაუძრავლოს. საზოგადოდ, ამ ქვევრებს მიაწერენ ყოველ მათ თავგადასავალს! ამიტომ, ამ ქვევრებისადმი მსხვერპლის შეწირვა და ლოცვა, „მოუცილებელ საჭიროებად მიაჩნიათ... მაგრამ ეს ამაოდ მორწმუნეობა მეუფის, ყოვლად სამღვდლო გაბრიელის მოძღვრებისა და ღარიგების შემდეგ და, ცოტა არ იყოს ღვინის მოსავლის შემცირების მიზეზითაც, შესამჩნევად მოისპო“ [27, გვ. 9].

აფხაზების რელიგიურ შეხედულებათა შესახებ პ. ჭარაია წერდა: „ყველა ავადმყოფობათა შორის, რომელიც აფხაზის აზრით გამოწვეული არიან სხვადასხვა ზეგარდმო მიზეზითა და ბრალით, ანუ სხვადასხვა კეთილ და მავნე მოქმედ არსებათა მიერ, ჩვენ შეგვიძლია დავასახელოთ ის ავადმყოფობა, რომელსაც აფხაზი ღვთის „მიზეზისა“ ან ბრალის შედეგად მიიჩნევს, ხოლო ავადმყოფობის გამომწვევად აღიარება ღვთის ბრალისა ხდება მკითხავის ანუ უკეთ „მელობის“ მიერ ლობიოს მარცვლების გადაყრადმყოფის შემდეგ, რომელიც კვერს უკრავს და უხსნის ჭირისუფლებს, თუ რის გამო შებრძანებულა ღმერთი და რა გვარის ლოცვით შეუძლია, თავი გამოიხსნას სიკვდილისაგან... ამ „ბრალის“ გამო აფხაზი ვალად იღებს რომელიმე ღლის წმიდად დაცვას, ანუ უქმებას... მეხის დაცემის დროსაც ყოველ წლობით ამგვარ სალოცავს კისრულობს აფხაზი და ყოველ კვირა თითო ღლის უქმობას“ [8].

ზეციური ბრალის, ანუ ზენა დიდებულის, მაგალითად: ქუხილის, ელვისა და მეხის ასაცილებლად, ყოველწლიურად, განსაზღვრულ დროს, სამეგრელოს ზოგიერთ სამრევლოში ლოცვა იმართებოდა. ჟურნალ „მწყემსის“ ფურცლებიდან სამრევლოებს მიმართავდნენ, რათა ხალხი დაეხსნათ ასეთი კერპთაყვანისმცემლობისაგან და უმეცრებისაგან. „სამწყსომ უნდა იცოდეს, რომ ქუხილი, ელვა და

მეხი არის ბუნებრივი მოვლენები და მათი თაყვანისცემა და მსხვერპლის შეწირვა წინააღმდეგია ღვთის მცნებისა“ [31, გვ. 6]. ღვთის საწინააღმდეგო საქმე იყო აგრეთვე, მკითხავების მრავლად არსებობა სამეგრელოში. ძნელად ნახავთ რომელიმე სოფელს, ანუ სოფლის ისეთ საზოგადოებას, რომელშიც არ იყოს მკითხავი და სოფლის ცრუ ექიმი. გაუნათლებელი ხალხი რაიმე ავადმყოფობის დროს მათ მიმართავდა ხოლმე [30, გვ. 8]. ლოცვის აღსრულების შემდეგ, თუ მორჩა ავადმყოფი, ხომ კარგი, თუ არა, ისევ გარბის ავადმყოფის პატრონი მარჩიელთან, რომელიც აიძულებს, რომ შემცდარა, წმინდა გულით არ შეუწირავს მსხვერპლი და ამიტომ ხელახლა უნდა ხოზოთი ილოცოს (ხოზოს რძით მოხარშულ ყველიან მჭადს ეძახიან). თუ ავადმყოფი მორჩა, ხომ კარგი და თუ გარდაიცვალა, მაშინ დაწესებულ დღემდე არ გაამხელენ და არც იტირებენ [28, გვ. 10].

ასე იქცევიან „ჟინის“ სალოცავის დროს. ჟინი მეგრული სიტყვაა და ქართულად ზეციურს ნიშნავს.

სამურზაყანოში წარმართულ წეს-ჩვეულებებსა და კულტებს ნაწილობრივი ცვლილება განუცდია. აქ წმიდა გიორგის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს, რასაც ქრისტიანული რწმენა განაპირობებს. სამურზაყანოში, ხალხის რწმენით, ელვისა და ქუხილის განმკარგულებელი არის წმიდა გიორგი. უზენაესი ღვთაების ჟინის ბრძანებით, ილორის წმიდა გიორგი ამარცხებს ეშმაკს თავისი გაორებული ისრით; სადაც ელვამ დაარტყა, იქ პოულობენ გაორებულ რკინის ისარს. ელვა თუ შინაურ ცხოველს მოკლავს, იგი ფიცარნაგზე უნდა მოათავსონ, თუ სრამში არ გადაისვრიან, მაშინ ოჯახის წევრი დაავადდება [17, გვ. 115].

სამურზაყანოს მოსახლეობაში გავრცელებული სალოცავების შესახებ, თელო სახოკია აღნიშნავდა, „აქაური საქონელი დასაკლავად იყიდება კარგი ძალი, განსაკუთრებით სალოცავებისათვის. სამურზაყანოში იშვიათად ნახავთ ოჯახსა, რომ წელიწადში სამნაირი სალოცავის სამსახური არ ემართოს. თითოეულ მათგანს თითო თავი საკლავი სჭირდება, ახლა ამას მიუმატეთ მკითხავის რჩევით შეწირული საქონელი. ზოგი მოსახლე-მწყემსი წელიწადში 200 მანეთის საკლავს გაჰყიდის“ [33, გვ. 369].

ვალერიან ზუხბაიას ცნობით, ძველად სამურზაყანოში ძირითადი სალოცავები იყო: სალორონთო, საჯგეგო, (წმიდა გიორგის), ოჭკადირე (გაზითა და ჩაქუჩით ლოცულობდნენ); წკელი – ვაცით ლოცულობდნენ, ვაცს დაკლავდნენ; სამიქანგარიოს – მამლითა და გოჭით ლოცულობდნენ, იქვე უნდა მღვარეყო ძროხა. ლოცვა ჟინიში – თიკანითა და მოხარშული კვერით (ხოზოკვერი). მთიდან საქონლის ჩამოსვლამდე საკლავს დაკლავდნენ, ელარჯსა და ჩემქვას აკეთებდნენ. გვალვისა და წვიმების („ჭოროფას“), შელოცვა იცოდნენ „ციმუა“ ხარის დაკვლით და სხვა. იცოდნენ სხვადასხვა შელოცვები... მთელ რიგ სალოცავებში (მაგალითად, ჟინიში, ოჭკადირეში, ოხვამერიში და სხვა) ქალებს უფლება არ ჰქონდათ მონაწილეობა მიეღოთ [17, გვ. 113].

ხალხურ წარმოდგენაში, მჭედლობასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. აფხაზეთში სამჭედლოსა და მჭედელს იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც მორწმუნე ქრისტიანებისათვის საყდარსა და მღვდელს – წერდა პ. ჭარაია – და კიდევ მეტი... ვისაც თავის გასამართლებლად ფიცს გაუჩენდნენ, ის სამჭედლოში ფიცულობდა (ფიცის მიღების დროს იტყოდა; „ამ ხატის მადლმაო“ და კვერს დაკრავდა გრდემლზე). თუმცა,

კანონით დღეს აკრძალულია, აფხაზი შინაურულად ახლაც ხშირად ლოცულობს სამჭედლოში [10]. მეგრელთა წარმოდგენით, მჭედელი სოფელში საპატო და ამავე დროს, ისეთ პირად იყო მიჩნეული, რომელიც განგებასთან იყო დაკავშირებული... მას და მის სამჭედლოს ავი ძალები ვერაფერს აკლებდნენ, მჭედელს შეეძლო ურჩები და ავაზაკები გრდემლზე დაერისხა და მათთვის დიდი უბედურება დაეტეხა [20, გვ. 88]. ს. მაკალათიას ცნობით, სამჭედლოში ფიცი და ხატზე გადაცემა იცოდნენ... სამჭედლოს ძველ სამეგრელოში ერთგვარი პატივისცემით ეკიდებოდნენ. „სახეხუჯო მხარის სალოცავია და მას 31 დეკემბერს ასრულებდნენ, განსაკუთრებით მჭედლები, იმ ღამით ისინი „ოჭკადირეშიშ ოხვამერს“ (სამჭედლოს ლოცვას) იხდიდნენ [23, გვ. 322].

საველე მასალების მიხედვით, სამურზაყანოში, ძველი სტილით ახალი წლის პირველ ღამეს ბაბუა ლოცულობდა ლანგარზე დადებული მოხარშული ღორის თავით, ან შემწვარი გოჭით, აგრეთვე, სანთლითა და ღვინით, რაც შემდგომ მიჰქონდა სამჭედლოში, სადაც ინახებოდა გრდემლი, ჩაქუჩი და სხვა ხელსაწყოები. ლოცულობდა ჯანმრთელობისთვის, ადამიანის გამრავლებისათვის. ამ ლოცვას „ხერხუნჯი“ ერქვა. [22, გვ. 10]. სამურზაყანოში მჭედლები თავიანთ მფარველად სამასსამოცდახუთი (წლის დღეების ტოლი) ხელობის ოსტატს, სოლომონს თვლიდნენ. მ. ჩიქოვანის ცნობით, ოდიშში, გადმოცემით, მჭედლობის ხელობის დამაარსებლად წმიდა სოლომონია მიჩნეული [39, გვ. 309]. ხალხში გრდემლს ყოველთვის დიდი მოწიწებითა და პატივისცემით ეპყრობიან. მაგალითად, სამურზაყანოში გრდემლს მიჩნევენ წმიდანად, მას თავყანს სცემდნენ, ევედრებოდნენ გადარჩენას, ფიცს სდებდნენ, მტერს სწყევლიდნენ [17, გვ. 11].

სამჭედლოს ამ უმნიშვნელოვანესი ნაწილის – გრდემლის აუგად ხსენება აკრძალულია. ლეჩხუმში, სოფელ ცხეკუშერელი ოსტატების გადმოცემით, მას ყოველთვის სუფთად ინახავდნენ. ღამით ტილოს გადააფარებდნენ და ბრძნობის დღეს ხშიადს მიართმევდნენ. როგორც კარის ზღურბლზე, ისე გრდემლზე ჩამოჯდომა არ შეიძლებოდა [39, გვ. 309].

კიდევ ერთხელ უნდა გაესვას ხაზი, აფხაზ-ქართველთა იმ სულიერ ერთობას, რომელსაც წინარექრისტიანული რწმენა-წარმოდგენებიც თვალსაჩინოდ ამჟღავნებენ. ლაზებისა და ჭანების ენობრივი მასალების მიხედვით, ქართული ტერმინი „რკინა“ (კინა) ნიშნავს ცას, სამშაბათს ჭანურ ენაზე ცის დღე (ერკინაშხა) ეწოდება... აფხაზურ ენაზე სამჭედლოს ეწოდება – აჟრა, მჭედელს – აჟრუ, სიტყვა აჟან კი, – ცას ნიშნავს. ამ მაგალითიდან, ნათლად ჩანს ის მჭიდრო კავშირი, რომელიც ქართველებისა და მათი მონათესავე ხალხის წარმოდგენაში რკინისა და ცის ცნებათა შორის არსებობდა [1, გვ. 41–42].

სამეგრელოში საქონლის გამრავლება-მფარველობას მიქელ-გაბრიელ მთავარანგელოზს, ჟინიში ორთას (წმიდა გიორგის) გალენიში ორთას, კაპუნიას და ჟინი ანთარს შესთხოვდნენ [25, გვ. 63]. კ. ბერულავას ცნობით, აფხაზეთში „სამგარიოს“ ლოცვისას, ქრისტიანული სარწმუნოების ზეგავლენით, მიქელ და გაბრიელ მთავარანგელოზებისათვის გოჭს კლავდნენ. წესს ასრულებდნენ კერასთან, როგორც ძველი საბერძნეთის „მეგარონში“ (ვრცელი ოთახი, სადაც ენთო ჩაუქრობელი საღმრთო ცეცხლი). კერის ღვთაებას მსხვერპლად გოჭს ან ღორს სწირავდნენ ხოლმე. მეგრული „სამგარიო“ ძველ ბერძნულ მეგარონისაგან უნდა მომდინარეობდეს [4, გვ. 4].

დიდი ივანე ჯავახიშვილი, ხალხში შემორჩენილი წარმართობის დროინდელი მრავალი ზნე-ჩვეულებისა და თქმულების შესწავლისას, სიფრთხილისკენ მოუწოდებდა მკვლევრებს. „თვით საგანი მეტად რთულია და დიდი სიფრთხილე და კრიტიკული წინდახედულება არის საჭირო, რომ უცხო ქართულად არ ვიცნოთ, ახალი ძველად არ გვეჩვენოს. ამიტომ, ჩვენ მუდამ უნდა გვახსოვდეს, რომ როგორც შემდეგ, ისტორიულად კარგად ცნობილ დროში, ასევე წინათაც, უძველეს ხანაში, ქართველებს სხვადასხვა უცხო ერთან, მაგალითად, ასურელებთან, სპარსელებთან, ბერძნებთან, სომხებთან და მრავალ სხვასთან მეგობრული, ან მტრული მეზობლობა ქონდათ და რომ ქართულ წარმართობას, ზნე-ჩვეულებასა და თქმულებებს ამ მეზობლობის კვალი უნდა ემჩნეოდეს“ [41, გვ. 38]

საკვლე მასალების მიხედვით, სამურზაყანოში „სამგარიოს“ ხუთშაბათს სანთლითა და ღვინით ლოცულობდნენ, შეიძლებაოდა ხოზოთი (რძეში მოხარშული ყველიანი კვერი). ძირითადად, ოჯახის უფროსი შესთხოვდა საქონლის გამრავლებას, ზარალისაგან დაცვას. ძროხა რომ პირველად ხბოს მოიგებდა, მისი რძის ნაწარმს მანამ არ გასინჯავდნენ, სანამ არ შეულოცავდნენ. ამ ლოცვასაც, საქონლის გამრავლების მიზნით ასრულებდნენ [22, გვ. 6].

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მეგრული ოხვამერი ორგვარი მნიშვნელობით იხმარება. ერთი მხრივ, ის ადგილია, სადაც ლოცვა-რიტუალი სრულდება, ხოლო მეორე მხრივ, ის სალოცავისათვის განკუთვნილი შესაწირავია. იგი შეიძლება იყოს ღვინო, პური, სანთელი, თაფლი და სხვა, რომელიც ღვთაებისათვის არის მიძღვნილი. ასეთივე მნიშვნელობის არის იმერულ-რაჭული „სალოცვილი“ [19, გვ. 120].

ენობრივ მასალებს თუ დავეყრდნობით, რასაკვირველია, ოხვამე უნდა იყოს წარმართობის დროინდელი ტერმინი [38, გვ. 153].

ცნობილია, რომ ზოგიერთი სალოცავი გაქრისტიანებული იყო, ხოლო ქრისტიანული საწესო პრაქტიკა ქმნიდა ჩვენი ხალხის სულის ისტორიულ ერთობას, ერთიან, ზოგად ქართულ კულტურას, ასეთი ერთიანობის გამომხატველად, ლ. ჩინჩალაძე სამართლიანად მიიჩნევს მარანს, ზედაშესთან გამართულ რიტუალურ პურობებს, რომელიც გავრცელებული იყო სრულიად აფხაზეთის ჩათვლით. თითოეულ ოჯახში ინახებოდა ღვთისადმი და რომელიმე წმიდანისადმი შესაწირავი წითელი ღვინო – ზედაშე, რომელსაც ამ წმიდანის მოსახსენებელ დღეზე გახსნიდნენ [37, გვ. 74-75].

სამურზაყანოში მაგიზმიც იყო გავრცელებული, რომელიც ადრე, XVII ს-ის უცხოელ მოგზაურებს სამეგრელოში შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ. „აქ მიხვალთ თუ არა ვინმეს ოჯახში, ნახავთ მწარე ტყავიანი ხეების დიდ ჯოხს, საჟენზედ უმაღლესს, სახლის წინ დასობილს. თავი აქვს ზევით ჯვარის სახით გაპობილი და იმაში არის ჩაწყობილი პატარა ქვები, მასთან წამოცმულია მწარე გოგრა, მისთვის რომ ეშმაკები ყოველ ღამე დადიანო და როცა მოვლენ, წინ პირველად ამას ეტაკებიანო. მწარე გოგრას და ქვას ვერაფერს უზამენ და უკან დაბრუნდებიანო“, – ასეთი აზრის არიან აქაურები [7]. გათვალვასთან დაკავშირებით, თელო სახოკია თავის მოგონებებში წერდა: „სამეგრელოში მზაკვრების, კუდიანების, მღალავების, ავი თვალის პატრონ ადამიანთა წინააღმდეგ, სახლის კარს ზემოდან გვეკიდა გახვრეტილ ქვა, კარის ზღურბლზე დაჭედილი გვექონდა ცხენის გაცვეთილი ნალი, ღობის სარზე, საჩინო ადგილას ჭიმპკრის ახლო წამოც-

მული გვექონდა ცხენის ან ხარის თავის ქალა, მეორე სარზე – გახვრეტილი ქვა, მხოლოდ ცოტა დიდი ზომის, რომ გარედან კაცს ადვილად დაენახა. ყველა ესენი ეზოს შიგნით მყოფთ გვიფარავდნენ სიავისა და ბოროტისაგან, რადგან ყველას სწამდა, რომ ავი თვალის ადამიანნი თვალს მოავლებდნენ თუ არა სარზე წამოცმულ გახვრეტილ ქვას და ცხენის თავის ქალას, მის მისნობას, მის ძალაობას ყოველივე ძალა ეკარგებოდა“ [34, გვ. 17]. გასაოცარია, მაგრამ ამგვარი რწმენის მატარებელ ადამიანებს დღესაც შეხვდებით სამეგრელოსა და სამურზაყანოში. ამ მხრივ, აღსანიშნავია კ. ბოროზდინის ცნობა, რომ მეგრელები მეტად ცრუმორწმუნენი არიან. მაგალითად, ყველა დარწმუნებულია, რომ კუდიანები და ტარტაროზები არსებობენ და ხანდახან მეტად დრამატული ამბებიც ხდება [5, გვ. 36].

მაგიზმის ელემენტებს შეიცავს სამურზაყანოში მანებელი სულდგმულისათვის ორნაირი სახელის დარქმევა; ერთი – ნამდვილი და მეორე – მოგონილი. როგორც თ. სახოკია აღნიშნავდა, „ამგვარ სულდგმულთ, ყოველთვის ცდილობენ მოგონილი სახელი დაუძახონ. ამბობენ, ნამდვილი სახელი რომ დავუძახოთ, ეგონებათ გვეძახიანო; მოვლენ და დავგაზიანებენო... თაგვსა და ჭიანჭველას გამოცვლილ სახელებს განსაკუთრებით მაშინ ეძახიან, როცა აბრეშუმის ჭია უსხედთ და თანაც დაატანენ: „ოშ გელოშ ვიშო“ – ას მთის იქით. ე. ი. ასი მთის იქით მისი (ცხოველის სახელი) თავიო!.. გარდა ამისა, თუ ნადირმა რაიმე ზიანი მოგაყენათ, ან აბრეშუმის ჭიას თაგვი და ჭიანჭველა დაეხვია, ანდა ქათმები და საქონელი ჭირმა გაგიწყვიტათ, სხვის სახლში თქვენ გაჭირვებას ვერ იტყვით. ვითომ, რაც თქვენ გადაგხდათ თავს, ვისაც უთხარით, იმათაც გადაედებაო. თქვენი ლაპარაკის შემდეგ თუ რამე მოუვიდათ, იტ-

ყვიან (თქვენზე): „მხარით მოიტანა (მარცხი) და დამისვაო“ [33, გვ. 361].

წარმართულ წეს-ჩვეულებათაგან სამეგრელოსა და სამურზაყანოში დღესაც გავრცელებულია თავზე ხელის შემოვლება (მეგრულად ხეშ გოლუაფა), რომელიც ითვლება განუსაზღვრელი სიყვარულის ნიშნად. თელო საზოკიას ცნობით, იგივე ნიშანია იმისა, რომ ხელის შემომვლები მზად არის მოკვდეს იმის მაგიერ, ვისაც ხელს შემოავლებენ. ეს ჩვეულება წარმოშობილია მეგრელის იმ რწმენისაგან, რომ ერთს შეუძლია მეორის მაგივრად მოკვდეს, ერთს შეუძლია თავისი სიცოცხლე მეორის კარგად ყოფნას შესწიროს მსხვერპლად. ამ ჩვეულებას, განსაკუთრებით მაშინ მიმართავენ, როცა საყვარელი არსება, მძიმედ ავად გახდება... შეიძლება, ადამიანის მაგივრად სიკვდილმა მსხვერპლად ცხოველიც შეიწიროს. ამ შემთხვევაში, შესაწირავ საქონელს სამჯერ შემოატარებენ ავადმყოფის გარშემო [35, გვ. 95]. მსგავსი ჩვეულება გავრცელებული იყო აფხაზეთში. აფხაზი, მეტადრე ქალი ამბობს: „შენ შემოგვევლოს ჩემი თავი,“ „რა ადგილზედაც დგებარ იმ ადგილას შემოგვევლე“ და მართლა, აფხაზი ქალი დიდი ხნის უნახავ ნათესავს, ან ავადმყოფს, ან გაზრდილს ამ სიტყვებთ გარს სამჯერ უვლის: „შენი ავი, შენი ფათერაკი მე წამელოს...“ აფხაზის რწმენით, ამ გარშემოვლების დროს, ნამდვილად გადაელება კაცს იმისი ავი და ფათერაკი, ვისაც გარს უვლის [9]. აქ ნათლად ჩანს სიტყვის მისტიკური ძალა, რომელიც რიტუალთაგან არის ძალმოსილი, მაგრამ გულწრფელ დალოცვას რომ კიდევ უფრო მეტი ძალა აქვს, თქმა არ სჭირდება.

საინტერესოა, ზოგიერთი ქართულ-აფხაზური ეთნოგრაფიული პარალელების სულიერი კულტურის ხაზით გაშუქება. სულიერ კულტურაზე მხოლოდ იმის თქმა ძალ-

გვიძს, რომ „ის რაც ჩვენ ვიცით, მეტად უმნიშვნელოა, ხოლო ის, რაც არ ვიცით, უზარმაზარი რამ არის“, ვინაიდან ვიღებთ იმას, რასაც ვეთანხმებით და გვესმის, მაგრამ უარყოფთ იმას, რაც არ გვესმის. სახელდობრ, თ. სახოკის ცნობით, სამეგრელოში კერის პირას მსხდართათვის ვინმე უმცროსს წინ რომ გადაერბინა, ხელს მოჰკიდებდნენ და უკანვე გააბრუნებდნენ. იგივე დასტურდება სამურზაყანოში. მკვლევარი ვინმეს წინ გადასვლის საქციელს ცუდის მომასწავებლად, აკრძალულად მიიჩნევს. სწორედ ამიტომ, წინ გადამსვლელის უკან დაბრუნებით ცდილობენ შეანელონ საქციელის მავნებლობა, ძალა დაუკარგონ მას. შემდეგში ასეთ საქციელს კანდიერების, ურჩობის, არაფრად ჩაგდების ხასიათი მიეცა [35, გვ. 161].

უმთავრესი ის იყო, რომ სამურზაყანოში, „ამ საბლალოჩინო“ ოლქის ყველა მცხოვრებნი მართლმადიდებელნი არიან, მათში მაჰმადის სარწმუნოების აღმსარებელი არ მოიპოვება, ქრისტიანობას აქ მტკიცედ აქვს ფესვი გადგმული... სარწმუნოების მხრივ, აქაურებზე დიდი გავლენა აქვს სამეგრელოს, ოქუძელები (სამურზაყანოს ცენტრი – ი. კ.) მეგრელების მოსაზღვრენი და მეზობლები არიან. ოქუძელები მეგრელებისაგან იღებენ ზნე-ჩვეულებას და ამ ორივე ხალხს ზშირი მისვლა-მოსვლა აქვს ერთმანეთში, მათში გახშირებულია ხორციელი და სულიერი ნათესაობა [29, გვ. 5].

სამურზაყანოში აბრეშუმის მოყვანაზე საოცარი ცრურწმენა არსებობდა. „იქ ხალხი დარწმუნებულია, რომ აბრეშუმის ჭია თუ დავისვით, წმ. გიორგი გაგვირისხლება და დაგვხოცავსო“ [11]. სოფელ გალის მცხოვრებლები აბრეშუმის მოყვანას სრულიად არ მისდევენ, რადგანაც მათი ფიქრით, აბრეშუმის მიზეზია, რომ სიმინდს პეპელა

გაუჩნდა [12]. აბრეშუმის მოყვანა სააფხაზოში იშვიათია. გლეხები ფიქრობენ, ვითომ ყაჭის ჭიას დამოკიდებულება აქვს ჩვენ სალოცავზე, რომელსაც ჟინის ვეძახითო... (ზენასი) ეს ლოცვა ვისაც მართებს, აბრეშუმის მოყვანა არ შეუძლიაო [13].

ასეთი დამოკიდებულება ისე იყო გამჯდარი ხალხის ცნობიერებაში, რომ ინფორმატორი დარწმუნებულია, სოფელ გუდავის მცხოვრების მ. კოტუას ახალგაზრდა მეუღლის სიცოცხლე, მათ ოჯახში აბრეშუმის ჭიის გაჩენას ემსხვერპლაო [22, გვ. 9].

მნათობთა თაყვანისცემის გადმონაშთი სამურზაყანოშიც შემორჩენილა. როდესაც გამოჩნდება ახალი მთვარე, პირველად უნდა შეხედონ წმინდა ვერცხლს, ან რკინას, ან სუფთა მინას, ამას აკეთებენ იმისათვის, რომ ადამიანი თვითონ განახლდეს (გადახალისდეს) ისე, როგორც მთვარე და იყოს ისეთივე წმინდა (სუფთა) როგორც ის საგნები, რომელიც მან ნახა. მაგრამ ახალი მთვარის ნახვისას თუ შეხედა არაწესიერ (არაწმინდა) კაცს, მისი არაწესიერება მას გადაეცემა [17, გვ. 116].

ამრიგად, წარმართული წეს-ჩვეულებების აღმოფხვრა და უმეტესად, შეცვლა, ქრისტიანულმა რელიგიამ ვერ შეძლო. წარმართული რელიგიის კვალი დღესაც ძალუმად არის წარმოდგენილი მაგალითად, შელოცვებში. „ზოგიერთმა შელოცვამ დღემდე შეინარჩუნა თავისი წარმართული სახე... ხოლო შელოცვების გარკვეული ჯგუფი ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას ასახავს“ [41, გვ. 133]. შელოცვებს ადრე ინტენსიურად მიმართავდნენ და პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა. მოსახლეობაში დღესაც საკმაოდ ძლიერია სამკურნალო შელოცვებისადმი რწმენა. მაგალითად, სოფელში ცნობილ შემლოცველს ასახელებენ, მაინც სწამთ მისი. ვინაიდან შელოცვა მაგიის ელემენტებს შეი-

ცავს, ემინიათ კიდევაც. ი. გაგულაშვილი სამართლიანად მიიჩნევს, რომ შელოცვა ხალხმა საუკუნეების მანძილზე შემოინახა არა როგორც მხატვრული ღირებულების სიტყვიერი მოვლენა, არამედ როგორც პრაქტიკული მნიშვნელობის საშუალება. ე. ი. შელოცვის შემონახვის ერთ-ერთი მთავარი და განმსაზღვრელი მხარე მისდამი რწმენის აქტში ვლინდება [14, გვ. 9]. მაგალითად, როდესაც საქონელი ღამე ტყეში, ან მინდორში დარჩება, შეულოცავენ... მერე შეკრავენ კანაფით სავარცხელსა და მაკრატელს, რომ ასე შეეკრას ნადირს კბილიო და სკამის ქვეშ შედებენ [24, გვ. 85]. სამურზაყანოში კი, თუ ღამით პირუტყვი ტყეში დარჩებოდა, იმისათვის რომ იგი მგელს არ შეეჭამა, ასეთ წესს ასრულებდნენ: მაკრატელს აიღებდნენ და პირს ნაჭრით ან თოკით შეუკრავდნენ. მიიჩნდათ, რომ ამით მგელზე მაგიურ ზემოქმედებას ახდენდნენ, რომელსაც თითქოს პირი შეეკვრებოდა და პირუტყვს ვერ ავ-ნებდა [18, გვ. 92].

ამასთან დაკავშირებით, უთუოდ საყურადღებოა ისიც, რომ აფხაზებისა და ქართველების (მეგრელების) ახლო ურთიერთობა ფოლკლორულ მასალაშიც სათანადოდ აისახა. მაგალითად, მკვლევრის დაკვირვებით, „ქართულიზმების“ გარკვეული ნაწილი აფხაზურ შელოცვებში მეგრული, ან ქართული ენის წილად მოდის, რომელიც მეგრული მთქმელის საშუალებით უნდა ჰქონოდა აფხაზს შეთვისებული [14, გვ. 188].

ამგვარად, საკმაოდ ხელშესახებად არის წარმოდგენილი ქართველ მორწმუნეთა ყოფაში წარმართული რწმენის გადმონაშთები, რომლებიც ვლინდება მორწმუნეთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში. როგორც ა. სოხაძე აღნიშნავს, მათგან ერთი ნაწილი, პირველყოფილი რელიგიის ფორმების (ფეტისშიზმი, მაგია, ანიმიზმი, ტოტემიზმი), ხოლო მეორე

– პოლითეიზმის გადმონაშთების ჯგუფს განეკუთვნება [36, გვ. 130].

არც ის გარემოება უნდა გამოგვრჩეს, რომ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ერთგვაროვანი ურთიერთობის, იდეების, ქცევის ნორმებისა და სხვათა მულტივი განმეორება, წარმოქმნის მყარ კოლექტიურ ჩვევებს, რომელიც დროთა განმავლობაში იძენს გარკვეული სისტემის სახეს. ჩვევათა ეს მზა ფორმები გადაეცემა მომდევნო თაობას, რომელიც კრიტიკის გარეშე, ინერციით იყენებს მათ, რითიც ხელს უწყობს ჩვევების ტრადიციად გარდაქმნის პროცესს და მათ შემდგომ კონსერვაციას [16, გვ. 9].

მორწმუნეები დღესაც თაყვანს სცემენ წარმართულ სალოცავებს, მაგრამ არა ისეთი სიცხოველით. მათი დაცვა საზოგადოებრივი აზრის ზემოქმედებითაც არის უზრუნველყოფილი, ე. ი. თუ ხალხს არ უჯერებ, ღმერთს არ უჯერებ, ვინაიდან წეს-ჩვეულებები ზეციდან გვეწყალობება.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ამირანაშვილი შ., ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1961.
2. ახვლედიანი გ., ტრადიციების პრობლემა XIX-XX სს. ქართველი ისტორიკოსების ნაშრომებში, თბ., 1984.
3. ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1941.
4. ბერულავა კ., აფხაზეთის ისტორიული ადგილები, თბ., 1938.
5. ბოროზდინი კ., ბატონყმობა სამეგრელოში, ტფ., 1927.
6. გაზეთი „დროება“, №30, 1872.
7. გაზეთი „დროება“, №181, 1878.
8. გაზეთი „ივერია“, №185, 1888.
9. გაზეთი „ივერია“, №167, 1988.
10. გაზეთი „ივერია“, №186, 1888.
11. გაზეთი „ივერია“, №216, 1898.
12. გაზეთი „ივერია“, №158, 1904.
13. გაზეთი „ივერია“, №19, 1894.
14. გაგულაშვილი ი., ქართული მაგიური პოეზია, თბ., 1986.
15. გორგოშაძე მ., ტრადიციების არსი, ფუნქციები, მომავალი, ბათუმი, 1990.
16. გუგუტიშვილი მ., ახალი ტრადიციები საქართველოში, თბ., 1976.
17. ზუხბაია ვ., ზანთარაია ს., გალი, სოხუმი, 1988.
18. ზუბა ს., აფხაზური ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1988.
19. თოფურია ნ., საკულტო ნაგებობა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXII, 1985.

20. კაკაბაძე ც., ჯალაბაძე გ., მჭედლობა სამეგრელოში, მასალები სამეგრელოს ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1979.
21. კეკელია მ., ეროვნულ ჩეულებათა და ტრადიციათა ბუნებისათვის, თბ., 1982.
22. კვაშილავა ი., საველე მასალა, რვეული 2, 1999.
23. მაკალათა ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ. 1941.
24. მაკალათია ს., მთის რაჭა, თბ., 1987.
25. მაკალათია ს., მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში, მასალები სამეგრელოს ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის თბ., 1979.
26. ჟურნალი „მწყემსი“, №21, 1887.
27. ჟურნალი „მწყემსი“. №19, 1892.
28. ჟურნალი „მწყემსი“, №16, 1885.
29. ჟურნალი „მწყემსი“, №12, 1889.
30. ჟურნალი „მწყემსი“, №10, 1885.
31. ჟურნალი „მწყემსი“, №32, 1886.
32. რუხაძე ვ., ხალხური დღესასწაულები და თანამედროვეობა, თბ., 1980.
33. სახოკია თ., მოგზაურობანი, თბ., 1950.
34. სახოკია თ., როგორ ვიზრდებოდით ძველად, თბ., 1955.
35. სახოკია თ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.
36. სოხაძე ა., ქართველთა უძველესი სარწმუნოებისა და მის გადმონაშთებთან ბრძოლის ისტორიიდან, თბ., 1964.
37. ჩინჩალაძე ლ., ზოგიერთი ქართული; ხალხური წეს-ჩეულებების ინტერპრეტაციი-სათვის, თბ., 2000.
38. ჩიქობავა არნ., ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938.
39. ჩიქოვანი მ., ქართული ეპოსი, წ. 1, თბ., 1959.

40. ხიზანაშვილი ნ., (ურბნელი), ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940.
41. ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, წ. 1, თბ., 1960.

PAGAN RULES-CUSTOMS IN SAMURZAKANO

Summary

Through appropriate sources, literary and field evidences, this piece of work represents beliefs-imaginings, cults and rituals of population of Samurzakano. People strongly adhered to these above-mentioned things due to the rules and customs. Welfare of people and development of labor-activities were depended on them. Rules and customs caused by life situation were mainly revealed as religious syncretism, which is more combined with Christian elements. Christianity created the historical unity of our people. That's why religious closeness of Georgian-Abkhazian people, revealed in historical Samurzakano, is interestingly discussed.

საგზაო მშენებლობა სამუშაოების (XIX-XX საუკუნეებში)

საქართველოში გზებსა და ხიდებს ადგილობრივი მოსახლეობისათვის ძველთაგანვე, არსებითი სასიცოცხლო მნიშვნელობა ჰქონდა. მართლაც, მრავალრიცხოვანი ფაქტობრივი მასალისა და ზოგიერთი შემონახული, განსაკუთრებით დამახასიათებელი, ნიმუშის გამოუქებით, ჩვენ თვალწინ იშლება ნათელი სურათი იმ მძლავრი და მოწესრიგებული საგზაო-სახიდე მეურნეობისა, რომელიც საქართველოს ისტორიული ცხოვრების სხვადასხვა საფეხურზე ფართოდ იყო განვითარებული [17, გვ. 3].

„ყოველი ქვეყანა „გზით“ როდია“, – აღნიშნავდა რუსთაველის ეპოქაში გზების შესწავლისას ნ. ბერძენიშვილი, – თუმცა იშვიათად, მაგრამ მაინც მოიპოვება „უცხონი რამე არენი“, რომელნიც „უდაბურნი და უგზონი“ არიან. მისივე დაკვირვებით, პოემაში „გზა და ხიდი“ ბედნიერების გზით წარმატების სიმბოლოა. ამიტომაც, მოყვრისათვის „გზად და ხიდად“ სამსახური „იდეალური“ მოყვრობაა, ხოლო უკიდურეს უბედურებას, სასოწარკვეთას ტარიელი ასმათთან ასე გამოხატავს: „დაო ასმათ, ხიდნი ზღვასა ჩაგვიცვივდეს“ [3, გვ. 7].

აფხაზეთის ბუნებრივი პირობები საშუალებას იძლეოდა გზების სათანადოდ განვითარებისათვის. ეჭვი არ არის, რომ უძველეს ხანაში აფხაზეთის ტერიტორია სხვადასხვა სახის მრავალი შარავით იყო დაქსელილი. მაღალთაღოვანი ქვითკირის და მორულ-ძელური კონსტრუქციის უძველესი ტიპიური ხის ხიდების დღემდე უხვად მოღწეული ნაშთები, მრავალმხრივი შარავების არსებობაზე მეტყველებენ [1, გვ. 45].

ბუნებრივია, გზების განვითარება და კეთილმოწყობა ქვეყნის სხვადასხვა საშინაო და საგარეო პოლიტიკურ ვითარებას უკავშირდება.

მკვლევართა ვარაუდით, გვიან შუა საუკუნეებში და XIX ს-ის დასაწყისისათვის, ზუგდიდსა და ოჩამჩირეს შორის გზა ასე გადიოდა: ზუგდიდი – რუხი, ოცარცე – ოქუმი, ბედია – ოჩამჩირე. ეს გზა, მიუყვებოდა რა მთის ძირს, ოცარცეს, ჭუბურხინჯს, ცხიროგალს, II გალს, (თანამედროვე ქალაქი გალი), I გალს, ოქუმს, ჩხორთოლს, ბედიას, ოჩამჩირეს გაივლიდა [15, გვ. 171], ხოლო ადრეფეოდალურ ხანაში ჩხორთოლიდან მიმავალი გზა-გადასასვლელი, ჩრდილოეთისა და სამხრეთის ქვეყნების დამაკავშირებელი იმ დიდი სავაჭრო მაგისტრალის ერთ-ერთი განშტოება უნდა ყოფილიყო, რომელიც „დარინის გზითა“ ცნობილი [29, გვ. 57]. არქეოლოგი რ. ხვისტანი ოქუმის ხეობის ისტორიულ-არქეოლოგიურ გა-მოკვლევაში აღნიშნული გზის მარშრუტს აღადგენს: ჩხორთოლიდან მიმავალი სამთო გადასასვლელი მიჰყვება ბუნებრივად დაცულ წყალგამყოფ ქედებს – დადალძისს, ჟებიშხას, აფშარას, აკიბოს და ხოჯალს. აქ ერთი გზა მა-რჯვნივ უხვევს და დარჩვის ხეობით, ზემო სვანეთში, ჩუბეხევში მიდის. საქონელი ალპურ საძოვრებზე ამ გზით დღესაც გადაჰყავთ. მეორე გზა, მარცხნივ მიდის და ძველი მისიმიანეთის (დღევანდელი აფხაზეთის სვანეთი) გავლით, კოდორის სათავეებისაკენ მიუყვება და ნაჰარის უღელტეხილით (კარებით) ჩრდილო კავკასიაში, ყარაჩაი-ჩერქეზეთის მხარეში, უჩკულანის ხეობაში ჩადის [29, გვ. 57]. სწორედ, დასავლეთ საქართველოზე გამავალ სავაჭრო-საქარავნო გზაზე გაბატონება გახდა მიზეზი (552-575 წლებში), ბიზანტიასა და ირანს შორის წარმოქმნილი მწვავე დიპლომატიური დაპი-

რისპირებისა, რაც ბიზანტიელთა სასარგებლოდ გადაწყდა [19, გვ. 298].

XIX საუკუნეში ადგილობრივი მნიშვნელობის იყო სამურზაყანოს სოფელ ჩხორთოლიდან და სოფელ ოქუმიდან გამომავალი გზები. ბარიდან ანარიის მთისკენ ორი საცალფეხო ბილიკი მიდიოდა. ერთი იწყებოდა სოფელ ჩხორთოლიდან. მას აფხაზეთის გზას უწოდებდნენ, რადგან აფხაზ მწყემსებს საქონელი სამურზაყანოს მთებში ამ გზით დაჰყავდათ. ოქუმიდან მიმავალი მეორე გზით კი, – მხოლოდ სამურზაყანოელი მწყემსები დადიოდნენ [28, გვ. 352].

გზათა მშენებლობაში ერთგვარი გარდატეხა და წინსვლა, როგორც საერთოდ კავკასიაში, ისე კერძოდ საქართველოში, XIX ს-ის II ნახევრიდან შეინიშნება, თუმცა, უსახსრობა კვლავ დიდად აფერხებდა გზათა მშენებლობის ტემპების დაჩქარებას [18, გვ. 11]. ამის მიზეზი, ერთგვარად, ნათელია. მეფის მთავრობას ამიერკავკასიაში, უმთავრესად სტრატეგიული გზების მოწყობა აინტერესებდა. „საქართველოს, რომელიც კოლონიურ ჩაგვრას განიცდიდა, არ შეიძლებოდა ჰქონოდა სახალხო მეურნეობის განვითარებისათვის ხელშემწყობი გზები“ [25, გვ. 6].

XIX ს. I ნახევარში, აფხაზეთში უგზობას მოგზაურებიც ამჩნევენ. 1813-1819 წწ. პ. გიბალი, ამ მხარეში მოგზაურობისას აღნიშნავს, რომ ვაჭრობის განვითარებას აფხაზეთში ხელს უშლის უგზობაც. ეს რომ არა, შესაძლებელი იქნებოდა სავაჭრო ურთიერთობის დამყარება ქუთაისთან. „აფხაზეთის სიღრმეში მხოლოდ ფეხით, ცხენით, და ზოგან, ურმით შეიძლება მგზავრობა. რაც შეეხება სანაპირო ზოლს, როგორც ხმელეთით, ისე ზღვითაც, ბარკასებითა და ტივებით წარმოებს მიმოსვლა“ [14, გვ. 150].

ჩანს, არც XIX-ის დასასრულისთვის შეცვლილა მდგომარეობა. „ტყეებს მთელი ქუთაისის გუბერნიის ნახევარი სივრცე უჭირავს. რა თქმა უნდა, ასეთი ტყე იქაურ მკვიდრთ დიდ შემოსავალს და სარგებლობას უნდა აძლევდეს, მაგრამ შეძლების უქონლობა, მოუმზადებლობა და გზების უვარგისობა განსაკუთრებით ძლიერ აფერხებს ამ საქმესაც და თუ იგებს ვინმე, ისევ უცხოეთიდან ჩამოსული ვაჭრები და პატრონები“ [26, გვ. 231]. 1895 წლის ქუთაისის გუბერნიის საანგარიშო მიმოხილვა, გვარწმუნებს იმაში, რომ ზუგდიდსა და სოხუმს შორის გზის მშენებლობა ადგილობრივი ხარჯებით გაგრძელდა, რომელსაც არა მხოლოდ ადგილობრივი, არამედ სახელმწიფო მნიშვნელობა ჰქონდა [27].

მართლაც, მეფის რუსეთის ხელისუფლება ამ ხანებში სოხუმსა და ზუგდიდს შორის გზების კეთილმოწყობას, პირველხარისხოვან მნიშვნელობას ანიჭებდა. ასე, მაგალითად, ვორონცოვის სურვილი იყო ბზის გატანაზე საბაჟო საფასური საერთოდ არ დაეწესებინათ. ამიტომ, მას უნდა ეშუამდგომლა კავკასიის კომიტეტის თავმჯდომარის წინაშე, რომ ამ უკანასკნელს იმპერატორისაგან ნებართვა გამოეთხოვა: მსგავსად კაკლის ხის გატანაზე აღებული ბაჟისა, ბზის ექსპორტიდან მიღებული საბაჟო საფასურიც, დასავლეთ საქართველოში გზების კეთილმოწყობაზე გამოეყენებინათ [13, გვ. 167]. მიუხედავად ასეთი მცდელობისა, XIX ს-ის 90-იან წლებამდე, სოხუმსა და ზუგდიდს შორის გზატკეცილი თანამედროვე გაგებით, ფაქტობრივად, არ არსებობდა.

ადვილი წარმოსადგენია სამურზაყანოს სასოფლო გზები, ამ პერიოდში, რა მდგომარეობაში იქნებოდა. „გზები აქაური? მარტო სამურზაყანოს საიდუმლოებას შეადგენს, თუ როგორ უნდა იაროს, ე. წ. გზებზე ადამიანმა... რო-

გორ-ლა ახერხებს აქაური გლეხი ცხოვრებას იქ, სადაც მთელი ნახევარი წელიწადი, ალაფებულ სოფლებში მისვლა-მოსვლა შეწყვეტილია და სადაც სხვა შიმშილით მოკვდებოდა?! ცხადია, აქაურ კაცს უგზობა წელში წყვეტს, მის ეკონომიკურ ყოფას მიწასთან ასწორებს. მას ესმის, რომ კარგი გზა ერთბაშად წამოაყენებს ფეხზე, მაგრამ სანამ თავის პატრონისაგან აქაური მეურნე რამე ხეირს ეღირსებოდეს, მის ყველაფრის ამტან ზურგს, კიდეც ცხრა პირი ტყავი ასძვრება“ [28, გვ. 339].

გზათა მშენებლობის პრაქტიკაში (XIX საუკუნეში), საქართველოში, ადგილობრივი მოსახლეობა გზათა მშენებლობაზე სხვათა დასაქირავებლად ფულად თვითდაბეგვრას ეწეოდა. მაგალითად, 1892-1895 წლებში ასე იყო აფხაზეთში, კოდორსა და სამურზაყანოს უბნებში, მაგრამ ორგანიზატორობა ხელთ იგდეს ადგილობრივმა მოიჯარეებმა, რომლებმაც საკუთარი ჯიბის გასქელების მიზნით, სამუშაოები უხარისხოდ, აჩქარებულად შეასრულეს და ამით ფულის გამღებ მოსახლეობას ზარალი მიაყენეს [18, გვ. 37-38], მაგალითად, 1894 წლის გაზეთი „ივერია“ ამის შესახებ წერდა: „ოქუმიდან ჩვენ ოჩამჩირისკენ გავემგზავრეთ. გზა ოქუმიდან ოჩამჩირემდის ჯოჯოხეთია. ხიდები აყრილია. გზაზედ საშინელი ტალახია. ეხლა გაჰყავთ გზა მხოლოდ. ჯერ მოთავებულები არ არის“ [4]. ამავე გაზეთის 1895 წლის გამოცემაში აღნიშნულია, რომ „სამურზაყანოში რამდენი ხანია კომლზედ ცხრა-ცხრა მანეთი მობოჭეს გზის გასაკეთებლად, მაგრამ გათავებას არა ეშველარა. ხრეში სანახევროდ არ არის მოყრილი გზაზედ“ [5].

თედო სახოკიას ცნობით, სოხუმიდან მდინარე კოდორამდე (20 კმ.) უკვე არსებობდა გზა. გასაკეთებელი რჩებოდა მდინარე კოდორიდან ოჩამჩირემდე და აქედან – ზუგდიდამდე, სულ 60 კმ. 1895 წ. კომისიამ ნამუშევარი

შემოწმა და შარავნა დამთავრებულად მიიჩნია, მაგრამ ერთი თვის მერე მდინარე ღალიძგაზე გადებულ ხიდს წყალმა აქეთ-იქით ნაპირები გამოურეცხა, ხიდი შუაში დარჩა. ამიტომ, ამ ადგილას ისევ ფონზე გადიოდნენ. წყალდიდობის დროს კი, ოჩამჩირე, სამურზაყანო და ზუგდიდის მაზრა, საერთოდ მოწყვეტილი იყო ერთმანეთს [28, გვ. 328]. 1898 წლის გაზეთი „ივერია“ ამ გზის უვარვისობას ადასტურებს: „ვერც სამურზაყანო დაიქადებს კარგი გზებით. მოიჯარადრეების წყალობით იქაურ მდინარეებზედ ხიდებს ერთობ მოკლევადიანი სიცოცხლე აქვს და შემდეგ მიმსვლელ-მომსვლელნი დიდ გასაჭირში არიან. მდინარე ღალიძგაზედ აკერ ხუთი წელიწადია ხიდს ორივე თავი მომპალი აქვს და იმის გაკეთება არ იქნა, რის გამოც ბევრი დატვირთული ურემი ამ მდინარემ ზღვისკენ ჩაატარა“ [6].

ნიკო ჯანაშია (ჰამუთ-ბეი) ჩვეული სამართლიანობით აღნიშნავდა, რომ გზების მხრივ, საქართველოს არც ერთი კუთხე ისე დავიწყებული არ არის, როგორც სოხუმის ოლქი. აქ არავის მოვალეობად არ მიაჩნია, რომ სასოფლო გზას ყურადღება მიაქციოს. არავინ ამისთვის თავს არ იწუხებს. ამიტომ, აფხაზეთში, უფრო ზამთარში, ყოვლად შეუძლებელია გზად წოდებულ ვიწრო საცალფეხო ბილიკებზე სიარული. „სოფლის გზების შესახებ ვინ რას იტყოდა, რომ უმთავრესი გზა, რომელიც აერთებს აფხაზეთს ერთი მხრივ, რუსეთთან და მეორე მხრივ, – ამიერკავკასიასთან, ვარგოდეს. ერთი ნაწილი ამ გზისა, რომელიც ანნეკოვმა გაიყვანა, ე. ი. სოხუმიდან გაგრამდის გვარიანია და ყოველწლივ ასე თუ ისე შეაკეთებენ. მდინარე კოდორიდან დაწყებული, ენგურამდე კი – გზა გზის გარდა, ყველაფერს ჰგავს. დღეს არამც თუ ეტლით, ცხენითაც შეუძლებელია ამ გზაზე სიარული. ამდენი ფული, ბეჩავ

გლახთა სისხლით და ოფლით ნამოვნი, ფუჭად წავიდა“ [12].

აფხაზეთის საგზაო მშენებლობის გადაუჭრელ საკითხს ჟურნალი „კვალი“ (1903 წ.) გამოეხმაურა. „ამ ხანებში უგზობით შეწუხებულმა მთელმა ზემო აფხაზეთმა მოიყარა თავი და განაჩენი დაადგინა – გაიღოს ფული და ყოველ სოფელში თითო გზატკეცილი გაიყვანოს, რომელიც დასამტკიცებლად მთავრობას წარედგინა. მთავრობამ გზების გაყვანა საჭიროდ ცნო, მხოლოდ ფულის გაღებაზე და იჯარით გაცემაზე, უარი უთხრა საზოგადოებას: თვითონ თქვენ გააკეთეთო, ამით კი საქმე შეფერხდა – აფხაზს თავის საქმეც ვერ გაუკეთებია, არა თუ საზოგადო-სასოფლო საქმე! თავისი ხასიათი იცოდნენ აფხაზებმა, რომ დაადგინეს ფული გავილეთო...“ [22, გვ. 176].

ადგილობრივ მოსახლეობასა და საბრძოლველად გამზადებულ მეომრებს, უგზობის გამო, რუსეთ-თურქეთის (1877-1878 წწ.) ომმა, ათასი ხიფათი და გაჭირვება გადაატანინა. საკმარისია, გავიხსენოთ 1855 წლის ოქტომბერი, როდესაც ომერ-ფაშას კორპუსი აფხაზეთიდან სამეგრელოსაკენ დაიძრა. უგზობისა და მოსახლეობის წინააღმდეგობის გამო, 16 დღეში მხოლოდ 80 კმ. გაიარა და მდინარე ენგურს მიაღწა [2]. „ომის დროს, განა ცოტა ზა-რალი მოგვცეს. ეს კი არ დაგვემართებოდა, ჩვენ რომ აქ სიმაგრე გვექონოდა და გზები გავვეკეთებინა... ამას გარდა, სამურზაყანოში განა ცოტა ჯარისკაცი დაიხოცა? არც ერთი ეს არ მოხდებოდა, რომ სენაკიდან სოხუმამდის რკინისგზა ყოფილიყო, მაგრამ რკინისგზა კი არა, უბრალო გზატკეცილი არ იყო. მდინარეებზე ხიდი არ მოიძებნებოდა. ომის შემდეგ აკერ 12 წელიწადზე მეტია და არც კოდორზე, არც ლალიძგაზე, არც ენგურზე და არც სხვა პატარა

მდინარეებზე, ხიდი არ მოიძებნება. გზა ხომ არ არის და არ არის“ [7].

„ენგურზე გასვლა ბორნით შეიძლება, ხიდი და მისი მსგავსი რამ, აქ არასდროს არ ყოფილა“, – ირწმუნებოდა გაზეთი „საქართველო“ (1918წ.) [11]. ნ. ჯომიდავას მოსაზრებას თუ გავიზიარებთ, კოლხური გვარი მებონია, ბორნის (ბორანის) მმართველს, მებორნეს ნიშნავს [30, გვ. 116]. არც ისე დიდ მდინარეზე, როგორც ერისწყალია, ხიდი არ იყო, ბორანზე კი, განუწყვეტელი რიგი იდგა, თან მგზავრებს ბაჟიც უნდა გადაეხადათ. რევოლუციამდელი გალის ქუჩების კეთილმოწყობაზე ლაპარაკიც არ შეიძლებოდა, ვინაიდან ქუჩები არ არსებობდა. იყო მხოლოდ მეზობელი სოფლებისაკენ მიმავალი საურმე გზები. არ იყო კეთილმოწყობილი სოხუმ-ქუთაისის გზაც, რომელიც გალში გადიოდა. ამ დროს, მეზობელ რაიონებში წასასვლელად ერთადერთ სატრანსპორტო საშუალებას დილიჟანი წარმოადგენდა.

საქართველოს საგზაო მშენებლობის მკვლევარმა, ნ. კვეზერელი-კოპაძემ დაადგინა, რომ აღნიშნულ კუთხეში, ჯერ კიდევ 1834 წლიდან მოყოლებული, საექსპლოატაციო გზების გასაყვანად არაერთი გეგმა, თუ პროექტი შეიმუშავეს, მაგრამ უსახსრობის გამო, შეუძლებელი გახდა მათი რეალიზაცია. „1836-1841 წლებში, ენგურზე, ოცარცესთან აგებული იქნა ხის დიდი ხიდი, რომელიც მალე დაინგრა. ისე, რომ 1841 წელს ამ ცარიელ სივრცეში 150 ნაბიჯზე გაკეთებული იქნა ვიწრო ხიდი... ხიდმა ვერ გაუძლო ენგურის ტალღებს და ამავე წლიდან აღარ არსებობდა“ [16, გვ. 2]. მიუხედავად ამისა, ნაწილობრივ ურმებით, დილიჟნებით და უმთავრესად, ცხენებით ამ გზაზე მაინც დადიოდნენ. პატარა მდინარეებზე ფონებით გადადიოდნენ.

ენგურზე ხიდის აგების პროცესი XX ს-ში განახლდა, 1924 წელს გამოიყო მცირე თანხა, მაგრამ მისი აგება კარგა ხანს მაინც ვერ მოხერხდა. მდინარე ენგურის ორ ტოტზე გზატკეცილის სამმართველომ მოაწყო ბორნები, რომლითაც ხდებოდა მგზავრებისა და მანქანების გადაყვანა. ხოლო 1939 წლის მიწურულს დაწყებული ხიდის მშენებლობა, მეორე მსოფლიო ომის დაწყებამ დააკონსერვა; მაგრამ, ომის პირველ წელსვე, როდესაც მტერი კავკასიონის ქედს მოადგა, ხის დროებითი ხიდის აგება ვადაზე ადრე დამთავრდა და მასზე მოძრაობა გაიხსნა. „უკანასკნელი ფიცრის მილურსმასთან ერთად, ხიდზე უკვე სამხედრო ნაწილები გადადიოდნენ, რომ კავკასიონზე მომდგარი მტრისათვის გზა ჩაეკეტათ“ [25, გვ. 80].

რაც შეეხება რკინიგზას, XIX ს-ის დასასრული-სათვის გაზეთ „ივერიაში“ მის შესახებ შემდეგი ცნობა გამოჩნდა: „სოხუმის მხარე ახლა იღვიძებს, მალე რკინიგზა გაივლის ამ ადგილებზე“ [8]. იმავე გაზეთის ცნობით, „ოჩამჩირლებს ძლიერ ეშინიათ, სოხუმ-სენაკის რკინიგზამ შორს არ გაგვიაროსო, მაგრამ ეს შიში უსაფუძვლოა. რა მოსაზრებით უნდა დასტოვოს რკინიგზამ ოჩამჩირე?“ [9]. „არც ისე მალე, მაგრამ 1931 წელს სარკინიგზო მოძრაობა დამყარდა ქალაქ გალამდე და აფხაზეთის ტერიტორიაზე პირველი ორთქმავალი შემოვიდა, ხოლო 1932 წ. სარკინიგზო ხაზი ქალაქ ოჩამჩირემდე გაგრძელდა“ და ა. შ. [21, გვ. 10].

საზოგადოდ, რკინიგზა მრავალი განსაკუთრებული თვისებით ხასიათდება, რომელიც გვაძლევს საშუალებას „სანოვაგისა და მასალის მთელი წყება, სავსებით მცირე ენერჯის დახარჯვით, გადავიტანოთ იქიდან, სადაც ისინი მზადდებიან, იქ სადაც ისინი არ იშოვებიან და მათზე არის დიდი მოთხოვნილება... ყველა ამის შედეგად კი მასალა-

სანოვაგის ფასები უსწორდება ერთი მეორეს, როგორც სხვადასხვა ადგილას, ისე სხვადასხვა დროს. თავისთავად ხდება სპეციალიზაცია: სხვადასხვა მხარე ამზადებს იმას კი არა, რაც მას ესაჭიროება, არამედ იმას, რაზეც მიუთითებს მას ადგილობრივი ბუნებრივი პირობები“ [24, გვ. 11-12].

გაზეთ „საქართველოს“ ცნობით, „1903 წელს, ქუთაისის გუბერნიაში 321, 17 ვერსი რკინის გზის ლიანდაგი ითვლებოდა, გარდა რკინისგზისა, მიმოსვლა და საქონლის გადაზიდვა წარმოებდა აგრეთვე იმ გზატკეცილებით, რომელიც სამრეწველო, თუ სავაჭრო რაიონებს ერთიმეორეს უკავშირებდა. ზუგდიდიდან ერთი გზა მიდის დასავლეთით დაბა ანაკლიისაკენ (23 ვერსი), მეორე გზა კი – ჩრდილოეთით სოხუმამდე (105, 5 ვერსი); მიმოსვლის საქმე დასავლეთ საქართველოში ფრიად მოუწყობელია. საქმე იმაშია, რომ რაჭის, ლეჩხუმის და აფხაზეთისაკენ მიმავალი გზები ხშირად ავდრების გამო სრულებით იკეტება“ [10]. ეს იყო 1916 წელს, ე. ი. რევოლუციამდე და საბჭოთა წყობილების პირველ წლებში აფხაზეთს საავტომობილო, სარკინიგზო და საავიაციო მარშრუტები ფოსტის მისატანად არ ჰქონდა [21, გვ. 11], ხოლო 1951 წლისათვის აფხაზეთის გზების ტექნიკური მდგომარეობის დონე, საქართველოს სხვა რაიონებთან შედარებით, მაღალია. რკინიგზა, როგორც ტრანსპორტი, ძირითადია. მასზე ეკონომიურ-გეოგრაფიული რაიონის სახმელეთო და საზღვაო ტრანსპორტის საერთო ტვირთბრუნვის (1953 წ.) დაახლოებით 75% მოდის [20, გვ. 177-178].

ცნობილია, რომ აფხაზეთი საზღვაო მხარედ ითვლება. პირველი საზღვაო სადგური აქ 1857 წელს, ქალაქ სოხუმში გაიხსნა [21, გვ. 10]. აფხაზეთზე მოდის საქართველოს შავი ზღვის სანაპირო ხაზის (310 კმ) დაახლოებით ორი

მესამედი ნაწილი. მაშინაც კი, როდესაც XIX ს-ის ბოლოს, სოხუმსა და ზუგდიდს შორის გზა გაიყვანეს, ტვირთის გადაზიდვა, ერთი მხრივ, სოხუმსა და მეორე მხრივ, მის სამხრეთით მდებარე სხვა საზღვაო პუნქტებსა და ზღვის სანაპირო ქალაქებს შორის, ზღვით ხდებოდა. სახმელეთო გზების უვარგისობის გამო, საზღვაო ტრანსპორტის უპირატესობას გადაზიდვის სიიაფე აძლიერებდა [20, გვ. 183-184].

ზოგჯერ, გზათა ქსელს სისხლძარღვოვან სისტემას ადარებენ, რადგან ისიც კვებავს, ასაზრდოებს სახელმწიფოს; „რა, მნიშვნელობაც ძარღვებს აქვს კაცის აგებულებისათვის, სწორედ ის მნიშვნელობა აქვს გზებს საზოგადოებისათვის – საზოგადო აგებულებისათვის; ჩვენს სხეულში სისხლს ერთი ადგილიდან მეორეში მიაქვს საჭირო ნივთები – საზოგადოებას, ხალხსაც ერთი ადგილიდან მეორეზე გადააქვს სხვადასხვა ნივთები, ურომლისოდაც საზოგადოების ცხოვრება, კეთილდღეობა, წარმატება შეუძლებელ არს“ [23, გვ. 64].

ამჟამად, აფხაზეთს მეტად მოხერხებული სატრანსპორტო-გეოგრაფიული მდებარეობა აქვს. რესპუბლიკური მნიშვნელობის გზები აქ თითქმის არ არის. ეს იმიტომ, რომ ყველა კეთილმოწყობილი გზატკეცილი სახელმწიფო მნიშვნელობისაა, მაგრამ აფხაზურ-ქართული კონფლიქტის შედეგ, კომუნიკაციები არასრულად ფუნქციონირებს.

დაძოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ადამია ი., ქართული ხალხურ ხუროთმოძღვრება, წ. 2, თბ., 1968.
2. აქირთავა ვ., მშობლიური მხარის ისტორიის ერთი ფურცელი, გაზეთი „ლენინელი“, 3 თებერვალი, 1981.
3. ბერძენიშვილი ნ., გზები რუსთაველის ეპოქის საქართველოში, თბ., 1966.
4. გაზეთ „ივერია“, №12, 1894.
5. გაზეთი „ივერია“, №53, 1895.
6. გაზეთი „ივერია“, №216, 1898.
7. გაზეთი „ივერია“, №263, 1899.
8. გაზეთი „ივერია“, №181, 1885.
9. გაზეთი „ივერია“, №189, 1899.
10. გაზეთი „საქართველო“, №65, 1916.
11. გაზეთი „საქართველო“, 13 იანვარი, 1918.
12. გაზეთი „ცნობის ფურცელი“, №1729, 1902.
13. გუგუშვილი პ., საქართველოს და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება, XIX-XX საუკუნეებში., ტ. VI, თბ., 1979.
14. ეფრემიძე მ., გიბალის მოგზაურობა აფხაზეთში (1818-1819წწ.), დ. გულიას სახელობის აფხაზეთის ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, სოხუმი, 1963.
15. ზუხბაია ვ., ზანთარაია ს., გალი, სოხუმი, 1988.
16. ზუხბაია ვ., გალი წინათ და ახლა, გაზეთი „საბჭოთა აფხაზეთი“, 19 ოქტომბერი, 1967.
17. კვეზერელი-კოპაძე ნ., საქართველოს ძველი ხიდები, თბ., 1972.
18. კვეზერელი-კოპაძე ნ., საქართველოს საგზაო მშენებლობა, თბ., 1978.

19. კვიციანი ტ., ადრეული შუა საუკუნეების V-VII საუკუნეებში აბრეშუმის დეკორატიული ქსოვილები კავკასიიდან, კრ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, V, თბ., 2002.
20. კვერენჩილაძე ნ., აფხაზეთის ტრანსპორტი და სარაიონთაშორისო ეკონომიკური კავშირი, ვახუშტის სახელობის გეოგრაფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. XVI, თბ., 1961.
21. , - , ,, 1967.
22. ჟურნალი „კვალი“, №11, 1903.
23. ჟურნალი „მნათობი“, მარტი, 1870.
24. რკინის გზები, ტფ., 1932.
25. რობიტაშვილი გ., საქართველოს საავტომობილო გზები, თბ., 1968.
26. საქართველოს კალენდარი, 1897.
27. საქართველოს სახელმწიფო არქივი, ფონდი 12, აღწ. №1, საქმე 1636, ფურც. 9.
28. სახოკია თ., მოგზაურობანი, ბათუმი, 1985.
29. ხვისტანი რ., ოქუმის ხეობა (ენგურ-ღალიძგის აუზი) შუა საუკუნეებში, თბ., 1998 (საკანდიდატო დისერტაცია).
30. ჯომიდავა ნ., კოლხური გვარ-სახელები, თბ., 1996.

ROAD CONSTRUCTION IN SAMURZAKANO (IN XIX – XX CENTURIES)

Summary

Natural conditions and convenient transport location of Abkhazia allows appropriate development of roads, that's why it was organized during whole period of historical life. Improvement and construction of roads are depended on internal and foreign condition of the country. Due to different reasons, its hastening was not possible until II part of XIX century. Railway traffic accelerated development of national economy since 30s of XX century. Maritime stations were opened comparatively early.

This piece of work analyses construction phases of automobile, railway or airways of Abkhazia and various problems of the functioning of communications.

სარიტუალო დღესასწაული სამეგრელოში (ჭიაკოკონობა)

წარმართობა, მრავალმერტიანობა
გრძნობდა სამყაროს ღვთაებრივ წყაროს,
მაგრამ არ იცოდა ღმერთი

ალ. შებეძანი

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჭიაკოკონობა კალენდარული განრიგების წარმართული დღესასწაულია, რომელიც დიდ მარხვაში, ვნების კვირის რომელიმე დღეს ინიშნება და უფრო ხშირად, დიდ ოთხშაბათს სრულდება. სამეგრელოში ჭიაკოკონობა (მეგრულად, ჭეჭეთობა) ელიაობის (ძვ. სტ. 20 ივლისი) წინაღამეს, ხოლო სამეგრელოს ზოგიერთ რაიონში – მარიამობის (ძვ. სტ. 15 აგვისტო) წინაღამეს ემთხვევა.

ცნობილია, რომ საქართველოში ელიაობას ამინდის ღვთაების, ელიას სახელობის დღესასწაული იმართებოდა, რომელიც წარმართული რწმენით, 20 ივლისს მოდიოდა და მას სხვადასხვაგვარად აღნიშნავდნენ. დიდი გვალვის დროს, სამეგრელოში წვიმის გამოსათხოვად სხვა ჩვეულება ჰქონდათ, ხოლო როდესაც სურდათ წვიმას გადაელო, მაშინ წმიდა ელიას მიმართავდნენ, რომელსაც „შესწირავენ ხოლმე თხას“ (1, გვ. 141). სხვა ცნობით, კარგი მოსავლის მისაღებად, „წვიმას შესთხოვენ და ამ დღეს უქმობენ, როგორც ილია წინასწარმეტყველის დღესასწაულს“ (2, გვ. 195). ამდენად, სამეგრელოში ელიაობა ამინდის რეგულირების დღესასწაულია, მაგრამ წინასწარმეტყველისა და წარმართული ტაროსის ღვთაების კულტი შერწყმულია. ამიტომაც, ძვ. სტ. 30 ივლისი, ახ. სტ. 2 აგვისტო, ქრისტიანული კალენდრით, წინასწარმეტყველ ილია თეზბი-

ტელის ხსენების დღეა, რომელსაც ამინდის შეცვლას შესთხოვენ ხოლმე.

საინტერესოა მოსაზრება, რომ ილიაობა ავი სულების, – კუდიანების დღესასწაულია. ჭეჭეთობისა და ილიაობის რიტუალთა და ფუნქციათა მსგავსების შედეგად, მათი ქრონოლოგიური საზღვრები ერთმანეთში გადადის (3, გვ. 70) დემონურ ძალებთან, სეტყვის, ჭექა-ქუხილის, თუ ბუნების სხვა მოვლენების დაკავშირება, მრავალ ქვეყანაში იყო გავრცელებული. „შესადლოა, მსგავსი წარმოდგენების გამო დაუკავშირდა წინასწარმეტყველ ილიას დღეობას საქართველოში რწმენა იმის შესახებ, რომ ამ დღეს ავსულები, მზაკვარნი, ეშმაკნი მოედებიან ქვეყანას და მხიარულ თავყრილობას მართავენ“ (4, გვ. 124). დასაშვებია ისიც, რომ ელიაობას ჭიაკოკონობასთან ცეცხლი აკავშირებდეს. ილია წინასწარმეტყველი ზეცაში „ცეცხლის ეტლით“ დაჰქრის; როდესაც ილიას საწინასწარმეტყველო მსახურება დასრულდა, სასწაულებრივმა „ცეცხლმა აიტაცა ცაში“ (5, გვ. 336). სამეგრელოში, ელიაობას დიასახლისი წმიდანის სახელზე მსხვერპლშეწირვის რიტუალს ასრულებდა იმისთვის, რომ ფეტვის საშრობს ცეცხლი არ გასჩენოდა (49, გვ. 108). გარდა ამისა, ელიაობის მეორე დღეს სამეგრელოში, ოჯახში მოზრდილ ხაჭაპურს გამოაცხობდნენ, ხონჩაზე დადებდნენ და ზედ ანთებულ სანთლებს მიაკრავდნენ. ამ ხაჭაპურიან ხონჩას კერის ცეცხლთან მიიტანდნენ. დიასახლისი ამ ხონჩის ქვეშ ნამგალს სამჯერ გამოატარებდა და იტყოდა: „წმინდა ილია, შენ დაგვიფარე ცეცხლისაგან, მარცხისა და ზიანისაგან, შენ ნუ მისცემ ამაზე ზევით ცეცხლს ძალასო“ (6, გვ. 319).

ჭიაკოკონობა სამეგრელოს ზოგიერთ რაიონში და განსაკუთრებით, აფხაზეთში, მარიამობის წინა ღამეს აღინიშნებოდა. ძველად, მარიამობას, ანუ ღვთისმშობლის მიძი-

ნების დღეს, სამეგრელოში მინდორ-ველს აკურთხებდნენ. სხვადასხვა მცენარისგან კონას შეკრავდნენ, მღვდელს ეკლესიაში აკურთხებინებდნენ, შემდეგ დათესილ მინდორში მიჰქონდათ და შუა ადგილას რგავდნენ. „სწამთ, რომ ეს დაიცავს მინდორს ელჭექის, სეტყვისა და სხვა ამგვარი უბედურებისაგან“ (2, გვ. 194). იტალიელი მისიონერები, რომლებმაც სამეგრელოში მრავალი წელი გაატარეს და მოსახლეობის რელიგიასა და რწმენა-წარმოდგენებს ჯეროვანი ყურადღება დაუთმეს, არაფერს ამბობენ ჭიაკოკონობის რიტუალზე. დამაფიქრებელია დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელის ცნობა მარიამობასთან დაკავშირებით: „თავს ვეღარ იკავებენ უცნაურობანი რომ არ ჩაიღინონო“ (7, გვ. 96).

ჭიაკოკონობის სიძველეზე მეტყველებს ხალხური გადმოცემა, რომელიც ფანტასტიკური შინაარსის მიუხედავად, ჭეშმარიტების რაღაც მარცვალს შეიცავს. თითქოს, ქართლის გაქრისტიანების შემდეგ, მდაბიო ხალხი დანიშნულ დროს, კარის წინ შეჩვეულ ცეცხლს ანთებდა. ხალხი ისევ ძველ სარწმუნოებას რომ არ მიბრუნებოდა, წმიდანინო თვითონ სამეზის გადახტა ცეცხლზე (8). ამ გადმოცემაზე რუსი ეთნოლოგი მ. კოვალევსკიც ამხნვილებს ყურადღებას. წმიდა ნინომ იხილა, რომ ახლადმოქცეული ქართველები ძველებურად განაგრძობდნენ ცეცხლის დანთებას და გადაწყვიტა ისინი ახალ სარწმუნოებაში, სასწაულით დაერწმუნებინა. თვითონ დაანთო დიდი კოცონი და უვნებლად გადახტა მასზე. ამის შემდგომ, წარმართული ჩვეულება ქრისტიანული გახდა (50, გვ. 101). ტრადიციული წარმოდგენებით, მისთვის დამახასიათებელი რიტუალითა და მაგიური მოქმედებებით, ჭიაკოკონობა წარმართული დღესასწაულია.

მეგრელთა წარმოდგენით, ამ დღეს ადამიანებში გამჯდარი იყო ჯადოქრობის ძალა, რაც მათ ცხოველთა სა-

ხეს აძლევდა, ან მხეცების ტარების საშუალებას ანიჭებდა. ასეთია მზაკვარი, ანუ კუდიანი, რომელიც უმეტესად კატის სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი. ამიტომ, ღამით, თუ უცნობ კატას სადმე დაინახავდნენ, ცდილობდნენ სახის რომელიმე ნაწილი მუგუზლით დაეწვათ. „სწამდათ, რომ მზაკვარი მეორე ღღეს ისევ თავის ჩვეულებრივ სახეს ღებულობდა, მხოლოდ წინაღამეს მუგუზლით დამწვარი კვალი ზედ რჩება“ (9, გვ. 18). ჭიაკოკონობის აღნიშვნის ქალაქური ვარიანტის მიხედვით, კუდიანები კატებს იტაცებენ იმ სახლებიდან, რომელთა პატრონებმა გაუფრთხილებლობით არ დაანთეს მათგან თავდასაცავი კოცონები (51). კატაზე ამხედრებული კუდიანები მეთაურთან მიდიან, ამიტომ კატებს სარდაფებში ამწყვდევენ (52). კუდიანებისთვის განკუთვნილი ცხოველებია აგრეთვე, მგელი და ტურა. ამიტომაც, კუდიან ქალს – ტურაქალს ეძახიან (10, გვ. 54). მგელთან დაკავშირებულია მზაკვრის მეორე სახელი – „გერიში გიმახვენჯი“, ე. ი. ვინც მგელზე ზის, ანუ მგელზე მჯდომი. ღღესაც, შეუძლებლის შემძღეს სიმბოლოურად „გერიში გიმახვენჯის“ ეძახიან. მგლის, როგორც ძლიერი ცხოველის ყოვლისშემძლეობაზე ქართული ანდაზაც მეტყველებს: „მგელს რომ შვიდი ტყავი გააძრო, მაინც მგელიაო“, ან კიდევ, „მგელმა, რომ ძაღლსავით სუნი იცოდეს, ქვეყანას ამოაგდებსო“ (11, გვ. 31). მგელს ზებუნებრივი ფიზიკური და მაგიური ძალა მიეწერებოდა. ადრე, აფხაზები მგლის სახელს (აქუჯმა) არ წარმოსთქვამდნენ, იგი ტაბუირებული იყო (12, გვ. 165). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დიდმარხვის პირველ შაბათი უქმე იყო. ძველი რწმენით, უქმეს გამტეხის საქონელს მგელი დააზიანებდა. ამ ჩვეულებას „მგელთუქმეს“ უწოდებდნენ (13, გვ. 13). მგელს მითოლოგიასა და ცხოველთა სიმბოლიკაში ცვალებადი მნიშვნელობა ჰქონდა.

ერთი მხრივ, ავსულებთან და კუდიანებთან გაიგივებულ მგლის ტყავს, იმავე დემონური ძალებისაგან თავის დასაცავად აცმევდნენ ავადმყოფს (53, გვ. 172); მგლის კბილს ავგაროზად ატარებდნენ (54, გვ. 136); სვანები ავადმყოფის ცხვირ-პირთან მგლის ბალანს ახრჩოლებდნენ (14) და ა.შ.

ამდენად, მეგრელთა რწმენით, კუდიანები დანიშნულების ადგილზე საწნახელებით მიემგზავრებოდნენ, რომელშიც „თეთრი მგლები“ იყო შებმული (6, გვ. 318). კუდიანების მეგლთან კავშირი კარგად არის ნაჩვენები მეგრულ (ქართულ) ზეპირსიტყვიერებაში: „დიდი მგლები დაბმული ჰყავთ მოჯირითე ცხენივით, დღისით თავმდაბლად არიან/ლამით არიან მგლებივით“ (15, გვ. 103).

ჭიაკოკონობის საღამოს მთელი სოფელი მზადებაში იყო. ადრე, სოფლის მოსახლეობა სასოფლო მოედანზე იკრიბებოდა. მთელი ღამე ფხიზლობდნენ, „ბუკს უკრავდნენ, ისროდნენ თოფებს, სიმღერითა და ფერხულებით ერთობოდნენ“ (16, გვ. 231). ცეცხლს ანთებდნენ ჩალისა და თივისაგან, სიმინდის ღეროებისაგან, ზოგჯერ, ხმელ გვიმრასაც, ან ფიჩხსაც იყენებდნენ. ადრე, ცეცხლს სელისა და კანაფის ღეროებისაგან ანთებდნენ (55, გვ. 227). ამ ჩვეულებას ზოგან ახლაც მისდევენ. ამჟამად, ცეცხლს ეზოს შუა ადგილას, ან გარეთ შესასვლელთან, მანქანის საბურავებისაგან ანთებენ. საინტერესოა მოსაზრება, რომ ცეცხლს ხეხილის, ვაზის ნასხლავი ხმელი ტოტების, ღერწების, ფოთლების, ან სხვა ნარჩენებისაგან ანთებდნენ იმიტომ, რომ მავნე მწერი ბუენა, ან კოკონა, ე. ი. ჭია-ბუენა, ჭია-კოკონა ანუ კვირტის ჭია, მატლობის ფაზაში ვაზის ქერქის (ღერწის) გულში, სარის ნაპრალებში ზამთრობს. მოზამთრე მატლები გამოდიან გაზაფხულზე, კვირტებსა და ფოთლებს ჭამენ და ანადგურებენ, ამით მევენახეობას დიდ ზარალს აყენებენ (17). ირკვევა, რომ ჭიაკოკონობის

რიტუალს სამეურნეო ფუნქცია ჰქონდა და ამიტომ, განმტკიცდა ყოფა-ცხოვრებაში. მასალათა უმრავლესობის მიხედვით, კუდიანები ყურძნის დიდი მოყვარულები იყვნენ; ამიტომ, მათგან ზიანის ასაცილებლად, მეგრელები და იმერლები ცეცხლს ვენახში ანთებდნენ (56, გვ. 34). იმერლები დარწმუნებული იყვნენ, რომ თუ კუდიანები ადამიანებს, საცხოვრებელს, ტანსაცმელს ზიანს აყენებენ, მათთვის არაფერია ვენახის განადგურება. ამისათვის, ვენახში ცეცხლს ანთებდნენ და იქვე, თოფებს ისროდნენ (52). გარდა ამისა, იმერეთში, დიდ ოთხშაბათს, საღამოს ერთი ბიჭი ვენახის ოთხივე კუთხეში დაანთებდა ცეცხლს, მერე ხელში სახნისს დაიჭერდა, ურტყამდა ქვას, უვლიდა ვენახს გარშემო და იძახდა: „ჯვარი აქა, ჯვარი იქა, შენი სვი და შენი ჭამე, ჩემსას ჯვარი დამიწერე! ჰარული – ტურა ქალებსა!“ ამგვარად სამჯერ შემოუვლიდა ვენახს. ამ ჩვეულებას „შემორება“-ს ეძახდნენ. (18, გვ. 14). რაჭაში, დიდ ხუთშაბათს ყმაწვილები კალოზე ცეცხლს დაანთებდნენ და გარშემო ურბენდნენ. უფროსები ვენახში წავიდოდნენ და რკინეულობის რაწკუნით იძახდნენ: „არული კუდიანებს! ჩვენს ვენახში ტევნა-ტევნა, სხვის ვენახში კიმპლა-კიმპლა!“ თითქოს ამ რაწკუნით, კუდიანები დაფრთხებიან, წავლენ და ვენახს ზარალს ვეღარ მიაყენებენო (19, გვ. 9). არაწმიდა ძალებისაგან ქართველი გლეხი განსაკუთრებით ვენახს იცავდა. ამიტომაც, არასდროს დაკარგავს მნიშვნელობას გამოთქმა: „ვაზივით ნაფერები სიყვარული“.

ცეცხლის დღეობათა წარმოშობისა და დანიშნულების შესახებ, ერთმანეთისაგან განსხვავებული თეორიები არსებობს. ცეცხლი, ერთი მხრივ, მზეს განასახიერებს, მეორე მხრივ კი, – სნეულებათა და ავსულთაგან დამცველ საშუალებას წარმოადგენს. „ქართველებში წარმოდგენა ცეც-

ხლზე, როგორც ავი სულების საწინააღმდეგო უდიდეს გამწმენდავ ძალაზე, მეტად გავრცელებული იყო“ (20, გვ. 83), ასე, მაგალითად, მეზავრად წასული კაცი ღამით, როდესაც სახლში ბრუნდებოდა, ვინმე კარში ეგებებოდა და მისი შემოსვლის დროს ანთებულ მუგუზალს კარებიდან გარეთ ისვროდა, თითქოს ნებას არ აძლევდა მავნე სულს, რომ იგი მეზავრს სახლში შემოყოლოდა (21). ასეთი ჩვეულება შემორჩენილია სვანეთშიც, იმ განსხვავებით, რომ იქ ანთებულ მუგუზალს ფეხქვეშ წასვლის დროს დაუგდებდნენ ხოლმე, რაც ხალხს გაწმენდის საშუალებად მიანდა (14). ყოველთვის, როდესაც მავნე სულებისაგან დაცვის საჭიროება არის, მწარე ბლის ტოტებისაგან გაკეთებულ ჯვართან ერთად, ფიგურირებს ცეცხლი. კუდიანების ღამეს, ავი სულებისაგან განსაწმენდად „ცეცხლიან მუგუზალს ბელის წინ დადებდნენ“ (22, გვ. 278). ცეცხლის კულტს და მასთან დაკავშირებულ რიტუალებს წარმართულ რელიგიაში დიდი ადგილი უჭირავს. საინტერესოა, თუშეთში არსებული „ცეცხლის უქმე“, რომელიც ხორციელის პარასკევს მოდიოდა. ცეცხლს ქონება რომ არ დაეზიანებინა, უქმობდნენ (23, გვ. 63). აჭარაში გავრცელებული სახალხო გართობა-თამაშია „ცეცხლობია“, რომელიც ცეცხლის მოტაცების იმიტაციაა (24, გვ. 72).

სამეგრელოში ჭიაკოკონობა ღამეს ეზოსა და ყანებში, თვალსაჩინო ადგილას მიწაში სარს არჭობდნენ, რომელსაც თავზე გაკეთებული ჰქონდა ჯვარი და ზედ ჩამოცმული იყო ეკლის გვირგვინი. გურიაში ამისთვის ლეკუმჰას მოჭრიდნენ, მაღალ სარს გააკეთებდნენ, ალაგ-ალაგ კანის ამოჭრით დანით ააჭრელებდნენ. სარს თავზე ჯვარს უკეთებდნენ და ეკლის რგოლს შემოახვევდნენ, ზედ პატარა ქვებს დაჰკიდებდნენ. ამგვარად, გაკეთებულ ჯვარს პაპა-ჯვარს უწოდებდნენ (25, გვ. 25). ხალხის რწმენით, მავნე,

ავი თვალი ქვის სიმძიმეს ვერ დაძლევა, ეკალი თვალებს დათხრიდა, ამიტომ, ჯვარს ნამდვილად დიდი ძალა ექნებოდა (57, გვ. 59). თელო სახოკიას დაკვირვებით, „პაპაჯვარ“-ში ქრისტიანობა და პირველყოფილი ანიმიზმი ერთმანეთში არეულა (26, გვ. 63). სამეგრელოში, ოჯახის უფროსი ეზო-კარის „დაჯვარვისას“, ჯვარზე რაიმე რკინეულს – ნალებს, ან სამეურნეო იარაღის (ბარის, თოხის) ნატეხს ჩამოკიდებდა, რომ ავი თვალი უვნებელი გაეხადა („მირგალუ“). ჯვარსობისას, ლოცვას წარმოთქვამდნენ... „ჩქიმ ყვანას დუდეღია, შხვამ ყვანას ფურცელია“ (ჩემ ყანაში თავთავი, სხვის ყანაში ფოთოლიო) (27). ელიაობას, საღამოს მოჭრიდნენ აგრეთვე იელს, სახლის წინ დაასობდნენ და იტყოდნენ: „როგორც ეს გახმება და არ იხარებს, ისე ნუ გაუხარებია გლახა თვალისა და მავნე სულისაო“. ყველა ოჯახში უბრალო ხის ჯვრებს გააკეთებდნენ, რომელსაც დატანებული ჰქონდა ეკალი და ქვა. ჯვრის დასმის დროს, იტყოდნენ: „ჯვარი აქა, ჯვარი იქა, შენი სვი და შენი ჭამე, ჩემსას ჯვარი დამიწერეო“ (28, გვ. 37). მზაკვრებს ჯვარი აფრთხობს, რომლითაც მეგრელი გლეხი სახლის კარებს, კედლებს თაჯავს. ეს ჯვარი ქრისტიანული კი არ არის, წარმართულია. ის არის ჯვარხატება, რომელსაც ქიაჩის, ქეჯვარის, ჯვარის (მზის) სახედ, კოლხები ღვთიურ სალოცავს უმართავდნენ (29, გვ. 67). არქეოლოგიური მასალა ცხადყოფს, რომ ზედაპალეოლითის ადამიანს უკვე ათვისებული ჰქონდა ჯვარი – სიმბოლო, როგორც ქვეყნიერების ოთხი მხრის აღმნიშვნელი საკოორდინაციო ნიშანი. იგი, ამასთან ერთად, დამცველი უნდა ყოფილიყო. მხედველობაში გვაქვს, საგვარჯილე კლდეებში აღმოჩენილი ე. წ. „მეთაურის კვერთხი“. ენეოლითის პერიოდის კერამიკაზე მიძერწილი ჯვარი, ტრადიციულად საგნის დაცვასა და განწმენდას ემსახურ-

რება. ამიტომ, ჯვარს ადრევე ჰქონდა საკრალური მნიშვნელობა. რა თქმა უნდა, „არა იმ მოცულობის, რაც მას ქრისტიანობამ შესძინა, მაგრამ იგი წმიდა ფიგურას აღნიშნავდა. ჯვარი, მრავალ სხვა ასტრალურ ნიშანთან ერთად, წმინდა დამცველად ითვლებოდა“ (30, გვ. 187, 261). ზემოაღნიშნული ჯვარი, ეკლის გვირგვინით, რკინეულობით თუ ქვებით, უძველესი ხალხური მსოფლმხედველობის გამომხატველია.

ჭიაკოკონობის ერთ-ერთი მთავარი მომენტია მისნობა – „გინორჩქილაფა“. სოფელში გულთმისნობით ცნობილი („მენცარი“) ქალი და კაცი, რომლებიც ჭრელა-ჭრულად მოირთვებოდნენ (აქედან არის რიტუალის სახელწოდებაც, ჭერჭეთ ოფა-ჭრელყოფა) (27), მალეობ ადგილზე იყრიდნენ თავს, ყურს მიუგდებდნენ თითოეულ ოჯახს და ამით იგებდნენ წლის განმავლობაში სად, ვინ უნდა მომკვდარიყო. ეს ხდებოდა ჭეჭეთობა ღამეს. სერგი მაკალათიას დაკვირვებით, ელიაობის წინა დღეს, თუ რომელიმე ოჯახიდან მათ შეშის ჭრის ხმა მოესმოდათ, იქ მამაკაცი იმ წლის განმავლობაში უნდა მომკვდარიყო. თუ ღომის ცეხვის ხმას გაიგონებდნენ, მაშინ ქალი კვებოდა, რამდენჯერაც დაკრავდა საცეხველს, იმდენი წლის შემდეგ (6, გვ. 318). „გინორჩქილაფა“ სხვადასხვაგვარად ჰქონდათ დაცდილი. ამასთან დაკავშირებით, გაცილებით საინტერესოა საგაზეთო ცნობა: „სამეგრელოში ამისთვის ცეცხლს სამი გზის გასაყართან დაანთებდნენ: ცეცხლის ნაპირას დააწყობენ ჩიბუნს, ჩონგურს, დაირას და სხვა. ისინი კი, შორიდან იცქირებიან. სწამთ, რომ აქ უნდა გაიარონ იმათ, ვინც ამ წელს გარდაიცვლებაო. მოხუცი კაცი თუ იქნა, ის ჩიბუნს მოსწევსო, თუ ქალი, ცოცხით გვას დაიწყებსო, თუ გასათხოვარია, დაირას დაუკრავსო“ (31). შემდეგში ამ „გადაყურების“ შედეგები, სოფელში ჩუმი მითქმა-მოთქმის

საგანი ხდებოდა. ხალხს სჯეროდა გულთმისნების, საფრთხის ასაცილებლად ოჯახში თაფლის სანთლის პაწია ჯვრებს აკეთებდნენ და როგორც თილისმას, მიიკრავდნენ. მისნების მაგიური რიტუალი, ვნების კვირაში იცოდნენ ფშავში, ხევსურეთში. იმ განსხვავებით, რომ ეშმაკის ნების გაგება შეეძლო არა კუდიანსაც, თუ ის მისნობის წესებს შეასრულებდა. ხევსურეთში სამი კაცი „მესმინაე“ წავა, ორ თითისტარს წაიღებენ, გზაგასაყარზე სხდებიან, გარშემონახშირის წრეს შემოხაზავენ, და სულგანაბულები ელოდებიან მავნე სულების გამოჩენას (32, გვ. 219). ფშაველს მისნობისას, იარაღი და რაიმე რკინეული არ უნდა ჰქონდეს. მისნები ქალამანს უკულმა იცვამენ, ზურგშექცევით მიდიან და ერთმანეთთან ზურგით სხდებიან (33, გვ. 167). ეშმაკები მოვლენ, ფერხულს დაუვლიან და იმ წლის უბელურ შემთხვევებს მისნებს მოაჩვენებენ.

მეგრელთა რწმენით, ჭეჭეთობის მეორე დღეს თუ ვინმეს ფერი ეცვალა, ის უთუოდ გარდაიცვლება. ყველას ეშინია „ამაღამ თუ დავიძინე, გულს და სისხლს მზაკვარი ამომაცლის და თავის უფროსს „როკაპს“ მიართმევსო“ (31) მზაკვართა კორპორაციის მეთაურის, „როკაპის“ ადგილსამყოფელი, ტაბაკონას მთაზეა, რომელიც მარტვილის რაიონში მდებარეობს და სოფელ ინჩხურს გადმოჰყურებს. იგი ზღვის დონიდან 600 მ-ის სიმაღლეზეა, მაგრამ მისი ქედი ტაბაკის მსგავსად, ჩავაკებულია და მრავალი კარსტული მღვიმით არის ჩაკეტილი, სადაც მუდმივი ჩრდილი, სიბნელე და მღუმარება სუფევს (29, გვ. 65). ამ ადგილას, ჭიაკოკონობა ღამეს, ეშმაკები მეჯლისს – ტაბლას (მეგრ. ტაბაკს) მართავდნენ და ღრეობდნენ (34, გვ. 20). წელიწადში ერთხელ მზაკვრები სამეგრელოს ყველა კუთხიდან „ტაბაკონაზე“ მიდიან და „როკაპს“ თავიანთი მოქმედების ანგარიშს აბარებენ. ეს დღეა ჭეჭეთობა, ანუ

მზაკვრების დღესასწაული. „ტაბაკონას“ იცნობენ სხვაგანაც და მიუთითებენ აფხაზეთში, იმერეთში, ოლონდ „ტაბაკელას“ ეძახიან. „როკაპის“ ადგილსამყოფელად აგრეთვე მიჩნეულია მიუვალნი კლდეები, ზღვის პირას მდებარე ქვეყანა, რომელსაც გურულები „ჭაჭვეთს“ უწოდებენ და არავინ იცის ის სად მდებარეობს (35, გვ. 185). მოხვევების რწმენით, მჩნობავეები „ალაღბამ“-თან – ყაზბეგის ვეპასთან თავს იყრიან, სადაც ისინი ფერხულს აბამენ (36, გვ. 201). ხალხური გადმოცემით, ტარტაროზი, იგივე როკაპი ზის კავკასიის მთის, იალბუზის წვერზე, გარს ახვევიან ეშმაკები და მოახსენებენ, ვინ რამდენი სული მიიმხრო და გააკუდიანა (8). მიუხედავად საზოგადო ბუნებისა, როკაპს კუთხური თავისებურება გამოუმუშავებია და დაუცავს. ძირითადად, შემზარავი გარეგნული ნიშნებით ხასიათდება, ხოლო გადატანითი მნიშვნელობით, ავი და ყბელი დედაკაცია. ვინც ჭიაკოკონა დაღამებამდე ვერ მოასწრო, რათა ადამიანი დაეზარალებინა, მერე მაინც უნდა ილონოს რამე, თავის უფროსს ხელცარიელი არ წარუდგეს. მზაკვრებსა და მოსახლეობას შორის, ბრძოლა და ჭიდილი იმართება (9, გვ. 19). ჭეჭეთობა დღეს მეგრელები რაიმე მნიშვნელოვან საქმეს არ წამოიწყებდნენ. გზად წასვლასაც ერიდებოდნენ. ღამით გარეთ არ ტოვებდნენ ტანსაცმელსა და ფეხსაცმელს, ეშმაკმა არ გათვალოსო. თავის ნაბან წყალს ღამით გარეთ არ გადაღვრიდნენ, თმა არ გაჰყვეს და მზაკვარმა არ წაიღოსო. ოჯახის უფროსი ქალი ყველა წევრს ცვილის პატარა ნატეხს მიაკრავდა შემდეგი სიტყვებით: „ვინც შენ ავი თვალით და შურით შემოგხედოს, შენ გაუსრისე თავი, როგორც მე ეს სანთელი გავსრისეო“. ადრე, ჭურჭელსა და საქონელსაც თაფლის სანთელს აწებებდნენ. სანთელი ქრისტიანული რწმენის სიმბოლოა

და სავარაუდოდ, ჭიაკოკონობის რიტუალში გვიანდელ ელემენტს წარმოადგენს.

გარდა ამისა, ბავშვებს გულზე ავგაროზებს ჰკიდებდნენ, რომელშიც რაღაც მცენარის თესლი ან ყვავილი, ძაღლის ან კატის ბეწვი იყო. „თუ იშოვიდნენ ავგაროზში იმ კაცის თმას ან სხვა რამეს დებდნენ, რომელსაც მზაკვრობას შეატყობდნენ, შემდეგ მას ვნება არ შეეძლებაო“ (37, გვ. 226). მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში შემონახულია „მზაკვრის გამოლოცვა – „გითოზვამა.“ ტერმინი აშკარად ძველია და წინარე ქრისტიანული. „აი, კურკული, კურკული, – ვინმემ თუ ავი გვიქნა, მის ოჯახში ვაი, ზარი და, ქვითინი“ (38, გვ. 495). თილისმებისა და ჯადოქრული საშუალებებისადმი ნდობა, მოსახლეობის გარკვეულ ნაწილს ამჟამადაც არ შენელებია, ამიტომ გათვალვის საწინააღმდეგო მაგიური შელოცვები, მეტ-ნაკლები ინტენსივობით მთელ საქართველოში არის გავრცელებული. მზაკვარსა და გამთვალავს ხალხი წყევლისმაგვარ ფორმულას უპირისპირებდა. „ავი თვალის შემომხედს, კარიდან ცეცხლი და ჭერიდან მეხიო“ (39, გვ. 8). „ზაკუა“ და „მზაკუ(ვ)არი“ დავით წინასწარმეტყველის (ქრისტეშობამდე XI საუკუნე) ფსალმუნებშიც აუგად იხსენიება: კერძოდ, „უტყუ იქმნენ ბაგენი მზაკუვარნი“ (30, 18), ან „მოსისხლე და მზაკუვარი სძაგს უფალსა“ (5, 6), „ენითა მათითა ზაკუვიდეს“ (5, 10) და ა. შ. (40, გვ. 69, 21).

ხალხის რწმენით, მზაკვარს ვნება არ შეეძლო, თუ მას დადავადდნენ. ამისთვის, გააცხელებდნენ რკინის ნაჭერს და შუბლზე ადებდნენ. გაზეთ „დროების“ ცნობით, სამურზაყანოს თითოეულ სოფელში, მთავრობისთვის გადასაცემად შეუდგენიათ თხოვნა, რომ ნება დაერთოთ, დადაღონ შემჩნეული პირები. ძველად დადაღული რამდენიმე ახლაც ცოცხალიაო (41). ამგვარ შემთხვევებზე წერდა კ.

ბოროზდინი: „ყველა დარწმუნებულია კუდიანები და ტარტაროზები არიან და ხანდახან მეტად დრამატული ამბებიც ხდება. თურმე ზუგდიდის გარშემო სოფლებში გაჩენილი საქონლის ჭირი კუდიანებს დააბრალებს. თურქის მეშვეობით, რომელიც კუდიანებს ცნობდა, საცოდავი დედაბრები სასტიკად დასაჯეს: უშველებელ კოცონზე გადახტომით მანამდე აწვალეს, სანამ არ ათქმევინეს, ჭირი საქონელს ჩვენ დავურიეთ და ამის შემდეგ ჯვარი სწერიან. რამდენიმე დედაბერი ცოცხლად დაიწვა“ (42, გვ. 36). ამ ფაქტს არაფერი აქვს საერთო, შუა საუკუნეების ევროპაში გავრცელებულ კუდიანების გასამართლებასა და საჯაროდ კოცონზე დაწვასთან.

სვანურ დემონოლოგიაში კუდიანი დედაბრის (იგივე როკაპი, „ვობურ დედაბერი“) რთულ სახეს, ნაყოფიერების იდეაც უკავშირდება. საერთო კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად, მას გამომცხვარ კვერს სწირავდნენ (43, გვ. 462).

მეგრული ზღაპრების პერსონაჟთა შორის როკაპს ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უჭირავს. როკაპის მეუღლე რომაპის სახელით არის ცნობილი. ორივე ცოლ-ქმარი ტყეში ცხოვრობს, საკუთარ კოშკში. არც ერთ მონადირეს უფლება არა აქვს, მათ სამფლობელოში უბრალოდ, თოფიც კი გაისროლოს (38, გვ. 511). წეს-ჩვეულებების მიხედვით, კუდიანი დედაბერი მეტ მავნებლობას სჩადის, ვიდრე ზღაპრის პერსონაჟი. ზღაპრის დედაბერი „შორეული და დამოუკიდებელი ანარეკლია მატრიარქატის დაშლის დროინდელი დევნილი ქალისა“ (44, გვ. 89).

კუდიანობის კულტი უძველესია, ვინაიდან საკმაოდ დახვეწილია მის წინააღმდეგ ბრძოლის რიტუალური წესები, რომელიც ახლაც მოქმედია. ყველაზე მთავარი როკაპი არის მითიური არსება, არსებითად განსხვავებული სხვა ხალხთა ეპოსისაგან. „კუდიანი ადგილობრივი ტიპია და

არა შეთვისებული. მისი შემოსვლა ხალხურ ეპოსში შეაპირობა ქართულმა ტრადიციულმა რწმენამ კუდიანი დედაბრის კულტის შესახებ“ (45, გვ. 230). მსოფლიოში ცნობილი მითოლოგიური მოდელის მიხედვით, როკაპი უნდა მიეკუთვნოს ხტონურ („ხტონი – ბერძნულად მიწა“) ღვთაებათა ჯგუფს, რომელიც მატრიარქატის დროინდელი წარმოდგენის ნაყოფია. ტაბაკონას ღრმულში უძრავად მჯდომი როკაპი, პატრიარქატის ეპოქაში დეგრადაციას განიცდის და თავის შემტევე ძალებთან (მზაკვრებთან, ჯადოქრებთან, ეშმაკებთან) ერთად, დემონურ ძალად იქცევა (46, გვ. 50).

ჭიაკოკონობის რიტუალში ასკილის (ხდმარტლის, წითელი ტყემლის) ტოტების გამოყენება ასევე არქაული მოვლენაა. „ამ დღეს უეჭველად ასკილს იშოვიან, თუნდაც ათ ვერსზე წავლენ მის მოსატანად, საღამოს ნაჭრებად დაჭრიან და ყველგან გაჩხირავენ: კარებში, შესასვლელში, ფანჯრებში, ყუთებში“ (47). მცენარის მოწითალო ღეროები მზაკვარს თვალს სჭრიდა. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სიწითლეს, როგორც ცეცხლთან ასოცირებულ ფერს, ავსულების დამაფრთხილებელი ძალა მიეწერებოდა (48, გვ. 247).

ამდენად, საწესჩვეულებო მაგიური რიტუალის – „ჭიაკოკონობა“-ს მთავარი ფუნქცია არის ბოროტი სულების განდევნა, რაც ზოგან დღემდე არსებობს.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1990. იტალიურიდან თარგმნა ალ. ჭყონიამ.
2. ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თბ., 1975. ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევები და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა.
3. თ. შიოშვილი, ქართული მითოლოგიური პერსონაჟები – წყლის დედა, კუდიანი (თედო სახოკიასეული მასალების მიხედვით), მაცნე (ენისა და ლიტერატურის სერია), თბ., 1980, №2.
4. მ. გიორგაძე, წმიდა ილია ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1988, №9.
5. ბიბლიის ლექსიკონი, ტ. 1, თბ., 2000.
6. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
7. დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე, თბ., 1964. იტალიური ტექსტი თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ბ. გიორგაძემ.
8. გაზეთი „დროება“, 1872, 23 იანვარი, №3.
9. თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.
10. ვ. ბერიძე, სიტყვის კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა, სანკტ-პეტერბურგი, 1912.
11. რჩეული ქართული ანდაზები და სიტყვის მასალები, შეადგინა და შესავალი წერილი დაურთო ალ. ლლონტმა, თბ., 1957.
12. ს. ზუხბა, აფხაზური ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1988.
13. ქართული ფოლკლორი, V, ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი, თბ., 1975.

14. გაზეთი „ივერია“, 1886, №146.
15. კ. სამუშია, ქართული ხალხური პოეზიის მასალები, თბ., 1971.
16. ი. ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994.
17. შ. ლაბაძე, ს. კირვალიძე, ჭიაკოკონა, გაზეთი „სოფლის ცხოვრება“ 1972, 15 აპრილი.
18. დ. ავალიანი, სოფელი ქვიტირი, ხალხის ჩვეულებანი, „აკაკის კრებული“ 1899, №9, განყ. II.
19. ალ. ბარამიძე, სოფელი ბოსტანა, „აკაკის კრებული“, 1899, № 11, განყ. II.
20. ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1941.
21. გაზეთი „ივერია“, 1895, №163.
22. ჯ. რუხაძე, ეთნოგრაფიული გულანი, თბ., 2003.
23. ნ. აბაკელია, ქ. ალავერდიშვილი, ნ. ღამბაშიძე, ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 2000.
24. ჯ. ნოღაიდელი, აჭარული ზეპირსიტყვიერებისა და ეთნოგრაფიის მასალები, თბ., 1967.
25. ქართველურ ენათა ლექსიკა, გურული ლექსიკონი, ტ. 1, თბ., 1938.
26. თ. სახოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1985.
27. მ. კვიციანი, ჭეჭეთობა, გაზეთი „ნაპერწკალი (ჩხოროწყუ), 1970, 4 ივლისი.
28. ან. ქანდარია, სოფელი ჯუმი, ზუგდიდის მაზრა, „აკაკის კრებული“, 1899, №7, განყ. II.
29. გ. ელიავა, სამეგრელო ჩემს თვალსაწიერში, თბ., 1996.
30. ი. სურგულაძე, მითოსი, კულტი და რიტუალი საქართველოში, თბ., 2003.
31. გაზეთი „ცნობის ფურცელი“, 1897, 30 ოქტომბერი, №356.

- 32.ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1984.
- 33.ს. მაკალათია, ფშავი, თბ., 1934.
- 34.კ. სამუშია, ქართული ხალხური პოეზიის საკითხები, თბ., 1979.
- 35.ნ. ნადარაია, დემონოლოგიის საკითხისათვის საქართველოში, მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1980.
- 36.ს. მაკალათია, ხევი, თბ., 1934.
- 37.ა. ჭანტურია, ეთნოგრაფიული ჩანაწერები, თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ისტორია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოგრაფია, თბ., 1982, ტ. 227.
38. ქართული ხალხური სიტყვიერება, მეგრული ტექსტები, ტ. 2, თბ., 1960.
39. ხალხური სიტყვიერების მასალები, ნაწ. II, თბ., 1957.
40. ფსალმუნნი, თბ., 2002.
41. გაზეთი „დროება“, 1876, №96.
- 42.კ. ბოროზდინი, რ. ერისთავი და მურიე, ბატონყმობა საქართველოში, ტფ., 1927.
- 43.ა. ლეკიაშვილი, სვანური ქალბაბარის ბუნებისათვის, ივ. ჯავახიშვილის დაბადებიდან 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბ., 1976.
- 44.თ. ოქროშიძე, ქართული ფანტასტიკური ზღაპრის მხატვრული სახეები (დედაბერი), ქართული ფოლკლორი, I-II, თბ., 1964.
- 45.ალ. ღლონტი, კეთილი დედაბრის სახე ქართულ ზღაპრულ ეპოსში, თბ., 1959.
- 46.ა. ცანავა, ქართული ფოლკლორის საკითხები, თბ., 1990.
47. გაზეთი „დროება“, 1877, №38, 8 აპრილი.

- 48.აკ. სოხაძე, ასკილის მაგიური მნიშვნელობა და მისი სარიტუალო გამოყენება ქსნის ხეობაში, მასალები ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1975.
49. . , ,, 1903, ., XXXII, .
- II.
50. . , . 1, ., 1890.
51. « » , 1855, 5.
52. « » , 1903, 87.
53. . , მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, თბ., XVI-XVII.
54. . , - , 1956.
55. . , I, ., 1925.
56. . , - , 1, ., 1903.
57. . , , , , 1893, . XVII, . . 286.

CHIAKOKONOBA RITUAL IN SAMEGRELO

Summary

The pagan feast Chiakokonoba (Megrelian **Chechetoba**) is celebrated in Samegrelo on the eve of Eliaoba (July 20 according to old style) and in some regions on the eve of Mariamoba (the Dormition, August 15, also old style).

Megrelians believed that wicked, evil forces occupied human beings. Such people could be transformed in a **certain animal** (for example cat) or were able to ride beasts (mainly wolves). Even to day when a person could do impossible he or she is called “**rider of wolf or mzakvari**” (crafty) (in Megrelian **mzakvali**).

On the day of **Chiakokonoba mzakvaris** are gathering at their headmaster Rokap's place and reported on their evil deeds. At the end of their meeting they perform wishes' Sabbath. On this very day people set a special fire and jump over it, fire a gun and keep vigil whole night in amusement to prevent the evil eye people erect a stake with a cross and a torn crown on the top. The cross (**papadzvari**) and the ritual of fortune-telling (Meg. **Ginorch** kipala) performed at the night of Chiakokonoba are mere examples of ancient folk mentality. With the help of the ritual people used to learn the future accidents, mishaps and to prevent them used to stuck small wax crosses. On that very day nobody begins any kind of important activity and beware to go on a long way. Nobody leaves out of doors their shoes or cloths to protect them from devil's eye.

Thus, the pagan feast Chiakokonoba, with its magic rituals and traditional beliefs still continues its existence as a relic.

ქართველთა ქრისტიანული სარწმუნოების შესახებ

დასავლეთ საქართველოს პოლიტიკური ერთეულების დნელებლობამ, კულტურული ძალების აღმავლობა უფრო აღმოსავლეთ საქართველოსკენ გადაიტანა. შესაბამისად, ქართულ საისტორიო თხზულებებსა და ქრონიკებში ნაკლებად აისახა დასავლეთ საქართველოს სამთავროების პოლიტიკური, კულტურული, თუ სოციალურ-ეკონომიკური მაჯისცემა. ამ მხრივ, გამონაკლისს XVII საუკუნე წარმოადგენს, როდესაც გამოცოცხლდა ურთიერთობა დასავლეთ ევროპის ქვეყნებთან, რუსეთთან, რამაც ასახვა ჰპოვა დასავლეთ ევროპულ (განსაკუთრებით, იტალიურ) მისიონერულ ლიტერატურაში და რუსულ წყაროებში. „ევროპის დაინტერესება საქართველოთი, ერთი მხრივ, გამოწვეული იყო აღმოსავლეთის ქვეყნებთან სავაჭრო გზების ძიებით. კავკასიაზე კი, ოდითგანვე, დასავლეთის აღმოსავლეთთან დამაკავშირებელი ერთ-ერთი უმთავრესი საგზაო არტერია გადიოდა; მეორე მხრივ, გვიან შუა საუკუნეებში რომის კათოლიკური ეკლესიის მისწრაფებით – თავისი გავლენა აღმოსავლეთის ქრისტიანულ ქვეყნებზეც გაეგრძელებინა“ [9, 10]. არსებული მასალების მიხედვით, საქართველოში კათოლიკური პროპაგანდა, XIII ს-ის 20-იანი წლებიდან იწყება და XIX ს-ის შუა პერიოდადღე გრძელდება, მაგრამ XVI-XVII სს-ში, კათოლიკე მისიონერები განსაკუთრებით მომრავლდნენ. საქმე იმაშია, რომ XVII ს-ის პირველ მეოთხედში, „კათოლიკე ფიდეს“ დაარსებამ საქართველოში კათოლიკობის ისტორიის ახალ ხანას ჩაუყარა საფუძველი. კერძოდ, XVII ს-ის 30-იან წლებში, ოდიშში დაფუძნდა თეატინელების ორდენის კათოლიკური მისია. მათი პროპაგანდა სამეგრელოში, ფაქტობრივად, 1670-იანი წლებით მთავრდება. თეატინელთა შორის იყვნენ არქანჯელო ლამ-

ბერტი, ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, ქრისტეფორე კასტელი, იოზეფ ძამპი. ეს უკანასკნელი, თეატინელთა ორდენის ბერების წინამძღვარი იყო, რომის პროპაგანდამ იგი მეორედ გამოგზავნა სამეგრელოში, რაც მის ნაყოფიერ მოღვაწეობაზე მიანიშნებს. ნიშანდობლივია, რომ მისიონერები თავიანთ რელაციებში განსაკუთრებით მონდომებით ცდილობდნენ ზუსტად აღენიშნათ ყოველივე ის, რაც მათ გარშემო ხდებოდა. ტენდენციურობა ახასიათებთ, ძირითადად, რელიგიურ საკითხებში. ისინი „დადებითად აფასებდნენ იმათ, ვინც კათოლიკობის გავრცელებაში ხელს უწყობდათ, ხოლო ვინც უშლიდათ უარყოფითად იხსენებდნენ“ [3, 12]. მისიონერებმა კრიტიკის ქარ-ცეცხლში გაატარეს არა მხოლოდ კონკრეტული პიროვნებები, არამედ მართლმადიდებელ ღვთისმსახურთა მთელი იერარქია. ასე, მაგალითად: ძამპის ნაშრომში დეტალურად არის აღწერილი ხალხის დამოკიდებულება ეკლესიასთან, მარხვები, მათი დაცვის წესები, ლოცვები, ხატების თაყვანისცემა, ტაძრის ინტერიერის შემკულობა, წმიდა რელიქვიები და ა.შ., მაგრამ იგი ყველაფერს კლერიკალური პოზიციებიდან აფასებდა, ანუ ის რაც კათოლიკურ დოგმებს არ შეესაბამებოდა, მისი თვალსაზრისით, ხალხის სულიერ ცხოვრებას ამახინჯებდა. უფრო მეტიც, არქანჯელო ლამბერტმა, რომელიც ხანგრძლივად ცხოვრობდა ოდიშის სამთავროში და სხვებთან შედარებით, სინამდვილის სრულფასოვანი აღწერილობა წარმოგვიდგინა, კოლხიდა „სასულიერო მოღვაწეობისათვის უნაყოფოდ“ მიიჩნია, რომელიც მხოლოდ კათოლიკე მისიონერების მეცადინეობამ გახადა ნამდვილი, საიმედო ასპარეზი სასულიერო საქმიანობისათვის. მისივე ცნობით, მოუნათლავი კოლხიდელების რაოდენობის შესამცირებლად, მათ რამდენიმე ათასი სული მონათლეს [4, 8]. ფრიად განათლებულ და სამისიონერო მოღვაწეობისათვის

ყოველმხრივ მომზადებულ მისიონერებს არ გასჭირვებიათ ადგილობრივ მოსახლეობასთან დაახლოება; მკურნალობისა და ხელობა-ხელოსნობის დანერგვის გარდა, ისინი სულზე წარმატებულ ნადირობას მისდევდნენ. კერძოდ, „სამეგრელოსა და საქართველოს ცენტრებში, ზამთრის სეზონში მწყემსები დიდ ცეცხლს ანთებდნენ, სადაც თავს იყრიან ქალებითა და ბავშვებით. სულზე მონადირე ჩვენი პატრები მათთან ჩაებმთან საუბარში უფლის სამეფოს შესახებ, ნათლავენ ჩვილ ბავშვებს და სხვებსაც ასწავლიან ცის გზას“ [3, 12]. ამდენად, მისიონერებს ძალა და ენერჯია არ დაუშურებიათ სამეგრელოში კათოლიკობის დასანერგად და ამ მიმართულებით, საკმაო წარმატებებიც ჰქონდათ. ამავე დროს, ისინი ადგილობრივ მოსახლეობას ერთხმად ამხელდნენ არაქრისტიანულ ცხოვრების წესში, ქრისტიანული ნიშან-თვისებების უქონლობაში, ნათლობისა და სხვა საიდუმლოებების ჭეშმარიტი წესების დავიწყებაში. იმასაც დასძენდნენ, რომ ისინი გაკათოლიკდებოდნენ, წმიდა საიდუმლოებებსაც მიიღებდნენ, მაგრამ „ამას არ აკეთებენ, რომ შეჩვენებისა და ზიზღის საგანი არ გახდნენ – სხვებისაგან, როგორც მწვალებლები“ [6, 51]. ასეთი განწყობის საფუძველი იყო მართლმადიდებელი სარწმუნოების ერთგულება. რჯულის მსახურებაზე აღმატებული ღვაწლი ქართველს ვერც კი წარმოედგინა. სხვა შემთხვევაში, გაქრისტიანდა, ანუ გაქართველდა, – იდენტური მნიშვნელობის მცნებები არ იქნებოდა. შემთხვევითი არ არის ადგილობრივი მოსახლეობის მსოფლმხედველობის მაღალი შეფასება, რაც არქ. ლამბერტმა დაგვიტოვა. მან თავის მორიგ ნაშრომს „წმინდა კოლხეთი“ უწოდა.

ქრისტიანული სარწმუნოების ერთ-ერთ უდიდეს საიდუმლოებაზე – ნათლობაზე, რომელიც ყველა სხვა საიდუმლოების კარია, საგანგებოდ შევჩერდებით, ვინაიდან სა-

მეგრელოში მას რამდენიმე თავისებურება ახასიათებდა. ჩვეულების თანახმად, ვინმეს მონათვლისას, აუცილებელია ძროხისა და ღორის დაკვლა, მღვდლისა და სხვებისათვის სადილის გამართვა, ამიტომ, სიღარიბის გამო, ბევრი ერიდება თავიანთი შვილების მონათვლას [6, 94]. ცხადია, მდიდრები ამით არ კმაყოფილდებოდნენ. ნათლობის დღესასწაული უფრო ბრწყინვალე რომ ყოფილიყო, კლავდნენ საკლავებს; ეპატიჟებოდნენ ნათესავ-მეგობრებს და მათ საზეიმო სუფრას უშლიდნენ. ნიშანდობლივია, რომ სამეგრელოში აღნიშნულ ჩვეულებას დღესაც მტკიცედ მისდევენ და ნათლობისათვის სათანადოდ ემზადებიან. განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ ძველად ნათლობა მარანშიც სრულდებოდა, რომელსაც ეკლესიების მეზუთე ტიპს მიაკუთვნებდნენ [9, 147]. ეკლესიის სიშორის, ან სხვა მიზეზის გამო, მარანში, იქ, სადაც სალოცავი ქვევრები ჰქონდათ ჩაფლული, მღვდელი ჯვრისწერის საიდუმლოსაც აღავლენდა [5, 265]. რაც შეეხება ნათლობისას სახელის გადარქმევას, წყაროებში ამის შესახებ ცნობები არ გვხვდება. საერთოდ, სამეგრელოში მართლმადიდებელი წმიდანების სახელებს ნაკლებად არქმევდნენ, რადგან „მათი თქმით უბრალო ადამიანს არ უნდა ერქვას წმიდანის სახელი, რომ არ შეურაცხყოს იგი“ [9, 165]. ოდიშელების, ანუ მეგრელების მტკიცე სარწმუნოების განმსაზღვრელად მარხვის შენახვა უნდა მივიჩნიოთ. „კოლხიდას“ წარსულზე ჟაკ ფრანსუა გამბა სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ მისი ბედი მსგავსია ყველა იმ ქრისტიანული ქვეყნის ბედისა, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში მაჰმადიანებს მორჩილებდნენ. მისივე ცნობით, ერთ-ერთი დიდებული თორმეტიოდე წლის ვაჟიშვილი სტუმრებისათვის გაწყობილ ვახშამს, იმ ერთადერთი მიზეზის გამო არ დაესწრო, რომ ბერძნული საეკლესიო წესით, წმიდა მარხვის დღეები

უწევდა [1, 127]. არასრულწლოვანი ყმაწვილის სარწმუნოებრივი სიწმინდე, შეიძლება მოსახლეობის სხვა ასაკობრივ და სოციალურ კატეგორიაზე განზოგადდეს. რასაკვირველია, ეპისკოპოსები და სასულიერო პირები მარხვას მკაცრად იცავდნენ, რაც ღვინის დაღვევასა და თევზის ჭამისაგან თავშეკავებაში გამოიხატებოდა. „მარხვის დროს საკვებს იხმევდნენ დღეში ერთხელ, ისიც მწუხრისას. მრევლიც ასე იქცევა“ [9, 140]. მარხვის მკაცრ შენახვაზე ორი ჩვეულება მიაჩნებოდა, სახელდობრ: ქელეხის სუფრაზე ყველაფერი უსათუოდ სამარხვო უნდა ყოფილიყო; ნადირობის დრო მარხვის ხანგრძლივობის შესაბამისად ჰქონდათ განსაზღვრული. კერძოდ, ირმებზე ნადირობას, ორი დრო აქვს წელიწადში, ერთი ყველიერის დაწყებიდან დიდმარხვამდე და მეორე – სექტემბრის დასასრულიდან შობის მარხვამდე [4, 56]. დიდმარხვაში კი, დღეში მხოლოდ ერთხელ ჭამდნენ, მზის ჩასვლის შემდეგ, დღის განმავლობაში თავს ნებას არ აძლევდნენ ხილი გაესინჯათ. ადამიანი რაც არ უნდა ავადმყოფი ყოფილიყო, ან მოხუცი, ან დაუძღურებული, სიკვდილს არჩევდა და ხორცს არ იგემებდა ე. ი. მარხვას არ დაარღვევდა. გარდა ამისა, „პირველ კვირაში თითქმის ვერავის ვერ ნახავთ სამეგრელოში ცხენზე შემჯდარს. თუ მგზავრობა დასჭირდათ, ამ დროს ყველანი ფეხით მოგზაურობენ. განსაკუთრებით ქალები, რაც უნდა დიდი გვარის იყვნენ, მთელი კვირის განმავლობაში რაც უნდა დიდი სიცივე იყოს, ამ დროს ფეხშიშველები დადიან. სხვები დიდმარხვის პერიოდში პარასკევობით სრულებით საჭმელს არ სჭამენ. ბოლო კვირას ღვინოს არ სვამენ და სამ უკანასკნელ დღეს არავითარ საჭმელს არ იგემებენ“ [4, 132]. კათოლიკე მისიონერებს მართლმადიდებლური ხშირი და ხანგრძლივი მარხვების მტკიცედ შენახვა წარმოუდგენლად მიაჩნდათ. მით უმეტეს,

სამარხვო კერძებიდან მხოლოდ თურქულ ლობიოს ასახელებდნენ. „დროის შესაფერისად, მარხვაში ან ახალ ლობიოს სჭამდნენ, ან ძველსა“ [4, 54]. შობისა და აღდგომის დიდმარხვის გარდა, პეტრე-პავლობის მარხვას ინახავდნენ, რომელიც სულთმოფენის შემდეგ იწყებოდა. მარხვით მიაგებდნენ პატივს „მარაშინას“, ანუ ღვთისმშობლის მიძინებას. ასე იქცეოდნენ ნათლისღებაზე, ჯვართამაღლებაზე და ა. შ. როგორც ირკვევა, ძირითადად, მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ დადგენილ კალენდარს იცავდნენ, ოღონდ ზოგიერთი თავისებურების გათვალისწინებით. ასე, მაგალითად: ნათლისღებისას, თითოეული ოჯახი თავის სამრევლო ეკლესიაში მიიჩქაროდა, რომ წირვის შემდეგ, მახლობელ მდინარეში ნაკურთხი წყალი სახლში ეპკურებინა. „როგორც კი მღვდელი წყალს აკურთხებს, ხალხი ცდილობს რაც შეიძლება ჩქარა ამოიღოს ღოჭებით წყალი, რადგან დარწმუნებულია, რომ თუ ამოღება დაუგვიანდა, ნაკურთხ წყალს მდინარე წაიღებსო“ [4, 125]. სამეგრელოში ჩვეულებად ჰქონდათ, ბზობას ეკლესიიდან რომ გამოვიდოდნენ, ყველას ქუდზე დაეკრა ბზის ტოტი და მთელი დღე ასე ეტარებინა [4, 132]. მარხვის შენახვა გულისხმობდა წირვა-ლოცვასა და სხვა საღმრთო მსახურებაზე დასწრება-მონაწილეობას, რომელსაც კათოლიკე მისიონერები, შეძლებისდაგვარად, ამუქებდნენ. კერძოდ, სამთავრო და საეპისკოპოსო ეკლესიებში მხოლოდ მთავარ დღესასწაულებზე წირავდნენ და ჩვეულებად არ ჰქონდათ წირვაზე დასწრება, გარდა უქმე დღეებისა. უქმეები იყო: გიორგობას, ელიაობას, პეტრე-პავლობას, ანუ „პეტრობა“ = „პერტობას“, ამაღლებას და ა. შ. წირვის შემდეგ, მღვდელი აკურთხებდა სურსათსა და მის მომტანს ლოცავდა. შემდეგ, ერთად სხდებოდნენ და დროს ღვთის დიდებაში, ერთმანეთის დალოცვაში მხიარულად ატარებდნენ. დღეობა-

დღესასწაულის ამგვარი აღნიშვნა ტრადიციად მოსდგამდათ ჩვენ წინაპრებს. მისი არსის ჩაწვდომა, ცხადია, ევროპელ მისიონერებს არ უცდიათ. დღეობა არის ამა თუ იმ რელიგიურ წარმოდგენასთან დაკავშირებული დღესასწაული – ხატობა; ეკლესიის დღესასწაული, იგივეა, რაც დღესასწაული, რაიმე ღირსშესანიშნავ მოვლენასთან დაკავშირებული ზეიმი, რაც ყოველთვის წლის ერთსა და იმავე დროს იმართებოდა, ანუ საზეიმო დღე იყო [11, 1250]. ეს იყო სოფლის მოსახლეობის თავშეყრის ადგილი, სადაც ბევრი მნიშვნელოვანი საკითხი წყდებოდა. დღეობაში მონაწილეთა სიმარჯვე, ცეკვა-თამაში, სიმღერა, სპორტული შეჯიბრებები აგრერივად ალამაზებდა სოფლის ღუხჭირ ჟამთა სვლას.

ღვთისადმი გულისხმიერი დამოკიდებულება და სახარებისეული მცნებების რწმენა – „მოვედით ჩემდა ყოველნი მაშურალნი და ტვირთმძიმენი და მე განგისუენო თქუნ“ (მათე 11, 28-30), ჩანს მეგრელების იმ ქმედებაში, როდესაც ისინი გაჭირვებისა და მწუხარების შემთხვევაში, უმაღლვე ეკლესიას მიაშურებდნენ ხოლმე. ეკლესიის კარებთან გაჩერდებოდნენ და ღვთისმშობლის ხატს ლოცვავედრებას აღუვლენდნენ. მათ იცოდნენ აგრეთვე „ხატთან შუამავლის მიყვანა. თითქოს ვექილებიაო, ისე ესაუბრებოდნენ ხატს, მრავალი საბუთის მოტანით, რის შემდეგაც ხატი უნდა განეწყოთ მისი პატივისმცემლისადმი, რათა იგი შეიწყნაროს“ [6, 94]. გარეგნულად ლოცვა პირჯვრის გამოსახვასა და მეტანიაში ვლინდება. პირჯვარი გამოხატავს ჩვენ შინაგან სურვილს და სწრაფვას – მივბაძოთ ქრისტეს, ვიცხოვროთ სადიდებლად ღვთისა, ხოლო მეტანია არის ღვთის წინაშე ჩვენი მოკრძალება, ასევე, უღირსებისა და სინანულის გრძნობები. სწორედ ამგვარად ლოცულობდნენ ქალები, როდესაც „ანთებდნენ სანთელს და

ამაგრებდნენ მას თავიანთი სახლის ან ეკლესიის კარზე, აკმევდნენ მცირეოდენ საკმეველს და მზისკენ მიბრუნებულნი ძლიერ მოიხრებოდნენ და მრავალგზის გადაიწერდნენ პირჯვარს თავით ფეხებამდე“ [9, 127]. ლოცვისას ითხოვდნენ ჯანმრთელობას, კარგ მოსავალს, დახმარებას მათი გამძარცვავი ქურდის გამოვლენაში და სხვა.

ძველად, მეგრელები, ჭამის წინ ყოველთვის იწერდნენ პირჯვარს. სუფრასთან თუ მღვდელი იმყოფებოდა, ღვინის დალევაძღვე წინასწარ მისგან კურთხევას გამოითხოვდნენ. „მათ ჩვენი მღვდლებისათვისაც ხშირად უთხოვიათ შენდობა, არა მარტო სუფრასთან, არამედ გზაში შეხვედრის დროსაც. ამ ხალხს ასეთი ჩვეულება აქვს: თუ შეხვდებიან ბერს ან პრელატს, გააჩერებენ ცხენს და დალოცვას სთხოვენ“ [9, 181]. ღვთისგან შეწვევის და ლოცვა-კურთხევის მიღებას სხვადასხვა გზით ცდილობდნენ. ცხენით მგზავრობის დროს, ეკლესიასთან ისე არ გაივლიდნენ, რომ რამდენჯერმე მაინც გარშემო არ შემოევლოთ; ეკლესიას, წმიდანთა ხატებს ოქროს ან ძვირფას ქვებს შესწირავდნენ; კვირას, ან სხვა უქმე დღეებში ხარებს უღელში არ გააბამდნენ, საერთოდ, არავითარ სამუშაოს არ ასრულებდნენ, გარდაცვალებულთათვის წირვას აყენებდნენ, იერუსალიმში შესაწირის აგზავნიდნენ და ა. შ. უდავოდ მართალია მისიონერი ქრ. კასტელი, როდესაც სურათზე მინაწერი ასე გააფორმა: „საქართველოს და სამეგრელოს დედოფლები ხელში ეკლესიით ახატვინებდნენ თავს, თავიანთ ქმრებთან ერთად... იცავენ ქრისტიანულ სახელს წარმართობისა და მაჰმადიანობისაგან. დიდი ღვთისმოსავეები არიან ბერძნული სარწმუნოებისა“ [3, 93]. მისიონერებს მიზანდასახული პოლიტიკა ჰქონდათ, – მართლმადიდებლებსა და მაჰმადიანებს შორის, კათოლიკური სარწმუნოების გავრცელება. ამიტომ, მართლმადიდებელ სამწყსოსა და მღვდელმთავრების ყო-

ველნაირ ქმედებას საგანგებოდ აკნინებდნენ. მათი თქმით, თითქოს, მღვდელმსახურთაგანს არავის არ ესმოდა საიდუმლოებათა შინაარსი, აღსარებასა და ზიარებაში დიდ სასყიდელს ითხოვდნენ, პირადი გამორჩენის გამო მსახურობდნენ, ფამილარულად ლოცულობდნენ და მისთანა. მისიონერები აღნიშნავდნენ, რომ ეკლესიები კარგად მოწყობილი და შემკული იყო მშვენიერი ხატებით. თავიანთ საეპისკოპოსო ტაძრებზე ეპისკოპოსები გულმოდგინედ ზრუნავდნენ. „იკავდნენ სისუფთავეს, ბერძნული ყაიდის ხატებით ამკობდნენ, რომელიც ოქროთი, მარგალიტებით და სხვა ძვირფასეულობითაა მოოჭვილი და ამით ფიქრობდნენ ღვთის რისხვის შემსუბუქებას“ [9, 139]. არქ. ლამბერტი ამის შესახებ დასძენდა: „მათ შორის ის შემცდარი რწმუნება არის გავრცელებული, რომ კაცს ყოველივე ცოდვა ეპატიება, თუ ეკლესიას რამეს შესწირავს. ამიტომაც, თუ ვინმემ რამე დანაშაული ჩაიდინა და სინდისი აწუხებს, აღსარებას როდი თვლის საუკეთესო საშუალებად, არამედ დარწმუნებულია, რომ ეკლესიას თუ ოქროს ან ძვირფას ქვებს შეწირავს, ყოველივე ცოდვა სრულებით ეპატიება“ [4, 112]. ზორციელი და სულიერი მოწყალება მომაკვდინებელ ცოდვათა მძლეველ სათნოებად ითვლება, მაგრამ ცხადია, რომ მაცხოვრებელი სინანული, აღსარება და ზიარება ყველაფერს აღემატება. ისიც უნდა ითქვას, რომ ჩვენი წინაპრების საერო ცხოვრება მთლიანად განმსჭვალული იყო ეკლესიური ცნობიერებით, ეკლესიის მადლით. შემოქმედისკენ მიმავალ „იწრო“ გზის აცდენას, უმაღვე სიკვდილს ამჯობინებდნენ. ძველად, ზოგიერთი ეკლესიის კარები უმეტესწილად არც კი იკეტებოდა, მაგრამ ვინმეს ეკლესიიდან საეკლესიო ნივთების გატანა აზრად არ მოუვიდოდა. თუ ეს მოხდებოდა, მას სიკვდილით სჯიდნენ. „სამეგრელოში ჩვეულებად არ იყო დამნაშავის სიკვდილით

დასჯა. სიკვდილით მხოლოდ მაშინ სჯიდნენ, როცა ისეთი მძიმე დანაშაულის დამამტკიცებელი საბუთი ჰქონდათ, როგორცაა ეკლესიის გაქურდვა, მთავრის მოკვლა თუ სახელმწიფოს დამხობის ცდა“ [3, 46]. ლამბერტისთან დაცულია ცნობა იმ მკრეხელობის შესახებ, როგორც არის ეკლესიის გადაწვა, ან საეკლესიო ნივთების მოპარვა, აგრეთვე, ოქროსა და ვერცხლის ხატების მისაკუთრება. „ამის ჩამდენ ავაზაკებს თავები მოსჭრეს და ჩამოკიდეს იქვე, სადაც დანაშაული ჩაიდინეს. სხვა ქვეყნებზე უფრო, აქ ჯერ კიდევ ისეთი პატივის ცემა დარჩენიათ ეკლესიის მიმართ, რომ თვით სარწმუნოებას უფრო უღალატებენ, ვიდრე ასეთ დანაშაულს დატოვებენ დაუსჯელად“ [4, 71]. რასაკვირველია, ყოველგვარი უკიდურესობა ბოროტებაა, სასიკვდილო განაჩენის სამართლიანობა მუდამ სადავოა. ამ შემთხვევაში, საინტერესო ის არის, რომ ქურდების სიკვდილით დასჯა ცოდვად ითვლებოდა, გარდა ეკლესიის გაქურდვისა. ეკლესიისა და წმიდა რელიქვიების, საერთოდ სიწმინდის ხელმყოფს, მაშინდელი საზოგადოება ვერ ეგუებოდა, ასამარებდა.

ცნობილია, რომ მისიონერების ოდიშში მოღვაწეობა ლევან დადიანის (1611-1657) მმართველობის წლებს დაემთხვა. მათი ურთიერთობა ამჟამად სცილდება კვლევის საკითხებს; იმის აღნიშვნა აუცილებელია, რომ ლევან დადიანმა ღვთისმოყვარეობა ფრიად სათნო საქმეებით გამოავლინა. დანგრეული ეკლესიები, რომელსაც სახურავი არ ჰქონდა, ხელახლა ააშენა და სახურავი გაუკეთა. რომელსაც ორნამენტები შემოსცლოდა, ისევ გაამშვენიერა და შეამკო. ამასთანავე, ყველა ეკლესიას დაუმატა შემოსავალი. უთვალავი ოქრო-ვერცხლით ხატები გააკეთებინა და თვალმარგალიტით შეამკო. ათი წლის განმავლობაში, ოცზე მეტი ოქრომჭედელი ჰყავდა, რომლებიც საეკლესიო ჭურ-

ჭელს განუწყვეტლივ აკეთებდნენ [4, 33]. ცხადია, მისიონერებს შეუძინეველი არ დარჩენიათ დიდი მოოქროვილი ან მოვერცხლილი სპილენძის ხატები, რომლებიც მათი თქმით, მორთული იყო ძვირფასი, უმეტეს შემთხვევაში, ყალბი თვლებით. „ხატებს შორის არის ბერძნული ყაიდის ღვთისმშობელი, ასეთივე მამა ღვთისა, ჯვარცმა, ბერძენ და სხვა წმიდა მამათა მრავალრიცხოვანი ხატები. ყველა ხატს ჩამოფარებული აქვს აბრეშუმის ფარდები. ამ ხატებს შორის წმიდა გიორგის ხატი ყველაზე მეტად სათაყვანოა. მის წინ ყოველთვის მრავლად არის ანთებული სანთლები“ [9, 147].

ძლევაძოსილი და დიდმოწამე წმიდა გიორგისადმი რწმენა და საწესო რიტუალი განსხვავებული სახით წარმოგვიდგება. წმიდა გიორგის ხატზე დაფიცება, გადაცემა, ან დაწყევლა სიმართლის დაცვის შემთხვევაშიც კი, წმიდანის რისხვას იწვევდა. შიშისა და კრძალვის მიუხედავად, უსუსური სამხილებელი ნიშნების დროს, ბრალდებულს თავის გამართლება მხოლოდ ხატზე დაფიცებით შეეძლო, რომელიც პირვანდელი სახით ზოგიერთ მხარეში დიდხანს შემორჩა. ფიცი უნდა მომხდარიყო რომელიმე ძლიერი ხატის წინაშე მომჩივანის ამორჩევით. მომჩივანს უნდა ამოერჩია ეკლესიაც, სადაც ფიცი უნდა დაედო და ხატიც, რომელზეც ბრალდებულს უნდა დაეფიცა [4, 72]. მეგრელთა რწმენით, სიცრუის თქმას სასწაულმოქმედ წმიდა გიორგის ხატთან ვერავინ გაბედავდა, ვინაიდან მსწრაფლშემსმენელი წმიდანი ამისთვის მას დასჯიდა, გადარევა და სიმართლეს ათქმევინებდა. „ფიცზე შეგდება“, ანუ ხატზე დაფიცება სამართლის წარმოების უტყუარი სახე იყო [8, 204]. ხალხის რწმენით, წმიდა გიორგის ყველა ხატს ერთი და იგივე სასწაულის მოხდენა თითქოს არ შეეძლო. ამ მხრივ, ილორის წმიდა გიორგის ხატმა და სალოცავმა

განსაკუთრებული აღიარება და თაყვანისცემა მოიპოვა, რაც მეგრულ დალოცვაშიც აისახა: „გაგითბეს (გწყალობდეს) ზევით ღმერთი, ცხოვარ-მაცხოვარი ხატი, მთავარანგელოზი ფოცხოსი (სენაკის რ-ნი), ღვთის მოწამეო ხეთისა, ყულევი და ალერტი, წმიდა გიორგი ილორის, წმიდა გიორგი ჯვარისა“ (წალენჯიხის რ-ნი) [10, 30].

საუკეთესო ღვინოს წმიდა გიორგის სახელზე ინახავდნენ, რომელსაც პეტრე-პავლობის დღეს, მარგველის წინ დიდი ამბით მოხსნიდნენ თავს. ამისათვის, მარანში მოიწვევენ მღვდელს, რომელიც შეიმოსებოდა საეკლესიო ტანისამოსით, რამდენიმე ლოცვას იტყოდა ქვევრის თავზე და შემდეგ ამისა, მოხსნიდა თავს ქვევრს, იქიდან პატარა დოქში გადმოსახამდა ღვინოს, რომელსაც გაგზავნიდა შესაწირავად წმიდა გიორგის ეკლესიაში. ამის შემდეგ, შეეძლოთ ეს ღვინო მიერთვათ [4, 53]. ზოგიერთი ცნობით, როდესაც ქვევრის ახდა სურდათ, წირვას აყენებდნენ, ძროხას კლავდნენ [6, 99]. ღვთისადმი და რომელიმე წმიდანისადმი შესაწირავი წითელი ღვინო-ზედაშის გარდა, ქართული სინამდვილე იცნობს ავადმყოფობის, ან სხვა რაიმე ალთქმასთან დაკავშირებულ საღმრთო შესაწირავებს, „ოხვამერებს“, რომლებიც მარანში იყო განთავსებული. „მეგრული ოხვამერი ორგვარი მნიშვნელობით იხმარებოდა. ერთი მხრივ, ის ადგილი იყო, სადაც ლოცვა-რიტუალი სრულდებოდა, ხოლო მეორე მხრივ, სალოცავისთვის განკუთვნილი შესაწირავი იყო: ღვინო, პური, სანთელი, თაფლი და სხვა, რომელიც ღვთაებისადმი იყო მიძღვნილი. ასეთივე მნიშვნელობის არის იმერულ-რაჭული „სალოცვილი“ [2, 120]. მეგრული ოხვამერებიდან გვხვდება: სამგარიო, საღმრთო, საოხრო, საოცოდინარო, შქვითულე, საწაჩხურე, სადაბადო და ა. შ. სათანადო ლოცვას ოჯახის უფროსი მამაკაცი ადავლენდა ხოლმე. ნიშანდობლივია,

რომ მარანში მოთავსებულ ქვევრებთან ქალს არა თუ რა-იმე რიტუალის შესრულება, არამედ შესვლაც ეკრძალებოდა. აღნიშნული სალოცავი ქვევრებიდან ზოგი მათგანი საერთო, საოჯახო იყო, ზოგი კი, პიროვნული. „ძმების გაყრის დროს სალოცავი ქვევრები ხშირად მათ საერთო მფლობელობაში რჩებოდა, მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში ძმები ქვევრებსაც იყოფდნენ და მხოლოდ „საღმრთო“-ს სალოცავ ქვევრს საძმოდ დედაფუძეში ტოვებდნენ, აქ მთელი საძმო თავს იყრიდა და საერთო ხარჯით „საღვთოს“ გადაიხდიდნენ“ [5, 328].

ამრიგად, ლოცვა ოჯახის გამრავლების, შინაური საქონლის მატებისა და სხვა საჭიროებისათვის, რაც დააწყნარებდა ადამიანის ცხოვრებას, თითოეულ ოჯახში სათანადო მსხვერპლშეწირვის თანხლებით სრულდებოდა, რომელიც დროთა განმავლობაში სხვადასხვა მიზეზის გამო, შემცირდა. მისიონერების მოღვაწეობის დროს, ადგილობრივი მოსახლეობა ძალზე ხშირად სწირავდა ღმერთს სისხლიან მსხვერპლს, როგორც არის მამალი, გოჭი, ან წვრილფეხა საქონელი. მსხვერპლის მიტანის დღეს ამბობდნენ დიდი დღე დადგაო, მაგრამ „ეს დღე არ არის უფლის სადიდებელი და სათაყვანებელი დიდი დღე. რადგანაც ეკლესიაში არ მიდიან, არ ისმენენ წირვას, არ ევედრებიან უფალს, არ აკეთებენ კეთილ საქმეებს; ამ დღეს ატარებენ სმა-ჭამაში და ღმერთს დალოცვას და თავიანთი მტრების ამოწყვეტას თხოვენ“ [19, 185]. უდავოა, რომ მრავალგვარი „ოხვაძერი“ ცოდვების მიტევებას, განწმენდას, საღვთო მადლის მოძიებას და მოხვეჭას ემსახურებოდა. ამ ურთიერთობას ღმერთსა და მორწმუნე ადამიანს შორის ღრმა საფუძველი აქვს, რომელსაც ნაწილობრივ ჩასწვდა უცხოელი სწავლული, რომელიც აღნიშ-

ნავდა „მიუხედავად ასეთი სიზარმაცისა, მეგრელები არიან დიდად მორწმუნე ქრისტიანები“ [7, 132].

ამრიგად, წინასწარ შემუშავებული გეგმით ჩამოსულ მისიონერებს, ადგილობრივი მოსახლეობის მტკიცე რჯულის მსახურებამ შეუშალა ხელი კათოლიკური სარწმუნოების პროპაგანდაში.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ჟაკ ფრანსუა გამბა, მოგზაურობა ამიერკავკასიაში, თბ., 1987, ფრანგულიდან თარგმნა ნ. მგალობლიშვილმა.
2. ნ. თოფურია, საკულტო ნაგებობა ზედაშე ოხვამე, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXII, თბ., 1985.
3. დონ ქრისტოფორო დე კასტელი, ცნობები და აღბოძი საქართველოს შესახებ, ტექსტი გაშიფრა, თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ბ. გიორგაძემ.
4. დონ არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1990. იტალიურიდან თარგმნა ალ. ჭყონიამ.
5. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
6. დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე, თბ., 1964. იტალიური ტექსტი თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ბ. გიორგაძემ.
7. ი. რაინეკსი, მოგზაურობა საქართველოში, გერმანიიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 2002.
8. თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, ტ. II, თბ., 1947.
9. ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თბ., 1975, ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა.
10. ა. ცანავა, ქართული ხალხური სიტყვიერება (მეგრული ტექსტები), თბ., 1975.
11. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. 3, თბ., 1953.

ABOUT THE CHRISTIANITY OF GEORGIANS

Summary

The work deals with the relations of Odishi (Samegrelo) population towards the church, clergy, veneration of the icons, fasting, liturgical rights and the Christian outlook generally. The data about above mentioned issues are preserved in the records of the scientist-travellers and the descriptions of the missionaries. The political units of the western Georgia principalities underwent hard times that determined better development of the eastern Georgian culture. Consequently the Georgian chronicles and historical sources of the late feudal period are represented fragmentarily. The relations with the western European countries and Russia revived in the 17th century. This is described in the relations of the foreign missionaries. After long term observation Catholic missionaries left valuable description of the native population's every-day life and culture. Well trained researchers had an intension to propagate and spread Catholic faith among the population and did their best that it should have been acceptable for natives. But they were not able to have a great success because of the Orthodox orientation of the population.

„ეპიკოდით ქრისტიანობის სიკვდილსა“ (სოფელ ზემო ნიქოზის წარსულიდან)

შიდა ქართლის, კერძოდ, ლიახვის ხეობის წარსულის მართებულ რეკონსტრუქციას ართულებს ისტორიული წყაროების სიმცირე და მემატრიანეთა ძუნწი ცნობები, მაგრამ ზოგადი ხასიათის მიმოხილვიდანაც გასაგები ხდება ხეობის სტრატეგიული მნიშვნელობა ქართლის ისტორიული წარსულისათვის. „ლიახვის ხეობიდან გადადიოდა გზები ჩრდილო კავკასიაში ზეკარის უღელტეხილით... ამ გზებით წარმოებდა მიმოსვლა და საქმიანი ურთიერთობა მეზობელ და მოსაზღვრე ქვეყნებთან – ალან-ოსებთან, დვალეებთან და სხვა. აქედანვე გადადიოდა გზები იმერეთს: გორი-ცხინვალისა და კეხვზე, შემდეგ წონა-ჩიხათიდან-საჩხერეში, ონში და ა. შ.“ [1, 6]. ურიცხვი მტრის შემოსევებისგან დევნილი მოსახლეობა, აღნიშნული ხეობის გზებით, მიემართებოდა დასავლეთ საქართველოში, სადაც უსაფრთხო თავშესაფარს ჰპოვებდა. რაც ყველაზე მთავარია, ქრისტიანობა, ლიახვის ხეობით, ქართლიდან ჩრდილოეთ კავკასიაში ვრცელდებოდა. ქართლის ხელისუფლება ცდილობდა, ჩრდილოეთის საზღვარზე მოსახლე არაქართველებიც მასთან სარწმუნოებრივ-იდეოლოგიურ ერთიანობაში ყოფილიყვნენ და ერთმანეთთან მეგობრული პოლიტიკური ურთიერთობა ჰქონოდათ [1, 13-14]. ქრისტიანობის გავრცელება ცენტრალური კავკასიონის მთიანეთში ნიქოზის საეპისკოპოსოს დაეკისრა, რომელშიც ლიახვის ზემო წელი, დვალეთი და მთის რაჭა (გლოლა-დები) შედიოდა. მისი კათედრალი („ღვთაების ტაძარი“) მდებარეობდა „დვალეთის გზაზე“ [2, 16].

ცნობილია, რომ ქრისტიანული რელიგიის პირველი სალოცავები ხშირად აღმოცენებულა ცეცხლთაყვანისმცემლობის ადრინდელ კერებზე, რაც V საუკუნეში, ქართლში სპარსელების გაბატონებას მოჰყვა. მტრის მიერ შერჩეული

ერთ-ერთი ასეთი ადგილი იყო ნიქოზი, რომელიც ნაცარგორადან – უძველესი წარმართული მნიშვნელოვანი ცენტრიდან ახლოს მდებარეობდა [3, 11]. მემატიანეს ცნობით, ნიქოზის საეპისკოპოსო კათედრალი მაზდეანობის, ცეცხლთაყვანისმცემლების კერაა. კერძოდ, V ს-ის II ნახევარში, წმიდა მეფე ვახტანგ გორგასალმა ქართლის ეკლესიას სრული დამოუკიდებლობა, – ავტოკეფალია მიანიჭა. მისი თხოვნით, ანტიოქიის პატრიარქმა ქართლის ეკლესიის მწყემსმთავარი პეტრე კათალიკოსად აკურთხა, ხოლო სამოელი, – მთავარეპისკოპოსად. დადგენილი იქნა 12 საეპისკოპოსო. სახელდობრ: კლარჯეთის, ერუშეთის, წუნდის, მანგლისის, ბოლნისის, რუსთავის, ნინოწმინდის, ჭერემის, ჩელეთის, ხორნაბუჯისა და აგარაკის. „შემდგომად მისსა აღაშენა ეკლესია ნიქოზისა საგზებელსა თანა ცეცხლისასა“. ე. ი. ვახტანგ მეფემ ნიქოზის ეკლესია იმ ადგილას ააშენა, სადაც იყო ცეცხლის საკურთხეველი (საგზებელი – „ასანთები“, „საკურთხეველი“) [4, 199; 450]. ცხადია, რომ მაზდეანობის გავრცელების წინააღმდეგ მიმართული ეს ნაბიჯი, ის პოლიტიკური აქტია, რომელიც სპარსელებთან აშკარა დაპირისპირებას მოასწავებდა. ასე შეიქმნა მსხვილი ქრისტიანულ-რელიგიური ცენტრი – ნიქოზის საეპისკოპოსო, რომელსაც არასოდეს დაუკარგავს თავისი დანიშნულება.

ნიქოზში ქრისტიანობის განმტკიცებისათვის, წმიდა მეფე ვახტანგმა, წმიდა რაჟდენ სპარსის ნეშტი, სოფელ წრომიდან (სადაც ის სპარსელებმა წამებით მოკლეს), აქ სათანადო პატივით გადმოასვენა და ღვთაების ტაძარში მიუჩინა სამუდამო განსასვენებელი. ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის პირველი წმიდანის, ქრისტიანობისათვის წამებული ნეტარი რაჟდენისადმი მიძღვნილი ჰაგიოგრაფიული თხზულებები მოგვიანებით (XII ს-ში)

დაიწერა [5, 509]. იგი რუსულად, ინგლისურად და ლათინურადაც არის თარგმნილი და გამოქვეყნებული. საგულისხმოა, ჯვარზე წამებით მოკლული წმინდანის ურყევი მრწამსი, რომელიც მუდამ მისაბაძი იქნება მართლმადიდებელთათვის. „განა არის რამე ქრისტესთვის სიკვდილზე უტკბესი, განა დიდი საქმეა, რომ ჩვენ მიწანი და მტკერნი, მოკვდეთ მისთვის, ვინც სიკვდილის გემო იხილა ჩვენთვის და ჩვენ უკვდავება მოგვანიჭა“ [6, 15]. შეუძლებელია, აქვე წმიდა მეფე ვახტანგ გორგასლის უკვდავი ანდერძი არ გაგვანსენდეს: „აწ გამცნებ თქვენ, რათა მტკიცედ სარწმუნოებასა ზედა სდგეთ და ეძიებდით ქრისტესთვის სიკვდილსა სახელსა მისსა ზედა, რათა წარუვალი დიდება მოიგოთ“. წმიდა მეფე ვახტანგის ანდერძს მსოფლიოში ანალოგია არ მოეძებნება... ე. ი. დიდი მეფე ჭეშმარიტი სარწმუნოებისათვის მხოლოდ განსაცდელთა დათმენისა და ატანისკენ კი არ მოგვიწოდებს, არამედ მისთვის თავდადების ძიებისაკენ. ადამიანი სულიერების მწვერვალზე უნდა იყოს, ეს სიტყვები რომ თქვას [7, 445]. წარუვალი დიდების მაძიებლობის შედეგად გახდა საქართველოს სამეფო დროშა „გორგასლიან-დავითიანი“, ხოლო სამეფო ტახტი, – „ვახტანგიანი“. „ქართლის ეკლესიის ღუაწლით გამშვენებელი“ კეთილმსახური მეფე, მემატინემაც გამოარჩია: „გლახთა უწიგნოდაც იციან ძლიერება გორგასლისა, დავით აღმაშენებლისა და თამარ მეფისა“ (ვახუშტი ბატონიშვილი). ასეთ სულიერ სიმტკიცეს, დიდ სარწმუნოებას, ეროვნულ თვითშეგნებას მომხვდური მტერი ანადგურებდა, რადგან ფიქრობდა, რომ ამაში იყო ქართველების უძლეველობის ძალა, მაგრამ ნაციონალური ამპარტავნებისგან („სუფთა ქართველი ვარ“) თავის დასახსნელად, გაქრისტიანებულ-გაქართველებული წმინდანები მოკვივლინა უფალმა. ისინი საქართველოს მნათობის, –

წმიდა პირველმოწამე რაჟდენის სამარხის მხარეში, „სოფელ ზემო აჩაბეთში (წმიდა ესტატე, ევსტატე მცხეთელი) და სოფელ არბოში (წმიდა აბო თბილელი) განისვენებენ“ [8, 30].

მშრალ და მეტად ტუნწ ფაქტებს მიახლოებითი წარმოდგენაც კი არ შეუძლია მოგვცეს იმ რთულსა და დაძაბულ ცხოვრებაზე, რომელიც ნიქოზის საეპისკოპოსოს მრავალსაუკუნოვანი არსებობის მანძილზე გაუვლია. მაგალითად, ჩრდილოეთში – ოსეთ-დვალეთში ქრისტიანობის გავრცელებას, ნიქოზში მწიგნობრობის განვითარება, წერა-კითხვისა და საეკლესიო მსახურების მომზადება დასჭირდებოდა. თუ როგორ ასრულებდა დაკისრებულ მისიონერულ საქმიანობას ნიქოზის ეპარქია, სარწმუნო წყაროების უქონლობის გამო, გაურკვეველი რჩება. ისტორიოგრაფიის ამ ხარვეზებს, ავსებს ზემო ნიქოზის მატერიალური კულტურის ძეგლები, რომელთა შესწავლა-გამოცემაში დიდი ღვაწლი მიუძღვით ი. მეგრელიძეს, ლ. რჩეულიშვილს, გ. საბაგელოვ-ივერიელს (წმიდა კირიონ II), რ. მეფისაშვილს, ვ. ცინცაძეს, ვ. ბერიძეს, ნ. გენგიურს და სხვა მკვლევრებს.

ზემო ნიქოზის არქიტექტურული კომპლექსი სხვადასხვა დანიშნულების მქონე ოთხი შენობისგან შედგება, რომელიც ქალაქ ცხინვალიდან ორიოდე კილომეტრით არის დაშორებული და ღიახევის ფართო ხეობაში დგას; ბალებსა და მოსახლეობას შორის აღმართული არქიტექტურული ნაგებობების მასშტაბი და რიცხვი მაჩვენებელია იმისა, რომ აქ მნიშვნელოვანი ცენტრი ყოფილა. პატარა დეღე შენობათა კომპლექსს ორ ნაწილად ჰყოფს. დელის ერთ მხარეზე ერთმანეთთან მჭიდროდ განლაგებული სამი შენობა არის მოქცეული: ცენტრალური, ღვთაების სახელობის დიდი გუმბათიანი ტაძარი, ორსართულიანი სამრეკლო და ნიქოზელ ეპისკოპოსთა სასახლის შესანიშნავი რუ-

ინები, ხოლო „მთავარანგელოზის“ ეკლესია, ღელის მეორე პლატოზე განცალკევებით დგას.

ღვთაების ეკლესიის დასავლეთით სამრეკლოა, ლამაზად ნაგები რუხი ფერის ფიქალ-ქვებით, მისი ქვედა სართული ვრცელია და თაღოვანი, საიდანაც ეკლესიის ეზოშია შესასვლელი... სამრეკლოს სიმაღლე 12-13 მეტრია; შიგნით ასომთავრული წარწერებია, რომელშიც მოხსენებულნი არიან სამრეკლოს მშენებელი ოსტატები [1, 48]. სამრეკლოს ასომთავრული წარწერების რამდენიმე ვარიაციიდან ირკვევა მშენებლების გვარ-სახელები და წოდება: გვრიტიშვილი გიორგი, ჯუარის კაცი, მახარებელი. ქარავმების გახსნით: „ქ. სახელითა ღმრთისა თა, ქრისტე, შეიწყალე ამის გალატოზნი: მემარნიშვილი, მახარებელი ჯუარის კაცი, მახარებელი გვრიტიშვილი გიორგი. შეუნდოს ღმერთმა ცოდვანი (მათ)ნი(?). ამინ“. სამრეკლო, სავარაუდოდ, ტაძრის დასრულების შემდეგ არის აშენებული. წარწერის პალეოგრაფიული ნიშნები, სამრეკლოს არც ისე გვიანდელად გვიჩვენებენ. თუმცა, წარწერაში სიტყვა გალატოზნი გ ასოთი იწყება და ძველი ქართული მნიშვნელობით არის გამოყენებული, – ანუ სამრეკლო ქვის არის და ამ შემთხვევაში, გალატოზი ქვის ხუროს სინონიმია [8, 156]. სამრეკლოს ამშვენებს ორიგინალური პირამიდული გადახურვა. მას უჩვეულო სახეს ანიჭებს საბურავი, რომელსაც ორის ნაცვლად, ოთხი ფერდი აქვს. ამის გამო, ოთხივე ფასადი ზემოთ ფრონტონით მთავრდება, რომელთა წვეროებზე, ტრადიციულად, ყოჩის თავების ქანდაკებებია მოთავსებული. „ნიქოზის ტაძრის წმიდა სამრეკლოს XIV-XV სს-ით ათარიღებენ“ [3, 70].

მრავალმხრივ საინტერესოა ზემო ნიქოზის საეპისკოპოსო სასახლე, რომელსაც ორსართულიან კოშკსაც უწოდებენ. შესასვლელის სამხრეთ-დასავლეთ კუთხეში, თაღოვანი ოთახის ქვეშ, შენობას მიწისქვეშა გასასვლელი

(გვირაბი) ჰქონდა. „ტაძრის ეზო 300 არშინის სიგრძის გალავნით იყო შემოზღუდული, რომელიც მტერთა სასაგ-ლასო წარმოადგენდა, ვინაიდან თავდასხმების დროს, ადგი-ლობრივი მოსახლეობა გალავანს აფარებდა თავს. მთიელთა მარბიელი ლაშქრობების შეწყვეტის შემდეგ, ზოგიერთმა ნიქოზელმა ბოროტად გამოიყენა ტაძრის ტერიტორია და საცხოვრებლად მიითვისა“ [9, 33]. ს. მაკალათიას ცნობით, დაბალი და ზოგან დაშლილი გალავნის ფართობი ჰექტრის მეოთხედს უდრიდა; ხოლო საეპისკოპოსო სასახლე საც-ხოვრებელ ძველ ციხე-დარბაზს წარმოადგენდა, ვინაიდან კედლებში დატანებული იყო სათოფურები. უკან, დასავლე-თის მხარეზე, დგას მაღალი კოშკი, რომელიც საგუშაგო უნდა ყოფილიყო მტრის მოძრაობის დასაზვერად. სასახლე ფორმით ოთხკუთხაა, მისი ფართობი 12X12 კვ. მ-ია. კუთ-ხეები ნაგებია ქვაფიქლით. მეორე სართულზე არის შესას-ვლელი კარი, რომლის საპირე ამოშენებულია აგურით. სართულები ჩაქცეულია. ტაძრის მსახურთათვის შიგნით საცხოვრებელი ოთახები ყოფილა [1, 48]. ნიშანდობლივია, რომ ადგილობრივი მოსახლეობის თქმით, სასახლე 1900-იან წლებში დაუნგრეველი იყო, რასაც ისინი ციხეს, ნაციხარს უწოდებდნენ. პირველ სართულზე თონე ყოფილა ჩადგმული, ხოლო აგურით გამოყვანილი დიდი ბუხარი იქაურობას ამშვენებდა. 1944 წლის აღწერით, პირველი სართული მიწით და ქვით არის ამოვსებული, ხოლო მეორე სართული თითქმის სულ დანგრეულია. პირველ სართულს საცხოვრებელი, ანუ საყოფაცხოვრებო დანიშნუ-ლება ჰქონდა. მისგან განსხვავებით, ხის აივნაანი, კარგად განათებული დარბაზი საზეიმო მისაღებს წარმოადგენდა [10, 100-101]. ნიქოზის საეპისკოპოსო სასახლე ჩვენამდე მოღწეული სასახლის ნაგებობათა იმ იშვიათ ტიპს მიე-კუთვნება, რომელიც IX-X სს-ით თარიღდება. „ნიქოზში

შემორჩენილი არქიტექტურული ძეგლები, მეტყველებენ, რომ ამ რეგიონში შექმნილი პოლიტიკური სიტუაცია, X ს-ის ბოლოს და XI ს-ის დასაწყისში, ხელს უწყობდა ამ კულტურული და რელიგიური ცენტრის ხელმეორედ აყვავებას“ [3, 74]. სამშენებლო საქმიანობა აქ შემდეგაც არ შემწყდარა.

ნიქოზის არქიტექტურულ კომპლექსში ცენტრალური ადგილი ღვთაების გუმბათოვან ტაძარს უჭირავს, რომელიც ქვითკირით არის ნაგები. მას ჯვრის ფორმა აქვს. მოპირკეთებულია რუხი ფერის ფიქალქვით. ტაძრის სიგრძეა 18,5 მ., სიგანე – 12 მ., სიმაღლე გუმბათითურთ – 38,5 მ-მდე [8, 138]. ეკლესია საკმაოდ ვრცელია, მისი ფართობი 10X10 კვ. მ-ია. საკურთხევლის სიგრძეა 5 მ. იგი ამაღლებულია ორი საფეხურით. იატაკი დაგებულია ფიქალქვებით: საკურთხეველში მრგვალ ფეხზე შემდგარი ქვის ტრაპეზია, რომელზეც ამოჭრილია ჩუქურთმიანი ჯვარი. ეკლესიას ორი კარი აქვს, სამხრეთით და დასავლეთით. კარების თაღიანი საპირე წნული ჩუქურთმის არშით არის შემკული. გადახურულია ქვაფიქლით. გუმბათი მაღალია, გარშემო სარკმელებია თაღიანი ჩარჩოთი [1, 47]. ძველად ტაძარი მოხატული ყოფილა, მაგრამ ფრესკები წვიმის წყალს ჩამოურეცხავს, საკურთხეველში ფრესკული გამოსახულების ნაშთები ძლივსღა შეიმჩნევა. აღმოსავლეთ სვეტთან მთელი თავისი ძველებური სისადავით დგას ნიქოზელი ეპისკოპოსების ქვის კათედრა, რომელსაც მცირე გუმბათი ამშვენებს. სრულიად არის შემონახული მთიელების მოსანათლი ქვის ემბაზი [9, 33]. ირკვევა, რომ ეპისკოპოსების ძველებური სადგომი და მიწაში ჩადგმული წარმართთა მოსანათლი ემბაზი, 1889 წელს ტაძრის საფუძვლიანი რესტავრაციისას, ჯეროვნად განუახლებიათ [11, 6].

წმიდა მეფე ვახტანგ გორგასლის მიერ დაარსებული ნიქოზის საეპისკოპოსო კათედრა გვიან შუა საუკუნეებში ურყევად იდგა და რჯულისმსახურებას სასოებით აღასრულებდა. „ზის დღესაც, მწყემსი კაკკასიანთა, დუალთა და აწ ოსეთად წოდებულისა, გლოლა-ღებითურთ. და არს ეკლესია დიდშენი, კეთილს ადგილს, მშვენიერი“ [12, 370]. „რაში გამოიხატება ზემო ნიქოზის აღნიშნული ტაძრის „დიდმშვენიერი დიდება? მიუხედავად იმისა, რომ ტაძრის ნაგებობა მრავალგზის აღდგა და შეკეთდა, მის მრავალრიცხოვან ქრონოლოგიურ ფენათა შორის ფრაგმენტულად შერჩენილი, უძველესიც ირჩევა, რომელიც შეიძლება დაკავშირებული იყოს ვახტანგ გორგასლის მოღვაწეობასთან“ [10, 77]. მეორე მხრივ, საქართველოში მონუმენტური არქიტექტურის ცნობილი ძეგლები VIII-IX საუკუნეებს და უფრო გვიანდელ პერიოდს განეკუთვნება. საქართველოში საკულტო არქიტექტურა სწორედ, რომ IV საუკუნეში ყალიბდება და უკვე V საუკუნეში დამოუკიდებელ განვითარებას იწყებს, რომელიც ცალკეულ შემთხვევაში, გრანდიოზულ მასშტაბებს აღწევს. ერთ-ერთი ასეთი ძეგლია ნიქოზის ტაძარი, რომელმაც ჩვენამდე ძლიერ სახემეცვლილი ფორმით მოაღწია [3, 12].

ამრიგად, ნიქოზში საეპისკოპოსოს დაარსება საქართველოში ქრისტიანობის მაზდეანობაზე გამარჯვების ერთგვარი სიმბოლური გამოხატულებაა. შეიძლება ითქვას, რომ ტაძრის ნაგებობა მონუმენტური არქიტექტურის განვითარების ერთ-ერთი ცდაა.

ზემო ნიქოზის ღვთაების ტაძრის ღირსშესანიშნაობა ის ასომთავრული წარწერებია, რომელთაგან ერთ-ერთი V საუკუნით თარიღდება. აღნიშნული ორსტრიქონიანი წარწერა მოთავსებულია ეკლესიის აღმოსავლეთ ფასადზე; ნაწილობრივ დაზიანებულია, მაგრამ მაინც მოხერხდა პირვან-

დელი ფორმის მიახლოებით აღდგენა. წარწერაში მოხსენიებულია ტაძრის მშენებელი ზაქარია პირველ-ეპისკოპოსი. სახელდობრ, „ქ. წმიდაო სამებაო, ზაქარია პირველ-ეპისკოპოსი შეიწყაღე“. მკვლევრები წარწერას შემდეგი ფაქტორების საფუძველზე V საუკუნით ათარიღებენ. ესენია: ისტორიული ცნობა ტაძრის აგების თარიღზე, პალეოგრაფიული ნიშნები და აგრეთვე არქაული ფორმა „პირველ ეპისკოპოსი“ [13, 49]. ცნობილია, რომ უძველესი ქართული წარწერები ბოლნისის სიონში, ურბნისის სიონში და აკურთას ტაძრებში შემოგვრჩა. აღნიშნული წარწერით, ნიქოზის ღვთაების ტაძარი მათ გვერდით საპატიო ადგილს იკავებს.

ნიქოზის ტაძრიდან ეპისკოპოსის კიდევ ერთი სამშენებლო წარწერა მოგვეპოვება. კერძოდ, „ქ. ამენ. მიქაელ ეპისკოპოზმან აღვაშენე წმიდა ეკლესია“. გრაფემების გაკუთხოვანებით, რელიეფურობით და სხვა ნიშნების მიხედვით, წარწერა X საუკუნით თარიღდება. ნიშანდობლივია, რომ ამავე პერიოდს განეკუთვნება ზემო ნიქოზის არქიტექტურული კომპლექსის მეოთხე ნაგებობა, მცირე, გუმბათიანი „მთავარანგელოზის“ ეკლესია. არქიტექტორთა საფუძვლიანი ვარაუდით, IX-X საუკუნეები, ნიქოზში ეპარქიის ხელმეორედ აყვავებისა და შესაბამისად, სამშენებლო საქმიანობის აღორძინების ხანაა. საქმე იმაშია, რომ ერედვის წმ. გიორგის ეკლესიის აშენების ინიციატორი ნიქოზის ეპისკოპოსი სტეფანე ყოფილა. ეკლესია X ს-ის დასაწყისით თარიღდება. 906 წლის სამშენებლო წარწერაში ნათქვამია: „...განზრახვითა ნიქოზელისა სანატრელისა სტეფანე ეპისკოპოსისა თა... მე თეოდორე თაფლას ძემან დავდგი საძირკველი ერედვის ეკლესიისა“ [8, 121].

აქვე დავსძენთ, რომ ტაძარ-სალოცავების, თუ სამრეკლოების სამშენებლო წარწერებში, ძირითადად საერო

პირები (დიდგვაროვნები) არიან მოხსენიებული, ხოლო ნიქოზის ორივე ტაძრის აღმშენებლობა, თუ რესტავრაცია, ეპისკოპოსების სახელს უკავშირდება. თუმცა, „ძველად მაღალი საეკლესიო იერარქია ძირითადად არისტოკრატიით იყო დაკომპლექტებული. დაბალი ფენა მხოლოდ მღვდლობის ხარისხს ღებულობდა“ [14, 12].

ამდენად, ნიქოზის ღვთაების ტაძარმა ჩვენამდე შეცვლილი ფორმით მოაღწია – სამნავიანი ბაზილიკა გადაკეთებულია გუმბათოვან ტაძრად. „ XI ,

“ [3, 70]. მომდევნო საუკუნეებში გადაკეთებული და აღდგენილი სახის მიხედვით, ტაძარს XIV-XV სს-ს მიაკუთვნებენ.

ნიქოზის ღვთაების დიდი ტაძრისგან განსხვავებით, პირვანდელი ფორმით არის შემონახული ნიქოზის მცირე გუმბათოვანი მთავარანგელოზის ეკლესია, რომელიც საეპისკოპოსო კომპლექსისგან ოდნავ მოშორებით, გორაკზე დგას, საიდანაც ლამაზი ხედი იშლება. ეკლესიის შენობა პატარაა, მაგრამ შეიძლება ითქვას, ხელუხლებელია ჟამთა სიავისაგან და ამიტომ ახარებს თვალს ფორმათა სიწმინდე, როგორც სრულიად დაუმახინჯებელი, კარგად შემონახული ნიმუში ქართული ხუროთმოძღვრული მემკვიდრეობისა [10, 77-78]. ე. ი. ეკლესია მნიშვნელოვანი დაზიანების გარეშე შემორჩა, მაგრამ დანაკარგებიც განიცადა. მაგალითად, აღარ არის ეკლესიის სამივე შესასვლელთან არსებული პორტიკები [15, 49]. თუ მხედველობაში, ამ ადგილებში ლეკების თარეშსა და მათი ლაშქრობის შედეგებს მივიღებთ, რომლებიც ეკლესიებს წვავენ, ნაგებობის გადარ-

ჩენა გამონაკლისი შემთხვევაა. მთავარანგელოზის ეკლესიის დასავლეთ კარებს ჭვარტლისა და მურის კვალი ჰქონდა შემორჩენილი, რაც იმას ნიშნავს, რომ მორიგი ლაშქრობის დროს, ლეკებმა მას ცეცხლი მოუკიდეს, მაგრამ სამშენებლო მასალის სიმტკიცის წყალობით, ნაგებობა მთლიანად გადარჩა. საყდარი აგებულია დოღოთის ქვით, რომელიც ზემო ნიქოზიდან 8-9 კმ-ის დაშორებით, სოფელ ტბეთის მახლობლად მოიპოვება. ეკლესიის კომპოზიცია გეგმაში და სივრცეში ნათლად გამოყოფილ ჯვარს იძლევა. წმიდა კირიონ II-ს მთავარანგელოზის ეკლესიის არქიტექტურული სტილი მცხეთის ჯვარს ახსენებს (ე. წ. ჯაჭვის მონასტერს, ჯვარპატიოსანს), რომელიც VII საუკუნის დასაწყისში ააშენეს [16, 8]. კვლევათა მიხედვით, აღნიშნული ტაძარი კუპელჰალეს, ანუ გუმბათოვანი დარბაზის ტიპის ეკლესიებს განეკუთვნება. ექსტერიერში გუმბათი თავისი შთამბეჭდავი ზომებითა და მორთულობით ნაგებობის დომინანტია (ტაძრის შდრ. სიმაღლე უგუმბათოდ 5. 70 მ. ეკლესიის სიმაღლე ჯვრიანად სულ – 10. 70 მ.). ე. წ. გუმბათოვანი დარბაზის ტიპი ძალიან იშვიათად გვხვდება. იგი საქართველოში IX ს-ში შეიქმნა და მისი სანიმუშო ნაგებობა არის ვაჩნაძიანის ყველაწმიდა, რომლის მინიატურულ განმეორებას ზემო ნიქოზის მთავარანგელოზის ეკლესია წარმოადგენს [3, 71]. ნიქოზელი ხუროთმოძღვარი, ერთგვარად, აჯამებს წინარე ნაგებობების მშენებლობის გამოცდილებას და ყველასგან განსხვავებულ ინტერპრეტაციას იძლევა. „ვაჩნაძიანის კომპოზიციასაც, სოლომონ ყალასაც და სხვა ტიპებისათვის სახასიათო ზოგიერთ ელემენტსაც იყენებს; ჩანს ქვეყნის სხვა რეგიონების, განსაკუთრებით ტაო-კლარჯეთის ხუროთმოძღვრების კარგი ცოდნა. ამ ტაძარში მჟღავნდება სამხრეთ საქართველოში შემუშავებული და დამკვიდრებული მხატვრუ-

ლი იდეების არა მხოლოდ ზოგადი გატარება, არამედ არქიტექტურულ დეტალებში მიდევნებაც კი, რომელთა ხილვაც შეგვიძლია ოპიზის, ხახულის, ოშკის, იშნის ცნობილ ტაო-კლარჯულ ძეგლებში, აქაც გვხვდება. იმავეს თქმა შეიძლება გუმბათის ყელის შემამკობელ დეკორატიულ თაღნარზე, რომელიც პირველად ქართლში გაჩნდა (თელოვანი) შემდეგ კი, ტაომ აითვისა და ამის მერე ისევ ქართლის ამ ეკლესიაში შემოდის ოღნავ სახეცვლილი. ამდენად, ნიქოზის ტაძარი არქიტექტურის საერთო ქართული პროცესების ამსახველად გვევლინება“ [15, 129]. ნიქოზის მცირე ტაძარი ლ. რჩეულიშვილმა საერთო მხატვრული აღნაგობით, ე. წ. ბაროკული სტილის ადრინ-დელ საფეხურს მიაკუთვნა და ძეგლი X საუკუნის II ნახევრით დაათარიღა [10, 89]. ნიქოზის მთავარანგელოზთა ეკლესიის ჩრდილოეთ ფასადზე, კარის თავზე, ამოკვეთილია ხუთსტრიქონიანი ასომთავრული წარწერა, რომელიც ასე იკითხება: „ქ. სახელითა ღმრთისაჲთა მე მიქაელ ებისკოპოზმან აღვაშენე წმიდაჲ ეკლესიაჲ და ბჭე ცაათაჲ. საყოფელი წმიდისა ღმრთისმშობლისაჲ და წმიდათა მთავარანგელოზთაჲ სალოცველად სულისა ჩემისათვის“. მაღლა, გუმბათის ჩრდილოეთის სარკმლის თავზე დაუზიანებელი წარწერაა: „ქრისტე შეიწყალე იოვანე დისწული მიქელ ებისკოპოზისა“. ეს სამშენებლო წარწერები ეკლესიის დათარიღების საკითხს არ წყვეტს, მაგრამ ჩანს, რომ ტაძარი მიქელ ებისკოპოსის ინიციატივით აშენებულა, რაშიც მონაწილეობა მის დისწულ იოვანესაც მიუღია. აღსანიშნავია, რომ საეკლესიო საბუთებსა და საისტორიო წყაროებში ზემოხსენებულ პიროვნებებზე საუბარი არ არის. აღნიშნულ წარწერაში იკითხება ძველი ქართლისთვის დამახასიათებელი ფორმა „ებისკოპოზი“, თუმცა ბოლნისის წარწერებში „ეპისკოპოსი“ გვხვდება [8, 157].

მასში X საუკუნის დამახასიათებელი ასოთა მოხაზულობა გვაქვს და პალეოგრაფიული თვალსაზრისით, არქიტექტურული ძეგლი „მთავარანგელოზი“ X ს-ს განეკუთვნება. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, X-XI საუკუნეებში ნიქოზის საეპისკოპოსო შედარებით ძლიერი ეპარქია არის და აქტიურ მშენებლობაშია ჩაბმული. ზემო ნიქოზის მთავარანგელოზთა ეკლესია, ადგილობრივი მცხოვრების, გ. ხადურის ცნობით, რომელსაც აქ „ღვთის კაცს“ ან „გერის ქადაგს უწოდებდნენ“, „ამ მთავარანგელოზთა დღესასწაულს ნიქოზის მოსახლეობა აყენებს 8 გიორგობისთვის (ახ. სტ. 21 ნოემბერს). შვიდში ღამითეობას წევდნენ და რვაში ძველზე პურ-მარილით მიდიოდნენ, სანთლებს ანთებდნენ“ [8, 158]. ცნობილია, რომ ძვ. სტილით 8 ნოემბერს, ხოლო ახ. სტილით 21 ნოემბერს, ქართული მართლმადიდებელი ეკლესია, მთავარანგელოზთა, მიქაელისა და გაბრიელის (ბერძნულიდან) და „სხვათა წმიდათა უხორცოთა ზეცისა ძალთა კრებას“, ანუ მთავარანგელოზობას აღნიშნავს. შესაბამისად, მთავარანგელოზთა დღესასწაულს მენჯის, ალგეთის, ჯუმათის, გრემის, შუამთის, ონის ეკლესიებთან ერთად, ნიქოზშიც აღნიშნავდნენ. „სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს იმასაც, რომ ეს დღესასწაული ძვ. სტილით 8 ნოემბერს იქნა დადგენილი. როგორც მოგეხსენებათ, წელიწადი შვიდეულისაგან შედგება, მაგრამ წმიდა მამების სწავლებით, ბოლო კვირა რვა დღისაგან იქნება შემდგარი და მერვე დღეს განცხადდება მეორედ მოსვლა უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი ანგელოზების კრებულთან ერთად, რომელნიც კაცობრიობას ქვეყნის აღსასრულსა და იესო ქრისტეს მეორედ მოსვლას აუწყებენ. ამიტომ, ნოემბრის მერვე დღეს, ეს დღესასწაული იმიტომ იმართება, რომ კაცობრიობას მეორედ მოსვლა შეახსენოს და ყოველთვის მისი მოლოდინი ჰქონდეს“ [7, 301].

ზემო ნიქოზის ღვთაების ტაძარი, სადაც საქართველოს ეკლესიის მნათობი წმიდა რაჟდენი განისვენებს, ამაღლების სახელზეა ნაკურთხი. ამიტომ, ნიქოზელები აღდგომის მეორმოცე დღეს, ამაღლებას დღესასწაულობდნენ. პრესის მასალების მიხედვით, ამაღლებას (იგი მოძრავი დღესასწაულია) სოფელ ზემო ნიქოზში დღეობა იცოდნენ. „პატარა ერი ახლომახლო სოფლებიდან დროის გასატარებლად იკრიბებოდა“ [17], ხოლო 1898 წელს ნიქოზელებს შესანიშნავი დღეობა გადაუხდიათ. ტაძარი გაჭვდილი ყოფილა ხალხით, რომელთა შორის დაბა ცხინვალის ინტელიგენცია, ქვემო ქართლისა და ზემო ქართლის თავადაზნაურობა გამოირჩეოდა. წირვაზე მეღვრეკისის სამრევლო-საეკლესო სკოლის მოსწავლეები გალობდნენ [18]. ნიშანდობლივია, რომ ღვთაების სახელობის ტაძრები თელავში [19] და იყალთოშიც ყოფილა, სადაც ნიქოზელების მსგავსად, ამაღლებას დღესასწაულობდნენ.

ზოგიერთი ცნობით, „ნიქოზის ღვთაების კათედრალი თითქოს წმიდა რაჟდენის სახელზედ იყო აგებული და წმიდა რაჟდენის ტაძრად მოიხსენიება“ [20]. „ხენემისა სარწმუნოებისა დამტევებელი“ და „მწყემსისა ჭემმარიტისა შედგომილი“ წმიდა დიდმოწამე რაჟდენის სახელობის იყო წმიდა მეფე ვახტანგ გორგასლის აშენებული უჯარმა. უფრო სწორად, სპარსელების ქართლში შემოსევის დროს, პეტრე კათალიკოსს უთხრა მეფემ: „დადევ ეკლესიასა შინა რაჟდენ წმიდისასა, რომელი რაბატსა შინა უჯარმოსასა აღმიშენებეს“. რაბათი – ციხე-ქალაქის სამოსახლო ნაწილია [4, 201]. წმიდა რაჟდენის მოსახსენიებლად, მეფე ვახტანგის ბრძანებითვე მშვენიერი ტაძარი აუშენებიათ არა მარტო უჯარმის ციხეში, არამედ „სამგორობით წოდებულს უჯარმოს ველზედ“ [8, 24]. რასაკვირველია, ნიქოზელები დიდი გულმოდგინებით ზეიმობდნენ ქართული მართლმადი-

დებლური ეკლესიის მიერ დადგენილ დღესასწაულს, წმიდა რაფაელის წამების დღეს (ახ. სტ. 16 აგვისტოს), მტკიცე რწმენითა და სიყვარულით აგებულ ნიქოზის ტაძარში და ამ სიყვარულს გადასცემდნენ მეზობელ კავკასიელებს – მტერს, თუ მოყვარეს.

საერთოდ, ნიქოზელების სალოცავი ადგილია „ბოცის-ჯვარი“ (ამჟამად, ოსურ სოფლებს ეკუთვნის), სადაც წინათ ზემო ნიქოზელებს უცხოვრიათ და ლეკიანობის გამო, იქიდან ნიქოზში გადმოსახლებულან. ბოცისჯვარში აღდგომის მეორე დღეს ხატობა იცოდნენ და სალოცავად მიდიოდნენ გვარაძეები, ძამუკაშვილები და მჭედლიძეები. ნიქოზში ყველაზე მეტი მჭედლიძეები იყვნენ. აქ უმთავრესად, ქართველები ცხოვრობენ. სახელდობრ: მეტრეველები, მინდიაშვილები, კანდელაკები, მელანაშვილები, კობერიძეები, ლომსაძეები, მაზანაშვილები და სხვები. აქაური გლეხები ნიქოზის ეკლესიას უზდიდნენ „სასეფისკროს“ (სეფისკვერისთვის), კომლზე წელიწადში ერთ ფუთ ჭირნახულს [1, 46-47].

ცხადია, საკათედრო ტაძრის დაარსებისათვის, ნიქოზის მიმდებარე ტერიტორიაზე მრავალრიცხოვანი მოსახლეობა იქნებოდა, ვიდრე შემდგომ ხანებში. დიდი ვახტანგ მეფის ყურადღება აქაურებს სარწმუნოებისა და სამშობლოს ერთგულებით დაუშსახურებიათ და ასე გამხდარან ამ ტაძრის ღირსნი.

ცხინვალიდან მცირე მანძილით დაშორებულ ნიქოზს ადგილმდებარეობით შუა ქართლში არც ერთი სოფელი არ შეედრება. სოფელი გაშენებულია მაღლობზე, გადმოსცქერის გიჟმაჟ ლიახვს, ატეხილ ჭალებსა და აყვავებულ ბალვენახებს. წარსულში ნიქოზელებს ორი დიდი გასაჭირი ჰქონდათ: უწყლოობა და უტყე-უბალახობა. ზემო ნიქოზელებს 13-15 ვერსის მოშორებით ჩამოუდიოდათ (სოფელ

კეზვის სათავიდან), ლიახვის ტოტი, ეს რუ მოედინებოდა სოფლებზე, ზაფხულში იქ ნახირს აგრილებდნენ და „ჩიქით“ სავსე ჩამოდიოდა სოფელში. ამიტომ, ხშირად ხან ერთი, ხან მეორე სენი იჩენდა თავს. ზამთარში რუ იყინებოდა, ამიტომ გლეხები თოვლს ადნობდნენ და სვამდნენ [21]. ლიახვის წყალს ბევრი მინერალური წყარო უერთდებოდა და ამის გამო, მეტად გემრიელი, ცივი და სასარგებლო იყო. ძველად, რუისიდან ნიქოზამდე მინდვრები თამარ მეფის დროს აშენებული არხებით ირწყვებოდა. „ამ რუისის მთის სამხრეთის მინდორი ნიქოზამდე და ლიახვით დვანის წყლამდე ირწყვის ორის ლიახვს რუთი, თამარ მეფის ქმნულითა და ნაყოფიერებენ დაბნები ყოვლითავე მრავალნი“ [12, 374]. 1930-1945 წწ. ნიქოზში დიდი სარწყავი სალთვისის არხი გაიყვანეს. სოფლის დასავლეთით კეზვის არხიც იყო და მოსახლეობას უწყლობა უკვე აღარ აწუხებდა. 1950-იანი წლებისთვის მოსახლეობა გზის პირას მჭიდროდ განსახლდა და ზემო ნიქოზის სოფელი 300-კომლიანი გამოჩნდა. 1902 წლის სტატისტიკური მონაცემებით, ზემო ნიქოზის მოსახლეობა ას ორმოც კომლამდე ითვლებოდა [21], ხოლო 1917 წელს, მათი რაოდენობა 692 ადამიანს შეადგენდა [22]. XIX ს-ის 30-40-იან წლებში აქ მხოლოდ 6 კომლი იხსენიება, ხოლო 1865 წლის აღწერით, 5 კომლი ირიცხება [8, 119]. შესაბამისად, ნიქოზის ეპარქია, ქართლის სხვა ეპარქიებთან შედარებით, ღარიბი იყო. 1801 წლიდან 1811 წლამდე მის მფლობელობაში მხოლოდ 8 სოფელი შედიოდა, მათგან სატაძრო სამსახური 70 კომლს ემართა. ასეთივე მდგომარეობაში იყვნენ კახეთში ნეკრესისა და რუსთავის საეპისკოპოსოები [23, 531].

აღსანიშნავია, რომ XIX ს-ის ბოლოს, პერიოდული პრესის მასალების მიხედვით, ზემო ნიქოზში მოსახლეობა

სულ 55 კომლს შეადგენდა. ასეთ მცირე სოფელს ორი ეკლესიის განახლების გამო, „დიდი ხარჯი დაატყდა თავს“ [24]. საქმე იმაშია, რომ XIX ს-ის 80-იან წლებში, ზემო ნიქოზის ორივე ეკლესია დანგრევის პირას იყო მისული. თუ მხედველობაში მივიღებთ ნაგებობათა სიძველეს, განვილილ ჟამთა სიავესა და განსაკუთრებით, ამ ადგილებში ლეკების თარეშს, მართლაც, ეს ეკლესიები დანგრევის პირას იქნებოდა მისული. ნიქოზის ღვთაების ტაძარში, აღნიშნულ პერიოდში გაჭირვებით ილოც-იწირებოდა, ვინაიდან გუმბათიც ყოველი მხრიდან ფარდალალა გამხდარიყო და მის მინგრეულ-მონგრეულ ფანჯრებში ქარი და წვიმა თავისუფლად შედიოდა. კედლებიდან მრავალ ადგილას ქვები გადმოცვენილიყო და დანარჩენ დარღვეულ ქვებსაც ასეთი ბედი ელოდა. თაღებში ზოგან წვეთი ჩადიოდა და მთელ ტაძარს ანოტივებდა. ამის თაობაზე, ნიკოლომოური თავის დროზე გულისტკივილით წერდა: „იგი სდგას ფიქრით მოცული მრისხანე მოხუცივით და მშვენიერ ხეობას დასცქერის წარბშეკრული, თითქოს აწინდელი ვითარების მას აღარა მოსწონდეს რა... ის არის საგულისხმიერო სურათი ჩვენი ერის წარსულისა და აწმყოსი; დიდებულთა როგორათაც წარსული და გაოხრებული როგორათაც ახლანდელი ყოფა-ცხოვრება ჩვენი!“ [11, 6]. ორივე ტაძრის აღდგენის საჭიროება (რომლებიც ნანგრევებშიც თავის მშვენიერებას ასხივებდა) დიდი ხნის მანძილზე აწუხებდა იმდროინდელ ქართულ საზოგადოებას, მაგრამ საკუთარი ძალებით ვერ ახერხებდნენ. ნიქოზის ტაძრების აღდგენის საბაბად გამოუყენებიათ, 1888 წლის 17 ოქტომბერს სმოლენსკისაკენ ოჯახითურთ მიმავალი რუსეთის მეფის, ალექსანდრე III-ის სასწაულებრივი გადარჩენა. საქმე იმაშია, რომ სადგურ ბორკისთან სამეფო მატარებლის ყველა ვაგონი გადმოცვენილა ლიანდაგებიდან

და განადგურებულა, გარდა იმისა, რომელშიც მეფის ოჯახი იმყოფებოდა. ამ ფაქტის აღსანიშნავად, გ. საძაგლიშვილის სარწმუნო ცნობით, ნიქოზის მთავარანგელოზის ეკლესიის ჩრდილოეთი კარის ზემოთ, შიგნიდან მარმარილოს წარწერიანი დაფა ყოფილა გაკრული, რომელიც გვაუწყებდა, რომ „

II

17 1888 “ [16, გვ. 12]. ე. ი. ნიქოზის მთავარანგელოზთა ტაძარი მთავარანგელოზ მიქაელის სახელზე აღდგენილა.

საქართველოს ეგზარქოსის ნებართვით, ერთ-ერთ ჯგუფს მიუძღრათავს იმპერიის სხვადასხვა დაწესებულებებისათვის, აღნიშნული ფაქტის სახსოვრად ნიქოზის უძველესი ტაძრების აღდგენაში დაგვეხმარეთო. ამ საქმისათვის საგანგებოდ შედგენილ კომიტეტს, 1 200-ზე მეტი ეგზემპლარი მოწოდების წერილი გაუგზავნიათ მთელ საქართველოსა და რუსეთში. მათ იმედი არ გაუცრუვდათ, ამ უაღრესად საჭირო საქმეს მრავალი ღვთისმოყვარული და გულშემატკივარი გამოუჩნდა; ნიქოზის ტაძრების შეკეთებისა და განახლების კომიტეტი რუსეთის იმპერიის ყველა კუთხიდან იღებდა შემოწირულობებს, რომელიც ნიქოზის ტაძრის მღვდლის, ი. დავითაშვილის თხოვნით, მაშინდელი (1889 წ.) გაზეთ „ივერიის“ ფურცლებზე პერიოდულად იბეჭდებოდა. ნიშანდობლივია, რომ ღვთაების ტაძრის აღდგენაში მონაწილეობდნენ: შემახიის, ვოლოგდის, პოლტავის, კამჩატკის, კავკავის, ციმბირის, თურქესტანის ეპისკოპოსები, აგრეთვე, ათონის მთის წმიდა პანტელეიმონის მონასტრის საძმო, წინამძღვრები, „ბლალოჩინები“, სახელმწიფო უწყების მაღალჩინოსნები, იმპერიის სხვადასხვა რევიონის მოქალაქეები. განსაკუთრებული პატივით უნდა მო-

ვიხსენიოთ საქართველოს მაშინდელი ეგზარქოსი, ყოვლადუსამღვდელოესი პალლადი, რომლის მოღვაწეობამ, ერთგვარად, დაამშვიდა ავტოკეფალიისა და სახელმწიფოებრიობის გაუქმებით შემკრთალი და გულამღვრეული ქართველი ერი. მის ეგზარქოსობაში, მარტო ქართლში ორ-სამ წელიწადში, შვიდამდე ტაძარი განახლდა. რასაკვირველია, ამ წმინდა საქმეში უდავოდ დიდია ქართველი საზოგადო მოღვაწეებისა და ზემო ნიქოზის მოსახლეობის წვლილი. ტაძრის აღდგენისთვის თავისი მადლიანი შემწეობა აღმოუჩენია იმერეთის ეპარქიის მღვდელმთავარს, წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსს, რომელსაც მიუძღრთავს მისდამი რწმუნებული იმერეთის ეპარქიის ყველა „ბლალოჩინისადმი,“ შემწეობა აღმოჩინათ, როგორც საკუთარი შეწირულობებით, ისე საეკლესიო კრებულთა მოწვევით და სხვა ღვთისმოსავ სამრევლოთა მონაწილეობით [25, 1]. ჟურნალ „მწყემის“ რედაქტორი დეკანოზი დ. ღამბაშიძე საზოგადოებას შეაგონებდა, რომ „სამართლიანი საუკუნო გმობის ღირსი ვიქნებით შვილთა და შვილიშვილთა ჩვენთაგან, უკეთუ გულგრილობითა ჩვენითა დავანგრევთ ასეთ დიდებულ ძეგლს – მამა-პაპათა და წინაპართა სახელოვანი ცხოვრების მოწმეს, რომელსაც ერი ყოველთვის დიდი პატივისცემით და მოწიწებით იხსენიებდა და აწცა იხსენიებს“ [25, 2]. ვინ არ იცის, რომ ნიქოზის მკვიდრი, გ. საძაგლიშვილი-ივერიელი (წმ. კირიონ II) თავს არ ზოგავდა სოფლის საკეთილდღეოდ. ასეთი ადამიანების ლოცვითა და შრომითი შეწევნით, ტაძრის აღმდგენელმა კომიტეტმა მიიღო 6 000 მანეთზე მეტი შემოწირულობა, რაც ტაძრის აღსადგენად საკმარისი აღმოჩნდა და 1889 წლის გაზაფხულზე დაწყებული აღდგენითი სამუშაოები იმავე წლის 3 აგვისტოს წარმატებით დასრულდა. ამაზე ტაძრის შიგნით, ჩრდილოეთით გაკრული მარმარილოს დაფა იუწ-

ყება. წარწერაში იხსენიებიან აღნიშნული კომიტეტის წევრები: გორის მაზრის თავადაზნაურთა საკრებულოს წინამძღოლი ი. სულხანიშვილი, გორის სასულიერო სასწავლებლის ინსპექტორი გ. საძაგელოვი, თავადი ზ. ფავლენიშვილი და ნიქოზის მღვდელი ი. დავილოვი, რომლებიც მეოხებას სთხოვენ, ნიქოზის მფარველ წმინდანს მთავარმოწამე წმიდა რაჟდენს. როგორც ნიკო ლომოური აღნიშნავდა: „ანდერძაგებული ტაძარი, როგორც დაძაბუნებული მოხუცი წელში ვაჟკაცურად გასწორებულა და საფლავის მაგივრად იგი დღეს მომავალს იმედიანად გასცქერის... ვინ იცის იქნებ კიდევ მიაღწიოს იმ დრომდე, როდესაც საქართველოს კვლავაც აღმოუბრწყინდება მზე სიმართლისა და განათლებისა, მზე ბრწყინვალე მომავლისა“ [11, 6]. აღდგენითი სამუშაოები ბერძნებს ასე შეუსრულებიათ: ტაძრის ორივე მხარეზე კედლები საძირკვლამდე ჩამოუღიათ და ახალი თლილი ქვით აუყვანიათ. დარჩენილი ორივე მხარეც, ასევე განუახლებიათ. სამივე კუთხით ტაძარზე მიდგმული ქვითკირის დანგრეული ოთახები, რომლებიც სალოცავს ძალიან აუშნოებდნენ, ეპარქიის ხუროთმოძღვრის თანხმობით, მოუცილებიათ. ასეთი მიდგომები მცხეთის ტაძარს, სიონს და ძველ ეკლესიებსაც მოაშორეს. გუმბათი ახადეს და ხელმეორედ ლომფინის ქვით გადახურეს. საქმე მართლაც ღვთის სათნოდ წარმართულა. მაღლიერების გრძნობით განმსჭვალულ ნ. ლომოურს ოროდღე უსიამოვნო გარემოება შეუნიშნავს: პირველი – ბანიდან აუყრიათ ლომფინი და მის მაგივრად დაუხურავთ კრამიტი. ლომფინი ისეთი მტკიცე და გამძლე სახურავია, რომ მისთვის ხელი სრულებით არ უნდა ეხლოთ. სადაც საჭირო იყო, იქ უნდა შესწორებულიყო და თუ მაინცა და მაინც ეს შესწორება საკმარისი არ იქნებოდა, ზედ ლომფინზე უნდა დახურულიყო კრამიტი; მეორე

დარღვევას რაც შეეხება, ძველებური, ვიწრო და მოგრძო ფანჯრები 4-5 ადგილას გამოუნგრევიათ და მათ ნაცვლად ახლანდელი დიდი, განიერი ფანჯრები გაუკეთებიათ. ამგვარად, ძველი და ახალი არქიტექტურა ერთმანეთში აურევიათ [11, 7]. მართლაც, 1902-1904 წლების პრესის მონაცემების მიხედვით, აღდგენილი და გამშვენიერებული ღვთაების ტაძრის სახურავი მტკიცე არ იყო, წვიმა თავისუფლად ჩამოდიოდა და ხელმეორე შეკეთებას საჭიროებდა [26]. დაშვებული ხარვეზის მიუხედავად, მოკლე დროში, მცირე მატერიალური საშუალებით, ასეთი დიდი და შესანიშნავი საქმე შეასრულეს. ასე რომ არაა, ტაძრის ნაგებობა ისე იყო დაზიანებული, ათ წელსაც ვერ გაძლებდა და მთლიანად ნანგრევებად იქცეოდა.

ნიქოზის ღვთაების ტაძრის კანკელი 1890 წლის აგვისტოში ჯერ დადგმული არ ყოფილა, მაგრამ დიდი ოსტატობით და იშვიათი ცოდნით შეუდგენია გორის სემინარიის მასწავლებელს, კ. სტ. სოკოლოვს, რომელმაც უძველესი ჩუქურთმები დააპროექტა; ხოლო კანკელი გააკეთა თავადმა თარხნიშვილმა, რომელმაც გორში თავი გამოიჩინა, როგორც კანკელის დამდგმელმა და ჩუქურთმის კარგმა ამომჭრელმა ოსტატმა. ხატების დამზადება მიუნდიათ ქ. თბილისში მცხოვრები ი. გ. პატკანოვისათვის, რომელსაც თავისი მშვენიერი ხელობის გამო, დააკისრეს გორის საკრებულო ეკლესიის მოხატვა და ზოგიერთი ძველი მხატვრობის განახლება [27].

კომიტეტის წევრებს თურმე სურდათ, რომ ზემო ნიქოზის ტაძრის ერთი სამწირველო წმიდა რაჟდენის სახელზე ეკურთხებინათ, ვინაიდან მაშინ ამ წმიდანის სამწირველო არსად ყოფილა და თვით ზემო ნიქოზის ტაძარი ხომ ამაღლების სახელზეა ნაკურთხი.

ამ საშვილიშვილო საქმის სულისჩამდგმელებმა კარგად იცოდნენ ის უდავო ჭეშმარიტება, რომ „ახალი ტაძრების მშენებლობა ღვთისთვის მართლაც სათნოა, მაგრამ ხშირად ავიწყდებათ, რომ კიდევ უფრო დიდი მადლია დაზიანებული ეკლესიების რესტავრაცია, ძველი ტაძრებისა და მათი ნანგრევების აღდგენა. ვინც ამას აკეთებს, უფლის წინაშე დიდად კეთილ საქმეს იქმს: ამასთან ეს ნაბიჯი უფრო მოკრძალებულია და ამბიციურობისაგან თავისუფალი, ხოლო უფლისმიერი შეწევნა – გაცილებით დიდი, რადგან ასეთ ადამიანს და მის ოჯახს არ მოაკლდება მეოხება იმ სასულიერო და საერო პირთა, რომელნიც ამ ტაძრებსა და მონასტრებში ლოცულობდნენ და მოღვაწეობდნენ. მათი აღდგენა-განახლება წინაპართა პატივისცემისა და სამშობლოს სიყვარულის უფრო დიდი გამოვლინებაა“ [7, 60].

ზემო ნიქოზელებმა შეიღირსეს წინაპრებისაგან მიღებული ჯილდო და მზრუნველობა არ მოაკლეს ვახტანგ გორგასლისგან მონიჭებულ სახსოვარს, უმშვენიერეს ტაძარსა და ეკლესიას, ნეტარ იყოს ხსენება მათი!

ამრიგად, 1891 წელს ნიქოზის ღვთაების ტაძარი უკვე განახლებული ყოფილა. ამავე წლის გაზაფხულზე მთავარანგელოზთა ეკლესიის აღდგენა დაუწყიათ, რომელსაც ჟამთა ვითარებისაგან მცირეოდენი განახლება ჭირდებოდა. მთავარანგელოზთა ტაძარი ძალიან პატარაა, მაგრამ ქართული დიდი ტაძრების გეგმით არის აშენებული და მეტად შნოიანი, მოხდენილი რამ არის. 1891 წელს ნიქოზს ეწვია მოსკოვის არქეოლოგიური საზოგადოების თავმჯდომარე – პრასკოვია უვაროვა, რომელსაც ისე მოეწონა ტაძრის სიტურფე, რომ მის აღსადგენად 300 მანეთი არ დაინანა. ამ შემოწირულობას მიემატა ეგზარქოსის ფინანსური მხარდაჭერა [28], აგრეთვე ჭეშმარიტების მაძიებელი ადამიანე-

ბის თანადგომა და 1896 წლის 24 აგვისტოს ნიქოზის მთავარანგელოზთა ტაძარი საზეიმოდ აკურთხეს. „ამ დღიდან ურყევად დგანან წარსულის უტყვი მესაიდუმლენი, ნიქოზის დიდებული სალოცავები და ქართული ეკლესიის გავლენას უხილავად გადასცემენ უკეთურობით მომძლავრებულ მეზობლებს.“ ნიშანდობლივია, რომ პრასკოვია უვაროვას და მის მეუღლეს ნიქოზში ყოფნისას უყურადღებოდ არ დარჩენიათ ტაძრის გვერდით ძველი ექვსსართულიანი ციხე, რომელშიც ხალხის გადმოცემით, კერპთმსახურების დროს, ქართველებს ბომონი ჰქონდათ [29].

მთავარანგელოზის ტაძრის სიწმინდეებიდან აღსანიშნავია ძველ ქართულ სტილში შესრულებული წმინდა ხატები. აქ ღვთაების ტაძრიდან გადმოტანილი ყოფილა ხელოვნების იშვიათ ნიმუშად მიჩნეული მოციქულთა სწორის, წმ. ნინოს, იოანე ნათლისმცემლისა და ღვთისმშობლის ხატები. არანაკლები მნიშვნელობის იყო ადგილობრივი, მაცხოვრის, ღვთისმშობლის და იოანე ღვთისმეტყველის ხატები. ნიქოზის ღვთაების ძველი ხატებიდან აღსანიშნავია ღვთისმშობლის მიძინების ხატი, რომელსაც მხედრული წარწერა აქვს: „ქ. ჩვენ მაჩაბლის ზურაბ სახლხუცის ძემან ვახტანგ და თანამეცხედრემ ჩვენმა ამილახორის ასულმა გუქამ მოვაჭედინე ხატი ესე მიძინებისა, სულისა ჩვენისა საოხად და ძეთა ჩვენთა აღსაზრდელად. ქ.კსა: უიზ. მითითებული ქორონიკონი შეესაბამება 1729 წელს“ [9, 34]. საისტორიო წყაროების ცნობით, მაჩაბელი პირველად იხსენიება გიორგი VII-ის დროს (1395-1407 წწ.), თემურ ლენგთან ბრძოლებში. მაჩაბელი, როგორც ლიახვის ხეობის გამგებელი უშუალოდ მეფეს ემორჩილებოდა. იგი არ ატარებდა არც მთავრის და არც ერისთავის წოდებას. მას მინიჭებული ჰქონდა ხევის უფროსობა და იწოდებოდა ხევის თავად. მისი სახელისუფლო ლიახვის ხეობაში იწყებოდა,

აჩაბეთიდან ლიახვის სათავეებამდე. მინდობილი ჰქონდა ჩრდილოეთის სასაზღვრო ზონის მეთვალყურეობა და მოსაზღვრე ოსეთთან მეგობრული ურთიერთობის დაცვა-განმტკიცება. რაც შეეხება ლიახვის ქვემო მხარეს, აქ ქალაქ გორის მოურავობა 1465 წელს თავდადებისათვის გიორგი VIII-მ თავის ერთგულ ზედგენიძე-ამილახვარს სამემკვიდროდ უბოძა და მას განაგებდა ამილახვარი, რომელიც უშუალოდ მეფეს ემორჩილებოდა [1, 16-17]. ამრიგად, აღნიშნული ხატი, მაჩაბელ-ამილახვრების ერთ-ერთი ჩინებული საგვარეულოს შთამომავლებს შეუწირავთ და მემკვიდრეები ნიქოზის ტაძრისათვის შეუვედრებიან. ამილახვრებთან დაკავშირებით საინტერესოა მეფე თეიმურაზის საფიცრის წიგნი (1744 წლის 12 იანვარი) რევაზ ამილახვრისადმი, რაც მათ ერთგულ სამსახურს გამოხატავს. „ქ. სახელითა ღვთისათა... ესე წყალობისა და მტკიცე წიგნი გიბოძეთ მეფეთ მეფემ კახეთის, არაგვის და ქსნის პატრონმან თეიმურაზ და ძემან ჩვენმან ერეკლემ, ესე ფიცი და პირი მოგეცით, თქვენ, ამილახვრიშვილს რევაზს, ასე, რომ შენ და რაც შენთან კაცნი არიან, რადგან ჩვენ ერთგულობა და სამსახური ქენ, მოხველ, ჩვენგან წყალობისა და პატივის მეტი არა დაგემართოს რა, დიდი წყალობა გიყოთ. თუ ღმერთმან და ხელმწიფემ ქართლი მიბოძა, ამილახვრობაც შენ მოგცეთ, შენი მამულიცა. თუ რომ ქართლი არ მოგვცა, რაც კახეთში შენი ყმა არის, ის მოგცეთ, ერთი სოფელი სარჩოდ წყალობა გიყოთ. არც ყიზილბაშს ჩვენ მიგცეთ, არც ჩვენგან ფიქრი და საზიანო მოვინდომოთ. ამაზე გული დააჯერე. ჩემი შვილის ადგილზედ თვალი და ყური მოგიგდოთ, პატივი არ დაგაკლოთ, რაც ჩვენგან იქმნებოდეს. თუ შენ ჩვენზედ არა სტყუო რა, არას ღროს ეს პირი და ფიცი არ გაგიტეხო. ამისდა გასათავებლად მოგვიცემია თავად ღმერთი, ყოველი მისი

წმიდა ხორციელნი, უხორცონი, ზეცისანი და ქვეყნისანი. დაიწერა ბრძანება და ნიშანი ესე კარისა ჩვენის მღვივის გორჯასპის ძის ზურაბისათა. იანვრის იბ, ქორონოკონს ულბ“ [30, 459]. ნიშანდობლივია ამავე პერიოდის დოკუმენტი, რომელიც XVIII ს-ში ნიქოზში ლეკების მარბიელ ლაშქრობებს შეეხება. დაცარიელებულ სოფელში ქალაქის მოურავი დავით ციციშვილი ეპისკოპოს დავით ნიქოზელს უჩივის კუთვნილი ყმის მიტაცებაში. არზას ახლავს მეფე ერეკლეს მინაწერი: „1780 წლის დეკემბრის 15. ქ. დ“ თან ბედნიერის ხელმწიფის ჭირი მოსცეს მათ მონას ქალაქის მოურავს დავითს. მერმე ამას მოვახსენებთ ჩვენს ხელმწიფეს. ჩვენი ადგილები რომ ლეკისაგან დაიცალა, მოგეხსენებათ, აქა-იქ სოფლებში მივიდნენ გლეხიკაცნი და ორი კომლი კაცი, ორი ხუცესი დავით ნიქოზელთან მივიდნენ და მამა ჩემმაც ნიქოზელს მიაბარა, ამ ავს დროში თქვენთან იყვნენო, არსად დაგეკარგნენო. დღეს აქამდინ გახლდნენ ნიქოზელთან. დ“თის მოწყალებით და თქვენის დოვლათით ლეკისაგან მშვიდობა არს. ჩემი ყმები ვსთხოვე, ერთი კი მომცა და ერთი კი აღარ მომცა. წყალობას ვითხოვ, ოქმი მებოძოს, ან ჩემი ყმა მომცეს და ან ამა არზაზე მოაწეროს და მომახსენოს, რაც მიზეზი ქონდეს ღმერთ წინაშენ. დეკემბერს იე, ქ.კნს უდჷ. თავში აქვს წარწერა: ქ. ყ“დ სამღვდელოს ნიქოზელს დავითს ასე უამბეთ: მერე ქალაქის მოურავს დავითს, როგორც ამ არზით მოუხსენებია, ან თავისი კაცი დაანებე და ან თუ მიზეზი რამ გაქვს და საბუთიანი სიტყვა, ამ არზაზე მოაწერე. დეკემბრის იე, ქ.კნს უდჷ. ერეკლე“ [30, 10-11]. ნიქოზის ღვთაების ტაძარი ადგილობრივი თავადების, ფავლენიშვილების საგვარეულო სამარხს წარმოადგენდა. XVI საუკუნეში ისინი დასავლეთ ქართლს განაგებენ. გ. საბაგლიშვილს (წმ. კირიონ II) ხელთ ჰქონია 1565 წლის სიგელი, რომელშიც აღნიშ-

ნულია, რომ „

“ [9, 34].

ცნობილია, რომ ნიქოზში ყოფილა დაცული ძელიცხოვლის, ანუ ძელიჭეშმარიტის ჯვარი. ეს უდიდესი სიწმინდე წმიდა მეფე ვახტანგ გორგასალს იერუსალიმის პატრიარქისგან მიუღია, ძვირფასი თვლებით შეუქცია და ნიქოზში შეუწირავს. წმიდა თამარ მეფის ქალიშვილს, დედოფალ რუსუდანს ჯვარი განუახლებია, მას სათანადო წარწერაც ახლდა: „მე დედოფალმან რუსუდან ავაზაკთაგან გაძარცვილი ძელი ჭეშმარიტი კვალად შევაძკვე სულისა ჩემისა საოხად“.

XIX საუკუნის ბოლოს, მხოლოდ ჯვრის ვერცხლის ჩარჩოს ნახვა შეიძლებოდა. საქმე იმაშია, რომ 1798 წელს, ათანასე ეპისკოპოსის დროს, „ძელი ცხოველის ჯვარი გამოუბრძანებიათ, რომ მასზე თავადნი ამირეჯიბნი და მოდავენი მათნი, იმერეთის მოსაზღვრენი დაეფიცებინათ. ტრაპეზიდან აიღეს ალავერდის ძელი ჭეშმარიტის მიხედვით ოქროს ბუდეში ჩადებული მკლავის სიგრძე და ორგზის დიდი ჯვარი და დაასვენეს საწიგნესა ზედა. გლეხთა და თავადთა შფოთის გამო ტაძრის მცველებს დაავიწყდათ ჯვრის აღება, რომ მოიძიეს საუნჯე არც საწიგნეზე იყო და არც ტრაპეზზე. მოახსენეს მღვდელმთავარს, გაიგო კათალიკოსმა, მეფე გიორგი XII-ს აცნობეს. ჯვრის დაკარგვის გამო მეფემ ეპისკოპოსი გადააყენა და წმიდა დავით გარეჯის უღაბნოში გაამწესა. წერეთლებსა და აბა-

შიძეებს სთხოვეს მოძიება, რომელთა გლეხებს სწამებდნენ ჯვრის მოტაცებას“ [31, 161], მაგრამ ამაოდ. საუკუნეების მანძილზე დაცული ჯვარი იმერლების შფოთის გამო, თვალს მიეფარა.

ქართული წერილობითი წყაროების მიხედვით, ძელი ცხოვრებისა იყო „მცველი და მფარველი მეფეთა სკიპტრისა“. აღნიშნულის გამო, ძელი ცხოვრებისა საქართველოს სამეფოს ატრიბუტად იყო მიჩნეული და ხშირად იგი წაყრობებში სეფე დროშასთან და სამეფო აბჯართან ერთად, ქართველ მეფეთა ლაშქრობების აღწერისას მოიხსენიება [32, 109]. ასეთი მნიშვნელოვანი სიწმინდის დაკარგვის შემდეგ, მეფე გიორგი XII-სთან შუამდგომლობდნენ, რომ ეპარქია გადაეცათ იღუმენ დიონისესთვის, რომელიც იყო თავად ციციანთა (ციციშვილთა) ყმა სოფელ ზვედურეთიდან. მეფე ღირსეულ კაცს ეძებდა და არავინ არ დანიშნა. გარდა ამისა, მეფეები ასე ადვილად გლეხებს და აზნაურებს სამღვდელმთავრო კათედრებს არ უბოძებდნენ. „მარადის მოძიებდნენ თავადთა სახლთაგან, დამოკიდებულთა დიდ ოჯახობით დიდთა კაცთა თანა, უფრო პურადთა, უხვთა, გამცემთა და კარის მექონეთა გამოჩენილისა პატივად მაღალისა ხარისხისა“ [31, 162]. შესაძლებელია, ასეთმა მკვეთრმა სოციალურმა გამიჯვნამ, დღეს ჩვენში პროტესტის გრძნობა წარმოშვას, მაგრამ საქართველოს სამეფო ტახტი ცნობილი იყო მრავალსაუკუნოვანი წეს-განგებით, მტკიცე წყობით და ურყევი რჯულისმსახურებით. ზემოაღნიშნული ფაქტი ნიქოზის ეპარქიის მისიას კიდევ უფრო აძლიერებს და კათედრის ეპისკოპოსებსაც გამოარჩევს. შემთხვევითი არ იყო, რომ XVIII ს-ის მკვლევარი და მოგზაური გიულდენშტედტი თავის ჩანაწერებში ქართლის ექვს ეპისკოპოსს შორის, ნიქოზის ეპისკოპოსს გამოარჩევდა: „ეპისკოპოსი დიდი ნიქოზელი“ [33, 207].

ნიქოზის ტაძრის სიწმინდეთა შორის აღსანიშნავია, 1889 წ. ადგილობრივი მღვდლის, მ. დავითაშვილის მიერ ტაძრის კედელში, ორი საყენის სიმაღლეზე ნაპოვნი შემდეგი ძველი ნივთები: სამ ნაჭრად დასაშლელი, შავად შეღებილი ეპისკოპოსის კვერთხი, წითელი მაუდის ძლიერ დაძველებული ნაჭერი არწივის გამოსახულებით, რომელსაც ფეხქვეშ უგებენ ეპისკოპოსს და ერთი სპილენძის ალთაფა წარწერით: „ქ. შემოგწირე. მე ბაღურმა. იოსებმა. წმინდასა ნიკოლოზს. ეს. ალთაფა. ქორონიკონი ამ წარწერის არ ჩანდა“ [34].

რაც შეეხება სახელწოდება ნიქოზს, როგორც ირკვევა, ქრისტიანობის შემოსვლასთან ერთად, საზღვარგარეთის წმინდა ადგილებიდან არის გადმოტანილი [35, 114]. ნიქოზია ქალაქია კუნძულ კვიპროსზე ძვ. წ. აღრ. VII საუკუნეში დაარსებული. ადრინდელი სახელწოდება არის ღედრა, ლეკოთეა. ნიქოზია კვიპროსის მართლმადიდებლური ავტოკეფალური ეკლესიის საეპისკოპოსოს ცენტრია და ამ სახელწოდებით იგი ცნობილია დაახლოებით ახ. წ. აღრ. XII საუკუნიდან [36, 365]. ქრისტიანულ სარწმუნოებასთან დაკავშირებული წმიდა ადგილების სახელწოდებები, დროთა განმავლობაში, ფართოდ გავრცელდა საქართველოში. ადგილობრივი მოსახლეობა სოფელ ნიქოზს ნიგოზთან აკავშირებს, რაც აღმოსავლეთ საქართველოში სოფლის სახელწოდებად სხვაგანაც გვხვდება.

ამრიგად, ჯერჯერობით ჩვენ ამით დავასრულებთ ნიქოზის ისტორიის საკითხის კვლევას. შესაძლებელია, ნაშრომი ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით არ გადმოსცემდეს ფაქტებსა და მოვლენებს, ისტორიული მასალითაც არ იყოს ჯეროვნად გაშუქებული, მაგრამ ის მაინც გაუღვიძებს მკითხველს საკმაო ინტერესს ამ უძველესი სოფლისა და ეპარქიის მნიშვნელოვანი წარსულისადმი.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ს. მაკალათია, ლიახვის ხეობა, თბ., 1971.
2. ჯ. გვასალია, ქართულ-ოსური ურთიერთობის ისტორიიდან, ჟურ. „ჯვარი ვაზისა“, №1, თბ., 1997.
3. . . . , . . . ,
 , თბ., 1975.
4. ქართლის ცხოვრება, ტ. 1, თბ., 1955. ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით, ს. ყაუხჩიშვილის მიერ.
5. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. 1, თბ., 1951.
6. წმ. პირველმოწამე რაჟდენი, დაიბეჭდა ნიქოზისა და ცხინვალის მიტროპოლიტის მეუფე ისაიას ლოცვა-კურთხევით.
7. სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი ილია II, ეპისტოლენი, სიტყვანი, ქადაგებანი, ტ. III, 2008.
8. ი. მეგრელიძე, სიძველეები ლიახვის ხეობაში, თბ., 1984.
9. , « », 1891 .
10. ლ. რჩეულიშვილი, ქართული ხელოვნების ისტორიის ნარკვევები, თბ., 1994.
11. ნ. ლომოური, ხმა პროვინციიდან, ჟურნალი „მწყემსი“, №22, 15 მაისი, 1889.
12. ვ. ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973.
13. დ. ახლოური, ქართული სულიერების ოაზისი, თბ., 2008.
14. ე. ბუბულაშვილი, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, თბ., 2008.

15. გ. გენგიური, კუპელჰალე, თბ., 2005.
16. II (),
 « », 20, 1896,
 17. გაზ. „ივერია“, №99, 21 მაისი, 1887.
18. გაზ. „ცნობის ფურცელი“, №540, 23 მაისი, 1898.
19. ღვთაების ეკლესია თელავში, ჟურ. „მწყემსი“, №16, 1887.
20. გაზ. „ივერია“, №124, 13 ივნისი, 1898.
21. გაზ. „ცნობის ფურცელი“, №1938, 28 სექტემბერი, 1902.
22. , , 1917.
23. , . 1,
 ., 1866.
24. გაზ. „ივერია“, 10 ივნისი, 1892.
25. ჟურ. „მწყემსი“, №9, 15 მაისი, 1889.
26. გაზ. „ივერია“, №249, 31 ოქტომბერი, 1904.
27. გაზ. „ივერია“, №180, 22 აგვისტო, 1890.
28. გაზ. „ივერია“, №187, 4 სექტემბერი, 1891.
29. გაზ. „ივერია“, №187, 2 სექტემბერი, 1890.
30. ე. თაყაიშვილი, ძველი საქართველო, ტ. 3., თბ., 1910.
31. პლ. იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, თბ., 1936.
32. ე. ბუბულაშვილი, საქართველოს ეკლესიის სიწმინდეები, თბ., 2007.
33. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. 1, თბ., 1962. ტექსტი თარგმნა, კომენტარი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა.
34. გაზ. „ივერია“, №115, 5 ივნისი, 1889.
35. კ. ხარაძე, ტოპონიმიკური შტუდიები, წ. 2, თბ., 2018.
36. კ. ხარაძე, ტოპონიმიკური შტუდიები, წ. 1, თბ., 2018.

**“SEARCH THE DEATH FOR CHRIST”
(FROM THE HISTORY OF THE VILLAGE ZEMO
NIKOZI)**

Summary

Some problems of the village Zemo Nikozi and the oldest Nikozieparchy are discussed in the article. Establishing of Nikozi eparchy is connected with the name of King Vakhtang Gorgasali. The second period of the eparchy cathedra flourish, which was founded in the 5th century, is connected with the 10th–11th centuries. The second old church of Archangels which reached us in its primary state is of the mentioned period.

The Khvtaeba church chapel and the palace of bishops are of historical value. The great part of the article is dedicated to the description of Nikozi architectural complexbuilding, restoring, its inscriptions and relics. Worth to be mentioned is spiritual culture and every-day life peculiarities of the village Zemo Nikozi population.

აფხაზეთის კულტურის კვლევები გუშინ და დღეს (ბეღია და ილორი)

ბედიის ყოვლადფიდა ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესია

დასავლეთ საქართველოში, სამეგრელოსა და აფხაზეთს შორის მდებარეობს ისტორიული მხარე, სამურზაყანო, რომელიც მოიცავს მდინარეებს ენგურსა და ლალიძგას შორის მდებარე ტერიტორიის უდიდეს ნაწილს, ძირითადად, დღევანდელ გალის რაიონს. აქ უხვად არის წარმოდგენილი საქართველოს ფეოდალური პერიოდის ხუროთმოძღვრების ძეგლები, სადაც გარკვევით ჩანს ქართველთა და აფხაზთა ერთობა, რასაც უძველესი დროიდან ეყრებოდა საფუძველი. ქართველობასთან აფხაზთა მხრივ თანაზიარობა მაშინაც კი ინარჩუნებდა მნიშვნელობას, როდესაც გვიანფეოდალურ ხანაში აღარ არსებობდა ერთიანი ქართული სახელმწიფო და საქართველო დაშლილი იყო ცალკეულ სამეფო-სამთავროებად, ვინაიდან აფხაზეთი მთლიანად და განუყოფლად შედიოდა საერთო ქართულ ეთნიკურ და კულტურულ ისტორიულ წრეში (13, გვ. 14). აფხაზეთის ისტორიის მკვლევრები აღიარებენ, რომ აფხაზეთის მრავალსაუკუნოვანი ერთობა ერთიან ქართულ სახელმწიფოსთან, ფეოდალური ეკონომიკისა და კულტურის აყვავების ხანა იყო (2, გვ. 17). უფრო ხშირად, ამ ერთობის უტყუარი ფაქტები დამახინჯებულია რუსეთთან მითიური, მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის წინა პლანზე წამოწევით. ნივთიერი ძეგლები ხომ ძველი დროის ხელშესახები მატთანაა, რომლის გაყალბება შეუძლებელია, შეცვლა კი – არა. ამდენად, თუ აფხაზები ამ მხარის ისტორიას თავისად მიიჩნევენ, თავი „ქართლის ბედის“ მოზიარედაც უნდა იგრძნონ (18, გვ. 28). ქართველებისა და აფხაზების სიახლოვე

თვალსაჩინოდ არის გამჟღავნებული ყოფისა და კულტურის სხვადასხვა სფეროში. მათი სულიერი ერთარსობის გამომხატველია ბედიის სახელგანთქმული კათედრალი.

სამურზაყანოს ცალკე ისტორიულ-გეოგრაფიულ კუთხედ ჩამოყალიბებისთანავე (XVIII ს. დასაწყისი), მისი ცენტრი ბედია გახდა. ეს ადგილი ერთი უძველესთაგანია. „ქართლის ცხოვრების“ ზეპირგადმოცემებისამებრ, აქ დამკვიდრებულა პირველად ეგროსი, თარგამოსის ერთი ძეთაგანი. „ამან ეგროს ალაშენა ქალაქი და უწოდა სახელი თვისი – ეგრისი. აწ მის ადგილსა ჰქვიან ბედია“ (35, გვ. 5). დანამდვილებით ძნელი სათქმელია, რა დროიდან ეწოდა ეგრისს ბედია, მაგრამ საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ ბედიის ტაძრის მიმდებარე ტერიტორიას დღესაც „ნაქალაქარი“ ეწოდება (16; გვ. 8). ისტორიკოსი პლ. იოსელიანი, ბედიას საქართველოში არსებულ უძველეს ქალაქებში მოიხსენიებს (23, გვ. 393).

არის მოსაზრება, რომ ეგრისიც მდინარე ენგურის ახლოს მდებარეობდა (9, გვ. 3). გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ მდინარე ენგურს აფხაზურად „ეგრი“-ს უწოდებენ (15, გვ. 3). სამურზაყანოს ბარშიც არის ერთი წყარო, რომელსაც ეგრისის მეფის წყაროდ მიიჩნევენ (3, გვ. 364).

მოგვიანებით, როდესაც საქართველოს პირველმა მეფემ, ფარნაოზმა ისიდა ეგრისის მმართველი ქუჯი, მიათხოვა რა თავისი და, სატახტო ქალაქ ეგრისს სახელად ბედია დაერქვა. ვახუშტი ბატონიშვილის აზრით, თვით ქუჯმა დაარქვა თავის ძველ სატახტო ქალაქს, ეგრისს – ბედია, ვითომც იმისთვის, რომ მან აქ თავისი ბედი ჰპოვა, ე. ი. ფარნაოზ მეფის სიძობით გაბედნიერდა... „ამას შემდგომ უწოდეს ბედია; რომელი დასუა მეფემან ფარნაოზ ქუჯი ერისთავად რიონის დასავლეთისა; ვინაითგან ჰპოვა

ბედი“ (7, გვ. 780). ბედი, „ქართლის ცხოვრებაში“ რამდენიმე კონტექსტში გვხვდება. მაგალითად, ფარნავაზმა თავისი მონა ქუჯვისთან გააგზავნა და უთხრა: „...გამოუჩნდეთ ჩვენ მტრად აზონ ერისთავს და ჩვენმა ბედმა მოგვცეს კარგი გამარჯვება – ანუ „ძლევაი კეთილი“. ან კიდევ, ფარნავაზის მეფობის გამო, მთელ ქართლში იყო მოსვენება და სინარული, ყველა ამას ამბობდა: „ვმადლობთ ჩვენს ბედს, რომ მოგვცა მეფე ჩვენი მამების ჩამომავალთაგან და უცხო ხალხებისაგან ხარკი და ჭირი მოგვიხსნა“ (34, გვ. 22).

ბედიასთან დაკავშირებით გასათვალისწინებელია გადმოცემა, თითქოს ამ სოფელს ბედიას იმიტომ უწოდებენ, რომ ერთ დღეს საქართველოს მეფეს, რომელიც მთებში ნადირობდა, თავიდან დოღბანდი გადმოვარდნია და ამ ადგილას ოქროს ჯვარი უპოვია, რაზედაც უთქვამს, რომ კარგი ბედი მქონიაო. მეფეს უბრძანებია, აქვე აეშენებინათ ეკლესია და ის ძვირფასეულობით გაემდიდრებინათ (25, გვ. 170). აღნიშნულ ზეპირ გადმოცემებში ფიგურირებს ბედი, რომელიც ხალხური რწმენით, ზებუნებრივი ძალაა. ბედი წინასწარ განსაზღვრავს ადამიანის ცხოვრებას, განგებას, სვე-ბედს. „მატიანე ქართლისა“-ში დაცულია აგრეთვე ცნობები, რომელიც ეხება გუდაყვიდან ბედიაში საეპისკოპოსო კათედრალის გადატანას, რაც სხვა მიზეზებთან ერთად, იმან განაპირობა, რომ ბედია იმ უმნიშვნელოვანეს გზაზე მდებარეობდა, რომელიც აფხაზეთს საქართველოს სხვა კუთხეებთან აკავშირებდა. რაც შეეხება გუდაყვას, ანუ გუდავას, ის უძველესი დასახლებული ადგილია. საქმე იმაშია, რომ VI-VIII სს-ში, დასავლეთ საქართველოში, კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს ფარგლებში, სამი საეკლესიო ოლქი არსებობდა. მათ შორის, ლაზიკის მიტროპოლია ოთხი საეპისკოპოსოთი. აქედან

ერთ-ერთი იყო დაბა ზიგანევი, ანუ გუდაყვისა, თანამედროვე სოფელი გუდავა გალის რაიონში (20, გვ. 231). სწორედ X საუკუნეში, აფხაზეთის მეფეებმა თავისი საუფლოს საეპისკოპოსოები კონსტანტინოპოლის პატრიარქის საგამგებლოს გამოაკლეს და მცხეთის კათალიკოსს დაუქვემდებარეს. ამის საფუძველი ერთადერთი რამ შეიძლება იყოს, – სულიერი ერთობა. ნიშანდობლივია, რომ სწორედ X ს-ში ხდება ამ შინაგანი ერთობის გააზრება, ეროვნული ცნობიერების ეროვნულ თვითცნობიერებად გარდასახვა (19, გვ. 70). ამიტომ, „საქართველოა ყველგან, სადაც ქართველი ჩნდება, ხოლო ქართველი არის ყველა ის, ვინც ქალკედონიტია (კავკასიაში თუ მის მეზობლად) და ვინც საეკლესიო მსახურებას ქართულ ენაზე იმშენს“ (11, გვ. 121).

ამგვარად, „მატიანე ქართლისა“-ს ცნობით, „ამავე დიდმან მეფემან (ბაგრათი) III ალაშენა საყდარი ბედიისა და შექმნა საყდრად საეპისკოპოსოდ. შეწირნა სოფელნი მრავალნი ყოველთა ხევთა და ადგილთა, განასრულა ყოველითა განგებითა, შეამკო ყოველითა სამკაულითა ეკლესია, აკურთხა და დასუა ეპისკოპოსი. უკეთუ ვისმე ენებოს განცდა და გულისხმისყოფად სიმაღლისათვის დიდებისა მისისა, პირველად განიცადოს სამკაული ბედიის ეკლესიისა და მისთან გულისხმა ყო რომელ არავინ ყოფილ არს სხუა მეფე მსგავსი მისი ქუეყანასა ქართლისასა და აფხაზეთისასა“ (1, გვ. 77).

ქვეყნის მეუფის სიდიადის შესამეცნებლად, მემატინე ხელოვნების ძეგლის ხილვა-განცდის აუცილებლობას ქადაგებს. ჩანს, მისი სიტყვები სინამდვილეს შეეფერება (26, გვ. 23). საკმარისია მოვიგონოთ აკად. გ. ჩუბინაშვილის სიტყვები: „უეჭველია ბედიის ტაძარი ვერ მოვიდოდა თავისი ზომებითა და კომპოზიციით, აგრეთვე თავისი დეკორა-

ტიული მორთულობით ბაგრატის მიერვე აგებულს ქუთაისის ტაძართან, მაგრამ არ ჩამოუვარდება მას არც თავისი შინაგანი მოკაზმვით და, როგორცაა მაგალითად: სპეციალური არქიტექტურული სახატე შენაშენები, არც კედლის მხატვრობით და არც ძვირფასი მალალი ხელოვნების ჭურჭლეულობით. ვინ იცის, იგი იქნება სჯობდა კიდევ ოდესღაც ქუთაისის ტაძარს“ (38, გვ. 12). აფხაზთა და ქართველთა მეფემ, ბაგრატ III (980-1014 წწ.), ქვეყნის სულიერი სიწმინდისათვის ზრუნვა უმთავრესად ბედიის ტაძარს მიანდო. 1014 წელს, როდესაც მეფე ტაოში გარდაიცვალა, ანდერძისამებრ ბედიის მონასტერში დაკრძალეს, სადაც დედამისი, დედოფალი გურანდუხტი განისვენებდა და ამიერიდან, ქუთათელებთან ერთად, ბედიელებს მიენიჭათ გაერთიანებული ქვეყნის მეფეთათვის უკანასკნელი შესანდობარი სიტყვის თქმის უფლება (26, გვ. 23). ამჟამად, ბაგრატ III-ის სამარხი დაკარგულია. აღსანიშნავია ერთი ფაქტი, 1986-1987 წწ-ში ბედიის ტაძრის რესტავრაციის პარალელურად, აფხაზეთის არქეოლოგიური ექსპედიცია პროფ. მ. ბარამიძის ხელმძღვანელობით, ადრეული ფენებისა და სამარხების გამოვლენის მიზნით, ძეგლის მიმდებარე ტერიტორიის გათხრას აწარმოებდა. აფხაზურმა მხარემ მკაცრი პროტესტი გამოთქვა და მუშაობა შეაწყვეტინეს (28, გვ. 8) სწორედ იმ დროს, როცა ისინი ადრეული ფენების გამოვლენას ცდილობდნენ. ექსპედიციის წევრებმა ივარაუდეს, რომ გამოჩნდა ბაგრატ III-ის დროინდელი ეკლესიის საძირკველი. გალაგნის გასწვრივ, სამხრეთის მხრიდან ოცამდე სამარხი გათხარეს და ფიქრობდნენ, რომ ბაგრატ მეფის საფლავს უკვე მიაკვლიეს.

ბედიის ტაძარი X-XI სს. მიეკუთვნება. ქართველთა ერთიანი ქვეყნის აღმნიშვნელი სიტყვა „საქართველო“ და ბედიის ტაძარი ათასი წლისაა. ტაძარი პირვანდელი სახით

ჩვენამდე არ შემონახულა. მის ადგილზე XIII ს. II ნახევრის ძლიერ შელახული შენობა დგას, რომელშიც ძველი ტაძრის რამდენიმე მოჩუქურთმებული ქვა არის ჩაყოლებული, რაც მთელი სიცხადით წარმოაჩენს მომხდარ გარდატეხას. ამგვარი ქვაზე კვეთა საქართველოს ამ მხარეში მანამდე არ იცოდნენ. მისი „სამშობლო“ ტაო-კლარჯეთია, – ბაგრატიონთა სამკვიდრო. ეს სამხრეთ-ქართული ხელობის ერთადერთ ნიმუშს არ წარმოადგენს.

ადრინდელ ძეგლთაგან განხვავებით, აქ ბიზანტიური გავლენის შორეული კვალიც არ ჩანს. ეს „წმინდა“ ქართული ძეგლია, როგორც ამ დროის ყველა სხვა ეკლესია აფხაზეთში (10, გვ. 66).

ქართულ ხელოვნებაში ხუროთმოძღვრების შემდეგ, ეჭვს გარეშეა, მეორე ადგილი ოქრომჭედლობას უჭირავს. ბედიის ოქროს ბარძიმი ოქრომჭედლობის უნიკალური ნიმუშია, რომელიც გამოჭედილია ხალასი ოქროს ერთი მთლიანი მკვრივი ზოდისაგან (წონით – 752 გრ., სიმაღლით – 12, 5 სმ.) მასზე ასომთავრული წარწერაა: „წმიდაო ღმრთისმშობელო, მეოხ ეყავ წინაშე ძისა შენისა ბაგრატ აფხაზთა მეფესა და დედასა მათსა გურანდუხტ დედოფალსა ამის ბარძიმისა შემწირველთა, ამის საკურთხევლისა შემამკობელთა და ამის წმიდისა საყდრისა აღმშენებელთა, ამინ“ (38, გვ. 2). ჩვენამდე წმიდა ბარძიმს სრული სახით არ მოუღწევია. ბედიის ცნობილი ოქროს ბარძიმის ფეხი ეპისკოპოს გერმანე ჩხეტაძეს განუახლებია, რასაც გვამცნობს ბარძიმის ფეხზე გაკეთებული წარწერა, მაგრამ რომელ საუკუნეში მომხდარა ეს განახლება, წარწერიდან არ ჩანს (30, გვ. 137). სამაგიეროდ, წარწერა იუწყება, რომ ბედიის ტაძარი ვლადიკლარის ღვთისმშობლის სახელზე ყოფილა აშენებული. ის ასე იკითხება: „ყოვლად წმიდაო დედოფალო ვლადიკლარის ღვთისმშობელო, შემიწ-

ყალბე მე ბედელ მიტროპოლიტი გერმანე ჩხეტიძე, რომელ ღირს ვიქმენ კადრებად შემკობად ფეხსა წმიდისა ამის ბარძიძისა“ (30, გვ. 137). მეცნიერებაში ცნობილია ბედიის მეორე, მცირე ბარძიძი, რომელიც გ. ჩუბინაშვილის განცხადებით, დაკარგულად ითვლება. აღნიშნულ ბარძიძეზე ღვთისმშობელი ყოფილა გამოსახული, რომლის სახე თურმე არ გავდა არც ერთ ძირითად ტიპს. ორიგინალობით გამოირჩეოდა და განსხვავებით ვლახერნის ღვთისმშობლისაგან (ვლახერნის ღვთისმშობელს, ჩვეულებრივ, ვედრების პოზა აქვს), „გამოცხადების“ იშვიათი ასახულებით ხასიათდებოდა (27, გვ. 3). ვლახერნი კონსტანტინოპოლში, ქალაქის დასავლეთ კუთხეს ეწოდებოდა. V საუკუნეში, ამ ადგილას ვლახერნის ღვთისმშობლის ეკლესია იყო აშენებული (40, გვ. 681), რომელშიც ამავე სახელწოდების ღვთისმშობლის შესანიშნავი ხატი ესვენა. ეს ეკლესია დღეს არ არსებობს, მაგრამ ღვთისმშობლის ხატი, რომელმაც კონსტანტინოპოლი განადგურებისაგან დაიცვა და დაიფარა 627 წელს, დღესაც ცნობილია. პლ. იოსელიანის ცნობით, ეს ხატი XVII საუკუნეში ქართველ ერს საბერძნეთის კეისარმა ჰერაკლემ გადასცა (24, გვ. 17). შემდგომ, თუ სად და რა ადგილზე ესვენა „სასწაულმოქმედი“ ხატი ცნობა აღარ გვაქვს. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ეს ხატი XVII ს. გიორგი გურიელმა იმერეთის მეფე ალექსანდრე IV-სთან საბრძოლველად წამოსულმა, „განსძარცვა ხატი ლანქერნის (ვლახერნის უნდა იყოს) ღვთისმშობელი და ჰყო სამკაულად თვისად“ (36, გვ. 209). XVII საუკუნის დასასრულს, აფხაზმა ფეოდალებმა ოდიშის (სამეგრელოს) მნიშვნელოვანი ნაწილი რომ მიიტაცეს (ჯერ კოდორიდან ლალიძგამდე, სულ მალე საზღვარი მდ. ენგურამდე გადასწიეს), აქ მოსახლე ქართველები თურქებს ტყვეებად მიჰყიდეს, ან აიძულეს თავშესაფარი

მდ. ენგურის აღმოსავლეთით მოედებნათ. მათ თან მოჰქონდათ ხელნაწერი წიგნები, ჯვრები, ხატები და სხვა საეკლესიო ინვენტარი. ამ დროს გადმოიტანეს ვლადიმერის ღვთისმშობლის ხატი, 1300 წლის მოქვის სახარება და ა.შ. (30, გვ. 223). 1805 წ. ვლადიმერის ხატი წაასვენა პეტროგრადის საგანგებო დეპუტაციამ და სამეგრელოს სახელით, იმპერატორ ალექსანდრე I-ს მიართვეს, რომელმაც ეს ხატი ძვირფასად შეამკო და სამეგრელოს დაუბრუნა. მოგვიანებით, სამეგრელოს დედოფალმა ეკატერინემ კვლავ შეამკო ხატი, რომელიც 1921 წ. საქართველოდან გაიტანეს (32, გვ. 49). ამჟამად, საოცრად მდიდრულად მორთული ვლადიმერის ხატი, საქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმში ინახება. ამავე მუზეუმს მოსკოვის სახელმწიფო საისტორიო მუზეუმიდან შემოსული (1923 წელს) ბედიის ტაძრის ქანდაკებათა ნიმუშის რამდენიმე ფრაგმენტი ამშვენებს, რომელიც X საუკუნეს განეკუთვნება (5, გვ. 8). ზემოაღნიშნულ ვლადიმერის ხატსა და ბედიის ტაძრის აშენებას ვლადიმერის, ღვთისმშობლის სადიდებლად, ერთმანეთთან აშკარა კავშირი აქვს. შესაძლებელია, ეს ხატი, თავის დროზე, ბედიის ტაძარში ყოფილიყო დაცული.

როგორც ირკვევა, ბედია არა მარტო ერთ სოფელს აღნიშნავდა, არამედ ეს სახელი ეწოდებოდა ვრცელ კუთხეს, რომელიც ბედიის საყდრის ირგვლივ მდებარე სოფლებისაგან შედგებოდა. ამიტომ, სოფელს, სადაც ეს საყდარი იდგა, ჩვეულებრივ, შუა, ან გული ეწოდებოდა. ეს სახელი გვიანობამდე შემორჩა და როდესაც ბედიის მხარეში სასაუბრო ენა აფხაზურით შეიცვალა, შუა ბედიას აგუბედია ეწოდა (9, გვ. 3). ზოგიერთი ცნობით, ბედიას სანარდო ერქვა, რომელშიც რამდენიმე სოფელი (ბედია, სახახუბიო, ფშაური) შედიოდა. ბედიის ტაძარი მდებარე-

ობს სოფელ აგუბედიაში, ჩრდილო-აღმოსავლეთის მიმართულებით. კონცხად გამოწვდილი თხემი, რომელზეც ბედის ტაძარია აღმართული, სამი მხრიდან შემოზღუდულია კლდეებით. მეოთხე მხარეს, – ეს მცირე გაფაკებული მოედანი ვიწროვდება და გორაკის ფერდობს უერთდება. სწორედ აქ, ამ ვიწროზე იყო აღმართული ორსართულიანი სასახლე და კარიბჭე-სამრეკლო. ამგვარი დაგეგმარების მქონე ანსამბლით, შუა საუკუნეების ქართული ხუროთმოძღვრებისათვის დამახასიათებელი ლანდშაფტი იქმნებოდა (14, გვ. 50). ტაძრის გეგმის ზოგადი მოყვანილობა მოგვძო სწორკუთხედს წარმოადგენს. ნაკვები კი, მეტისმეტად ვიწროა. ტაძრის შინაგანი სივრცის გაფორმება ე. წ. „გუმბათიან დარბაზს“ უახლოვდება. გუმბათს უჭირავს ნაგებობის ცენტრი, ის ოთხ სვეტს ეყრდნობა, რომელთაგან ორი აღმოსავლეთის მხრიდან საკურთხევლის აფსიდის კედლის სვეტისებურ გაფორმებას შეადგენს. აღმოსავლეთის ფასადი შემკულია ორი ნიშით. აღწერილი ტიპური ნაგებობის პირველ ნიშუმს, რომელიც ქართლში ჩამოყალიბდა, სავსებით დადგენილი მხატვრული სახით, სამთავისის ტაძარი წარმოადგენს (ამენებულია 1168 წ.), რომელიც თითქმის ორი საუკუნის მანძილზე, ქართული საეკლესიო არქიტექტურის განვითარების ისტორიაში მისაბამ ნიშუმად იქცა (4, გვ. 25-1). ამგვარად, შ. ამირანაშვილი, ბედის ტაძარს ამსგავსებს ერთ-ერთ ულამაზეს ნაგებობას, – სამთავისის ტაძარს.

ბედია XIII-XIV სს-ში აღადგინეს. ჩვენამდე რესტავრაციის დროინდელმა ფასადთა (მოპირკეთების და დეკორაციული სამკაულის) უდიდესმა ნაწილმა მოაღწია. XIX ს. შუა წლებში დაცული ყოფილა აგრეთვე გუმბათის ნაწილი და სახურავი. ტაძარი მოპირკეთებულია მოყვითალო ქვიშაქვით. მას სამხრეთით, დასავლეთით და ჩრდილო-

ეთით სამი შესასვლელი აქვს. წარმოდგენილია დასავლეთის შესასვლელის კონტური, რომელიც მოჩარჩოებულია ორი ორნამენტული ზომის და ლილვაკების ფართო ჩარჩოთი. ჩარჩოს გარს შემოვლებული აქვს ფესტონების მწკრივი, ხოლო მის ცენტრში, ზემოთ, დიდი როზეტი და ჯვარია მოთავსებული (12, გვ. 38).

ბედიის ტაძარს უძველესი ქართული ხუროთმოძღვრების კვალი, საქართველოს ყველა სხვა ტაძარზე უფრო მეტად ატყვია. გარეგანი ქანდაკი კარებსა და ფანჯრებზე ქართულ გრეხილთა ნაქარგს შეიცავს, რომელიც თავისებურად არის დაწყობილი, შემკული და ჯერ კიდევ სვეტის ზოლებად არგარდაქმნილი (39, გვ. 2). „ეს ნაშთი ნათლად მოწმობენ დიდებულს წარსულს და თანამედროვე გულგრილობას. მათს მაღალ კედლებიდან გამოფიტული ქვები თანდათან სცვივა, მსგავსად სასოწარკვეთილების ცრემლთა, თითქოს თავისი ხვედრისა რცხვენიათო. ეს ამაყნი ძეგლნი სუროსა და გარეულ ვაზის სუდარას ქვეშ იმალებიან...“ (6, გვ. 7-8).

ბედიის დასავლეთით, ტაძრიდან ასი მეტრის დაშორებით ყოფილა ქვის დიდი სასახლე, მისგან ქვედა სართულის თაღებისა და სვეტების ნანგრევებია შემორჩენილი. აქ სატრაპეზო და საკრებულო ყოფილა. სასახლის მეორე სართულზე, რომელიც დანგრეულია, განლაგებულია ბედიის ეპისკოპოსთა საცხოვრებელი ოთახები. აფხაზეთში თურქეთის ბატონობის დროს, ტაძარში მღვდელმსახურება შეწყდა. იგი 1816 წელს განახლდა (33, გვ. 3). სავარაუდოდ, ამ დროს, ბედიის ტაძარი ჯერ კიდევ არ იყო დანგრეული (8, გვ. 39). 1832 წ. მიტროპოლიტ დავით წერეთელს, თავისი დის, სამეგრელოს მმართველის, ლევან დადიანის მეუღლის დახმარებით, ბედიის ტაძრის აღდგენა განუზრახავს. ამისათვის სამურზაყანოში ოსტატები გაუგზავნია,

მაგრამ დის, მართას უეცარმა სიკვდილმა ეს საქმე ჩაშალა (17, გვ. 79). გასული საუკუნის დასასრულს, ბედიის მონასტრის კომპლექსი არც ისე ცუდად გამოიყურებოდა. გალავანი რიყის ქვის იყო, ეზოში ხეხილის ბაღი ყვაოდა. „აქ არის მშვენიერი ვაკე ადგილი, მორთული ხეხილით. უბრალო ხეს აქ კვლარ ნახავთ. არის ვაშლი, მსხალი, თხილი, ნიგვზის ხე, მაყვალი და სხვა“ (21, გვ. 2). ადგილობრივ მცხოვრებლებს აქ შესაწირავად ჩამოქნილი წმინდა სანთლები, ვერცხლის, თუ სპილენძის ფული მოქონდათ, რომელსაც საკურთხევლის წინ, ერთ ქვაზე დებდნენ (22, გვ. 3). XIX საუკუნის II ნახევარში ბედიის ტაძარში მონასტერი აღადგინეს. 1913 წ. ბერ-მონაზვნებმა ტაძრის განახლების მიზნით, დაზიანებული გუმბათი სრულიად მოშალეს და იოლად ჩამოსაცლელი ფასადების საპირე მოხსნეს. 1953 წელს ისევ დაწყებულა სარესტავრაციო სამუშაოები. ამ დროს, პერანგის ქვედა ნაწილი აღუდგენიათ და დროებითი სახურავი მოუწყვიათ. შემდგომ, 1969-70 წწ. ძეგლის ძირითადი კონტურები აღდგა, სახურავი განახლდა, მაგრამ მაშინ ფასადებისა და გუმბათის სრული აღდგენა ვერ მოხერხდა, რაც 1984 წელსაც იყო დაგეგმილი, მაგრამ ეს საქმე გაურკვეველი დროით გადაიდო. ამჟამად, ბედიის სამონასტრო კომპლექსთან მიმდინარე სამუშაოები ქართული ხუროთმოძღვრების კვალის წაშლას ემსახურება, რაც მიმდინარე წელს გადაღებული ფოტომასალიდანაც ჩანს, რომლის მოწოდებისთვის აფხაზეთის მკვიდრს, ეკატერინე მიქაიას დიდ მადლობას ვუხდი (იხ. ფოტოები).

ბაგრატ III-ის მიერ აშენებული ტაძარი თავიდანვე ისე ყოფილა აგებული, რომ მისი კედლები ფრესკული მონატულობით დაფარულიყო. ამას კამარების წვრილი, შეღარებით დაუდევრად დამუშავებული ფილებით შესრულე-

ბული წყობა მოწმობს. ძირითადი, XI ს. დასაწყისის მონათულობა დღევანდლამდე, ჩრდილოეთის კედელზე მხოლოდ ქტიტორთა პორტრეტებით არის წარმოდგენილი; მეფის გამოსახულება სამხრეთის კედელზეა და წმიდანების გამოსახულება – საკურთხეველში. სამების სცენა წმიდანების ზემოთ, სამხრეთისა და ჩრდილოეთის კედლების მონათულობა გუმბათქვემო სივრცეში, დასავლეთის კედელზე ქტიტორთა გამოსახულებების ზემოთ ფრესკები, ტაძრის კაპიტალური შეკეთების დროს, ე. ი. XIII ს. დამდეგს და XIV ს. I ნახევარს მიეკუთვნება (37, გვ. 509).

მონათულობაში მესამე ქრონოლოგიური ფენის არსებობა – დადიანების საგვარეულოს ქტიტორების პორტრეტები და მხატვრობის ფრაგმენტები სამხრეთ შესასვლელში, კედლის მხატვრობის ამ ნაწილის შესრულების დრო, შესაძლოა XVI-XVII სს-ს განეკუთვნება.

ბედიის ტაძრის ორიგინალურობას ბედიის გულანის არსებობაც განაპირობებს. გულანი არის ყველა საღვთისმსახურო წიგნის უზარმაზარი კრებული, რომელსაც ხელშიც კი ვერ დაიჭერს კაცი. მასში თავმოყრილია ყველა საღვთისმსახურო წიგნი, რომელიც მორწმუნეთ სჭირდებათ და რომელსაც წლის განმავლობაში კითხულობენ. სახელდობრ: სახარება, საქმე მოციქულთა, მოციქულთა ეპისტოლენი, საწინასწარმეტყველო, დავითნი, ჟამნი, სვინაქსარი, ტიპიკონი და სხვა ძვირფასი წიგნები (29, გვ. 585). გულანის შექმნა შეეძლო დიდ და მდიდარ ეკლესიამონასტერს. ამჟამად ცნობილია შემდეგი გულანები: კაცხის, ციხის, ერკეთის, შემოქმედის, გელათის, მარტვილის, ალავერდის, მცხეთის, ანჩისხატის, ცაიშის, ჭალის, ხობის, დავით-გარეჯის და ბედიის, რომელიც ბედიელი მიტროპოლიტის, გერმანე ჩხეტიძის (XVI ს.) ინიციატივით არის გადაწერილი (31, გვ. 565).

„ნაშთი ძველი დიდებისა“ – ბედიის ტაძარი ჟამთა სიმკაცრემ მეტისმეტად დააზიანა, მაგრამ თავისი წარსული სიდიადე დღესაც იმდენად ეტყობა, რომ მისი ხსენებითაც კი მყისვე განიმსჭვალებით ქრისტიანული და წარსულ ღრთა პატივისცემის გრძნობით. მისი ისტორიული მისია ქართველთა და აფხაზთა შეკავშირებაა. იმედის მომცემია ის გარემოება, რომ თუნდაც, მიწასთან იყოს გასწორებული სულიერი დიდების ნანგრევები, მათი საძირკველი მაინც ივარგებს უკეთესი მომავლის ასაშენებლად.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. -
2. .., 1988.
3. ალფენიძე ვლ., ფიქრიანი გზები, თბ., 1961.
4. ამირანაშვილი შ., ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1961.
5. ამირანაშვილი შ., საქართველოდან სხვადასხვა დროს გატანილი სამუზეუმო განძეულობა და მისი დაბრუნება, თბ., 1978.
6. ბარონ დე ბაის მოგზაურობიდან, იმერეთი, ტფ., 1902.
7. ბატონიშვილი ვ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, წიგნ. „ქართლის ცხოვრება“, ტ. 4, თბ., 1973.
8. -
9. ბერაძე თ., გალის რაიონის წარსულიდან, ლენინელი, 1973, აგვისტო.
10. ბერიძე ვ., კულტურის ძეგლები აფხაზეთში, ჟურ. „ჯვარი ვაზისა“, 1995.
11. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს რუსეთთან შეერთების ისტორიული მნიშვნელობისათვის, ჟურნალი „მნათობი“, 1954, №6.
12. გაბაშვილი ც., პორტალები ქართულ არქიტექტურაში, თბ., 1955.
13. გულია დ., ჩემი წიგნის „აფხაზეთის ისტორიის“ შესახებ, თბ., 1954.
14. ვარსიმაშვილი ი., ბეღია, „ძეგლის მეგობარი“, 1973, №31-32.
15. ზუხბაია, ვ., ვახუშტი და აფხაზეთი, გაზეთი „აფხაზეთის ხმა“, 1991, აპრილი.

16. ზუსბაია ვ., ბედია, გაზეთი „სათანჯო“, დილის გაზეთის დამატება, 1999. მაისი.
17. , VI, , 1864.
18. თუმანიშვილი დ., აფხაზეთის ხუროთმოძღვრების რაობისათვის, „საბჭოთა ხელოვნება“, 1990.
19. თუმანიშვილი დ., კულტურის ძეგლები აფხაზეთში, „ჯვარი ვაზისა“, 1995.
20. ინგოროყვა პ., გიორგი მერჩულე, თბ., 1954.
21. ივერია, გაზეთი, 1887, ივლისი, №139.
22. ივერია, გაზეთი, 1894, ივლისი, №52.
23. , , 1918.
24. , , 1866.
25. კასტელი ქ., ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ, თბ., 1976.
26. კილანავა შ., ბედის ტაძარი, ჟურ. „დროშა“, 1981.
27. კილანავა შ., ბედია, „ლენინელი“, 1970 აგვისტო.
28. კორსანტია ნ., ბედია, გაზეთი „სათანჯო“, დილის გაზეთის დამატება, 1998, მაისი.
29. კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1960.
30. მასალები... ქუთაისის ნ. ბერძენიშვილის სახელობის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი, ქუთ., 1968.
31. მენაბდე ლ., ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. I, ნაკვ. II, თბ., 1962.
32. მეუნარგია ი., სამეგრელოს სამთავროს უკანასკნელი პერიოდი და დავით დადიანი, თბ., 1939.
33. ფაჩულია ვ., დავიცვათ ბედის კომპლექსი, გაზეთი „საბჭოთა აფხაზეთი“, 1956, ოქტომბერი.

34. ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ. 2011.
35. ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955.
36. ქართლის ცხოვრება, გამოც. ვ. ჩუბინოვისაგან, სანკტ-პეტერბურგი, 1854.
37. შპერლინგი რ., ბედიის ტაძრის მხატვრობის დათარიღების საკითხისათვის, საქართველოს მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. XVIII, №4, თბ., 1957.
38. ჩუბინაშვილი გ., ბედიის ოქროს ბარძიმი, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, თბ., 1940, X- B.
39. წერეთელი გ., ბედია, გაზეთი „კვალი“, 1893, №22.
40. . VI . , - , 1892,

THE MONUMENTS OF INTONGIBLE CULTURE IN SAMURZAKHANO (BEDIA AND ILORI)

Summary

In the history of Georgia Bedia is considered the political and cultural centre of West Georgia.

In the 10th century the Georgian and Abkhazian king Bagrat III (980-1014) built the temple of Bedia and transferred the episcopal cathedral here from Gudakvi. In the same century Abkhazian kings removed the Georgian eparchies from the dependence of the Patriarch of Constantinople and subordinated them to the Patriarch of Mtskheta. Their aim was to unite Georgians and Abkhazians spiritually. The historical mission of the chapel of Bedia is just the same to unite Abkhazians and Georgians.









ილორის წმიდა გიორგის ეკლესია

დასავლეთ საქართველოს ქრისტიანული ცენტრი – ილორის წმიდა გიორგის ეკლესია მდებარეობს ისტორიულ სამურზაყანოში, ოჩამჩირის რაიონის სოფელ ილორში. ეკლესია დარბაზული ტიპისაა და XI-ის I მეოთხედშია აშენებული. ზოგიერთი ცნობით, იგი VI საუკუნის ტაძარია. პროპორციათა მოხდენილობით და შესრულების ტექნიკის დონით, ილორის ტაძარი ექცევა ნაგებობათა იმ წრეში, რომლითაც შუა საუკუნეების საქართველოს რიგი ნაგებობები: დისევი, ხცისი, ერედვი და სხვა ხასიათდება. ასეთი არქიტექტურული მსგავსების მიზეზად ტერიტორიულ სიახლოვეს, აგრეთვე, აფხაზებისა და ქართველების მჭიდრო პოლიტიკურ, კულტურულ კავშირებს ასახელებენ (გიცბა 1975:22). მართლაც, ძალზე ძნელია მოიძებნოს ორი ისეთი ყოველმხრივი სიახლოვის მატარებელი ხალხი, როგორც ქართველები და აფხაზები არიან. ჩვენი არა მხოლოდ სიახლოვე, არამედ სწორედ ერთიანი ნიადაგი თვალსაჩინოდ არის გამჟღავნებული ყოფისა და კულტურის სულ სხვადასხვა (თუმცა, საბოლოოდ ურთიერთშეკავშირებულ) სფეროებში (ლექსა 1993:60). ამ ერთობას უძველესი დროიდან ეყრებოდა საფუძველი, რომლის თვალსაჩინო ნიმუშებს ხელოვნების ძეგლები წარმოადგენენ. „მათ შორის მოქვი, ანაკოფია, ბედია, ლიხნი, ბიჭვინთა თუ სხვა, ხომ ყველა ქართველ მოძმეებთან უმჭიდროეს თანამშრომლობაში შექმნილი ძეგლებია და ამ ისტორიული თანამშრომლობის მოწმობანი... ყველაფერი ეს უნდა უარყოფილ იქნეს... ეს ხომ საკუთარი კულტურული თავის უარყოფაა? მაგრამ საკუთარი წარსულის ასეთ უპატივცემლობას მთელი ხალხი როგორ გამოიჩენს? (ბერძენიშვილი 1966:286). ნ. ბერძენიშვილის ამ მწვავე კითხვას რუსეთის

მიერ ინსპირირებულმა ქართულ-აფხაზურმა კონფლიქტმა უპასუხა, რომელმაც აფხაზეთი მოსწყვიტა საკუთარ ფესვებს და ქართულ-აფხაზური ერთობა უარყო რუსეთთან მითიური ისტორიის წინა პლანზე წამოწევით. ამ მიზნისათვის, თუ ადრე ხელოვნების ძეგლებს შეცვლა-გადაკეთებით ამახინჯებდნენ, ამჟამად უფრო მეტად ირჯებიან. კერძოდ, უახლოეს პერიოდში ჩატარებულმა ილორის ტაძრის სარეაბილიტაციო სამუშაოებმა მთლიანად შეცვალა მისი იერსახე. 1) დარბაზულ ეკლესიას დაადგეს რუსული ხუროთმოძღვრებისთვის დამახასიათებელი „წახნაგოვანი მოცულობა“, რომელიც გადახურულია ნახევარსფეროს ფორმით, პირობითად შეიძლება ეწოდოს „მუზარადის ფორმის გუმბათი“, რაც ქართული ხუროთმოძღვრების ფორმების განვითარების არც ერთ ეტაპს არ შეესაბამება; 2) აღმოსავლეთი ფასადი, სადაც ქართული ლაპიდარული წარწერების ნიმუშები იყო წარმოდგენილი, დაიფარა (შეათეთრეს); 3) ეკლესიის ფასადი და სამრეკლოც შეეთეთრდა. სარკმლის დეკორატიული არშიები წითელი ფერით შეიღება; 4) სამრეკლოზე არსებული ქვის საფეხურები მოირღვა და ლითონის კონსტრუქციით შეიცვალა (შარია 2011:4).

რასაკვირველია, შიდა ინტერიერიც რუსული ეკლესიის მსგავსად მოეწყო. მრავალრიცხოვან ხატებს შორის მხოლოდ ერთადერთს – წმიდა ნიკოლოზის ხატს ამშვენებს ქართული წარწერა „უფალო შეგვიწყალე,“ რომელიც ყველა ადამიანის სათქმელს ამჟღავნებს. ცხადია, მოძღვრველები, მსახურნი და მშრომელები არაქართული წარმოშობის ადამიანები არიან, რომლებიც ქართველების სათაყვანო ადგილს, თავიანთი კულტურის ნაწილად მიიჩნევენ. ღვთისმსახურება ქართულ ენაზე არ სრულდება, რაც ილორის ტაძარს ისტორიული ცენტრის მნიშვნელობას

უკარგავს. ეს არანაკლებ, ან იქნებ მეტად სავალალო შეიძლება აღმოჩნდეს აფხაზთათვის, რომლებიც უცხო კულტურის სივრცეში განვითარების შესაძლებლობას კარგავენ. მათ უნდა ახსოვდეთ, რომ „ქართველობასთან აფხაზთა მხრივ თანაზიარობა მაშინაც კი ინარჩუნებდა მნიშვნელობას, როდესაც გვიანფეოდალურ ხანაში აღარ არსებობდა ერთიანი ქართული სახელმწიფო და საქართველო დამღლი იყო ცალკეულ სამეფო-სამთავროებად, ვინაიდან აფხაზეთი მთლიანად და განუყოფლად შედის საერთო ქართულ ეთნიკურ და კულტურულ ისტორიულ წრეში“ (გულია 1951:14).

ილორის წმიდა გიორგის ტაძარი მდიდარი იყო როგორც ქრისტიანული სიწმიდეებით, ასევე საეკლესიო გლეხებით, მიწებით, ტყით, საძოვრებით. „დიდხანს ის ოდიშის ჩრდილო-დასავლეთი ნაწილის ეკლესია-მონასტრების საეკლესიო ნივთების სალაროს წარმოადგენდა. ამ ტაძარში იყო დაცული ბედიის ბარძიმი (X ს.) და სხვა საეკლესიო სიწმინდეები“ (ხორავა 2016:9). ვახუშტი ბატონიშვილი აღნიშნავდა: „არს ეკლესია უგუმბათო, მცირე, მდიდარი და შემკული“ (ბატონიშვილი 1973:779). XIX ს-ის 80-იან წლებში ტაძარი წმიდა გაბრიელ ეპისკოპოსს (ქიქოძეს) მოულოცავს, რომელსაც სხვადასხვა სახისა და წარმოშობის ოქრო-ვერცხლის უამრავი ნივთი უნახავს. აგრეთვე, უიშვიათესი ფორმის წარწერებიანი, უძველესი საეკლესიო ჭურჭელი, ძეწკვები, ბეჭდები, ადამიანისა და ფრინველების ვერცხლის ფიგურები. ზოგიერთი ნივთი იმდენად ორიგინალური ყოფილა, რომ არქეოლოგიური მიზნებისათვის ღირდა სურათის გადაღება და აღწერა (ქიქოძე 2007:110).

რაც მთავარია, ილორის წმიდა გიორგის ტაძარში დაცული იყო ვერცხლის ორი ჭედური ხატი, რომელიც სალოცავისთვის სამეგრელოს მთავარს, ლევან II დადიანს

შეუწირავს. ეს ხატები დადიანისეული კოლექციის ადრინდელი ვერცხლის ხატების არც თუ ისე მრავალრიცხოვან ჯგუფს განეკუთვნება ბაღდის, წარჩის, ცაიშის და ილორის ხატებთან ერთად. მათი ქრონოლოგიური საზღვრები 1619-1624 წწ. ივარაუდება (ხუსკივაძე 1974:23). ილორის სასწაულთმოქმედი ხატების ამბავი მთელ დასავლეთ საქართველოში იყო ცნობილი. ამიტომ წერდნენ, რომ არც ერთი ადგილი აფხაზეთში ისეთი ცნობილი არ არის, როგორც ძველი ილორის ეკლესია (დიუბუა 1937:164). სოფელი არ იყო, რომ ილორის ეკლესიაში უხილავად დავანებული წმიდა გიორგის სასწაულთმოქმედი ძალა არ სცოდნოდა. ამ ეკლესიაში მრავალნი იკურნებოდნენ, განსაკუთრებით სულიერი სნეულებებისაგან და იმ მდგომარეობისაგან, ავი სულებით შეპყრობილობას, რომ უწოდებდნენ (კარელინი 2006:31). აქ შენახული რკინის მშვილდი არა მარტო სხვადასხვა სნეულებას კურნავდა, არამედ უშვილოთათვის ნაყოფიერების მიმნიჭებელი იყო.

ხალხის რწმენით, სამეგრელო-სამურზაყანოში ელვისა და ქუხილის განმკარგულებელი წმიდა გიორგი ყოფილა, რომელიც უზენაესი ღვთაების ჟინის (ზეციურის) ბრძანებით, თავისი გაორებული ისრით ეშმაკს ამარცხებს; სადაც ელვამ დაარტყა, იქ თითქოს, გაორებულ რკინის ისარს პოულობენ (ზუხბაია, ზანთარაია 1988:115). წმიდა გიორგის, ამის გამო, ხშირად ბორძლებს ანუ ორპირბოლოიან ისრებს სწირავდნენ. მეგრული მაგიური შელოცვების ფორმულებში ხშირად გვხვდება წმიდა გიორგის ბორძალი. ნიშანდობლივია, რომ XIX ს-ის 80-იან წლებში, ეპისკოპოს წმიდა გაბრიელ ქიქოძეს, ილორის ეკლესიაში სხვადასხვა მხრიდან გამოგზავნილი, უამრავი ორთითა ისარი შეუნიშნავს და მათი შეგროვების, აწონვისა და ეკლესიის

სასარგებლოდ, გაყიდვის განკარგულება გაუცია (ქიქოძე 2007:110).

ილორის ეკლესიის მლოცველები იყვნენ: აფხაზები, მეგრელები, გურულები, იმერლები და სხვა. გასაკვირი არ არის, რომ მაჰმადიანი აფხაზიც კი, ყოველწლიურად იხსენებდა ილორის ხატს შესაწირით (ფულით, ან საკლავით). სვანეთის სალოცავებიდანაც იგზავნებოდა შესაწირი. ილორის ეკლესიაში ულევად იყვნენ მლოცველები, რომლებიც შეთქმულ საკლავს ტაძარს სწირავდნენ. თვით ეკლესიასთან მოზრდილი სასტუმრო აუგიათ, რადგან მლოცველები შორიდან ჩამოდისდნენ და იქ სალოცავად ხშირად რამდენიმე დღეც რჩებოდნენ. აღსანიშნავია, რომ მომჩივან-მოპასუხე წმიდა გიორგის ხატზე დასაფიცებლად, ხშირად ილორის ეკლესიას ირჩევდა. ხალხში გავრცელებული იყო შეხედულება, რომელმაც თითქმის დღემდე მოაღწია, რომ აქ დადებული ფიცის გატეხვა მკაცრად ისჯებოდა. იყო შემთხვევები, უბედურება დასტყდომია, ან ამომწყდარა კიდევ მთელი გვარი, რომლის რომელიმე წინაპარმა ტყუილად შეჰფიცა, ან გატეხა ილორის ეკლესიაში დადებული ფიცი, ან დასწყევლა დამნაშავე, რომელიც უდანაშაულო აღმოჩნდა. ამიტომ, დამნაშავის აღმოჩენის მიზნით, ილორის ხატზე დაფიცებას, ან ხატზე გადაცემას უკიდურეს შემთხვევაში მიმართავდნენ. ნ. ჯანაშია წერდა, რომ მტყუანმართლის ერთადერთი გამრჩევი დასავლეთ აფხაზეთში „დიდრიფში“ იყო, ხოლო უფრო წვრილმან საქმეებში – „აჟირა“, სამჭედლო; აღმოსავლეთ აფხაზეთსა და სამურზაყანოში კი, – ილორი (ილორის წმიდა გიორგის ხატი). „ილორისა აფხაზს, მუსულმანს ისევე ეშინია, როგორც ქრისტიანს, ამიტომ ხშირად ჰლებულობენ ილორში ფიცს აფხაზნი არაქრისტიანებიც“ (ჯანაშია 1898:63).

წმიდა გიორგი ერთადერთი წმიდანია, რომელიც ქართველმა ხალხმა თავის მფარველად და მეგზურად აირჩია, ეროვნული გმირის იდეალად აქცია. სწორედ ამით აიხსნება, რომ ეკლესიების უმრავლესობა მთასა და ბარში წმიდა გიორგის სახელობისაა; იგი ხომ „მრავალრიცხოვანი ფუნქციის და ნიშან-თვისებების მატარებელი წმიდანის განზოგადებული, წინარექრისტიანული და ქრისტიანული ნიშნების მქონე სახეა“ (ახვლედიანი 1993:105). ხალხის რწმენით, წმიდა გიორგის ყველა ხატს ერთი და იგივე სასწაულის მოხდენა არ შეეძლო. ამ სიტყვების ჭეშმარიტება მეგრულ დალოცვაში აისახა: „გავითბეს (გწყალობდეს) ზევით ღმერთი, ცხოვარ-მაცხოვარი ხატი, მთავარანგელოზი ფოცხოსი, ღვთისმოწამე ხეთისა, ყულევი და ალერტი, წმიდა გიორგი ილორის, წმიდა გიორგი ჯვარისა!“ (ცანავა 1975:30).

გიორგობის თვეში წმიდა გიორგის სათაყვანებელი დღეობა „დიდ ხატობად“ იწოდებოდა. ილორობას ყველა მართლმორწმუნე ადამიანი ესწრებოდა, საერო და სასულიერო იერარქიების წინამძღოლობით. აღნიშნულ დღეობას დიდებულებას მატებდა ილორის წმიდა გიორგის ტაძარში ხარის მოყვანა, რომელიც დილის წირვაზე მისულ მრევლს დახურულ ტაძარში სვდებოდა. ამ სასწაულის შესახებ, XVII ს-ის სამეგრელოში მოღვაწე კათოლიკე მისიონერები აღფრთოვანებას ვერ მალავდნენ. ისინი მრისხანე წმიდა გიორგის ხატთაგან, ილორის განთქმულ წმიდა გიორგის ასახელებენ, რომელსაც დიდ თაყვანს სცემდნენო (შარდენი 1975:154). ნიშანდობლივია, რომ აღნიშნული ხატი მუსულმანთა მომაქცეველადაც ითვლებოდა. ისლამის მიმდევარი, აფხაზეთის მომავალი მთავარი ზურაბ შერვაშიძე სწორედ აქ მოინათლა, რომელიც უმემკვიდროდ დარჩენილი ჯიქეთში იყო და შარვაშიძის გარდაცვალების შემდეგ,

ბათუმიდან ჩამოიყვანეს (1774 წ.). ზურაბ შერვაშიძე არ იყო თანახმა ემართა ქრისტიანი აფხაზები, რომლებიც ამ დროს მოსახლეობის უმრავლესობას შეადგენდნენ (კაცია 1963:27).

საკვლევო საკითხის მთავარ მიზანს მხოლოდ იმის ხაზგასმა წარმოადგენს, რომ ქართველებისა და აფხაზების თვითმყოფადობა ჩვენი წინაპრების მიერ აშენებული ილო-რისა და აფხაზეთის სხვა დიდებული ტაძრების დამსახურებაა. XIX-XX სს-ის მიჯნაზე, რუსეთის მმართველი წრეები და განსაკუთრებით, სოხუმის საეპარქიო მთავრობა, რომელსაც რუსი ეპისკოპოსები მართავდნენ, აფხაზთა გასარუსებლად და ქართველებთან დასაპირისპირებლად ძალ-ღონეს არ ზოგავდნენ. ამისთვის, მათ გადაწყვიტეს ილორის ეკლესია – ეს წმიდათაწმიდა ადგილი რუს დედათა მონასტრად გადაეკეთებინათ. მათ კარგად იცოდნენ, რომ არც მხარის კოლონიზაცია, არც ერთი ერის მეორეზე გადაკიდება არ გაამართლებდა ცარიზმის მიზნებს დაპყრობილი ერებისადმი ისე, როგორც ამ ერის ენის განდევნა სკოლიდან, ეკლესიიდან, სახელმწიფო დაწესებულებებიდან, მწერლობიდან, რადგან მშობლიური ენა განათლების მიღების ერთ-ერთი უძველესი იარაღია (ხუნდაძე 1939:12).

ამიტომ, რუსეთის მმართველი წრეები ამტკიცებდნენ, რომ ილორელები აფხაზები იყვნენ; მათ ცალკე ეთნიკური ჯგუფი – სამურზაყანოელები შექმნეს, რომელიც კოდორის ადმინისტრაციაში შეიყვანეს. გარუსების პოლიტიკის გამტარებლებს სურდათ, ილორი – სამეგრელოს ისტორიული ძეგლი და სარწმუნოებრივი ცენტრი, საქართველოსთვის ჩამოემორებინათ და აფხაზეთში ქართველი ეროვნების განმტკიცებისათვის ხელი შეეშალათ. წმიდა ამბროსი (ხელაია) წერდა, რომ „ილორის რუსულ დედათა მონასტრად გადაკეთება იქნებოდა მთელი ქართველი ხალ-

ხის საკუთრების უფლების დარღვევა და იქამდე მიგვიყვანდა, რომ სიწმინდე ადგილობრივი მოსახლეობისათვის რელიგიურ მნიშვნელობას დაკარგავდა. ერთი სიტყვით, ილორის ეკლესია, ბიჭვინთის, ფსირცხის (ახალი ათონის), ღრანდისა და მოქვის ეკლესიების ბედს გაიზიარებდა – ადგილობრივი მოსახლეობა შეწყვეტდა იქ სიარულს“ (გამახარია 2006:700). თავდადებული მწყემსთავრების ძალისხმევით, მაშინ ეს საქმე ჩაიშალა, მაგრამ რუსეთის ექსპანსიურმა პოლიტიკამ მიზანს მაინც მიაღწია. „მუსულმანობის გაძლიერების დროსაც ილორი იყო მხარეში ერთადერთი მანათობელი, რომელსაც მართლმადიდებლობის დროშა მაღლად ეჭირა“ (ხელაია 2006:495). ცნობილია, რომ ღვთისმსახურება აქ ათეიზმის დროშიც არ შეწყვეტილა.

ილორის მდიდარი ეკლესიის ქართველებისათვის ჩამორთმევით და რუსულ მონასტრად გადაკეთებით, უნდა მიეთვისებინათ ამ ეკლესიის ქონება. აფხაზეთში ილორის ეკლესიის შემოსავლებით რამდენიმე ეკლესია აშენდა. სახელდობრ, ილორის ეკლესიის თავისუფალი თანხა ეპისკოპოსმა გაბრიელ ქიქოძემ ეკლესიების მშენებლობისათვის სესხის სახით გამოიყენა და აფხაზეთში ოთხი ტაძარი (აკაფის, კალდახვარის, ოთხარისა და კულანურხვის) აშენდა. გაწეული ხარჯები ილორის წმიდა გიორგის ეკლესიისათვის არ დაუბრუნებიათ. კავკასიაში, მართლმადიდებლობის აღმდგენი საზოგადოების საბჭოს დადგენილებით, ეპისკოპოსმა მომავალშიც მიიღო ამგვარი სესხის აღების ოფიციალური ნებართვა (ქიქოძე 2007:60).

ამჟამად, ისტორიულ სამურზაყანოში მხოლოდ წმიდა გიორგის ეკლესიები ფუნქციონირებს. ილორის წმიდა გიორგის ეკლესიაში რუსულ-აფხაზურად და სოფელ ჭუბურხინჯში, ქართულ-აფხაზურ ენაზე მღვდელმსახურებას მოძ-

მე აფხაზი ძღველები აღავლენენ. ილორის წმიდა გიორგის
უძველესი ეკლესია თანდათან კარგავს კავშირს ქართულ
კულტურულ სივრცესთან.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- გიცბა 1975 – . . . ,
 . . . , 1975.
- ლეჟავა 1993 – ს. ლეჟავა, აფხაზური და ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრების ერთიანობის საკითხისათვის, ჟურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“, №2, 1993.
- ბერძენიშვილი 1966 – ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. III, თბ., 1966.
- შარია 2011 – შ. შარია, აფხაზეთში „კულტურული გენოციდი“ გრძელდება, გაზეთი „24 საათი“ №80, 2011. ჩემი აფხაზეთი, ჩანართი, №12, 2011.
- გულია 1951 – დ. გულია, ჩემი წიგნის „აფხაზეთის ისტორიის“ შესახებ, თბ., 1951.
- ხორავა 2016 – ბ. ხორავა, ილორი, გაზ. „ჩემი აფხაზეთი“, აპრილი, თბ., 2016.
- ბატონიშვილი 1973 – ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, წიგნ. 1 „ქართლის ცხოვრება“, ტ. IV, თბ., 1973.
- ქიქოძე 2007 – წმინდა მღვდელმთავარი გაბრიელი (ქიქოძე) და აფხაზეთი, 2007. კრებული შეადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ვ. გამახარიაძე.
- ხუსკივაძე 1974 – ლ. ხუსკივაძე, ლევან დადიანის საოქრომჭედლო სახელოსნო, თბ., 1974.
- დიუბუა 1937 – . . . ,
 . . . , M., 1937.
- კარელინი 2006 – არქიმანდრიტი რაფაელ კარელინი, გადარჩენის საიდუმლო, ნაწ. II, თბ., 2006.
- ზუხბაია, ზანთარაია 1988 – ვ. ზუხბაია, ს. ზანთარაია, გალი, თბ., 1988.

- ჯანაშია 1898 – ნ. ჯანაშია, აფხაზები, ჟურნ. „მოამბე“, №11, 1898.
- ახვლედიანი 1993 – გ. ახვლედიანი, წმიდა გიორგი ქართულ ფოლკლორში, ჟურნალი „რელიგია“, №10-11, 1993.
- ცანავა 1975 – ა. ცანავა, ქართული ხალხური სიტყვიერება (მეგრული ტექსტები), თბ., 1975.
- შარდენი 1975 – ჟან შარდენი, მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, ტექსტი თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა.
- კაცია 1963 – . . . , . . . , . . . , 1963.
- ხუნდაძე 1939 – გ. ხუნდაძე, ცარიზმის საგანმანათლებლო პოლიტიკა საქართველოში, თბ., 1939.
- გამახარია, 2005 – ჯ. გამახარია, აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა, თბ., 2005.
- ხელაია 2006 – წმიდა ამბროსი აღმსარებელი და აფხაზეთი, კრებული შეადგინა გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ჯ. გამახარიამ.

THE CHURCH OF ST. GEORGE OF ILORI

Summary

The Hall Church of St. George of Ilori of XI century is a centre of Christianity not only of Abkhazia but all of Georgia. The church became famous in XI century for the miraculous icons of St. George that has been contributed to the church by Levan II Dadiani. The above mentioned icon was well-known for healing the sick people and infertile women, and for distinguishing right from wrong. Therefore there have been many prayers in Ilori. A lot of churches in Abkhazia were constructed by its contributions.

In XIX century leaders of Russian Church tried to reconstruct Ilori as Russian Convent (nunnery), but failed in his attempt.

Currently Russian policymakers fully changed the old church in purpose of restoration and there is a threat to reconstruct the church as Russian-type convent.

წმიდაო ბიორბი ილორისაო, გერისაო, ქუმუმუნისაო... თაზზარღამცემო მტრისაო!

ყოველი ერი განსაკუთრებულ პატივს სცემს რომელიმე წმიდანს, რომელიც ლოცულობს ერისთვის, ქვეყნისთვის და იფარავს განსაცდელებისაგან.

წმიდა გიორგი არის საქართველოს მოსახლეობის უპირველესი მფარველი, ანუ „უძლეველი წინამბრძოლი ქართველთა ერისა და მფარველი ჩვენი ეკლესიისა“. ამიტომ არის იგი საქართველოს გერბზე გამოსახული, რადგან საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისა და ქართული სახელმწიფოებრიობის განუყოფლობის, ერთობის მტკიცე სიმბოლოა. მთავარმოწამე გიორგის სახელი ეროვნულ სახელადაც კი აქვთ შეთვისებული; ის განსაკუთრებით პოპულარული XI-XII სს-ში ხდება [1, გვ. 187]. «

» [2, 223].

ნიშანდობლივია, რომ ქართული ფოლკლორი წმიდა გიორგის ყოველთვის დადებითად წარმოადგენს. გარდა ამისა, დღეობებისა თუ ხატობის რიტუალებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ქართველი ერის სარწმუნოებრივ წარმოდგენაში უფროსობითა და ძლიერებით პირველი ადგილი სწორედ წმიდა გიორგის უჭირავს. ინტერესმოკლებული არ იქნება იმ თითო-ოროლა თქმულების გახსენება, სადაც უძლეველი წმიდა მხედარი, ადამიანებისთვის დაუღალავი მზრუნველი, ანუ ქომავა თითქოს, ქრისტეზე აღმატებული თავისი ღვაწლითა და კეთილმუშაკობით. კერძოდ, დიდი წარღვნის ლეგენდის ქართულ ვარიანტში, ქრისტეს მიერ

მოწვეული ღვთაებები მიიღებენ გადაწყვეტილებას, რომ წარღვნიტ მსოფლიო მოსპონ. კიდეც შეუღდნენ განზრახვის შესრულებას. ეს ამბავი წმიდა გიორგიმ შემთხვევით გაიგო, იგი აღშფოთდა, ადამიანთა მოღდმის მოსალოდნელმა დაღუპვამ დააღონა. ბოლოს დედამიწაზე სიცოცხლის გადაღრჩენის ერთადერთი გზა გამონახა, ნოე დაიბარა და კიღობნის გაკეთება დაავალა. ასე გადაარჩინა კაცთა მოღდმა მოსალოდნელ საფრთხეს [3, 107].

ფოღკლორის აღნიშნული მასალა გვარწმუნებს, თუ როგორ აღმერთებს ხალხი თავის რჩეულ წმიდანს. მას არარსებულ თვისებებს, გმირობას, ხასიათს მიაწერს, ოღონდ უცვლელად ჰყავდეს, როგორც ხალხისა და ქვეყნის მფარველი. ერთ-ერთი თქმულების მიხედვით, მეცხვარე ცხვრის სათხოვნელად მისულ წვიმისა და სეტყვის მომყვან წმიდა ელიასა და მაცხოვარს – იესოს უარით ისტუმრებს იმ მოტივით, რომ „ცხვარს როგორ მოგცემ, საწყალ კაცს ჭირნახულს უტიალეღ, ავს არ არჩევ და კარგსო“. ქრისტე მაცხოვარსაც იგივეს ჰკადრებს, ცხვარს როგორ მოგცემ, ავი და კარგი ვერ გაგირჩევიანო. ბოლოს სათხოვნელად მისულ წმიდა გიორგის ეკითხება, ვინ ხარ, ცხვარს რომ მთხოვო? მე ვარ წმინდა გიორგი, ხალხისა და ქვეყნის მფარველიო! მთელი ფარა წაიყვანეო, – მიუგებს მეცხვარე [4, 201].

მთავარმოწამე გიორგი უფლის და ხალხის რჩეული, მრავალფუნქციური, მსწრაფლშემწე წმიდანია. მის მოღვაწეობას ტროპარი ასახავს. სახელდობრ: ტყვეთა განმათავისუფლებელი და გღახაკთა ხელის აღმპყრობელი, სნეულთა მკურნალი და მეფეთა უძღვეელი წინამბრძოლი მხედარი, აგრეთვე, გველეშაპის მკვლელი და სელინის მეფის ასულის განმათავისუფლებელი, ე. ი. სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვების მარადიული სიმბოლური სახეა. „უკვე გასა-

გებია, თუ რატომ აირჩია „დიდ ვეშაპთა“ მიერ დასან-თქმელად განწირულმა პატარა ქართველმა ერმა, წმიდა გიორგი თავის მფარველად და ხელმძღვანელად. რატომ შეცვალა მთვარის კულტი, „წმიდა გიორგის კულტი“, რატომ დაუკავშირა თავისი განმანათლებელი კაპადოკიელი ქალწული ნინო სისხლით ნათესაობით წმიდა გიორგის და რატომ აშენებდა თავისი გაქრისტიანების პირველ წლებშივე ტაძრებს ძირითადად წმიდა გიორგის სავედრებელ-სადიდებლად, მაშინ, როდესაც თავის მშობლიურ ქვეყანაში ძღვევამოსილი მხედარი ჯერ კიდევ რიგით წმიდანად მოი-აზრებოდა“ [5, 13].

საქმე იმაშია, რომ წმიდა გიორგის სახეში ქართველი ხედავდა არა მხოლოდ კაპადოკიელ წმიდანს, არამედ ქრისტიანულ ღმერთს, ბოროტების წინააღმდეგ შეუპოვარ მებრძოლს. „ჩვენი წინაპრების რწმენით, წმიდა გიორგი ქართველ ერს იესო ქრისტემ მოუვლინა“ [6, 38]. რასაკვირველია, ყოვლისმპყრობელი უფლის გარეშე „არა საქმე არ იქმნების“. იგი რაინდულ საქმეს ჯერ ღვთის და შემდეგ ჯვრის დახმარება-შეწევნით ასრულებს, მერე კი, თავისი გაჟეკობა-მამაცობით [7, 12].

სწორედ ეს სანუკვარი იდეალები, მარადიული ფასეუ-ლობები ასულდგმულებდა ჩვენ წინაპრებს, რომლებიც მედ-გრად ილაშქრებდნენ როგორც ხილულ და უხილავ მტერ-ზე, ისე უსამართლო წუთისოფელთან ჭიდილში. ამიტომ, გიორგობა არის უსაღვთოესი ანდერძი ჩვენთა მამა-პაპათა, რომელნიც მთავარმოწამე გიორგის ბაძავდნენ მხედრობა-შიც, მამულიშვილობაშიც და, თუ ქრისტიანობა მოითხოვ-და, მოწამეობაშიც [8, 3]. შესაბამისად, სრულიად ბუნებ-რივად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართველებისთვის მისი სა-ხელი საფიცრად იქცა. „მეგრელმა თუ რამე თავისი სიძარ-თლე უნდა დაუმტკიცოს მოყვასს, – ეტყვის წმიდა გიორ-

გის მაღლმა, ეს ასეაო! ეს ფიცის ფორმულა სრულებით საკმარისია, მაფიცარმა თავისი სიმართლე საჩინო ჰყოს. იგივე მეგრელი, როცა გაბოროტებულია ვინმეზე, წმიდა გიორგის სახელით დაიწყევლება, მაევანს წმიდა გიორგიმ კისერი მოუგრიხოსო! ამის თქმა საკმაო იქნება, წმინდა გიორგიმ უსმინოს დამაწყევლარს ვედრება და საჭიროდ დაინახოს დამწყევლელის დასჯა!“ [9, 62].

ქართულ საზოგადოებაში ხატზე დაფიცება, ზოგადად, მიღებული იყო. წმიდა გიორგის სასწაულმოქმედი ხატი-სადმი თაყვანისცემა ხალხში იმდენად ძლიერი ყოფილა, რომ ერთმანეთს ამ ხატს აფიცებდნენ. საქართველოს დაუძინებელ მტერს, შაჰ-აბასს ერთ-ერთი მოლაპარაკების დროს შეუმჩნევია, რომ ლუარსაბ მეფის ბედით დაინტერესებული იმერელი ელჩები, მრავალძალის წმიდა გიორგის, გიორგი სააკაძეს რა ხშირად და დიდი მოწიწებით აფიცებდნენ. შაჰი დაინტერესებულა ამ ეკლესიით და როდესაც მოუხსენებიათ აქაური ჯვარ-ხატის სიძლიერეზე, თავისი ოქროთი მოოჭვილი ხმალი შეუწირავს [10, 128].

ცნობილია, რომ ოქონის ხატი – ქართველ მეფეთა საწინამძღვრო ოქონის ხატ-ჯვარცმასთან ერთად, სიგელებში „თავდებად“, ხოლო გორიჯვრის წმიდა გიორგი – მეოხად მოჰყავდათ. აღარაფერს ვამბობთ სვანებზე, ფშავ-ხევსურებზე, რომლებიც ლოცვის დროს, წმიდა გიორგის ღმერთის მსგავსად სცემენ თაყვანს და ღმერთზე ძლიერადაც მიაჩნიათ [11, 7].

წმიდა გიორგი თუ არა, ვინ მიუძღვის საყმოს ლაშქრობებს გიშრის ფაფარიანი ნისლა ცხენით?! ამიტომ ათქმევინა მოლაშქრე მეომარ ღვთაებას შემდეგი სიტყვები:

„მე ვიყავი, წმიდა გიორგი,/ჩემთან რა გაგიდიოდათ,
ლურჯას შემოჰკრას მათრახი,/ზღვაზე ხმელივით

დიოდა,

გაღმა აიღის ბეგარა,/გამოღმა გამოდიოდა“ [12, 11].

რა თვისება არ მიეწერება მთავარმოწამე წმიდა გიორგის, რომელი ერთი შეიძლება ჩამოთვალო, მტყუნ-მართლის გარჩევა, მესაქონლეობის მფარველობა, დამნაშავის აღმოჩენა და შესაფერისად დასჯა, შვილიერების, მოსავლიანობის მომატება და ა. შ. უფრო მეტიც, ვის ხეზეც მეხი დაეცემოდა, ის ოჯახი ხატისაგან იყო დამიზნებული და გალახული – „ჟვარილი“. ამიტომ, ოჯახს უნდა ელოცა „განალინი“. საამისოდ, ილორის წმიდა გიორგის ევედრებოდნენ, მათი ოჯახი მეხისა და ცეცხლისაგან დაეფარა. შემდეგ, ბატკანს, ან თიკანს შესაწირად ილორში წაიყვანდნენ და იქაც ლოცულობდნენ [13, 325].

სამეგრელოშივე სრულდებოდა „საჯგეგო“, ოჯახის გამრავლებისა და ყოველივე ფათერაკისაგან დამცველი რიტუალი, რომელსაც შემოდგომაზე პირველ სახარე ხბოს სწირავდნენ. მლოცველი წმიდა მხედარს არა მარტო ლოცვისა და ვედრების დროს იხსენებდა, არამედ მეგრული შელოცვებისა და წყევლა-კრულვისას კადნიერად მიმართავდა; ვინაიდან სწამდა მისი პირველადობა, მსწრაფლშემწეობა. ამავე რწმენით ააშენა ჩვენმა წინაპარმა ურიცხვი რაოდენობის სადიდებელ-სავედრებელი ტაძარ-საყდრები და ქრისტიანული, ანუ წინარე ქრისტიანული საიდუმლოების ყოვლისმომცველ სახებად გულში სამუდამოდ ჩაიკირა. თუშური გადმოცემის მიხედვით, სამას სამოცდასამი წმ. გიორგი ყოფილა. ის ქაჯებს ტყვედ ჩავარდნია. უთქვამთ, ეს წმიდანია და უნდა გამოვცადოთო. სამი დღე და ღამე წისქვილის ბორბალზე მიუკრავთ, ისე ტანჯეს, ვერ მოკლეს. სამი დღე და ღამე საკირეში ჩააგდეს, ის არ დაიწვა. მერე სამას სამოცდასამ ნაწილად დაჭრეს, ახლაც არ მოკვდებიო? „შაიმოსა სუყველა ანგელოზებად და გაფრინდნენ. ყველას იმას თავისი სახელი ჰქვია და ყველანი წმიდა გი-

ორგის ნაჭრები არიან და იმისი მოძმეებია. სახელები იმათ ჰქვიათ: კოპალა, ლაშარი, ჯაკმატი, ლალ იაჯსარიც. შეიძლება ერთის ნიში ათგან იყოს“ [14, 425]. უძლეველი მხედარი ერთ-ერთი სასტიკად წამებული წმიდანია. გავრცელებულია აზრი, თითქოს ღმერთმა მისი სხეულის ნაწილები ქვეყანაზე გაანაწილა და სადაც ისინი მოხვდა, ყველგან სალოცავი დააწესა. საქართველოში წელიწადის ყოველ დღეს იხეიმებოდა გიორგობა, რომელიც წმიდანის სახელობის რომელიმე ტაძართან, ხატთან, ან მის მიერ აღსრულებულ სასწაულებთან იყო დაკავშირებული. არ დარჩენილა საქართველოში არც ერთი კუთხე, რომელიც თავს არ იწონებდეს მთავარმოწამე წმიდა გიორგის წმინდა ნაწილით, ან სასწაულმოქმედებით. სახელდობრ, ზღვის დონიდან 4 000 მ. სიმაღლეზე მდებარე ბეთლემის მღვიმესაც მოხვევები წმიდა გიორგის საბრძანისად თვლიდნენ, საიდანაც ივერიელთა დასახმარებლად დაეშვებოდა ხოლმე მთავარმოწამე...

საეკლესიო გადმოცემით, ლათინები ქართველებს „სარტყლის ქრისტიანებს“ უწოდებდნენ, ვინაიდან წმიდა გიორგიმ თავისი სარტყლით შეკრა ვეშაპი და მისცა მეფის ასულს, რომელიც ამ ვეშაპისთვის სამსხვერპლოდ გაეწირათ [18, 425].

ცნობილია, რომ წმიდა გიორგის თავის ქალის ნაწილები ჩასვენებული ყოფილა მისივე სახელობის გორიჯვრის ეკლესიის კუთვნილ ჯვარში. მ. ჯანაშვილის ცნობით, თავად ამილახვრებს იგი გორიდან 3 კმ-ზე მდებარე სოფელ ოთარაშენში გადაუბრძანებიათ [15, 36].

სამეგრელოში, აბაშის რაიონში, სუჯუნას წმიდა გიორგის ეკლესიაა, რომელსაც „მარჩქილენი“ წმიდა გიორგად იხსენიებდნენ, ეს იმიტომ, რომ ამ ეკლესიაში წმიდა გიორგის ყური ყოფილა ჩატანებული. ხალხი ამბობდა,

რასაც შესთხოვ, აუცილებლად შეისმენსო, ამიტომ შეურქმევიათ „მარჩქილენი“ ანუ შემსმენელი წმიდა გიორგი. აქ დაცულ წმინდანის ხატს ჰქონია სანაწილე წარწერით. სანაწილეში ყოფილა წმიდა გიორგის თითი და გიორგის ძვალი, წმიდა გიორგის ნაწილი და ჭეშმარიტი ხორცი [16, 10].

ჩვენამდე მოაღწია ერთ დროს გელათის მონასტრის კუთვნილმა წმინდა გიორგის თავის ქალის თხემის ნაწილმა, რომელიც საბჭოთა ხელისუფლების დროს, ქუთაისის ისტორიულ მუზეუმში იყო დაცული... გურიაში, შემოქმედის მონასტერში დაცული იყო წმიდა გიორგის სისხლი, თედოს ძვალი კი, – ქვათახევის მონასტერში [17, 270].

საზოგადოდ, უნდა ითქვას, რომ წმიდა გიორგი ფრიად ცნობილი წმიდანია სხვა ხალხთა შორის, მაგრამ ქართველთა რწმენით, მას აბარია ეს ქვეყანა, ხოლო ზევითა ქვეყანა კი, ღმერთს [19, 545].

ხალხური გადმოცემით, ხევში, ბეთლემის გამოქვაბული ხომ წმიდა გიორგის საბრძანებელია. აქედან დაჰყურებს ჩვენ ცოდვილ ქვეყანას წმიდანი და არა გამოეპარება რა, რაც კი ამ წუთისოფელში უსამართლობა ხდება. როცა გაუჭირდებოდა ჩვენ სამშობლოს, მაშინვე გამოაგელვებდა თეთრონს და წინ მიუძღვებოდა ქართველებს ბრძოლის ველზე [18, 77]. კაცთათვის ღვთისა და მამულის სიყვარულის მქადაგებელი, ქრისტეს მსგავსად, მოყვასისათვის თავის გამწირველი წმიდანი ქართველი ხალხის იდეალი გახდა, რომელიც მუდამ მზად არის დაეხმაროს განსაცდელში მყოფ, ან გაჭირვებაში ჩავარდნილ ადამიანს. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, ილია II ბრძანებს, „კახეთში მას „პიროფლიან გიორგის,“ ანუ დაღლილ გიორგის უწოდებენ, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი მუდამ ეხმარება გაჭირვებულ ადამიანს. მისივე თქმით, საკანში

შთაგდებულ მოწამეს, რომელიც სისხლისგან იცლებოდა, ესმა ხმა უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი: გიორგი ნუ გეშინია, მე შენთან ვარ. ეს ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს ჩვენ, როცა განსაცდელში ვიმყოფებით. მით უფრო, რომ საქართველო ძალიან ხშირად არის ამ მდგომარეობაში“.

წმიდა გიორგის სასწაულმოქმედი ხატების ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა, მაგალითად: სვანეთში არ არსებობს ისეთი ეკლესია, რომ არ ინახებოდეს წმიდა მხედართა ამსახველი ჭედური ხელოვნების ძეგლები, – განსაკუთრებით, წმიდა გიორგის. შედარებით პოპულარულია გველეშაპის მლახვრავი წმიდა გიორგის სახება, რომელიც არის ქრისტეს ეკლესიის ბოროტებისა და ცოდვაზე გამარჯვების სიმბოლო, ხოლო ხატი, რომელზეც იგი დიოკლეტიანეს კლავს, სიმბოლოა ეკლესიის გამარჯვებისა მის ხილულ მტრებზე, მათზე, ვინც ქრისტიანობას ცეცხლითა და მხვილით ებრძოდა და ცდილობდა ჯალათის ხელით კაცთა გულებიდან ამოეგლიჯა ქრისტეს სახელი [18, 23].

საქმე იმაშია, რომ წმიდა გიორგის საქართველოში განსაკუთრებით სცემდნენ თაყვანს როგორც ისტორიულად არსებულ პიროვნებას. მისი გმირობა არა მარტო სულიერი, სიმბოლური და მისტიკურია, არამედ ფიზიკური, ამქვეყნიური. გიორგობა, როგორც საერო დღესასწაული, ნოემბრის 23 რიცხვში, მთელ ქრისტიანულ სამყაროში მხოლოდ საქართველოში აღინიშნება. ბორბალზე სასტიკი წამების დღე, სამართლიანად მიიჩნევა მაცხოვრის ჯვარცმის ტოლფასად. ქართველების მსგავსად, წმ. გიორგის თაყვანისცემა საქართველოს არაქართველ მოსახლეობასაც გადაეცა. სულიერი კულტურით, მრწამსით, თავისებური იდეალებით, ზნე-ჩვეულებებით (ე. წ. საღმრთოები, დაფიცება, რიტუალები) უფრო მეტად ყოვლისშემძლე, მსწრაფლშემწე და კეთილმოქმედ წმიდა გიორგის სახელს დაუკავშირდა,

რომელმაც ათქმევინა ბრძენ ქართველ კაცს, „წმიდა გიორგი ვისაც სწყალობს, ღმერთიც იმას წყალობსო“, ან „წმინდა გიორგი, ქართველთა მეოხი, გვედრით არ დაგვკარგო“! თითქმის იგივეს იმეორებს ოსი უხუცესი ლუდითა და ხაბიზგინით ხელში დიდებისა და ვედრების ტრადიციულ რიტუალში: „ვასთირჯო (ოსურად, წმიდა გიორგი), თუთირო და ვაჩილლაკ, თქვენი იმედით ვსულდგმულობთო“. მლოცველები, რასაკვირველია, დიდებულ წმიდანებს და ეკლესიის მნათობებსაც არ ივიწყებდნენ და შეავედრებდნენ ღუხჭირ ყოფას – „გურჯისტანის ბრწყინვალე ეკლესიებო, კარგი თვალით გადმოგვხედეთო“ [20, 2], ან „ღვთისა და ვასთირჯის წყალობა არ მოგვაკლდესო“ [21, 123].

ამრიგად, წმიდა გიორგი სრულიად საქართველოში საერთო წმიდანად ითვლება, და როგორც მამა-პაპათა სახუკვარ სალოცავს, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს.

საკვლევი თემის საკითხი ილორის, გერის და ქურმუხის წმიდა გიორგის ეკლესიები, შესაძლოა ხელოვნების ძეგლებს არ წარმოადგენდნენ, მაგრამ ხალხის გულში მტკიცედ აქვთ ადგილი დამკვიდრებული. სამივე ტაძარი განთქმულია გიორგობის დღესასწაულით. მაგალითად, ქურმუხის „დღეობისთვის დიდის ამბით ემზადებიან. ყველა თავის საღმრთო მოვალეობად თვლის, არ გამოაკლდეს დღეობას. არ იქნება არ დაუნთოს ქვეყნის პატრონს წმიდა გიორგის სანთელი, არ დაუკლას საღმთო...“ [22, 178].

როგორც ზ. ედილი წერდა, „უძველესი დროიდან, ქურმუხის წმინდა გიორგის დღესასწაული იყო ერთადერთი დღეობა მთელ საინგილოში დარჩენილი, რომელიც აქ მცხოვრები ყველა ეროვნების და მრწამსის წარმომადგენლისთვის საერთო სალოცავად ითვლებოდა“ [23, 106-107].

ძველად, აქ ღვთისმშობლის ტაძარი ყოფილა, მაგრამ ხატი წმიდა გიორგის სახელით არის დარჩენილი. ისევე, როგორც რკონში, გერისთავში და სხვა. 1894 წელს განახლებულ ამ პატარა ქურმუხის ეკლესიას წმიდა გიორგის სახელი უწოდეს, მაგრამ ეს პატარა ეკლესია „დიდი საყდრის“ სახელით დარჩა [24, 23].

ინგილოები მოგვითხრობენ, რომ ქურმუხის ეკლესიის სიღრმეში, ფულურო ლოდში ცხოვრობს თვით წმიდა გიორგი და ღვთისმშობელი. მათი ლოცვა-კურთხევით არის, რომ ინგილოები აქამდე ურჯულოთაგან უვნებლად ცხოვრობენ. „თუ ოჯახის რომელიმე წევრი ვერ მიდის სალოცავად, მისთვის ქურმუხის საყდრიდან მოაქვთ ერთი მუჭა მიწა და აჭმევენ. ამ მიწას ინგილოები „თუთიას“ უწოდებენ“ [10, 185]. სხვა ცნობით, თქმულების მიხედვით, იმ მღვიმის კარიბრიდან აღებული თუთია (წმიდა მიწა), რომ იქონიო და წყალში ნალესი დალიო, გარგებს და სხვადასხვა სნეულება ვერ შეგაწუხებს [22, 71].

რაც მთავარია, ლხინსა და ჭირში ინგილო საშველად ღმერთსა და ქურმუხის საყდარს შეავედრებს თავს: „ღმერთო და ქურმუხის საყდარო, ნუ მოგვაკლებ პურს, წყალს და სარჩო-საბადებელს“.

რწმენის ასეთი სასოების გამო, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა, ილია II-მ 2007 წელს აზერბაიჯანის მინისტრთა საბჭოს რწმუნებულს, ფაშა ზადეს თხოვნით მიმართა, რომ მან ხელი შეუწყოს ქართველ მომლოცველებს, ლოცვა ქურმუხის წმიდა გიორგის ეკლესიაში დაუბრკოლებლად აღავლინონ. საპასუხო წერილში ნათქვამია, ქურმუხის წმიდა გიორგის სახელობის ტაძარში ღვთისმსახურება იმ მოტივით შეწყდა, რომ იგი კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლად არის გამოცხადებული. კათოლიკოს-პატრიარქმა ილია II-მ შეიხ იულ ისლამ ალაჰ შუქურ

ფაშა ზადეს შეახსენა, რომ თბილისის ჯუმა მეჩეთიც კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლია, მაგრამ იქ, თბილისში მცხოვრები მუსლიმები დაუბრკოლებლად განაგრძობენ მსახურებას [25, 15].

მოლაპარაკების შედეგად, უწმინდესისა და უნეტარესის, ილია II-ის ჩარევით, 2007 წ. 23 ნოემბერს ისტორიულ ჰერეთში, ამჟამად აზერბაიჯანში, ხორნაბუჯისა და ჰერეთის ეპისკოპოსმა მელქისედეკმა (ხაჩიძემ), სასულიერო პირებთან ერთად, ქურმუხის წმ. გიორგის ტაძარი მოილოცა და სავედრებელი პარაკლისი გადაიხადა. ტაძარი ვერ იტევდა როგორც ქრისტიან, ისე მუსლიმ მომლოცველებს, რომელთაგან ზოგიერთი აზერბაიჯანის სხვადასხვა კუთხიდან იყო ჩამოსული. „შეგეწიას“ – „დაგიმადლას“ – ასეთი ტრადიციული ფორმით ერთმანეთს ჰერელი ქრისტიანები გიორგობას ულოცავდნენ [26, 8].

არავინ იცის ქართველთათვის როდის გაიხსნება გერის წმიდა გიორგის ეკლესია, რომელიც ლიახვის ხეობის ქართველთა და ოსთათვის უძლიერეს სალოცავად ითვლება. როდის გაცოცხლდება ხატობაზე მიმავალი მლოცველის მისტიკური მიმართვა. „გწყალობდეთ“, ან „თქვენი მწყალობელიც იყოსო“. ამჟამად, გერის წმიდა გიორგის ეკლესიის სამართალმემკვიდრედ ოსები ითვლებიან და ისე გაკადნიერდნენ, ქართველების შრომითა და ლოცვით ნაშენებ საყდარს, ოსების სარწმუნოებრივ ცენტრად წარმოადგინენ. ოსებისგან უსამართლოდ შეწუხებულმა ქართველებმა „გერისთობა-გიორგობა“ ბარში, სოფელ არბოში გადმოიტანეს, სადაც XI ს-ის წმიდა გიორგის დარბაზული ეკლესია ფუნქციონირებს. მლოცველები არბოშიც იმავე წესებს ასრულებენ, რასაც გერში მისდევდნენ. საერთოდ, გერი წმიდა გიორგის ხატის მთის საბრძანისი იყო, ხოლო არბო – ბარისა. „არბოს გერის ჯვრის უმცროს ძმას უწო-

დებენ და გერის გამო არბოც სახელგანთქმულია ქართლში“ [27, 205].

სოფელი გერი (ამჟამად ცხინვალს ეკუთვნის), ზღვის დონიდან 1480 მ-ზე, ცხინვალიდან 22 კმ-ზე მდებარეობს. გერის წმიდა გიორგის სალოცავი განვითარებული შუა საუკუნეების ნაგებობაა, მოგვიანებით შეკეთებული. გერის-თობა აგვისტოს ბოლოს იწყებოდა და სამ კვირას გრძელდებოდა. ეს რაც ხატობას შეეხება, თორემ ქრისტეშობის დამლევამდე განუწყვეტლივ მიდიოდნენ შეთქმულები, სწეულებისგან გათავისუფლებულნი, ან სწეულები.

„წმიდა გიორგის მშვენება,/შორს მიაღება გორასა,
შორით მოიყვანს მლოცავსა/ავადმყოფსა და მონასა!“

ხატობის მესამე კვირა, გერის ბოლო არბოში იმართებოდა, რომელიც საერთო სალოცავია, როგორც სოციალურად, ისე ეროვნულად განსხვავებული ადამიანებისათვის. მათი რიცხვი იმდენად დიდი იყო (1903 წელს), რომ სამი კვირის განმავლობაში, „1350 სული ცხვარი და 500 სული მსხვილი საქონელი დაიკლა, საწირავის ფული, სანთელი, მიტკალი, ძაფი, ჯვრები, ქათმები, ქაღები, არაყი, ლუდი, ღვინო და სხვა რამ მრავალი“ [28, 3].

გერის წმიდა გიორგის ეკლესია იმდენად მცირე ზომის იყო, შიგნით რამდენიმე ათეული კაცი თუ მოთავსდებოდა, მაგრამ ისეთი სახელგანთქმული, რომ მლოცველი და მადიდებელი არასოდეს აკლდა. როგორც პრესის კორესპონდენტები წერდნენ, ამ ეკლესიის შემოსავალი წელიწადში ათას თუმანს აღემატებოდა, მაგრამ არც გზა ჰქონდა, არც მოსასვენებელი ადგილები, არც გალავანი. მაგრამ ოსი მნათეებისაგან და ქართველი მღვდლებისაგან დალოცვილი მავედრებელი, სათაყვანებელ სალოცავს, ყოველწლიურად სასოებით, იმედითა და სიყვარულით მოილოცავდა.

გერისა და ილორის წმიდა გიორგის სასწაულმოქმედი სალოცავები ამაოდ ელოდებიან ქართულ ენაზე წირვა-ლოცვას და მავედრებელ მრევლს. ილორის ეკლესია ქალაქ ოჩამჩირიდან 3 კმ-ზე მდებარეობს, რომელიც ამჟამად, რუსეთის მიერ არის ოკუპირებული. აფსიდიტ დასრულებული ერთნავიანი ნაგებობა XI ს-ის I მეოთხედს განეკუთვნება. ტაძარს ჩრდილოეთით, სამხრეთით და დასავლეთით მინაშენებიც აქვს, მას მზრუნველი ხელი არასოდეს აკლდა, თუმცა, ჩვენ დროში, ამ ტაძარზე „ზრუნვამ“ თვითნებური ხასიათი მიიღო. აფხაზმა სეპარატისტებმა და რუსმა ოკუპანტებმა XI საუკუნის ეკლესიას რუსული ე. წ. ცრუ გუმბათი დაადგეს და ქართული კვალის წასაშლელად გარე ფასადი მთლიანად, ხოლო შიდა კედლები ნაწილობრივ თეთრად გადაღებეს. აღმოსავლეთის მხარე კი, სადაც ქართული წარწერები იყო ამოკვეთილი, მთლიანად გადაღებეს. ეკლესიის კედლები დახვრიტეს, ფასადზე კონდიციების თანამედროვე სისტემა დაამონტაჟეს. ილორის ტაძრის ეზოში გაუგებარი დანიშნულების მცირე შენობა ააგეს [29, 7]. ილორის ეკლესიას განსაკუთრებული თავისებურება ახასიათებს, იქ ქართულ ენაზე წირვა-ლოცვა თითქმის არასოდეს შეწყვეტილა. ყოველ ნოემბერის თვეში, გიორგობაზე მთელი დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა ამ დიდებულ სალოცავს სანთელ-საკმეველით, საკლავებით სტუმრობდა. იმდენად დიდი იყო მომლოცველთა რაოდენობა და ტაძრის შესაწირი, რომ ამ შემოსავლებით, ყოველწლიურად აფხაზეთში რამდენიმე ეკლესიის აღდგენას, ან მშენებლობას ეყრებოდა საფუძველი. მიუხედავად იმისა, რომ ტაძარი ზღვისგან არც თუ ისე შორს განხლდათ, ზღვა კი, სავსე იყო მეკობრეებით, ეკლესიის გაძარცვას ვერავინ ბედავდა. გამონაკლის შემთხვევაში, ნაქურდალი სასწაულმოქმედ ტაძარს უკლებლივ უბრუნდებოდა. რო-

გორც ფრანგი მოგზაური ჟ. ფ. გამბა წერდა, „აფხაზები და მეგრელები განსაკუთრებით თაყვანს სცემენ ილორის ეკლესიას და დაუსრულებლად შეუძლიათ ლაპარაკი იქ მომხდარი სასწაულების შესახებ“ [30, 88].

ყოველ გიორგობაზე, ოდიშის სამღვდლოება აღასრულებდა ხარის შეწირვის რიტუალს, რომელიც წმიდა გიორგის შერჩეული იყო. ძველ დროში, ხარის ნაცვლად სამსხვერპლო ზვარაკი იყო ირემი, რომელიც გადმოცემის თანახმად თავად მიდიოდა ტაძარში.

ასე იყო კახეთის შუამთის მონასტერშიც. ძველად, დიდი ხნის წინ, ღვთისმშობლის შობის დღესასწაულზე აქ ირემი მოდიოდა. მას ერთ თასს წყალს დააღვინებდნენ. შემდეგ, თავად დადებდა თავს კუნძზე, როგორც საღმრთო ზვარაკი და მეღვთისასწაულეთა ტრაპეზი მზადდებოდა. დედა ღვთისმშობელი აგზავნიდა ამ წმიდა ძღვენს. ეს თურმე, ძალიან ადრე ხდებოდა. როგორც მეუფე დავით ალავერდელი აღნიშნავს, ირემი ღვთის მაძიებელი სულის გამოხატულებაა, აკი, ფსალმუნიც ამასვე ამბობს: „ვითარცა სახედ სურის ირემსა წყაროთა მიმართ წყალთასა, ეგრეთ სურის სულსა ჩემსა შენდამი, ღმერთო!“ (ფს. 41,1). ასევე, ჩვენი სული ეძიებს ღმერთს და დღესასწაულის ზვარაკად სასწაულს გვიგზავნის. ერთხელაც, ირემს მოსვლა დაავიანდა. როცა გამოჩნდა, წირვა-ლოცვა და მსახურება მთავრდებოდა. იგი შეშფოთებული იყო, მძიმედ სუნთქავდა, თვალები ფართედ გაეხილა და მადლიერ დამხვედურს ეძებდა. სულის მოსათქმელად მისთვის განკუთვნილ ერთ თასს წყალს ელოდა. გაიხარეს მასპინძლებმა, სამზადისს შეუდგნენ, დაკლეს ზვარაკი და მიიღეს მეღვთისასწაულებმა ისე, რომ ირემს წყალი არ დაუღვავია... ამ დღესასწაულის შემდეგ, ირემი აღარ მოსულა [31, 29-30].

სოფელ კალეში მდებარე წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესიაზეც მსგავსი გადმოცემა არსებობს, რომელსაც „ირმის რქის ეკლესიას უწოდებენ. აქ ირმები თავიანთი ნებით მიდიოდნენ და ეწირებოდნენ მას“ [31, 3]. ხარი და ირემი ქართულ მითოლოგიაში პირველი ადგილის დასაკავებლად, თითქოს, ერთმანეთს ეჯობებენ. ილორის ეკლესიაზე არსებულ თქმულებებში, ირემს საპატიო ადგილი უჭირავს, ვინაიდან ტაძრის მშენებლობის შესახებ წერილობით წყაროებში არანაირი ცნობა არ შემონახულა, ლეგენდას უნდა ვერწმუნოთ. სახელდობრ, თითქოს, ადგილობრივმა თავადმა ნადირობისას ის ირემი დაჭრა, რომელიც წმიდა გიორგის მფარველობის ქვეშ იმყოფებოდა. ამ ამბით შეძრწუნებულმა თავადმა წმიდა გიორგის სადიდებლად, ილორის ტაძარი ააშენა [33, 20].

აქაურ სიწმიდეთა და სასწაულთა სიმრავლე არამარტო ქრისტიანებს, არამედ მაჰმადიანებსაც იზიდავდა. ილორში პოლულარული იყო გადმოცემა იმ თურქის შესახებ, რომელმაც არ ირწმუნა ტაძარში წმიდა გიორგის მიერ ხარის სასწაულებრივად მოყვანის შემთხვევა და როდესაც თავისი ხარი ამოიციწო, მან ცოლ-შვილი ოდიშში ჩამოიყვანა, ქრისტეს რჯულზე მოექცა და იქვე დასახლდა. ცნობილია, რომ XVIII ს-ში აფხაზეთი მუსულმანური სარწმუნოებისაკენ გადაიხარა. აფხაზეთის მთავრის, უმემკვიდრო ჯიქეშია შარვაშიძის გარდაცვალების შემდეგ, მმართველად მოიწვიეს, ბათუმში მცხოვრები მისი უმცროსი ძმა ზურაბ შერვაშიძე. იგი ისლამის აღმსარებელი იყო და არ სურდა ემართა აფხაზი ხალხი, რომელიც ღვინოს სვამდა და ღორის ხორცის მირთმევაზეც არ იკავებდა თავს. ხანგრძლივი მოლაპარაკების შემდეგ, ზურაბ შარვაშიძე დათანხმდა დაბრუნებოდა ქრისტიანულ რჯულს და ილორის ყოვლისშემძლე ტაძარში მონათლულიყო. აღნიშნულ პი-

როვნებაზე სწორედ იმ მუსულმანის მოქცევის სასწაულმა იმოქმედა, რომელიც იმდროინდელი საზოგადოების ცნობიერებაში ასე რეალურად აღიქმებოდა.

ჟამთა სვლა თავის უცვლელ კანონზომიერებას მიყვება. ლეგენდად იქცა ილორში წმიდა გიორგის ხარის მოყვანის სასწაული. ლამის, ლეგენდად იქცა თვით ილორიც, სადაც ძველად თურმე თალიდან ოქროს სასწაულმოქმედი სასწორი ეშვებოდა. მოდავენი მის ქვეშ დგებოდნენ, წმიდანისადმი ლოცვას აღავლენდნენ და სასწორის პინა მართლისკენ იხრებოდა, მაგრამ ერთხელ წმიდა გიორგის მოტყუება სცადეს და წმინდანს სასწორი სამუდამოდ წაუღია ზეცაში. ამის შემდეგ დამკვიდრებულა ე. წ. გინოჩამა – ხატის სამსჯავროზე დამნაშავეს გადაცემა. ვიმედოვნებთ, მალე დადგება ჟამი, როდესაც ილორის ტაძარში ზეციდან ოქროს სასწორი დაეშვება და მტყუან-მართალი სამართლიანად განისჯება. ამბობენ, ღმრთის სამართალი ურმით დადისო, მაგრამ ჩვენამდე უსათუოდ მოაღწევს.

ნიშანდობლივია, ერთ-ერთ ლომისურ სადიდებელში მთიელების სიმღერა, რომელიც ილორის წმიდა გიორგისაც მიესადაგება:

„წმიდა გიორგი ცხენზე ზის, მუხლი და ნიავექარია,
მხარზე ჰკიდია მათრახი, სამოცდასამი მხარია,
ვისაც დაარტყამს დააჩნის, მაგის დაკრული მწარია“.

ასეთი სწორუბოვარი და ქედუხრელი წმიდა მხედარი ჰყავს ქართველ ერს და მის კურთხეულ მიწაზე მცხოვრებ ყველა ერისა და ეროვნების ადამიანს.

თანამედროვე საქართველოში ქრისტიანულ ღირებულებებს უპირატესობას რომ ვანიჭებდეთ, უფრო ზუსტად, მოწამეობრივ იდეალს ღვთისა და მოყვასისა ერთგულებისათვის, რომ ვემსახურებოდეთ, მსწრაფლშემსმენელი და მსწრაფლშემწე წმიდა გიორგი, ჩვენ წინააღმდეგ გამო-

სული მტრის ჯავრს ამოგვაყრევინებდა; როდესაც საერთა-
შორისო სამართალი არ ცნობს ისტორიულ სამართალ-
მემკვიდრეობას და კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლებს
იმ ქვეყანას აკუთვნებს, სადაც ამჟამად მდებარეობს, ისღა
დაგვრჩენია, შევევედროთ წმიდა გიორგის, განსაკუთრებით
ილორის, გერისა და ქურმუხის დიდებულ სალოცავებს,
„არ აგვხადონ მათი საფარველი!“

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. გ. აკოფაშვილი, წმიდა გიორგის სახე ქართულ ფეოდალურ კულტურაში, კრ. „საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები“, VII, თბ., 1999.
2. . . , . . . , XXIV, #2, . . . , 1916.
3. ოსური ზღაპრები და ლეგენდები, თბ., 1957
4. ხალხური სიბრძნე, ქართული ეპოსი, III, თბ., 1964.
5. კალ. ცინცაძე, ქვაშვეთის წმიდა გიორგის ეკლესია ტფილისში, თბ., 1994.
6. ვ. აბრამიშვილი, გორიჯვარი, თბ., 1994.
7. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბ., 1945.
8. მ. ჯანაშვილი, გიორგობა, გაზ. „ივერია“, №86, 23 აპრილი, 1898.
9. თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.
10. იამბე ციხის ნაშალო, თბ., 2001.
11. წმიდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში, თბ., 1956.
12. ქართული ხალხური პოეზია, თბ., 1992.
13. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
14. გ. ბოჭორიძე, თუშეთი, თბ., 1993.
15. . . , . . . , , 1904.
16. დეკანოზი კ. კაჭარავა, სუჯუნის წმ. გიორგის ეკლესიის ისტორია, თბ., 2010.
17. ე. ბუბულაშვილი, საქართველოს ეკლესიის სიწმინდეები, თბ., 2007.
18. საქართველოს იმედი, თბ., 2012, წიგნი 6.
19. ქართული ხალხური სიტყვიერება, ტ. II, თბ., 1991.

20. გ. ჩოჩიშვილი, დღესასწაულები ოსეთში, გაზ. „დროება“, 1883, №258.
21. ხ. მამისიმედიშვილი, ჯვარ-ხატთა საკულტო ტექსტები, თბ., 2009.
22. მ. ჯანაშვილი, საინგილო, წიგნ. ძველი საქართველო, ტ. II, ტფ., 1913.
23. ზ. ედილი, საინგილო, თბ., 1997.
24. გ. მარჯანიშვილი, ჰერეთი, თბ., 2005.
25. საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის 2007 წლის ქრონიკა, გაზ. „საპატრიარქოს უწყებანი“, 2008. 4-9 ივნისი.
26. ს. კერესელიძე, გიორგობა ჰერეთში, გაზ. „საპატრიარქოს უწყებანი“, 2012, 29 ნოემბერი-5 დეკემბერი.
27. ი. მეგრელიძე, წარწერები და სხვა სიძველეები პატარა ლიახვის ხეობაში, ცალკე ამონაბეჭდი, 1957.
28. დ. დგვრისელი, ჩვენებური ამბები, გერის ხეობა, გაზ. „ივერია“, 1903, 23 აგვისტო.
29. ი. გელენავა, კულტურული მემკვიდრეობა ოკუპირებული აფხაზეთის ტერიტორიაზე, სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, კულტურული მემკვიდრეობა კონფლიქტურ რეგიონებში, თბ., 2018.
30. ჟ. ფ. გამბა, მოგზაურობა ამიერკავკასიაში, თბ., 1987.
31. ჟურნალი „ალავერდი“, თბ., 2019.
32. გ. ქურასბელიანი, წმინდა გიორგის სახელთან დაკავშირებული თქმულებები, თბ., 2001.
33.,,, 1963.

ST. GEORGE OF ILORI, OF GERI, OF KURMUKHI... YOU, WHO TERRIFY ENEMY

Summary

Great martyr (megalomartyros) St. George (Giorgi) is a patron saint of Georgia and Georgian people has a special honor towards him. In each part of the country, all over it, there are many beautiful churches and sacred place dedicated to him. Though some churches and places of veneration are now on the occupied territories, they are still venerated as before. It must be mentioned that Ilori in Abkhazia, Geri in Ossetia, Kurmukhi - the “Great Church” in Saingilo are the common places for veneration for the entire Georgia and people living in this country. How intimately St. George, this great martyr, brave knight, fighter against evil, who unites Georgia, became linked to everybody, enemy or friend is discussed in the article.

St. George is not only megalomartyros, almighty, miracle worker but expresses warrior spirit and force, Georgian ardour, ideal of national hero which inspires and gives vitality to those who glorify him.

**ბიოგრაფიული – საქართველოს უკანასკნელი
მეფის პორტრეტისათვის
(კლათონ იოსელიანის „ცხოვრება ბიოგრაფიული
მეცამეტის“ მიხედვით)**

თანაავტორი ხათუნა იოსელიანი

ისტორიკოს კლათონ იოსელიანის ნაშრომმა, „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა,“ თავის დროზე, დიდი ყურადღება მიიქცია. მონოგრაფია მდიდარ ფაქტობრივ მასალას მოიცავს XVIII ს-ის საქართველოს კულტურაზე, ზნე-ჩვეულებებზე, ადმინისტრაციულ და საეკლესიო წეს-განგებულებაზე. კერძოდ, ნაშრომში ასახულია საქართველოს სამეფო ტახტის დიდების, ბაგრატიონთა უძველესი სამეფო დინასტიის ბრწყინვალე ტრადიციების რღვევის საშინაო და საგარეო მიზეზები. იგი პირადად იცნობდა ყველა იმ საერო და სასულიერო პირს, რომლებიც საქართველოს უკანასკნელი მეფის, გიორგი XII-ის ცხოვრების და აღსასრულის თვითმხილველნი იყვნენ. მათგან შეიტყო ისტორიკოსმა ბაგრატიონთა გვირგვინის დამხობის, სახელმწიფოებრიობის დაკარგვის რეალური (სუბიექტური და ობიექტური) მიზეზები. პლ. იოსელიანს ურთიერთობა ჰქონდა არა მარტო მეფის ოჯახთან, ძმებთან, დებთან, მემკვიდრეებთან, რძლებთან, შვილებთან, შვილიშვილებთან, არამედ „მძახალნი და მოყუარენი მეფისა, ეპისკოპოსნი და მღვდელნი, ბერნი და ერისკაცნი. მეფესთანა ჯდომილნი, მესაუბრენი მისნი და მასთან მოხუმარნი, მასთან მოგზაურნი და თანამზრახველნი მისნი, მასთან ზოგად მლოცველნი და დამტირებელნი მისნი და ოდესმე მაყუდრებელნი საქმეთა მისთა და მისთვის არა კეთილისა ჰაზრისა მექონნი, – ვიტყვი სვინდისით, პირუთვნელად, მოვილე ცნობანი ესენი ჭეშმარიტთა მომთხრობთა პირთაგან და წერილთაგან ნამდვილთა, რო-

მელთაცა მოაწიეს ჩემამდე. შვეისწავლე საქმენი ესე კაცთაგან თანადამსწრეთა ღროთა მათი და თვით მოქმედთა გვამთა და პირთაგან“ [1, 284]. ამგვარად, მკვლევარმა მრავალმხრივი კუთხით შეიცნო მეფის მნიშვნელობა და ღირსება, მეფური მოვალეობა, მოთხოვნილება, ძალი, სიმტკიცე და სისუსტე, საუბარი, რისხვა, წყალობა და ა.შ. „ესეთი მათთან დაახლოება და დაახლოებებისა გამო მათთან შემეცნება ამბავთა და მოთხოვრებათა იყო მიზეზი, რომელ ესრეთ გაბედვით აღუსწერე ცხოვრება ესე მეფისა“ [1, 285]. ცხადია, ისტორიკოსი და ბიოგრაფი მწერალი ვერ აცდებოდა საკუთარი დამოკიდებულების, პოზიციისა და შეხედულებების გადამეტებას, მაგრამ არც უმთავრეს დანიშნულებას, – სიმართლის აღიარებას აცდენია. მან საკუთარი „ძალებისაებრ იღვაწა“ და მისი თხზულება, მეტნაკლებად გიორგი მეფის რეალურ სურათად უნდა ჩაითვალოს. გასათვალისწინებელია მეფის-ძე თეიმურაზის მოარული გამოთქმა: „მეფეთა ისტორია მეფემ უნდა დაწეროს“. იგი ერთმნიშვნელოვნად მიანიშნებს იმ უდიდეს პასუხისმგებლობაზე და სირთულეზე, რომელსაც ისტორიკოსი მეფეთა ცხოვრების აღწერისას ტვირთულობს. მაშ, როგორ გაბედა მეფეთა ცხოვრების აღწერა? სითამამისა და გამბედაობის გარდა, პლ. იოსელიანი მამა-პაპით მეფეთა სასახლეს ეკუთვნოდა „გუარისა გამო ძუელისა. 1560 წლიდან ვითარცა ფიცისა კაცნი ვიყვნით სუანებს, ოდიშსა, იმერეთსა და ქართლსა. ვითარცა სასახლისა კაცნი ვახლდით მთავართა და მეფეთა იმერეთისა და ქართლისა დასრულებამდე მეფობისა“ [1, 284]. გარდა ამისა, პლატონის პაპა, ონისიმე იოსელიანი მეფის სასახლის მღვდელი იყო. იგი მეფე გიორგის ყოველთვის თან ახლდა და „მამა პლატონისა მღვდელი ეგნატეც მეფეს გიორგისვე არამც თუ ერთისა, მთელი საქართველოს სამეფოს ოჯახისა თავშე-

წირული ერთგული იყო და უმეტნავესად თავის მშობლის მამულისა. დიდი გონიერი კაცი იყო ეს ეგნატე და დიდი მადლიანი წმიდა“ [1, XIII]. ახალგაზრდობაში ეგნატე იოსელიანი მეფე ერეკლე II-სთან დაახლოებული პირი ყოფილა.

მომავალმა ისტორიკოსმა სამეფო სასახლის აგონიის თვითმხილველი და მონაწილე მამის, ეგნატე იოსელიანისგან მოსმენილი ეპიზოდებით ისარგებლა და შთამომავლობას მნიშვნელოვანი ნაშრომი დაუტოვა. განა ადვილი და ყველასათვის ხელმისაწვდომი იყო მეფესთან სიახლოვე? როგორც გიორგი მეფის ექიმი ამბობდა: „მეფეთა თანა საუბარი სიფრთხილით უნდაო... თვით მამაშენი ეგნატე მიჩნეული მეფისაგან, „მამაო ჩვენო“-ს თქმით შევიდოდა მასთანაო“ [1, 74].

ზემოაღნიშნული მიზეზების გამო, პლ. იოსელიანის თხზულებამ, შეიძლება ითქვას, სასურველ შედეგს მიაღწია, მაგრამ მთავარი ხარვეზი, — კავკასიისკენ რუსეთის ლტოლვის მამოძრავებელი ძალები და საქართველოს ანექსიის პეტერბურგში საიდუმლოდ შემუშავებული მზაკვრული გეგმები, ავტორისთვის ამოუცნობი აღმოჩნდა, ვინაიდან, თავისი ნამდვილი სახე და ბრჭყალები „რუსობამ“ მოგვიანებით გამოაჩინა. თუ როგორი „სულის მდუღარება“, წვა და მწუხარება გამოიარა ისედაც ფიზიკური სნეულებით გატანჯულმა გიორგი მეფემ, ეს უფალმა იცის. ხსნა არსად ჩანდა და საქართველოს სამეფო დინასტიის წესის ამგებად, რუსეთი მოგვევლინა.

რაც შეეხება იმ მოსაზრებას, თითქოს ისტორიკოსი მეფე გიორგი XII-ის პოლიტიკას ისტორიული და იდეოლოგიური თვალსაზრისით ამართლებდეს, არ უნდა უგულებელვყოთ. თუმცა, საგულისხმოა ეგნატე იოსელიანის მეფის ასულ თეკლასთან დიალოგის ასპექტები, კერძოდ,

„არავინ ველოდით რუსთაგან ამას. რასაცა თქვენ მიბრძანებთ; ახლა ვხედავთ, რაოდენ ძნელი ნათესავი ყოფილა. ძლიერნი ძალთა სიმრავლითა, თურმე ყოფილან სუსტნი ზრდილობითა, უცნობნი კაცთა, არა დამფასებელნი ღირსებათა, ცივად მხედველნი, ცივად მგრძნობელნი; მეფენი მათნი თვისთა ერთაგან დამორებულნი და ვითარცა თქვენი ვეზირთა ხელთა შინა, რომელთაცა უწოდებენ მინისტრებად. მიხედეთ ამათ მართლმსაჯულებას? განა კაცი დააწყობს ესრეთსა სამსაჯულოსა? აზიურთა და ძველთა ჩვენთა სჯულისდებათა ეცინიან რუსნი. განიხილონ რომელია უკეთესი, უმოკლესი და უმეტეს მართლმსაჯულებითი?... რა გაეწყობა! ესრეთ კეთილად დაწესებული სამეფო, ვითარცა საქართველოისა ტახტითა და თავადაზნაურობითა, სამღვდელთა წესითა და საერო სა სიმდიდრითა: თოფითა, ზარბაზნითა და ხალხისა სიმხნითა და ვაჟკაცობითა ჩაბარდა სადმე დიდსა რუსეთის იმპერიასა?! მივიღეთ ყოველივე სიმდაბლით და დავემორჩილეთ განგებისა ხელსა. ღვთისა განგებისა ხელსა ვერ ვნახავთ. ვხედავთ, განგებისა კვალსა და კმარა ესე ჩვენთვის“ [1, 204]. ღვთისა და მამულის მოყვარე ერმა, რომელსაც ჭეშმარიტების სიყვარული სამშობლოს სიყვარულზე აღმატებულად მიაჩნდა, რუსეთის ძალმომრეობა საქართველოსადმი განსაცდელად მიიღო და „დაუთმო განსაცდელსა“; ვინაიდან „ნეტარ არს კაცი, რომელმან დაუთმოს განსაცდელსა: რამეთუ გამოცდილ იქმნას და მოიღოს გვირგვინი ცხოვრებისა, რომელიცა აღუთქვა მოყვარეთა თვისთა“ [2, 269].

საქართველოს უკანასკნელადაც ასეთი ღვთისმოყვარე, მორჩილი და ჯვრის თაყვანისმცემელი მეფე ჰყავდა, რომელიც ქალაქ თბილისში, 1746 წლის გიორგობის თვეში დაიბადა. დედა-დედოფალი ანა, ზაალ აბაშიძის ასული გახლდათ, რომელიც მეფე ერეკლემ 1745 წელს ცოლად შე-

ერთო. ანა დედოფლისაგან მეფე ერეკლეს ქალიშვილი თამარიც ჰყავდა. მომავალი მეფის შობა პაპამ, თეიმურაზმა დიდი დღესასწაულით აღნიშნა; იმერეთის მეფესა და მთავრებს, კათალიკოსსა და მღვდელმთავრებს, ქართლ-კახეთის თავადებს ეპისტოლეებით აუწყეს; ქვრივ-ობლებსა და გლახაკებს საჩუქრები უსახსოვრეს, „პატიმრობასა შთაგდებულნი“ შეიწყალეს, მეუღაბნობეს „ნუგეშინის-ცემითნი სამძოდ ბოძებანი“ გაუგზავნეს; აცნობეს მეზობელ ხანს, თუ ყაენს და საჩუქრები მიართვეს. ოთხივე მართლმადიდებელ პატრიარქს, აგრეთვე, სინასა და ათონის მთის წინამძღვრებს, ასეთივე ეპისტოლე და ძღვენი წარუვლინეს.

მეფის ძე გიორგი შობიდან მეცხრე დღეს მონათლეს. „მას ნათელ-სცა ანტონი II კათალიკოსმა და მიმქმელად იყო არქიებისკოპოსი საბა ნინოწმინდელი“.

ოთხი წლის გიორგის გამზრდელად, ლალად კახეთის თავადი სვიმონ მაყაშვილი და ქართლიდან როინ ბარათაშვილი მიუჩინეს, რომელიც მალე გარდაიცვალა და მეფის აღმზრდელად სიმონ მაყაშვილი დარჩა. ქართული ენის მასწავლებლად, ფრიად განსწავლული ისაკ მწიგნობარი ჰყავდა. თათრული ენა კარის მოხელეთაგან და სომხური, – სომეხთა მღვდლის, ტერდავითის შვილისაგან, შაიკოვისაგან და ყაითმაზაშვილისაგან ისწავლა. ბერძნულს ბერძენი თეოდორე ეპისკოპოსისაგან სწავლობდა, მაგრამ ვერ სრულყო მასწავლებლის გარდაცვალებისა და დროთა გარემოების გამო. შვიდი წლის ყრმას ქართულის მასწავლებლად იერუსალიმიდან დაბრუნებული დეკანოზი იოანე მოძღვრიშვილი, ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების დიდი მწიგნობარი მიუჩინეს. მომავალი მეფე „მოისურვებდა ფილოსოფოსთა ძველთა სწავლის მოსმენათა“. გამოჩენილი ანტონ კათალიკოსი ბევრს ეცადა, რომ „დაესწავლებინა

მეფის ძისათვის სამეცნიერო საგნები“, მაგრამ უშედეგოდ. გიორგი წუხდა: „არ მესმის ესე ვნაყავ წყალსა“ [3].

გიორგის პაპამ, ქართლის მეფე თეიმურაზ მეორემ, ჯერ კიდევ შვიდი წლის მეფის ძე გიორგისათვის, 23 აპრილს (ახ. სტ. 6 მაისს), გიორგობას ბრძანა საუფლისწულო დროშის მომზადება. მისივე ბრძანებით მოიტანეს ყვითელი ატლასი და მასზე მეტეხის ღმრთისმშობლის ხატი მოქსოვეს. ანტონ კათალიკოსმა აკურთხა ეს დროშა და მეფის ძეს მეტეხის ეკლესიაში პარაკლისის გადახდის შემდეგ მიართვა. ამ დღეს სამეფო სასახლეში დიდი წვეულება გაიმართა. მეფის ძის აღსაზრდელად, მეტეხის ეკლესიას აგრეთვე ძვირფასი ბარძიმ-ფეშხუმი და სამი კომლი კაცი შესწირეს. ერთი ხელი შესამოსელი წინამძღვარს უძღვნეს. ცხადია, შეწირულობის ამსახველი სათანადო ოქმიც მიართვეს [1, 26].

პლატონ იოსელიანის ცნობით, მეფის ძე გიორგის კითხვა უყვარდა. ზეპირად იცოდა „საქმენი და ღვაწლნი წმიდათა მარტვილთა, მეუღაბნოეთა, მღვდელ-მთავართა და ესე ვითართა ეკლესიის სვეტთა. დაწვრილებით ესმოდა ღვთისმეტყველება მართლმადიდებლობისა, ისტორია ქართველთა ე. ი. ქართლის ცხოვრება უწყოდა რეცა ზეპირად“ [1, 7]. შესაძლოა, ისტორიკოსი მეფის ძე გიორგის ერუდიციას აზვიადებს, მაგრამ მომავალი მეფე, „მაღლად მეფურად“ იზრდებოდა; საღვთო წერილის ფრიად კარგი მცოდნე, ბეჯითი ქრისტიანი და ლოცვის დიდი მოყვარული რომ იყო, ამას თქმა არ სჭირდება. საკითხავია, წმიდა წერილის, წმიდათა ცხოვრების, მართლმადიდებელ სარწმუნოებაში საფუძვლიანად განსწავლული გიორგი მეფე, ნუთუ საერო წიგნებს და სამეცნიერო საგნებს ვერაფერს გაუგებდა?!

მეფის ძე გიორგიმ, 14 წლის ასაკში მოიარა საქართველო: ქართლი, კახეთი, სომხეთი, ფშავი, ხევსურეთი, თუშეთი. აგრეთვე განჯისა, თუ ერევნის მოხარკე სახანოები.

ღროთა გარემოების და ჟამთა ვითარების გამო, საქართველოდან რუსეთში გამგზავრებამდე, 1760 წელს, თეიმურაზ მეფემ, მეფის ძე გიორგის ქართლის მეფობის სამეფო სკიპტრა უბოძა, შემოარტყა (გარემოსღვა) მას თავისი სამეფო ხმალი, დაკიდა ჯვარი, „ძელი ჭემმარიტითა ცმული“. მცხეთაში, სვეტიცხოვლის ტაძარში ამ საზეიმო ცერემონიას კათალიკოსი და ეპისკოპოსები, თავად-აზნაურები და კარისკაცები ესწრებოდნენ. მეფე თეიმურაზმა მომავალი მეფე ღვთისმშობლის ხატით დალოცა, გამოეთხოვა ყველას და რუსეთში გაემგზავრა.

18 წლის გიორგი მამას, ერეკლე მეფეს, საომრად, თუ საზღვრების მოსახილველად, სადაც წავიდოდა, ყველგან თან ახლდა. „ოდეს განჯაზე გაილაშქრა მეფემან ირაკლი, მაშინ გიორგი განაგებდა სამეფოსა. დიდი ბეჯითად აშველებდა ურმებსა, ტყვია-წამალსა და კაცთა ცხენოსანთა. იტყვიან დამსწრენი, – განაკვირვა სარდალნი და თვით მეფეო... დაბრუნებულმა განჯით მეფემ მიუძღვნა სახალხოდ დიდი მადლობა და ბრძანა: „შვილი ჩემი გიორგი დიდი მეფე იქნებო“ [1, 49-50]. ალექსანდრე ორბელიანის ცნობით (იგი იყო ერეკლე მეფის ასულის, – თეკლას შვილი), სანამ მეფე გიორგი ყმაწვილი კაცი იყო, „ყველაფრით კარგი ყოფილა და როდესაც ხანში შესულა და ტანი სიმსუქნით დამძიმებია, მაშინ დაუწყია მომატებული ჭამა და ღვინის სმა, რომელიც სნეულებად გადაქცევია“ [4, 38-39). მართლაც, გიორგი ყმაწვილობიდან ორმოც წლამდე ყოფილა ტანით წვრილი, მაღალი და ბრვე, მერე გასუქდა, ცხენზე თავისუფლად ვერ ჯდებოდა; სიმარდე დაკარგა.

შინ ყოფნას შეეჩვია და მაღიანად კვებას. სადილს ხან-გრძლივად, მეჯლისის წესით მიირთმევდა და „უმეცარნი მტერნი მისნი დასცინოდნენ: მთელ ზაქს სჭამსო“. სწორედ უჯერო, მომეტებული ჭამა-სმა ანუ ნაყროვანების ვნება გახდა მისი თვალშისაცემი და დასაძრახი სისუსტე, მაგრამ უნაკლო განა არის ვინმე? სნეულება, სიძაბუნე და უძლურება ადამიანს განსაკუთრებულ მდგომარეობაში აყენებს, ვინაიდან მისი შინაგანი ბუნება სხვა ადამიანების მიმართ იცვლება, მეტად მგრძობიარე და გულმოდგინე ხდება. კერძოდ, „ბრძანებისამებრ მისისა (მეფისა) აქვნდათ ნება ყოველთა ქალაქის მცხოვრებთა, მხოლოდ სნეულთათვის და ავადყოფთა წარელთ პური სახლად თვისად“ [1, 24]. ო. ქობულაშვილი, რომელსაც მამა-პაპით ებარა კახეთის მეფის მდივნობა ანუ მდივანბეგობა, გიორგი მეფეზე წერდა: „დილის რვა საათიდან მოყვებოდა და ორ საათს ილოცებდა. ათ საათზე პირის ბანას მოყვებოდა. დაიბანდა ხელებს ათი კვერცხის გულით, მერე სურნელოვანი საპნით. თორმეტ საათზე გაბრძანდებოდა და შემოეხვეოდნენ დარბაისელნი და აგრეთვე მოაზრენი და საქმიანობდა სამ საათამდე. მეოთხეზე სადილს მიირთმევდა... ვისაც რა წყალობა განწესებული ულუფა თუ ჯამაგირი არავისთვის არ მოუშლია და, დიახ, რიგიანად მეფობდა, სნეული რომ არ ყოფილიყო“ [1, 62]. მეფის უკურნებელმა სნეულებამ განსაზღვრა სამეფო სახლის საბედისწერო აღსასრული. როგორც სარგის კაკაბაძე აღნიშნავდა, ეს იყო სიმსუქნით დაავადებული ადამიანი, რომელსაც ბევრი მოძრაობა და მუშაობა არ შეეძლო. ამავე დროს, ის იყო თვითმპყრობელი ხელმწიფე, განუსაზღვრელი უფლების მქონე თავის მცირე და ამავე დროს, საშინლად აოხრებულ, დაცარიელებულ ქვეყანაში. ამიტომაც, საქმეების წაყვანა ხეირიანად მას არ

შეძლო და ადრე თუ გვიან, ამის შედეგი უნდა ეწვნია ქართველ ხალხს [4, 46].

სამეფო სახლში არსებულ განხეთქილებას, დაპირისპირებას, ინტრიგას, ცბიერი, გაქნილი და ანგარებიანი კარისკაცები კიდევ უფრო აღრმავებდნენ, რაც პროგრესულად მოაზროვნე ადამიანების სამართლიან აღშფოთებას იწვევდა. „იმ შეჩენილებმა ჩვენი ქვეყნის მტრებმა, ბატონიშვილი გიორგი ანუ მეფე სმა-ჭამისაგან არ მოაცალეს და მეფე ირაკლი ომებისაგან, რომ ქვეყნისათვის ეფიქრა რამე ამ ორთა. მეფის გიორგის ის სამი საათი სიფხიზლე ქვეყნის გამგეობაში, ამის ნათელი გონებისათვის კმაროდა, თუ იმას კეთილი გამძრახველები ჰყოლოდა“ [5, 40].

გიორგი მეფეს მამის, ერეკლე მეორის განჩინება-დადგენილებანი არ შეუცვლია. სახელდობრ, ჯერ კიდევ მეფე ერეკლეს დროს, ანტონ II კათალიკოსმა სასულიერო პირების თხოვნითა და რჩევით, ყმის და მამულის შეწირულობათა ოქმების შეგროვება, განხილვა და დამოწმება ინება. სიძველისაგან და ჟამთა სიავისაგან გამქრალი მელნით ნაწერი, ძნელად წასაკითხი სიგელები წაიკითხეს და ხუცურად გარკვევით გადაწერეს. უპირველესად, მცხეთის ეკლესიის სიგელები განიხილეს და მეფეს მიართვეს დასამტკიცებლად. მეფე ერეკლემ არ ინება სამეფო ბეჭდით მათი დამტკიცება, ვინაიდან ყმათა უმრავლესობა და მამულები, ჟამთა სვლაში, სხვებზე იყო გადაცემული, ან სრულიად დაკარგული, ან სხვათა მფლობელობაში შესული, ხოლო სხვა საეჭვოდ, თუ სადავოდ მისაღები. ანტონ კათალიკოსმა იმავე თხოვნით კვლავ მეფე გიორგის მიმართა. პლ. იოსელიანის ცნობით, „მამაჩემი ეგნატი, მოწოდებული მეფისაგან, სამ დღეს უკითხავდა მას და დიდი ყურადღებით მოისმენდა ძველ წერილებს. სამასამდე მათგანი წაუკითხა მეფეს, რომელმაც ბრძანა: კურთხეულისა მამისა

ჩემისა სწორესა აზრსა ამ წიგნზედ მე ვერ შევცვლი და ნურცა ეწყინებათ, რომ ბეჭედს ჩემსა ვერ იხილვენ წიგნისა ამის მუხლნი“ [1, 85].

გიორგი მეფეს საქართველოსთვის ყველაზე უფრო მძიმე ხანაში ხვდა ქვეყნის მეფობა და მას ეს უდიდესი განსაცდელი სახელოვანმა თანამეცხედრეებმა შეუმსუბუქეს. ცნობილია, რომ 1765 წელს მეფის ძე გიორგიმ ქიზიყის მოურავის, პაპუნა ანდრონიკაშვილის ქალი, 13 წლის ქეთევანი ცოლად შეირთო. გიორგი ამ დროს, 21 წლის გახლდათ. დედოფალი ქეთევანი ისეთი სიბრძნით, კეთილგონიერებითა და მხნეობით გამოირჩეოდა, რომ მეფე ერეკლეს სამეფო ოჯახის ბურჯად მიაჩნდა. სამწუხაროდ, დედოფალი 1782 წელს გარდაიცვალა. იგი (თეიმურაზზე ძეობას გადაყვა). სულ მოკლე ხანში, 40 დღის გლოვის შემდეგ, ბატონიშვილი გიორგი, გიორგი ციციშვილის ქალზე „მშვენიერებით ბრწყინვალე“, 14 წლის მარიამზე დაქორწინდა. მარიამს მძიმე ტვირთი ხვდა წილად. ქეთევანისგან დარჩენილი ცხრა შვილი და რთულ სიტუაციაში მოხვედრილი მომავალი მეფის უღლის გაწევა საპატიო, მაგრამ ფრიად სამძიმო საქმე იყო, მაგრამ „ერეკლე მეფის ოჯახი ამ მხრივაც შესანიშნავი იყო. აქ გამოცდილი გამდელნი და მასწავლებლნი მოღვაწეობდნენ და მომავალ რძლებს და დედოფლებს, სამეფო სასახლის შესაფერისად ზრდიდნენ. რა თქმა უნდა, ახალგაზრდა მარიამს აქ სამეფოს წყალობას და მაღალ აღზრდას არ მოაკლებდნენ“ [6, 51]. ამ დროს, სამეფო სახლი ძალიან მრავალრიცხოვანი იყო. მეფე ერეკლესა და გიორგის მრავალშვილიანი ოჯახები, რძლები, მათი შვილები, შვილიშვილები, ნათესავები, ქვრივები და მრავალრიცხოვანი მოსამსახურეები; საქმე იმაშია, რომ „სასახლის გამოცდილი გამდელნი მეფისეულნი და დედოფლისეულნი ისეთი გაძლიერებული იყვნენ,

რომელ მეფესა და დედოფალსა ჰხადოდენ ტყვედ მათ ხელთა შინა“ [1, 131]. მეფის თითო-ოროლა ერთგული თანამზრახველი სამეფო მემკვიდრეობისათვის ატეხილ ინტრიგებს, გარეშე მტრების ინტერესთა და ორიენტაციათა უჩინარ ქსელს ვერ ერეოდა. რაც შეეხება გიორგი მეფეს, „როგორც ჯანმრთელობის მდგომარეობით, ისე აგრეთვე თავისი ჩამორჩენილობითა და ხასიათით, ნაკლებ შეეფერებოდა იმ პასუხსაგებ როლს, რომელიც მას ბედმა აკუთვნა. უკიდურეს გაჭირვებაში მყოფი ქვეყნის მართვა-გამგეობა იმ დროს, როდესაც ყოველი მხრიდან განსაცდელი იყო მოსალოდნელი“ [4, 46]. გიორგი მეფე ნამდვილი „სამეფო კაცი“ იყო, მაგრამ უკუზრუნველი სწეულება მტრების სასარგებლოდ მოქმედებდა. სამეფო სახლის შიგნით ბატონიშვილთა უფროსი (ერეკლესგან) და უმცროსი (გიორგისაგან) შტოების ტახტის დაუფლებისათვის ატეხილი უთანხმოება ურჩობას, მტრობას, შურს და გაუთავებელ დაპირისპირებას ქმნიდა. პირმშობის აზრი და მნიშვნელობა დასუსტდა. ერთმანეთს მემკვიდრეობას ეცილებოდნენ. პირველობას პატივს არ ცემდნენ და სამეფო სახლის თითოეული წევრი თავის თავს მეფობისთვის ღირსად და გამზადებულად მიიჩნევდა. „რჯული არღარა სჯულობდა სამეფოში, სადაც უფლებდნენ მეფის ძენი და კარისკაცი მათნი“. ასეთ ვითარებაში მეფის ძე გიორგი შორიდან უცქერდა მემკვიდრეობის მიტაცებისათვის გამზადებულ ძმების სისუსტეს და მათგან დაშორებული ცალკე და მყუდროდ ცხოვრობდა. მეფის სუფრაჯის ცნობით, „იმ დროს აღარავინ იყო რიგიანი კაცი, აღარც სარდალი, აღარც სახლთუხუცესი, აღარც მწერალი, აღარც მდივანბეგი და აღარც მღვდელმთავარი. ჭეშმარიტად ვიტყვი მხოლოდ იმას, რომ მეფე გიორგი თვით იყო სწორედ ჭკვიანი, თვით სარდალი, თვით მსაჯული და თვით მღვდელმთავარი“ [1,

174]. მეფეს პიროვნულად ნაკლებად ამხელდნენ, მაგრამ მის პოლიტიკას დაუნდობლად აკრიტიკებდნენ და არ ემადლიერებოდნენ. კერძოდ, მეფე შეიძლება ძლიერ კარგი ადამიანი ყოფილიყო, მაგრამ არ იყო ნამდვილი სარდალი, ხეირიანი მმართველი. მამას სულ არ ჰგავდა, მტკიცე ხასიათი არ ჰქონდა, რომ გავლენა მოეხდინა ნათესავებზე და თავადაზნაურებზე, არც შორსმჭვრეტელობით გამოირჩეოდა, რომ გაეაზრებინა, თუ მის პოლიტიკას რა შედეგი მოჰყვებოდა. ერთი სიტყვით, როგორც მეფე, თავის გამოჩენილ წინაპრებს სრულებით არ ჰგავდა [3]. გლახაკ-ობოლთა და სნეულებზე მზრუნველობა, ქრისტეს ეკლესიის მოყვარეობა, მშვიდობისმყოფელობა, მლოცველობა, ეკლესია-მონასტრების აღდგენა, კეთილისმზრახველობა, მღვდელთა და მონაზონთა ნუგეშინისცემა გიორგი მეფეს „ცრუმორწმუნეობაში“ ჩაუთვალეს [7, 182], მაშინ, როდესაც მემათიანეები საქართველოს სახელოვან მეფეებს, მაგალითად, დავით III კურაპალატს ასე ახასიათებდნენ: „იყო ღმრთისმოყვარე და გლახაკთმოწყალე, მდაბალი, მშვიდი და ძვირის არ მთქმელი, ეკლესიათა მშენებელი, ტკბილი, უხვი, კაცთმოყვარე და ბერ-მონაზონთა პატივისმცემელი, ყველასთვის კეთილისმყოფელი და სავსე ყველანაირი სიკეთით“.

თავისი მეფობის პირველსავე წელს, გიორგი მეფემ თბილისში ახალი სასახლის ასაშენებლად, კომლზე ექვსი შაური დააწესა. როდესაც ეს ფული შეიკრიბა, მეფემ ბრძანა: „ჯერ ავაშენოთ სახლი ღვთისა, მერე ვიზრუნოთ სადგურისათვის ჩვენთა“. მეფე საღვთო და წმინდა საქმეს პირად კეთილდღეობაზე მალა აყენებდა. შეიძლებოდა ამ თანხის მრავალნაირად გამოყენება, მაგრამ მისი ბრძანებისამებრ, დაჩქარებით შეუდგნენ ეკლესიებისათვის ბარძიმფეშხუმების და სხვა საჭირო ნივთების დამზადებას, საეკლესიო შესამოსელების შეკერვა-მოქარგვას. გარდა ამისა,

შეისყიდეს დაბეჭდილი წიგნები, მოჭედეს გაძარცული წმიდა ხატები. დედოფალი მარიამი, სასახლის ქალები, გამდელები და მათი მოახლენი, ყველა ამ შესამოსელთა კერვით იქნენ გატაცებულნი... „ტფილისსა შინა არა დარჩა სახლი არცა სომხისა, არა იკერებოდნენ ოლარნი, საბუხრეები, დაფარნანი, ფილონნი და სტიხარნი ფარჩათა მაღალი ფასისა და დაბალთა სოფელთა შინა მოსახმართა“ [1, 66]. რვა თვე გაგრძელდა ღვთის მოსაწონი ქმედება და „ღვაწლი კეთილი“.

მეფე გიორგის გამეფებისას, სპარსელებისაგან აოხრებული ქალაქ ტფილისის მოსახლეობა, თავის გადამწვარ სახლებს უბრუნდებოდა. მათ დასახმარებლად მეფემ სომეხთა კათალიკოსს, ლუკას სთხოვა, რომ მისთვის ფული ესესხებინა. კათალიკოსმა სესხად ათასი თუმანი მოართვა, რომელიც მათზე განაწილდა, ვისაც სახლის აშენებისა და განახლებისათვის საჭირო სახსრები არ ჰქონდა. მეფე ობოლთა, ქვრივთა და უმწეოთათვის არაფერს ზოგავდა. როგორც მისი მხლებელნი ამბობდნენ, „ჯიბე მისი იყო, როგორც შიოს მარანი“ [1, 134].

გიორგი მეფეს მეტად რთული მემკვიდრეობა ხვდა წილად. გაძარცული და დაცარიელებული ქვეყანა, გააფთრებული და გადაკიდებული მტრები. ამ ხანებში სპარსეთი და ოსმალეთი ტრადიციულ ურთიერთ შუღლს ივიწყებდნენ და საქართველოს ერთობლივად უტევდნენ. ახალქალაქის ფაშამ ფარავნის ტბაზე მყოფი მეფე „თავის ქვეყანაში“ დიდი პატივით მიიწვია. ფაშას თქმით, „მე გიანელ გიმასპინძლო ჩემსა ქვეყანასა“ [1, 82]. გარეშე მტრები ქართველების ოფლითა და სისხლით აშენებულ სანუკვარ სამშობლოს თანდათან ითავისებდნენ. მეფეს მოსვენებას არ აძლევდა, დაქირავებულ ლეკთა თარეში და საქართველოს ერთგული და მოხარკე სახანოების: ყარაბახის, ერევნის და

განჯის ჩამომორება. ერთი სიტყვით, სპარსელებს ვეღარ ენდობოდნენ, თურქები ავი თვალთ იცქირებოდნენ, ლეკები ვერ დაცხრნენ, შინაური მტრები ავაზაკობდნენ, რომლებიც მეფის თქმით, საშიში არ იყვნენ, როგორც „მჩხავანნი კატანნი“ [1, 147].

საშიშროება იმაში მდგომარეობდა, რომ საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური ორგანიზაციის მოშლას, პოლიტიკური სხეულის დაქუცმაცება მოჰყვებოდა. საუფლისწულოების მმართველი ბატონიშვილები ცენტრალურ მმართველობას და ავტორიტეტს აღარაფრად სცნობდნენ. გიორგი მეფეს გამეფებისთანავე მოუხდა ანგარიშის გაწევა თავისი ძმებისათვის, რომლებსაც საკმაოდ დამოუკიდებელ და ამავე დროს, „უპასუხისმგებლო მდგომარეობისათვის მიეღწიათ“ [4, 46]. ამ მდგომარეობიდან ისე გამოსვლას, რომ საქართველოს სახელმწიფო არ დარღვეულიყო, ერეკლეს სიბრძნე და მკლავი სჭირდებოდა. სწეული გიორგი, დიდებული მამის მხოლოდ სუსტი ანარეკლი იყო [6, 22]. რუსეთის მმართველები კარგად ხედავდნენ ამ განსხვავებას და თავიანთი ვერაგული ზრახვებისათვის მოხერხებულად იყენებდნენ; ქართლ-კახეთის მეფისაგან ახალ-ახალ დათმობას მოითხოვდნენ. საბოლოოდ, გიორგი მეფემ გეორგიევსკის ტრაქტატით გათვალისწინებული პირობების ნაწილი ვერ შეასრულა, სამეფო კი, – რუსეთის ხელში აღმოჩნდა.

ძმათაგან და გარეშე მტერთაგან შეწუხებულ მეფეს, ლეკებისგან აკლებულ ქვეყანას, ვისთვის უნდა ეთხოვა დახმარება, ვინ უნდა მიეშველებინა თუ არა რუსეთი?! განა არ იცოდა რუსთა მბრძანებლობის სიმძიმე? „თუ არა მკლავი რუსთა ხელმწიფისა, ვერავინ დაიცავს საქრისტიანოს. მესმის სიმძიმე რუსთა ჩემზედა მბრძანებლობისა. რა ვქნა? ვის მივმართო? რა პასუხი გავცე ქრისტესა!.. ჯვარისა

თაყვანისმცემელთა მოვიყვან მწედ ქვეყანისა. ასეთი იყო ჩემი მამა-პაპის სურვილი; ეს იყო მამაჩემის აზრიც და მეც მას დავადგები. ჩემი პირობები რუსეთის მეფესთან საკეთილონი არიან ქვეყნისათვის“ [1, 154].

საბოლოოდ, რუსეთმა ყველაფერი თავის სასიკეთოდ წარმართა. სახელმწიფოებრიობა და თავისუფლება დაკარგული ქართველი ერი აიძულა ბედს შერიგებოდა. გიორგი მეფემ განა არ იცოდა რას უქაღდა ქვეყანას რუსეთზე სრული მინდობა? ტახტის მემკვიდრის, დავითის უარყოფით თვისებებს – ურჩობას, ულოცველობას, თვითნებობას, უმარხულობას, მამაზე უმეტესად თავის წარმოდგენას, ფულისა და ნივთების სიხარბეს, მის რუსეთში ყოფნას აბრალებდნენ. მემკვიდრე დავითი რუსეთში იყო გაზრდილი, „მარხვას სჭამდა და სარწმუნოებაზეც სუსტად იყო“. ე. ი. „ვითარცა მხილველი რუსეთისა, შევიდა განსაცდელსა ძნელსა“ [1, 1387].

რუსეთის მზაკვრული მიზნის ხელშემწყობი „არაკეთილისმყოფელი კანონი“ აღმოჩნდა, სახელდობრ, ერეკლე მეფის შედგენილმა მემკვიდრეობის საკითხმა ისტორიული სამართლიანობა დაარღვია. თითქმის ათას ხუთასი წლის განმავლობაში საქართველოში არსებობდა მტკიცე მემკვიდრეობითი კანონი, რომლის ძალით გარდაცვლილ მეფეს ტახტზე მისი უფროსი შვილი ცვლიდა. მოგვიანებით ასე დაკანონდა როგორც იურიდიულ შემეცნებაში, ისე ხალხის შეგნებაში [7, 181]. მემკვიდრეობის საკითხის გამრუდება, სახელდობრ, გიორგი მეფის შემდეგ მეფობის გადასვლა უფროს-უმცროსობით, რიგ-რიგობით ძმებზე და არა მის უფროს შვილზე, დარეჯან დედოფლის მიზანი გახლდათ. ცხადია, გიორგი მეფე შემთხვევას ეძებდა მემკვიდრეობითი ტახტი თავის შთამომავლებისათვის გადაეცა და დაემტკიცებინა. პლ. იოსელიანის ცნობით, გიორგი მეფეს მამისგან

დაწერილი სხვა ანდერძიც ჰქონდა, რომლითაც დარეჯან დედოფლის მიერ გამოცხადებული ანდერძი ირღვეოდა. ეს იყო მიზანი, რომელმაც ძმათა შორის შფოთი წარმოქმნა და „ერთგულებიდან მრავალნი გადაუყენა“ [1, 222]. ბატონიშვილებმა ადგილ-ადგილ მუშაობა დაიწყეს და თავადების, სხვა გავლენის მქონე პირების თავის მხარეზე გადმობირებას ცდილობდნენ. ამის შედეგად, ქართლ-კახეთის სამეფო, რომელიც საერისთავოებისა და სახანოების მოსპობის შემდეგ, თითქოს გაერთიანდა, შუა საუკუნეების ტიპის დაქსაქსულ ფეოდალურ ქვეყნად გადაიქცა [7, 182]. მსოფლიო ისტორიიდან ცნობილია, რომ მემკვიდრეობის საკითხის წეს-დებულების გამრუდებას დიდი არეულობა მოსდევს. ეს ბუნებრივია, საქართველოს „მოყვარულმა და იდუმალმა მტრებმა“, რომლებმაც მმართველების უწესრიგობით და უპასუხისმგებლო გადაწყვეტილებებით ისარგებლეს, ქართლ-კახეთის სამეფოში ჩვეული ღებორგანიზაცია შეიტანეს.

რუსეთში მცხოვრები სომხები, სამეფოს გაუქმების საქმეში განსაკუთრებულად იღვწოდნენ. კერძოდ, „მათ დიდი სამდურავი ჩამოაგდეს მამა-შვილს, მეფე გიორგისა და მემკვიდრე დავითს შორის. რასაკვირველია, ამის დამწყობნი სულ სომხები იყვნენ, მაგრამ მომეტებულად სხვებს ასაქმებდნენ და გაბრიყვებული ჰყავდათ. ვისაც ენდობოდნენ, იმათი ოსტატებიც ისინი იყვნენ. ის სომხები რასაც არიგებდნენ, ისე ამოქმედებდნენ და ამასთან მოჰქონდათ ფული სომხებისგან არაჩნურთის იოსებ არლუთაშვილის (რუსეთელი სომხების მთავარეპისკოპოსი) გამოგზავნილი რუსეთიდან“ [5, 42]. გიორგი მეფეს არ უყვარდა სომხები, როგორც მეფობის დამკარგველნი და მართლმადიდებლობიდან განდგომილნი, მაგრამ მათი ეკლესია, მსახურება და გალობა „არა სძაგდა“. მეფე საქართველოში

მცხოვრებ სომხებზე ასე ბრძანებდა: „ვითარცა ვაჭარნი საჭირონი არიან და ვითარც ქვეყნის მცხოვრებნი ღიდად საშიშნი და მოსარიდებელნი“ [1, 146].

გიორგი მეფე ბევრს ეცადა, მაგრამ ვერსად ჰპოვა წყალობა, სასოება და სიყვარული. მატერიალურად დაკნინებული ქვეყნის გამაგრება და სულიერი განმტკიცება, მან წმიდა ნინოს „ჯვარი ვაზისა“-ს ჩამობრძანებით გადაწყვიტა. მეფე რუსეთის იმპერატორ პავლეს წერილობითი ფორმით ევედრებოდა, შეამდგომლობას სთხოვდა იმათ, ვისაც ხელი მიუწვდებოდა წმიდა ნინოს ჯვარი, როგორც უძველესი განძი და სიწმინდე „უსამართლო დამპატრონებლებისგან გამოეთხოვათ“. თუ თხოვნით არ ეშველებოდა საქმეს, მეფე აპირებდა ქვეყნის საუნჯე სამღვდლო კრების განჩინებით გამოეთხოვა. უფრო მეტი, შემაჩვენებელი განჩინების წარგზავნითც იმუქრებოდა. ეს და რუსთა მორიდება იყო მიზეზი, რომ დაჩქარდა ჯვრის დაბრუნება და მეფის გარდაცვალების შემდეგ, 1801 წელს, სიონის ეკლესიაში წმიდა ვაზის ჯვარი დაბრძანდა, როგორც ერისა და ქვეყნის მფარველი.

წყალმანკით დაავადებულმა სულთმობრძავმა გიორგი მეფემ, წმიდა ზიარების შემდეგ, მშვიდად განისვენა. ქვეყანა მაცხოვარს შეავედრა და პატრონად როგორც ქრისტიანობის დამცველი, რუსთა ხელმწიფე დაასახელა. მწუხრის ლოცვაზე მისულ დარეჯან დედოფალს და ძმებს შენდობა სთხოვა. გარშემომყოფთ მიმართა, – ნულარ ტირიან, არამედ ილოცონ მისთვის, რომ ღმერთთან კეთილად და სათნოდ წარსდგეს. ასე აღესრულა საქართველოს უკანასკნელი მეფე, როგორც ნამდვილი ქრისტიანი, წმიდა აზრით და გონებით, მოკრძალებული ცხოვრებით, წმიდა ქრისტიანული აღსასრულით – „უჭირველი, ურცხვენელი და მშვიდობითნი“. საქართველოს თორმეტსაუკუნოვანი დინას-

ტიის ჯაჭვი ასე გაწყდა და მის სამეფო პალატში საუკუნო გლოვამ დაისადგურა [6, 73].

სამწუხაროდ, ერთმნიშვნელოვნად და ერთხმად ვერ მოვიწონებთ მეფე გიორგის მმართველობას, მაგრამ ჩიხში მომწყვდეული და განწირული მეფე ყოველი ღონისძიებით ცდილობდა, როსტომ მეფის დროიდან შემოტანილი და დამკვიდრებული სპარსელების წეს-ჩვეულებები დაესუსტებინა და განექარვა. სასურველია, ამაოდ დამშვრალი მეფის მრწამსი მაინც შევისმინოთ, რომელიც ბრძანებდა: „განამტკიცეთ კაცნი სარწმუნოებასა ზედა ქრისტესსა, შეაყვარეთ ერსა ჩემსა ქრისტე: განთესეთ მცნებანი მაცხოვრისა, სიმტკიცე სარწმუნოებისა, სიმტკიცე მეფობისა და ბედნიერება ერისა. მორწმუნე მეფე და მორწმუნე ერი მეგობარნი არიან ღვთისა და შვილნი მალლისანი. დამცველნი ქრისტიანობითისა სიწმიდისა, დაიცვებიან განსაცდელთაგან. მწყემსსა კეთილსა არა წარუწყმდების საწმესო სულიერი, მოსავი ჯვარსა არა სადა დაეცემის“ [1, 180].

ამრიგად, ისტორიკოსი პლატონ იოსელიანი გიორგი მეფის ცხოვრებას კეთილგონივრულად, დაწვრილებით და სიყვარულით აღწერს. მას შეგნებულად სურს გაამართლოს მეფის არჩევანი და საწყალი ადამიანი, უბედური მეფე ერის წინაშე პირნათელი გამოიყვანოს. მიაღწია თუ არა ცნობილმა ისტორიკოსმა სასურველ შედეგს, ამას რუსული ექსპანსიონიზმის მსხვერპლი ქვეყნის შვილები ობიექტურად ვერ შეაფასებენ. ნაშრომის მიზანი გიორგი მეფის, ვითარცა მეფეთა გვარის, მეფის ძის და მეფის პიროვნული ღირსებების რეაბილიტაციის მცდელობა იყო.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. პლ. იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, თბ., 1936.
2. ეპისტოლენი წმიდათა მოციქულთანი, წიგნ. ახალი აღთქმა, თბ., 2005.
3. გაზ. „ივერია“, №144, 1885. ოცნებელის რეცენზია პლ. იოსელიანის თხზულებაზე „ცხოვრება მეფე გიორგი XIII-სა“.
4. ს. კაკაბაძე, ქართველი ხალხის ისტორია (1783-1921), თბ., 1997.
5. აღ. ჯამბაკურ-ორბელიანისა, მეფის ირაკლის მეორის დროის ცოტა-ცოტა ამბები ანუ ზოგიერთი მაშინდელი პირნი, წიგნ. ს. კაკაბაძე, წერილები და მასალები, წ. I, ტფ., 1914.
6. თამარ და აკაკი პაპავა, მარიამ უკანასკნელი დედოფალი საქართველოსი, ბუენოს აირესი, თბ., 1956.
7. გ. ქიქოძე, ერეკლე მეორე, თბ., 1958.

**FOR THE PORTRAIT OF THE LAST KING OF
GEORGIA - GIORGI XII
(ACCORDING TO "THE LIFE OF GIORGI XIII" BY
PLATON IOSELIANI)**

Summary

On the basis of the rich factual material of Platon Ioscliani's monograph "The Life of Giorgi XIII education, bringing up and responsibilities, merits and wrongs. imperfections of the last king of Georgia are discussed. Ancestors of the historian were clergymen and close to the royal court. The true stories told by them were used by the author to preserve and leave us fundamental work about the king. But the historian and biographer was unable to avoid the exaggeration of his personal attitude, personal position and opinion but still reached desirable, right result.

The idea that Platon Ioscliani is tendentious, biased and his work does not reflect the real portrait of the king, is neglected in the article. The terminal state of Karil-Kakheti king's existence, ideological viewpoints of the king's internal and external policy followers and opponents are analysed.

პლატონ იოსელიანი – ეროვნული ტრადიციების მკვლევარი

ძველი ქართული კულტურის შესანიშნავი მკვლევრის, პლატონ იოსელიანის მოღვაწეობა დაემთხვა იმ პერიოდს, როდესაც კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიულმა შესწავლამ ფართო ხასიათი მიიღო. კერძოდ, 1845 წელს შეიქმნა რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოება ეთნოგრაფიის განყოფილებით. მოგვიანებით, 1851 წელს, ქ. თბილისში დაარსდა ამ საზოგადოების კავკასიური განყოფილება და 1852 წელს კავკასიის მუზეუმი, რომელიც საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიული შესწავლის სამეცნიერო კერად გადაიქცა. ქართული ეთნოლოგიისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იმდროინდელი პრესის ფურცლებზე გამოქვეყნებული ახალგაზრდა მკვლევრის ისტორიულ-სამეცნიერო ნარკვევები „რომელთა რაოდენობა სამასს აღემატებოდა“ [1, 51]. პლატონ იოსელიანთან ერთად, ამ საქმეში ჩაბმული იყვნენ ქართველი სწავლულებიც (დემიტრი ბაქრაძე, რაფიელ ერისთავი, ივანე ცისკარიშვილი, ნიკო ბერძენიშვილი და სხვა) „XIXს-ის II ნახევარში მოპოვებული მასალა და მის საფუძველზე გამოქვეყნებული ნარკვევები, დიდი საგანძურია ქართველი ხალხის ყოფისა და ტრადიციების შესწავლისათვის“ [2, 10].

საქართველოს წარსულის შესწავლისადმი დაუშრეტელმა ინტერესმა პლატონ იოსელიანს საშუალება მისცა გამოეკვლია და შეესწავლა მდიდარი მემკვიდრეობა, როგორც საქართველოს ფარგლებში, ისე მის გარეთაც. ხელნაწერების შესაგროვებლად და წარწერების ამოსაკითხავად მკვლევარი საგანგებოდ მოგზაურობდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, აგრეთვე სტამბოლში, საბერძნეთში, ათონსა და სინას მთაზე. შემთხვევითი არ არის, რომ მისი მემკვიდრეობა, ძირითადად, რუსულ ენაზეა წარმოდგენილი.

„ის პატრიოტული თავმომწონეობა, რაზედაც არაერთხელ მიუთითებდნენ მისი თანამედროვენი, პლატონ იოსელიანს კარნახობდა ქვეყნის გარეთ გაეტანა საქართველოს წარსულისა და მისი კულტურის ისტორია. როგორც იგი მარი ბროსეს წერდა, მისი მიზანი იყო მისცემოდათ ევროპელთა შემთხვევა ცნობისათვის ჩვენთა მწერლობისა“ [3, 171].

პლატონ იოსელიანის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ ბევრი რამ დაიწერა. იგი იყო პირველი ქართველთაგანი, რომელიც რუსეთის (პეტერბურგის) უმაღლეს სასულიერო სასწავლებელში აღიზარდა. მისი თბილისში დაბრუნება აკადემიკოს ანდრია შეგერენის ჩამოსვლას დაემთხვა. მათ შორის ახლო მეგობრული ურთიერთობა დამყარდა. „შეგერენს იოსელიანისათვის შთაუგონებია საქართველოს წარსულის შესწავლის აუცილებლობა, დაუვალებია ლიტერატურის ისტორიის შედგენა, ნუმიზმატიკური მასალების დაგროვება და სხვა ხასიათის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“ [4, 328].

მომავალი მკვლევარი იზრდებოდა და ვითარდებოდა მაშინდელი საზოგადოების იმ მაღალ წრეში, რომელშიც ტრიალებდნენ ქართველი ბატონიშვილები, აგრეთვე გამოჩენილი მწერლები და საზოგადო მოღვაწეები (გრიგოლ, ალექსანდრე და ვახტანგ ორბელიანები, ნიკოლოზ ბარათაშვილი, ალექსანდრე ჭავჭავაძე, სოლომონ დოდაშვილი და სხვა). აკადემიაში სწავლის დროს, მან რუსულ ენაზე საქართველოს ეკლესიის მოკლე ისტორია შეადგინა, რომელიც მეფე გიორგი XII-ის მეუღლეს, მარიამ დედოფალს მიუძღვნა [1, 49]. 1838 წელს, პლატონ იოსელიანმა დაასრულა მუშაობა ნაშრომზე „საქართველოს მოკლე ისტორია“ [1, 50]. იმავე წელს იგი ინტენსიურად ჩაება საგამომცემლო საქმიანობაში. სტუდენტობის წლებში, სამეფო ოჯახის წევრებისაგან მზრუნველობით აღვსილმა, პეტერ-

ბურგში გადასახლებულ იმერეთის დედოფალს, მარიამ კაციას ასულ დადიანს „აბდულმესიანის“ 1838 წლის გამოცემა მიუძღვნა. მის მრავალრიცხოვან შრომას წინ უძღოდა ჯერ კიდევ XIX ს-ის 30-იან წლებში შეკრებილი ქართული ანდაზები და გამოცანები. ორ რვეულში თავმოყრილი ფოლკლორული ტექსტები, ამჟამად, სანკტ-პეტერბურგში ინახება [5, 40]. შეიძლება ითქვას, რომ ძველი ქართული ტრადიციების მქონე ოჯახში გაზრდილი პლატონ იოსელიანი, სტუდენტობის პერიოდშივე საქართველოს სიძველეთა შესწავლამ გაიტაცა.

მისი მრავალრიცხოვანი შრომებიდან, ქართული ეთნოგრაფიისთვის უფრო მნიშვნელოვანია: „ქალაქ ღუშეთის აღწერა“, „ფშავი“, „მოგზაურობა კახეთში“, „ქართული წელთაღრიცხვა“, „საქართველოს ძველი და ახალი ქალაქები“, „თბილისის სიძველენი“, „ქართველები და მათი ძველი სახელწოდება“, „ცხოვრება მეფისა გიორგი მეცამეტისა“ და სხვა.

„ქალაქ ღუშეთის აღწერა“-ში მაშინდელი ღუშეთის მახრა გეოგრაფიულად და კლიმატურად არის შესწავლილი. დახასიათებულია მოსახლეობის სოციალ-ეკონომიკური მდგომარეობა, ისტორიული ძეგლები და ხალხის ჩვეულებები. ნაშრომში გაანალიზებულია ქართულ მითოლოგიურ წარმოდგენებსა და წარმართულ ღვთაებებზე, ბერძნული და აღმოსავლური (სპარსული) კულტურების გავლენის კვალი. აღნიშნულ ნაშრომში განხილულია ისეთი ხალხური დღესასწაულები და მასთან დაკავშირებული საწესო რიტუალები, როგორც არის: ვნების კვირის ოთხშაბათს ცეცხლის დანთებისა და მასზე გადახტომის ჩვეულება; გვალვისას წვიმის გამოსაწვევი ქალების პროცესია; ჭონაზე სიარული; ყველიერის კვირის გართობა-თამაშობანი; ყენობა და ა. შ. ქართველი ეთნოლოგების მიერ ბერიკაო-

ბაყენობის არსი და ბუნება კარგად არის შესწავლილი, მაგრამ ამ უძველეს ჩვეულებაში პლატონ იოსელიანი ხედავდა საფრანგეთში, ჯერ კიდევ XV ს-ში, „მენ ფოლლეს“ სახელწოდებით ცნობილი წარმოდგენის განმეორებას. სასაცილო ქულებით, ფერად კოსტუმებში გამოწყობილი მრავალკაციანი ჯგუფის მიზანი ყველიერის დღეებში გართობა და მხიარულება იყო. ამ თავყრილობის მოთავე სულელად ინათლებოდა. მას ჰქონდა თავისი ეზო, ჰყავდა დაცვა, მისი ნება-სურვილი სწრაფად სრულდებოდა [6, 68]. საერთოდ, მკვლევარი ზოგიერთ ქართულ ეროვნულ ტრადიციას, ევროპული ხალხების ეთნოგრაფიულ მასალასთან მიმართებაში განიხილავდა. კერძოდ, ჯირითობაში შუა საუკუნეების ევროპელი კავალერიის გართობის ელემენტებს ხედავდა; ქართველ მესტვირეებს ტრუბადურებს უწოდებდა; „ჭონას“ მუსულმანურ სამყაროში გავრცელებულ ჩვეულებას „ჩენკას“ ამსგავსებდა და ა. შ.

კვლევა-ძიებისას, მეცნიერი წერილობით წყაროებთან ერთად, ფოლკლორულ მასალასაც აქტიურად იმოწმებდა. მაგალითად, ქალაქ დუშეთის ხალხური ეტიმოლოგია ზეპირსიტყვიერ მასალას ემყარება. თქმულების მიხედვით, მრისხანე თემურ ლენგის ცხენოსანი ჯარი 1392 წელს არაგვის ხეობაში დიდ აღმართს რომ მიუახლოვდა, თავისი წინამძღოლის ბრძანებით, შეჩერდა. „დუშ ათ“, თათრულად ნიშნავს „შესდექ ცხენო“; აქედან მომდინარეობს ადგილისა და შემდეგ, ქალაქის სახელწოდება [6, 2].

სასულიერო განათლების მქონე მეცნიერის ინტერესის სფეროს, ქართული ეკლესია-მონასტრების მრავალსაუკუნოვანი ისტორია წარმოადგენდა. დიდმოწამე წმიდა ევსტათეს სახელობის ერთაწმინდის ტაძრის აგების დაწყებას V საუკუნეში, მეფე ვახტანგს მიაწერენ. ეთნოლოგიური კვლევა-ძიებისათვის საინტერესოა ტაძარში შენახული რკინის

ჯაჭვი; მას ნებაყოფლობით იკიდებდნენ ისეთი პირები, რომლებიც ცხოვრების მძიმე პირობებში, ხალხის წინაშე თავმდაბლობისა და ცოდვათა აღსარების ნიშნად, ღმერთს ჯაჭვის საჯაროდ ტარებას აღუთქვამდნენ.

მკვლევრის ცნობით, ჯაჭვდაკიდებულნი იგონებდნენ იმ ჯაჭვს, რომლითაც შეკრული იყო წმიდა ევსტათე, რომელი დიდებული, იმპერატორ ტიტუსის სახელოვანი თანამებრძოლი და ქრისტეს ეკლესიისთვის დიდწამებული. „ჯაჭვის ოვალური ფორმის რგოლებს ორი დიუმი სისქე და ხუთი დიუმი სიგანე აქვს. მთელი ჯაჭვის სიგრძე ხუთ არშინამდეა. ჯაჭვს ბოლოში, კისერზე გასაკეთებელი საყელო აქვს, რომელიც საჭირო შემთხვევაში იკეტება. ეს ჯაჭვი დადიანისად არის ცნობილი, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ მისი ჩამოკიდება ნაკისრი ჰქონდათ. არანაკლებ ორ ფუტს იწონიდა“ [7, 71]. მსგავსი მოცულობის საყელურიანი რკინის ჯაჭვი, ამჟამად, ლომისის მთავარმოწამე წმიდა გიორგის სალოცავში ინახება. ჯაჭვის კისერზე დადება და ტაძრის გარშემო შემოტარება, წმიდა გიორგისათვის ყმობის განცხადების ტრადიციის ანარეკლია. აღთქმის აღსრულების, ან დადების შემთხვევაში, ჯაჭვის შემოტარების ტრადიციას ლომისში დღეს სალოცავ-სავედრებლად მისული მართლმადიდებელი მრევლის უმრავლესობა მიმართავს. ასეთივე რკინის ჯაჭვის ეკლესიის გარშემოტარება ქართლის სოფელ არბოშიც სცოდნიათ [8].

ქვათახევის მონასტრის აღწერილობაში, მატერიალური კულტურის მკვლევრებს უთუოდ დააინტერესებთ ტაძრის დასავლეთით მდებარე ორსართულიანი კვადრატული კოშკი, რომლის პირველ სართულზე, პლ. იოსელიანის ცნობით, ეკლესია იყო. ფრესკებზე წმიდანთა გამოსახულებები (ძირითადად, სახის ირგვლივ) ლეკების ხანჯლებით იყო დაჩხვლექილი. დასავლეთით, მცირე კარის თავზე

დახატული ადგილის მფლობელების, მაღალაძეთა სურათები, შესანიშნავია კულტურის თვალსაზრისით. ნიშანდობლივია მათი არატრადიციული ჩაცმულობის ელემენტები. კერძოდ, განიერი, ჭრელი ქსოვილის სპარსული ქამარი, მოკლე ქუდი (ქვევიდან ცხვრის ტყავით) და ქოშისებური ჩექმები, ჭრელი ქსოვილის სპარსული სამოსელი, რომლის ზევიდან ჯიბეებიანი ხიფთანი მუხლებამდე სწვდებათ. ქალებს გრძელი სამოსელი აცვიათ. არანაკლებ საინტერესოა ტაძრის ეზოში დაკრძალული მაღალაძეთა მსახურის, დათუნას საფლავი და საფლავის ქვაზე ამოკვეთილი მისი სურათი. 1675 წელს გარდაცვლილ მსახურს, მარჯვენა ხელში ძველი ტრადიციული სასმისი – კულა უჭირავს, ხოლო მარცხენა ხელში – აზარფემა, თავადის კარზე მისი თანამდებობის მაჩვენებელი [9, 87].

აღნიშნულ მონასტერში, თემურ ლენგის მეომრების მიერ მონაზვნების საზარელი ამოხოცვის შემდეგ, ქრისტიან ქალებს დაებადათ აზრი, რომ ისინი არათუ სავანეში ცხოვრების, არამედ იქ მისვლის ღირსნიც არ იყვნენ. ამ ჩვეულებას 1796 წლამდე იცავდნენ. სამაგიეროდ, კედელთან, დაახლოებით 1488 წელს აშენებული იქნა ნიში, სადაც ქალები ჩერდებოდნენ და ღვთისმშობლის ქვათახევის სასწაულმოქმედ ხატს ლოცვებს სწირავდნენ [9, 99].

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, პეტერბურგში ყოფნისას, პლატონ იოსელიანი ბატონიშვილების წრეში ტრიალებდა და საქართველოს უკანასკნელი მეფისა და სამეფოს დასასრულის შესახებ ბევრი რამ მოისმინა, რაც მის ლიტერატურულ-ისტორიული ხასიათის თხზულებაში – „ცხოვრება მეფისა გიორგი მეცამეტისა“, აისახა. როგორც თავად წერდა, „მეცა თვით ვიყავ დაახლოებული მეფისა ძეთა ვითარცა მათთან შინაური, მათთანა დაბინავებული, მათთანა გამოკვებული და შენახული. მათთან ოთხსა წელსა (1831-

1835) და კუალად ორიცა წელი (1843-1844). პირნი ესენი იყვნენ დაახლოებით ცნობილნი ჩემგან – მეუღლე თვით მეფისა დედოფალი მარიამ, ძმანი თვით მეფისა მირიან და ფარნავაზ, ძენი მათი ბაგრატი, თეიმურაზ... ელენე ასული მეფის ძისა თეიმურაზისა, პეტერბურლის ყოფნაში ვიყავი მისგან (მეფის ძე თეიმურაზ) დიდად მიღებული“ [10, 49] სამეფო კართან მეგობრობის განსამტკიცებლად, პლატონი მეფის რძალს, დავით ბატონიშვილის მეუღლეს, აბი მელიქის ასულ ელენეს მოუნათლავს. „თვით ელენე მეფის რძალი და მემკვიდრის (დავითის) ცოლი იყო ემბაზით მიმრქმელი ჩემი, ამისთვის ვიცნობდი მოკლედ მას, მოარულსა მასთან ოთხსა წელსა სანკტ-პეტერბურლს“ [10, 49].

თხზულება სამეფოს უმძიმესი პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური პირობების მატიანეა, სადაც „კარგად არის გამოხატული XVIII ს-ის საქართველო თავისი ზნეჩვეულებებით, საერთო კულტურით, ადმინისტრაციული და საეკლესიო იერარქიით“... [10, 11]. ნაშრომი ღირებულ წყაროს წარმოადგენს სამეფო კარის წარმომადგენელთა მენტალობის შესასწავლად.

მონოგრაფიის მდიდარი ფაქტობრივი მონაცემების ზოგიერთი ადგილი ეთნოლოგის ყურადღებას იწვევს. უწინარეს ყოვლისა, აღზრდის სამეფო წესები, როგორც ფიზიკური, ისე სულიერი კუთხით. კერძოდ, ჩვილის ნათლობა დაბადებიდან მეცხრე დღეს. „ნათელსცა მას კათალიკოსმან ანტონ I და მიმრქმელად იყო არქიეპისკოპოსი საბა ნინოწმინდელი“, რომელიც იმავე დღეს მიტროპოლიტის ხარისხში აუყვანიათ; მომავალი მეფისთვის ოთხი წლიდან გამზრდელის დანიშვნა; რვა წლის ასაკში, ჩერქეზი ბატონის, გირეი ოძისას ქალზე დაწინდვა, რომელიც გამონაკლისი შემთხვევა კი არ იყო, არამედ „ძველთა დროთა ჩვეულება.“ ასევე, საქორწილო ასაკის განსაზღვრა ქალ-

თათვის 13-14 წელი, ხოლო მამაკაცთათვის, ოც წელზე ზევით; მეფისათვის უცხო ენების შესწავლის საჭიროება. გიორგი მეფემ თათრული ენა კარის მოხელეთაგან, ხოლო სომხური, სომეხთა მღვდლის, ტერ დავითის შვილისაგან – შაიკოვისა და ყაიმაზაშვილისაგან ისწავლა. ბერძნული ენის ათვისება „ვერ სრულჰყო“ მასწავლებლის გარდაცვალებისა და დროთა გარემოებების გამო.

თხზულებაში მეტად საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ ძველად თურმე, დალხინების ან შეჭირვების ჟამს, დიდებულებს მოწყალების უხვად გაცემა სჩვეოდათ. მაგალითად, ერეკლე მეფემ პირმშოს დაბადება აღნიშნა გლახაკებისა და ქვრივ-ობლების დასაჩუქრებით, მეუღაბნობებისთვის შესაბამისი „ნუგეშისცემითნი საძმოდ ბოძებანით,“ მეზობელი ქვეყნის ხანებისათვის ძღვნის გაგზავნით, ოთხივე მართმადიდებელი პატრიარქისთვის, აგრეთვე, სინასა და ათონის მთის წინამძღვრებისათვის ეპისტოლეებთან ერთად, სათანადო შესაწირავის მირთმევით.

საქმე იმაშია, რომ მართლმადიდებელ პატრიარქთათვის ფულისა და ვერცხლეულის გაგზავნის ჩვეულებას ქორწინების შემთხვევაშიც მიმართავდნენ. კერძოდ, მეფის ძის გიორგის ასული ნინას და გრიგოლ დადიანის (სამეგრელოს მთავრის, კაცია დადიანის მემკვიდრე) ჯვრისწერის გამო, დადიანმა მართლმადიდებელ პატრიარქებს შესაბამისი ფული და ძვირფასეულობა მიართვა. აგრეთვე, „შესწირა საყოველწელიწადო ძღვენი მონასტრებს, დავით გარეჯის, ნათლისმცემლის, შუამთის და სხვა ეკლესიებს მათ მოსახსენებლად“ [10, 27].

ისიც ცნობილია, რომ გარდაცვლილის სულის საოხად, იერუსალიმში შესაწირის გაგზავნა ჩვენ წინაპრებს ტრადიციად ჰქონდათ.

ძველი საქორწილო ურთიერთობის განსახილველად საყურადღებოა, ე. წ. პატარძლის პირის სანახავი საჩუქარი. თხზულების მიხედვით, მეფის ძე გიორგიმ, როდესაც შეერთო გიორგი ციციშვილის ქალი, მშვენიერი მარიამი, მეფე ერეკლემ რძალს პირის სანახავად მიართვა ხატი ღვთისმშობლისა, ამბარჯა ძვირფასი თვლებით, მარგალიტებითა და იაგუნდებით მორთული, რომელიც ას თუმნად ფასობდა. პატარძლის საჩუქრებში თბილისში არსებული ზეთის სახდელი ქარხანა შედიოდა. დედინაცვალმა დარეჯანმა პირის სანახავად რძალს უბოძა ოქროს ძეწკვი და გულსაკიდი ამბარჯა, ფარჩის საკაბე, ინდოეთის შალი, სამოცდაათი მარგალიტისგან ასხმული კრიალოსანი და ოცდაათი იაგუნდის თვალი [10, 79-80].

ავტორს თხზულებაში შეტანილი აქვს მანანა ორბელიანის სახლში დაცული მზითვის სია, რომელიც საქორწილო სისტემის ამ აუცილებელ კომპონენტზე სრულყოფილ წარმოდგენას გვიქმნის. აღნიშნულ სიას ამშვენებს ბუდით და პირ-სახურავით შემკობილი, წმიდა სამებისა და წმინდანების ხატები, დაუჯდომელი ლოცვანი და ჟამნები. მზითვში თვალშისაცემია ძვირფასი სამკაულების, ჭურჭლის, ავეჯის სხვადასხვა სახეობების სიმრავლე [10, 31-32], რომელიც თურმე, ძველად ბევრი ჰქონდათ შენახული. ავტორის ცნობით, „რუსეთის შემოსვლის დრომდე ქალებს ამშვენებდათ სამკაულნი და დედანი, ქალთა და რძალთა უძღვნიდნენ უხვად. შემდეგ ქართველთა დაყიდნეს იგინი, სცვალეს რუსთა ხელოვნების სამკაულთა ზედა და სახმარებლად უგულვებელ ჰყვეს“ [10, 30].

ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს სამეფო ნადიმისა და კვების ზოგიერთი თავისებურება. მეფის საყვარელ წითელ ღვინოს, სამეფო კარისთვის, საწელიწადოდ საგანგებოდ ამზადებდნენ. მათი „სასმელი ღვინის ვენახი „აბეჩხა-

რი“ უნდა ყოფილიყო, ე. ი. დაუბარავი და პატივი დაუყრელი. იმისათვის, რომ ძალიან ცოტა გამოსულიყო და კარგი. ცხვებოდა ხუთი რიგი პური: „მურასა, საგარეველ, შოთი, პირგაჭრილი პური და კაკალა პური“. ამ პურის ხორბალი ბაიდრიდან მოჰქონდათ, სადაც ყველაზე უკეთესია... არაყი ჯერ არ იყო დიდად გავრცელებული, თუმცა, თავლით დამტკებარის მირთმევა – ქართველებს სჩვეოდათ. ყოველდღე ცისკრის მოსმენის შემდეგ. დილით მეფე ჩაის ილითა და ღარიჩინით მოღულებულს მიირთმევდა. ჩინეთის ჩაის, რომელიც რუსეთიდან ჩამოჰქონდათ, სნეულების დროს, სამკურნალოდ იღებდნენ; იშვიათად ყავა თურქთა წესით, სტუმართათვის მისართმევად“ [10, 25-26; 61].

პლატონ იოსელიანს აღნიშნულ მონოგრაფიაში ჩართული აქვს ხალხური ზეპირსიტყვიერების რამდენიმე ნიმუში. ამჯერად, შევჩერდებით ლექსად დაწერილ შაირზე, რომელშიც საღვინე ჭურჭელიც არის მოხსენიებული. ესენია: „ქვევრი, რუმბი, ტიკი, კოკა, ჩაფი, დოქი, ხელადა, ჯიხვი, ჯამი, აზარფეშა, თასი, ყანწი, სტაქანი, კულა, მათარა და კათხა“ [10, 29].

ავტორს თხზულებაში, გიორგი მეფის ასულ ნინას (რომელიც სამეგრელოში გრიგოლ დადიანზე იყო გათხოვილი) ნაამბობიდან, ღვინის სმის უჩვეულო წესი აქვს აღწერილი. მათ ქალიშვილი მიათხოვეს ლუარსაბ თარხანიშვილს და დიდი ღვინი გამართეს. მეგრელი თავადები, როდესაც ერთი მეორესთან სასმელითურთ მომზადებული მიდიოდნენ, „ალავერდი“ და „იანშიოლის“ ნაცვლად ერთმანეთს უჩვეულოდ მიმართავდნენ: შეუდგები ქრისტესა? ასეთი მიმართვა უცნობი იყო იმერლებსა, თუ მეგრელებს შორის და სამეგრელოში, ღვინისას შემოტანილი, ამ დროიდან დამკვიდრდა. საქმე იმაშია, რომ მეფე გიორგი ყოველი ღვინისძიებით ცდილობდა, როსტომ მეფის დროიდან,

ქართველთა შორის გავრცელებული სპარსული წეს-ჩვეულებები დაესუსტებინა, ანუ „განექარვა“. ნათლობის საიდუმლოების აღსრულებისას, მღვდლისაგან დასმულ კითხვას – „შეუდგები ქრისტესა?“ პასუხობენ – „შევეუდგები“-ო. საფიქრებელია, რომ ადგილისა და გარემოებების მიუხედავად, იმდროინდელ საზოგადოებას ამ პირობის შეხსენება სჭირდებოდა.

პლატონ იოსელიანის მრავალმხრივ საყურადღებო თხზულებაში, გვერდს ვერ ავუვლით სოლომონ ლეონიძის მიერ, მეფე ერეკლეს მოთქმით დატირებას, რაც ტრადიცია ყოფილა. ღირსეულ მეფეს იგი ცრემლითა და გოდებით იგონებდა და „იგლოვებდა მეფობა ახალი, არღა რეცა მექონისა ძალისა, ჭკუისა და გონებისა“ [10, 50]. ნიშანდობლივია, მეფე გიორგის გლოვის საწესო რიტუალი, რომელსაც ავტორი ასე აღწერს: „მდივანბეგთა ძველთა წესითა დაჰყარნეს ეკლესიისა იატაკსა საწერელნი და ყალამნი, – ნიშნად შეყენებულისა ბრძანებათა მწერლობისა; ხელჯოხიანთა სასახლისა კვერთხი, – ნიშნად გაუქმებულისა მათისა ხელობისა; მზარეულთა ქვაბი, ფლავის საწურავი და ესე ვითარნი, – ნიშნად უქმთა და მათთვის ნივთთა; პირის მწდემან მეფისა ოქროსა და ვეცხლისა და სხვათა გვარისა სასმელისა ჭურჭელნი, – ნიშნად არღა სახმართა მათთაგან; ამილახვარმან ძვირფასნი აღვირნი ცხენთა. თვით ადგენ თავსა, ნივთთა ამათ მიყრილთა გუნდ-გუნდად აქა-იქა. ეკლესია გალობდა საგალობელთა“ [10, 214]. გლოვის აღნიშნული ეპიზოდი მეფეთა და დიდებულთა წრეში მოქმედ ტრადიციას გვაცნობს და სიახლეც შეინიშნება, ისევე, როგორც მკვლევრის მიერ გაშუქებულ მრავალ სხვა საკითხში. პლატონ იოსელიანის ისტორიული მონოგრაფია პაპუნა ორბელიანის ცნობილი ნაშრომის – „ამბავი ქართლისანი“-ს ქრონოლოგიური გაგრძელებაა, რომელიც

1739-1758 წლებში, აღმოსავლეთ საქართველოში არსებულ ვითარებას აღწერს. მართალია, კონსერვატორული მსოფლმხედველობის მკვლევარი, როგორც პლატონ იოსელიანი იყო, „იმდენად ჩაიძირა საქართველოს წარსულში, რომ წარსულის წარმომადგენელი დარჩა თავის თანამედროვეთა შორის“ [4, 330], მაგრამ ქვეყნის წარსულს და მის კულტურულ მემკვიდრეობას სწავლობდა არა როგორც სიძველეთა მოყვარული, არამედ მისი აწმყოს მოჭირნახულე და მომავალში უკეთესის მოსურნე.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ე. მაჭავარიანი, სიყვარულით განათებული გზა, თბ., 1989.
2. ვალ. ითონიშვილი, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, თბ., 1989.
3. ნ. მახათაძე, უწყება და ხსენება, თბ., 1996.
4. ალ. ფოცხიშვილი, ქართული გრამატიკული აზროვნების ისტორიიდან, თბ., 1979.
5. თ. ჯაგოდნიშვილი, ქართული ფოლკლორისტიკის სათავეებთან, თბ., 1986.
6.,, 1858.
7. პლ. იოსელიანი, ერთაწმინდის ტაძრის აღწერა, წიგნ. დიდი მოურავი გიორგი სააკაძის ცხოვრება, თბ., 1973.
8. ი. დ. მოწერილი ამბავი, სოფელი არბო, გაზ. „ივერია“, 1886, 16 სექტემბერი.
9. პლ. იოსელიანი, ქვათახევის მონასტერი, წიგნ. დიდი მოურავი გიორგი სააკაძის ცხოვრება, თბ., 1973.
10. პლ. იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, თბ., 1936 (წინასიტყვაობა აკ. გაწერელიასი).

PLATON IOSELIANI – RESEATCHEROF THE NATIONAL TRADITIONS

Summary

Some of the works of the prominent researcher of the old Georgian culture - Platon Ioseliani - are studied in the article. These works are the best primary sources for the study of the Georgian national culture. Platon Ioseliani carried on his activity in that very period when the peoples of the Caucasus were widely studied from the ethnographical point of view. Ethnographical and folklore materials gathered by Platon Ioseliani will serve a great assistance to those scientists who work in these fields.

For better study of the past heritage of Georgia, Platon Ioseliani traveled in different parts of the country. In “The Description of Town Dusheti” he studied not only geography of the region and the socio-economic conditions of the Dusheti Okrug (area) population, but its historical monuments, traditions, rights and rituals. It must be mentioned that he studied folk festivals and rituals connected with them in relation and comparison with the European peoples' ethnographical material.

Platon Ioseliani's work “The Life of the King Giorgi XIII” is a chronicle of the heaviest political, economic and social state of those days kingdom. The author illuminates well the 18th century Georgia with its common culture, administrative and church hierarchy, traditions. Personal or official every-day relations of the court, king, nobles, officials, servants are of great interest for the ethnological research.

ბლოგის და დატირების წეს-ჩვეულებები ქართველთა და ჩრდილო კავკასიელთა ყოფაში

წარმოდგენები სიკვდილსა და საიქიო ცხოვრებაზე კაცობრიობის არსებობის ყველაზე ადრეულ საფეხურზე წარმოიშვა, მაგრამ მათი გაცნობიერება მარადიულ პრობლემად დარჩა. ყოფნა-არყოფნის საშინელების დაძლევის თავისებურად ებრძოდა ყველა ეპოქა და კულტურა. „მკვლევრები აღნიშნავენ, რომ სხვადასხვა კულტურის წარმოშობას მნიშვნელოვნად უწყობდა ხელს სიკვდილის პრობლემისადმი სხვადასხვაგვარი მიდგომა. კულტურები და ეპოქები ერთმანეთისგან განსხვავდებოდნენ იმით, თუ როგორ აღიქვამდნენ ადამიანები სიკვდილს, პოულობდნენ თუ არა ისეთ ძალას, რომლითაც შესძლებდნენ დაპირისპირებოდნენ ფიზიკურ განადგურებას“ (ბოჭორიშვილი 2000:46).

პრეისტორიულ ხანაში, მიცვალებულის დაკრძალვის არქაული წეს-ჩვეულება პასუხობდა მხოლოდ ერთ მოთხოვნილებას – მიცვალებულის მატერიალური სიცოცხლის გაგრძელების უზრუნველყოფას (დონინი 1965:25). ამ მიზნისთვის მუმიფიცირება და სხვადასხვა „გამწმენდი“ მაგიური რიტუალები იქნა შემუშავებული. ადამიანმა მოგვიანებით გააცნობიერა, რომ „სააქაო ცხოვრება გახრწნითა და სიკვდილით იმიტომ თავდება, რომ იგი მსახურებაა სხეულისა, სხეული, კი თავისთავად მკვდარი და პასიურია“ (უზნაძე 1984:238). ამიტომ, ბუნების კანონის შეცვლას, ადამიანმა საკუთარი დამოკიდებულების სახეცვლილება ამჯობინა და თამამად ჩაეჭიდა სულის უკვდავების იდეას, რამაც სიკვდილთან გარდაუვალი შეხვედრა გაცილებით გაუადვილა. თუმცა, უკვდავების იდეა სრულებითაც არ აძლევს ადამიანს სიკვდილის წინაშე სულიერი სიმშვიდის გარანტიას, მაგრამ ის, რომ ჩვენ ყველა დავიბადეთ მიწი-

დან და წყლიდან და უეჭველად მარადისობაში მივდივართ, არის ის მანუგეშებელი ძალა, რომელიც ჩვენში სიკვდილის შიშს, ერთგვარად, ამცირებს; ამავე დროს, იწვევს გარდაცვლილი ადამიანის წინაშე მოვალეობისა და პასუხისმგებლობის დასაფასებელ გრძნობებს, რომელებიც სხვადასხვა საზოგადოებაში და ეპოქაში სათანადო წეს-განგებულებით გამოირჩეოდა. არაერთს უკითხავს, რა იქნებოდა ადამიანი სიკვდილის საიდუმლოების გარეშე, შექმნიდა იგი რამე ღირებულს? როგორც დ. უზნაძე წერს, ცხოვრების საზღვარი სიკვდილია. ჩვენ რომ სიკვდილი არ ვიცოდეთ, მაშინ ცხოვრება სულ სხვა სახეს მიიღებდა, იგი ძირიანად სხვა იქნებოდა. სიკვდილი აძლევს დასაბამს უკვდავების იდეას. სიკვდილის იდეა რომ არ ყოფილიყო, მთელი ჩვენი ფსიქიკური და ფიზიკური ორგანიზაცია უფორმო მასის მდგომარეობას არ გასცილდებოდა. სიკვდილი ფორმაა სიცოცხლისა, მაგრამ იგი დაუძინებელი მტერია სიცოცხლისა; მაგრამ ვისთვისაც ძვირფასია ცხოვრება, როგორც ასეთი, მისთვის სიკვდილიც ძვირფასი უნდა იყოს (უზნაძე 1984:239-240). სხვა რა უნდა ეფიქრა ქართველი ერის სახელოვან შვილს; ერის, რომლის გამოჩენილი ადამიანები სიკვდილს, როგორც სიკეთეს ისე უცქერდნენ. სახელობრ: „ღმერთმა გიშველოს სიკვდილო, სიცოცხლე შევინობს შენითა“ (ვაჟა-ფშაველა). ან უფრო მეტი – „სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა, სიკვდილი სახელოვანი“ (შოთა რუსთაველი). ამ მხრივ, ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერებაც გვაოცებს. შვილმკვდარი დედა ერთგვარი ტკივილიანი სიამაყით აცხადებს: „სიკვდილო, შვილი გაგიზარდე, მე სხვა დედებს არ ვგავარ“!

ამრიგად, არსებობისთვის, ღირსეული სიცოცხლისთვის ბრძოლამ, ბრძოლამ სიკვდილთან, არყოფნის საშიშროების დაძლევამ განაპირობა გარდაცვლილი ადამიანის

გლოვის, დატირების, ხსოვნის პატივი და აიყვანა იგი უმაღლეს გამოვლინებამდე – წინაპართა კულტამდე. მანვე წარმოშვა „სამოთხის“, „სიცოცხლის ხის“ მოტივი (ჩოხელი 1973:145).

საქართველოში და ზოგადად, ჩრდილო კავკასიაში, საკვლევ საკითხთან მიმართებაში განმასხვავებელი ნიშნები უფრო ნაკლებია, ვიდრე საერთო. ეს ეხება მიცვალებულთა გლოვისა და დაკრძალვის, როგორც არქაულ პრიმიტიულ წარმოდგენებს, ისე ტრადიციულ ელემენტებს. როგორც ზ. ალექსიძე აღნიშნავდა, კავკასიის ძალა და სიმდიდრე მდგომარეობდა არა მხოლოდ მის ერთიანობაში, არამედ მისი შემადგენელი ნაწილების პოლიტიკურ, ეთნიკურ, კულტურულ და იდეოლოგიურ თვითმყოფადობაში (ალექსიძე 2005:318).

მრავალი უნიკალური კულტურისა და მსოფლიოს თითქმის ყველა რელიგიის ზემოქმედების მიუხედავად, კავკასიაში სულიერ ღირებულებებზე ორიენტირებული, ტრადიციული კულტურა ჩამოყალიბდა. აღნიშნული კულტურის ერთ-ერთ დამახასიათებელ ფასეულობას წინაპრის კულტამდე აყვანილი მიცვალებულის სულის თაყვანისცემა წარმოადგენს. „ქვეყნის მიყრუებულ ადგილებში შეყუჟულთ, არ უშენებიათ მონუმენტური ტაძრები და სრა-სასახლენი, ხშირად კვალიც კი არ დაუტოვებიათ მიწაზე თავიანთი არსებობისა, მაგრამ ეს უკვალობა იქნებ მათი ღირსებაც იყოს, რადგან კვალი ნივთიერია, ეს ხალხი კი, სულიერ ღირებულებებს ქმნიდა“ (კიკნაძე 1996:11).

საიქიო ცხოვრებისთვის ზრუნვას ჩვენი წინაპრები ავადმყოფობის დროიდან იწყებდნენ. სნეულის მდგომარეობა თუ არასახარბიელო იყო, ახლობლები ცდილობდნენ ის შეერივებინათ მასთან, ვისთანაც რაიმე უთანხმოება ჰქონდა. თუ ამას ავადმყოფის სიცოცხლეში ვერ შესძლებდნენ, იგი

სამძიმარზე მაინც უნდა მისულიყო. წინააღმდეგ შემთხვევაში, გარდაცვლილს ტანჯვა არ ასცდებოდა, მას მიწა არ მიიღებდა.

გარდაცვლილის პატივი და კრძალვა გამოინახებოდა იმ საგანგებო თადარიგში, რომელსაც ახლობლები გულმოდგინედ ასრულებდნენ. წინასწარი დატირების შემდეგ, უახლოესი გარემოცვიდან გამოარჩევდნენ დამკრძალველებს, აგრეთვე იმ პირებს, ვინც შორეულ ნათესავებს ჭირის ამბავს შეატყობინებდა. მაგალითად, სამცხე-ჯავახეთში, ჭირის ამბისთვის გაგზავნილი კაცი ახლო ნათესავებს აცნობდა, რომ თქვენმა ნათესავმა „ქვეყანა შეიცვალა“, ან „ქვეყანა გამოიცვალა“, ამ ქვეყნიდან წავიდა ე. ი. გარდაიცვალაო (ხოსიტაშვილი 1983:103).

სამგლოვიარო ტანსაცმლის, გლოვის ჩვეულებრივი ნიშნის ფერი შავია და რასაკვირველია, ჭირისუფალნი შავად იმოსებოდნენ. სამგლოვიარო შავი ტანსაცმელი მიზნად ისახავდა ბოროტი სულის დაშინებას, ან მისგან თავდასაცავად შენიღბვას. ამიტომ, ხშირად, ბოროტის განმზრახველიც თავს იკავებდა შავადმოსილი ადამიანის წინაშე. თუმცა, გლოვის ნიშნად შავად შემოსვა, სულ სხვა წარმოშობისაა. საქმე იმაშია, რომ როდესაც ჩაისახა იდეა წმინდისა და უწმინდურისა, ხოლო მიცვალებულებს მიაწერეს ვნების მომტანი ძალა, „წარმოიშვა მოთხოვნილება აღენიშნათ განსაკუთრებული ფერით საგნები, ადამიანები და ადგილები, რომლებსაც ასე ძლიერ ეშინოდა ადამიანს იმის გამო, რომ ისინი გარდაცვლილის შეხების კვალს ატარებდნენ. აქედან მომდინარეობს ტანსაცმლისა და მორთულობის გამოცვლა გლოვის პერიოდში“ (დონინი 1965:26).

ამგვარად, ადამიანის გარდაცვალება – სიცოცხლის ამქვეყნიური დასასრული იმდენად მნიშვნელოვანი იყო,

რომ გარკვეული ხნის მანძილზე, ირგვლივ ყველაფერი იცვლებოდა და მთელი წელიწადი მიცვალებულის სულზე ზრუნვას ეთმობოდა. ვახუშტი ბატონიშვილის მიხედვით, ქართველები ისე მკაცრად და უზომოდ გლოვობდნენ, საჭირო გახდა ამ წესების შეცვლა, ანუ „შემსუბუქება“, რაც მეფე გიორგი XI (შაჰ-ნავაზ II, რომელიც 1676-1707 წწ-ში მეფობდა) იკისრა, რაჟამს მასთან იერუსალიმის პატრიარქი მივიდა. ამის შემდეგ, შავის ჩაცმა, ხორცის უჭმელობა (სავარაუდოდ წლამდე, როგორც იყო) და „ტყება“ – ტირილი, ტრადიციად დარჩა (ბატონიშვილი 1973:24).

გლოვის შემსუბუქებას სხვა მიზეზებიც ჰქონდა. კერძოდ, თუშეთში მამაკაცებს გლოვის „თმის სხმა სცოდნიათ ერთ წლამდე, რომლებსაც თურმე წლის ბერებს ეძახდნენ. შემდეგში ეს ვადა ორმოც დღემდე შეუმცირებიათ, რადგან ეს წესი მეკობრეობას თურმე ხელს უშლიდა. ომალოელებს თმის სხმის ვადა ორმოცი დღით განუსაზღვრავთ და დაუფიცნიათ, ვინც ამას დაარღვევს, ძალღი იყოს მისი სულის სანათლავიო“ (მაკალათია 1933:169). საქმე იმაშია, რომ კავკასიაში, ძალღსა და კატას, უარყოფით კონტექსტში მოიხსენიებენ. მაგალითად, ხევსურეთში ხატზე დაფიცება თუ უმძიმდათ, კატის ჩამოხრჩობას მიუსჯიდნენ. „ბრალდებული კატას მოიყვანს და იტყვის: ვინც სტყუოდეს, იმის მკვდრის სულისა იყოსო. დამხრჩვალ კატას სოფლის მიჯნაზე გზის პირას ჩამოჰკიდებენ“ (მაკალათია 1935:100). ოსებსაც დასაფიცებლად ხშირად ძალღი, ან კატა ახლდათ; სწამდათ, რომ თუ სიცრუეზე „ისულმერთებდნენ“, ტყუილად დაიფიცებდნენ, მათ მიცვალებულს საიქიოში აღნიშნული ცხოველები გასტანჯავდნენ. მიცვალებულის სულისა და საფლავის ტყუილად დაფიცება, ყველგან დანაშაულად ითვლებოდა.

სოფელში მიცვალებულთა ხსოვნისადმი უფაქიზესი შეხება იწყებოდა იმ ზარის დარეკვისთანავე, რომელიც თანამემამულის გარდაცვალებას იუწყებოდა. ამ დროს, მინდორ-ველზე სამუშაოდ გასული ხალხი ყოველგვარ საქმეს მიატოვებდა (გარდა მწყემსებისა) და სოფელში ბრუნდებოდა ჭირის გასაზიარებლად. იკრძალებოდა არა მხოლოდ მიწის დამუშავება, არამედ თოფის გასროლა, ყოველგვარი ზეიმი, მათ შორის, დღეობა-დღესასწაულებიც, საერთოდ, ყოველგვარი საქმიანობა. თუშ-ფშავ-ხევსურეთში „მხოლოდ პურის გამოცხობა იყო დაშვებული“ (გიორგაძე 1987:78).

„აკრძალვა“ და „აკრძალვა“ შინაარსობრივად ერთმანეთისგან ძალიან განსხვავებული ტერმინებია, მაგრამ აკრძალვები ამ კონკრეტულ შემთხვევაში გულისხმობს არა იძულებით შეზღუდვებს, არამედ იმდროინდელი საზოგადოებისთვის მისაღებ ნორმას, რომელსაც მოყვასის ხსოვნისადმი პატივის ნიშნად ასრულებდნენ. ამავე დროს, მათი წარმოდგენით, მიცვალებულის სულს ზებუნებრივი თვისებები მიეწერებოდა, რაც ცოცხლებში ერთგვარ დაუძლეველ სიკვდილის შიშს იწვევდა. ამიტომ, აკრძალვების, გლოვის წესების განუხრელი შესრულება ამ იღუმალი განცდებისგან დამცავ საშუალებას წარმოადგენდა.

ცნობილია, რომ რიტუალური ღამისთევები იცოდნენ როგორც მძიმე ავადმყოფთან, ასევე, მიცვალებულთანაც. ავადმყოფთან ღამისთევისას, ადიღეელები და ყაბარდოელები, ღვთაება „თლეფშს“ ჭრილობის შეხორცებასა და ძვლის გამრთელებას შესთხოვდნენ (ანთელავა 2012:180).

მიცვალებულთან ღამისთევისას (სამეგრელოში, ხევსურეთში, სამცხე-ჯავახეთში), ღამისმთევლები ყურს უგდებდნენ მიცვალებულს, რომელიც ავ და ბოროტ არსებად გადაიქცეოდა და შესაძლოა, ცოცხლებისთვის ევნო (სახოკია

1940:169); სწამდათ, რომ მიცვალებული მაშინ გაბოროტდებოდა, თუ მას „მშიერს“ დატოვებდნენ, ამიტომ არაფერი ისეთი შეურაცხმყოფელი არ იყო მთიელისათვის, როგორც წამოდახება: „იქ, შენს წინაპრებს ემიშმილოსო“ (პოჟიდაევი 1926:97). ამიტომ, მიცვალებულის პატივის მისაგებად, მისი სულის მოსაგონრად, ოსებთან წელიწადში თორმეტჯერ იმართებოდა ჭირის სუფრა (კავკასიის 1960:334). მათი რწმენით, გარდაცვლილის სახელისთვის რაც უფრო მეტად დაიხარჯებოდნენ, მით უფრო კარგად იგრძნობდა თავს იმქვეყნად წასული. ამიტომ, თავისი შთამომავლობის საქციელით კმაყოფილი მიცვალებულის სულს, შეუძლებელია, მათთვის ყოველგვარი სიკეთე არ გამოეგზავნა. შესაბამისად, ოსები უკან არაფერზე იხევედნენ, თუნდაც, ამით ცოცხლად დარჩენილებს ეზარალათ (კრასილნიკოვი 1919:48). ქართველებში, მაგალითად, თუშებში, გარდაცვლილის გაწყრომას სალოცავენის გაჯავრება ერჩივნათ – „მკვდართ გაჯავრებასავ ხატთ (ჯვართ) გაჯავრება ჯობავ.“ ამიტომ, მიცვალებულს ქართველები არასოდეს ივიწყებდნენ. თავიანთი წასულები ოჯახის ზეციურ მფარველებად ჰყავდათ. „მათ ხელი უნდა მოემართათ საოჯახო საქმიანობაში, თიბვასა და მკაში, ბარაქა მიეცათ საქონლის ნაწველ-ნადღეებისათვის, აეცილებინათ ხიფათი და ავადმყოფობა“ (ოჩიაური 1955:116). ამავე დროს, ჭირისუფალს სწამდა, რომ გარკვეული დროის მანძილზე, მიცვალებულის სული საკუთარ სახლში ცხოვრებას განაგრძობდა და მასზე ისე უნდა ეზრუნათ, როგორც სიცოცხლეში. ამიტომ, გარდაცვლილს ორმოცი დღის მანძილზე ყოველდღე წილს უდებდნენ, უფრო კვირის იმ დღეს, როდესაც გარდაიცვალა, ან დროდადრო, მთელი წლის მანძილზე. მაგალითად, სვანები, მიცვალებულის სულისთვის, წლის განმავლობაში, არაყს, თამბაქოს, საუზმესა და სა-

დილთან ერთად, სახლის ბნელ ადგილას დებდნენ (ჩურ-სინი 1913:164).

ოსების მსგავსად, ინგუშებიც სამი წლის მანძილზე აწყობდნენ მიცვალებულისთვის საპატივცემულო სუფრებს, იცოდნენ შეჯიბრება, დოღი. „როგორი საწყალი ოჯახიც არ უნდა ყოფილიყო 8-10 ცხვარი, ორი მსხვილფეხა – ძროხა ან ხარი უნდა დაეკლა. გვარში უფროსი კაცი ღმერთს შეეხვეწებოდა: „ღმერთო ესენი საიქიოს მიაგებე. ღმერთო იქ ამსახურე, ამეებით ასაზრდოვე იმისი სული“ (მარგოშვილი 1985:53). მიცვალებულის სულის უკვდავსა-ყოფად, ინგუშები სოფელში გზის პირას, წყაროსთან მინიატურული ქვის ორ ნაგებობას აგებდნენ. მას „ჩურთი“ და „სიელინგი“ ეწოდებოდა, ე. წ. „სულის სახლი“, სადაც ყოველწლიურად გვარის საზეიმო შეკრება იმართებოდა. სულის სახლი საგვარეულოს კუთვნილებას წარმოადგენდა (კრუპნოვი 1971:88). საქართველოში მსგავსი ტიპის, მაგრამ განსხვავებული ფუნქციის ნაგებობას აფხაზების „აბაყა“ – სულის სახლი წარმოადგენს. ეს არის ოთხ სვეტზე შემდგარი, ისლით, ან ყავრით გადახურული ფარდული, რომელსაც ოთხივე მხარეს სკამ-ლოგინებია განლაგებული. დავვიანებული მგზავრი ნაგებობას თავს აფარებს და მიცვალებულის სულს შენდობას უთვლის (სახოკია 1950: 314).

ახალშესვენებული მიცვალებულის პატივსაცემად, ყველაზე გავრცელებულია სულის წყარო, რომელსაც ხევსურეთში ერთი თვის მანძილზე აგებდნენ. მათი რწმენით, მიცვალებულს წყალი სჭირდება. სააქაოს წყალი რომ არ დაელოცათ, საიქიოში მიცვალებულს წყალს არ დააღვივნებდნენ, ვინაიდან იქ ყველას თავისი წყალი აქვს (ბალიაური, მაკალათია 1940:20). წყალი, როგორც სიცოცხლის მარადიული სიმბოლო, მიცვალებულის უკვდავ სულთანაც

მისტიკურად ფიგურირებს. მაგალითად, ჭირისუფალს საფლავზე მიცვალებულისთვის მისი ოჯახიდან უნდა მიჰქონდეს წყალი; საკურთხზე მარილთან, ღვინოსთან და ზეთთან ერთად საჭიროა წყლის კურთხევა. ნიშანდობლივია, რომ მაჰმადიანების დასაკრძალ რიტუალში, წყალს მიცვალებულის განბანის შემდეგ, მოლა რამდენჯერმე ასხურებს პირში, რომ მწყურვალს წყლის დაღვევის ცდუნებით, რწმენა არ შეეცვალოს (ომარაშვილი 2008:280).

მიცვალებულის გლოვისა და დაკრძალვის წესებში ადამიანთა რწმენა-წარმოდგენები იმდენად სინთეზურია, რომ რელიგიური დოგმატების მიხედვით, მათი პირველობისა და ნასესხობის დადგენა თითქმის შეუძლებელია. ცნობილია, რომ სულიერ კულტურას ყველაზე მეტად ახასიათებს სხვადასხვა ხალხის კულტურათა ურთიერთგავლენა და მემკვიდრეობითობა განვითარებაში (ფილოსოფიური 1987:296).

სამგლოვიარო წესების მთავარ ელემენტს დატირება წარმოადგენს. პატივისცემის ერთ-ერთი სახე გარდაცვლილის გულწრფელი დატირებაა. ამიტომ, ხანშიშესული ადამიანები ახალგაზრდებს სიყვარულით შეაგონებენ ხოლმე, ჩემი დამტირებელი ხარო, ან კიდევ, შენ უნდა მიტირო, სიკვდილი გამილამაზო. სამეგრელოში მოარული გამოთქმაც არსებობს, „ცალი ხელით სატირელიო“, ე. ი. იმის ღირსი არ არის, რომ სიკვდილის შემდეგ, ორი ხელით, ან ერთგულად დაიტიროს კაცმა (სახოკია 1940:170). „დატირება, ტყება, გოდება, მოთქმა“ მიცვალებულის პირად ნივთებთან იცოდნენ. მაგალითად, ტანსაცმელთან, საშინაო, თუ საბრძოლო იარაღებთან. ქართველებისა და ინგუშების რწმენით, გარდაცვლილის ტანსაცმელი სულის დროებით საცხოვრებლად და მის საუკეთესო მოსაგონრად ითვლებოდა. შესაბამისად, გავრცელდა გარდაცვლილის ტანსაც-

მელთან, ე. წ. ნიშანთან დატირების, გამოთხოვების ჩვეულება. ყაბარდოელები და ოსები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ საფლავში საბრძოლო იარაღის მინიატურული მოდელების ჩატანებას. ცნობილია, რომ ძველად, გარდაცვლილს მის ქვრივს, ცხენსა და მსახურებსაც მსხვერპლად სწირავდნენ. კავკასიაში ამ ჩვეულების ტრანსფორმირებულ სახედ ცხენის კუდის, ან ყურის მოკვეთა გვევლინება. აგრეთვე, ქვრივი მხოლოდ მიიწევს თავისი მიცვალებული ქმრის საფლავში ჩასაგარდნად და სიმბოლურად აჩვენებს დამსწრეებს, რომ მასთან ერთად, ცოცხლად უნდა დამარხვა (სახოკია 1940:178). უფრო გავრცელებულ ფორმას წარმოადგენს ცოლის მიერ თმების შეჭრა და გარდაცვლილი ქმრისთვის სამარეში ჩაყოლება. თმას, ცხადია იღუმალი მნიშვნელობა ენიჭება. გლოვის ნიშნად, თმისა და წვერის მოშვება ძველად წლამდე სცოდნიათ. მოგვიანებით, ორმოცამდე გახდა დასაშვები. აფხაზთა რწმენით, თითქოს თმები მიცვალებულთა სულებს საიქიმში გრილ ჩრდილს უქმნიდნენ (ანთელავა 2012:182). გარკვეული მოსაზრებით, თმების შეჭრა უმნიშვნელო მიზეზით დაუშვებელია, განსაცდელს, ან ხიფათს იზიდავს.

სიკვდილის საიდუმლოებას მრავალი აუხსნელი რამ ახლავს, ამიტომ ნუგეშად არა მარტო გლოვა დააწესეს ჩვენმა წინაპრებმა, არამედ სამგლოვიარო მელოდიებიც შექმნეს (ჯიოევი 1985:64). მაგალითად, „ხმით ნატირალთა“-ს თიბვის დროს შესრულება ის საწესო მოქმედებაა, რომელიც გარდაცვლილთა სულების კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად იყო მიმართული. საერთოდ, გლოვის აღმნიშვნელი სიტყვების უმრავლესობა – „მოთქმა, დატირება, გოდება, ტყება, ხმით ნატირალი, მკვდრის ლექსი, გლოვის მგოსანი, დალაობა უძველესი ხანიდან მომდინარეობს, რაც ამ ტრადიციის სიძველეს მოწმობს“ (სულაბერიძე

2001:103). აგრეთვე, მიცვალებულის სულის კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად იმართებოდა ყაბახი, დოლი და ნიშანში სროლა. გარდაცვლილის მოსაგონრად გამართული აღნიშნული შეჯიბრებები გამართლებულია თავისი დანიშნულებით. მიცვალებულის იმქვეყნიური კეთილდღეობისათვის დოლის გამართვა მთიულეთ-გუდამაყარში, ხევში, აფხაზეთში, ჩეჩნეთ-ინგუშეთში იცოდნენ. დოლში დაწინაურებულ მხედრებს განსვენებულის პირადი ნივთებით აჯილდოებდნენ.

ტრადიციების აღიარებით ადამიანი იზიარებს იმ საზოგადოების, იმ ხალხის კულტურას, რომლის ნაწილიც თავად არის. ტრადიციისამებრ მოქცევით, ადამიანი პატივს სცემს თავის წინაპრებს, რომელთაც ეს ტრადიციები შექმნეს და თანამედროვეებს, რომლებსაც თავად ეკუთვნის (ჯიოევი 1985:58).

გლოვისა და დაკრძალვის წესები, ბუნებრივად გარდაცვლილსა და ტრაგიკულად დაღუპულებში რამდენადმე განსხვავებული იყო. მაგალითად, აღილელებში სწამდათ, რომ მეხით გარდაცვლილი ადამიანი წმინდანია. მას კუბოში ათავსებდნენ და მაღალ ხეზე კიდებდნენ. სანამ ცხედარი არ გაიხრწნებოდა რიტუალურ პურობას მართავდნენ (ისტორია 1988:235). ზოგადად, კავკასიის ხალხთა წესჩვეულებების მიხედვით, მეხდაცემული ადამიანის სამგლოვიარო პროცესია ერთმანეთის მსგავსია, ვინაიდან ასე გარდაცვლილს სამოთხის ბინადრად წარმოიდგენენ. სახელდობრ, ხევსურეთში დაცული თქმულების მიხედვით, მეხი ღმერთმა ეშმაკებთან საომრად დაადგინა. ღმერთს ჰკითხეს: როცა ეშმაკს მოკლავ მეხით, შემთხვევით ადამიანი რომ მოჰყვეს რა ვუყოთ, სად წავიყვანოთ მისი სულიო. მაშინ ღმერთს უთქვამს: „მეხნაკრავი ჩვენს სასუფეველში დავაყენოთ და კარგი ადგილი მივცეთ სამყოფელადო. ამიტომ

ვინც მეხნაკრავი მოკვდებოდა, ის „სულეთს“ ბედნიერი იყო“ (ბალიაური, მაკალათია 1940:53).

წყალში დამხრჩვალის, კლდიდან გადავარდნილის, თუ უცხო მხარეში გარდაცვლილის სულის თავის ცხედართან მოყვანას, უძველესი რწმენა-წარმოდგენა უღევს საფუძველად. ამ დიდ საიდუმლოს სვანები, მეგრელები და აფხაზები ჩვეული გულმოდგინებით, ზოგან დღემდე ასრულებენ. ს. მაკალათიას ცნობით, თუშეთში წყალში, ან ზვავში დაღუპული ადამიანის სულის მოსაყვანად ხევსურეთიდან იბარებენ კარატელ დეკანოზს, რომელიც თავისი დრომით გადმოდის (მაკალათია 1933:180). ანალოგიურ წესს მიხედვლენ უცხო მხარეში გარდაცვლილი ადამიანის ხსოვნის პატივსაცემად და უკვდავსაყოფად. თუ მიცვალებულის მშობლიურ მხარეში წამოსვენება შეუძლებელი იყო, მას თავიანთ საგვარეულო სასაფლაოზე სამარეს მაინც გაუთხრიდნენ, შიგ დანას, ან ლითონის რაიმე ნატეხს ჩაატანდნენ და ზედ ქვას დაადებენ (მაკალათია 1930:126). ხევსურეთში ასეთ მიცვალებულს ტაბლას უდგამდნენ და ამის შემდეგ, მას თავის „საფლავ-სამარეში წილი ედვა“. ასე თუ არ მოიქცეოდნენ, ეს ოჯახისთვის დიდ უბედურებად ითვლებოდა (ბალიაური, მაკალათია 1940:54).

გარდაცვლილი ადამიანის სახელზე გაშლილი ჭირის სუფრა და შენდობის თქმა, თუ როგორი აუცილებელი იყო, ამაზე მეტყველებს ბოლო დრომდე შემორჩენილი ე. წ. „თვითდამარხვა“, რაც დაკრძალვის იმიტაციას წარმოადგენს. სახელდობრ, ქისტები – მუსულმანები და ქრისტიანები – ქართველები (თუშები, ხევსურები, მეგრელები), უშვილობის, უთვისტომობის შემთხვევაში, საკუთარ თავს სიცოცხლეშივე უმართავდნენ ქელეხს. „როცა გარდაიცვლებოდა, წლის მიცვალებულის რიგი აღარ უნდოდა“ (მარგოშვილი 1985:53). „თვითდამარხვის“ შემთხვევაში,

დატირება ყველა წესის დაცვით სრულდებოდა. თავად „გარდაცვლილი“ რივის ტაბლას არ მიეკარებოდა, ვინაიდან ნაკურთხიაო. დანარჩენი სარიტუალო ნაწილი – დოლი, ყაბახი, ცხენოსნების დასაჩუქრება და სხვა, წესის მიხედვით სრულდებოდა.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მიცვალებულთა გლოვისა და დაკრძალვის წესები წინარექრისტიანული და ქრისტიანული შეხედულებების სინთეზს წარმოადგენს. ადამიანებს ყოველთვის სჯეროდათ, რომ გარდაცვლილის სული განაგრძობდა ცხოვრებას, ამიტომ სიკვდილი დრამატულად არ განიცდებოდა. მთავარი იყო სიცოცხლის საზრისის პოვნა, საკუთარი არსებობის გამართლება, მაღალი იდეალებისთვის სიცოცხლის გაწირვა, რომ ამაყად წარმოეთქვა – „ცოცხლად ხალხს ვემსახურები/მოკვდები ხალხი დამმარხავს“, ან კიდევ – „წუთისოფელი აგრეა/ჩვენ წავალთ და სხვა დარჩება“ (ჩოხელი 1973:147). ასე რეალურად უყურებდა ქართველი კაცი სიცოცხლის დასასრულს, მაგრამ უზადოდ ასრულებდა ყველა იმ წესს, ნიუანს, რაც სიკვდილს სიცოცხლეზე ძალაუფლებას დააკარგვინებდა. მაგალითად, მიცვალებულის გამოსვენებისას ზოგან ფანჯრებს ამსხვრევდნენ (გურია, აფხაზეთი), ან ღობეს არღვევდნენ, რომ სახლი, საცხოვრებელი სიკვდილის ბოროტებისგან გაეწმინდათ (ჩურსინი 1913:161). ამავე მიზნით, სასაფლაოდან გამობრუნებული ჭირისუფალი ხელ-პირს იბანდა, რომ ცრემლი სახლში არ შეჰყოლოდა და ა. შ. ცხადია, ადამიანები ერთდროულად ზრუნავენ, როგორც მიცვალებულის კულტზე, ისე საკუთარი სიცოცხლის დასაზღვევად. მათ სწამთ, თუ ტრადიციულ ნარატივებს დაარღვევენ, ეს მათივე ოჯახებს სიკეთეს არ მოუტანს. ბოლომდე გულწრფელად ცდილობენ პასუხისმგებლობისა და პატივის მიგების წმინდა ადამიანური ვალის

აღსრულებას. მაგალითად, სამცხე-ჯავახეთში და სხვაგანაც, მიცვალებულის კუბოს ფიცრის ნარჩენებს ინახავდნენ, რომ დასაფლავების პირველ სამ დღეს, მეშვიდე დღემდე საფლავთან ცეცხლი დაენთოთ, რომ ნადირი ახალშესვენებულის საფლავს არ გაჰკარებოდა (ხოსიტაშვილი 1983:99).

ცალკე თემას წარმოადგენს მიცვალებულთა „ქვაყუთებში“, მიწის ქვეშ, ნახევრად მიწისქვეშა და მიწისზედა აკლდამებში დაკრძალვის წესები. ძნელი სათქმელია, როდის და რა ტრადიცია დაედო საფუძვლად მათ წარმოშობას. ერთ-ერთი მიზეზი ეპიდემიური დაავადება შეიძლება ყოფილიყო, რომელიც არაერთხელ დაატყდა თავს ჩრდილოკავკასიას (კობიჩევი 1982:183), ან კიდევ, მიწის სიმცირე და ნახევრადმომთაბარე ცხოვრების წესი. აკლდამები (ხევსურებისთვის „ეკალდამა“, თუშებისთვის „კალამი“) განსაკუთრებით ბევრია პირიქითა ხევსურეთში (ანატორი), თუშეთში, სოფელ დართლოში, გუდამთაში, სოფელ წაროში. ქვითკირის ნაგებობები თალიან პატარა ოთახს წარმოადგენს. ს. წაროს ზოგიერთ აკლდამას მიცვალებულის დასასვენებელი თაროც აქვს ორ სართულად გამართული (მაკალათია 1933:128). საკულტო ნაგებობის აღნიშნული ვარიანტი, საქართველოდან გავრცელდა ჩრდილო კავკასიაში, თუ პირიქით, ზუსტად არავინ იცის. „ცხადია, რომ საქმე გვაქვს ამ ორი რეგიონის მატერიალური კულტურის მეტ-ნაკლებად ურთიერთშელწევასთან, ოღონდ ქართული კულტურის ჭარბი შეღწევით“ (შავხელიშვილი 1980:81).

ოსეთში, ჩეჩნეთ-ინგუშეთში აკლდამები მთის პეიზაჟის განუყრელ ნაწილს, მათ ბუნებრივ გავრძელებას წარმოადგენენ. ჩრდილო ოსეთში, დარგვისს, აკლდამების გამო, „მკვდრების ქალაქს“ უწოდებენ. „ვაინახები აკლდამებს, რომლებიც ზეცისკენ მიისწრაფიან, მათი სიმაღლე 5-7 მ.

შეადგენს, „მაღვამს“ – მზიან საფლავებს ეძახიან“ (ვაინახების 1960:15). მთიან ინგუშეთში მიწისქვეშა და ნახევრად მიწისქვეშა აკლდამები განსაკუთრებით მრავლად გვხვდება. ისინი ქვითკირით იგებოდა და გადახურული იყო. აკლდამაში შედიოდა ოთხკუთხა ხვრელი. უკანა კედელში დატანებული იყო ნიშები, სადაც ინახავდნენ ჭურჭელს და წვრილმან ნივთებს. მიცვალებულს კარგი ტანსაცმლითა და სამკაულებით, ათავსებდნენ ფიცრის, ან ფიქლის თაროზე. აკლდამაში დებდნენ საოჯახო ნივთებს, შრომისა და საბრძოლო იარაღებს (შავხელიშვილი 1980:110). საოჯახო-საგვარეულო აკლდამები ერთხელ კიდევ ადასტურებს იმას, რომ მთიელთა რწმენით, საიქიო მიწიერი ცხოვრების გაგრძელებაა, ოღონდ განსხვავებულ პირობებსა და განზომილებაში. დაკრძალვის აღნიშნულ სახეობას, წინაპრის კულტის თაყვანისცემა ედო საფუძვლად. ისინი იმედოვნებდნენ, რომ გარდაცვლილი ახლობლები და ნათესავები ერთად იყრიდნენ თავს და საგვარეულო აკლდამაში დასაფლავება XX საუკუნის 20-იან წლებშიც ნეტარებად, მიღწევად ითვლებოდა (პოჟიდაევი 1926:94).

აღსანიშნავია ისიც, რომ სასაფლაოების გვარებისა და პატრონომიული ნიშნის მიხედვით დაყოფა, იმქვეყნად გადასული სულების ნათესაურ ურთიერთობაზე მიანიშნებდა, რომელიც მიწაზე იწყებოდა და მარადისობაში, უსასრულოდ გრძელდებოდა.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ალექსიძე 2005 – ალექსიძე ზ., ქრისტიანული კავკასია, თბ., 2005.
- ანთელავა 2012 – ანთელავა ნ., აფხაზური მითები და რიტუალები, თბ., 2012.
- ბატონიშვილი 1973 – ბატონიშვილი ვ., აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1973.
- ბაღიაური, მაკალათია 1940 – ბაღიაური მ., მაკალათია ნ., მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, III, თბ., 1940.
- ბოჭორიშვილი 2000 – ბოჭორიშვილი ლ., სიკვდილის ფენომენის კულტუროლოგიური ანალიზი, კრ., ფილოსოფია, კულტურა ისტორია, თბ., 2000.
- გიორგაძე 1987 – გიორგაძე დ., დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1987.
- ღონინი 1965 – ღონინი ა., ადამიანები, კერპები და ღმერთები, თბ., 1965.
- ვაინახების 1969 – , ., 1969.
- ისტორია 1988 – XVII ., ., 1988.
- კავკასიის 1960 – , . II, ., 1966.
- კრასილნიკოვი 1919 – , ., 1919.
- კრუპნოვი 1971 – , ., 1971.
- კობიჩევი 1982 – , ., 1982.
- კიკნაძე 1996 – კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგია, I, თბ., 1996.
- მაკალათია 1933 – მაკალათია ს., თუშეთი, ტფ., 1933.

- მაკალათია 1935 – მაკალათია ს., ხევსურეთი, ტფ., 1935.
- მაკალათია 1930 – მაკალათია ს., მთიულეთი, ტფ., 1930.
- მარგოშვილი 1985 – მარგოშვილი ლ., პანკისელი ქისტების წეს-ჩვეულებანი, თბ., 1985.
- ომარაშვილი 2008 – ომარაშვილი ნ., კახეთში მცხოვრები დაღესტნელები, თბ., 2008.
- ოჩიაური 1995 – ოჩიაური თ., ხევსურეთი და ხევსურები, თბ., 1955.
- პოჟიდაევი 1926 – ,, -
 ,, 1926.
- სახოკია 1950 – სახოკია თ., მოგზაურობანი, თბ., 1950.
- სახოკია 1940 – სახოკია თ., მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბ., 1940.
- სულაბერიძე 2001 – სულაბერიძე გ., გლოვის რიტუალი და დატირება „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ჟურნ. „მნათობი“, 9-10, თბ., 2001.
- უზნაძე 1984 – უზნაძე დ., ფილოსოფიური შრომები, თბ., 1984.
- ფილოსოფიური 1987 – ფილოსოფიური ლექსიკონი, თბ., 1987.
- ჩოხელი 1973 – ჩოხელი ს., სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხისათვის ქართულ პოეტურ ფოლკლორში, ჟურნ. „მნათობი“, 7, 1973.
- ჩურსინი 1913 – ,, -
 ,, 1913.
- შავხელიშვილი 1980 – შავხელიშვილი ა., საქართველო-ჩეჩნეთ-ინგუშეთის ურთიერთობა XVI-XVIII სს., თბ., 1980.
- ჯიოევი 1985 – ჯიოევი ო., კულტურა და ადამიანის ცხოვრება, თბ., 1985.

ხოსიტაშვილი 1983 – ხოსიტაშვილი ს., ქორწინებისა და მიცვალებულის დაკრძალვის წესი სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1983.

HONOR FOR DEAD PEOPLE IN TRADITIONAL LIFE OF GEORGIANS AND NORTH CAUCASIANS

Summary

This work reviews archaic imaginations and traditional elements of mourning and burial of dead people in life of Georgians and North Caucasians. Mourning of the dead people established the cult of the ancestors in traditional culture of Caucasians. It represents synthesis of pre-Christian and Christian views. Spreading of Islam changed idolizing of the soul on its way.

This piece of work differentiate rules and forms of mourning, feasts related with forgiveness and other facts of naturally or tragically dead people. Caring for the immortality of the soul prepares people for finding meaning of their life, justifying their existence and dignified death.

**სამეგრელოს საზოგადოებრივი ყოფის
ზოგიერთი საკითხი
XVIII საუკუნის II ნახევარში
(მოგზაურ ვ. ზუმაას ჩანაწერების მიხედვით)**

სამეგრელოს ისტორიულ-ეთნოლოგიური შესწავლის საქმეში მეტად მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავს, გვიან შუა საუკუნეების უცხოელ მოგზაურთა და მისიონერთა ნაშრომები. ცნობილია, რომ მათ შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავთ კათოლიკე მისიონერებს, რომლებიც XVII საუკუნეში მთელი გულმოდგინებით სწავლობდნენ რეგიონის ამა თუ იმ სოციალურ-კულტურულ პარამეტრებს. ამ პერიოდის მისიონერული მოღვაწეობა ევროპელთა აღმოსავლური ექსპანსიის აღმავლობას ემთხვევა და მათ ინტერესებს ისახავდა მიზნად. საქართველოსადმი, როგორც სტრატეგიული სამეურნეო-ეკონომიკური და სავაჭრო-სატრანზიტო შესაძლებლობების მქონე ქვეყნისადმი ინტერესი მოგვიანებით კიდევ უფრო გაიზარდა, რაც XVIII ს-ში გამოიხატა ცარიზმის ადმინისტრაციის მიერ კავკასიაში საგანგებოდ დაგეგმილ და განხორციელებულ რუსი აკადემიკოსების სამეცნიერო-დაზვერვითი ხასიათის ექსპედიციებსა და სამხედრო-დიპლომატიურ მისიებში. ესენი გახლდათ: სამუელ გმელინი, იოჰან გიულდენშტედტი, პეტრე პალასი, ალექსანდრე იაკოვლევი, სტეფანე ბურნაშოვი და ა. შ. „აღნიშნულ მოგზაურ-მკვლევართა, დიპლომატთა, ცარიზმის აპარატის მოხელეთა თუ ახალდაპრობილი ქვეყნების მონახულების რომანტიკული ხიბლით შეპყრობილი საზოგადო მოღვაწეთა ნაშრომებსა და ჩანაწერებში, გარკვეულ პოლიტიკურ დაკვეთებთან ერთად, უხვი და მრავალფეროვანი ცნობებია დაცული ადგილობრივ ხალხთა ყოფისა და კულტურის სხვადასხვა ასპექტებზე“ [8, 121].

კათოლიკე მისიონერებმა თავიანთი ხანგრძლივი მოღვაწეობის მანძილზე, იმდენად სრულყოფილად აღწერეს სამეგრელოს სოციალურ-კულტურული ვითარება, რომ თამამად შეიძლება განზოგადდეს XVIII საუკუნესა და შემდგომ პერიოდზე, თუმცა აღნიშნულ ეპოქას თავისი გამორჩეული წარმომადგენლები ჰყავს. სახელდობრ, იოჰან გიულდენშტედტი და იაკობ რაინეგსი, რომლებიც უფრო საქართველოს აღმოსავლეთ პროვინციებში მიმდინარე პროცესებს ადევნებდნენ თვალს, ხოლო დასავლეთი რეგიონები მათი ინტერესის მიღმა დარჩა. ი. გიულდენშტედტის ცნობით, სამეგრელოში მის მოგზაურობას ხელი შეუშალა მთავარ კაცია დადიანის რუსეთისადმი არაკეთილგანწყობილმა დამოკიდებულებამ. „ამასთან მისი მიწები უფრო უკეთ არ იყო უზრუნველყოფილი მეზობელთა ძარცვისა და თავდასხმებისაგან, ვიდრე ორივე ქართველი მეფის ქვეყნები... ქვეყნის ბატონის განსაკუთრებული დაცვის და ამაღლის გარეშე აქ მოგზაურობაზე ფიქრიც ზედმეტი იყო“ [1, 319].

XVIII საუკუნის წყაროთა ძუნწ მონაცემებში, არსებული ხარვეზი შეიძლება შეივსოს მოგზაურ ვასილია ზუევას ჩანაწერებით, რომელიც 1777 წლით თარიღდება. იგი ბევრს სესხულობს მისი წინამორბედი შარდენისაგან, მაგრამ საკუთარი დაკვირვებებიც აქვს.

განსახილველ პერიოდში, სამეგრელო პოლიტიკურად უკიდურესად რთულ მდგომარეობაში იმყოფებოდა. გარეშე მტრის დაპყრობა-ძალადობას თან სდევდა შინაფეოდალური თავდასხმები და ტყვეთა გაყიდვის ბარბაროსული პროცესი. დატყვევება და უცხოეთში გაყიდვა ემუქრებოდა სოციალური კატეგორიის თითქმის ყველა წარმომადგენელს. ცხადია, მოიშალა სოფლის მეურნეობის ტრადიციული დარგები, შევიწროვდა ქრისტიანული რელიგია, ე. ი. რჯულის მსახურება გაძნელდა; მოსახლეობის სოციალური პროტესტის

ფორმამ, აყრა-გადასახლება მფართო ხასიათი მიიღო. მხარის ასეთი გავერანების ძირითადი მიზეზი, თურქების მოძალეა იყო, მაგრამ მოსახლეობის ძლიერი ანტითურქული განწყობილების გამო, „თურქეთის მთავრობას დასავლეთ საქართველოში ვასალური მორჩილების დამამტკიცებელ პირობად, მოსახლეობის გამაჰმადიანება არ მოუთხოვია“ [10, 482].

მოგზაურ ვ. ზუევას ჩანაწერებში ყველაზე შემზარავი ტყვედ ჩავარდნილი ადამიანების გასაყიდი ფასებია, რომლებიც იმდენად დაბალი იყო, ცხენის ფასსაც კი ჩამოუვარდებოდა. მოგზაურის აზრით, ტყვის ასეთი სიიაფე გამოწვეულია იმით, რომ გამყიდველი ცდილობს სწრაფად მოიშოროს არასასურველი „სავაჭრო საქონელი“ [11, 237-238]. მიმოქცევაში ამ დროს თურქული ფულის ერთეული იყო, „სხვა ფულს დადიანი არ სჭრიდა“ [1, 321]. ვაჭრობის საგანს აგრეთვე წარმოადგენდა აბრეშუმი, ბამბა, ტყავეული, ხე-ტყე, თაფლი, ცვილი და მისთანა. ვაჭრობა ისეთი ფართო მასშტაბით არ იყო გავრცელებული, რომ მოსახლეობა სოციალური კრიზისიდან გამოეყვანა. შეიძლება ითქვას, მას მხოლოდ სეზონური ხასიათი ჰქონდა. კერძოდ, „აბრეშუმი, მოიწევდნენ რა იენისსა და ივლისში; აბრეშუმის ნაქსოვი – შემოდგომაზე; ბეწვეულობა ზამთარში, სიმინდი გაზაფხულზე, ღომი და თამბაქო ზამთარში, სანთელი – მარტში“ [4, 148]. XVIII ს-ში, სიმინდი და თამბაქოს კულტურა ჯერ კიდევ არ იყო სამეგრელოში შემოსული; ზემოთ აღნიშნული გვიანდელ სურათს ასახავს, ხოლო ვ. ზუევას დროს, მეგრელების ძირითადი საკვები ღომი (იგივე ღომის ღომი) და ლობიო იყო, ზამთარში – ხორცეული, ჩვეულებრივ საქონლისა და ღორის ხორცით ინახავდნენ თავს, ხოლო მარხვის პერიოდში შებოლილი თევზითა და ხიზილალით იკვებებოდნენ [11, 233].

ნიშანდობლივია, ვ. ზუევას თანამედროვე ი. რაინეგსის შენიშვნა, რომ მეგრელებისთვის უცხო იყო ვაჭრობა, ნაოსნობა და თევზჭერა [5; 122]. ი. რაინეგსის ცნობას, ამ შემთხვევაში, ობიექტურად უნდა შევხედოთ, ვინაიდან ვაჭრობა მაშინ მთლიანად თურქთა ხელში იყო მოქცეული. სახმელეთო გზებზეც სულ უფრო ხშირად თურქი ვაჭრები ჩანდნენ, რომლებსაც შემოქონდათ იარაღი, მშვილდ-ისრები, ცხენის აღკაზმულობა, თავსაფრები, სუფრები, სპილენძი და რკინა [6, 34].

გაუთავებელ შინაფეოდალურ ომებში ჩაბმული მოსახლეობისათვის, იარაღი და საბრძოლო აღჭურვილობა აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენდა. ვ. ზუევას მიხედვით, ამ ხანებში ცეცხლსასროლ იარაღს ცოტანი თუ იყვნებდნენ. სამაგიეროდ, შუბის ხმარებაში იყვნენ დაოსტატებულნი. მათ შეიარაღებას მშვილდ-ისარი, ხმალი და დიდი ჯოხი – კომბალი წარმოადგენდა [11, 230]. მშვილდ-ისარი საქართველოში უძველესი დროიდან გავრცელებული სასროლი იარაღია, რომლის სროლას ოთხი წლიდან ასწავლიდნენ ბავშვებს, რომლებიც, „ისე კარგად ეუფლებოდნენ მას, რომ გაფრენილ პატარა ჩიტსაც კი ახვედრებდნენ ისარს“ [9, 119]. ამგვარი წვრთნის შემდეგ, არავის გაუკვირდება მამაკაცების კარგ მხედრებად და მეომრებად ჩამოყალიბება, რომლებიც მაღალ საბრძოლო ხელოვნებას ფლობდნენ. სამწუხაროდ, ეს მეომრული სულისკვეთება შინაფეოდალურ ომებს ეწირებოდა. თავადები შეიარაღებული ჯარით თავს ესხმოდნენ ერთმანეთს. სახლს, მინდვრებს – ყველაფერს არბევდნენ, წვაავდნენ და სპობდნენ. ვ. ზუევას ცნობით, მოსალოდნელი ძარცვა-რბევის შესახებ, ერთმანეთს წინასწარ არ აფრთხილებდნენ. მათი ურთიერთთარეში ერთ კვირას გრძელდებოდა. ტყვედჩაყვარდნილ ქალებსა და ბავშვებს თურქებზე ჰყიდდნენ, ხოლო

მამაკაცებსა და საქონელს ადგილზე ხოცავდნენ [11, 229].
ჟ. შარდენის მიხედვით, მეგრელებისა და მათი მეზობლე-
ბის ომები არსებითად, თავდასხმასა და ძარცვას წარმოად-
გენდა, რომელიც ხანგრძლივი არ იყო და ნახევარ თვეში
ყველაფერი მთავრდებოდა. „ტყვეები რაც შეიძლება მეტი
მიჰყავთ. თუ მხედარი გადმოაგდეს უნაგირიდან, მაშინვე
ჩამოსტებიან ცხენიდან, დამარცხებულს შებოჭავენ იმ თო-
კით, რომელსაც ქამარზე ატარებენ და საკუთარ მხლებელს
მიაბარებენ ხოლმე. შეპყრობილის სიკვდილ-სიცოცხლის
საქმე დამტყვევებლის ხელთაა, რომელსაც თავისი სურ-
ვილის მიხედვით შეუძლია მოექცეს. მას ჩვეულებრივ
ტყვედ აქცევს და შემდეგ თურქებს მიჰყიდის“ [9, 126].

ადვილი წარმოსადგენია სასამართლო პროცესი და
სამართლის წარმოების დონე. ამის შესახებ მოგზაურ-მისი-
ონერთა ნაშრომებში ისედაც მცირეოდენი ცნობები გვხვდე-
ბა, ვინაიდან იმდროინდელი მძიმე საშინაო და საგარეო
პირობების გამო, კლასობრივ ურთიერთობათა მოწესრიგება
ფეოდალური სამართლის ნორმების მიხედვით იშვიათად
ხდებოდა. ფაქტობრივად, აშკარა ძალმომრეობა ბატონობდა
[10; 483]. ჩვენთვის საკვლევ პერიოდში, ვახტანგის კანონი
დიდი ხნის შემოღებული უნდა ყოფილიყო სამეგრელოში,
დაახლოებით 1744 წელს, ოტია დადიანის დროს [4, 125].
თუმცა, სამეგრელოს მთავარი თავის სამთავროში სამარ-
თალს, რომელიც მაინცდამაინც ლმობიერებით არ გამოირ-
ჩეოდა, თავად აწარმოებდა. საქმე იმაშია, რომ მთავარ და-
დიანს განუზომელი უფლება ჰქონდა თავის ქვეშევრდომებ-
ზე, როგორც იტყვიან მათ სიკვდილ-სიცოცხლეზე, ისევე
როგორც აზნაურებს თავიანთ მამულებში. ასეთი მმართვე-
ლობა, რომელიც არ ეყრდნობოდა მტკიცე კანონმდებლო-
ბას, ქვეშევრდომებს საცოდავი პირობების მდგომარეობაში
აგდებდა; აუტანელ სიტუაციას გაქცევით თუ დააღწევდნენ

თავს [9, 227]. გარდა ოფიციალური გადასახადებისა, გლეხი ვალდებული იყო ყოველწლიურად რამდენიმე დღე შეენახა თავისი ბატონი, რომელიც მრავალრიცხოვანი ამალით (ქალები, ბავშვები, მოსამსახურეები, სტუმრები) მოგზაურობდა და მთელი წლის მანძილზე ადგილიდან ადგილზე გადადიოდა. ბარგი ცხენოსნებს მიჰქონდათ [11, 227]. შარდენის ცნობით კი, ტვირთი მიჰქონდათ ქვეითად მაკალ მამაკაცებსა და ქალებს, რომლებიც ნახევრად შიშველი, თავზე და მხრებზე მოდებული ბარგით, სირბილით მისდევდნენ მათ [9, 117]. სწორედ ამგვარი მოგზაურობისას, დადიანი გზადაგზა არჩევდა სადავო საკითხებს და ადგენდა სამართალს. ხალხით გარშემორტყმული მთავარი მუდმივად მზად იყო, რომ სადავო საქმე სიტყვიერად გაერჩია. „მეგრელები ბედნიერები არიან იმით, რომ მათი მთავარი ყოველთვის და ყოველგან მზად არის მოისმინოს საჩივარი და მოუძებნოს წამალი თავის ქვეშევრდომთა საჭიროებას. გინდ თათბირობდეს და გინდ პურის ჭამად იჯდეს, თუნდაც ცხენით სეირნობდეს ან ნადირობდეს, მთავარი ყოველთვის მოისმენს საქმეს და შესაფერის განჩინებას დასდებს“ [3, 78]. იმდროინდელი სამეგრელოს მოსახლეობა მთავრის სამართლის წარმოების პრინციპით, როგორც ჩანს, უკმაყოფილო არ ყოფილა და რუსი მოხელეების მტკიცება იმის შესახებ, რომ სამეგრელოში რუსეთის შემოსვლამდე არავითარი სასამართლო ინსტიტუტები არ არსებობდა არ შეეფერება სინამდვილეს [7, 38]. საჩივრის წარდგენის მარტივი წესი არსებობდა. კერძოდ, მომჩივანი დგებოდა შუა გზაში, მთავრის პირისპირ და როდესაც იგი მას მიუახლოვდებოდა, მომჩივანი და მისი თანმხლებნი მაშინვე იწყებდნენ ხმამაღალ ყვირილს. ისინი ზეცისკენ ხელაპყრობილნი ოხრავდნენ, ჯოხებს ურტყამდნენ მიწას. ორივე მხარე ცდილობდა, ერთიმანეთისთვის გადაეჭარბე-

ბინა. მთავარს საბოლოო გადაწყვეტილება გამოჰქონდა. ყოველივე ეს ხდებოდა გზადაგზა, რადგანაც მთავარი არ ჩერდებოდა, მაგრამ „მიდიოდა ძალიან ნელა, რომ ადვილად მისდიონ მას“. სხვადასხვა ბატონის გლეხების დავა წყდებოდა მათივე ბატონების მიერ შემოაღნიშნული წესით... თვით ბატონებს შორის დავას ძალა წყვეტდა. იმარჯვებდა ის, ვინც უფრო ძლიერი იყო. თუ მთავრამდე მიაღწევდა მოძივანთა საჩივარი, მას დადიანისადმი მირთმეული საჩუქრებით გამოისყიდინენ და გამოასწორებდნენ [9, 118; 11, 228].

ამდენად, სამეგრელოს სამთავროში უმაღლეს მსახულს მთავარი წარმოადგენდა, რომელიც ყოველწლიური მოგზაურობის დროს, აწარმოებდა სადავო საკითხების გარიგებას. მეგრელები თვლიდნენ, რომ ფეხით მოსიარულე ამაღლა, რომელიც ახლდა, ამ შემთხვევაში, მთავარ დადიანს, უფრო სანაქებო იყო, ვიდრე ცხენოსანი მხლებლები. მეგრელები ძალზე მამაცი ცხენოსნები იყვნენ, რაც მათ ერთადერთ სასახელო საქმიანობად მიაჩნდა ი. რაინგსს. მოგზაურის ცნობით, „ცხოვრობდნენ რა ძალზე რბილ ჰავიან და უნაყოფიერეს ნიადაგიან მხარეში, რომელსაც უწვალებლადაც კი ჭარბად მოჰქონდა ყველა საჭირო და აუცილებელი რამ ცხოვრებისათვის, მიჩვეულნი იყვნენ უდარდებლობასა და უსაქმურობას“ [5, 122]. ქართველები, რომლებსაც მიწის მუშაკობა (დამუშავება) კეთილშობილურ საქმედ მიაჩნდათ, ოფლით მოპოვებული ნაშრომ-ნაღვაწით ირჩენდნენ თავს და მცირედითაც კმაყოფილნი იყვნენ. იმდროინდელი საშინაო და საგარეო ვითარება, მწარმოებელ მოსახლეობას მეტ გასაქანს არ აძლევდა. ი. რაინგსის ცნობები წინააღმდეგობაში მოდის ვ. ზუევას ჩანაწერებთან: სახელდობრ, ვ. ზუევას მიხედვით, მეაბრეშუმეობასა და ბამბის კულტურის მოყვანას აქტიურად მისდევდნენ [11,

226], ხოლო ი. რაინეგსი წერდა, რომ აბრეშუმის წარმოება ამ ქვეყანაში ძალზე შემოსავლიანი და აყვავებული იქნებოდა, მაგრამ ის არის მხოლოდ უსაქმური თავადის ქალებისა და ზარმაცი აზნაურის ცოლების საქმიანობა, ამდენად, არა აქვს დიდი სარგებელი [5, 123]. ერთადერთი, რაშიც აღნიშნული მოგზაურები თანხმდებოდნენ, ის იყო, რომ მეგრელები დიდად მორწმუნე ქრისტიანები არიან. საქმე იმაშია, რომ მაჰმადიანური აგრესიის გარემოცვაში მყოფი მოსახლეობა განსაკუთრებულად ცდილობდა ქრისტიანული რჯულის დაცვასა და მსახურებას. თუმცა, ხშირად დამახინჯებული ფორმით ასრულებდნენ. შესაძლებელია, ზოგიერთი ავანტიურისტული ბუნების მქონე მოგზაური, სარწმუნოებრივ პრინციპებს განგებ აუფერულებდა, მაგრამ ქვეყნის უკეთესი მომავლისათვის ბრძოლაში, რჯულისადმი ერთგულებამ გადამწყვეტი როლი შეასრულა.

მოსახლეობის სარწმუნოებრივი ყოფის შესახებ წარმოდგენა რომ ვიქონიოთ, ქორწინებისა და დაკრძალვის წესებს უნდა შევხვით. ვ. ზუევას ცნობით, დაკრძალვისა და გლოვის რიტუალი რელიგიური წესების სრული დაცვით მიმდინარეობდა. კერძოდ, განსვენებულს გარდაცვალებიდან მეოთხე დღეს კრძალავდნენ, დაკრძალვამდე მას ტაძარში გადაასვენებდნენ, იქ წესს აუგებდნენ, საფლავს აკურთხებდნენ, ერთი წლის შემდეგ გლოვას შეწყვეტდნენ და მისთანა [11, 237].

ერთ-ერთი თავისებურება, რაც უცხოელების გაოცებას იწვევდა, ჭირისუფალი მანდილოსნების მწუხარების გამოხატვის გადაჭარბებული ფორმა გახლდათ, რაც ვლინდებოდა ლოყებისა და გულ-მკერდის ფრჩხილებით დაკაწრვაში, თმების დაგლეჯვასა და ხმამაღალ კივილში. ხშირად, ქალებს ჭირისუფალი კაცებიც აჰყვებოდნენ თავიანთი ხმამაღალი გოდებით. გლოვის აღნიშნული ჩვეულება გვია-

ნობამდე შემორჩა და მთელი დასავლეთ საქართველოსთვის ტრადიციად დამკვიდრდა. ასე, მაგალითად: XX ს-ის დასაწყისში, ფრანგი ეთნოგრაფი შარლ ლეფორი ბათუმსა და გურიაზე დატოვებულ მოგონებებში, ამ საკითხს ასეთი სახით ეხება. იგი ჭირისუფალს მიმართავს, რომ „ღრმად მოხუცებული მიცვალებულის დროს ასეთი ვაი-უშველელი იმართება და წარმოდგენილი მაქვს რა მოხდება მაშინ, თუ ახალგაზრდა გარდაიცვლება-მეთქი“. მან მიპასუხა, რომ ასეთი ტრადიცია აქვთ და მას ყველა იცავსო [2, 90].

რაც შეეხება ქორწინების საიდუმლოებას, არსებული წყაროების მიხედვით, მას სამეგრელოში „სავაჭრო ხელშეკრულებას“ უწოდებდნენ. მაჭანკლის შუამავლობით მოგვარებულ კავშირს, ქალის ტრადიციულ მზითვს და სასიძოს საჩუქრებს, უცხოელები სავაჭრო გარიგებად აღიქვამდნენ, ვინაიდან მზითვიც დაახლოებით იმავე ღირებულების იყო, რაც სასიძოს საჩუქრების სახით მოჰქონდა. ქორწინების ცერემონიაში მრავალი ნიუანსი იქცევეს ყურადღებას. მათ შორის აღსანიშნავია პატარძლის ახალ ოჯახში შემოყვანისას, მის მიერ, მთელ დარბაზში ღვინის მიმოქცევა იატაკზე და ღომის ფაფის ნაჭრებად მიმოხვევა. ჯვრისწერა, ჩვეულებრივ, ეკლესიაში სრულდებოდა, მაგრამ დასამეგობი იყო ოჯახშიც აღსრულებულიყო [11, 235].

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ყოველდღიურ ყოფაში აღმოსავლური წესების გავლენა არ შეიმჩნეოდა. თუ არ ჩავთვლით იმას, რომ სამეგრელოში არსებული წესების თანახმად, სადილ-ვანშობისას სუფრის წევრები თანაბარი უფლებებით სარგებლობდნენ და აღმოსავლეთის ხალხის წესისამებრ, ფეხმორთხმით სხდებოდნენ [11, 234].

ამრიგად, განსახილველ პერიოდში სამეგრელოს ტრადიციული ყოფის თავისებურებებზე ვ. ზუევას ჩანაწერებს

წყაროთმცოდნეობითი მნიშვნელობა შეიძლება მიენიჭოს, ვინაიდან ავტორს, მისი წინამორბედებისაგან განსხვავებით, ყოველმხრივ გამართული და შეჯერებული მონაცემები მოაქვს. ჩვენ არ მოგვეპოვება XVIII ს-ის II ნახევრის უფრო ორიგინალური და სრულყოფილი ხასიათის აღწერილობა, ამიტომ ვ. ზუევას ცნობები თავისი ობიექტურობითა და სიზუსტით მკვლევართა სათანადო ყურადღებას იმსახურებს.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. 1; 1962. გერმანულიდან ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა.
2. გოგოლიშვილი ო. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო უცხოელ მოგზაურთა ჩანაწერებში, თბ., 2009.
3. ლამბერტი არქ. სამეგრელოს აღწერა, იტალიურიდან თარგმნა ალ. ჭყონიამ, თბ., 1991.
4. მეუნარგია ი. სამეგრელოს სამთავროს უკანასკნელი პერიოდი და დავით დადიანი, თბ., 1939.
5. რაინეკსი ი. მოგზაურობა საქართველოში, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და საძიებლები დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 2002.
6. რომელი დ. კავკასიის ხალხები, თარგმანი გერმანულიდან ნ. გიოშვილისა, თბ., 2011.
7. ქადარია თ. სამეგრელოს სამთავრო XIX საუკუნის I ნახევარში, თბ., 2003.
8. შამილაძე ვ. ქართველ და უცხოელ მოგზაურ-მკვლევართა ეთნოლოგიური ცნობები კავკასიის ხალხების შესახებ, თბ., 2001.
9. შარდენი ფ. შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა.
10. ჩხატარაიშვილი ქ. დასავლეთ საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობა XVIII საუკუნის 40-80-იან წლებში, წიგნ. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. 4, თბ., 1971.
11. ,, 1777 ,, 1823.

**SOME PROBLEMS OF MEGRELIAN SOCIETY
EVERY-DAY LIFE IN THE SECOND HALF OF THE
18TH CENTURY
(ACCORDING TO V. ZUEVA'S RECORDS)**

Summary

The records of Vasilisa Zueva are a part of that scientific reconnaissance expeditions planned by Tsarist Russia, which was carried out before entering Russia in Georgia for different reasons. The author of this small length work accepts much from her predecessors, but has her own observations as well. To illuminate some peculiarities of the Megrelian Society's every-day life we used the description of the travel, as we do not possess the materials of the second half of the 18th century.

The social-economic situation and the details of every-day life in Megrelia are given in the work; mainly, in the sphere of labor, rendering judgment, the rights of wedding and mourning, etc. V. Zueva's records full fill the gaps of those sources which have been existed before and despite its small length are noteworthy.

„ცა-ღრუბლის“ – ციური ცეცხლის ღვთაების მისტიკური ფუნქციის ბაბუბისათვის

კავკასიელთა სარიტუალო პრაქტიკაში „ცა-ღრუბლის“ ღვთაების მრისხანე ზეციური ძალის თაყვანისცემა საყოველთაო იყო. რაც ცხადყოფს, რომ კავკასიელთა რელიგიური სისტემის არსებობის რომელიღაც ეტაპზე, ატმოსფერული მოვლენების მბრძანებელი, უმაღლეს ღვთაებას წარმოადგენდა [სიხარულიძე 2006:243]. კარგი ამინდის გამოსათხოვად, ჭექა-ქუხილის ღვთაების სახელზე, ყოველწლიურად, განსაზღვრულ დროს, სარიტუალო მსხვერპლშეწირვა იმართებოდა. უხსოვარი დროიდან, ამინდის გამგებლების მომადლიერება ადამიანის საზრუნავს წარმოადგენდა. ისიც თავს არ ზოგავდა და სხვადასხვა რიტუალებით ცდილობდა მათზე გარკვეული ზეგავლენის მოხდენას, ხშირად შედეგსაც იღებდა. მაგალითად, გვალვის დროს გაწვიმდებოდა, ან ავდრის დროს გამოიღარებდა. „სეტყვის ასაცილებელი საშუალება კი, – კოხიჯვრობა, სამეგრელოში „კოხინჯრობა“, ნაკრძალი დღე იყო და 13 მაისს უქმობდნენ. ამ დღეს არავინ მუშაობდა, რომ კოხსა და ავდარს ნათესი არ გაეფუჭებინა“ [მაკალათია 1941:331]. მაგრამ სულ სხვაა მეხი, რომლის ასარიდებელ საშუალებებს არქაული ჟამის ადამიანი არ იცნობდა და თუ მეხთამრიდებს არ ჩავთვლით, ამ მხრივ, არც თანამედროვეები დაწინაურებულან. რა არის მეხი, რატომ არის ის უმართავი? სულხან-საბას ლექსიკონში მისი ვრცელი განმარტება გვხვდება. სახელდობრ, „რა მზის სიცხე ქვეყნიდამ ორთქლს აიღებს, აღიტაცებს ჰაერთა შინა, განცეცხლდება და გვამად-გვამად შეიქმნების. რა ქარი და ღრუბელი შეიცავს, ურთიერთს კვეთებითა განსქელდებიან და გამოვლენ ჳმანი ქუხილისანი; უკეთუ ერთსა კიდისაგან ეცა ქარი, განით ვერ განვალს და ქვეყნად ჩამოიჭრების და იგი არს

მეხი და რასაცა ეცემა, შესწავას“ [ორბელიანი 1991:470]. ცნობილი ლექსიკოლოგის ფრიად გასაგები განმარტება, ქართულ ლექსიკაში გავრცელებულ წყევლის ფორმულებს მოგვაგონებს, როგორც არის: „მეხი შენ დაგეცა და შენს გაკეთებულ საქმესაცო“, ან კიდევ, „ომშით გამოქცეულსა, მეხი დაეცეს მეღვარით“ [ფშაველას 1969:177]. მეხდაცემული არა მხოლოდ პირდაპირი, არამედ გადატანითი მნიშვნელობითაც, მოულოდნელ, დიდ უბედურებას მოასწავებს [ქართული 1958:232]. საერთოდ, მეხი, მზისა და მთვარის დაბნელება, კუდიანი ვარსკვლავის გამოჩენა, ძველად მოსალოდნელ უბედურებებს უკავშირდებოდა, ასეთი დამოკიდებულება, ზოგან დღესაც არსებობს.

ამრიგად, მეხი არის დედამიწაზე ატმოსფერული ელექტრონის განმუხტვა. კიდევ უფრო ზუსტად, არისტოტელე იტყვის: „რა ფრიადი სიჭმო ნისლისა დაადგების ქვეყანასა, აღიღებს ქვეყანასა მიერ მტვერსა ბრპენისასა, რვალისა (კალისა), სპილენძისა, ქვისა, ოქროსა და ვეცხლისასა, რამეთუ ესე ყოველნივე ოთხთა კავშირთა (ნივთთა) მიერ არიან, ხოლო ნისლსა მას შინა თითოეული თავით თვისით ვერ დაადგრებიან არამედ ვიდრე ჰაერთა შერთვამდე შეერთდებიან და ერთ ფიცხელ გვამ იქმნებიან და რა ჰაერი ვერღარა იტვირთავს, განსქდების და ჩამოიჭრების. მეხსა მზისა მიერ ესეთი სიმხურვალე აქვს, რასაც დაეცემის, უფრორე ცეცხლისგან შესწავას“ [ორბელიანი 1991:471]. ამ ციური ცეცხლისგან დაზარალებული ადამიანი კავკასიაში წმიდანად ითვლებოდა, „რადგან იგი ღვთაებამ აირჩია და წმიდა ცეცხლის ღირსი განადა... მისი დატირება არ შეიძლება, ღმერთი გაწყრებოდა. ასევე, წმიდანად ითვლებოდა მეხით მოკლული ცხოველი, პირუტყვი. როგორც ადამიანის, ისე ცხოველის გარშემო ასრულებდნენ ფერხულს ცეკვა-სიმღერით, – „ანცვა რიშვა“ [ზვანბა

1982:33]. თუ სახლს მეხი დაეცემოდა, ცეცხლის ჩაქრობა არ შეიძლებოდა [გატიევა 1876:30]; ის ბოლომდე უნდა დამწვარიყო, როგორც ღმერთისთვის სასურველი მსხვერპლი. ითვლებოდა, რომ ღმერთი ეწვია სახლს და ეს დიდი წყალობა იყო [სიხარულიძე 2006:243]. ე. ი. მეხნაკრავი ადამიანი თუ საქონელი, მცენარეც მაგიურ ძალას იძენდა. მაგალითად, პირუტყვს იქვე, მეხის დაცემის ადგილზე მარხავდნენ, რადგან ეს წმიდა ადგილი იყო. ოსები მეხის დაცემას ზებუნებრივი ძალის რისხვას სახელდობრ, „ვაცილას“ იგივე ილია//ელიას მიაწერდნენ. მეხდაცემული ადამიანი ღვთის რჩეულად მიაჩნდათ და არ ენანებოდათ, რადგანაც მათი რწმენით, „ვაცილა“ ზეცაში წაიყვანდა. დატირების ნაცვლად, შესაბამის სიმღერასა და სარიტუალო ცეკვას ასრულებდნენ „ცოპაის“ სახელწოდებით [კაკასიის 1960:333]. მეხით გარდაცვლილის დაკრძალვა საერთო სასაფლაოზე არ შეიძლებოდა. ასეთი ადამიანის გლოვას, დატირებას აფხაზების, ადიღების, ოსებისა და სხვათა რელიგიურ პრაქტიკაში საკმაოდ დიდი ადგილი უჭირავს. მაგალითად, აფხაზური ხალხური წარმოდგენა, ბზიფის აფხაზებში ჭექა-ქუხილის ღვთაების – „აფის“ ტყვიებს უწოდებს იმ მეტეორულ წარმონაქმნებს, რომელიც სხვადასხვა ზომის ქვის, რკინის, თუჯის, ან სხვა მასალისაა, რომელსაც მეხის დაცემის ადგილებზე პოულობს. „აღნიშნულ ტყვიებს აფი თავის მტრებს ან იმ ურჩებს უშენს, ვისი დასჯაც სურს“ [ანთელავა 2011:136].

ამჯერად, დაწვრილებით ვეღარ შევჩერდებით იმ შეხედულებებზე, რაც მეხდაცემული ადამიანის შესახებ მოვიძიეთ, ვინაიდან მითოსური და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის განსხვავება-მსგავსება უფრო მნიშვნელოვანია. საქმე იმაშია, რომ ყველანაირი გააზრებით, მეხი არის სადამსჯელო მოვლენა, რომელიც გაკადნიერებულ

ადამიანს ზეციური ცეცხლის სახით ევლინება. მაგალითად, მთავარანგელოზ მიქაელისადმი მიძღვნილ საგალობელში, თვალშისაცემია ფრაზა: „გიხაროდენ, რისხვის ელვისა დამცემლო დასასჯელად უგუნურად განმკიცხველთა საიდუმლოთა სარწმუნოებისათა“ [დაუჯდომელი 2002:23]. გავიხსენოთ ისიც, რომ უფლის მეორედ მოსვლა ელვას არის შედარებული – „რამეთუ ვითარცა ელვად რა ელავნ ქუეშე ცისადთგან ვიდრე ქუეშე ცისამდე ბრწყინავნ, ესრეთ იყოს ძე კაცისად ღღეთა მისთა“ [ახალი 2005:140; ლუკა 17, 24]. პავლე მოციქული კი ასე გვმოდღვრავს: „რამეთუ გამოჩინებად არს რისხვად ღმრთისად ზეცით ყოველისა ზედა უღმრთობასა და სიცრუევსა კაცთასა, რომელთა ჭეშმარიტებად სიცრუევით აქუნდა“ [ახალი 2005:298].

ამდენად, მეხი ღმერთმა ბოროტების მსახურთა საწინააღმდეგოდ განაწესა. მისი ცეცხლოვანი ისარი იქ ვარდებოდა, სადაც ბოროტება ისადგურებდა. ამიტომ, არქაული დროის ადამიანმა მას ე. წ. სინანულის რიტუალი დაახვედრა. მაგალითად, აფხაზის წარმოდგენით, „ცა-ღრუბლის“ ღვთაება „აფი“ მის საქონელს მეხს იმიტომ ჰკრავდა, მას (ე. ი. პატრონს) ღმრთის წინაშე რაღაც დანაშაული ჰქონდა ჩადენილი და ამიტომ სასჯელი დაიმსახურა. „დამნაშავე“ ოჯახის უფროსი ხალხის წინაშე, მეხდაცემული პირუტყვის წინ, აღთქმას დებდა, რომ დანაშაულის გამოსასყიდად, მამა-პაპათა ჩვეულებას შეასრულებდა. თან სთხოვდა ზენას – ზეცას, რომ მის ოჯახს ამიერიდან წყალობა არ მოჰკლებოდა [ჯანაშია 1897:69]. ასე იყო სამეგრელოში. XIX საუკუნის დასასრულსაც კი, ზეციური ბრალისადმი, ანუ „ზენა დიდებულისადმი“ ყოველწლიურად, დანიშნულ დროს ზოგიერთ სამრევლოში ლოცვა იმართებოდა. ამიტომ, „სამწყსოს აგონიერებდნენ, რომ ქუხილი, ელვა და მეხი ბუნების მოვლენებია და მათი თაყვანისცემა

და მსხვერპლის შეწირვა წინააღმდეგია ღვთის მცნებისაო“ [მწყემსი 1886:10]. საქმე იმაშია, რომ რიტუალი საკრალურთან შეხების ერთ-ერთ უძლიერეს საშუალებას წარმოადგენდა. რიტუალის შესრულების დროს, ადამიანის მოქმედება სიმბოლურ დატვირთვას იძენდა. ადამიანი აღადგენდა საკრალური მნიშვნელობის მქონე წარსულს, „დაბადების“ სიწმინდეს მისი ცხოვრების კონკრეტულ მომენტს უთანაბრებდა, რაც გარემოზე კეთილი ზეგავლენის უძლიერეს საშუალებად გაიაზრებოდა [ხიდაშელი 2005:127]. გარდა ამისა, რიტუალი ადამიანებს ამა თუ იმ პრობლემის მოსაგვარებლად აერთიანებდა, რაც დღესაც სანიშნუა.

ქართულ სინამდვილეში არაერთი მაგალითი გვაქვს საკვლევი საკითხის უკეთ გასააზრებლად. მაგალითად მოვიყვანო „ქართლის ცხოვრების“ იმ მონაკვეთს, როდესაც წმიდა ნინომ ითხოვა კერპების შემუსვრა და ხალხისთვის ქრისტეს ნათლის მოფენა; თვალის დახამხამებაში დასავლეთიდან ქარიშხალი ამოვარდა და ქუხილმა საზარელი ხმა გამოსცა. გამოჩნდნენ საშინელების მომასწავებელი რისხვის ღრუბლები, რომელთაც „მხოლოდ იმ ადგილას მოიტანეს ლიტრის ოღენა სეტყვა“ (დაახლოებით, გირვანქას ზომის), სადაც კერპები იყო; „დაანაწევრა, შემუსრა ისინი და ჩაყარა კლდეში, ხოლო წმიდა ნინო გადარჩა უვნებელი მშვიდობით“ [ქართლის 2012:74]. ახლა „მატიანე ქართლისაჲ“ გავიხსენოთ, „ქართლის მეფე, დემეტრეს ძის დავითის დროს, ყაენის უკითხავად გამოაგზავნეს უკეთური კაცი, რომელსაც ჯერ უნდა მოეოხრებინა ვარძიის ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის საყდარი და შემდეგ საქართველოში რაც სიმდიდრეს ნახავდა წაეღო, მაგრამ მოაწია მასზე ყოვლადწმიდა ვარძიის ღვთისმშობლის რისხვა, ვინაიდან იგი მიდიოდა მის მოსაოხრებლად და პატიოსანი ჯვრის დასამხობად, ამისათვის დაეცა მას მეხი,

რომელმაც სრულიად გააცამტვერა და დაწვა ძვლიანად. ასეთი საკვირველებით დაიცვა თავისი სამყოფელი ვარძიის ღვთისმშობელმა“ [ქართლის 2012:239]. კიდევ ერთი საგულისხმო მაგალითი, რომელიც აჭარის გამაჰმადიანების დროიდან არის ცნობილი. იგი ტბეთის ეკლესიას ეხება. „თურმე, ძველებიდან სიტყვა ჰქონიათ დარჩენილი, ამ ეკლესიას ხელი არ ახლოთ, ერთი ქვაც არ დააკლოთ, ვინაიდან, იქ ჩვენი თამარ დედოფალი მარხიაო. ამიტომ, ოსმალებს სთხოვეს, როგორც არის, ისე დარჩეს, დაკეტილი იყოს მისი კარები, ჯამედ არ გადააკეთოთო. გადაკეთებით, იქნებ, ჩვენ ღმერთი განვარისხოთო. მაგრამ დროთა განმავლობაში ხალხს მაჰმადიანობა გამოუცხადეს და ჯამეს კეთება დაიწყეს, თუმცა, გაუძნელდათ, ამიტომ ეკლესიის კარები გააღეს, მაჰმადიანურად მოაწყვეს და ლოცვა დაიწყეს. მინარეთად პატარა ეკლესია გადააკეთეს. ცოტახანში, ახლა, ამ ეკლესიის ზემოთ გუმბათზე მეხი დაეცა. ჩვენ შევშინდით, ჯამე სხვაგან გავაკეთეთ, ამ ეკლესიას ხელი არ ვახლეთ. ამის მინარა დავაქციეთ მხოლოდ და ქვები იმ ჯამეში გამოვიყენეთ“ [ჭიჭინაძე 2018:35-36].

მიაქციეთ ყურადღება, მეხის დაცემის მერე, ახალმოწყობილი მინარეთიც დააქციეს, ჯამე სხვაგან გააკეთეს, ტბეთის ეკლესიას ხელი არ ახლეს. სინანული საქმით აღასრულეს. სავარაუდოდ, ასეთ შედეგს იძლეოდა ის რიტუალებიც, რომელსაც ქრისტეს ნათლის მიღებამდე ჩვენი წინაპრები მიმართავდნენ.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, წმიდა პეტრე მოციქულის შეგონებისამებრ, უღმერთოები და მტარვალები, რომლებმაც ჭეშმარიტებას გადაუხვიეს, რისხვის სამიზნედ იქცნენ. ასეთები მრავლად არიან, სახელდობრ, წმიდა ბარბარეს ღვიძლმა მამამ – დიოსკორემ, როგორც კი „ასულს მახვილი დასცა, იმავე წამს ზეციდან გარდმომხდარი საში-

ნელი ელვა დაატყდა თავს“ და ერთიანად დაწვა, ფერფლი კი, ამოვარდნილმა ქარმა გაფანტა. ასევე, დაისაჯა მმართველი მარტინეც, რომლის ბრძანებით წმიდა ბარბარეს თავის მოკვება მიესაჯა. მას სასახლეში შესვლისას, მეხი დაეცა და მისგან მტკვერიც კი აღარ დარჩა.

ღვთის სამართლიანი სამსჯავრო ხშირად მეხის დაცემით აღსრულებულა. მაგალითად, IV საუკუნის წმინდანების – მოწამეების აღრიანესა და ნატალიას ცხედრების დაწვა როცა მოინდომეს, საშინელი ჭექა-ქუხილი ატყდა და ღუმელში ცეცხლი ჩაქრა. ბევრი ჯალათი ემსხვერპლა მეხს [წმიდათა 2006:180; 500]. იგივე მოხდა მცირეაზიელი წმიდა ღების – მინადორა, მიტრადორა, ნიმფადორას ცხედრების დაწვისას. დანთებული კოცონის თავზე უეცრად საშინელი ქუხილის ხმა გაისმა და მეხმა „მთავარი და მისი მსახურები „დაწუნა და განანქრინა“. შემდეგ კი, წვიმამ ცეცხლი ჩააქრო. წმიდანთა უვნებლად დარჩენილი ნეშტი ქრისტინებმა პატივით მიაბარეს მიწას.

მაგალითები წმიდანთა სანიშნო ცხოვრების შესახებ შორს წაგვიყვანს. ქუხილი, ელჭექი, მეხი, ქარიშხალი – საიდუმლო მოვლენებია, რომლებიც ქრისტეს მეორედ მოსვლამდე თანმდევი იქნება. ამიტომ, მივმართავთ „შეუწველი მაყვლის“ ღვთისმშობლის ხატს – „რაჟამს ცეცხლითა დაიწვებიან სახლნი ჩუენნი და ელვისა ქუხილისა შიშითა დაცემულ ვიქნებით, გამოაჩინე მოწყალე შუამდგომლობა და ყოვლადძლიერი შემწეობა შენი, რათა გვიხსნას და განგვარიდოს სასჯელებს – მძვინვარე ჭირთა, ცეცხლსა და ქუხილსა“ [ლოცვები 2001:94-95].

ზოგი რელიგიური წეს-ჩვეულება გასაოცარი მდგრადობით გამოირჩევა. ხანგრძლივი დროის მანძილზე უცვლელი რჩება მისი ფორმა და შინაარსი [ეთნოლოგიის 1995:236]. საბოლოოდ, იმ დასკვნამდე მივდივართ, რომ

ქართველი ხალხის მიერ შექმნილ უძლიერეს ზეპირსიტყვიერებაში, ცოცხალ ყოფაში დაცულ რიტუალებსა თუ წეს-ჩვეულებებში, ერთმანეთის გვერდით თანაარსებობენ როგორც უაღრესად არქაული, ისე მაღალგანვითარებული ფორმები და თითქმის შეუზღუდავად მოქმედებს აზროვნების ერთიანი, ხატოვანი სისტემა [ხიდაშელი 2005:168], რომელსაც ბიბლიური, ანუ მისტიკური აზროვნება ასაზრდოებს.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- სიხარულიძე 2006 – სიხარულიძე ქ., კავკასიური მოთოლოგია, თბ., 2006.
- მაკალათია 1941 – მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
- ორბელიანი 1991 – ორბელიანი ს.ს., ლექსიკონი ქართული, ტ. 1, თბ., 1991.
- ფშაველას 1969 – ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, თბ., 1969.
- ქართული 1958 – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. 5, თბ., 1958.
- ზვანბა 1982 – ,,
, ,, 1982.
- გატიევა 1876 – ,,
, IX,
, 1876.
- ანთელავა 2011 – ანთელავა ნ., აფხაზური მითები და რიტუალები, თბ., 2011.
- დაუჯდომელი 2002 – დაუჯდომელი გალობა წმიდისა მთავარანგელოზისა მიქაელისა, თბ., 2002.
- ახალი 2005 – ახალი აღთქმად, თბ., 2002.
- ჯანაშია 1897 – ჯანაშია ნ., აფხაზები, ჟურნ. „მოამბე“, 2, 1897.
- მწყემსი 1886 – ჟურნ. „მწყემსი“, 32, 1886.
- ხიდაშელი 2005 – ხიდაშელი მ., რიტუალი და სიმბოლო არქაულ კულტურაში, თბ., 2005.
- ქართლის 2012 – ქართლის ცხოვრება, ტ. 1, თბ., 2012.
- ჭიჭინაძე 2018 – ჭიჭინაძე ზ., ყარსის მიდამოების გამაჰმადიანება, ბათუმი, 2018.
- წმიდათა 2006 – წმიდათა ცხოვრება, ტ. 2, თბ. 2006.

ლოცვები 2001 – ლოცვები ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის
45 სასწაულმოქმედი ხატისადმი, თბ, 2001.

ეთნოლოგიის 1997 – ეთნოლოგიის ქრესტომათია, თბ.,
1997.

FOR UNDERSTANDING OF MYSTICAL FUNCTION OF CELESTIAL IDOL OF FIRE – IDOL OF “SKY- CLOUD”

Summary

Worship of ferocious celestial powers of idol of “Sky-cloud” was universal in ritual practice of Caucasians. People tried to win weather governor’s favor since ancient times and they often got results. Thunder is completely different, that’s why Mythical and Christian understandings of its function is depicted in the work. It was established that thunder is punitive phenomenon. Insolent person is met by it as a celestial fire. That’s why damaged person prepared her so called ritual of regret because ritual was only one way for touching with sacred thing. Christian aspects of research issue is illustrated in the work.

სარჩევი

რელაქტორისაგან -----	3
რა არს სახელი შენი? (ანთროპონიმის რელიგიური ასპექტები) -----	5
What is Thy Name? (Anthroponims Religious Aspects) ----	18
ქართულ-აფხაზური მითოლოგიური პარალელები -----	19
Parallels between the Mythology of Georgia and Abkhazia -----	40
წარმართული წეს-ჩვეულებები სამურზაყანოში -----	41
Pagan Rules-customs in Samurzakano -----	61
საგზაო მშენებლობა სამურზაყანოში (XIX-XX) საუკუნეებში -----	62
Road Construction in Samurzakano (in XIX-XX Centuries) -----	75
სარიტუალო დღესასწაული სამეგრელოში (ჭიაკოკონობა) -----	76
Chiakokonoba Ritual in Samegrelo -----	94
ქართველთა ქრისტიანული სარწმუნოების შესახებ -----	95
About the Christianity of Georgians -----	110
„ეძიებდით ქრისტესთვის სიკვდილსა“ (სოფელ ზემო ნიქოზის წარსულიდან) -----	111
“Search the Death for Christ” (From the History of the Village Zemo Nikozi) -----	141
აფხაზეთის კულტურის ძეგლები გუშინ და დღეს (ბედია და ილორი) -----	142
The Monuments of Intangible Culture in Samurzakhano (Bedia and Ilori) -----	158
ილორის წმიდა გიორგის ეკლესია -----	163

The Church of St. George of Ilori -----	174
წმიდაო გიორგი ილორისაო, გერისაო, ქურბუხისაო... თავზარდამცემო მტრისაო! -----	175
St. George of Ilori, of Geri, of Kurmukhi... You, Who Terrify Enemy -----	194
გიორგი XII – საქართველოს უკანასკნელი მეფის პორტრეტისათვის (პლატონ იოსელიანის „ცხოვრება გიორგი მეცამეტის“ მიხედვით) (თანაავტორი ხათუნა იოსელიანი) -----	195
For the Portrait of the Last King of Georgia – Giorgi XII (According to “The Life of Giorgi XIII” by Platon Ioseliani) -----	214
პლატონ იოსელიანი – ეროვნული ტრადიციების მკვლევარი -----	215
Platon Ioseliani – Reseacherof the National Traditions -----	228
გლოვის და დატირების წეს-ჩვეულებები ქართველთა და ჩრდილო კავკასიელთა ყოფაში -----	229
Honor for Dead People in Traditional Life of Georgians and North Caucasians -----	247
სამეგრელოს საზოგადოებრივი ყოფის ზოგიერთი საკითხი XVIII საუკუნის II ნახევარში (მოგზაურ ვ. ზუევას ჩანაწერების მიხედვით) -----	248
Some Problems of Megrelian Society Every-Day Life in the Second Half of the 18th Century (According to V. Zueva’s Records) -----	259
„ცა-ღრუბლის“ – ციური ცეცხლის ღვთაების მისტიკური ფუნქციის გაგებისათვის -----	260
For Understanding of Mystical Function of Celestial Idol of Fire-Idol of “Sky-Cloud” -----	270