

დავით ჭითანავა

**ზედაშეს კულტურა
საქართველოში**

თბილისი
2022

ნიგნი – „ზედაშე“-ს კულტურა საქართველოში“. წინამდებარე ნაშრომი წარმოადგენილია საქართველოს თითქმის ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კუთხეში უძველესი დროიდან გავრცელებული და თანამედროვე ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემორჩენილი „ზედაშეს“ კულტურაზე არსებული ეთნოგრაფიული მასალები. შესწავლილია მისთვის დამახასიათებელი რელიგიურ-რიტუალური პრაქტიკის გენეზისის საკითხები.

საზედაშე (მეგრ. „ოხვამერი“) ქვევრს და მასში ჩასხმულ ღვინოს ქართველთა უძველეს რელიგიურ-რიტუალურ პრაქტიკაში განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა. მარანი არა მარტო ღვინის შესანახ, არამედ საკულტო ნაგებობას წარმოადგენდა. ღვინო ქართველთა ცხოვრების წესის განუყოფელი ნაწილია, რომლის წიაღშიც ადიდებდა ის ქსია და ქვეყნიერების შემოქმედს. წინამდებარე ნაშრომში წარმოდგენილი მასალები მეცნიერულის გარდა, მნიშვნელოვანია ქართული მეღვინეობის კულტურის სრულყოფილად გააზრებისა და განვითარებისთვისაც, რამდენადაც ზედაშეს კულტურის მივნიყების შემთხვევაში ეს დარგი ყოველთვის ნაკულულად ჩაითვლება.

“The “Zedashe” culture in Georgia”. This work represents the first attempt to comprehend in their entirety the ethnographic materials on the culture of “Zedashe” (sacramental wine), widespread since ancient times and still preserved in ethnographic life in all historical and ethnographic regions of Georgia, as well as to reveal the origin and genesis of religious and ritual practices characteristic of it.

The sacramental (Megr. okhvameri) kvevri (large earthenware vessel) and wine, poured into it, occupied a special place in the ancient religious and ritual practice of Georgians. Marani was not only a storage place for wine, but also a cult building. Wine is an integral part of the lifestyle of Georgians, in the bosom of which they glorified the creator of the heaven and the universe. The materials presented in this work, along with their value from a scientific point of view, are also important for a comprehensive understanding and development of the Georgian winemaking culture, since if the culture of Zedashe is forgotten, this industry will always be considered imperfect.



ნიგნი გამოიცა „შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით. გრანტის ნომერი: [NSP-21-656]; „ზედაშეს კულტურა საქართველოში“]

The work was supported by Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia (SRNSFG): grant number: [NSP-21-656]; “The “Zedashe” culture in Georgia”].

რედაქტორი:

ისტორიის დოქტორი **გიორგი მამარდაშვილი**

რეცენზენტები:

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი **ლავრენტი ჯანიაშვილი**

ფილოლოგიის დოქტორი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი **რუსუდან გირსამია**

© **ღავითი ჭითანავა**

დაიბეჭდა შპს „კოლორში“

ISBN 978-9941-8-3576-6

DAVIT CHITANAVA

**THE ZEDASHE CULTURE
IN GEORGIA**

**Tbilisi
2022**

სარჩევი

შესავალი	7
თავი I.	
ზედაშე-ოხვამერი ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში	12
ა). საზედაშე-ოხვამერ ქვევრთან დაკავშირებული რიტუალები (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)	12
ბ). ზედაშე, როგორც იდეოლოგიური და კულტურული ერთიანობის სიმბოლო	72
თავი II.	
ზედაშე – წარმართული თუ ქრისტიანული.....	75
თავი III.	
ზედაშე-ოხვამერთან დაკავშირებულ ტერმინთა მნიშვნელობისათვის	98
ა). ტერმინი „ზედაშე“	98
ბ). ტერმინი „ხვამა//ოხვამერი“	101
გ). ტერმინი „მარანი“	110
დ). ტერმინები: ლაგვანი//ქვევრი	118
თავი IV.	
ზედაშე-ოხვამერთან დაკავშირებული რიტუალების ინტერპრეტაციისათვის	122
ა). ზედაშეს სამსხვერპლო ატრიბუტიკა.....	122
ბ). ქვევრსამარხები და ზედაშე	146
გ). „ალობა“	171
დ). ქალი და ზედაშე.....	179
ე). „რაკუტიას“ რიტუალი.....	184
რეზიუმე ინგლისურ ენაზე.....	187

შესავალი

*ყბუყბუქების ვაზს ვაზის ლოქინსვან
ვაშლივით ჯვახს, ზომილივ ნონა
ნინომ თავისი იმებით ზუჟა, მქევენი
ვაშლივით, მისი წვენი ზინდელს
თავით ზუყნავთ. ეს თავი
„გზაგადასვლა“, ვაყლი სარჩვეულოში...
ვუხ მონაზავთ ამ ქვეყნად გოგო
საქონივით, ზომილს ვაზისა და
საქონივით ქითანი სიმბოლოთ აქვს.
გვიგოთ ზომილი*

ღვინო ქართველთა ცხოვრების წესის განუყოფელი ნაწილია. დღევანდელ რეალობაში განსაკუთრებულად დიდი ადგილი უჭირავს მელვინეობას, როგორც ეკონომიკის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან დარგს. ამ კულტურის რიგმა მონაპოვარმა (ვაზის ენდემური ჯიშები, საუცხოო ღვინოები, მევენახეობა-მელვინეობის დარგში დაგროვილი მდიდარი ცოდნა-გამოცდილება) საქართველოს მევენახეობა-მელვინეობის კლასიკური ქვეყნის სახელი მოუხვეჭა. ვაზის კულტურისადმი ქართველთა დამოკიდებულება მის მთელ ისტორიას წითელ ზოლად გასდევს. უამრავი დამპყრობნი ქართველთა სიძლიერეს ვაზის კულტურასაც კი აბრალებდნენ და მის ამოძიკვას გამუდმებით ცდილობდნენ. მიუხედავად ამისა, ქართველი ადამიანი მის აღდგენას მუდმივად ახერხებდა და საბოლოოდ ის იქცა ეროვნულობის და ქრისტიანობის სიმბოლოდ.

ღვინის მეშვეობით ხორციელდებოდა ღმერთთან დაახლოება-ზიარება. ღვინო იყო მიცვალებულთა სულების უპირველესი „მისაგებელი“. ღვინით სავსე ჭური სიკეთის, ბარაქიანობისა და სიუხვის სიმბოლო იყო¹.

ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერება უდიდეს ემპირიულ მასალაზე დაყრდნობით ძალიან ინტენსიურად იკვლევდა ღვინის კულტურასთან დაკავშირებულ თითქმის ყველა მიმართულებას. სწორედ ამანაც შეუწყო ხელი იმას, რომ საქართველო ამ დარგის სპეციალისტთა მიერ მევენახეობის ერთ-ერთ უძველეს და უმნიშვნელოვანეს ცენტრად არის მიჩნეული. უნიკალურ კულტურულ ფენომენადაა აღიარებული ქართული ქვევრი და მასთან დაკავშირებული ის მაგიურ-რელიგიური წესები, რომელშიც პრაქტიკულად გამოსაყენებელი ღვინოს გარდა ის-

¹ ლ. ფრუიძე, მევენახეობა-მელვინეობა საქართველოში, თბ., 1974, გვ. 269-270.

ხმებოდა წმინდანებისთვის საგანგებოდ შეწირული ღვინო – „ზედაშე“. „ზედაშეს“ შეწირვის ფენომენი უძველესი დროიდან იღებს სათავეს და ჩვენს დრომდე მან სინკრეტული (წარმართული და ქრისტიანული) ფორმით მოაღწია. ქართველები სწორედ ღვინოს წიაღში ადიდებდნენ ცისა და ქვეყნიერების შემოქმედს.

ქართველ ეთნოგრაფთაგან ქართული მარნების საკითხი პირველად ნ. თოფურიაშვილმა შეისწავლა – მოგვცა მათი ტიპოლოგია, გამოავლინა საფუძვლები რამაც განსაზღვრა მარანთა სახესხვაობები, დაადგინა მარნის საკულტო მნიშვნელობა. ასევე შეისწავლა ღვინის ზედაშეები, სატაძრო ზედაშეებთან კავშირში დაადგინა მათი წარმოშობის სოციალურ-რელიგიური საფუძვლები. მთელი საქართველოს მასშტაბით შეისწავლა ის რაციონალური წეს-ჩვეულებები, რითაც ქართველი გლეხი ცდილობდა ვაზის მოსავლის ბარაქიანობის მიღწევას¹. მას შემდეგ საკმაოდ დრომ განვლო, ამ მიმართულებით კი უამრავი ახალი მასალა დაგროვდა და საკითხისადმი სრულიად ახალი მიდგომებიც გაჩნდა. ადრე გამოთქმული ბევრი მოსაზრებები საკამათოც არის და ხელახალ უფრო ღრმა ინტერპრეტაციას მოითხოვს.

სპეციალისტები კულტურული მემკვიდრეობის საწყისების არსებობას საქართველოში ენეოლითის ხანიდან ვარაუდობენ. კულტურული ვაზის ყურძნის წიპნები აღმოჩენილია შულავერის-გორას და დანგრეულ გორას (ქვემო ქართლი) ნამოსახლარებზე, რომლებიც შულავერი-შომუტეპის კულტურას განეკუთვნებიან. ამ კულტურის ფორმირების საწყის ხანად ძვ. წ. VII ათასწლეულის ბოლოა მიჩნეული; თვით ნამოსახლარები, სადაც ყურძნის წიპნებია ნაპოვნი, ძვ. წ. VI ათასწლეულით თარიღდება, მაგრამ მკვლევართა დასკვნით, კულტურული ვაზის ჯიშების წარმოქმნა-ჩამოყალიბება ძველ მემკვიდრეობაში მიერ განეულ საკმაოდ ხანგრძლივ სელექციურ მუშაობაზე მეტყველებს. სპეციალისტთა ყურადღებას იქცევს აგრეთვე ქვაცხელას ბორცვზე და ხიზანანთ-გორაზე (შიდა ქართლი) აღმოჩენილი ენეოლითის ხანის კულტურული ვაზის ყურძნის წიპნები. მსგავსი წიპნების აღმოჩენის შემთხვევები ხშირია გვიანბრინჯაოს და ადრეული რკინის ხანის განათხარ მასალებში. ამ დროს ქართველ ტომებს ჰქონდათ კულტურული მემკვიდრეობა მისთვის დამახასიათებელი ატრიბუტებით².

მეღვინეობა, კულტურულ მემკვიდრეობაზე ადრე წარმოქმნილად არის მიჩნეული და ენეოლითის დროს ღვინის დაყენება, დადუღების

¹ თ. ოჩიაური, რედაქტორისაგან, წიგნში – ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან (მემკვიდრეობა-მეღვინეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები), თბ., 1984, გვ. 3.

² ლ. გაბუნია, ვაზო შვილივით ნაზარდო, თბ., 2010, გვ. 6.

გზით, უკვე ცნობილი უნდა ყოფილიყო, რამაც წარმოქმნა მოთხოვნილება დიდი ტევადობის ჭურჭელზე. სწორედ ენოლითის ხანაში ადამიანი უკვე იწყებს დიდი ზომის ჭურჭლის კეთებას, რომელიც გვიანდელ ხანაში გავრცელებული საღვინე ჭურჭლის, ქვევრის წინაპარი და პროტოტიპი ჩანს. ქვევრი საქართველოში ადგილობრივად წარმოქმნილია აქაური მოსახლეობის მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად¹. ამ ეტაპზე უფრო მართებული იქნება ვიფიქროთ, რომ კულტურული მევენახეობის სანყისები ძვ. წ. VI ათასწლეულში ვეძიოთ. მისი რიტუალური გამოყენება, განსაკუთრებით მიცვალებულის დასაკრძალავ რიტუალში ძვ. წ. II-I ათასწლეულების მიჯნაზე ეჭვს არ იწვევს. ამაზე მიუთითებს ამ ხანის სამარხებში ხელვინრო დოქების, ხშირ შემთხვევაში რამოდენიმეს აღმოჩენის ფაქტები². ერთ-ერთ ყორღანში აღმოჩენილი (ნალკის რაიონის სოფ. კუშჩის ყორღანი) ჭურჭლის მოცულობის გამოთვლა არკვევს, რომ მასში 3000-მდე ლიტრი სასმელი ჩადიოდა, ე. ი. იმდენი, რამდენიც დიდ გვაროვნულ კოლექტივს დასჭირდებოდა ქელეხზე³.

აღმოსავლეთ საქართველოში გვიანფეოდალურსა და ადრეფეოდალურ ხანაში, ვიდრე X საუკუნემდე ღია ტიპის მარნები უნდა ყოფილიყო გაბატონებული, ხოლო შემდგომ ხანებში კი დახურული მარნის ტიპი ვრცელდება და ღია მარანი აღარ არსებობს. ადრეფეოდალურ ხანის დასავლეთ საქართველოში, ვაშნარში აღმოჩენილი მარნის მაგალითზე ჩანს, რომ ღია ტიპის მარნები ყოფილა გავრცელებული⁴.

ქართველთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში ღვინოს, ვაზს და მარანს როგორც სალოცავს უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. მასზე უამრავი რელიგიურ-რიტუალური ქმედებაა ხალხში შემორჩენილი, რომელიც როგორც ოჯახის კეთილდღეობა-ბარაქიანობასთან, ისე უმრავლეს შემთხვევაში მიცვალებულის კულტთან არის კავშირში.

საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში მარანი არა მარტო ღვინის შესანახ, არამედ საკულტო ნაგებობას წარმოადგენდა, სადაც ამა თუ იმ ღვთაების სახელზე სპეციალურად იყო ჩაფლული ქვევრი, რომელშიც ცალკე ისმებოდა შესანიერი ღვინო; იქ სრულდებოდა ოჯახის თუ გვარის საკეთილდღეოდ მიმართული ლოცვა, რომელსაც ოჯახის ან გვა-

¹ ა. ბოზოჩაძე, მევენახეობა-მეღვინეობა ძველ საქართველოში, არქეოლოგიური მასალების მიხედვით, თბ., 1963, გვ. 116-117.

² გ. ცქიტიშვილი, მევენახეობის ისტორიისათვის საქართველოში, არქეოლოგიური მასალების მიხედვით, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. IV, ნაკვ. II, თბ. 1959, გვ. 143.

³ ბ. კუფტინი, ქართული კულტურის უძველესი კერა თრიალეთში, თბ., 1942, გვ. 22-23.

⁴ ა. ბოზოჩაძე, მევენახეობა-მეღვინეობა ძველ საქართველოში, გვ. 175.

რის უფროსი აღავლენდა მთელი რიგი რიტუალური წესების დაცვით. ყველაზე უფრო მკაფიოდ საოჯახო და პატრონიმიული შესანიშნავები სამეგრელოს ეთნოგრაფიულმა ყოფამ შემოგვინახა. მარანს, როგორც ჩანს, ძველ სამეგრელოში ქრისტიანობის გავრცელების შემდგომაც რიგ შემთხვევებში ეკლესიის ფუნქციაც შეუთავსებია, რადგან არქ. ლამბერტი (XVII ს.) გვამცნობს, რომ მარანში ჯვრისწერის ცერემონიაც ტარდებოდა¹. ეს ფაქტი ს. მაკალათიას მიერაც იქნა დადასტურებული².

მარანში, ქვევრთან სხვადასხვა ღვთაებათა მიმართ შესრულებულ საოჯახო რიტუალებში მთავარ შესანიშნავს ღვინო წარმოადგენდა, რომელიც სპეციალურად გამოყოფილ ქვევრში ინახებოდა. როგორც ნ. თოფურია აღნიშნავდა, ქართველ ხალხს ღვინო ნმინდა სასმელად წარმოედგინა, იგი ღვთაებისათვის საყოველთაოდ გავრცელებულ შესანიშნავ საგანს წარმოადგენდა, რომელსაც „ზედაშე“ ეწოდებოდა, მისი შესატყვისი სამეგრელოში იყო „ოხვამერი“, ხოლო იმერეთსა და რაჭაში – „სალოცვილი“, საინგილოში – დადაში, ქართლ-კახეთში – „შესანირი ღვინო“-ზედაშე, ქართული – სანიშნავი; ქართულ შესანიშნავს, მეგრულ ოხვამერს, იმერულ-რაჭულ სალოცვილს ფართო მნიშვნელობა აქვს, ის ზოგად ცნებას გამოხატავს, ზედაშე კი უფრო კონკრეტული მნიშვნელობით იხმარება³.

ნ. თოფურიას გამოკვლევით, „საქართველოს ცალკეული კუთხეების მაგალითზე ღვინის ზედაშეები, სამეგრელოსა, იმერეთსა და გურიისაში განკუთვნილი ყოფილა, როგორც სახატო, ისე საოჯახო დღეობებისათვის. ქართლში და რაჭაში კი ღვინის ზედაშეები მხოლოდ სახატო დღეობებს ეწირებოდა საოჯახო დღეობები კი ნაკლებად იყო წარმოდგენილი. სამეგრელოსა და იმერეთში ზოგიერთი საოჯახო დღეობა, რომელსაც ღვინის ზედაშეები ეწირებოდა საგვარ-სატომო ხასიათისა იყო, რომლის დღესასწაულებში, ადრე გვარი, ტომი ღებულობდა მონანილეობას, ხოლო შემდეგ კი ოჯახში სრულდებოდა ვინროდ, ფარულად⁴. სატაძრო ვენახები ოჯახების მიხედვით იყო განანილებული, რომელსაც ისინი რიგ-რიგობით ამუშავებდნენ და მის ნაწილს ზედაშედ გამოყოფდნენ მოცემული ხატის სახელზე და საეკლესიო დღესასწაულის დროს მას ყველა ერთად მოიხმარდა⁵.

¹ არქ. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1991, გვ. 81.

² ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 265.

³ ნ. თოფურია, საკულტო ნაგებობა, ზედაშე-ოხვამერი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XXII, თბ., 1985, გვ. 120.

⁴ ნ. თოფურია, ღვინის ზედაშეები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XII-XIII, თბ., 1963, გვ. 171.

⁵ В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, стр. 66-67.

წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ მიზნად დავისახეთ საქართველოს თითქმის ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კუთხეში უძველესი დროიდან გავრცელებული და თანამედროვე ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემორჩენილი „ზედაშეს“ კულტურაზე სამეცნიერო ლიტერატურასა და წერილობით წყაროებში არსებული ეთნოგრაფიული მასალების ერთ მთლიანობაში თავმოყრა, თუმცა, წინამდებარე ნაშრომი ძირითადად ეყრდნობა ჩვენს მიერ სამეგრელოს რეგიონში ამ საკითხზე წლების მანძილზე და სულ უკანასკნელ პერიოდშიც მოპოვებული სავლეთ-ეთნოგრაფიულ მასალებს და მათ ეთნოლოგიურ კვლევას. ნაშრომში წარმოდგენილია მარანში ჩაფლულ ქვევრში სპეციალურად ჩასხმულ საზედაშე ღვინის შეწინრვასთან დაკავშირებული მთელი რიგი რელიგიურ-რიტუალური პრაქტიკის გენეზისი. ამ კვლევას სისრულის პრეტენზია რა თქმა უნდა არ გააჩნია, მაგრამ, ვფიქრობთ, წარმოდგენილი მასალები საინტერესო მონაცემების შემცველია ქართული მეღვინეობის კულტურის მნიშვნელობის კიდევ ერთხელ გააზრებისა და მისი მომავალი განვითარებისათვის, რამდენადაც ზედაშეს კულტურის მივიწყების შემთხვევაში ეს დარგი ყოველთვის ნაკლებად ჩაითვლება.

მიუხედავად იმისა, რომ ზედაშეები არსებობდა როგორც საოჯახო, პატრონიმიული, საგვარეულო, სახატო და სხვა, წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ არ მივიჩნით მიზანშეწონილად ისინი ეთნოგრაფიული მასალის ჩვენებისას კლასიფიცირებულად წარმოგვედგინა. პირველ რიგში იმიტომ, რომ ზედაშეს შეწინრვასთან დაკავშირებული რელიგიურ-რიტუალური ქმედებები (მიუხედავად იმისა, თუ სოციუმის რა შემადგენლობა იღებს მასში მონაწილეობას), ძირითადად იდენტურია, ხოლო მათი სახელწოდებები, ახალი ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე გვამცნობს იმას, რომ უმრავლეს შემთხვევებში ერთმანეთშია აღრეული. დღეს ძნელია იმის დადგენა თუ რომელია მათგან საოჯახო და რომელი პატრონიმიული. აქ უმთავრესი პრინციპი მაინც არ იცვლება, რაც ამ რიტუალის შესრულების პრაქტიკაში მდგომარეობს და ის ერთმანეთის იდენტურია.

და, შესავლის ბოლოს მოვიხმობთ ვ. ბარდაველიძის შემდეგ სიტყვებს: ყურძნის წვენის გარეშე არა თუ ადამიანებს არ შეეძლოთ გაეძლოთ, არამედ ღმერთებსაც, რომელიც შესაძლოა იყო ერთ-ერთი მიზეზი ღვინოს ღმერთებისადმი შეწინრვის ჩვეულების ფართოდ გავრცელებისა¹.

¹ **В. В. Бардавелидзе**, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, стр. 66.

თავი I.

ზედამე-ოხვამერი ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში

ა). საზედამე-ოხვამერ ქვეერთან დაკავშირებული რიტუალები (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

სამეგრელო

სამეგრელოში, მარანში ჩაფლულ ამა თუ იმ ღვთაების სახელზე შე-სანირავად შეთქმულ ღვინით სავსე ქვევრს, რომელიც ეთნოგრაფიულ ყოფაში დღესაც დასტურდება, „ოხვამერი“ ეწოდება. ოხვამერი არა მხოლოდ მარანში შესრულებული რიტუალის აღსანიშნავია, არამედ საერთოდ „ლოცვის“ და ეკლესიის, ასევე სალოცავის და სასაფლაოს აღმნიშვნელი სიტყვაა.

სამეგრელოში, მარანში, „ოხვამერ“ (საზედამე) ქვეერთან როგორც ვინროდ ოჯახის წევრები, ისე მთელი პატრონიმია „თურის“ (მთისნი-ნა სამეგრელოში) და „დინო“-ს (პლატო სამეგრელოში) წევრები ერ-თად იკრიბებოდნენ და ცალკეული ღვთაებებისადმი დანიშნულ დღეს მსხვერპლს სწირავდნენ და ლოცვას აღავლენდნენ¹. დღესდღეობით, პატრონიმიის ერთიანობა, როგორც სოციალური ორგანიზმისა მთელი თავისი პირვანდელი ნიშნებით, სწორედ ამ სალოცავების ზოგ ადგი-ლას შემორჩენილობით თუ განისაზღვრება. საოჯახო და პატრონიმი-ულ ოხვამერ შესანიშნავებს შორის რიტუალურად არავითარი განსხვა-ვება არ იყო და ამდენად ჩვენ მათ ერთ ჭრილში განვიხილავთ. ხოლო სახატო და სათემო მარნები უფრო აღმოსავლეთ საქართველოს ეთ-ნოგრაფიულ ყოფაში გვხვდება და სამეგრელოში დღესდღეობით არ ფიქსირდება.

ოდუდია სამგარიო//სამგარიო//დიდი ოხვამერი: ჩვენ მიერ სამეგ-რელოში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, „ოდუ-დუა სამგარიო“-ს შემოკლებულად „სამგარიო“-ს და ასევე „დიდი ოხვა-მერი“-საც (დიდი სალოცავი) უწოდებდნენ. მისთვის მარანში ცალკე ქვევრი იყო გამოყოფილი. ამ სახელწოდებაში ოდუდია (სათავო) მი-უთითებს მის „უპირატესობაზე“ და „პირველობაზე“ სხვა სალოცა-ვებთან შედარებით, ხოლო სამგარიო, იგივე სამიქელგაბრიელოა, ანუ

¹ იხ. დ. ჭითანავა, პატრონიმია და გვარი სამეგრელოში. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, ტ. V, თბ., 2002, გვ. 322-344; მისივე, კოლხური გვარსახელის გენეზისი მრუდე სარკეში, თბ., 2010, გვ. 120-179.

მთავარანგელოზ მიქაელ და გაბრიელის სახელზე მიძღვნილი ლოცვა¹.

„ოდუდია სამგარიო“ ოჯახის უფროსი კაცის სახელზე შესანიშნავ ქვევრს წარმოადგენდა. შესანიშნავი ღვინით სავსე ქვევრს აღდგომის (თანაფა) შემდეგ ორშაბათ (თუთაშხა), ხუთშაბათ (ცაშხა) ან შაბათ (საბატონი) დღეს გახსნიდნენ. ზოგიერთი მთხრობლის გადმოცემით, ოდუდია-სამგარიოს სახელზე რიტუალი აღდგომიდან („უფალ-თანაფის“-სიტყვასიტყვით „უფლის აღდგომის“) მეორე ორშაბათს უნდა შესრულებულიყო. შესანიშნავად კლავდნენ გოჭს და მამალს. გოჭი კერი (კერატი-მამალი) უნდა ყოფილიყო და ამავე დროს აუცილებლად მოხარშული და არა შემწვარი. ოჯახის დიასახლისი სპეციალურად ამ დღისთვის აცხობდა სამ ყველიან კვერს (კვარი). ოჯახის უფროსი მამაკაცი საკლავის გულ-ღვიძლს „ნისორზე“ (ხის ფართო ჯამი) დააწყობდა, წაიყვანდა ოჯახის ყველა მამრობით წევრებს, რომელთაც ანთებული სანთლით ხელში დააჩოქებდა „ოდუდია-სამგარიოს“ ქვევრთან და წარმოსთქვამდა ლოცვას. შემდეგ სახლში ბრუნდებოდნენ, სუფრას გაშლიდნენ და ოჯახის უფროსს დალოცავდნენ. „ოდუდია-სამგარიოს“ რიტუალის დროს მარანში ქალების შესვლა აკრძალული იყო².

ჩვენ მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, „სამგარიოს“ სახელწოდებით ცნობილი „ოხვამერი“ ასევე შესაძლებელია ყოფილიყო პატრონიმიული, რომელსაც მარიამობა (მარაშინა-28 აგვისტო) დღეს წირავდნენ, როდესაც ახალი მოსავალი შემოდის და ღვინო იქნებოდა ეს სიმინდი, ხილი თუ სხვა. სამგარიოსთვის სპეციალურად აყენებდნენ ერთ ძროხას, რომელსაც „პატენ ჩხოუს“ (ბატონი ძროხა) ან „პატენიას“ (მოფერებითი „ბატონი“) ეძახდნენ. მისი რძის სხვა მიზნისათვის გამოყენება არ შეიძლებოდა, გარდა იმისა, რომ ამით მხოლოდ მის ნაშიერს კვებავდნენ, რომელიც ლოცვის დღისათვის შესანიშნავად იყო განკუთვნილი; ასევე მისი რძისაგან დამზადებული ყველით ამ დღეს სამ კვერს-„კვარაბიებს“ და ხაჭაპურებს აცხობდნენ. ცალკეული ოჯახები, რომელთაც ამ შესანიშნავისთვის მარიამობა დღე, ან სპეციალურად დათქმული დღე არ ჰქონდათ გამოყოფილი, შეთანხმების მიხედვით ხვამას (ლოცვა) კვირა დღეს აღავლენდნენ

¹ ნ. აბაკელია, მთავარანგელოზის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, ტ. II, თბ., 1985, გვ. 197.

² ნ. თოფურიას მასალებით, ზოგიერთ მთხრობელთა გადმოცემიდან ჩანს, რომ ამ რიტუალში მონაწილეობდნენ მხოლოდ მამაკაცები, ხოლო ზოგიერთების თქმით კი ქალებიც და კაცებიც, იხ. ნ. თოფურია, ღვინის ზედაშეები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XII-XIII, თბ., 1963, გვ. 169.

ყვერულის („ყვარილი“) შენირვით. ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ თემში მცხოვრებ ცალკეულ გვარებს „ხვამა“ (ლოცვა) სხვადასხვა შესანიერი საქონლით ედოთ ვალად. მაგალითად, ზუგდიდის მუნიციპალიტეტის ყულიშკარის თემში მცხოვრებ როგავეებს ის „პატენიას“ შელოცვით – ხბოთი („ჯაკელი“), მაქაცარიებს კი გოჭით ან თხით, ხოლო გულუეები მას „უფალ თანაფის“ (სიტყვასიტყვით „უფლის აღდგომა“) მეორე ორშაბათს „ციკანის“ („ქაცარი“) შენირვით მართავდნენ. ხვამა დღეს დიასახლისი აკეთებდა თხის ყველიან სამ კვერს („კვარი“). აღდგომის მეორე ორშაბათის კვირას, ანუ იმ კვირას როცა ეს რიტუალი სრულდებოდა, „მიქამგარიოშ მარა“-ს (მიქამგარიოს კვირა) უწოდებდნენ. ლოცვას (ხვამა) მარანში, ოჯახისა და პატრონიმის – დინოს უხუცესი ადამიანი აღავლენდა, რომელიც ნისორზე დაწყობილ საკლავის გულღვიძლს „სამგარიოს“ ქვევრთან წაიღებდა, ყველა ამ ოჯახიდან განაყარ მამაკაცებს და მათ ბავშვებს ქვევრთან დააჩოქებდა და ანთებული სანთლით ხელში დალოცავდა. შემდეგ კი სახლში შევიდოდნენ და იქ აგრძელებდნენ ტრაპეზს. ამ დღეს ერთმანეთის, და განსაკუთრებით პატრონიმის უხუცესი ადამიანის გაბრაზება არ შეიძლებოდა. სუფრაზე დარჩენილი ძვლები აუცილებლად მიწაში უნდა დაემარხათ, რომ ძაღლს, კატას ან სხვა რამეს არ შეეჭამა. სალოცავ ქვევრთან ქალების შესვლა აკრძალული იყო. „პატენია“ ძროხის გაყიდვა ან გასაჩუქრება არ შეიძლებოდა, ის ბოლომდე უნდა დაბერებულყო, შემდეგ კი „სამგარიოს“ სახელზე უნდა დაეკლა სხვა უცხო გვარის კაცს; თუ ლოცვას გააგრძელებდნენ, მის მაგივრად ახალი „პატენია“ უნდა დაეყენებინათ. პატენია ძროხის დაკვლის დღეს აუცილებლად გოჭიც უნდა გაეღოთ მსხვერპლად, რაც აუცილებელი წესი იყო.

ჩვენ მიერ მარტვილის მუნიციპალიტეტის სოფელ ტალერში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, აქაც ჰქონიათ „დიდი ოხვამერის“ სახელწოდებით ცნობილი ქვევრი (ქვევრი მარანში ცალკე იყო ჩაფლული დაახლოებით ერთკოკიანი – 24 ლიტრა. მის სახელზე ადრე უფრო დიდი – 3-4 კოკიანი ქვევრები სცოდნიათ), რომლის შენირვა ახალი წლის პირველ ან მეორე ორშაბათს არ უნდა გადასცდენოდა. მასზე დათქმული იყო ერთი ძროხა, რომლის ნამატიც ლოცვის დღეს იწირებოდა. ამ ძროხაზე წკნელის (შოლტის) დარტყმაც კი არ შეიძლებოდა. მას ყოველთვის განსაკუთრებული პატივით უვლიდნენ. როცა ის დაბერდებოდა ისევ დიდ ოხვამერს შენირავდნენ, შემდეგ კი ისევ ახალს გაიჩენდნენ. რიტუალს ესწრებოდნენ ბიძები, ბიძაშვილები და განაყარი ძმები. მათი მომდევნო თაობის განაყრებს ამ რიტუალზე არ ეძახდნენ. ამ დღეს აქ ოჯახიდან გათხოვილი ქალებიც მოდიოდნენ, თუმცა სიძეების დასწრება აუცილებელი არ იყო. შენირული ხბოს

ტყავს და სხვა ნარჩენს მდინარის წყალს გაატანდნენ. ოჯახის უფროსი ნისორზე დააწყობდა საქონლის თავს, გულ-ღვიძლს, კვერებს, რომელსაც კენტს აცხობდნენ სიმინდის ფქვილისაგან. მარანში ოჯახის უფროსი პატრონიმიის წევრ მამაკაცებს და ბავშვებს ანთებული სანთლით ხელში ქვევრთან დააჩოქებდა და ასე იტყოდა: „ღორონთქ გოუტიბინე ჩქიმი მოთადო სქუას“ („ღმერთმა წყალობა და მადლი მიეცი ჩემს შვილებს და შვილიშვილებს“). შემდგომ ოჯახში აგრძელებდნენ ქეიფს.

როდესაც ოჯახი ლოცვას შეწყვეტდა „ალობა“-ს იხდიდნენ. ამ მიზნით, ოჯახის უცოლშვილო ახალგაზრდას, რომელიც აღინიშნება ტერმინით „ბენი“, ჯერ ლოცვის რიტუალს ჩაატარებინებდნენ, შემდეგ მას ქვევრი ჩუმად უნდა მოეპარა და მოშორებით დაემტვრია (იხ. ქვემოთ).

იმავე სოფელში ჩვენ მიერ ჩანერილი (მარტვილის მუნიციპალიტეტის სოფელი ტალერი) მასალის მიხედვით, ოჯახს ორი სახის ოხვამერი ქვევრი ჰქონია მარანში ჩაფლული. ერთში ჩასხმული ღვინო ეწირებოდა აღდგომა დღეს, მეორეში ჩასხმული ახალი წლის შემდეგ, პირველ ან მეორე ორშაბათს. სააღდგომო ოხვამერის დროს უფროსი შვილს უნდა ეყიდა თიკანი (ქაცარი). ქვევრთან ოჯახის უფროსს მიჰქონდა საკლავის გულ-ღვიძლი, კუჭმაჭმერეული გამომცხვარი კვერები, იმდენი რამდენი წევრიც იყო ოჯახში. ამათგან ოჯახის უფროსის კვერი სიდიდით ყველასაგან გამორჩეული უნდა ყოფილიყო. ოჯახის უფროსი ყველა შვილს და შვილიშვილს (ქალების გარდა) ანთებული სანთლით ხელში ქვევრთან დააჩოქებდა, სანთელს თავზე შემოავლებდა და მათ ბედნიერებაზე და ოჯახის ბარაქიანობაზე ლოცვას წარმოთქვამდა. ახალი წლის შემდეგ ორშაბათს კი გოჭით ილოცებდნენ. იგივე რიტუალი სრულდებოდა აქაც. მარანში ოჯახის უფროსი კვერს გატეხავდა და შეჭამდა და შემდეგ კი ოჯახში აგრძელებდნენ ქეიფს. მარანში ქალების დასწრება აკრძალული იყო.

ოჯახის გაყოფის შემდეგ „ოდუდია-სამგარიოს“ ქვევრი ძმებს შორის გაყოფილი რჩებოდა და ის უკვე „სამგარიოს“ სახით მათი საერთო, პატრონიმიული შესანიშნავის როლს ასრულებდა, ხოლო ოჯახში დარჩენილ უმცროს ვაჟს (თუ ოჯახის უფროსი გარდაცვლილი იყო, ცალკეც შეეძლო გაეჩინა ახალი „ოდუდია-სამგარიოს“ ქვევრი (როგორც სხვა გაყოფილ ძმებს თავ-თავიანთ ოჯახში).

უნდა აღინიშნოს, რომ ზუგდიდის მუნიციპალიტეტის სოფლებში (ჭაქვინჯი, ჯიხაშკარი, ნარაზენი, ბალმარანი, ყულიშკარი, ალერტკარი, უჩაშონა) მასალების მიხედვით, „სამგარიო“ პატრონიმიული შესანიშნავი იყო, ხოლო „ოდუდია სამგარიო“ – საოჯახო. ეს უკანასკნელი

ოჯახის უფროსი კაცის ოხვამერს წარმოადგენდა და მის სახელზე მარანში ცალკე ქვევრი იყო ჩაფლული; ამ შემთხვევაში ოჯახის უფროსისადმი მის კუთვნილებას სამგარიოზე წინ დართული სიტყვა „ოდუდია“ („დუდი“ – თავი) მიუთითებს, ხოლო პატრონიმიის წევრების მიერ შესანიშნავად განკუთვნილი ქვევრის სახელწოდებას სიტყვა „ოდუდია“ არ ერთვის. ასეთივე იყო „სალმრთო-საოხოროს“ ოხვამერი ქვევრი, რომელიც ოჯახის (ოხორუ) მფარველ ღვთაებას ეძღვნებოდა (სალმრთო-საოხორო//სალმრთო-საოჯახო), ხოლო მსგავსი პატრონიმიული ოხვამერი ქვევრი „სალორონთოს“ (სიტყვასიტყვით „ღმერთისთვის“) სახელწოდებით იყო ცნობილი. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საოჯახო და პატრონიმიული ოხვამერისთვის განკუთვნილი ქვევრები (გამონაკლისი შემთხვევების გარდა) სხვადასხვა იყო; პატრონიმიული ქვევრი განაყარი ძმებისთვის საერთო იყო და ძირ (ჯინჯ) სახლში იყო ჩაფლული; ხოლო საოჯახო ოხვამერი ქვევრები ყველა ოჯახს ცალ-ცალკე ჰქონდა (პატრონიმიის წევრები-ოჯახის გაყოფის შემდეგ ცალ-ცალკე გაიჩენდნენ სხვადასხვა წმინდანის სახელზე ქვევრს ან ქვევრებს), პატრონიმია კი ოხვამერის შესრულების დღეს ისევ თავის ჯინჯ //ძირ) ოჯახში იკრიბებოდა.

იმავე რეგიონში ჩვენ მოპოვებული მასალების მიხედვით, პატრონიმიული შესანიშნავი იყო „დიდი ოხვამერი“, რომელსაც მარანში ცალკე ქვევრი ჰქონდა გამოყოფილი და მასში ჩასხმული ღვინოს აღდგომა დღეს წირავდნენ. კლავდნენ ციკანს და დიასახლისი აცხოვდა ხუთ ყველიან კვერცხის გულიან კვერს.

სამეგრელოში მოპოვებული ახალი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ცალკე გამოიყოფა „ოდუდიას“ ქვევრი და „სამგარიოს“ ქვევრი და მასთან დაკავშირებული რიტუალები, კერძოდ, „ოდუდია“ სამეგრელოში თავის დალოცვას ნიშნავს. მისთვის ცალკე ოხვამერი ღვინით სავსე ქვევრი იყო მარანში ჩაფლული. შესანიშნავს იხდიდნენ სამშაბათს, ხუთშაბათს ან შაბათს. ამ დროს დაკლავდნენ დანაპირებს-ლორს ან ქათამს. ოთხ მრგვალ კვერს გამოაცხოვდნენ. ოჯახის უფროსი დაილოცებოდა. ცალკე ჰქონიათ „სამგარიო“, როგორც ოჯახის უფროსი კაცის ოხვამერი ქვევრი. მას ზოგან „დიდ ოხვამერს“ (დიდი სალოცავი), უფროსი კაცის ოხვამერს ან „დუდ ოხვამერს“ (თავი სალოცავი) ეძახდნენ. შეწირვის რიტუალი ახალი წლის შემდეგ ორშაბათს უნდა ჩატარებინათ. ოხვამერ ღვინოს პირველად „სამგარიოს“ ქვევრში ჩაასხამდნენ. სამგარიოს სახელზე შესანიშნავად მამალი ჰყავდათ, ხოლო მთავარი ხორციელი შესანიშნავი სპეციალურად ამ დღისთვის დაყენებული ძროხის, „პატენიას“ მოგებული ხბო იყო. „პატენია“ ძროხას ნიშანს უკეთებდნენ (მარჯვენა ყურზე ნიშანს დაადებდნენ),

რომ სხვისგან გამორჩეული ყოფილიყო. მას არ გაუჯავრდებოდნენ, ნკეპლას არ მიაკარებდნენ¹.

როგორც ჩანს, თანამედროვე ვითარებაში ხალხში ზოგადად არეულია ამა თუ იმ წმინდანის სახელზე მარანში ჩაფლულ ოხვამერ ქვევრთა სახელწოდებები. ასე მაგალითად, „ოდუდია“ და „სამგარიო“ შესაძლოა სხვადასხვა დროს შეენირათ და ცალ-ცალკე ზედაშე ყოფილიყო. ოდუდიასადმი მიძღვნილი ქვევრის ქონა ალბათ უფრო არქაული წესიდან მომდინარეობს. მას სამეგრელოში, მარანში გამოყოფილ ოხვამერებს შორის ყოფით-სარიტუალო პრაქტიკაში განსაკუთრებული ადგილი უნდა სჭეროდა, რაზეც ამ შესანიშნავის სპეციფიკური ხასიათი მიუთითებს. ამაში ჩვენ გვარწმუნებს ი. ქობალიას მასალა, რომელიც მინიმუმ XIX საუკუნის რეალობას ზუსტად ასახავს და მის თავდაპირველ ხასიათს ნათლად გვამცნობს:

ბავშვის, ახალგაზრდის ოჯახთან ზიარების და ტაბაკთან უფროსებთან ჯდომის უფლების მოპოვებას ჯერ მარანთან ოდუდიას შენირვის რიტუალის შესრულება უნდა გაძლოლოდა წინ, რომელიც ასეა აღწერილი:

„ამდღა ფანიაში მაკათურობაშა
მიშმურცუ ახალი კოჩი.
მთელი ფანია თე დღას
აუქმენცუდო დღახუ აფუ.
მარანცუ ინთხორუ თეში
სახელიშა მორჩილი ლაგვანი
1-2 ფოხალიან იოდუდიაში
ოხვამალო. თეშოთ
მომარაგებული რე შეფაში
თუ ზვარაკო
შიონირებელო; თუ ჭვილი რე,
საკვარო, სანთელი, საკუმელი დო
ინორცხვეში ზეფირი დო საზარიდე.
ჩქიჩქუ პირველი მეუნა
მარანიშა ლაგვანიში დუდიშა.
ლაგვანიში დუცუ რახანო თის
ღვინი ვენოდგუნი მუნოდგუნა ჩაიში

„დღეს ოჯახში წევრიანდება
ახალი მამაკაცი
მთელი ოჯახი ამ დღეს
აუქმებს და უქმეა მათთვის
მარანში ჩაფლულია მის
სახელზე მომცრო ქვევრი
1-2 ფოხალიანი ოდუდიას
სალოცავად. ამისთვის
განსაზღვრულია დასაკლავად
თუ ზვარაკად შესანიირი გოჭი.
გოჭი შემწვარია
ხონჩა, სანთელ-საკმეველი და
სანაკვერცხლო და მზა შესანიირი.
ბავშვი პირველად მიჰყავთ
მარანში ქვევრის თავთან.
ქვევრის თავზე, რამდენადაც მასში
ღვინო არ ასხია, დაადგამენ ჩაის

¹ ი. შენგელია, ქ. ციმინტია, ზედაშეს კულტურა, წიგნში-დ. ჭითანავა, ბ. ხორავა, ქ. ციმინტია, ი. შენგელია, სამეგრელოს სოფელი ძველად და ახლა (ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევა), თბ., 2021, გვ. 434.

ჭირქაში ებშა ბენი ღვინცუ დო ახვა-
მანა ჩქიჩქუს ოდუდიას. ათეთ ითებუ
ჩქიჩქუში პირველ ტაბაკიში
დოხუნაფაში პროცესი
(ათეში საგამაათ ოსურისქუაშო
გინოჭყვადილი აფუნა „სადაბადოში“
ხვამა). ათე დღაში უკული ჩქიჩქუ
სრულუფლებიანი მაკათური რე
მუში ფანიაში ირი საქვარც:
თენა ხვამა რენო, წირუა რენო,
ნგარა რენო დო ვარი თეში ულა
ოსხაპუ დო ოზირაშა.
თაშინეშე ფანიას, ოში ქორდას
ქომოლსქუალეფინი, არძას
უნთხორუ „ოდუდია“ ლაგვანი
ზოზოხო. მუა-ჩქიმი დო ჩქიმი
გევენჯი ჯიმას, მუდგანერო
მოხვადუნი, ართი ლაგვანი
ჟირიხოლოს ყოფუნა მერჩქინელი.
თეში, ილახუ ჩქიმი ათე ჯიმა
კოჩი ალიართონც მიშაძ,
გენია-დაჩხირი ონტუუ.
რულა ხათე-ხოლო მაკითხეშა...
„ოდუდიაში ტიბინი,
გილაძანია“, უკული ხოლო:
„მუორე თუ ბოშიში ოდუდია
შხვაში ლაგვანც ინაჯინენია?“
მაჩინ მაკითხექ.
თი მინუთის იყუუ ზოხო ლაგვანქ
ნთხორილქ¹.

ჭიქით სავსე ახალ ღვინოს და
შეულოცავენ ბავშვს ოდუდიას. ამით
მთავრდება ბავშვის ტაბაკთან
ჯდომის პროცესზე ნებართვა
(ამის სანაცვლოდ ქალიშვილისთვის
გადანყვეტილი აქვთ „სადაბადოს“
ლოცვა). ამ დღის მერე ბავშვი
სრულუფლებიანი წევრია
თავის ოჯახის ყველა საქმეში:
ეს ლოცვაა, წირვაა,
გასვენებაა ნასვლა
საცეკვაოდ და შესაკრებად.
ამდენად, ოჯახში ასიც რომ იყოს
ვაჟიშვილები, ყველასთვის
ჩაფლულია „ოდუდიას“ ქვევრი
ცალ-ცალკე. მამაჩემს და ჩემს
მომდევნო ძმას, როგორღაც
მომხდარა ისე, რომ ერთი ქვევრი
ორივეს ჰქონია შესახლებული.
ამდენად, ავადმყოფობს ჩემი ძმა
ალმურშია ჩავარდნილი
გაგანია ცეცხლი უკიდია.
უცბად გაქცევა მკითხავთან...
„ოდუდიას წყალობა ადევსო
ცოდედად“, შემდეგ კიდევ:
„რა არის რომ ამ ბიჭის ოდუდია
სხვის ქვევრს ჩაჰყურებსო?“
შემოუთვალა მკითხავმა
იმ წუთასვე იქნა ცალკე ქვევრი
დამარხული“.

ოდუდიას ლოცვას ასეთი ფორმით წარმოთქვამდნენ:

„ოდუდია პატანი,
დიდებუანი, სახულუანი?
დღარი მახვამურც

„ოდუდია ბატონო
დიდებულო, სახელიანო
დღის მლოცველს

¹ ი. ქობალია, ჩქიმი ავტობიოგრაფია (ჩემი ავტობიოგრაფია), ზუგდიდის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის მასალები, ფ. 25/94 დმკ. 1797.

ამუღლარი ხვამა ღირსუანი უგიი,
ბრელი ნანაში ხვამა ხიარული
დააცალი, თენა ქიბხვამიე უკული,
დუცუ ვემკობჭეებუნე, ორაგადაფე.
თაში მორძგვიშე სი დაარჩინე
(მორძგვიშე მოკურთანც საკვაროს)
დო თაში სი გააშეეუნი
ირი ჭუა გაჭირებაშე,
სქანი სახელი ხვამელი“.

დღევანდელი ლოცვის ღირსი ქენი
მრავალი წლის ლოცვა მხიარულად
დააცალე, ეს რომ ვილოცე მერე
თავი არ ამტკიებიაო ათქმევიენე
ასე მარჯვედ შენ ამყოფე
(ხონჩას მარჯვნივ დაატრიალებს)
და ასე შენ გამოიყვანე
ყოველი ტკივილისა და გაჭირებისგან
შენ სახელ დალოცვილო“.

ს. მაკალათიას მიხედვით, „ოდუდია სამგარიოს“ სახელობის შესა-
წინავე, რომელიც ადამიანის ჯანმრთელობასთან იყო დაკავშირებუ-
ლი, ოჯახის უფროსი თავის „სასიმრთელოდ“ ზამთარში, დეკემბერში
ან იანვრის ერთ რომელიმე დღეს იხდიდა. აცხოვდნენ ოთხ ყველიან
კვერს, დაკლავდნენ აგრეთვე გოჭსა და მამალს, ყველა ამას ხონჩაზე
დააღაგებდნენ, მიაკრავდნენ ანთებულ სანთლებსაც და ოჯახის უფ-
როსი მამაკაცი თავისი უფროსი ვაჟის თანხლებით, ხონჩას „ოდუდია
სამგარიოს ლაგვანთან“ მიიტანდა. ორივე იქვე დაიჩოქებდნენ, უფრო-
სი ხონჩას მარჯვნივ მოაბრუნებდა და დაილოცებოდა, რომ ღმერთ-
მა მას მისცეს ჯანსაღობა, დაიფაროს ყოველგვარი სენისა და ცუდი
შემთხვევისაგან. შემდეგ ქვევრს თავს ახდიდა და შიგ საზედაშე ღვი-
ნოს ჩაასხამდა. სანთელსა და საკმელს თავზე შემოივლებდნენ და ნაკ-
ვერჩხალზე დასწვავდნენ. ერთ კვერს, მამლის თავსა და გოჭის გულ-
ღვიძლს იქვე შესჭამდნენ და შემდეგ ხონჩიანად ბრუნდებოდნენ სახლ-
ში, სუფრას გაშლიდნენ და ოჯახის უფროსს დალოცავდნენ¹.

ავტორთა ჯგუფის მიერ შედგენილ ქართულ ხალხურ დღეობათა
კალენდარში „ოდუდია სამგარიოს“-ს ოხვამერი ასეა აღწერილი: „სა-
ახალწლო დღეობების ციკლში შედის რეგიონალური თვალსაზრი-
სით შეზღუდული, ძველი სტილით ახალი წლის პირველი ორშაბათის
დღეობა, რომელიც „ოდუდია სამგარიოს“ სახელით იყო ცნობილი. ამ
სალოცავს სახელად დიდ ოხვამერს (დიდ სალოცავს) ან „თუში ოხ-
ვამერსაც“ (გოჭის სალოცავს) ეძახდნენ. სალოცავად მიჩენილი იყო
„ოხვამერი ლაგვანი“ სალოცავი ქვევრი, რომელიც სპეციალურად
იყო ჩადგმული მიქამ-გარიას სახელზე (მთავარანგელოზის მიქეი-
ლისა და გაბრიელის). ზოგი მთხრობელის გადმოცემით, ეს ქვევრი
მარანში იყო, ზოგის მიხედვით, გარეთ შემოლობილში, მზის პირზე,
სახლის მარჯვენა მხარეს, ან ვენახში. თუ ვინმე ვერ მოასწრებდა ორ-

¹ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 323.

შაბათს ლოცვას, მაშინ ოთხშაბათს ან პარასკევს ლოცულობდნენ. ლოცვას ასრულებდა ოჯახის უფროსი. ერთი მამის შვილები ერთად ლოცულობდნენ. თუ ძმები გაყრილები იყვნენ ისინი სალოცავად მიდიოდნენ იმ ძმასთან რომელიც მამის ოჯახში ცხოვრობდა. ოჯახის უფროსის ლოცვამდე ვერავინ ვერ გავიდოდა მარანში (ან იქ, სადაც ქვევრი იყო მოთავსებული). ქალებს უფლება არ ჰქონდათ ლოცვას დასწრებოდნენ, ოვამერთან ოჯახის უფროსი წევრები ლოცულობდნენ მუხლმოდრეკილები. ლოცულობდნენ ორი კვერითა და ღვეზელით, რომელიც კეთდებოდა სიმინდის ფქვილითა და ყველით (ზოგი მთხრობლის გადმოცემით, კვერი მოხარშული შიგნეულით კეთდებოდა) ამ კვერებს ქვევრთან ჭამდნენ. კვერების გარდა, სალოცავად მიჰქონდათ საკლავის ფილტვი, გული და თავი. ოჯახის უფროსი დაანთებდა სანთლებს, თავზე შემოავლებდა ოჯახის წევრებს და დაილოცებოდა. ადგილობრივი რწმენით, მიქამგარიოსადმი ლოცვის ჩატარებაზე იყო დამოკიდებული ოჯახის წევრთა ჯანმრთელობა და ნაყოფიერება“.¹

ნ. თოფურიას მასალებით, ოდუდია, თავის ლოცვას ნიშნავს. ამისთვის ცალკე სალოცავი ქვევრი იყო მიჩნეული. ღვინოს შემოდგომით ჩაასხამდნენ. ლოცვის დღემდე მისი მოხსნა არ შეიძლებოდა. ოდუდიას მიჩნა ე. ი. თავისთვის დავალდებულება უფროს კაცსაც შეეძლოთ და ძმებსაც. მისი სალოცავი დღეები იყო: სამშაბათი, ხუთშაბათი და შაბათი, ამ დღეებს არ უნდა ასცდენოდა. დროის მიხედვით ყოველთვის შეიძლებოდა. დაკლავდნენ რასაც დაჰპირდებოდნენ: ტახს ან ქათამს. ოთხ მრგვალ კვერს გამოაცხოებდნენ, შიგნით ჩასდებდნენ საკლავის გულ-ღვიძლს ბადექონს ანდა მათ ნაწილებს. გობზე დაალაგებდნენ საკლავის გულ-ღვიძლს, თავს, კვერებს, კეციტ ნაღვერდალს ნაილებდნენ საკმეველს დასწვავდნენ. სანთელს აანთებდნენ და ქვევრთან დაიჩოქებდნენ. ზოგიერთი მთხრობლის გადმოცემით, ამ რიტუალში მონაწილეობდნენ მხოლოდ მამაკაცები, ზოგიერთის თქმით კი კაცებიც და ქალებიც. გობს მარჯვნივ დაატრიალებდა ის, ვისიც სალოცავი იყო და დაილოცებოდა. ჩემი თავი ბედნიერი გამიხადეო. პირველ ლუკმას თვითონ მლოცველი აიღებდა და შემდეგ დანარჩენები, ოდუდიას ღვინოს სახლში მოიხმარდნენ“²

¹ ნ. აბაკელია, ქ. ალავერდაშვილი, ნ. დამბაშიძე, ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 1991, გვ. 55; იხ. ნ. აბაკელია, მთავარანგელოზის თავყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, ტ. II, თბ., 1985, გვ. 199-200; Н. Абакелия, Миф и ритуал в западной Грузии, Тб., 1991, გვ. 27-28.

² ნ. თოფურია, ღვინის ზედაშეები, გვ. 165.

იმავე ავტორის მასალებით, სამეგრელოში „სამგარიო“ უფროსი კაცის სახელზე შესანიშნავი ქვევრი ყოფილა, რომელსაც ზოგან დიდ ოხვამერს ეძახდნენ ზოგიერთ ადგილებში უფროსი კაცის ოხვამერს უწოდებდნენ, სხვაგან კიდეც დუდი-თავი ოხვამერად იყო სახელდებული. სამგარიოს ანუ დიდი ოხვამერის სალოცავ დღედ ახალი წლის შემდეგი ორშაბათი უნდა ყოფილიყო, ორშაბათს არ უნდა ასცდენოდა. სამგარიო მთავარი სალოცავი ქვევრია. თავისი სიდიდით დანარჩენი საზედაშე ქვევრებისაგან განსხვავებულია. საზედაშე ღვინოს პირველად სამგარიოს ქვევრში ჩაასხამდნენ. სამგარიოს სახელზე მამალი ქათამი იყო გაშვებული, წინასწარ დანიშნავდნენ, თითოს მოსჭრიდნენ. შესანიშნავი საკლავი ოჯახის უფროს კაცს უნდა ეყიდა, ოჯახისა არ შეიძლებოდა. სამგარიოს სახელზე უფროსი კაცი ძროხას დააყენებდა, რომელსაც წალმა შემოაბრუნებდა და მას სახელად „პატენია“-ს შეარქმევდა. როცა ძროხა ხბოს მოიგებდა, სამგარიოს იმას შესწირავდნენ, ძროხას ნიშანს უკეთებდნენ, მარჯვენა ყურს ამოსჭრიდნენ. მას ვერ გაუჯავრდებოდნენ. მას შეეძლო ყანაში შესულიყო. ყანა გაეთელა და სრულიად ამოეგდო – ვერც ყანის პატრონი და ვერც სხვა ვინმე ამის გამო ხმის ამოღებას ვერ გაბედავდა, ძროხის რძისა და ყველის გაყიდვა აღკვეთილი იყო, ის შინ უნდა მოეხმარებინათ. იმ შემთხვევაში თუ სამგარიოს დღისათვის მოგებული ხბო საკლავად ვერ გამოდგებოდა, მაშინ ხბოს მოგებადვე სამგარიოს ლოცვას დაასწრებდნენ ძროხას, როცა ხბო ჰყავდათ სხვა საკლავის ყიდვა და შეწირვა არ შეიძლებოდა. უფროსი ქალი ხუთ კვერს გამოაცხობდა, მეხუთე კვერი თავისი სიდიდით დანარჩენი კვერებისაგან განსხვავდებოდა, ის უფროსი კაცისა იყო. შიგნით საკლავის გულ-ღვიძლს ჩასდებდნენ გობზე დაალაგებდნენ საკლავის თავს, გულ-ღვიძლს, მკერდის ნაწილს, კვერებს, მოხარშულ ქათამს, სანთელ-საკმეველს წაიღებდნენ, მარანში სამგარიოს ქვევრთან წავიდოდნენ ოჯახის ყველა მამაკაცი. უფროსი კაცი ქვევრს მოხდიდა. ქვევრთან ყველას დააჩოქებდა, სანთელს აანთებდა, საკმეველს დასწვავდა, გობს მარჯვნივ დაატრიალებდა და დაილოცებოდა: „მიხელ გაბრიელ მთავარანგელოზი, სი ქაშმენი ოჯახამო, ორინქამო, კოჩამო, მონანით ქომე ჩქიმი ხეში მენათახუმა, მონანი კეთილი ოჭკუმალი ქოშვი, ჩქიმი ჩილი სქუას ბარაქა ქემეჩია, ალიან-ჩალინიშე ქოთხილევა, ჩქიმი მონანის ბარაქა ქემეჩია“ („მიხეილ და გაბრიელ მთავარანგელოზო, შენ შემენიე ოჯახიანად, საქონელიანად, კაციაანად, მონეული მოსავლით მომეცი ჩემი ხელით შექმნილი, მონეული კეთილად საქმელი მიყავი, ჩემს ცოლ-შვილს ბარაქა მიეცი“).

თავ-ღვინოს უფროსი კაცი დალევდა, პირველ ლუკმას ის აიღებდა, შემდეგ დანარჩენები შეექცეოდნენ. საკლავის ხორციით უცხო პირთა

გამასპინძლება აკრძალული იყო. ჩვეულების მიხედვით სტუმრად მისულ ქალიშვილს და სიძესაც არ აჭმევდნენ¹.

როგორც ჩვენ მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალებით, ისე სხვადასხვა ავტორთა (ი. ქობალია, ს. მაკალათია, ნ. თოფურია) ზემოთ წარმოდგენილ ეთნოგრაფიულ მასალებში გამოიკვეთა ოდუდია სამგარიოს, სამგარიოს და ოდუდიას შესანიშნავი განსხვავებული ნიუანსები. აქ განსხვავებები ჩანს სამსხვერპლო ცხოველთა სახეობებში (ზოგ შემთხვევაში ეს არის ხბო, ზოგან გოჭი, მამალი). უმეტესწილად ოდუდია სამგარიო ეს არის „სამიქელგაბრიელო“, ხოლო მის თავზე დართული სიტყვა ოდუდია-მეგრ. დუდი-თავი, განსაზღვრავს მის უპირატესობას სხვა სალოცავებთან მიმართებაში. ის ამავე დროს ითვლება ოჯახის უფროსის ოხვამერად (სალოცავად). თუმცა, როგორც ზემოთ გამოჩნდა, „ოდუდიას“ შეწირვის დანიშნულებას განსხვავებულად გვთავაზობს ი. ქობალია, რომელიც ოჯახში უფროსი შვილის ტაბაკთან და კერასთან ჯდომის უფლების მოსაპოვებლად აღეგვინება. ამის შემდგომ ის ხდება ოჯახის სრულუფლებიანი წევრი და არა მარტო ოჯახის, არამედ სამეზობლოში, როგორც ქორწილში, ისე გასვენებაზე, სოფლის ახალგაზრდების შეკრებაზე (ცეკვა-თამაში, სიმღერა და სხვა). გამომდინარე აქედან, მიგვაჩნია, რომ ი. ქობალიას „სამგარიო“ სულ სხვა მიზნისთვის განკუთვნილი შესანიშნავია, რომელიც ფუნქციურად ძირეულად განსხვავდება ზემოთ აღწერილ „ოდუდია სამგარიო“-სა და „დიდი ოხვამერი“-საგან. ზემოთ წარმოდგენილ როგორც ჩვენ მიერ მოპოვებულ, ისე სხვა ავტორთა მასალებში, ამ ორ უკანასკნელ ოხვამერში („ოდუდია სამგარიო“ და „დიდი ოხვამერი“) შესანიშნავი მსხვერპლის სახეობებიც განსხვავებულია (ზოგი გოჭით, თხით, ხბოთი და ა.შ.), თუმცა ეს არ არის მნიშვნელოვანი, რამდენადაც სხვადასხვა გვარები და ცალკეული ოჯახები ამ მსხვერპლთა სახეობებს რიგ შემთხვევებში ინდივიდუალურად ირჩევდნენ, ძველად კი შესაძლოა ერთი რომელიმე კონკრეტული შესანიშნავი ცხოველიც კი ყოფილიყო გამოყოფილი „ოდუდია“-ს ზედაშესათვის.

საღმრთო-საოხროო//საღვთო//საღორწოთო. ჩვენ მიერ ზუგდიდის და ჩხორონყუს მუნიციპალიტეტების სოფლებში (ყულიშკარი, ჭაქვინჯი, ჯიხაშკარი, ნარაზენი, უჩაშონა, კირცხი, სარაქონი) მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე, საოჯახო სალოცავი იყო „საღმრთო-საოხროო“, რომელსაც მარანში ცალკე ქვევრი ჰქონდა გამოყოფილი. ის წარმოადგენდა ოჯახის (ოხორუს – სახლ-კარობის) და მისი წევრების სახელზე მიძღვნილ შესანიშნავს, რომლის რიტუალური

¹ ნ. თოფურია, ღვინის ზედაშეები, გვ. 168-169.

მხარე იგივე იყო რაც „ოდუდია-სამგარიოს“ დროს ზემოთ იყო ნაჩვენები, განსხვავება ის იყო, რომ, როგორც ჩანს, ის არა მარტო ოჯახის უფროსის, არამედ მთლიანად სახლის (როგორც სოციალური ერთობის) სალოცავს წარმოადგენდა.

ჩვენ მიერ ზუგდიდის და ჩხორონწყუს მუნიციპალიტეტების ზემოთ ნახსენებ სოფლებში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე, „სალორონთო“-ს („სალორონთი“-სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს „სალმერთოს“ „ლმერთისთვის განკუთვნილს“, ანუ „სალვთოს“) ოხვამერს აღდგომა („თანაფა“) დღეს იხდიდნენ. ამ დღეს „ჯინჯ“ (ძირ) სახელში განაყრები იკრიბებოდნენ-როგორც ძველი, ასევე ახალი განაყრები – მამის ბიძაშვილები ანუ ერთი ბაბუის შვილები და შვილიშვილები; თვითონ ბიძაშვილები და ახალი განაყარი ძმები, რომლებიც საერთო ხარჯით ნაყიდ „ქაცარს“ (თიკანი) კლავდნენ. სალოცავად განკუთვნილი ღვინის დაწურვაშიც, რომელიც მარანში ამ დღისთვის გამოყოფილ „სალორონთოს“ ქვევრში (ლაგვანი) იყო ჩასხმული მთელი დინოს (პატრონიმის) წევრებს უნდა მიეღო მონაწილეობა. ეს ის ქვევრი იყო, რომელიც ოჯახის გაყოფის შემდეგ ტრადიციულად ძმებს შორის საერთო საკუთრებაში რჩებოდა; ის ოხვამერის შეწირვის გარდა სხვა მიზნისთვის არ გამოიყენებოდა. ქვევრთან ლოცვას ოჯახის უფროსი და პატრონიმის უხუცესი ადამიანი ალაველენდა. ის დინოს ყველა მამაკაცს და ბავშვებს წინ გაუძღვებოდა და „ნისორზე“ (ხის ფართო ჯამი) დაწყობილი საკლავის გულ-ღვიძლით ხელში მარანში შეიყვანდა, ქვევრთან სანთლებს დაანთებდა, ერთ დიდ სანთელს გრძელ ჯოხზე წამოაცმევდა. მთელი დინოს წევრებს ქვევრთან, უფროს-უმცროსობის მიხედვით დააჩოქებდა და გრძელ ჯოხზე წამოცმულ ანთებულ სანთელს თავზე „გადაავლებდა“ („გინოლუაფა“) და შემდეგ ლოცვას წარმოსთქვამდა: „ო ლორონთი გომორძგვილი, ჩქიმი ოჯახი დო არძო დინოხულენც ჯგირობუა ქიმეჩამუდას“ – „ო ღმერთო გამარჯვებულო, ჩემს ოჯახს და შიგნითა (შინა) ხალხს ყველას კარგი დღე (ბედნიერება) მისცემოდეს“-ო. შემდეგ ყველანი სახლში შევიდოდნენ და იქ აგრძელებდნენ ტრაპეზს. პირველი ლუკმის გატეხვა შესანიშნავიდან და პირველი ჭიქა ღვინის აწევა ოჯახის უფროსს ეკუთვნოდა. ამ დღეს ლოცვისათვის განკუთვნილი პური, სალოცავი ქვევრიდან შესანიშნავი ღვინო და ხორცი მთლიანად უნდა გამოლეულიყო, თუ რამე დარჩებოდა მას მდინარის წყალს გაატანდნენ. განაყრებიდან ამ დღეს დაახლოებით 25-30 კაცი იკრიბებოდა. ამ ოჯახიდან გათხოვილი ქალებიც უნდა მოსულიყვნენ, ოღონდ ორი დღით ადრე, რათა საკუთარ სახლში თავი დაებანათ და ისე დასწრებოდნენ ლოცვას, თუმცა ოხვამერ ქვევრთან ლოცვის შესრულების დროს მათი იქ შესვლა და რიტუალზე

დასწრება აკრძალული იყო. ოჯახიდან გათხოვილი ქალების ქმრების მოსვლა ამ დღეს აუცილებელი არ იყო, რადგან მათ ქვევრთან ლოცვის დროს რიტუალში მონაწილეობა და მარანში შესვლის უფლება მაინც არ ჰქონდათ.

მარტვილის მუნიციპალიტეტის გოჭკადილის თემში ჩვენ მიერ ჩანერილი მასალის მიხედვით, მსგავს პატრონიმიულ ოხვამერს „დიდი სალოროთო“ ეწოდებოდა და მას ოჯახიდან განაყრები 4 წელიწადში ერთხელ წელიწადის ნებისმიერ შაბათ დღეს იხდიდნენ. ამ სალოცავის სახელზე ფულს სწირავდნენ ილორში, რომელსაც პატრონიმიის წევრები აგროვებდნენ.

ჩხორონწყუს მუნიციპალიტეტის მუხურის თემში ჩვენ მიერ ჩანერილი მასალით, შესაწირავი ღვინით სავსე ქვევრს „საღვთო“ ერქვა. ლოცვის დღეს აქ მთელი პატრონიმია (დინო) იკრიბებოდა. გოჭთან ერთად იმ დღეს აუცილებლად უნდა დაეკლათ ქათამი. ოჯახიდან გათხოვილ ქალებს მარანში შესრულებულ რიტუალზე დასწრების უფლება არ ჰქონდათ.

ს. მაკალათიას მიხედვით, „საღმრთო-საოხრო“ სახლის სალოცავია და მას მეგრელები ასრულებენ აღდგომა დღეს. ამ შესაწირავს თავისი ქვევრი-„ლაგვანი“ ჰქონდა მიჩენილი (ლაგვანი-საზედაშე ქვევრია, რომელსაც მეგრელები „ოხვამერს“ (სალოცავს) უწოდებდნენ. ეს ქვევრები ჩაფლული იყო მარანში, რომელიც აქ ასრულებდა სამლოცველოს (ეკლესიის) როლს. წინათ როდესაც სამეგრელოში ვაზი მრავლობდა ოხვამერის ამ ქვევრებში ღვინოს ასხამდნენ და ისე ინახავდნენ. სალოცავი ქვევრების მოვლა და მეთვალყურეობა ოჯახის უფროსს ევალებოდა. ოჯახის გაყრის დროს ძველად ოხვამერი ქვევრები ხელუხლებლად რჩებოდა და ძმათა შვილებს შორის საერთო საკუთრებად ითვლებოდა. შემდეგში კი ამ ქვევრებსაც იყოფდნენ, მხოლოდ „საღმრთო-საოხროს“ ქვევრი მაინც საძმო რჩებოდა დედა ფუძეში, სადაც განაყარი მოძმენი წელიწადში ერთხელ, აღდგომა დღეს, თავს მოიყრიდნენ და საერთო ხარჯით საღმრთოს გადაიხდიდნენ-ს. მ.) ოჯახის უფროსი აღდგომა დღეს ამ ქვევრის თავზე დაკლავდა ბატკანს ან გოჭს. აცხოვდნენ ყველსა და კვერცხის პურის კვერებს. ოჯახის უფროსი დილიდანვე მარხვობდა, წყალს არ დალევა და არც თამბაქოს მოწევა. ის ამასთანავე ოჯახში სიმშვიდეს იცავდა და ყოველთვის უსიამოვნებას გაურბოდა. შუადღისას ხონჩაზე დააწყობდნენ ღორის გულ-ღვიძლს, მამლის თავს, კვერებს, საზედაშე ღვინოს და ოჯახის მამასახლისი მას წაიღებდა მარანში, დასდგამდა საღმრთო-საოხროს ქვევრის თავზე. იქვე მიიყვანდა ვაჟიშვილებს და ყველანი დაიჩოქებდნენ ქვევრთან.

ოჯახის უფროსი ასე დაილოცებოდა:

„ვიხვამანქ ჩქიმი სკუალეფიში საჯგიროთი, დლაბი ჟაშხა ბედნიერი დო შვენიერი, სი დეფარი ჭირიშე და ფათერაკიშე. ღორონთი პატონი, ამ დლაშ ხვამა სი გომიტიბინე ჩილამი სკუალამო. მონნია ბრელ ქუმოყონი, საქონეი, გამრაი, კოჩი გაბედნიერი და ჩქიმი საოხოროს ქიგმორჩინე“.

„დღის კვირა ბედნიერო და მშვენიერო, ვლოცულობ ჩემი შვილების კარგათ ყოფნისათვის, შენ დაიცავი ჭირისა და ფათერაკისაგან. ღმერთო ბატონი, დღეის ლოცვა შენ შემარგე ცოლ-შვილიანად, მოსავალი ბევრი მოიყვანე საქონელი გაამრავლე კაცი გააბედნიერე და ჩემს სამოსახლოზე დამაბერეო“.

ლოცვის დასრულებისას ის ქვევრს თავს მოხდიდა, ღვინოს ხაპით ამოიღებდა, დაილოცებოდა და შესვამდა, თუ არა და ცარიელ ქვევრში საზედაშედ ღვინოს ჭიქით ჩაასხამდა. ერთ კვერსა და სამსხვერპლოს გულ-ღვიძლს იქვე შეჭამდნენ და ხონჩიანად სახლში დაბრუნდებოდნენ. ზოგან კვერის გულსა და ყველს ერთად დაასორსოლავებდნენ და ამ პატარა გუნდებს ზურგს უკან გადაისროდნენ: „ღმერთო მას გააყოლე ჩემი ოჯახის ფათერაკი და ჩემს მიერ მის მოძებნამდე ოჯახს სიავე ააშორეო“¹.

მაშასადამე, საღვთო-საოხრო, იგივე საღვთო, არის ოჯახის და რიგ შემთხვევაში ამ ოჯახიდან განაყრების, ანუ პატრონიმის ნევრების შესანიშნავი. ამაზე თვით სიტყვა „საოხრო“-ც მიუთითებს, რომელიც სახლ-კარობას და მის ნევრებს – სოციალურ ერთეულს აღნიშნავს. ე. ი. ის არის ოჯახის მფარველი ღვთაებისადმი მიძღვნილი შესანიშნავი. თუმცა ზემოთ აღწერილი მასალებიდან გამომდინარე მნიშვნელოვანია შეწირვისთვის განკუთვნილი დღეების განსხვავებულობა – ერთ შემთხვევაში წელიწადის ნებისმიერი შაბათი დღე, ხოლო მეორე შემთხვევაში აღდგომის დღე, რომელიც ყოველთვის კვირას ემთხვევა. ვფიქრობთ, ზოგიერთ მთხრობელთა მიერ ამ ოხვამერის შეწირვის დღედ შაბათის დასახელება, არ უნდა იყოს სწორი და უმრავლეს შემთხვევაში მისთვის აღდგომა, ანუ კვირა დღე, იგივე მზის დღე (მეგრ. ბჟაშხა//ჟეშხა) უნდა ყოფილიყო გამოყოფილი. ამ მხრივ ეს რიტუალი უკავშირდება სიცოცხლის აღორძინების იდეას.

ჟინიში. ჩვენ მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, სამეგრელოს ერთ-ერთ სოფელში (ზუგდიდის მუნიციპალიტეტი-ყულიშკარის თემი) დავაფიქსირეთ ჟინიში-ს სახელწოდების სალოცავი, რომლისთვისაც მარანში ცალკე ქვევრი იყო გამოყოფილი. ის პატრონიმიული სალოცავი იყო. ჩვენი მთხრობლის ძირ სახლში (გულუა

¹ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 315-318.

კოლია პოკროს ძე, დაბ. 1934 წ.) იკრიბებოდა ყველა განაყარი ძმების შვილები და ბიძაშვილები. ჟინიშის ხორციელი შესანიშნავის მიზნით ყავდათ ძროხა, რომლის მონაგებსაც კლავდნენ. ასევე ამზადებდნენ ყველიან კვერებს. ხვამას იხდიდნენ აღდგომა, ანუ კვირა დღეს. ჟინიში ნიშნავს ზედას, ე. ზედა სამყაროსადმი, ცისკენ მიმართულ ლოცვას, რომელზეც ჩვენ უფრო ვრცლად ქვემოთ საალერტოს ოხვამერთან მიმართებაში ვისაუბრებთ.

ოფუზურობა. მარტვილის მუნიციპალიტეტის თამაკონის თემში ჩვენ ჩანერილი მასალების მიხედვით, ცალკე ქვევრი ჰქონდა მარანში (კოკანახევრიანი 36 ლ.) გამოყოფილი „ოფუზურობის“ სახელით ცნობილ ოხვამერს, რომლის დროს ოჯახიდან განაყრები ერთად იკრიბებოდნენ. ხორციელი შესანიშნავი იყო ბურვაკი („ძოკი“) და აცხობდნენ ყველიან კვერებს. ამ კვერებს, საკლავის გულ-ღვიძლს და თავს ნისორზე დაალაგებდნენ და მარანში მიჰქონდათ. აქ სანთლებს დაანთებდნენ, ჯერ „ოფუზურობის“ დღეს დალოცავდნენ, შემდეგ კი „დინოს“ (პატრონიმის) წევრებს. ბოლოს სახლში ბრუნდებოდნენ და იქ აგრძელებდნენ ქეიფს. ქალების მარანში შესვლა აკრძალული იყო. ნარჩენებს მდინარის წყალს გაატანდნენ. ამ დღეს მუშაობას, დათრობას, ჩხუბს და ზედმეტ ხმაურს ერიდებოდნენ.

ჩვენ მიერ ჩანერილი მასალის საფუძველზე, იმავე სახის შესანიშნავს ამავე თემში (თამაკონი-თარგამეული, ნამიკოლაო) „დიდი ოხვამერი“ ერქვა, რომელსაც ზოგიერთი ოჯახი 25 დეკემბერს იხდიდა, ზოგიერთი კი ახალი წლის შემდეგ. ხორციელი შესანიშნავი მსხვერპლი იყო გოჭი ან „ყვარილი“.

ჩვენი აზრით, ტერმინი „ოფუზურობა“ მომდინარეობს სიტყვა „ფუძე“-დან, რომლის იდენტურია მეგრული „ფუზე“, რომელიც პირდაპირ თარგმანში იქნება „საფუძეო“ (მეგრ. ო=ქართ. სა), „ფუძის ლოცვა“. ამით ოჯახი ლოცავდა თავის ფუძეს, არა მარტო მატერიალური კეთილდღეობის დაბეჭვების მიზნით, არამედ ამ საერთო ფუძიდან, სახლკარობიდან გამოყოფილ სოციალურ ერთობას.

სადაბადო. ჩვენ მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე, სამეგრელოში საოჯახო ოხვამერები-დან, რომლის სახელზეც მარანში ცალკე ქვევრი იყო ჩაფლული, იყო ასევე ქალის სალოცავი „სადაბადოს“ სახელწოდებით. მარანში მისდამი მიჩენილი ქვევრი სხვა ქვევრებისაგან ცოტა მოშორებით იყო ჩაფლული. სადაბადოს ქვევრთან ოჯახის უფროსი დიასახლისი ილოცებოდა. შესანიშნავად კლავდა ხბოს და თავის ქმარ-შვილს დალოცავდა. რიტუალის შესრულებისას მამაკაცებს მარანში შესვლა არ ეკრძალებოდათ, მაგრამ თვითონ ლოცვას ქალი აღავლენდა. შესანიშნავ საქონელს მამაკაცები კლავდნენ.

ს. მაკალათიას აღწერილობით, „სადაბადო“ ქალის სალოცავი ქვეყნი იყო, რომელიც მარანში ცალკე იყო ჩაფლული ოჯახის „ოხვამერის“ ცოტათი მოშორებით. სადაბადოს იხდიდა ოჯახის დიასახლისი და ამისათვის ის დააყენებდა ძროხას და როცა სახარე ხბოს მოიგებდა, დაკლავდა მას და სადაბადოს ილოცებოდა, შესთხოვდა ღმერთს ჯანმრთელობას და ქმარ-შვილების ბედნიერ ცხოვრებას. თუ ძროხა ფურს მოიგებდა, მაშინ იგი სადაბადოს ილოცებდა კვერებით, ფურს კი საძროხედ გაუშვებდა, როდესაც „სადაბადო“ ძროხა დაბერდებოდა, მას დაკლავდნენ, სამაგიეროდ მის ფურს დააყენებდნენ „სადაბადოდ“¹.

შქვითული. ჩვენ მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე, სამეგრელოში თითქმის ყველგან დაფიქსირდა „შქვითული“-ს ოხვამერის შესახებ გადმოცემები, თუმცა დღეს მისი სახელობის შესანიშნავი ღვინით სავსე ქვეყრი იშვიათად თუ აქვს ვინმეს. მაგალითად ჩხორონწყუს მუნიციპალიტეტის სოფელ სახორაში (ლესიჭინეს თემი) „შქვითული“ იყო პატრონიმიული შესანიშნავი, რომლის რიტუალისთვის ორშაბათი დღე იყო დათქმული. ამ დღეს უნდა დაეკლათ შვიდი სხვადასხვა საკლავი-მამალი, იხვი, გოჭი, ციკანი, ხბო, ბატკანი და აუცილებელი იყო თევზი.

ს. მაკალათიას მიერ კი „შქვითული“ აღწერილია როგორც საოჯახო ოხვამერი, რომელიც „ჭირნახულის აღებისა და დაბინავების შემდეგ, ოქტომბრის ბოლო რიცხვებში, ორშაბათ დღეს იცოდნენ. ამ დღეს დაკლავდნენ შვიდ სულ სხვადასხვა ცხოველს და აქედან არის წარმომდგარი მისი სახელწოდება შქვითულიც, რაც ნიშნავს შვიდეულს. შქვითულში უნდა დაეკლათ: გოჭი, ბატკანი, ხბო, მამალი, იხვი, ციკანი და თევზი. აგრეთვე აცხოვდნენ პურის, ფეტვის და სიმინდის კვერებს. ოჯახში მოიწვევდნენ მოკეთეებს. სადილის წინ ყველა მამაკაცები ოჯახის უფროსის წინამძღოლობით მივიდოდნენ შქვითულის ქვერთან და იქ დაიჩოქებდნენ. იქვე დასდებდნენ ხონჩას, რომელზედაც ელაგა კვერები და დაკლული ცხოველების გულ-ღვიძლი და თევზი. ოჯახის უფროსი ქვერის თავს მიაკრავდა ანთებულ სანთლებს და სამადლობელ ლოცვას წარმოსთქვამდა კარგი და დოვლათიანი მოსავლისათვის. სთხოვდა ღვთაებას ოჯახის კეთილდღეობას და მფარველობას. იქ დამსწრენი საკმეველს თავზე შემოავლებდნენ და მას ნაკვერცხალზე დასწავდნენ. დასასრულს შქვითულის ქვევრს თავს მოხდიდნენ, დანაყრდებოდნენ და ყველანი ბრუნდებოდნენ ოჯახში, სადაც გაიმართებოდა სადილი“².

¹ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 323.

² ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 321.

შქვითული, ჩვენი აზრით, კვირის შვიდეულის დღეების მიმართ მიძღვნილი შესანიშნავია, რომელიც მეგრულ წარმართულ პანთეონში დაკავშირებული იყო მნათობთა რიგთან და შესაბამისად ცალკეულ ღვთაებებთან.

მნათობთა თაყვანისცემის ფაქტი, როგორც ეს ივ. ჯავახიშვილმა გაარკვია, პირველ რიგში ნათლად ჩანს მეგრული კვირის დღეების სახელწოდებებში; მეგრ. „თუთაშხა“ ანუ ორშაბათი – მთვარის დღედ იყო მიჩნეული, მეგრ. „თახაშხა“ ანუ სამშაბათი, იგივე ტარხონი – მარსის ანუ არიას შესატყვისი იყო, მეგრ. „ჯუმაშხა“ ანუ ოთხშაბათი – ჰერმეს-მერკურისა, მეგრ. „ცაშხა“ ანუ ხუთშაბათი – ცისკრის ვარსკვლავი ანუ აფროდიტე, იგივე ვენერა. მეგრ. „ობიშხა“ ანუ პარასკევი – დიოსისა (იგივე იუპიტერი-დ.ჭ.), მეგრ. „საბატონი“ ანუ შაბათი, რომელი დღის სახელწოდებაც დავინწყებული აქვს მეგრულსა და ქანურს – კრონოსისათვის იყო განკუთვნილი¹, რომელიც სულხან-საბას განმარტებით განაგებდა მეშვიდე ცას² და ეტლის ანუ ერტის ნიგნის მიხედვით სატურნისა იყო, რადგან ის ყველაზე შორს მდებარეობდა დედამიწიდან³.

საფიქრებელია, რომ შქვითულის რიტუალის დროს შვიდი სხვადასხვა ცხოველის დაკვლა არ არის უბრალო შემთხვევითობა და თითოეული მათგანი კვირის თითოეული დღის ღვთაების სახელზე შესანიშნავად, იყო განკუთვნილი. ანუ ყველა ღვთაებას ჰყავდა თავისი კუთვნილი შესანიშნავი ცხოველი. თუ რომელი იყო ამა თუ იმ დღისთვის მიძღვნილი კონკრეტული შესანიშნავი, ცალკე უფრო ღრმა კვლევას მოითხოვს, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ამ რიტუალის გამართვა არ არის შემთხვევითი სწორედ ორშაბათს, კვირის პირველ, ანუ მთვარის დღეს (მეგრ. თუთაშხა). შესაბამისად ამ ოხვამერის (შქვითული) ცხოველთა შენირვის ჩამონათვალის რიგითობას თუ მივყევით: 1. მთვარის ღვთაებისათვის, ანუ ორშაბათი დღისთვის განკუთვნილი შესანიშნავი ცხოველი უნდა ყოფილიყო გოჭი; 2. სამშაბათის, მეგრ. ტარხონის ღვთაების (მეგრ. თახაშხა), იგივე მარსის, ანუ არიას დღის შესანიშნავი იქნებოდა ბატკანი; 3. ოთხშაბათის, ანუ მეგრული ჯუმას ღვთაების (მეგრ. ჯუმაშხა), იგივე ჰერმეს-მერკურის დღის შესანიშნავი ცხოველი იყო ხბო; 4. ხუთშაბათის, ანუ მეგრული ცის ღვთაების (მეგრ. ცაშხა), ცისკრის ვარსკვლავის ანუ აფროდიტეს, იგივე ვენერას შესანიშნავი იქნებოდა მამალი; 5. პარასკევის, ანუ მეგრული ობი-ს//ვობი-ს (მეგრ. ობოშხა//ვობიშხა), დიოსის, ანუ იგივე იუპიტერის დღის შესანიშნავი უნ-

¹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბ., 1951, გვ. 81, 125, 138, 140, 147.

² სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბ., 1991, ტ. I, გვ. 389.

³ ეტლთა და შაბათთა მნათობთათვის, გამოსცა, წინასიტყვაობა და ენობრივი მიმოხილვა დაურთო აკ. შანიძემ, თბ., 1975, გვ. 38-39.

და ყოფილიყო იხვი; 6. შაბათი დღის-მეგრ. საბატონი-ს, იგივე კრონოსის (რომაული სატურნი) შესანიშნავი იყო ციკანი. მეგრული საბატონი, ჩვენი აზრით, საბატონო-ს, ბატონის დღის მნიშვნელობითაც შეიძლება გავიგოთ; 7. კვირა დღის, ანუ მეგრულში მზის ღვთაების დღის (ყემხა//ზჟაშხა) შესანიშნავი იქნებოდა თევზი, როგორც აღდგომის სიმბოლო (იხ. ქვემოთ).

იმავე ხასიათის რიტუალთან უნდა გვექონდეს საქმე ფშავურ „შვიდის რიგი“-ს სახით, რომელსაც იქ იხდინენ მიცვალებულის სულის მოსახსენიებლად. აქაც საინტერესოა ის მომენტი, რომ კვირის თითოეული დღეზე ხაზგასმა საჭირო იყო, როგორც მიცვალებულის იმ სამყაროში უმტკივნეულოდ გადასასვლელად, ისე იქ ცხოვრების გასაგრძელებლად. ასე, რომ ამ „შვიდის რიგი“-ს შესრულების გარეშე მას შავეთში არ შეუშვებდნენ, რაც მისი სულის ტანჯვას გამოიწვევდა, კერძოდ, ფშავში, „ხშირად თავზე რიგის ე. ი. პირველი ხარჯის დროს იდგმებოდა ტაბლა, რომელიც შვიდის რიგისთვის იყო განკუთვნილი. ტაბლაზე დადებდნენ ქადის შვიდ ნაჭერს, შვიდ ნაჭერ ხორცს, შვიდ ნაჭერ ყველს. „თუ შვიდის სუფრა არ შეუძღვა, შავეთში არ შეუშვებენ და სული დაიტანჯებაო. ფშავში შვიდის რიგში აუცილებლად ცხვარი და თხა უნდა დაკლულიყო. ცხვარი მიცვალებულის სულისთვის იკვლებოდა, თხა კი მემაცილესათვის (ბოროტი სულისთვის). შვიდის რიგისათვის ამზადებდნენ „კერასაც“-სანთლებს, რომელსაც დამსწრეებს ურიგებდნენ. მათ აანთებდნენ და შვიდის სუფრის დალოცვის დასრულებამდე ხელში ეჭირათ. სუფრასთან ერთად შეკაზმულ ცხენსაც დალოცავდნენ მიცვალებულის საფერკედ. ვინც დალოცავდა მიცვალებულის სულისთვის დადგმულ სუფრას, მასვე ეკუთვნოდა ყველაფერი ის, რაც ამ ტაბლაზე ეწყო. გარდა ამისა მას ხურჯინში უწყობდნენ და ატანდნენ ერთ ქადას, ერთ პურს ერთ ბოთლ არაყს და შვის ლავაშს, ცხვრისა და თხის თითო მხარს, მოხარშული კვერცხის ნაწილს“¹.

მაშასადამე შვიდის რიგი გადმოგვცემს კვირის შვიდივე დღეს მიცვალებულის ადაპტაციის აუცილებლობას გარდაცვლილთა სამყაროში. ეს იმ რწმენის გამოძახილი ჩანს, რომ იმ სამყაროშიც იგივე რიგით აგრძელებდა ის ცხოვრებას.

საოცოდინარო. ს. მაკალათიას აღწერილობით, „საოცოდინარო“ მეტად საპატიო შესანიშნავად ითვლებოდა. მას ჰქონდა საკუთარი ქვევრი, რომელსაც არავინ არ უნდა მიკარებოდა. საოცოდინაროს რიტუალს ასრულებდნენ ნააღდგომევს, დღე და რიცხვი მას განსაზღვრული არ ჰქონდა, არჩევანი ოჯახის უფროს მამაკაცზე იყო დამოკიდებული.

¹ დ. გიორგაძე, დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1987, გვ. 53.

საოცოდინაროს ერთ წელიწადს გოჭით ან ბატკნით იხდიდნენ, მეორე წელს კი თევზით. ამასთანავე უნდა დაეკლათ მამალი ზედ ქვევრის თავზე ისე, რომ მამლის სისხლი შიგ ქვევრში ჩასულიყო. აცხოვდნენ აგრეთვე ჯვრიან კვერებსაც. დილით ოჯახის უფროსი დიასახლისი გამოცხვარ კვერებს წაიღებდა მუხის ხესთან, დაიჩოქებდა იქ და დაილოცებოდა: „იცი და არ იცი, სძალი მადლო, გთხოვთ, თუ რამე შევცოდე და დავაშავე, ჩემი უცოდინარობით შეგვადლებიო შენი ლოცვაო“ (ამას ქართულად წარმოსთქვამდნენ-ს. მ.). ლოცვის დასასრულს კვერს იქვე მარტო შეჭამდა და იგი სახლში გამობრუნდებოდა. იმავე დღეს, შუადღისას ოჯახის უფროსი მამაკაცი ხონჩაზე დაალაგებდა შემწვარ გოჭს, მამლის თავს, ყველიან კვერებს, საკმეველს, მიაკრავდა ანთებულ სანთლებს და მიიტანდა საოცოდინაროს ქვევრთან. თვითონ იქვე დაიჩოქებდა, ხონჩას მარჯვნივ ატრიალებდა და თან ღმერთს შეევედრებოდა – მიუტეოს მას ყოველი შეცოდებანი მისი უცოდინარობით ჩადენილი და მისი ოჯახი დაიფაროს ყოველგვარი ბოროტებისაგან. შემდეგ ქვევრს ახდიდა და ღვინოს ხაპით ამოიღებდა, დაილოცებოდა და შესვამდა. საკმეველს ნაკვერჩხალზე დანვავდა, ცოტას დანაყრდებოდა და ხონჩიანად ბრუნდებოდა სახლში, სადაც სუფრას გაშლიდნენ და სადილობდნენ. ხონჩაზე დადებულ სანოვავებს რძლებს არ აჭმევდნენ, ოჯახში დაბადებულს კი შეეძლო მისი მირთმევა¹.

ა. ქობალიას მასალებით, ამ სალოცავს ერქვა „საურჩქინჯო“, სიტყვასიტყვით საუცოდინარო. ის იყო უნებლიედ, უვიცობით ჩადენილი შეცდომების გამოსასყიდი ლოცვა და მასზე შესახებელი იყო ქვევრი. დანარჩენი რიტუალი თითქმის იმავე ფორმით არის აღწერილი რაც ს. მაკალათიას ზემოთ წარმოდგენილ ტექსტშია მოცემული².

სანკნელო. ს. მაკალათიას მიხედვით, მარანში ცალკე ქვევრი ჰქონია გამოყოფილი ასევე „სანკნელო“-ს სახელწოდებით ცნობილ შესანიშნავს, რომელსაც შემოდგომობით იხდიდნენ. ლოცვის დღეს აცხოვდნენ ლავაშის ფორმის პურს, აანთებდნენ სანთლებს. ოჯახის უფროსი ქვევრის თავთან მუხლს მოიყრიდა და ასე დაილოცებოდა: „მარდიან მანცხვარ წკნელი, სქანი ტიბინი სი ქომუჩი მა (იტყვის სახელს-ს. მ.), ჩქიმი მოთასი დო გამნაჭყამს“-ო (მადლიანო მაცხოვარო წკნელ, შენი წყალობა მომეცი, მე, ჩემს შვილისშვილს და შთამომავლობასო)³.

ა. ქობალიას მასალებით, „სანკნელო“ არის „სამოხეო“, მაცხოვარმეობისათვის, წკნელ ღმერთისთვის ლოცვა და სანირი. სანკნელოს

¹ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 317.

² ა. ქობალია, მეგრული ლექსიკონი, თბ., 2010, გვ. 585.

³ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 321.

ალავლედნენ შემოდგომით. ამ დღეს დააცხოზდნენ სანკნელო კვერს – ლავაშის ფორმის პურს, აანთებდნენ სანთლებს, მოხდიდნენ ნკნელ ღმერთზე შესახელებულ სალოცავ ქვევრს და წყალობას შესთხოვდნენ ოჯახისა და შთამომავლობისათვის; ის საღვთო-საოხი, სულის სახსარი, ხელშეწყობისთვის ხელი გამართვისათვის ლოცვაა¹.

ს. მაკალათიასთან „სანკნელო“, მანცხვარ ნკნელისადმი მიმართული შესანირაჲია. პირველი ნაწილი მანცხვარი იგივე მაცხოვარია, ხოლო სიტყვა ნკნელი უნდა მომდინარეობდეს მეგრული სიტყვიდან „ნკელი“, რომელიც ა. ქობალიასთან განმარტებულია, როგორც „მეოხი“, „ხელის შემწყობი“. როგორც ჩანს, არსებობდა სალოცავი „ნკელ-კარი“ და „ნკელ-მანცხვარი“². აღსანიშნავია, რომ აბაშის მუნიციპალიტეტში სოფლის სახელწოდებაა წალი-კარი, სადაც ძველად იდგა ეკლესია. შესაძლოა აქ ამ სახის სალოცავის სახელთან გვაქვს საქმე, რომელიც ტოპონიმის ფორმით შემორჩა.

სახეხუჯო. მარანში ცალკე ღვინით სავსე შესანირაჲი ქვევრი ჰქონია „სახეხუჯო“-ს, რომელსაც მჭედლები ასრულებდნენ. როგორც ს. მაკალათია აღნიშნავს, „სახეხუჯო“ ხელ-მხარის სალოცავია და მას 31 დეკემბერს იხდიდნენ. ამ დღეს თითოეულ წევრზე აცხოზდნენ ორ-ორ კვერს და თითო კვერცხს, რომელსაც დაალავებდნენ ხონჩაზე და კერის პირას დასდგამდნენ. პირველად კერასთან მიდიოდა ოჯახის უფროსი, ის ხონჩას მარჯვნივ მიატრიალებდა და დაილოცებოდა.

„ხუხუჯი ბედნიერი დო მშვენიერი, ჩქიმი ხე დო ხოჯიშ ნაქიმნათ ჩქიმი გური გაახარი, ჩქიმი ხე დო ხუჯიშ ჯგირობუას სი ქიგმორჩინე ხეში ტახა, ხუჯიშ ჭუა მა დო ჩქიმ ჩილი დო სკუას შორიშა ქიგომირათ“.

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

უფროსის შემდეგ ოჯახის დანარჩენი წევრები რიგით მივიდოდნენ ხონჩასთან, გაიმეორებდნენ იმავე ლოცვას და თავიანთ კვერსა და კვერცხს იქვე შეჭამდნენ.

ხეხუჯობას განსაკუთრებით ასრულებდნენ მჭედლები და იმ ღამეს მჭედლები იხდიდნენ „ოჭკადურეშიშ ოხვამერს“ (სამჭედლოს ლოცვას). ხეხუჯობას მჭედლის ოჯახში დაკლავდნენ გოჭს და გამოაცხოზდნენ კვერებს. საღამოს ამას ხონჩაზე დაალავებდნენ. იქვე დასდებ-

¹ ა. ქობალია, მეგრული ლექსიკონი, გვ. 582.

² ა. ქობალია, მეგრული ლექსიკონი, გვ. 584.

დნენ სამჭედლოს იარაღებს: ქურას, კვერს, განს და სხვა ხელსაწყო იარაღებს. ამ ხონჩას მჭედელი შეიტანდა მარანში, სადაც სამჭედლოს ქვევრი იყო ჩაფლული თუ არადა სამჭედლოში წაიღებდა. ქვევრთან მას წაყვებოდნენ მხოლოდ მამაკაცები, დედაკაცი კი სახლში რჩებოდა და იქ ცალკე ლოცულობდა კვერებითა და სანთლებით. მას იმდენი სანთელი უნდა ჰქონოდა, რამდენიც ოჯახიდან გამოთხოვილი ქალი იყო. თუ ოჯახიდან გამოთხოვილი ქალი ახლო იყო, იგი თვითონაც გამოგზავნიდა კვერსა და სანთელს, თუ არა და მის წილ სანთელსა და კვერს ოჯახში დაამზადებდნენ.

მჭედელი დაიჩოქებდა ქვევრთან და ასე დაილოცებოდა:

„სუმოშ სუმონეჩ დო სუმ ხელუ-
აშ გორჩქინენმ. სოლომონ მარდიანი,
სქანი ტიბინი სი ქომუჩითი ჩქიმ
ბაბუშ გამნარყის, მოთას, სქუას
დო ოჯახიშ მედგუმუს. სქან მოხვე-
ნე ვორეთ ამდლა, ჩილათირ ვორეთ
დო მომიტეთ, ნმ. სოლომონ სქანი
სახელი ხვამელი, ბედნიერ ხვამა
ქომიი...“

„სამას სამოცდა სამი ხელობის
გამჩენო ნმ. სოლომონ მადლიანო!
შენი წყალობა „სამას სამოცდა სა-
მი ხელობის გამჩენო ნმ. სოლომონ
მადლიანო! შენი წყალობა „მოგვე-
ცით ჩემი ბაბუის შთამომავალს,
შვილსა და შვილისშვილს და ოჯა-
ხის მომდგომს შენი მახვეწარი
ვართ დღეს, შემცდარ ვართ და
გვაპატიე, ნმ. სოლომონ, შენი სახე-
ლი დალოცვილი, ბედნიერი ლოცვა
მოგვმადლე და სხვა“.

ლოცვის დასასრულს ხელის მუჭებს შეჰკრავდნენ და ერთმანეთზე დაინყობდნენ. ზედ მჭედელი შეკრულ მუჭას დაადებდა და შიგ წყალს ან ღვინოს ჩაასხამდნენ. სითხე მუჭებში მილივით გავიდოდა ძირს და უფროსი იტყოდა: ნმ. სოლომონს წყარიშო მიდენონას ჩქინი საქმე“-ო (ნმ. სოლომონმა წყალივით წაიყვანოს ჩვენი საქმეო) მჭედელი ქურაზე კვერს დაჰკრავდა და იტყოდა: „შენი წყალობა მოგვეცი, ნმ. სოლომონ“¹

ი. ქობალიას მიხედვით, ხეხუჯობის დროს კი ასეთი ლოცვა ითქმებოდა.

„წმინდა სოლომო
სუმოში სუმონეჩი დო ხუთი
ხელუაში გორჩქინეუ!
მა დო ჩქიმი ჩილ დო სკუას

წმინდა სოლომო
სამას სამოცდა ხუთი
ხელობის გამჩენო!
მე და ჩემს ცოლშვილს

¹ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 321-322.

ამდღარი ხვამა სი გუუტიბინე,
ხეხუჯი მოუმართი,
ნანაში ხვამაშა სი ქიმიუნი,
ოდო თაში მორძგვიშე სი
დარინე, სქანი სახელი ხვამელი!
ათენკუმა მახვამერი კოჩი
მორძგვიშე დართინუანცუ
ხონჩას, ვარდა ნისორც
თის გენწყუ ქვარეფი,
ზვარაკი ოყვილარიში თი
სამანეფი, ნამუთი ოკო
გეძგდასანი საკვაროს, ხეში
გილნაქიმიინა სანთელი,
უკუმაფუ დო ღვინიში ჭირქა,
ხვამაშ ბორჯის საჭირო
სამანაფი რე: ზვარაკიში დუდი,
აყვაყვა, კარდაში, ბორკეფი,
გური ფიჟვამი, ჩხონჩხი
დო ქვარა ხაშილო,
თეში უკული, ჟირიხოლი ხეში
ჩანი დო ონურაფალი
კითეფიშ, ქართა კეთებულც
მახვამერი ჭირქაში ღვინც
გაიშაბუნც დო გიორაგადანც
„თაში სი გაიშეყუნი ჩქიმი
(ხელეფიში მინჯემ სახელც
მიიშინუანც)
ირი ჭუა დო გაჭირებაშე!“¹.

დღევანდელი ლოცვა შენ უწყალობე
ხელ-მხარი გაუმართე
მომავალი წლის ლოცვამდე შენ მიიყვანე
ჰოდა ასე მარჯვედ შენ
შენ ამყოფე, შენ სახელ დალოცვილო!
ამასთან ერთად მლოცველი კაცი
მარჯვნივ დაატრიალებს
ხონჩას, ან ნისორს,
რომელზეც ალაგია
საკლავის ის შესანირავეი
ნაწილები, რომლებიც უნდა
იდოს გობზე, ხელით
ჩამოქნილი დაუნთები სანთელი
და ღვინის ჭიქა
ლოცვის დროს საჭირო
შესანირავეების ნაწილებია: ზვარაკის თავი
კისერი, კარდაში, ფეხები,
გული ფილტვებით, ღვიძლი
და მოხარშული მუცელი
ამის შემდეგ, ორივე ხელის
ცერა და საჩვენებელი
თითებისგან გაკეთებულ (ნრეზე)
მლოცველი ჭიქა ღვინოს
გამოსახამს და ამბობს
„ასე შენ გამოიყვანე ჩქიმი
(ხელების პატრონის
სახელს იტყვის)
ყველა ტკივილისა და გაჭირვებისაგან“.

ნ. თოფურისას მასალებით, „ხეხუჯობა“ სამეგრელოში 31 დეკემბერს სრულდებოდა განსაკუთრებით მჭედლების და ხელოსნების მიერ რომელთაც სამჭედლოში ან სახელოსნოში ღვინის ქვევრი ჰქონდათ. ამ ქვევრში ყოველწლიურად ღვინოს ასხამდნენ, აგრეთვე წმინდა სოლომონს ღორს სწირავდნენ, რომელსაც ოხეხუნჯე ერქვა. დღესასწაულამდე მჭედლის ბავშვები სოფელში დადიოდნენ და მცხოვრებლებისაგან მარცვალს, კვერცხს და სხვა პროდუქტს აგროვებდნენ. ასეთი

¹ ი. ქობალია, ჩქიმი ავტობიოგრაფია (ჩემი ავტობიოგრაფია), ზუგდიდის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის მასალები, ფ. 25/94, დმკ. 1797.

შეგროვება სავალდებულო იყო. ოჯახს კიდევაც ეწყინებოდა, თუ მას მეხეხუნჯე გამოტოვებდა.

სამჭედლოს ძველ სამეგრელოში თაყვანს სცემდნენ. იგი წმინდა ადგილად ითვლებოდა, სადაც ფიცის დადება და ხატზე გადაცემის წესი სრულდებოდა. როდესაც მჭედლის ოჯახში ვაჟი დაიბადებოდა, სამჭედლოს სწირავდნენ ციკანს, შესთხოვდნენ ვაჟის გაზრდას და მჭედლობაში დახელოვნებას. ქალის დაბადებისას კი „ხოზო-კვერს“ (ყველიან კვერს) შესწირავდნენ. ხალხის რწმენით, ვინც ამ წესს არ შეასრულებდა, მის ოჯახში დაბადებული ბავშვი იქნებოდა ბენავი და ავადმყოფი. გათხოვილ ქალს ვაჟის შეძენის შემთხვევაში, მამის ოჯახში მამალი ციკანი უნდა გამოეგზავნა, თუ ქალი ეყოლებოდა, „ხოზო-კვარს აგვზავნიდნენ“.

სამჭედლოში გადაცემა სამეგრელოში უდიდეს წყევლად ითვლებოდა.

მჭედელი მამა თავის ვაჟიშვილებს სამჭედლოში წაიყვანდა, ღია ქვევრის გარშემო დააჩოქებდა და შემდეგ ლოცვას წარმოსთქვამდა:

„წმინდა სოლომო, სუმოში სუმონეჩი დო სუმი ხელუაში გორჩქინუ! მა დო ჩქიმი სქუალემც დღერი ხვამა სი გუტიბინე, ხეხუჯი მუმართი, წანაში ხვამამა სი ქიმიფური დო თაში მორძგვიშე სი დაარინე, სქანი სახელი ხვამილი“

„წმინდა სოლომო, სამას სამოცდა სამი ხელობის გამჩენო! მე და ჩემს შვილებს დღევანდელი ლოცვა მოგვეცი, ხელ-მხარი მოუმართე, მომავალი წლის ლოცვამდე შენ მიიყვანე და ასე გამარჯვებული შენ ამყოფე, შენი სახელი დალოცვილი“

სხვადასხვა საჭმელით სავსე გობს მარჯვნივ შემოაბრუნებდნენ, ბავშვები, დაჩოქილნი, საჩვენებელი და ცერი თითებით წრეს აკეთებდნენ, მამა ღვინოს უსხამდა ცალ-ცალკე და წარმოსთქვამდა:

„თაში სი გაიშამუნი ჩქიმი...
ირი ჭუა გაჭირებაშე“

„ასე შენ გამომიყვანე ყოველივე...
ჩემი ტკივილ-გასაჭირი“¹.

ხეხუჯობის სახელზე შესანიშნავი საღვინე ქვევრები დღეს სამეგრელოში შემორჩენილი არ არის. არც მჭედლებია სოფელში და ბოლო 30 წლის განმავლობაში სოფლის ცხოვრებისთვის ეს აუცლებელი დარგი თითქმის არსად არის. სამეგრელოში, დღეს სამჭედლოები, ჩვენი ინფორმაციით, სულ რამოდენიმე დასტურდება. მაგალითად ასეთია შა-

¹ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან (მევენახეობა-მეღვინეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები), თბ., 1984, გვ.79-80.

ჰი ქომეთიანის სამჭედლო სოფელ მუხურში, სადაც საქმიანობას მისი შთამომავლები აგრძელებენ და ხეხუჯობის რიტუალს დღესაც ასრულებენ, ოღონდ სპეციალური საზედაშე ქვევრის გარეშე.

სანაჩხურო. როგორც ს. მაკალათია გვამცნობს, სამეგრელოში მარანში ცალკე შესანირაავი ღვინით სავსე ქვევრი უნდა ჰქონოდა გამოყოფილი „ნაჩხურის“ სალოცავს, რომელსაც აღავლენდნენ მუცლისა და წელის ტკივილის წინააღმდეგ. იმ შემთხვევაში თუ ოჯახში ნაჩხურის ქვევრი არ ჰქონდათ, მაშინ აიღებდნენ ვაზს, რგოლისებურად დაგრეხდნენ და მასზე ლოცულობდნენ. შემდეგ ვისაც დათქმული ჰქონდა ის საკლავ-სანირით მიდიოდა ნაჩხურში და ლოცულობდა. ნაჩხურუს დადიანიც იხდიდა თურმე და დიდ ხუთშაბათს ის ნაჩხურში აგზავნიდა 2 კოკა ღვინოს და ერთ ქილა (ფუთ) ღომს (ჩხვერს)¹. აქ ასევე იდგა ნაჩხურის მთავარანგელოზის სახელობის ეკლესია, რომელიც დღესაც ერთ-ერთ ძლიერ ხატ-სალოცავად ითვლება სამეგრელოში და მას ვაჟების მომცემ, ანუ „მოსკე-ნაჩხურს“ უწოდებენ². ნაჩხურის მთავარან-

¹ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 366.

² „ნაჩხურის მთავარანგელოზი“ მოთავსებულია სოფელ ნაჩხურში მარტივის რაიონში და სოფელ ტალერიდან ის სამი კილომეტრით არის დაშორებული. ეკლესია მდლობზეა აგებული და ძნელი მისასვლელია. ნაჩხურის ეკლესია არ არის ძველი, ადგილი სადაც ტაძარია აგებული, ყოფილა ციხე-„ნაჩხურის ჯიხა“ ამ ციხის კედლები და გალავანი დაცულია. ციხის გალავანში ძველად ყოფილა პატარა ეკლესია, რომელიც შემდეგ დაუშლიათ და აუშენებიათ ახალი და დიდი ეკლესია. აქ იყო დაცული ნაჩხურის მთავარანგელოზის ხატი, რომელსაც უწოდებდნენ „მოსკე-ნაჩხურს“, ე. ი. ვაჟების მომცემს. აქ სალოცავად მოდიოდნენ სამეგრელოს ყველა მხრიდან, აგრეთვე სამურზაყანო-აფხაზეთიდან და „სათათრეთიდან“ -ლაზისტანიდან. ნაჩხურში დიდი ხატობა იმართებოდა ნალდგომევის პირველ ხუთშაბათს (კააშხა დღეს). სალოცავად აქ უმთავრესად ისინი მოდიოდნენ, ვისაც შვილი არ ჰყავდა ან ვაჟი არ ებადებოდა, ნაჩხურობას ასეთი ცოლ-ქმარი მიდიოდა ნაჩხურში და შესანიშნავად მიჰქონდათ: თავიანთი სიგრძის სანთელი, ვერცხლის ძაფი, სანთელ-სამეველი, ფული და აკვნის გამოსახულება. აქ ხატის წინ, მათ დააჩოქებდა მნათე, დაამწყალობებდა და ხატს შესთხოვდა მიეცა მათთვის შვილი, სახელდობრ, ვაჟი. ზოგი შეხვენილი ნაჩხურის ხატს ღამეს უთევდა, ცოლ-ქმარი წვებოდნენ ხატის წინ, „ხატიში ითონჯირაფა“, იმ მიზნით, რომ ვაჟი გასჩენოდათ. ამის შემდეგ, შეხვენილებს თუ ვაჟი ეყოლებოდათ, ისინი მეორე წელიწადს ნაჩხურში წავიდოდნენ გამოსალოცად და თან მიჰყავდათ სამადლობელი საკლავი, რომელსაც ხატს შესწირავდნენ.

სამეგრელოში, ამასთანავე, ყველა ოჯახში იხდიდნენ „სანაჩხურო“-ს, რომელსაც ასრულებდნენ მუცლისა და წელის ტკივილის წინააღმდეგ. მაისის თვის ერთ-ერთ ხუთშაბათ დღეს, გამოაცხოებდნენ მრგვალ კვერებს, დაჰკლავდნენ გოჭსა და ბატკანს და აგრეთვე მამალს. ყველა ამას საკმევლით და საზედაშე ღვინით დაალაგებდნენ ხონჩაზე, რომელსაც გარშემო მიაკრავდნენ ანთებულ სანთლებს და მიიტანდნენ ნაჩხურის ქვევრთან. აქ ოჯახის დიასახლისი და მამასახლისი ორივე დაიჩოქებდა, ხონჩას სამჯერ მოაბრუნებდნენ და დაილოცებოდნენ: „ნაჩხური ბედნიერი, სი ქოფთხილე ქორაში დო ოჭიშიში ჭუაშე, უბადო გოლაფაშე სკუულამო დო მოთამო, აშუღლარი ხვამა სი გომიტიბინე. სკი გამიბრალი, მოსკე ნაჩხური, ჩქინი სიბრალით, ჩქინი გური გაახარი,

გელოზთა ეკლესია და ხატი აღწერილი აქვს ე. თაყაიშვილს¹; წაჩხურის ეკლესია ასევე მოხსენიებულია XVII საუკუნის ერთ-ერთ გუჯარში².

ნ. თოფურიას მასალებით, სანაჩხურე ქვევრი მარანში იყო ჩაფლული. წაჩხურობა დიდ ხუთშაბათს, დიდმარხვის მეშვიდე ხუთშაბათს მოდიოდა. მარანში ოჯახის ყველა ვაჟიშვილი წავიდოდა, თან წაიღებდნენ კვერებს, სანთელ-საკმეველს. უფროსი კაცი ვაჟიშვილებს ქვევრთან დააჩოქებდა, მამალს თავზე შემოავლებდა და შემდეგ დაკლავდა. სანთელს აანთებდა, ქვევრზე მიაკრავდა და დაილოცებოდა-წაჩხურს ვაჟიანობას შესთხოვდა: მოსკე წაჩხურ, დაილოცოს შენი სახელი, ამ ბავშვებს ჯანმრთელობა მიეცი, ჩემს ვაჟიშვილებს უმატე, როგორც უკეთესად მოგივლი, იმგვარადვე უმატე ჩემს შვილებს, დაილოცოს შენი სახელი. ამის შემდეგ კვერებს იქვე შეჭამდნენ და შინ ბრუნდებოდნენ³.

სახელწოდება „წაჩხური“-ს ახსნა, ჩვენი აზრით, თვით ამ შესანიშნავის გაღების დღის მიხედვით არის შესაძლებელი. ეს არის ხუთშაბათი დღე, ანუ მეგრული „ცაშხა“, იგივე ცის დღე. შესაბამისად „წაჩხური“ უნდა იყოს იგივე „ცაშხური“. ეს არის ცის ღმერთისადმი სამადლობელი ლოცვა. იგი მეგრული კვირის დღეების წარმართული პანთეონის მიხედვით, ცისკრის ვარსკვლავი ანუ აფროდიტე, იგივე ვენერაა. ვენერას კულტი (მისი ეპითეტია ლამაზი ქალი) განსაკუთრებით გავრცელებული იყო ძველ რომში, იგივე ბერძნული აფროდიტე, რომელიც თავდაპირველად ნაყოფიერების მფარველი ღვთაება იყო⁴. მეორე მხრივ, მნიშვნელოვანი ისიც, რომ ძველ რომში ვენერასთან იყო დაკავშირებული ე. წ. ვინალები – მევენახეობის და რთველთან დაკავშირე-

სქანის სახელი ხვამილ ოში წანაში ხვამა სი ქოდმაცალ“. „წაჩხურო ბედნიერო, შენ დაგვიფარე, მუცლისა და წელის ტკივილისაგან. მავნე თრთოლვისაგან შვილებითა და შვილი-შვილებითა. დღეის ლოცვა შენ შეგვარგე. ვაჟი გამიმრავლე, ვაჟიანობის წაჩხურო. ჩვენი ნამრავლით ჩვენი გული გაახარე, შენ სახელდალოცვილო, ასი წლის ლოცვა შენ დაგვაცადე“. ლოცვის დასასრულს, წაჩხურის ქვევრს თავს მოხდიდნენ. საზედაშე ღვინოს ქვევრში ჩაასხამდნენ, ანთებულ სანთლებს ქვევრის ნაპირას მიაკრავდნენ და მამლის თავს და გოჭის გულ-ღვიძლს ერთი კვერით იქვე შეჭამდნენ. იმ შემთხვევაში, თუ ოჯახში წაჩხურის ქვევრი არ ჰქონდათ, მაშინ აიღებდნენ ვაზს, რგოლისებურად დაგრებდნენ და მასზე ლოცულობდნენ. შემდეგ, ვისაც დათქმული ჰქონდა, ის საკლავ-სანიშნით მიდიოდა წაჩხურში და ლოცულობდა. წაჩხურის ბეგარას დადანიც იხდიდა თურმე და დიდ ხუთშაბათს იმ წაჩხურში აგზავნიდა 2 კოკა ღვინოს და ერთ ქილა (ფუთ) ღომს (ჩხვერს).
(ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 433-435).

¹ ე. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნანი, თბ., 1914, გვ. 129-130.
² საქართველოს სიძველენი, ტ. II, ექვთ. თაყაიშვილის რედაქტორობით, თბ., 1909, გვ. 75-76..

³ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 81.

⁴ Мифологический словарь, Л. 1961, გვ. 40.

ბული დღესასწაულები, რომელიც იმართებოდა 23 აპრილს და 19 აგვისტოს¹. მევენახეობასთან დაკავშირებულ ამ სამუშაოებს ემთხვევა მეგრული „ნაჩხურის“ რიტუალის შესრულების პრაქტიკის ზოგიერთი ასპექტი, კერძოდ ის, რომ იმ შემთხვევაში თუ ოჯახში ნაჩხურის ქვევრი არ ჰქონდათ, მაშინ აიღებდნენ ვაზს, რგოლისებურად დაგრებდნენ და მასზე ლოცულობდნენ. ამდენად, მისი კავშირის დანახვა ნაყოფიერების კულტთან არ უნდა გაგვიძნელდეს.

თედორობა. მარანში ცალკე ქვევრი ჰქონია „თედორობის“ სახელწოდების ოხვამერს, რომელიც დიდმარხვის პირველ შაბათს მოდიოდა. თედორესათვის საზედაშე ღვინო ყველა ოჯახს ჰქონდა. ღვინოს შემოდგომით ჩაასხამდნენ და თედორობამდე არ მოხსნიდნენ. თედორობისთვის ოჯახის დიასახლისი გამოაცხობდა ცხენის გამოსახულებიან კვერს, აცხობდნენ აგრეთვე უნაგირის, ჩოჩრის გამოსახულებიან კვერებს, ერთ დიდ მრგვალ ბრტყელ პურს. ყველა ამ კვერებს ნისორზე (გობზე) დაალაგებდნენ და მარანში წაიღებდნენ. ქვევრს თავს მოხდიდნენ, სანთელს ააანთებდნენ, საკმეველს დანვაგდნენ, უფროსი კაცი ნისორზე მარჯვნივ დაატრიალებდა და დაილოცებოდა. წმინდა თედორეს სთხოვდა ცხენების გამრავლებას, ნადირისაგან დაცვას, შემდეგ სახლში ბრუნდებოდნენ².

ს. მაკალათიასავე ცნობით, „თედობა“ ასევე იცოდნენ სოფელ ორქაში, რომელიც ბანძიდან 6კმ-ით არის დაშორებული. წინათ აქ ყოფილა ძველი სამლოცველო წმინდა თევდორეს სახელობის. ნაადგომევის ახალ ორშაბათს იქ მიდიოდნენ მლოცველები შესანიშნავებით და შესთხოვდნენ წმინდა თევდორეს ცხენების გამრავლებას და იტყოდნენ: რამდენი ცალი ბალანია, იმდენი ასობით ცხენი გაგიმრავლდესო. თევდორობას ორქაში სალოცავად მიდიოდნენ აფხაზეთიდან, სვანეთიდან და გურია-იმერეთიდანაც. აქვე სცოდნიათ ცხენების ქურდების თევდორეს ხატზე გადაცემაც. დაწყველის დროს ხეზე ლურსმანს მიაკრავდნენ და სხვათა შორის იტყოდნენ: „სანამ ჩემი ცხენი არ მოიყვანოს და ეს ლურსმანი თავისი კბილით არ ამოაძროს, წმ. თევდორევ, მას საშველი არ მისცესო“³.

„თედორობა“ ცხენის კულტთან დაკავშირებული წარმართული ღვთაებაა, რომელიც ქრისტიანობაში დაუკავშირდა წმინდა თევდორეს. ამ რიტუალის არსზე ჩვენ უფრო ვრცლად ქვემოთ ვისაუბრებთ. თედორობის სახელზე საზედაშე ქვევრი დღესდღეობით სამეგრელოში არ ფიქსირდება.

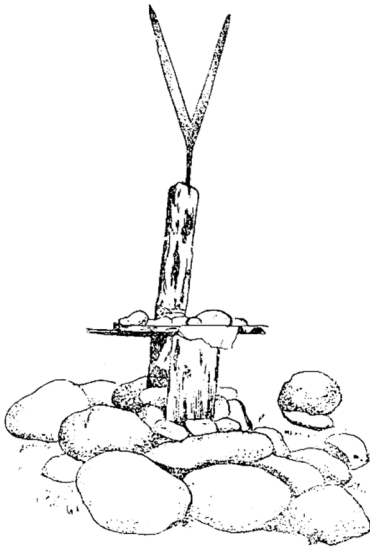
¹ მითოლოგიური ლექსიკონი, შეადგინა ნ. გაფრინდაშვილმა, თბ., 1972, გვ. 119.

² ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 310-311.

³ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 373.

საალერტო. ნ. თოფურიას მასალებით, ოჯახში შესანიშნავი ღვინით სავსე ცალკე ქვევრი ჰქონია გამოყოფილი ალერტის სალოცავს. მისივე თქმით, სალერტო ღვინოს შემოდგომით ჩაასხამდნენ რომელსაც უვლიდნენ და თავყვანს სცემდნენ. მის დღეობას 10 ნოემბერს ერთ ბოთლს ხატს გაუგზავნიდნენ, დანარჩენს ოჯახში მოიხმარდნენ, მისი გაყიდვა არ შეიძლებოდა¹. საალერტოს ქვევრი ჩვენი მასალებით, დღეს სამეგრელოში არ დასტურდება.

„ალერტი“ სამეგრელოში ერთ-ერთი უძლიერეს ხატ-სალოცავად ითვლება. „ალერტის“ ანუ ამჟამად „ალერტის წმ. გიორგის“ სახელობის ხატ-სალოცავები სამეგრელოში ცნობილია ზუგდიდის მუნიციპალიტეტის ალერტ-კარის თემში, მარტვილის მუნიციპალიტეტის სოფელ ალერტში, სადაც ახლაც დგას ალერტის წმ. გიორგის სახელობის XIX საუკუნის ქვის ეკლესია და ალერტის ნიში „ალერტ-ხარჩილ“-ის სახელწოდებით მდებარეობს ნალენჯიხის მუნიციპალიტეტის სოფელ ლეხარჩილემი² (ჯგალის თემი), რომელიც, ჩვენ მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, ხარჩილავების გვარის სალოცავ ხატს წარმოადგენდა³.



**ალერტ-ხარჩილის ნიში,
სოფ. ლეხარჩილე – ჯგალის თემი
(ს. მაკალათია)**

¹ ნ. თოფურია, ღვინის ზედაშეები, გვ. 164-165.

² ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 364.

³ ალერტის ხატთან დაკავშირებით იხ. დ. ჭითანავა, თეონიმ „ალერტი“-ს ეტიმოლოგიისათვის, კრ. საქართველო და ქრისტიანობა, თბ., 2001, გვ. 111-122, მისივე, ეკლესიები და თავდაცვითი ნაგებობები სამეგრელოში, თბ., 2010, გვ. 114-125; მისივე, ყულის ეკლესია და თამარი, თბ., 2014, გვ. 37-58.

ზუგდიდის მუნიციპალიტეტის სოფელ ალერტში ჩვენ მიერ ჩანერილი ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე, ალერტის წმ. გიორგის ხატობა 10 ნოემბერს იმართებოდა. ამ დღეს მომლოცველები, ჯერ „ყულის“ ხატზე უნდა მისულიყვნენ, სადაც იკვლებოდა თემის წევრთა მიერ საერთო ხარჯით ნაყიდი ხარი, რომელსაც „ენტარ ხოჯ“-ს (ენტარი ხარი) უწოდებდნენ. ლოცვა მიმართული იყო „ჟინი ანთარის“ ღვთაებისადმი. აქ რიტუალის შესრულების შემდეგ კი ისინი ვალდებულნი იყვნენ შესანიშნავების ნაწილი იქვე, ყულის სალოცავიდან სამიოდე კილომეტრზე მდებარე ალერტის სალოცავისთვისაც მიერთმიათ და იქაც ელოცათ. „ალერტ“-ს მთხრობელები არა ცალკე, არამედ „ყულის ალერტი“-ს და „ილორის ალერტი“-ს ფორმით იხსენიებენ.

ს. მაკალათია, ალერტის სალოცავს, რომელიც მარტვილის მუნიციპალიტეტის ამავე სახელწოდების სოფელში მდებარეობს, შემდეგნაირად გვიხასიათებს: ალერტის წმ. გიორგი ითვლებოდა ძლიერ ხატად მთელს სამეგრელოში; ნოემბრის პირველ ხუთშაბათს ოჯახებში იხდიდნენ „საალერტო“-ს, რომელიც დაწესებული იყო სურდო-ხველისა და სხვა მოარულის წინააღმდეგ. სალოცავ საალერტოსათვის წლის დასაწყისშივე ერთ ვარიას დააყენებდნენ იმ პირობით, რომ მისი ნამრავლი უკლებლივ ალერტის წმ. გიორგისათვის შეეწირათ. ალერტობას ამ ვარიის ნამრავლ ქათმებს დახოცავდნენ, გამოაცხოებდნენ კვერებს და ოჯახის უფროსი დიასახლისი ყველა ამას ხონჩაზე დაალაგებდა და კერის ნაპირას მისდგამდა. დიასახლისი კერასთან დაიჩოქებდა, ალერტის წმ. გიორგის შეევედრებოდა, რომ მან მისი ოჯახის წევრები დაიფაროს სურდო-ხველისა და ყოველგვარ მოარულისაგან. ვისაც დათქმული ჰქონდა, იგი საწირ-საკლავით მიდიოდა ალერტში და იქ ალერტობას ღამეს უთევდა და ევედრებოდა ალერტის წმ. გიორგის.

ხალხური გადმოცემით, ალერტისა და ილორის წმ. გიორგი ძმებიაო. ალერტი ითვლებოდა ჩაჩიბაიების საგვარეულო ხატად. მათი წინაპარი წამოსულა ბიჭვინთიდან და თან წამოუღია ილორის წმ. გიორგის ნაწილი, რომელიც ჩაჩიბაიას ყელზე შეუბამს. ჩაჩიბაიას იქიდან გამოჰყოლია პერტაიაც და მათ სოფელ ალერტში (საუბარია მარტვილის მუნიციპალიტეტის სოფელ ალერტზე-დ.ჭ.) აუშენებიათ პატარა საჯვარე და ეს ნაწილიც აქ დაუსვენებიათ... ხატობა აქ იცოდნენ 23 აპრილს და 10 გიორგობისთვის. სალოცავად ხალხი მიდიოდა სამეგრელოს ყველა კუთხიდან და აგრეთვე აფხაზეთიდანაც. ხატის მნათეებს ჩვეულებრივ კენჭისყრით ირჩევდნენ. პირველად ირჩევდნენ ჩაჩიბაიასა და გოგიას გვარიდან, შემდეგ კი სხვა გვარებიდან, რომლებიც მოსახლეობდნენ სოფ. ალერტში. ალერტობას აქ მოდიოდნენ უმთავრესად ისინი, ვისაც

ჰქონდა რაიმე სანყევარი და უნდოდა ვინმეს დაწყევლა და ხატზე გადაცემა- „გინოჩა“...¹

ნ. თოფურის მასალებით, „ალერტობა“ მარტვილის რაიონის სოფელ ალერტში 23 აპრილს და 10 ნოემბერს იმართებოდა. სალოცავად ბევრი ხალხი მიდიოდა, თითქმის მთელი სამეგრელო ლოცულობდა. შესანიშნავად ბევრი საქონელი მიჰყავდათ: ხარი, მოზვერი, ბატკანი, მამალი ქათმები. შეწირულ საქონელს გარშემო სალოცავს შემოავლებდნენ და მის სახელზე გაუშვებდნენ. მისი დაკვლა არ შეიძლებოდა. შესანიშნავად აგრეთვე ფული და სანთელიც მიჰქონდათ. საალერტო ღვინოს შემოდგომით ჩაასხამდნენ, რომელსაც უვლიდნენ და თაყვანს სცემდნენ. მის დღეობას 10 ნოემბერს ერთ ბოთლს ხატს გაუგზავნიდნენ, დანარჩენს ოჯახში მოიხმარდნენ, მისი გაყიდვაც არ შეიძლებოდა.²

გ. ელიავას დაკვირვებით, „ალერტობა“ ანუ „აღერტობა“ მთელს სამეგრელოში, ძირითადად კი სოფელ კინიასა და ნოლაში საოჯახო სალოცავიც ყოფილა გაზაფხულსა და შემოდგომაზე, რომლის შესრულების დროსაც ალერტის წმ. გიორგის ოჯახის სიკეთესა და სიუხვებს შესთხოვდნენ.³

თეონიმ „ალერტი“-ს ინტერპრეტაციისას ჩვენ თავის დროზე ყურადღება გავამახვილეთ წმ. გიორგის დღესასწაულის დღეს (10 ნოემბერს) შესრულებული რიტუალის – „ჟინი ანთარი“-ს სახელწოდებაზე, რომელიც მეგრული „ჟინი ანთარი“-ს და აფხაზური „აითარი“-ს სახით სამეგრელოსა და აფხაზეთში მესაქონლეობის მფარველ ღვთაებად იყო ცნობილი და მის სახელზე შეთქმული შესანიშნავი ოხვამერი ქვევრი ოჯახშიც ქონიათ⁴. მეგრული „ანთარი“-ს და აფხაზური „აითარი“-ს იგივეობა ეჭვს არ იწვევს⁵. რაც ზოგიერთი მოსაზრებით, გაიგივებულია ავესტის იაზატასთან (კეთილი სული) და ზოგადად მითრას კულტთან⁶. ზოგიერთი ავტორი, მას მეგრულ სიტყვა „თარის“ (მთვარე) შესატყვისად და ცის ღვთაებად მიიჩნევს⁷, ზოგი კი მას ანთარ//ანატორ//

¹ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 358-359.

² ნ. თოფურია, ღვინის ზედაშეები, გვ. 164-165.

³ გ. ელიავა, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1997, გვ. 17-18.

⁴ И. Кобалия, Из мифической колхиды, Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа, 1903, т. 32, отд. 2, гв. 99-100. ასევე იხ. Н. Джанашия, Религиозные верования Абхазов, Христианский восток, 1915, т. 4, вып. 1, гв. 80-81. იხ. ს. მაკალათია, ჯეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1938, გვ. 10, მისივე, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 329.

⁵ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. 1, თბ., 1951, გვ. 84. თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967, გვ. 72.

⁶ ს. მაკალათია, ჯეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში, გვ. 11.

⁷ ა. ტულუში, ერთი ქართული წარმართული ღვთაების გამო, „ცისკარი“, თბ., 1988, №2, გვ. 157-158.

აფთარ-თან ერთად უკავშირებს შუმერული თქმულების თამუზის იდეოგრამა AN-TWR-ZI-ს¹. ზოგიერთი კი აფხაზურ „აფთარ“-ში, ხეთების ჭექა-ქუხილის ღვთაება „თარუ“-ს ხედავს². ზოგმა „ჟინი ანთარი“ მიიჩნია ცის ისეთ ღმერთად, როგორც გვხვდება ბაბილონურ, ვედურ, ბერძნულ, რომაულ და სხვა რელიგიებში, ე. ი. ზოგადად უნივერსალურ მოვლენასთან, თუმცა ამავე დროს „ჟინი ანთარი“ მიჩნეულია საკუთრივ კოლხურ ღვთაებად.³

მეგრულ „ჟინი ანთარ“-თან და აფხაზურ „აფთარ“-თან დაკავშირებით, ზემოთ წარმოდგენილ ავტორთა მოსაზრებებიდან ჩვენ ვიზიარებთ იმ მიდგომას, რომ მეგრულ-აფხაზური ანთარ//აფთარი-ს სახით ჩვენ ზოგადად ცის თაყვანისცემის უნივერსალურ მოვლენასთან გვაქვს საქმე, რომელზეც, სიტყვა „ჟინი“-ც მიუთითებს, რაც „ზედა სამყაროს“, „ზევითურს“ ნიშნავს. ამავე დროს, უფრო კონკრეტულად „ალ-ერტი“, ჩვენი კვლევით, უკავშირდება ეტლს ანუ მნათობს, რომელიც, აფხაზურ საგალობელში „ტლარ“, „ეტლარ“ ფორმით არის გადმოცემული. კერძოდ, „ეტლის“, „ერტი“-ს ანუ „ალ-ერტი“-ს სახით ჩვენ საქმე გვაქვს მნათობ ღვთაებასთან, რომელიც მჭიდრო კავშირშია „ჟინი ანთართან“ ანუ „აფთართან“ – „ცის ღმერთთან“, „ცის მფლობელთან“, ხოლო „ერტი“ ანუ ეტლი, ჩვენი აზრით, ამ ცის ფარგლებში მოქცეულ პლანეტათა სისტემას უდრის, რომელიც ასტროლოგიური ცონის განვითარების კვალდაკვალ გვაძლევს ღვთაებათა შვიდეულს. გამომდინარე აქედან, ვფიქრობთ, მთლიანობაში „ალ-ერტი“, კაშკაშა, მანათობელ ვარსკვლავს ნიშნავს, რომელი სიტყვის შემადგენელი „ალ“ თავსართი დამოუკიდებელი სიტყვა უნდა ყოფილიყო და მეგრული „ალღ“ და ქართული „ალი“-ს იდენტურია და ის ცეცხლის მნათ ნაწილს, ცეცხლიდან „ანადენს“-„სიკაშკაშეს“ ნიშნავს. „ალ-ერტი“-ს კავშირს კოსმოლოგიურ სიმბოლოებთან, რომლებიც ერთი გამონაკლისის მზის გარდა, მხოლოდდამხოლოდ ღამე გვევლინებიან მანათობლების როლში და ამ თეონიმის ზემოთ წარმოდგენილ ჩვენეულ ინტერპრეტაციას მხარს უმაგრებს სამეგრელოში ჩანერილი მითოლოგიური გადმოცემაც „ალარტი“-ს ანუ „ალერტი“-ს ხატზე⁴. ამავე დროს, ძველი

¹ Б. А. Куфтин, Материалы к археологии колхиды, Тб. I, 1949, გვ. 253.

² Ш. Д. Инал-ипа, Вопросы этно-культурной истории абхазов, Сух. 1976, გვ. 141.

³ **ბ. აბაკელია**, ცის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში (ღვთაება „ჟინი ანთარი“), საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მოამბე“, 1983, №2, გვ. 145, 147, 150.

⁴ ქართული ხალხური სიტყვიერება (მეგრულიტიქსები), თბ., 1991, ტ. II, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, შესავალი, შენიშვნები და გამოკვლევები დაურთეს **კ. დანელიამ და აბ. ცანავამ**; გვ. 412-413. ასევე იხ. **აბ. ცანავა**, ძველი კოლხური ღვთაებანი, ქართული ფოლკლორი, XI, თბ. 1981, გვ. 103-104.

პოეტური ენით, ეტლი ანუ ერთი ბედის, ბედისწერის მნიშვნელობითაც გაიგებოდა,¹ ხოლო ბედი, ხალხური რწმენით, რალაც ზებუნებრივ ძალას წარმოადგენდა, რომელიც წინასწარ განსაზღვრავდა ადამიანის ცხოვრებას, განგებას, სვეს, წერას. ამასვე მიუთითებს სამეგრელოში ვინმე დიაკვან მირცხულავას მიერ შედგენილი ბედილბლის წიგნი, რომელსაც „ერთი“ ერქვა², და რომლის მიხედვითაც ივ. ჯავახიშვილმა აღნიშნა, რომ თვითონ საგვარეულო სახელი მირცხულავა, „ვარსკვლავას“ შვილს უნდა ჰქნიშნავდეს და უდრიდესო“.³ ასევე XII საუკუნის, თამარის ეპოქის საქართველოში უკვე არსებობს ნათარგმნი ასტროლოგიური თხზულება, რომელიც სამი ნაწილისაგან შედგება: „მოძღვრება ციურ ეტლთა შესახებ“ (საეტლო), „მოძღვრება მთვარის ამოსვლა-ჩასვლის შესახებ“ (სამთვარო) და „მოძღვრება შვიდ მნათობთა შესახებ“. ამ თხზულებაში შვიდ უმთავრეს მზის სისტემის მნათობთა ანუ პლანეტათა განლაგების მეტად მწყობრ სისტემას ვხვდებით, რომელიც არაბული ტერმინოლოგიითაა მოცემული: ზოჰალი (არაბ.) ანუ სატურნი, რომელიც განაგებს მეშვიდე ცას, მუშთარი (არაბ.) ანუ იუპიტერი, რომელიც განაგებს მეექვსე ცას, მარიხი (არაბ.) ანუ მარსი, რომელიც განაგებს მეხუთე ცას, მზე-განაგებს მეოთხე ცას, მთიები (ქართ.)-ცისკრის ვარსკვლავი ანუ ვენერა, რომელიც განაგებს მესამე ცას, ოტერიდი ანუ მერკური, რომელიც განაგებს მეორე ცას და მთვარე, რომელიც განაგებს პირველ ცას.⁴

ამ სახის „ეტლთა“ მწყობრი სისტემა, გ. თევზაძის გამოკვლევით, მოცემულია რუსთაველის ვეფხისტყაოსანშიც, სადაც მნათობთა თანმიმდევრობა იწყება დედამიწიდან ყველაზე უშორესი ეტლით ანუ პლანეტით – სატურნით და მთავრდება უახლოესი მნათობით – მთვარით,⁵ ეს ფაქტი სხვა ყველაფერთან ერთად, იმ დროის საქართველოში ასტრონომიული ცოდნის მაღალ დონეზე მიუთითებს.

აქვე მოვიყვანთ სულხან-საბას განმარტებას ეტლზე (ერთზე): „გარეშეთა წიგ(ნ)თა ეტლად აღუწერიათ 12 ზოდიანი და შვიდნი ცთომილნი ვარსკვლავ(ნ)იცა“.⁶ „შვიდნი ცთომილნი ვარსკვლავნი“ – ზემოთ ჩამოთვლილი მზის სისტემის პლანეტებია, ხოლო „ზოდი“ ცის სფეროს წარმოსახვითი სარტყელი ანუ მზის წრიული მოძრაობის გზაა, რომე-

¹ ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 1986, გვ. 222.

² **И. Кобалия**, Из мифической колхиды, გვ. 122-124.

³ **ივ. ჯავახიშვილი**, ქართველი ერის ისტორია, გვ. 147.

⁴ ეტლთა და შუდთა მნათობთათვის, გამოსცა, წინასიტყვაობა და ენობრივი მიმოხილვა დაურთო **აკ. შანიძემ**, თბ., 1975, გვ. 38-39.

⁵ **გ. თევზაძე**, რუსთაველის კოსმოლოგია, თბ., 1984, გვ. 100.

⁶ **სულხან-საბა ორბელიანი**, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბ., 1991, გვ. 244.

ლიც თორმეტ თანავარსკლავედს შორის გადის; ამ ზოდიაქოებზე ანუ ასტროლოგიურ ნიშნებზე ხალხის რწმენით, რომელიც ემპირიული დაკვირვების და ცოდნა-გამოცდილების დაგროვების შედეგად საუკუნეების განმავლობაში ყალიბდებოდა, ბევრად არის დამოკიდებული თითოეული ადამიანის ბედი იმ მომენტების გამოანგარიშებით, თუ რა ეტლში იჯდა მაშინ მზე, როდესაც იგი დაიბადა.

მაშასადამე, მიგვაჩნია, რომ „ალ-ერტ“-ს ქართველთა უძველეს სარწმუნოებრივ მსოფმხედველობაში მნათობთა თაყვანისცემის ფაქტთან მივყავართ. სწორედ მას, ანუ შვიდ ძირითად პლანეტას უკავშირდება მეგრული კვირის დღეები (იხ. ზემოთ).

ოთუთაშხური. „ოთუთაშხური“-ს ოხვამერს, დიდმარხვის ოთხშაბათს იხდიდნენ. მას თუთაშხა (ორშაბათი) ბედნიერს ეძახდნენ. „თუთაშხა“ ბედნიერისთვის პურის ზედაშე ჰქონდათ შეთქმული. პურის ზედაშეს სუფთა ადგილას შეინახავდნენ. თუთაშხა-ბედნიერისათვის ღვინოს შემოდგომით ჩაასხამდნენ. საზედაშე ქვევრი მარანში იყო ჩაფლული. დღეობისათვის ოჯახის უფროსი ქალი ოჯახის თითოეული წევრისათვის ორ-ორ კვერს გამოაცხობდა, შუაგულში ლობიოს ჩაუდებდნენ. ქალებისათვის განკუთვნილი კვერები მრგვალი ფორმისა იყო, კაცებისთვის ეს ერთი მრგვალი და მეორე უფრო მოგრძო ცხვებოდა. წინა დღით საზედაშე პურს თავს მოხდიდიდნენ, სანთელს აანთებდნენ და დაილოცებოდნენ. ორშაბათ დილით ოჯახის დიასახლისი ადგებოდა, სახლს დაგვიდა განსაკუთრებით ცეცხლის ადგილას. უფროსი დიასახლისი მთელი დღე მარხულობდა, საღამომდე წყალსაც არ დალევდა. საღამო ჟამს, მთვარე რომ გამოჩნდებოდა, ოჯახის ყველა მამაკაცი მარანში წავიდოდა სათუთაშხო ქვერთან, თან კი კვერებსა და სანთელ-საკმეველს წაიღებდა. ქვერთან უფროსი კაცი დაილოცებოდა: „თუთაშხა ბედნიერი, ქიანაში ჯღვერი, სი ქომუჩია ხვე დო ბარაქა მონწიაში, საქონელიში“-„ორშაბათ ბედნიერო, ქვეყნის წინამძლოლო, შენ მომეცი ხვაი და ბარაქა მოსავლისა, საქონლისაო“. შემდეგ ქვევრიდან ღვინოს ამოიღებდნენ და დალევდნენ. კვერებს იქვე შეექცეოდნენ. უფროსი დიასახლისი კი სახლის მარჯვენა კუთხეში დაილოცებოდა: „თუთაშხა ჯღვერია, სი ქომუჩია სინარღმავე დო სიმარჯვე, ორინჯიში, კოჩიში, მონწიაში სინაღმართე დო სიმარჯვე ქემეჩი მიუწნი ფუძე ადგილი დიდებულია“ – „ორშაბათ წინამძლოლო, შენ მომეცი სინაღმართე და სიმარჯვე, საქონლის, კაცის, მოსავლის. სინაღმართე და სიმარჯვე მომაცოლე ფუძე ადგილ დიდებულია“. რამდენი წევრიც იყო ოჯახში იმდენ ღერ სანთელს დაწვავდნენ. მამაკაცები მარნიდან რომ გამობრუნდებოდნენ, სახლის კარებს მიადგებოდნენ და დაიძახებდნენ -კარი გაგვიღეო: შიგნიდან ქალი დაუძახებდა: რა მოგაქვსო,

ისინი უპასუხებდნენ: მშვიდობა და ბედნიერებაო. ხელში ბელტები ეჭირათ, კარს რომ გააღებდნენ, ბელტს კედელს ესროდნენ და იტყოდნენ: თუთაშხა ბედნიერო, ასე გაამრავლე ჩვენს ოჯახში ადამიანი და საქონელიო¹.

„ოთუთაშხური“ სიტყვასიტყვით საორშაბათოს ნიშნავს. მეგრელთა წარმართულ პანთეონში ორშაბათი დღე მთვარის დღედ (მეგრ. „თუთაშხა“-ორშაბათი; მეგრ. „თუთა“-მთვარე) იყო მიჩნეული, ე. ი. მთვარე ღვთაებას წარმოდგენდა და მას თაყვანს სცემდნენ, როგორც ყოველგვარი ნაყოფიერების შემოქმედი ძალის მქონეს. ის მამრობითი სქესის ღვთაებად ითვლებოდა, რასაც ნათლად გვამცნობს ერთი მეგრული სარიტუალო ხალხური ლექსი:

„ბჟა რე დიაჩქიმი
თუთა მუა ჩქიმი
ხვიჩა-ხვიჩა მურიცხეფი
და დო ჯიმა ჩქიმი“

„მზე დედაა ჩემი
მთვარე მამა ჩემი
მოციმციმე ვარსკვლავები
და და ძმა ჩემი“

„ოთუთაშხური“, რომ მთვარის, როგორც ღვთაებისადმი მიძღვნილი ლოცვაა, ეს ასევე ჩანს მის სახელზე შესრულებული რიტუალის დეტალებიდან, კერძოდ, რომ ამ დღისათვის განკუთვნილ სარიტუალო კვერების შუაგულში ლობიოს ჩადებდნენ, რაც მთვარის ფორმის იმიტაციას ქმნიდა, ამავე დროს მთვარის ფორმების მიხედვით ის მამაკაცებისათვის ცხვება როგორც მრგვალი, ისე მოგრძო. მთვარესთან კავშირის პირდაპირი მინიშნებაა ისიც, რომ ზედაშეს შეწირვას სწორედ მთვარის ამოსვლის დროს ამთხვევენ, რომელშიც სხვათა შორის აქტიურ მონაწილეობას იღებს ოჯახის უფროსი დიასახლისი, რომელიც ღვთაებათა სქესის შესაბამისად მზის სიმბოლოა და ის თავისი მარხვით გამოხატავს მამრობითი სიმბოლოს, ანუ მთვარის მიმართ მდებრობითის უწყვეტ კავშირს. ზოგადად კი, როგორც ს. მაკალათია აღნიშნავს, „თუთაშხა“ (ორშაბათი-დ.ჭ.) დღეს მეგრელები განსაკუთრებული პატივით იცავდნენ. ამ დღეს არ შეიძლებოდა („ვაშინერსია“ – ტაბუ) მოგზაურობა და ოჯახიდან სხვაგან არ წავიდოდნენ, არაფერს არ გასცემდნენ -ხელი გადაყვებო. ორშაბათს არ შეიძლებოდა თავის დაბანა -ძმა მოუკვდებო. არც ტირილი და მიცვალებულის დასაფლავება -ჩქარა ოჯახის სხვა წევრიც მოკვდებოდა და სხვ.²

¹ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 37.

² ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 315.

საჯინჯხატო. „საჯინჯხატო“ ოხვამერის შენირვა შემოდგომით ხდებოდა, მოსავლის აღების შემდეგ. საგვარო სალოცავის შორს ყოფნის შემთხვევაში, ქონიათ საგვარო ქვევრი რომელიმე ოჯახის საყანე ადგილას იყო ჩაფლული. მოგვარეები თითო ვედრო ღვინოს მოიტანდნენ და ქვევრს აავსებდნენ. ერთ წელიწადს ერთ ოჯახში იკრიბებოდნენ, მეორე წელიწადს მეორე ოჯახში. ყველას თავის კერძი საქმელი მიჰქონდა. სალოცავად ორ მრგვალ კვერს გამოაცხობდნენ, რომელსაც შუაში საკლავის შიგნეულის ნაწილს ჩაუდებდნენ. სანამ დასხდებოდნენ სუფრასთან, მანამ ქვევრთან გვარის ყველა მამაკაცი წავიდოდა, თან წაიღებდნენ კვერებს, საკლავის გულ-ღვიძლს, თავს, სანთელს-საკმეველს. ქვევრთან ყველა დაიჩოქებდა. გვარის უხუცესი წვერი გობს მარჯვნივ დაატრიალებდა, სანთელს ყველას თავზე შემოავლებდა და დაილოცებოდა, ღმერთს შესთხოვდა მისი გვარის გამრავლებას, კარგად ყოფნას, ბედნიერებას. პირველ ლუკმას უფროსი აიღებდა და შემდეგ დანარჩენებიც შეექცეოდნენ, იქიდან დაბრუნდებოდნენ და სუფრას მიუსხდებოდნენ¹.

ხატის მარნები. „ხატის მარნები“ სამეგრელოში, ჩვენ დღესდღეობით ეთნოგრაფიული მასალებით ადგილზე ვერ დავაფიქსირეთ, გადმოცემაც ამის შესახებ დუმს, თუმცა ნ. თოფურიას მასალებით, მაგალითად, სოფელ სალხინოში ხატს სამი ქცევა მამული ჰქონია, რომელსაც ბერიშვილები და ნანავები ამუშავებდნენ. ყურძენს მოკრეფდნენ, დანურავდნენ და საერთო ქვევრში ჩაასხამდნენ, ათ ნოემბერს გახსნიდნენ და საერთოდ მოიხმარდნენ².

* * *

სამეგრელოში, საოჯახო ოხვამერი ქვევრები სახლის გვერდით ღია ცის ქვეშ, ან მისთვის სპეციალურად აშენებულ შენობაში – მარანში იყო ჩაფლული. მარნისთვის ნაგებობის აშენება გვიანდელ მოვლენას უნდა წარმოადგენდეს. არც თუ იშვიათად ოხვამერ ქვევრებს სახლის შიგნით საცხოვრებელი ოთახის აღმოსავლეთ კუთხეში მარხავდნენ, რაც უფრო ძველი ეპოქისთვის ჩანს დამახასიათებელი, რომელიც უშუალოდ დაკავშირებულია კერის და მიცვალებულის კულტთან. ამ საკითხზე ჩვენ სათანადო ადგილას ქვემოთ უფრო ვრცლად გვექნება საუბარი.

მარანი, როგორც საკულტო ნაგებობა სამეგრელოში XVII საუკუნის წყაროებშიც დასტურდება. არქანჯელო ლამბერტის ცნობით, „ყვე-

¹ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 87-88.

² ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 89.

ლა რომ შეიკრიბება, ვიდრე სუფრაზე დასხდებოდნენ, მოინვევდნენ მღვდელს ან ეპისკოპოსს გვირგვინის საკურთხებლად. თუ იქვე არის კარის ეკლესია, მთელი შეკრებილობა იქ მიემართება. თუ კარის ეკლესია არ აქვთ, მიდიან მარანში, რომელსაც ეკლესიასავით პატივს სცემდნენ და იქ ქორწინდებოდნენ შემდეგი წესით – მეფე-დედოფალი ამოირჩევენ ერთ ნათესავს, რომლის მოვალეობა შემდეგია: სამღვდლო პირი, რომ შეიმოსება, ხსენებულმა ნათესავმა უნდა შემოიყვანოს მეფე-დედოფალი ეკლესიაში ანუ მარანში, ხელში უჭირავთ მათ თითო ანთებული სანთელი... სამღვდლო პირი თავის წიგნიდან უკითხავს მეფე-დედოფალს მრავალ ლოცვას¹... ეს ფაქტი ეთნოგრაფიული მასალებით, XIX-XX საუკუნის მიჯნაზე ს. მაკალათიას მიერაც არის ფიქსირებული².

სამეგრელოს მაგალითზე, მარანში შესრულებული საოჯახო და პატრონიმიული სალოცავები დადასტურებული აქვს არქანჯელო ლამბერტის თანამედროვე, კათოლიკე მისიონერ მარი ძამპასაც (XVII ს.), რომელიც აღნიშნავს, რომ მეგრელები „ღვინით სავსე ჭურჭელს (ლაგვანი-ქვევრი-დ. ჭ.) წირავდნენ წმინდანებს, რომელსაც მხოლოდ დანიშნულ დღეს სვამდნენ. ამ შესაწირავთაგან ერთს ჰქვია „სამიქელანგელოზო“, მიქელ მთავარანგელოზის თაყვანსაცემად, მეორე არის წმინდა კვირიკეს პატივსაცემად, მესამე „სალორინთო“ ღმერთის პატივსაცემად. ამ სამ შეწირულობათაგან პირველის შეწირვის დროს კლავენ გოჭს და მამალს, მეორის დროს წირავენ გოჭს და პურს, ორივე შემთხვევაში პატიჟობენ სტუმრებს. მესამეს დროს კი არავის ინვევენ, მხოლოდ შინაურები ესწრებიან და მხოლოდ ისინი ჭამენ ზვარაკს, რომელიც ყოველთვის წვრილფეხა საქონელს წარმოადგენს“³. იმავე წყარო გვამცნობს, რომ მარანში მღვდელი წირვასაც ასრულებდა⁴ და ბავშვსაც ნათლავდა⁵, რომელიც ეთნოგრაფიული მასალით ნ. თოფურიას მიერაც არის ფიქსირებული⁶.

XIX საუკუნეშიც მარანში ამა თუ იმ ღვთაებისათვის შესაწირავად განკუთვნილი ოხვამერი ქვევრები სამეგრელოს ეთნოგრაფიული ყოფისათვის ჩვეულებრივი მოვლენა უნდა ყოფილიყო, რომელზეც გაზეთი დროება ამ სახის ცნობებს გვანვდის: „ის ხალხი რომელთაც

¹ არქ. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, გვ. 81.

² ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 265.

³ ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა, თბ., 1975, გვ. 185.

⁴ ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, გვ. 158.

⁵ ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, გვ. 162.

⁶ ნ. თოფურია, საკულტო ნაგებობა ზედაშე-ოხვამერი, გვ. 67.

ძველად რამდენჯერმე ეპყრათ საქართველო, შეძლებისდაგვარად ცდილობდნენ, როგორმე მათი ჩვეულება და სარწმუნოება გაეცრცელებინათ ჩვენში. და მართლაც, ჩვენში ახლაც ბევრს სოფლებშიც ვხვდებით იმ ხალხების ძველი ჩვეულების აღსრულებას; მაგ. მკითხავები, შელოცვა, პირუტყვების პატივისცემა, ჭურების ჩამოლოცვა და სხვა მრავალი.

ყოვლად-სამღვდელოს იმერეთის ეპისკოპოსს წარსულ წლის რევიზიის დროს სამეგრელოში დარჩომოდა ორი თუ სამი საბლალოჩინო ურევიზიო, რომლის რევიზიისათვის მივიდა ამ წლის ოქტომბერში. რევიზიის დროს ყოვლად-სამღვდელოს გაეგო, რომ მეგრელები ვითომ ქვევრს თაყვანს სცემდნენ და დაუნყო ხალხს იმის შესახებ დარიგება. მე ამან და სხვანიც იქ მყოფნიც ძალიან განგვაცვიფრა. ბოლოს მღვდლებმა საკუთრად მოახსენეს მას საქმის გარემოება.

ხალხს ერთ დანიშნულ დღეს ქონია დანიშნული ლოცვა, რომელსაც „საღმრთოს“ ეძახიან; წირვის შემდეგ მოვა მღვდელი. მასპინძლის და ოჯახის უფროსი ან რომელიმე მათგანი სთხოვს, რომ მღვდელმა აღასრულოს ლოცვა, ქვევრის კურთხევისა, ამისთვის აქვს მიჩენილი, როგორც „წმინდა“ ერთი ქვევრი, რომელზედაც ყოველი წლოებით მღვდელი ჩამოლოცავდა ხოლმე. შეიძლება ეს წმინდა ქვევრი ამ დროს უღვინოთ იყოს, მაგრამ მაინც სხვა ჭურჭელში ჩაახსამენ ღვინოს და დადგამენ მის თავზე. შემდეგ მღვდელი იტყვის: „დიდითა წყალობით შეგვიწყალებ ჩვენ, ღმერთო“ და სხვანი.

ამ ლოცვით ხალხს ჰგონია თავის დღეში ღვინო არ დაეღევა. მაგრამ დიდი ხანია აქ ღვინო აღარ უნახავს აქაურ „წმინდა“ ჭურჭებს.

ეს ქვევრის ლოცვის ჩვეულება საზოგადოთ მთელ სამეგრელოში კი არა, მხოლოდ რამოდენიმე სოფელში დარჩენილა¹.

უნდა აღინიშნოს, რომ დროების კორესპონდენტი, როგორც ჩანს, ძალზედ მწირ ინფორმაციას ფლობს მაშინდელი სამეგრელოს ყოფის შესახებ, რადგან არათუ რამდენიმე სოფელში, არამედ მთლიანად სამეგრელოში საზედაშე ღვინის (ოხვამერი) შეწირვა საყოველთაო იყო, მით უმეტეს XIX საუკუნეში; ხოლო, რაც შეეხება ღვინის ნაკლებობას, ეს ინფორმაცია ასახავს იმ პერიოდის სამეგრელოს ობიექტურ რეალობას, რამდენადაც ეს ის დროა, როდესაც აქ ვაზის მასიური დაავადება ჩნდება და გადაშენდა ბევრი უნიკალური ჯიში, მათ შორის ოჯალეში. ეს ფაქტი იმ პერიოდის წერილობითი წყაროებით ნათლად დასტურდება².

¹ მუხადიდელი მღ., გაზ. „დროება“, 1879, №450.

² კ. ბოროზდინი, რ. ერისთავი და მურიე, ბატონყმობა სამეგრელოში, თარგმანი და წინასიტყვაობა თ. სახოკიასი, თბ., 1927, გვ. 18.

სამეგრელოში, ჩვენ მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით და სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული მონაცემების საფუძველზე, როგორც ზემოთაც გამოჩნდა, გვაქვს სხვადასხვა წმინდანებისადმი თუ წარმართული ღვთაებებისადმი შესანიშნავი ოხვამერი ქვევრების მრავალფეროვნება. ამა თუ იმ წმინდანის სახელზე ჩაფლული ზემოთ ჩამოთვლილი ოხვამერის სახეობები ყველა ოჯახს ერთიანად არ ქონდა. მათგან თითოეულ ოჯახს ერთიდან სამამდე სხვადასხვა წმინდანის სახელზე ქონდა ქვევრი ჩაფლული მარანში. მაგალითად, ნალენჯიხის მუნიციპალიტეტის სოფელ ლარა-მედანში, ოჯახში ქონიათ სამი სახეობის შესანიშნავი, რომელსაც მარანში ცალ-ცალკე ქვევრი ჰქონდა გამოყოფილი. ესენი იყო „საღვთო“, რომელსაც ციკანით და თხის ყველით წირავდნენ ახალი სტილით აღდგომიდან ძველი სტილით აღდგომამდე (ეს უკანასკნელი აღდგომის მომდევნო კვირა დღე იყო). მეორე იყო „სალორინთო“, რომლის ხორციელი შესანიშნავი იყო ყვარილი (ყვერული), იხდიდნენ „ძველით აღდგომის“¹ მერე და „სამგარიო“, რომლის დროსაც კლავდნენ გოჭს, ზოგი ოჯახი კი ხარს, ის „ძველით აღდგომიდან“ მეორე სამშაბათს ეწირებოდა. იმავე მუნიციპალიტეტის ჯგალის თემში მოპოვებული მასალის მიხედვით, ოჯახში ჰქონდა „საღვთო-საოხოროს“ პატარა ქვევრი, მასაც ყვარილი ეწირებოდა. ასევე იყო „საკაპუნო“ ქვევრი, რომელსაც ასევე ყვარილით და ჭყინტი ყველით ილოცებოდნენ. „საღვთო-საოხოროს“-ს ოხვამერი შაბათ დღეს ეწირებოდა, ხოლო „საკაპუნო“ კვირა დღეს. ორშაბათს კი „დიდი ოხვამერის“ შეწირვის დღე იყო, მას „სამიქამგარიოსაც“ (სამიქელგაბრიელი) უწოდებდნენ. ამ დღეს ქვევრის თავზე ოჯახის უფროსი აანთებდა სანთელს და ოჯახის ყველა წევრს დალოცავდა. ბარაქიანობას და სიკეთეს უსურვებდა. იმავე სოფელში ჩანერილი მასალის მიხედვით, მარანში ჩაფლული იყო „ოფუზურობის“ ქვევრი, რომელსაც ასევე დიდი ოხვამერი ერქვა, მას აღდგომა დღეს ციკანს სწირავდნენ.

ნალენჯიხის მუნიციპალიტეტის ლიას თემში, ჩვენ მიერ ჩანერილი მასალების მიხედვით, ოჯახში ჰქონიათ სამი სახის ღვთაების მიმართ შესანიშნავი, რომელთაც მარანში ცალ-ცალკე ქვევრი ჰქონდა გამოყოფილი: „სამგარიო“, „სადაბადო“ და „ჟინიში“. სამგარიოს დროს ჰყავდათ ძროხა, რომლის მონაგებსაც კლავდნენ, „სადაბადოს“ დროს კლავდნენ გოჭს, „ჟინიშის“ დროს „ყვერულს“ („ყვარილი“). ასევე იყო „კაპუნიას“ ოხვამერი ქვევრი, რომლის დროს ტრადიციის მიხედვით, თავადი აფაქიძეებისათვის (მეგრ. აფაქია) კანკიებს უნდა მიეყვანა

¹ სამეგრელოში „ძველით აღდგომას“ ეძახიან აღდგომის სწორს-მომდევნო კვირა დღეს. მას ზოგ სოფლებში ქალების აღდგომასაც უწოდებენ.

ყურმოჭრილი ღორი. იმავე მუნიციპალიტეტის ჩქვალერის თემში ჩანერილი მასალის მიხედვით კი, ოჯახში ჰქონიათ ცხრანაირი ოხვამერი სადაც ცხრა საკლავი იკვლებოდა. ამათგან მარანში ცალ-ცალკე ქვევრები ჰქონდა გამოყოფილი „სამითამგარიოს“, „სალორონთოს“ და „საჯინჯხატოს“. ცხრა სახეობის საკლავი იკვლებოდა ქრისტეშობასა და კალანდას შუა. ფიფიების გვარს კი გოჭით ლოცვა არ შეეძლო.

ბოლო დროს სამეგრელოში ჩატარებული საველე-ეთნოგრაფიული კვლევის შედეგად, თანამედროვე ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც დაფიქსირდა „ოხვამერი ლავგანები“ (სალოცავი ქვევრები) და მათთან დაკავშირებული რიტუალები. რიტუალების შესრულებისას სიახლეები შეიმჩნევა, გადასხვაფერდა მთელი რიგი პროცესები, დაფიქსირდა შემთხვევები, როდესაც ოჯახის უფროსი მამაკაცი ან ქალბატონი ქვევრთან ლოცულობს, მაგრამ არ ახსოვს სალოცავის სახელი. კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ დღეისათვის უმეტეს შემთხვევაში „საღმთოს“ სახელზე წირავენ¹.

როგორც ზემოთ წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალებიდან გამომჩნდა, ქვევრთან ზედაშის შეწირვის რიტუალის დროს არ შეიძლებოდა რძლებისა და სხვა გვარის წარმომადგელების დასწრება. ამ მხრივაც, ველზე მუშაობისას დაფიქსირდა ტრადიციულად არსებული წესების დარღვევა. დღეს, რიტუალს ესწრებიან რძლები და სიძეებიც. მაგალითად, ზუგდიდის მუნიციპალიტეტის სოფელ ჯიხაშკარში ზარანდიების ოჯახში, შობის მარხვის დასრულების შემდეგ, პირველივე კვირას, ორშაბათ დღეს იხდინან „ხვამას“. კვირას იკვლება ცხვარი, ორშაბათს მამალი. ოჯახის უფროსი ორივე დღეს ლოცულობს სხვადასხვა ქვევრთან. ლოცვის შემდეგ იშლება სუფრა. რიტუალს რძლებიც ესწრებიან. სავარაუდოდ, ზარანდიების წინაპრები ერთ-ერთ დღეს „სამგარიოს“ სახელზე წირავდნენ, მეორე კი თანამედროვე მდგომარეობით გააერთიანეს კარგად ნაცნობ სალოცავ დღესთან და „სამგარიოს“ შესაწირავის გაღების მეორე დღეს გადახდის პრაქტიკა შესძინეს².

ხუნწის თემში (მარტვილის მუნიციპალიტეტი), ერთ-ერთ ოჯახში, ოხვამერი ქვევრებისათვის სახელები შეუცვლიათ. ოჯახში აქვთ სამი სალოცავი ქვევრი. ლოცულობენ სამჯერ: შობას, აღდგომას და ძველით ახალ წელს. იმ ქვევრს, რომელთანაც ძველით ახალ წელს წირავენ „ფუძეს“ ან „ფუძემ ოხვამერს“ (ფუძის სალოცავს) ეძახიან.

¹ ი. შენგელია, ქ. ციმიტია, ზედაშეს კულტურა, წიგნში – დ. ჭითანავა, ბ. ხორავა, ქ. ციმიტია, ი. შენგელია, სამეგრელოს სოფელი ძველად და ახლა (ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევა), თბ., 2021, გვ. 435.

² ი. შენგელია, ქ. ციმიტია, ზედაშეს კულტურა, წიგნში – დ. ჭითანავა, ბ. ხორავა, ქ. ციმიტია, ი. შენგელია, სამეგრელოს სოფელი ძველად და ახლა... გვ. 435.

დანარჩენ ორ ქვევრს – „შობა“-ს და „აღდგომა“-ს. ცნობილია, რომ აღდგომას „საღვთოს“ აღასრულებდნენ. ამიტომ, სავარაუდოა, რომ ეს ქვევრი „საღვთოა“. შობის შესანირავთაგან ერთ-ერთი შეიძლება იყოს „სახეხუნჯო“ („ხეხუნჯობა“-ს 31 დეკემბერს, ახალ წელს იხდიდნენ), ხოლო მეორეა „სამგარიო“. შობას აუცილებლად კლავენ მამალს. ს. მაკალათიას მიერ ფიქსირებული მასალით კი, შობას გოჭი და მამალი იკვლებოდა. სოფელ ხუნწში, ხუნწარიების ოჯახში დაფიქსირდა შემთხვევა, როცა რიტუალს ატარებენ ქვევრთან, მაგრამ ქვევრში არ არის საზედაშე ღვინო. სოფელ ჯიხაშკარში (ზუგდიდის მუნიციპალიტეტი) ყოველი სამი თაობის შემდეგ შესანირავი ქვევრი უნდა გამოიცვალოს. სავარაუდოდ, ეს მთელ სამეგრელოში გავრცელებული წესი არ იყო. უფრო სიახლე ჩანს რადგან მსგავსი ფაქტი ეთნოგრაფიული მასალებით არსად არ ფიქსირდება¹.

მაშასადამე, თანამედროვე მდგომარეობით, იმ ოჯახების უმრავლესობა, რომლებიც საზედაშე ქვევრებთან ლოცვას იხდიან, ზუსტი წესების დაცვით არ მისდევენ ტრადიციას. მათ მიერ შესრულებული სარიტუალო პრაქტიკა სიახლეა, თუმცა, ლოცვის რიტუალის სახეშეცვლილ ფორმებთან ერთად, ფიქსირდება ოჯახები, სადაც ზედაშესთან დაკავშირებული რიტუალები ისევე სრულდება, როგორც ძველად. უმეტესად, ტრადიციული სახით შემორჩენილია ფუძის, სამგარიოს და საღვთოს შეწირვა, მაგალითად, სოფელ ჭოლაში (ჩხოროწყუს მუნიციპალიტეტი) შენგელიებთან, სოფელ ტყაიაში (ზუგდიდის მუნიციპალიტეტი) ჭიჭალუებთან².

როდესაც ოჯახი ზედაშის შეწირვას, ანუ ხვამას (ლოცვა) წყვეტდა მას სალოცავი ქვევრი უშვილო კაცისთვის უნდა ამოეთხრევინებინა და ქვევრსაც ის ამტვრევდა. სხვა შემთხვევაში, ქვევრს მოაპარინებდნენ კეთილ, მათთვის მოსაწონი ქცევის მამაკაცს და დაამტვრევინებდნენ. აღსანიშნავია, რომ მარნის დანგრევის შემთხვევაში, ოჯახს უფლება არა ქვს ამ ნაგებობის ფიცრები რამეში გამოიყენოს. ფიცრები უნდა გადაიყაროს. სურვილის შემთხვევაში, მისი წაღება და გამოყენება შეუძლია სხვა ოჯახს. ქვევრის მოცილების წესები ბოლო დრომდე ტრადიციული სახით სრულდება. თუმცა, დაფიქსირდა რამდენიმე შემთხვევა, როცა ლოცვის შეწყვეტის შემდეგ ოჯახის წევრებმა ქვევრი თვითონ ამოთხარეს და ეკლესიის ეზოში დადეს. რაც შეეხება ლოცვის შეწყვეტის მიზეზებს, უმრავლეს შემთხვევაში, რიტუალის შემსრულებ-

¹ ი. შენგელია, ქ. ციმინტია, ზედაშეს კულტურა, წიგნში – დ. ჭითანავა, ბ. ხორავა, ქ. ციმინტია, ი. შენგელია, სამეგრელოს სოფელი ძველად და ახლა... გვ. 435.

² ი. შენგელია, ქ. ციმინტია, ზედაშეს კულტურა, წიგნში – დ. ჭითანავა, ბ. ხორავა, ქ. ციმინტია, ი. შენგელია, სამეგრელოს სოფელი ძველად და ახლა... გვ. 435.

ბელი ოჯახის უხუცესის გარდაცვალებაა. მისი სიკვდილის შემდეგ კი მის შთამომავალს არა აქვს სურვილი გააგრძელოს ეს ტრადიცია. შთამომავლების მხრიდან სარიტუალო პრაქტიკის გაგრძელებაზე უარის თქმას ასევე აქვს ობიექტური მიზეზები – საცხოვრებელი ადგილის შეცვლა და სხვ. ეკლესიის როლი დიდია ზედაშის ტრადიციის შენეცვლაში. ყველა კალენდარული დღესასწაულისათვის ღვთისმსახურება ტარდება ტაძრებში, სადაც მლოცველები ესწრებიან ლიტურგიას. სასულიერო პირების გავლენით, მოსახლეობამ უარი თქვა ოხვამერ ქვევრებზე და მათთან დაკავშირებულ პრაქტიკაზე, რადგან დღეს ისინი წინარექრისტიანულ, მიუღებელ ქმედებად მიიჩნევა ეკლესიის მხრიდან¹.

სამურზაყანო

სამურზაყანოს ტერიტორია ისტორიულად შუა საუკუნეებში ოდიშის (სამეგრელოს) სამთავროს განუყოფელი ნაწილი იყო და აქ მოსახლეობაც ქართული (მეგრული) იყო და არის. სამურზაყანოშიც სამეგრელოს მსგავსად მარანი საკულტო ადგილს წარმოადგენდა, სადაც თითქმის იმავე სახის რიტუალები სრულდებოდა. მარანში ზედაშე შეწირვის გარდა ნათლობის და ჯვრისწერის საიდუმლოს რიტუალიც სრულდებოდა.

სადაბადო. განსაკუთრებით საყურადღებოა საქორწინო წეს-ჩვეულებებთან დაკავშირებით, მარანში მოთავსებული საზედაშე ქვევრის „სადაბადოს“ ლოცვა. „სადაბადო“ ქვევრი, გათხოვილი ქალის ანუ რძლის სალოცავი იყო, რომელიც ცალკე იყო ჩაფლული მარანში ოჯახის სხვა სალოცავი ქვევრების ცოტა მოშორებით. გამოთქმული მოსაზრებით, „სადაბადო“ ქვევრის მდებარეობა მარანში ხაზს უსვამს, ქორწინებით მოსულის ადგილს ოჯახში. გარდა ამისა, გათხოვილი ქალი თუ იავადმყოფებდა, მისი მშობლები „მიუყვანდნენ“ საოხვამო ქვევრს „სადაბადოს“, რომელსაც მარანში დამარხავდნენ. ზოგჯერ ოჯახს მარანი ჰქონდა (როგორც ნაგებობა-დ.ჭ.), მაგრამ ოჯახის უფროსის ნებით, ქალის „სადაბადო“ ქვევრი შეიძლება ღია ცის ქვეშ ყოფილიყო მოთავსებული. ქალი სათავნო ძროხის ხბოს სწირავდა. თუ ძროხა ფურს მოიგებდა მისი შეწირვა არ შეიძლებოდა და მას „ბენო“ (თავისუფლად) გაუშვებდნენ, ამ შემთხვევაში შეეძლოთ შეეწირათ გოჭი, ცხვარი თხა. ეს რიტუალი უმთავრესად სრულდებოდა სამშაბათს, შაბათს და კვირას. რიტუალი სრულდებოდა შუადღემდე, სანამ მზე

¹ ი. შენგელია, ქ. ციმინტია, ზედაშეს კულტურა, წიგნში – დ. ჭითანავა, ბ. ხორავა, ქ. ციმინტია, ი. შენგელია, სამეგრელოს სოფელი ძველად და ახლა... გვ. 435-436.

ზევით იწევს. მოხარულ ხორცს, ჭიქა ღვინოს, ჭვიშტარს, გამოუქნელ სანთელს ქვევრის თავზე დაამაგრებდა და დაილოცებოდა:

„ჩქიმი დამბადებელი ღორონთ
ჯანმრთელობა ქომუჩი
მუჭო თენა შეგისრულონ
თუშ გამახარი“.

„ჩემო დამბადებლო ღმერთო
ჯანმრთელობა მომეცი,
როგორც მე ეს შეგისრულე
ისე გამახარე“.

შენირული საკლავის ხორცის ჭამა შესაძლებელი იყო მარტო იმ გვარის წარმომადგენლებისათვის, რომელ ოჯახშიც იკვლებოდა იგი (სქესს არ ჰქონდა მნიშვნელობა). შემოსწრებულ სტუმარს თუ იგი სხვა გვარის იყო ხორცს არ აჭმევდნენ. ხორცი ხის გობით შემოდებული იყო ქვევრის თავზე, სანამ სანთელი დაინვებოდა. შემდეგ სახლში შეიტანდნენ და იმართებოდა პურობა, სადღეგრძელოები რამდენიც არ უნდა ეთქვათ, მარტო ამ დღეს შესრულებულ რიტუალს ადღეგრძელებდნენ. სხვა განსხვავებულს არ იტყოდნენ. რიტუალი სრულდებოდა ადდგომის ან ქრისტეშობის შემდეგ, ე. ი. მარხვის შემდეგ¹.

საჯინჯხატო. მარანში მოთავსებული იყო აგრეთვე „საჯინჯხატო“ ქვევრი. გათხოვილი ქალი წელიწადში ერთხელ ძღვენით მიდიოდა მამის საგვარეულო ხატში ანუ „ჯინჯ ხატში“. მას მიჰყავდა შესანირავი, მიჰქონდა სურსათი, სანთელ-საკმეველი და ხურდა ფული. მეხატული დალოცავდა მათ. „საჯინჯხატო“-ს რიტუალის შესრულება შეიძლებოდა ეკლესიაშიც და მარანშიც. ხშირ შემთხვევაში რიტუალს „საჯინჯხატო“ ქვევრთან ქალის მამა ან გვარის უფროსი ასრულებდა. ეს ფაქტი მიუთითებს იმაზე, რომ გათხოვილი ქალი თავისი მამის სახლთან ბოლომდე არ წყვეტდა კავშირს, რომელიც სულიერად დაკავშირებული იყო მამის ოჯახთან, რომელმაც რელიგიაშიც ჰპოვა ასახვა. ეს რიტუალი კიდევ ერთხელ მიუთითებს, რომ მარანი ეკლესიის მაგივრობას ასრულებდა².

აფხაზეთი

ზედაშეები აფხაზეთა ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც დასტურდება, რომელსაც მარანში ცალკე ქვევრი ჰქონდა გამოყოფილი. საზედაშე ქვევრი აფხაზეთში იდგმებოდა ღმერთის, ღვთისმშობლისა და წმინ-

¹ ნ. ხარჩილავა, მარანი და მარნის დანიშნულება სამურზაყანოელთა საქორწინო რიტუალში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, ტ. IX, თბ., 2005, გვ. 172-173.

² ნ. ხარჩილავა, მარანი და მარნის დანიშნულება სამურზაყანოელთა საქორწინო რიტუალში, გვ. 173-174.

და გიორგის სახელზე, რომელთანაც აღდგომა დღეს ყოველწლიურად სრულდებოდა მამა-პაპათაგან დანესებული რიტუალი, მსხვერპლის შეწირვით, რომელიც საერთო ტრაპეზით მთავრდებოდა¹. აფხაზები ღვინოს შეუთქვამდნენ: ებაანხას, ინალ-ყუბას, ანაფრას, ელნრეხას, ხეჩ-ხმას, ნანს, დუდრიფშს, ამშგაფეას, ღძაა-ნს². მართებულადაა შენიშნული, რომ აფხაზეთში დამონმებული მასალა ღვინის ზედაშეების შესახებ სრულ ანალოგიას პოულობს სხვა ქართველ ტომებში დადგენილ სათანადო მასალებთან. მსგავსება აშკარად ჩანს ზედაშეებთან დაკავშირებულ ყველა ძირითად რიტუალში, კერძოდ, სავსებით ანალოგიურია ღვინის შეწირვის მიზანი, საზედაშე ღვინის შერჩევა, შეწირვა, შეწირული ღვინის ადგილი, მისი მოვლა-პატრონობა, შეწირული ღვინის გახსნის რიტუალი, ლოცვა-ვედრება, მოხმარება, შეწირული ღვინის სახეები და სხვ³.

angaga (an angaha). ზედაშე ეწირებოდა angaga (an angaha) ღვთაების სახელზე, ნ. ჯანაშიას აღნიშვნით, ის შედგება ორი სიტყვისაგან: Anga- ღმერთი (a-) ჭა-წილი, ნაწილი და ნიშნავს „ღმერთის წილს“ „ღმერთისთვის განკუთვნილს“, „ღმერთისთვის იმის მიცემას რაც მას ეკუთვნის, რაც საჭირო და აუცილებელია“, მოკლედ-„ღმერთისათვის ლოცვა“.

ამ რიტუალის აღწერილობა ავტორის მიხედვით ასეთია: „ამ დღეს აფხაზთა უმრავლესობა მოწყალებით ასრულებს ამ ლოცვას ღმერთისათვის, მაგრამ ყველა არა: არიან ოჯახები, რომლებიც „არ არიან ვალდებულნი“ მისცენ ღმერთს „თავისი წილი“. აფხაზი მხოლოდ იმ ღმერთებს სწირავს მსხვერპლს, რომლის ძალაუფლების ქვეშ მოექცნენ მისი მშობლები ან ის თვითონ, და ამასთან, თუ შეიძლება ასე გამოვხატოთ – ის გახდა მათი მოვალე. ჩვეულებრივ ოჯახში, საერთო-საოჯახო მფარველების და ღმერთების გარდა, მათ ცალკეულ ნევრებს ჰყავთ თავისი პირადი მფარველები, რომელთა მფარველობა მათ შთამომავლობაზეც გადადის, მაგრამ არა მათი და ძმების შთამომავლობაზე. სოფელ ადზიუბუჟაში თითქმის ყველა ვალდებულია შეასრულოს ეს „ღმერთის ლოცვა“: ქრისტიანებმაც და მაჰმადიანებმაც. ყოველ აფხაზს მარანში ჰქონდა განსაკუთრებული ქვევრი, რომელიც ივსება ყველაზე საუკეთესო ყურძნის ბადაგით, და რაც არ უნდა მძიმე საჭიროება არ დაემართოს მათ ოჯახს, აფხაზი არანაირი სიკეთის სანაცვლოდ არ გახსნის „შესაწირავ“ ქვევრს ღმერთისათვის ლოცვის შესრულებამდე. დილით ადრე, ეკლესიიდან დაბრუნებისთანავე,

¹ ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, გვ. 138.

² ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 85.

³ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 86.

ოჯახის უფროსი, ოჯახის ყველა მამაკაცი წევრების თანდასწრებით, „შესანიშნავ“ ქვევრზე კლავს ციკანს და მაღალ ღმერთს შესთხოვს კეთილად მიიღოს უწყინარი მსხვერპლი, შესრულებული მათ მიერ, როგორც ეს მათმა მამებმა და ბაბუებმა ასწავლეს“... მშვიდად და მოკრძალებით თხოვს „არ დასაჯოს ისინი თავისი შეცდომებისა და ცოდვებისათვის“ და ა. შ. ამის შემდეგ მოიხარება შესანიშნავი თხის ხორცი და გამოაცხობენ შესანიშნავ კვერებს სიმინდის ფქვილისაგან. ყველაფერი ეს ისევ სარდაფში მიაქვთ და დგამენ შესანიშნავ ქვევრთან. ოჯახის წევრები დაიჩოქებენ, ოჯახის უფროსი კი მოწინებით წმენდს და ხსნის ქვევრს, მარცხენა ხელში კი თხილის ჯოხზე წამოცმული თხის გული და ღვიძლი უკავია: ლოცულობს *анфа-ди-ზე* (ზენა ღმერთზე), რომ უწყალობს მას და მის ოჯახს ხანგრძლივი და ბედნიერი ცხოვრება, ამასთან ოჯახის უფროსი აუცილებლად ახსენებს, რომ ეს ამას ასრულებს ისე, როგორც ეს მას ასწავლეს მისმა მამებმა და ბაბუებმა. ამის შემდეგ ამოხაპავს ჭიქით ღვინოს და მოასხამს მას გულ-ღვიძლს და შესანიშნავ კვერებს, სამჯერ დაჩოქილ მლოცველ ოჯახის წევრებს თავზე გადაავლებს ღვინოს და გულ-ღვიძლს რომლის დროსაც ასეთ სიტყვებს წარმოთქვამს (მოგვეცი ჩვენ შენი გულის სითბო!... აგვარიდე ჩვენ ყოველგვარ უბედურებას (ფათერაკს) და ავადმყოფობას. ისევ მიღის ღვინის მოსხმა. შემდეგ ყველანი დგებიან, სამჯერ დატრიალდებიან მარჯვნიდან მარცხნივ და მოკიდებულ ერთ ნაჭერ ნახშირს იდებენ ხელისგულზე. რამდენიმე წუთს ყველა გასუსული დგას, სანამ მაღალი ღმერთი არ მიიღებს მათ მსხვერპლს. შემდეგ კი უფროს-უმცროსობის მკაცრი დაცვით ყველა დამსწრეს ურიგებენ გულის, ღვიძლის და კვერების ლუკმას და ჭიქა ღვინოს. უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ სამსხვერპლოს ნაწილების შეჭმა მხოლოდ შინაურებისათვის არის დასაშვები. ოჯახიდან გათხოვილი ქალებიც კი უცხოოდ ითვლებიან, ასევე რძლებს და მათ ბავშვებს ეკრძალებათ ამის ჭამა. ღვინის გაყიდვაზე ფიქრიც კი ცოდვად ითვლება უმრავლეს ოჯახებში საერთოდ ქალთა სქესს ეკრძალება ამ შესანიშნავის შეჭმა... ამის შემდეგ აფხაზები ყოველ სამ-ხუთ წელიწადში ერთხელ ამ ლოცვას ხის ძირას ქვევრის გარეშეც ასრულებენ...“¹

წმინდა გიორგის ქვევრი. „ყოველ აფხაზს ჯოგში საუკეთესო ფური ჰყავდა, რომელსაც მარჯვენა ყურის წვერი ჰქონდა ჩამოჭრილი. ეს ფური დაყენებული იყო წმინდა გიორგის სახელზე მსხვერპლშენიერვის აღსავლენად. აფხაზი მეურნის მარანში ჩაფლულ ქვევრებს შორის ყვე-

¹ Н. Джанашия, Религиозные верования абхазов, Христианский Восток., т. IV, вып. I, 1915, გვ. 89-91.

ლაზე დიდი ზომის ზემოთ ხსენებული წმინდანის სახელზე იყო. ყურძნის მოსავლის აღების შემდეგ ეს ქვევრი ყოველწლიურად ივსებოდა სუფთა წითელი ღვინით და მის თავზე სრულდებოდა მსხვერპლშენი-ვა. თუ შეთქმული ფური მოიგებდა მოზვერს მას გასუქების შემდეგ მსხვერპლად სწირავდნენ. იმ შემთხვევაში თუ საფურე ხბოს მოიგებდა, მაშინ მის ნაცვლად სამსხვერპლო ბატკანს ასუქებდნენ. ორივე შემთხვევაში მსხვერპლშენირვის რიტუალი სრულდებოდა შემდეგნაირად: სამსხვერპლოდ დაყენებული ცხოველი მიჰყავდათ სახლის კართან, რომელთანაც ოჯახის ყველა წევრი გამოვიდოდა და აღმოსავლეთისაკენ მიპყრობილნი მუხლებზე იჩოქებდნენ; გულზე ხელების დაკრეფით, მონიწეულნი ღრმა სიჩუმეში იდგნენ გაუნძრევლად; კაცები ქუდმოხდილნი იყვნენ.

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

მსხვერპლის მოხარშული ხორცი, ხაჭაპური, სანთელი, საკმეველი და ნაკვერჩხალი მიჰქონდათ მარანში და დგამდნენ ალთქმული ქვევრის გვერდზე. აქ მთელი ოჯახი მუხლებზე იჩოქებდა სახით აღმოსავლეთისაკენ ისე, რომ ქვევრი მათ წინ ყოფილიყო. ოჯახის უფროსი, რომელიც სანთელს ანთებდა, ამაგრებდა მას ქვევრის თავზე, დებდა ცოტაოდენ საკმეველს ნაკვერჩხალზე და როდესაც იგი აკვალმლდებოდა, გაიმეორებდა იგივე ლოცვას, რომელსაც იგი მსხვერპლის დაკვლის წინ წარმოსთქვამდა. ოჯახის წევრები პასუხობდნენ „ამინ“-ით.

ლოცვის დამთავრების შემდეგ რიტუალის წარმმართავი გულ-ღვიძლსა და ხაჭაპურს ჩამოაჭრიდა მცირე ნაწილს და ღვინოში დასველების შემდეგ დაწვავდა მას ნაკვერჩხალზე; შემდეგ იმავე ნაწილებს ჩამოაჭრიდა იმდენ ნაწილს, ოჯახის რამდენი წევრიც ესწრებოდა ამ რიტუალს

და მისცემდა ყოველ მათგანს შესაჭმელად და დააყოლიებდა ქვევრიდან ამოღებულ ღვინოს. ამის შემდეგ ყველა წამოდგებოდა და თავს დახრიდა აღმოსავლეთისაკენ. შემდეგ გამოვიდოდნენ მარნიდან, გამოჰქონდათ მსხვერპლის ხორცი და ხაჭაპური, სხდებოდნენ სუფრასთან და ნადიმობდნენ წმინდანის მფარველობის სრული იმედით, ეპატიუებოდნენ მეზობლებს, იმათ ვისაც მსგავსი რიტუალის შესრულება ამ ეტაპზე არ შეეძლოთ. ეს წეს-ჩვეულება სრულდებოდა ყველა „წამდვილი“ აფხაზის მიერ რჯულის განურჩევლად. ამ წეს-ჩვეულების შესასრულებლად სპეციალურად არ იყო დანიშნული დღე. მას უპირატესად ასრულებდნენ აღდგომის დილას – მონათლულები წირვის შემდეგ, ხოლო მუსლიმანები და წარმართები დილით ადრე. ვინც ვერ მოასწრებდა ამ დღეს აღნიშნული წეს-ჩვეულების შესრულებას რაიმე მიზეზის გამო, მას ზაფხულის განმავლობაში შეეძლო აღესრულებინა ზემოთ აღწერილი რიტუალი რომელიმე კვირას, მხოლოდ ხსნილის დროს¹.

წაჩხურ, მარდანი თარგალაზ. აფხაზებს, „წაჩხურ, მარდანი თარგალაზ“-ის (juaqur ardyan, argalaz) სახელწოდების ქვევრი ჰქონიათ ოჯახში, რომლის სახელზეც კლავენ დიდ საკლავს, აცხობენ კვერებს, რომელსაც სწირავენ საწაჩხუროს ქვევრს. მსხვერპლად კი ამ დღეს გარეული თხა მოჰყავდა თარგალაზს (მთავარანგელოზს-დ.ჭ.), როგორც ილორის წმ. გიორგობის დღეს ხარი. ეხლა მას არ მოჰყავს თხა, ვინაიდან ჩვენ არა ვართ ღირსები. ამ ხატის მნათეებს (კამკიებს) ჰქონიათ პატარა „ფაცხა სახლი“ სადაც უჩინრად სახლობს ეს ღმერთი. ამ სახლში არის ჯამი, სადაც აგდებენ შესაწირავად მონეტებს².

წაჩხური იმავე სახის ზედაშეა რაც ჩვენ სამეგრელოს მაგალითზე გვექონდა. წაჩხურის ქრისტიანული ეკლესიაც მთავარანგელოზის სახელობისა, ხოლო აფხაზური „თარგალაზ“ იგივე მთავარანგელოზია.

დიდრიფშის „ანიფსნინა“. „სოფელ აჭანდარის ყოველ მკვიდრ მოსახლეს აქვს ყოვლად ძლიერის დიდრიფშის „ანიფსნინა“-ს³ სახელზე

¹ **Б. Абакелия**, Символом да ригулали ქართულ კულტურაში, გვ. 135-137. იხ. **Соломон Званбай**, Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды, Газ. Кавказ, № 81, 1855.

² **Н. Джанашия**, Религиозные верования абхазов, გვ. 97-98.

³ დასავლეთ აფხაზეთში განსაკუთრებულ პატივს სცემდნენ დიდრიფშის ხატს, ანუ როგორც მას უწოდებენ – დედის სულის, ანუ მიძინების ხატი, რომლის სამყოფელ ადგილსაც კი არ ეკარებოდნენ არა თუ ადამიანები და ცხოველები, არამედ თვით ცეცხლიც კი, რადგანაც როდესაც მის გარშემო ტყე იწვის მხოლოდ ამ ხატის ადგილსამყოფელის საზღვრამდე მიდის და როცა წმინდა ადგილს მიუახლოვდება ცეცხლი თავისთავად ქრება, ხატის ეშინიაო. მას როგორც ქრისტიანები, ისე მუსლიმებიც ერთნაირად სცემენ თაყვანს. ის ასევე მტყუან-მართლის დავის გასარჩევი ხატი იყო მთელს დასავლეთ აფხაზეთში (საკითხზე უფრო დანვრილებით იხ. **Н. С.**

თავის მარანში ჩაფლული სხვადასხვა ზომისა თითო ქვევრი (აჰაფშა). ზიანი თუ რამე მიეცემა ქვევრს (პირი მოტყდება ან სხვა რამე), მაშინვე ეს უნდა ამოიღონ მიწიდან და სხვა ქვევრი, დაზიანებულზე ორი კოკით დიდი, უნდა ჩაფლან. ასე ცოტ-ცოტაობით იზრდება აჭანდარელის ქვევრიც. მაჭრობის დროს ამ ქვევრებს აავსებენ საუკეთესო ღვინით, თავს მოუზოგავენ და ასე ინახავენ. რა გაჭირვებაც არ უნდა დაადგეს აფხაზს, ამ ქვევრს თავის დრომდე არ მოხსნის თავს. გათენდება თუ არა აღდგომა დილა, ყოველი აჭანდარელი მიდის თავის ქვევრთან სალოცავად თავის ოჯახითურთ. წირავენ ზვარაკად თიკანს, აკეთებენ კვერებს („აკვაკვარ“) და ჭურის თავთან ყველა ამას სწირავენ დიდრიფშს და ლოცულობენ. ლოცულობს ყველა ვისაც როგორ მოუხერხდება. მლოცველია ოჯახის უფროსი. დიდრიფშის სახელზევე აჭანდარის თითოეულ მკვიდრ მოსახლეს ჰყავს გაშვებული თითო ძროხა „აძატვ“-ად (სამსხვერპლოდ); „აძატვს“ ყური შეჭრილი აქვს იმის ნიშნად, რომ ის ხატისთვის არის შეწირული. „აძატვ“-მა თუ საფურე ხბო მოიგო უკანასკნელს უშვებენ ნახირში გასამრავლებლად; თუ სახარე ხბო მოიგო, მაშინ მას ზვარაკად სწირავენ დიდრიფშს. ნამოიზრდება თუ არა სახარე ხბო, ჰკლავენ, პატიჟობენ მეზობლებს, აკეთებენ ერთ დიდ ხაჭაპურს და ლოცულობენ და ღვინობენ. ზვარაკის ხორცის შენახვა არ შეიძლება. აძატვის საფურე ხბოსაც ლოცვა უნდა, უკეთ, ამის მაგივრად უნდა დაიკლას ბატკანი და შეეწიროს დიდრიფშს. ამას ეძახიან აფხაზნი „ახნიჰვარა“-ს. აჭანდარელების გარდა სხვა სოფლებსაც აქვთ ჭურები დიდრიფშის სახელზე, მაგრამ ყველას არა, აქა-იქ შეხვდება კაცი. ისე კი დიდრიფშის ძლიერება ყველას სწამს აფხაზეთში“¹.

„აჟირა ნჰია“. ს. ბახიას მასალებით, ქვევრთან შესრულებულ პატრონიმიულ (აბიფარას) ზედაშეს აფხაზეთში წარმოადგენდა „აჟირა ნჰია“-ს („ჟირა – სამჭედლო, ნჰია – ლოცვა) ანუ სამჭედლოს სალოცავი, ის აბიფარას წევრების მიერ მამისეულ სახლში ერთობლივად სრულდებოდა და ის მეგრული ტერმინი – „ხეხეჯის“ – ხელ-მხარის სახელწოდებით იყო ცნობილი, რაც ხელოსნობასთან იყო დაკავშირებული. ეს დღეობა საახალწლო დღესასწაულს ემთხვეოდა, ის სამჭედლოში სრულდებოდა, სადაც გამართული იყო საკულტო ქურა და კერის თავში კედელთან ჩაფლული იყო საზედაშე ღვინით სავსე ქვევრი, რომელიც სამჭედლოს ღვთაების სახელზე იყო შეწირული, მის შესაწირავად პატრონიმის უხუცესი წევრი კლავდა თხას².

Джанашия, Статьи по этнографий абхазий, Сух., 1960, гв. 111-117).

¹ Н. С. Джанашия, Статьи по этнографий абхазий, Сух. 1960, гв. 115-116.

² ს. ბახია, პატრონიმის იდეოლოგიური ერთობლიობის საკითხისათვის აფხაზეთში, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1982, გვ. 183-187.

სვანეთი

„ზედაშ“-ი. „ზედაშ“-ი სვანურში გარკვეული სახეობის შესანიშნავის, სარიტუალო დანიშნულების სასმელის სახელწოდებაა¹. აღნიშნულია, რომ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალით, ზედაშე სვანეთში მხოლოდ ღვინოს ერქვა, მაგრამ მას შემდეგ რაც განყდა ტრადიციული კულტურულ-სამეურნეო კავშირი ბართან (XVI-XVII საუკუნეები), საიდანაც ზემო სვანეთი ღვინით მარაგდებოდა, ტრადიციას ნოვაციის ელემენტი შეერწყა და თანდათანობით ზემო სვანეთსა და დალის სვანეთში (ზემო აფხაზეთი) ზედაშე დაერქვა „ნათავედ“ არაყსაც (სანესოსარიტუალო შესანიშნავს), ქვემო სვანეთში კი ზედაშედ კვლავ ღვინო მოიხსენიება².

რელიგიურ-რიტუალური თვალსაზრისით სვანეთში ზედაშეს კულტურასთან დაკავშირებული ორი მოტივი იკვეთება: 1. ზედაშე ღვინოსათვის (ეკლესია) მიძღვნილი შესანიშნავია და აქ ერთგვარი ბეგარის//მებეგრეობის ტრადიციის ნაირსახეობაც მოჩანს. 2. ზედაშე – წმიდად მიჩნეული სასმელი-წმიდა ზიარებასთანაა ასოცირებული³.

ზედაშს სვანეთშიც სპეციალურ ჭურჭელში, სხვა სახმელისგან მოშორებით, „წმინდად“ ინახავდნენ „მარან“-ში. „მარანი“ სახლის ერთ კუთხეს ერქვა, რომელიც „სამამაკაცო“ ნაწილში მდებარეობდა, უმრავლეს შემთხვევაში – მახვზის „საკარცხულის“ უკანა მხარეს. საზედაშე ქვევრები – სენ. „კეც“, „კეცილ“ ამჟამადაც შემონახულია ზოგიერთ ძველ სახლში (ამგვარი ქვევრები ჩვენს მიერ დაფიქსირდა უშგულის თემის სოფელ ჩაჟაში – თამაზ ნიჟარაძის საცხოვრებელ სახლში-დ.ჭ.). ეკლესიებთან კი ქვევრები ჩაფლული ან ჩაკირულია საყდრის მინაშენში („ლადაშ“) ან კედლებში. საზედაშე არყის გამოხდაც რიტუალური იყო. ამ საქმისთვის არყის გამომხდელი მამაკაცი საგულდაგულოდ ემზადებოდა, მარხულობდა, ლოცულობდა მეზირის მთავარანგელოზის ეკლესიის სახელზე, რადგან სვანეთში სწორედ მეზირის მთავარანგელოზის ეკლესია ითვლება არყის გამოხდის პროცესის მფარველად⁴.

სვანეთში შემონახული და ცოცხალია სათემო, სასოფლო, სალასკარო, საგვარეულო და კერძო ინდივიდუალური ზედაშეს შეწირვის წესები.

დიდ საუფლო დღესასწაულებზე სვანეთის ყოველი თემი იკრიბება მთავარ ეკლესიასთან. იმართება ერთობლივი ლოცვა და შეიწირება

¹ რ. გუჯეჯიანი, ზედაშე სვანეთში, ეთნოლოგიური კრებული, ტ. II, თბ., 2010, გვ. 35.

² რ. გუჯეჯიანი, ზედაშე სვანეთში, გვ. 36.

³ რ. გუჯეჯიანი, ზედაშე სვანეთში, გვ. 36.

⁴ რ. გუჯეჯიანი, ზედაშე სვანეთში, გვ. 39.

ზედაშე. ყოველ მლოცველს დოქით, სურით ან ბოთლით მოაქვს წმიდად გამობდილი და გადანახული ზედაშე და ასხამს საერთო ჭურჭელში. ეს ჭურჭელი ეკლესიის მინაშენში (ლადაშ-ში) ჩაფლული ან ჩაკირული ქვევრია, უმეტესად კი საყდრიდან გამოტანილი სპილენძის ქვაბი. ერთობლივი ლოცვის დროს ზედაშეს ეკლესიას სწირავენ, ლოცვის დასასრულს კი სასმელის ნაწილი იხარჯება სადღესასწაულო ტრაპეზზე. ლოკალური სატაძრო დღეობებისას ზედაშეს შეწირვის მოვალეობა მხოლოდ ამ კონკრეტული ეკლესიის მრევლს („მაროლ“) აკისრია. ინდივიდუალური ლიმზირი-ს (ლოცვის) დროს კი – მლოცველი შეწირულ ზედაშეს ეკლესიის მინაშენში ტოვებს¹.

ზედაშე აუცილებელი ელემენტია ზვარაკის შეწირვის დროსაც. შემწირველი ზვარაკს შეწირვამდე ზედაშით და ანთებული სანთლის თანხლებით 3-ჯერ წაღმა შეატრიალებს და მხოლოდ მას შემდეგ შეწირავს. ასევე „ლიშუენდები“-ც, რაც მიცვალებულთა სულების „შენდობისათვის“ განკუთვნილ წეს-ჩვეულებათა მთელ სისტემას გულისხმობს, ზედაშის შეწირვის თანხლებით სრულდება².

ზედაშის შეწირვა მთელი რიტუალია: მლოცველი მამაკაცი ზედაშეს შეწირავს სახლში და ეკლესიაში. ორივე შემთხვევაში – ეკლესიაშიც და შინაც (სალოცავად განკუთვნილ აღმოსავლეთის კედელში დატანებულ სარკმელთან) მლოცველი მამაკაცი ქუდმოხრილი და ხელეზაპყრობილი ლოცულობს, ხელთ პატარა ტაბლე უპყრია, რომელზეც სარიტუალო პურები („ლემზირ“//„სეფისკვერ“) ალაგია, ამ პურებზე ან ტაბლაზე მიკრულია ანთებული სანთლები, იქვე დოქი ან სასმისი დგას, შესაწირავი წმინდა სასმელით – ზედაშით სავსე. ანუ, შესაწირავის ეს სამივე სახეობა – პურები, ზედაშე და სანთელი ლოცვის აუცილებელი ატრიბუტია სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში³.

ტერმინი „ზედაშ“-ე შემონახულია ცნობილ სანესო საგალობელ „დიდება ბარბალ დოლაშ“-ში, რომელიც ეძღვნება უშგულის ერთ-ერთ ეკლესიაში დავანებულ წმინდა ბარბარეს ხატს, რომლის თავდაპირველი ადგილსამყოფელი ბეჩოს თემის სოფელ დოლის წმინდა ბარბარეს ეკლესია ყოფილა⁴, რომლისადმი მიძღვნილ საგალობელში ტერმინი ზედაშე სალოცავისთვის შეწირულ, მიძღვნილ „წმიდა“ სასმელს გულისხმობს⁵. ამავე ეკლესიასთან (მეზირის მთავარანგელოზი) სრულდებოდა „ლიქურეში“//„ლიწვიდში“//„მეზრობ“-ის ლოკალური ვა-

¹ რ. გუჯეჯიანი, ზედაშე სვანეთში, გვ. 40.

² რ. გუჯეჯიანი, ზედაშე სვანეთში, გვ. 40

³ რ. გუჯეჯიანი, ზედაშე სვანეთში, გვ. 41.

⁴ რ. გუჯეჯიანი, ზედაშე სვანეთში, გვ. 41.

⁵ რ. გუჯეჯიანი, ზედაშე სვანეთში, გვ. 42.

რიანტი-მეზრობის დღეობა, რომლის კულმინაციური მომენტი წმინდა ქვევრის ზედაში მოთავსებაში გამოიხატებოდა¹.

უძღვების კვირა-დღეს უშგულში მეისარბი მიშლადელ „მეისარბის კვირა“ ეწოდებოდა. ამ კვირის ყოველ დღეს შესრულებულ რიტუალურ ქმედებებში „ზედაში“-ის შენიღვა ერთ-ერთი მთავარი წესი იყო².

გურია

გურიაში, საწირავი ჭური ცალკე ჰქონიათ დამარხული ოჯახის მფარველი ანგელოზისათვის. ოჯახის წირვა, რომელიც ნოემბრის თვეში მოსავლის აღების დამთავრების შემდეგ იმართებოდა, წელიწადში ერთხელ სცოდნიათ და საწირავ ჭურსაც მაშინ მოხდიდნენ. ოჯახის უფროსი ოჯახის მფარველ ანგელოზს სთხოვდა ოჯახის ბედნიერებას და ბარაქას. შემდეგ შინ ბრუნდებოდნენ, სახლიკაცებს დაპატიუებდნენ და სადილი იმართებოდა³.

საღვთისმშობლო ჭური. „საღვთისმშობლო“ ჭურში პირველ ნაქებ ღვინოს ჩაასხამდნენ. ვისაც ძველი ღვინო არ ჰქონდა, ის საღვთისმშობლო მაჭარს დააყენებდა. ღვთისმშობლობამდე მწიფე ადესას ამოარჩევდნენ, დაჭყლტდნენ და ჭურში ჩაასხამდნენ. ჭურს ღვთისმშობლობამდე არ გახსნიდნენ. ღვთისმშობელს საქონელსაც სწირავდნენ. ხარს ან მოზვერს მოიყვანდნენ, შეუსახელებდნენ და გაუშვებდნენ. იცოდნენ მამლის შეთქმაც, მას წალმა შემოაბრუნებდნენ და ეკლესიის ეზოში გაუშვებდნენ. პურის ჭამა ეზოში იმართებოდა⁴.

აგუნა. მარანთან დაკავშირებით ასევე საინტერესოა გურიაში ფიქსირებული „აგუნა“-ს რიტუალი, რომელიც ასეთი სახით სრულდებოდა: „ახალ წელს კალანდა საღამოს“ შებინდებისას სახლის უფროსი ოჯახის წევრებს დიდიან-პატარიანად მარნისკენ გაუძღვებოდა. ანთებული სანთლებით შემოვიდოდნენ მარანში, თან მოიტანდნენ ხაჭაპურით, ღორის თავითა და ღვინიანი დოქით განწყობილ გობს. ოჯახის უფროსი შუა მარანში, ჭურის თავზე დადგამდა გობს და ზედ სანთლებს დაამაგრებდა. ამის შემდეგ გობს სამჯერ წალმა შემოატარებდა და დაილოცებოდა, სასმისით ღვინოს დაღევდა, ზედ ხაჭაპურს და ღორის ხორცს დააყოლებდა, მერე დანარჩენებიც ასევე დაილოცებოდნენ, ამას მოჰყვებოდა „აგუნას გადაძახება“; ყველანი საწინახელთან ჩამწ-

¹ რ. გუჯეჯიანი, ზედაში სვანეთში, გვ. 43.

² ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვათაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 29-31.

³ ნ. თოფურია, საკულტო ნაგებობა – ზედაშე-ოხვამერი, გვ. 123.

⁴ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 83.

კრივდებოდნენ, ხელში ყურძნის საჭყლეტ კიბულოს, ცულს, ნაჯახს, ხველას, მსხვილ ცულს მოიმარჯვებდნენ. ერთი მათგანი ზურგზე პატარა ბიჭს შემოისვამდა და ხმამაღლა გადასძახებდა:

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

„სიმღერაზე“ თან სანნახელს ღორის თავს უკაკუნებდა, დანარჩენები კი ბანს აძლევენ: ჰო, ჰო, ჰო, ჰო.... იო. და ისინიც ხელში მოიმარჯვებდნენ საგანს სანნახელს უხახუნებდნენ. მოლექსე, რომ დაამთავრებდა, ყველანი ერთხმად დასძახებდნენ „აგუნა აუუ“.

ამგვარი დაძახება სოფლებში ყველგან ერთნაირად იცოდნენ. კალანდის საღამოს „მთელი კუთხე-მიდამო“ მთელი გურია აგუნას გადაძახებაში იყო. ახლო მეზობლები ერთმანეთს ეხმიანებოდნენ, რომ ერთი მუხლით იტყოდა, შემდეგ მეზობელი განაგრძობდა...

ამავე საღამოს იცოდნენ აგუნაზე სიარულიც, ათი-თხუთმეტი კაცი მოიყრიდა თავს. მეზობლების მარნებს ჩამოივლიდნენ განყოფილი გობით, მიულოცავდნენ, სანნახელს გამეტებით ურტყამდნენ, თან ერთხმად „აგუნას“ გადასძახებდნენ. რამდენიმე სახლის შემოვლის შემდეგ ერთ-ერთ ოჯახში ლხინი იმართებოდა¹.

ს. მაკალათიას ცნობით, მსგავსი რიტუალი იმართებოდა სამეგრელოშიც: ახალ წელიწადს დილის მეკვლე პირველად შედიოდა მარანში, სადაც ეკიდა გიდელი საახალწლო კვერებით, ჩამოიღებდა ამ გიდელს, სანნახელს მიარტყამდა და დაიძახებდა: „ჩქიმი მამულიც ხარგელია, შხვამ მამული ფურცელი“-ო (ჩემი მამული ჭირნახულით გატენილი, სხვისი კი აჩალულიო). ზოგან, სადაც ვაზი ხარობდა, იტყოდნენ: „ჩქიმი ყურძენი ტიანია, შხვამი ყურძენს ფურცელიაო“ (ჩემი ვაზი მტევნიანი, სხვისი მხოლოდ ფოთლებიო). ამის შემდეგ სანნახელს მიადგებოდნენ ბავშვები, ურტყამდნენ მას ჯოხებს და იმეორებდნენ მეკვლეს სიტყვებს².

ლეჩხუმშიც სცოდნიათ მსგავსი რიტუალი, სადაც გურული „აგუნას“ მსგავსი ლექსი წარმოითქმებოდა

¹ ა. ლეკიაშვილი, შენ ხარ ვენახი, თბ., 1972, გვ. 114-115.

² ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 217.

„აგუნამ ჩამეიარა იდითა და მიდითა
ორშიმო და ხრიკითა
ჩვენი მამული ჩაიარა, ნივი მეიტება
ისხა, ისხა, ისხა
გამოღმა ყურძენი, გაღმა ფურცელი...“¹

აგუნას რიტუალი ჩვენ სამეგრელოში ცნობილი რაკუტიას იდენტურად მიგვაჩნია, რაზეც ქვემოთ ცალკე უფრო ვრცლად ვისაუბრებთ.

იმერეთი

იმერეთში სხვადასხვა წმინდანის და დღეობის სახელზე განკუთვნილი ჭური ემარხა. თითოეულ ასეთ ჭურს თავისი სახელი ჰქონდა: „სანგელეოზო“, „სანირავი“, „საბატონო“, „საპურშაო“ ანუ „უცოდინარობის ბარობაზე“, „საკალანდო“ ანუ „ახალწლის ჭური“, „სამაისო“, „საჭაბიკო“ (საჭაბუკო), „სანუძუკარებო და სხვ. მარანში ანუ ჭურის-თავზე შესანიშნავებით მისვლა, ლოცვა-ვედრება, აღნიშნული ჭურების თავის მოხდა ხდებოდა შობას: დამზადება – ახალწლის წინა საღამოს, ახალწელიწადს, მაისის ორშაბათს, კოხინჯრობას (7-8 მაისს), აღდგომის ორშაბათს, ჭაბიკობას, კვირიკობას (15 ივლისს), ელიობას (2 ივლისს), ამალღებას, „ნაძუკვარობას“ ანუ ნაძვიკვარობას (მარიამობის სწორზე) და სხვა დღეებში².

საღვთო. იმერეთში, ყოველი ოჯახი წელიწადში ერთხელ საღვთოს წირვას იხდიდა. საღვთო წირვის სუფრაზე ღმერთს პურ-ღვინოს ბარაქას ევედრებოდა. საანგელოზო ჭურიდან ოჯახის უფროსი ანთებულ სანთლებით სიტყვას იტყოდა. ოჯახის ანგელოზს სთხოვდა ყოფილიყო მფარველი და დამცველი მისი ოჯახისა. ლოცვის დამთავრების შემდეგ პურობა იმართებოდა³. სოფელ შროშაში (ზესტაფონის მუნიციპალიტეტი) ყველა ოჯახს ცალ-ცალკე ჰქონდა საზედაშე ჭური და თავის სანირავს სწირავდა. ღვთისმშობლობას დავებარჯავდით, ღამისთევით წავიდოდით, საკლავს წავიღებდით, გამვლელ-გამომვლელს ვასმევდით და სანირავს ვწირავდით, ჩვენი ღვთაებისა და მიცვალებულების

¹ ა. ლეკიაშვილი, შენ ხარ ვენახი, გვ. 115; ნ. თოფურია, მასალები ვენახის კულტურის ისტორიისათვის საქართველოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VI, თბ., 1953, გვ. 133-134.

² ვ. ბარდაველიძე, მცენარეულობისა და ნაყოფიერების ღვთაება ნანა. ხელნაწერი, 1947, გვ. 109. მითითებულია ნ. თოფურიას წიგნიდან – ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან (მევენახეობა-მელვინეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები), თბ., 1984, გვ. 35.

³ ნ. თოფურია, საკულტო ნაგებობა – ზედაშე-ოხვამერი, გვ. 123.

სადიდებლად და პატივსაცემად. დაცლილ ჭურს ვრეცხავდით, და ახალი მოსავლიდან დაყენებული ღვინით ისევ ავაგსებდით¹.

სასაფლაო ქვევრი. იმერეთში სასაფლაო ქვევრი განკუთვნილი ყოფილა მიცვალებულთა სულის მოსაგონებლად. რიგუალი შაბათს სრულდებოდა. ამ დღეს ყველა ოჯახში მიცვალებულის სახელზე მზადდებოდა განსაკუთრებული საჭმელი, ხილი, ნამცხვრები. ყველაფერს გობზე დაალაგებდნენ, დადგამდნენ ამ დღისათვის დანიშნულ ქვევრთან, აქვე თავს მოიყრიდნენ ოჯახის წევრები, რომლებიც ამბობდნენ-ღმერთმა „გაგანათოსო“. საკმეველს იმ შემთხვევისთვის საგანგებოდ დანთებულ ცეცხლში აგდებდნენ. ამის შემდეგ მოხდიდნენ ჭურს, ღვინოს სვამდნენ მიცვალებულის სულის ცხონებისა და სამარადისო მოგონებისათვის².

საუცოდინარო. იმერეთში „საუცოდინარო“ საარიციო სალოცავი ყოფილა, რომლისთვისაც ცალკე ჰქონდათ ღვინის ქვევრი. ამ დღეს ღმერთს ევედრებოდნენ იმ ცოდვების შენდობას, რომელიც წინაპართ ჩაუდენიათ, მაგრამ თავად არ იცოდნენ: „საუცოდინაროს ძალო და მადლო ვიცოდეთ თუ არ ვიცოდეთ, მაინც ბედნიერება მოგველის“. ეს ლოცვა წარმოითქმებოდა ჭურის თავზე, რომელსაც საუცოდინარო ერქვა³.

საუფლო. იმერეთში საუფლო შესანიშნავი ორი სახის ყოფილა-საოჯახო, რომელიც ყოველწლიურად ეწყობოდა ყველა ოჯახში, და საერთო, მას გვარის წევრები ერთად იხდიდნენ. დანიშნულ დღეს გვარის ყველა წევრი ერთად გროვდებოდა. მიჰქონდათ სხვადასხვა საჭმელი და ყველას თანდასწრებით ამ დღისათვის დანიშნულ ჭურს ხსნიდნენ. ერთ წელიწადს მსხვერპლად თხას სწირავდნენ, მეორე წელიწადს თევზს. შეწირვის დროს გვარის ყველა წევრი უნდა ყოფილიყო ადგილზე. გვარის უხუცესი წევრი წარმოსთქვამდა ლოცვას და უფალს სთხოვდა თავისი გვარის ყველა წევრის ბედნიერებას და ჯანმრთელობას. ლოცვის დამთავრების შემდეგ სადილს მიირთმევდნენ და ღვინოს სვამდნენ საუფლო ჭურვიდან⁴.

საჭაბიკო ჭური. სოფელ ზეკარში (იმერეთი) „საჭაბიკო ჭური“ ერთი სახლის კაცობის საერთო სახმარი იყო. სახლის კაცების ოჯახები ასხამდნენ ამ ჭურში ღვინოს „ჭაბიკობას“ (კვირიკობისთვის პირველ ორშაბათს მოდიოდა). ქალები ოჯახ-ოჯახ თაროს ანგელოზის სახელზე სწირავდნენ შესანიშნავებს და ევედრებოდნენ მას ოჯახის ბარაქას;

¹ ც. კაკაბაძე, შრომული კერამიკა, თბ., 1982, გვ. 98.

² ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 82.

³ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 82.

⁴ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 88.

კაცები კი ერთი გვარის „საჭაბიკო ჭურთან“ შეიკრიბებოდნენ, ჭურს თავს მოხდიდნენ. გვარის უფროსი მოხდელი ჭურის თავზე გობს მოათავსებდა, რომელზეც დანყობილი იყო ხაჭაპური, ხმიადი, გოჭი, ანთებული სანთელი და ქვასანაყი. უფროსი გვარის თითოეულ ოჯახს ჩამოყვებოდა და ცალ-ცალკე ლოცავდა. კბილს ქვასანაყს დაადებდა და იტყოდა: როგორც მე ამ ქვას ვერაფერს ვაკლებ, ისე არაფერი დაკლებია ამ ოჯახსო. ამაზე ხალხი მიაძახებდა-უშველე და მიეხმარეო. შემდეგ ისევ დასხდებოდნენ და ნალოცს შეექცეოდნენ ისე, რომ სხვა გვარის ხალხს არ შესთავაზებდნენ, ქალები ამ დროს აქ არ ესწრებოდნენ¹.

სანაძვიკარებო ჭური. სოფელ ზეკარში „სანაძვიკარებო“ ჭური დემეტრადებს და მინაძიებს ჰქონდათ „ნაძუკარობა“ დღეს (ნაძუკარობა ანუ ნაძვიკარობა მოდიოდა მარიამობის სწორზე). დღესასწაულის გადამხდელები დემეტრადები და მინაძიები იყვნენ. დღეობას ზეკარის თავზე, მთის დავაკებაზე იხდიდნენ. ცხვარს დაკლავდნენ, ამ ჭურიდან ამოღებულ ზედაშეს აწირვინებდნენ მღვდელს, შემდეგ ჭურის ღვინოს მოიხმარდა ორივე გვარის ხალხი საერთოს და თავის სტუმრებსაც შესთავაზებდა².

ალავერდობის. სოფელ თხილთანყაროში (თერჯოლის მუნიციპალიტეტი) წმინდა გიორგის ეკლესიის ეზოში ჩაფლული ყოფილა დიდი ჭური, რომელშიც 365 ჩაფი ღვინო ჩადიოდა. ღვინოს ასხამდნენ კახიძეები, ბუცხრიკიძეები, სახელაშვილები, შეწირულ ღვინოს ალავერდობას გახსნიდნენ, ხალხი სვამდა და ქეიფობდა³.

ჩხარის მაცხოვრის საღვთო. ჩხარის მაცხოვარს საღვთო ჭურს სწირავდნენ, რომელშიც 60 ჩაფი ღვინო ჩადიოდა. ზედაშე კოხისთვის იყო განკუთვნილი; 7-8 მაისს გახსნიდნენ და საღვთოს გადაიხდიდნენ. ღვინოს სხვადასხვა გვარი ასხამდა – არაბაძე, აბულაძე, ბოჭორიშვილი, აბჟანდაძე და სხვები.

რაჭა-ლეჩხუმი

ნათლისღების. რაჭა-ლეჩხუმის მასალებით, 6 იანვარს (ძველი სტილით-დ.ჭ.) არის ნათლისღება. ამ დღეს, ძალიან ადრე, „ჩიტის აზვრამდე“ უფროსი სხვენზე დაკიდებულ ღორის თავს ჩამოიღებდა, მორუჯავს, გაასუფთავებს და მერე მოსახარშავად ჩაადგამს. ამავე დროს ქალი მოხელს პურს, გამოაცხობს პატარა სამ ტაბლას-ჯვარსახიანს,

¹ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 88.

² ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 89.

³ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 89.

შიგ ჩაურევდა ღორის ქონს-ამ ტაბლებს ეძახიან „ცეროინ ტაბლებს“. ღორის თავს, ამ სამ ტაბლას დასდებს ხელგობზე, კეცზე ნაკვერჩხალს დააყრის, ზედ სანთელს მოაკმევს, ჭიქა და დოქს მოამზადებს და ყველა ამას უფროსი კაცი გაიტანს მარანში დაგოზილ ჭურთან. აქ ჭურთან ხელგობს დასდებს, ჭურს თავს მოხდის, ჭიქით ღვინოს ამოიღებს, გობს წალმა მოატრიალებს (ჩაჩოქილი ცალ მუხლზე) და ამგვარად შეილოცავს: „ღმერთო დაიფარე ჩემი ჭურის თავი უწმინდურობისაგან, სლივანისაგან (ერთგვარი მატლი), ყინვის გატეხისაგან“. შემდეგ ჭიქით ღვინოს დაღევს, ტაბლას შესჭამს, ღორის თავს ჩამოათლის და შესჭამს. ჭამას რომ გაათავებს, დოქს ღვინით გაავსებს, ჭურს ხელახლა დაგოზავს, დაინყობს ყველა ამათ ხელგობზე და შინ შემოიტანს. ეს ყველაფერი უნდა მომხდარიყო მზის ამოსვლამდე, ქალი, რომელიც, არ უნდა ყოფილიყო, ნათლილება დღეს ჭურზე ვერ მივიდოდა.

ჭურის დალოცვის შემდეგ, ოჯახში საუზმედ დარჩებოდნენ, ნასადილევს ეკლესიაში წავიდოდნენ. მხოლოდ უფროსი ქალი, დიასახლისი შინ დარჩებოდა, სადილს მოამზადებდა, გამოაცხობდა „სულის პურებს“ და ამ დღიდან მომავალ ხუთშაბათამდე მიცვალებულის სუფრას ნოუდგამდა დღეში თითოჯერ სადილობის დროს. ამ დღეებს ნათლის-ლებიდან მომავალ ხუთშაბათამდე, ეძახიან „სულის დღეებს“. წირვიდან დაბრუნებულნი სადილს შეექცეოდნენ¹.

მთავარანგელოზის. რაჭაში, სოფელ სორში, სორის მთავარანგელოზისათვის დალოცვილი ზედაშეები ჰქონდათ, რომელსაც აღდგომის წინა ღამეს მოხდიდნენ. ჭური სალოცავთან იყო მოთავსებული. ბერიშვილების ოჯახს ჭურები ცალ-ცალკე ჰქონდა. ასევე ჰქონდათ ურეკადის და როსნადის გვარსაც. ეს ჭურები პატარა ტევადობისა იყო, თითოში 6-7 კოკა ჩადიოდა. ყურძნის მოსავლის აღების დროს, მისი დანურვისთანავე პირველ წამოსულ ტკბილს ზედაშედ ჩაასხამდნენ. აღდგომის წინა ღამემდე ზედაშეს თავს არ მოხდიდნენ, იმ ღვინოს სახლში არ წაიღებდნენ, იქვე უნდა დაღეულიყო. დღეობაზე მოგვარეები ბაბუიშვილობით სხდებოდნენ².

საღვთო. ნ. თოფურიას მასალებით, რაჭაში, სოფელ სორში, გვალვისთვის საღვთოს იხდიდნენ; საღვთოში ხარს დაკლავდნენ და მთელი სოფელი ერთად შეიყრებოდა. სალოცავ ღვინოს ქვევრებში ასხამდნენ. როსნადების გვარს ერთი ჭური ჰქონდა, ასევე, ჭუმბაშვილებს, ბერიშვილებსა და ურეკაძეებსაც. სულ სამი-ოთხი ჭური ყოფილა, თითო ჭურ-

¹ ფ. გარდაფხაძე-ქიქოძე, ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლენჩხუმი), თბ., 1995, გვ. 16-17, 64-65.

² ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 82.

რი 30-40 კოკიანი იქნებოდა. ღვინოს დანურვისთანავე ჩაასხამდნენ, საღვთოს დროს მოხსნიდნენ და საერთოდ დაღვევდნენ¹.

ძეგლევის წმინდა გიორგის. რაჭაში, სოფელ ძეგლევიში წმინდა გიორგის ლოცულობდნენ გუგეშაშვილები, ბერიშვილები, ქებაძეები, ტოგონიძეები, ჯაფარიძეები, ხიდაშელები. სალოცავს თავისი ვენახი ჰქონდა, იქიდან მონეული ღვინით ივსებოდა სალოცავის წინ მოთავსებული „ჩასავალი“ (დიდი ქვევრი), რომელსაც გიორგობას მოხდიდნენ თავს. ხატობის დროს ხელოსნებს ირჩევდნენ სხვადასხვა გვარებიდან, მათ ხატის ღვინო ებარათ. ხელოსნებს სასოფლოდ ხბო უნდა ეყიდათ და გიორგობას დაეკლათ. იმართებოდა საერთო პურობა. ღვინო იქ უნდა დახარჯულიყო. მისი გაყიდვა არ შეიძლებოდა².

ხვანჭკარის საღვთოობა. სოფელ ხვანჭკარაში „საღვთოობა“ ხუთშაბათობით იმართებოდა, მთელი ხვანჭკარა ლოცულობდა. სალოცავის გარშემო ჭურები იყო ჩაყრილი, რომლებშიც სალოცავ ღვინოს ასხამდნენ და დღეობაში სვამდნენ. ღვინო კოხის „ბარობაზე“ ჰქონდათ შეწირული. „ზეთავ“, პირველ ღვინოს შესწირავდნენ, ზოგიერთი კოკას მიიტანდა, ზოგი ორ კოკას მიიტანდა, ვისაც როგორი შესაძლებლობა ჰქონდა, ზოგი საქონელს შეუთქვამდა, მის სახელზე გაუშვებდა შესახელებულ საქონელს თავს სანთლით შეუტრუსავდნენ, ხალხის რწმენით, შეწირული ღვთაების იყო და მას უნდა შეენახა³.

ხვამლობა. ხვამლობა ის საოჯახო რიტუალია, რომელიც ღვინოსთან და მარანთან არის კავშირში. მას ამაღლების მომდევნო შაბათს იხდიან. ეს დღე შეწირულია ხველის ბარაზე და დიდი უქმე დღეა. ძველად ყოველ ოჯახს ერთი ნიგვზის ხე შეწირული ჰქონდა ხველის ბარაქაზე. სახვამლიოდ. ხვამლობამდი ამ ხის კაკალს ხელს ვერ ახლებდნენ, ჩამოჰყრიდნენ თუ არა კაკალს, ხვამლობამდე მისი ხმარება არ შეიძლებოდა. ამ დილას უფროსი ქალი ადრე ადგებოდა, პურს მოზელდა სახვამლიო ნიგოზს გასტეხდა, გაარჩევდა, დანაყავდა და გამოაცხობდა ნიგვზიანებს-სამ ტაბლას, სახომლობო ტაბლას, მასთან ერთად სამი ძალიან პატარა ჯვარსახიანი (+) 'ჯვარედინი უნდა გამოეცხოთ; უნდა მოემზადებინათ სამი ჯვრიანი სანთელი, სამი კაკლის ღენჭეჭო (კაკლის ნაჭუჭი), ისე, რომ შიგ ღვინო ჩასხმულიყო. ყველა ამაების დამზადების შემდეგ, დაანყობდა ხელგობზე, ერთ ბოთლ ღვინოს წაიღებდა და სახომლობო ნიგვზის ქვეშ მიიტანდა. მას გაჰყვებოდნენ ყველა ოჯახის წევრი. ნიგვზის ქვეშ ოჯახის უფროსი ქალი ხელგობით

¹ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 88-89.

² ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 89.

³ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 90.

ტაბლებს წაღმა მოაბრუნებდა, ნიგოზს შემოუარდა და შეილოცებოდა: „ხვამლობის გამჩენო, ლებანის გამჩენო, ძალო და მადლო, გამიბედნიერე ჩემი ქმარ-შვილი, დაიფარე ხველისაგან, სნებისაგან; სანამ ცოცხალი ვიქნე, მე შენ ძირში მომკლა და შეხვენილი არ დავაგდო“. ამის შემდეგ ნიგვზის სამი ლენჭეჭო უნდა გაევესო ღვინით, ამ ლენჭეჭოზე პატარა ჯვარედინი (კეცები) უნდა დაედვა და ზედ კი ჯვარედინი სანთელი. ამ სამ ლენჭეჭოს ეს ქალი ამგვარად გაანანილებდა: ერთს, ნიგვზის ერთტოტქვეშ მინაზე დასდებდა, მეორეს-მეორე ტოტქვეშ და მესამეს – მესამე ტოტქვეშ, ისე რომ ჯვარედინად გამოსულიყო. ამის შემდეგ სადილს ნიგვზის ქვეშ შესჭამდნენ და სამ ტაბლასაც ყველა შეჭამდა. ნასადილევს ოჯახის უფროსი ქალი ამ ნიგვზის ქვეშ სამ მეტანიას იზამდა (თავს დახრიდა, თავყვანს სცემდა): „დამიფარე ხველისაგან, სნებისაგან ჩემი ოჯახი“. წაღმა დატრიალდებოდა და შინ შევიდოდა¹.

კახეთი

ქვევრთან დაკავშირებული რიტუალები ცნობილია კახეთსა და ქსნის ხეობაშიც. საზედაშე ქვევრები აქ მოთავსებული იყო მარანში, ვენახში, ეზოში, ეკლესიაში, ზედაშე შეენირობოდა სოფლის გვარებს, ახლო ნათესავების (ძმების) ოჯახებს. დამონმებულია ზედაშეები ღვთისმშობლის, სამების, წმ. გიორგის, ბოჭორმის, ნათლისმცემლის, წმ. ნინოს, კალობნის, კოპალის, ოდიშის, ლომისას, შობის, კვირაცხოველობის, წმ. ივლიტის და სხვ.

ყოველწლიურად ღვთაების სახელობის დღეს ოჯახის უფროსი კაცი ახდიდა ზედაშის ქვევრს, პირველი ჭიქით დაილოცებოდა, ღვთაების სადიდებელს იტყოდა, ოჯახის კარგად ყოფნას შეავედრებდა. ზედაშის ერთ ბოთლ ღვინოს სალოცავში წაიღებდნენ, მერე ქეიფიც იცოდნენ; ზედაშის ქვევრის ახდის დროს სანთლებს დაანთებდნენ. გარე კახეთში ზედაშის ქვევრთან იმდენ სანთელს დაანთებდნენ, რამდენი წვერიც იყო ოჯახში, ხოლო ქსნის ხეობაში კი წყვილ სანთელს ანთებდნენ².

ლ. ჭყონიას დაკვირვებით, გარე კახეთის მასალებით ჯვრისწერის და ბავშვის მონათვლის რიტუალები მარანში უნდა შესრულებულიყო. 'მონათვლამდე ბავშვის მარანში შესვლა არ შეიძლებოდა, მარანი წმინდა ადგილია, როგორც ეკლესია, სადაც მამა-უფალი რომ ბრძანდება ზედაშეზე წამოჯდება და შეისვენებს, თუ აქ ყველაფერი რიგ ზეა, მოვ-

¹ ფ. გარდაფხაძე-ქიქოძე, ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლეჩხუმი), გვ. 40-41, 80.

² ლ. ჭყონია, მარანი, როგორც საკულტო ნაგებობა, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1982, გვ. 133.

ლილია, მამა-უფალი თუ კმაყოფილი დარჩა, ოჯახს სიკეთე მოეღოს. ის კარგი თვალთ გადამოხედავს მათ¹.

სოფელ მარტყოფის მასალებით, აქ ყოველ პატრონიმის ორი ან სამი ზედაშე (ქვევრი) აქვს. თითოეული მათგანი სოფლის რომელიმე ეკლესიის, ღვთაების, მამა ანტონის, აპარნის სამების სახელზეა ჩადგმული. ვხვდებით თელეთის წმინდა გიორგისა და სოფელში მიგრირებული გვარების წინაპართა სალოცავების სახელობის ზედაშეებს, იმ სალოცავებისა, რომლებშიც ბუდობის წევრთა მამა-პაპას ულოცია, მათი შთამომავლობა კი ტერიტორიული სიშორის გამო ხშირად ვერ მოდიოდა და მიტომ ზედაშეზე ლოცულობდა. ბუდობის წევრები ზედაშეზე ახალ მოსავალზე (შემოდგომაზე) იკრიბებოდნენ და შესაწირს აკეთებდნენ (კლავდნენ „სახმთოს“-სამსხვერპლო საქონელს ან ცხვარს). ყურძნის დაწურვის დროს ღვინოს პირველად ამ ქვევრებში ასხამდნენ, რომლითაც ზედაშეზე გაკეთებულ შესაწირზე ან მისი სახელობის სალოცავის დღესასწაულსა და „სამხთოს“ სუფრაზე ილოცებოდნენ. ერთ-ერთი ასეთი საღმთო აქ იყო გუთნის მინდვრად გასვლასთან დაკავშირებული სამხთობა, რომელიც მარტყოფშიც ფიქსირდება². აქ ზედაშეს მოუწელობა ხშირად ბუდობის რომელიმე წევრის ავადმყოფობის მიზეზი ხდება: ამიტომაც მას განსაკუთრებული ყურადღებით „უვლიან“ ცაცეები. ზოგიერთ წინაპარს, ზედაშეს ქვევრი ამოუღია და მისი სახელობის სალოცავისთვის მიურთმევია, იმის გათვალისწინებით, რომ შთამომავლობა წესისამებს მას პატივს ვერ მიაგებდა და აუცილებლად დაისჯებოდა. მაგალითად იყო ასეთი შემთხვევა, რომ ოსიანთ უბანში, იორდანიშვილების ოჯახი თურმე სახლიდან მარანში გადავიდა საცხოვრებლად, რათა შესაძლებლობის ფარგლებში დაეცვათ იგი³.

ქართლი

ქართლში ზედაშის შეწირვა ძირითადად ხდებოდა სათემო დღესასწაულებზე. მაგალითად, სოფელ ბერშუეთში აღდგომის მესამე დღეს სამებობა მოდიოდა, რომელსაც პურის, ერბოს და ღვინის ზედაშეებს შეუთქვამდნენ. ზედაშეს ქვევრი რომ გამტყდარიყო მას ხატზე აიტანდნენ. ღვინის ზედაშეებს ყურძნის დაწურვისთანავე ჩაასხამდნენ. ერთ-ორ ჩარექა ღვინოს სამებაში მიიტანდნენ. ერბოს ზედაშიდან გუ-

¹ ლ. ჭყონია, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები მევენახეობა-მეღვინეობაში, ეთნოგრაფიული ძიებანი, თბ., 1988 გვ. 85.

² მ. ილურიძე, ზედაშე – „ბუდობის“ ერთობის სიმბოლო სოფელ მარტყოფში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, ტ. II თბ., 2000, გვ. 148.

³ მ. ილურიძე, ზედაშე – „ბუდობის“ ერთობის სიმბოლო სოფელ მარტყოფში, გვ. 150.

ლიან ქადებს გამოაცხობდნენ და იმასაც ხატში წაიღებდნენ. მნათე ქადას დაჭრიდა, ერთ ნაჭერს თვითონ აიღებდა და დალოცავდა-შეგენიოს სამების მადლიო. ვისაც შეთქმული ჰქონდა, საკლავით მიდიოდნენ, რომელსაც იქვე დაკლავდნენ და მოხარშავდნენ. იქ მხოლოდ თავ-ფეხს ტოვებდნენ. სამებას ვენახი ჰქონდა. მას სამების ვენახს ეძახდნენ¹. ასეთივე ხასიათის ზედაშეები ჰქონდათ სოფელ ქვემოჭალაში, სადაც უსანეთობიდან მესამე დღეს, ორშაბათს ჯვარპატიოსანის სახელზე ღვინის ზედაშეს სწირავდნენ. ასევე ზედაშეს სწირავდნენ არბოს წმინდა გიორგის დღეობაზე, სადაც ადრე ზედაშეს ქვევრი სალოცავთან ყოფილა მოთავსებული, საერთოს ჩაასხამდნენ და ერთად მოიხმარდნენ. თუ ღვინოს ვერ ჩაასხამდნენ, იმ შემთხვევაში ქვევრს ამოიღებდნენ და სალოცავში მიიტანდნენ – ზედაშე თქვენია და მიიღეთ, თქვენს კარებზე მოგიტანეთ².

სოფელ ერედაში **ერედის წმინდა გიორგის დღეობა** წელიწადში ორჯერ იმართებოდა: გაზაფხულზე, ოცდასამ აპრილს და შემოდგომით, გიორგობისთვის ათში. ერედის წმინდა გიორგის გალავანში ქვევრები ყოფილა ჩაფლული, სადაც საზედაშედ განკუთვნილ ღვინოს ასხამდნენ. ყველა ოჯახს საკუთარი ქვევრები ჰქონია, მაგალითად იყო ოჯახები, რომელსაც ცხრა საზედაშე ქვევრი ჰქონდა ჩაფლული. ზედაშეს სწირავდნენ ასევე სოფელ მეჯვრისხევში ღვთისმშობლობის დღესასწაულზე, რომელიც აღდგომის მეორე დღეს იმართებოდა. ასეთივე იყო წმინდა გიორგის დღეობაზე მუშლანთ კარში, რომელიც ორჯერ იმართებოდა-გაზაფხულზე, ოცდასამ აპრილს და შემოდგომით გიორგობის თვეში. წმინდა გიორგისთვის აქ პურისა და ღვინის ზედაშეებს დააყენებდნენ. ზედაშის არდაყენების შემთხვევაში, სალოცავს სანთელს აუნთებდნენ და შეევედრებოდნენ: გთხოვთ, ეს ამანათი (ქვევრი) ჩაიბაროო, კვლავ არ მომკითხო, უვალო ვარო³.

მთანმინდის. სოფელ მეჯვრისხევში კოჭლაშვილების საძმოს მთავარწმინდის ნიში ჰქონდა. მსხლის ხის ძირას საზედაშე ქვევრი იყო ჩაგდებული, რომელიც ხუთ ოჯახს ეკუთვნოდა. ყურძენს რომ დაწურავდნენ პირველ თავანკარა ღვინოს მთანმინდისთვის ჩაასხამდნენ. მთანმინდის სახელზე პურის ზედაშესაც ინახავდნენ. კალო რომ გაილენებოდა, პირველად ზედაშედ უნდა ჩაეყარათ. ზედაშის ქვევრი ან ქილა რომ გატყდებოდა, რომელი ხატისადმი იყო შეწირული, იმ ხატის კარზე მიტანას კრძალავდა⁴.

¹ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 83.

² ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 83-84.

³ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 84-85.

⁴ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 87.

ლაშარის. სოფელ ბაზალეთში, ლაშარის მარანში, რომელიც ამასთანავე ლაშარის ნიშს წარმოადგენდა, სამი ქვევრი ე. წ. ზედაშე მინაში იყო ჩაფლული. თითოეული ერთკოკიანი იყო. ერთი ზედაშე ეკუთვნოდა თევდორაანთ, მეორე პაპანთ და მესამე ძალლიკაანთ. ღვინოს ჭილურტში იყიდოდნენ და ამ ქვევრებში ჩაასხამდნენ. ამ ღვინოს ხარჯავდნენ ან სამლთოში, რომელიც ხვნის წინ იმართებოდა, ან ლაშარის ჯვრის გმირ კოპალეს წმინდა გიორგისა და თამარ დედოფლის დლეობაზე, რომელიც მკათათვის პირველს მოდიოდა. ზედაშეებს მამინ მოხსნიდნენ და შესვამდნენ¹.

ჯაჭვლის წმინდა გიორგის. სოფელ ბაგის ჯაჭვლის წმინდა გიორგის დლეობა ათ გიორგობას მოდიოდა. „ხარგაშეების ხანს“ ხატს ნიკოლოზის საყდრიდან ჯაჭვლის წმინდა გიორგში წააბრძანებდნენ. ვისაც შეთქმული ჰქონდა, ღამის თევით გავიდოდა, ხატის სახელზე ფუტკრის სკას დააყენებდა.

შენირულ სკას გიორგობაში გახსნიდნენ. საზედაშე პურს გოდრით სუფთა ადგილას, მარჯვნივ შეინახავდნენ, როცა დაცლიდნენ, დააპირქვავებდნენ ახალ მოსავლამდე. საზედაშე ქვევრები სალოცავთან იყო ჩაფლული. საზედაშე ღვინოს უფრო მეტად შაბურიშვილები, ცქი-მანაურები, ფავლენიშვილები ასხამდნენ. ღვინო გიორგობის თვეში ერთად უნდა დაეღიათ².

სახლთანგელოზობა//მარიამნობა. ნ. თოფურიას მასალებით, საოჯახო დლეობა ქართლში, რომელიც ქსნის და არაგვის ხეობაში სახლთანგელოზობით არის ცნობილი, ხოლო ხახულის, მეჯუდის და პატარა და დიდი ლიახვის ხეობებში მარიამნობით, დაკავშირებული იყო მარანთან. სახლთანგელოზობა ოჯახის მფარველი ანგელოზებისათვის, ოჯახის ბარაქიანობისათვის განკუთვნილი დლეობაა.

სახლთანგელოზობა და მარიამნობა ყველიერის წინა ხუთშაბათს სრულდებოდა, ზოგან კიდევ ყველიერის წინა შაბათს. გაზაფხულზე სახლთანგელოზს ან მარიამშენს ქათამს დაუყენებდნენ, ქათამი დედალი უნდა ყოფილიყო. საანგელოზო სუფრას ოჯახის უფროსი ქალი შეჭამდა. ზოგიერთი მთხრობლის გადმოცემით, იმ დღეს სტუმარი რომ მოსულიყო, სახლთანგელოზის ქათმის ხორცს არ შეაჭმევდნენ, არც გათხოვილ ქალიშვილს აჭმევდნენ. სახლთანგელოზის ქათმის ძვლებს მარანში დამარხავდნენ, არც ძალს შეაჭმევდნენ, არც კატას, ბარაქა განყდებოდაო³.

¹ ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 87.

² ნ. თოფურია, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 90.

³ ნ. თოფურია, ქართული მარანი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. VII, თბ., 1955, გვ. 156.

ფშავი

ფშავში, *გოგოლაურთის მთავარმონამეს* ვენახიც ჰქონია კახეთში, სოფელ ხოდაშენში, რომელიც, გადმოცემით, ბახტრიონის ომში თუშ-ფშავ-ხევსურების დამსახურებისათვის ხელმწიფეს შეუწირავს მათი დიდი ხატებისთვის. საკულუხო ღვინო მათ სახატო დღეობებში მიჰქონდათ და იმ ზედაშით (იგულისხმება ღვინო-დ.ჭ.) ხატებს ადიდებდნენ¹. ასევე, ზედაშედ აკეთებდნენ თაფლ-წყალს და ამაზე ადიდებდნენ ხატს².

იახსარის და კობალას ხატს თავისი მარანი და ვენახი ჰქონია ახმეტაში, სადაც ამ ხატისადმი მიძღვნილი რიტუალის ერთ-ერთი ძირითადი ნაწილი სრულდებოდა დიდძალი მლოცველების ერთად თავმოყრით და ხვეისბერის წინამძღოლობით³. ახმეტაში მთავარი იყო ერთ-ერთი ვენახი, სადაც მარანი და დროშის საბრძანისი იყო. მკათათვის ორ რიცხვში, დღეობა მთანმინდობაზე მეკულუხე აქ მივიდოდა, საკლავს დაკლავდნენ, სანთელს აანთებდნენ და საუკეთესო ღვინის ნათავარს ამოიღებდნენ ზედაშედ. ერთი ცხენის საპალნე ზედაშეს დაამზადებდნენ და მერე თვითონაც დალევდნენ ღვინოს⁴.

საინგილო

„სოფელ კახის კვირაცხოვლობის დადაში“. სოფელ კახში ყასრის საყდართან ჩაფლული ყოფილა ერთი უზარმაზარი ქვევრი, რომელშიც ათასი ჩაფი ღვინო ეტეოდა. ყურძნის მოსავლის აღების შემდეგ თითოეული ოჯახი ასხამდა თითო ჩაფ ღვინოს. ეს ღვინო წარმოადგენდა დადაშს სოფელ კახისათვის, რომელიც იხსნებოდა თვით საყდრის დღესასწაულის დღეს-კვირაცხოვლობას. სოფლის ყველა მცხოვრები მივიდოდა სალოცავად სანოვაგით. იმ დადაშს საერთოდ დალევდა⁵.

¹ **ალ. ოჩიაური**, ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1991, გვ. 38.

² **ალ. ოჩიაური**, ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, გვ. 51.

³ **ალ. ოჩიაური**, ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, გვ. 66.

⁴ **ალ. ოჩიაური**, ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, გვ. 145.

⁵ **ნ. თოფურია**, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 90.

ბ). ზედაშე, როგორც იდეოლოგიური და კულტურული ერთიანობის სიმბოლო

ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, რომ საქართველოს ყველა კუთხეში საზედაშე ქვეერთან, როგორც ვინროდ ოჯახის წევრები, ისე მთელი პატრონიმია, ზოგ შემთხვევაში მთლიანად საგვარეულო ერთად იკრიბებოდნენ და ლოცულობდნენ. საოჯახო და პატრონიმიულ სალოცავებს შორის რიტუალურად არავითარი განსხვავება არ იყო და, ამდენად, ჩვენ ამ მხრივ ისინი ერთ ქრილში უნდა განვიხილოთ.

ზემთ აღწერილი პატრონიმიული და საოჯახო ზედაშეების შეწირვის რიტუალური პრაქტიკა, ვერ ვიტყვით რომ სრულიად გამქრალია, მაგრამ დღითიდღე დავინწყებას ეძლევა, მსგავსი ტრადიცია ერთი სოფლის თემის მასშტაბით თითო-ოროლა ოჯახში თუ არის შემორჩენილი, რაც საბჭოთა ათეიზმის ეპოქით, შემდგომი დემოგრაფიული, კულტურული ტრანსფორმაციის, ახალი ცხოვრების წესის დამკვიდრების და სხვა მიზეზებით არის გამოწვეული.

მიგვაჩნია, რომ ზედაშეს კულტურა არის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი იდეოლოგიური ერთიანობის განმსაზღვრელი ფაქტორი, რომელიც კრავდა ოჯახს, პატრონიმიას (ცალკეული გენეალოგიური ჯგუფები), რიგ შემთხვევებში მთლიანად გვარს და თემს. ის უდიდეს სტიმულს აძლევდა ამ ერთობების სიცოცხლისუნარიანობას, ამ ერთობის დარღვევა დიდ ცოდვად ითვლებოდა. ის ამავე დროს ხელს უწყობდა თავის ძირძველ სოფელში ადამიანების დამაგრებას, აღვიძებდა თუნდაც სურვილს იმისა, რომ თავისი წინაპრების სახლში ამ ლოცვის დღეს ჩამოსულიყო და აუცილებლად დასწრებოდა რიტუალს. ამდენად, ნათესაურ ურთიერთობებს შორის უდიდეს როლს თამაშობს არა მარტო არსებული სისხლით ნათესაობა თუ ერთ ოჯახში, უბანში და თემში თანაცხოვრების დიდი პერიოდი, არამედ რელიგიური რიტუალები. განვითარების გარკვეულ ეტაპზე, სწორედ ამ ფენომენის გათვალისწინებით ყალიბდება წარმომავლობის ერთიანობის განცდა. ასე, რომ იდენტობა ბიოლოგიურთან ერთად არის ასევე სოციალიზაციის პროცესში ჩამოყალიბებული მოვლენა. იგი ერთ ერთობასთან იგივეობის, და სხვებისგან განსხვავებულობის და განცალკევებულობის განცდაა.

მართებული დაკვირვებით, სწორედ ზედაშეს საშუალებით ხდება საზოგადოების გარკვეული ნაწილის, სოციუმის ორგანიზაცია, რაც თავის მხრივ ხელს უწყობს ნათესაური კავშირისა და ხატის წინაშე ერთობის გრძნობის გაძლიერებას. ამ შემთხვევაში კოლექტიური ტრაპე-

ზი საკრალური და ღრმა სოციალური შინაარსით დატვირთული აქტი ხდება¹.

თანამედროვე ეტაპზე კულტურული იდენტიფიკაციის ხასიათი იცვლება. წარმოშობის ერთიანობის განცდის ელემენტები სულ უკანა პლანზე იწევს. კულტურის და ყოფის ზოგიერთი ნიშნები სულ უფრო დავინწყებას ეძლევა. ეროვნული ხასიათი ხომ თავის გამოვლინებას პოულობს შესაბამის ტრადიციებში, რომელიც საბოლოოდ ქმნის ჩვენ განუმეორებელ ეროვნულ იერსახეს.

მიუხედავად ამისა ეს უძველესი წესი მოქმედია, რამდენადაც ზედაშეოჯახის მფარველ დიდ სინმინდედ ითვლება და მას დედაბოძის და მარნის მსგავსად გაქვავებულ რელიქტებად არ მიიჩნევენ².

მსგავსი რიტუალური პრაქტიკის დამცველი ყველაზე მცირე უჯრედი მაინც ოჯახია, სწორედ მყარი, მინიმუმ სამთაობიანი ოჯახის გარეშე წარმოდგენილი ამ ფენომენის სიცოცხლისუნარიანობის დაცვა. ამიტომაც მოხდა ისე, რომ ტრადიციული ნორმების უმეტესობა და მათ შორის ზედაშეს კულტურა ნელ-ნელა დავინწყებას ეძლევა.

სწორედაც, რომ ჩვენ არ უნდა დავივიწყოთ მსგავსი კულტურული ტრადიციები, როგორც ისტორიისა და კულტურის ძეგლები, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში ცოცხალია ყოფაში და ის ხალხის შემოქმედებითი უნარის გამოსახულებაა, მორალის შემუშავების უმნიშვნელოვანესი წყაროა. ვფიქრობთ, ამგვარი ტრადიციული ელემენტების მოსპობა ისეთივე დანაკლისია ეროვნული კულტურისათვის, როგორც ისტორიული ძეგლების განადგურებაა. ჩვენ არ უნდა დავკარგოთ ოჯახის, სოფლის, პატრონიმის და თემის შიგნით არსებული ყოფის ეს კოლორიტული წესი, რომელსაც დიდი მნიშვნელობა აქვს ცალკეული სოციალური ორგანიზმის ერთიანობაში, ხოლო ეს იდეოლოგიური ერთიანობა, ერთიანობის არანაკლებ განმსაზღვრელი ფაქტორია სისხლით ნათესაობასთან, ანუ ბიოლოგიურ ერთიანობასთან ერთად. ვფიქრობთ, საკითხის მეცნიერულ კვლევის გარდა წინამდებარე ნაშრომს ამ მიმართულებით წმინდა პრაგმატული ხასიათიც გააჩნია, რადგან მასში წარმოდგენილი მასალა გვაძლევს საშუალებას კიდევ ერთხელ ერთ სისტემაში დავანახოთ მკითხველს ზედაშეს ფენომენის მნიშვნელობა.

პატრონიმია, როგორც სოციალური და ლოკალური ორგანიზმი ამ ბოლო დროს უკვე კარგავს თავის მნიშვნელობას. დღევანდელ ყოფა-

¹ გ. გოცირიძე, ზედაშეს კულტურა საქართველოში, ქართველური მემკვიდრეობა, ტ. X, ქუთ., 2006, გვ. 62.

² გ. გოცირიძე, ზედაშეს კულტურა საქართველოში, გვ. 62.

ში მონოგენურ დასახლებაშიც კი ძნელად თუ აღმოაჩენთ მის წევრებს შორის საერთო სარგებლობაში მყოფ ქონებას – სახნავ-სათესს, ტყის მასივს, სათიბს, საოჯახო ნივთებს თუ სხვ. ასევე შესუსტებულია ურთიერთდახმარების ტრადიციული ნორმებიც. ერთადერთი ფაქტორი, რამაც პატრონიმის, როგორც სოციალური, ლოკალური ორგანიზმის სახე შესაძლოა შეუნარჩუნოს ეს არის ზედაშეს კულტურა, ანუ ერთი ოჯახიდან განაყრების საერთო ქვეყრში ჩასხმული ღვინის ერთობლივად შეწირვა მათი მფარველი ღვთაებისათვის. თუმცა დღეს ესეც იშვიათობას წარმოადგენს.

მენტალური თვალსაზრისით, ზედაშე ქართველთა რწმენაში, ეროვნული თვითშეგნების, საწმენოებრივი იდენტობის თავისებური ნიშანია. ეთნიკური სპეციფიკა ვლინდება მევენახეობა-მეღვინეობის და მემინდვრეობის სიმბიოზური წარმოშობის შედეგებში, რადგან საქართველო განვითარებული მიწათმოქმედების ქვეყანაა. სწორედ ეს საკრალური კონოტაცია აისახება ძირითადი საკვების (საწირველების) რიტუალურ სიმბოლიკაში, მათ შორის ზედაშეს კულტურაში¹.

ზედაშე იდეოლოგიური ერთიანობის ნიშნად უნდა განვიხილოთ არა მარტო სახატო, სათემო, სასოფლო, საგვარეულო, საოჯახო რიტუალების ერთად შესრულების მიმართულებით, არამედ საქართველოში მცხოვრებ გარკვეულ ეთნოსებს შორის კულტურული ერთიანობის სიმბოლოდ, მაგალითად, როგორც კარგად არის შენიშნული, აფხაზეთში „ქრისტიანობის კვალი შემორჩა არა მარტო ძველი ეკლესიებისა და მონასტრების ნანგრევების სახით, არამედ მამა-პაპათაგან დანესებულ უძველეს საკულტო ქმედებებში, რომლებიც ადრექრისტიანულ საკულტო პრაქტიკაზე მიუთითებს და საერთო იყო მთელი საქართველოსთვის. აღნიშნული წეს-ჩვეულება იმდენად ძლიერი იყო, რომ მოგვიანო ხანის კონფესიური არეულ-დარეულობის მიუხედავად, ამ რეგიონში მაინც რჩებოდა რჯულზე უმტკიცეს პრაქტიკად და საქართველოს ეს კუთხე თავისი მოსახლეობით საქართველოს სხვა კუთხეების მოსახლეობასთან ერთად, საუკუნეების მანძილზე ქმნიდა მისი ერთიანი კულტურის სულიერ კონფიგურაციას².

¹ გ. გოცირიძე, ზედაშეს კულტურა საქართველოში, გვ. 63.

² ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997, გვ. 139.

თავი II.

ზედაშე – წარმართული თუ ქრისტიანული

როგორც ზემოთ გამოჩნდა, მარანში თუ ხატთან (ეკლესიასთან, სალოცავ ნიშთან) ჩაფლულ საზედაშე ქვევრებთან შესრულებულ რიტუალურ პრაქტიკაზე ქართულ ეთნოლოგიურ სამეცნიერო ლიტერატურაში უამრავი ემპირიული მასალაა გამოქვეყნებული. რიგ შემთხვევებში ავტორთა მიერ წარმოგენილია ცალკეულ საკითხთა მეცნიერული ინტერპრეტაცია, თუმცა, ვფიქრობთ, ამ მიმართულებით კიდევ ბევრია საკვლევი და პირველ რიგში დასადგენია მისი განვითარების ხაზი, წარმოშობის მიზეზები და ფუნქციები.

ქართველ მეცნიერთა ნაშრომებში, საკითხთან მიმართებაში გამოიკვეთა ორი ურთიერთსაზღვრავი მოსაზრება. კერძოდ, მარანში შესრულებული ზედაშეს შეწირვის რიტუალი წინარექრისტიანული ეპოქიდან მომდინარე ფენომენია, თუ ქრისტიანობის შემოსვლის შემდგომ დამკვიდრებული წესი, რომელიც დღევანდელ ყოფას სინკრეტული (წინარექრისტიანული და ქრისტიანული) ფორმით შემორჩა. პირველ რიგში საჭიროდ ვთვლი მიმოვიხილოთ საკითხზე არსებული მოსაზრებები.

სატაძრო და საოჯახო ზედაშეების არსებობას და კოლექტიურად მისი შეწირვის და მოხმარების წესს, ვ. ბარდაველიძე, ზედაშეს უძველესობის დამადასტურებლად მიიჩნევდა, რამდენადაც ეს ფორმები, მისივე აზრით, წარმოადგენდნენ ოდესღაც არსებული სათემო ზედაშეების გადმონაშთებს, რომელიც ეწირებოდა ვენახის მოსავლიდან, ისინი „საძმობის“, გვარების და სასოფლო თემების საერთო მფლობელობაში იმყოფებოდნენ. ზედაშისთვის განკუთვნილი თიხის ჭურჭელი ჩაფლული იყო მიწაში ვენახებში, ღვინის შესანახ მარანში და ეკლესიების გალავნის შიგნით მდებარე ტერიტორიაზე¹.

ვფიქრობთ, ავტორი, მართებულად მიიჩნევს ზედაშეს უძველესობას, რაშიც, როგორც ჩანს, წინარექრისტიანულ ეპოქას გულისხმობს, მაგრამ საოჯახო ზედაშეების კოლექტიურად შეწირვის და მოხმარების ფაქტი, რომელიც ქრისტიანული რელიგიის შემოსვლის შემდგომაც არსებობდა, არ შეიძლება იყოს ამის მამტიკიცებელი მთავარი არგუმენტი. აქ ჩვენ უფრო მეტი ყურადღება უნდა გავამახვილოთ ზედაშეს შეწირვის რიტუალში ფიქსირებულ რწმენა-წარმოდგენათა მთელ კომპლექსზე.

¹ **В. В. Бардавелидзе**, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, გვ. 246.

ვ. ბარდაველიძე ასევე აღნიშნავს, რომ „მთისწინეთის და ბარის მცხოვრებლებში, ადამიანის ცხოვრების უკლებლივ ყველა მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან მომენტებს – ბავშვის დაბადებას, მისი მონათვლას, დანიშვნას, ქორწილს, გასვენებას, საოჯახო და საზოგადოებრივ დღესასწაულებს და სხვ. თან ახლდა ყურძნის, ღვინის რიტუალური დაღვევა (დალოცვა), რაც, როგორც ჩანს, დაკავშირებული იყო ხალხურ წარმოდგენაზე ღვინის წვენის, როგორც წმინდა დასაღვევის შესახებ, ყურძნის ღვინის გარეშე არა მარტო ადამიანებს შეეძლოთ გაეძლოთ, არამედ ღმერთებსაც. სწორედ ეს რწმენა, იყო ერთადერთი მიზეზი ღმერთებისათვის ღვინის მიძღვნის წეს-ჩვეულების ფართო გავრცელებისა, რომელიც სპეციალური სახელწოდებით „ზედაშე“-თი იწოდებოდა. ავტორისავე აზრით, ვაზის და ვაზის წვენის კულტთან კავშირში თაყვანისცემის ობიექტი გახდა ვაზის წვენის შესანახი ადგილი მარანი. ის ითვლებოდა წმინდად და მას გულმოდგინედ იცავდა ოჯახი ავი სულებისაგან, ცუდი თვალისაგან და „უწმინდური“ ქალები-საგან. აქვე ავტორი მარანს უდარებს კარმირ-ბლურის არქეოლოგიური გათხრების დროს აღმოჩენილ ღვინის საცავს და სამსხვერპლოს¹.

რამდენადაც გვიანფეოდალურ ხანაში ზედაშეს დაყენება სამონასტრო გამოსაღების ანუ ბეგარის ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენდა,² ზოგიერთი ავტორის მოსაზრებით, საზედაშე ღვინოს, საერთო სახელთან ერთად, შორეული მსგავსება უჩანს ფეოდალური საქართველოს ეკლესია-მონასტრებისა და ალაპებისთვის შეწირულ ღვინოსთან. ზედაშესთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები, რწმენა-წარმოდგენები და მენტალური მახასიათებლები სავარაუდოდ ობიექტური ისტორიული გარემოებებიდან გამომდინარე, კანონიკური სამართლისა და ლიტურგიული პრაქტიკის გახალხურებული, სახეცვლილი ფორმებია³.

გ. გოცირიძე აკრიტიკებს რ. გუჯეჯიანის ამ მოსაზრებას და მიიჩნევს, რომ ზედაშეს კულტი წარმართული ხანიდან მომდინარე ჩვეულებაა, რომელმაც გარკვეული ცვლილებების მიუხედავად ყოფაში მაინც შემოინახა თავი სინკრეტული სახით. მისივე აზრით, ზედაშის ბეგარა მხოლოდ გვიანდელი პერიოდის მოვლენაა, რაც შეეხება ზედაშეს რიტუალში ლიტურგიული ელემენტების არსებობას, ის სრულიად ბუნებრივია, რადგან ადრექრისტიანული რწმენის თანახმად წმინდა საკვები პური და ღვინო ქრისტეს სისხლთან და ხორცთან იქნა გაიგი-

¹ **В. В. Бардавелидзе**, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, გვ. 65-68.

² **ნ. თოფურია**, ღვინის ზედაშეები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისთვის, ტ. XII-XIII, თბ., 1963.

³ **რ. გუჯეჯიანი**, ზედაშე სვანეთში, გვ. 42-43.

ვებული. ამიტომ პურ-ღვინოს რიტუალური მიღება ევქარისტის სიმბოლოდ აღიქმება¹.

ჩვენ ვიზიარებთ გ. გოცირიძის მოსაზრებას და აღვნიშნავთ, რომ ზედაშეს ქრისტიანულ ეპოქაში წარმოშობა არ მტკიცდება არც საისტორიო წერილობითი წყაროებით და არც არქეოლოგიური მასალებით, პირიქით, არქეოლოგიურ მასალებში ფიქსირებულ რიტუალებს თუ ავამეტყველებთ, აქ უფრო მეტ საერთოს აღმოვაჩინთ ეთნოგრაფიულად დადასტურებულ ზედაშეს შენირვის რიტუალთან ვიდრე ქრისტიანული ლიტურგიის წესებთან. რატომ უნდა შეეძინა ზედაშეს ოჯახში ეკლესიის როლი (გავიხსენოთ ნათლობა და ქორწინება მარანში), როდესაც ამის საჭიროება შუა საუკუნეების ქრისტიანულ საქართველოში არ იყო. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ სწორედ ქრისტიანული ლიტურგიის წესები და ქრისტიანულ წმინდანთა სახელწოდებები გადავიდა იმ წარმართულ ხალხურ რიტუალში, რომელიც უძველესი დროიდან არსებობდა. ღვთაებათა სახელწოდებების ცვლილება (წარმართულისა ქრისტიანულ წმინდანებად) კი ხშირ შემთხვევაში თეოლოგიური დატვირთვით ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებთან მიმართებაში არ ინვევდა წინააღმდეგობებს, რამდენადაც ისინი ფუნქციურად ხშირად ერთმანეთის იდენტური იყო. თუმცა ზედაშეს სახელწოდებებში დღესაც აღმოვაჩინთ წმინდა წარმართულ ღვთაებების სახელწოდებებს (მაგალითად „ნაჩხური“, „ალერტი“, „ოდიში“ და სხვ.), რომელსაც არანაირი კავშირი არა აქვთ ქრისტიანობასთან გარდა იმისა, რომ მათ სახელზე მარანში ჩაფლული ღვინით სავსე საზედაშე ღვინის შესანიშნავად დანიშნული დღე ემთხვევა ქრისტიანულ დღესასწაულებს – აღდგომას, შობას, მარიამობას და სხვ. ვფიქრობთ, განვითარების გარკვეულ საფეხურზე, როდესაც უკვე ქართველთა წინაპრების ცხოვრების წესში შემოდის ვაზი და ღვინო, სწორედ ის იქცა წმინდა სასმელად და სწორედ მას დაუკავშირდა ყოველივე ღმერთთან მისასვლელი გზა. ღვინომდე ამ სახის რიტუალურ ქმედებას კი რწმენა-წარმოდგენათა განვითარების კიდეც სხვა ხაზი უდევს საფუძვლად, რომელზეც ცოტა ქვემოთ ვისაუბრებთ. დავაკვირდეთ იმას, რომ ზედაშეს შენირვის ობიექტი მეტად მრავალფეროვანია, ის ეწირება ცალკეული წარმართული ღვთაებებს (მაგალითად – ალერტი, ილორი, ოდიში, ნაჩხური და სხვ.), ქრისტიანულ წმინდანებს (მთავანგელოზებს – მიქაელს და გაბრიელს, წმინდა გიორგის, წმინდა თევდორეს და სხვ.) ცალკეულ მნიშვნელოვან პროფესიებს (მჭედლების ღვთაება – მეგრულ-აფხაზური ხეხუჯი და სხვ.), მთვარის (ოთუთაშხური), მზის, ცის და კვირის შვიდეულის

¹ გ. გოცირიძე, ზედაშეს კულტურა საქართველოში, გვ. 61.

თითოეული დღის ღვთაებას, საქონლის გამრავლებას (თერდობა), გვალვა-დეღემის ღვთაებებს, ოჯახის უფროსს, ჭაბუკებს, ქალებს და მრავალი სხვ. ანუ ზედაშე არის ზოგადად ღმერთის, ზედა სამყაროს სხვადასხვა ღვთაებების შესანიშნავი, ამ შემთხვევაში კი უპირატესობა ქართველთა ცხოვრების წესში საზედაშედ სხვასთან ერთად (პური, თაფლი) მიენიჭა ღვინოს. ამავე დროს ის მჭიდრო კავშირშია მიცვალებულის კულტთან და საერთოდ სულის შესახებ არსებულ წინარექრისტიანულ რწმენა-წარმოდგენებთან.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხს რამოდენიმე ნაშრომი მიუძღვნა ნ. აბაკელიამ, კერძოდ, ავტორის აზრით, „სახლის მსახურების ადრექრისტიანული პრაქტიკის დადასტურებას ქართულ ტრადიციაში, წარმოადგენს ღვინის სახლი – მარანი (შდრ. პალესტინაში ბეთსაიდის ანუ „თევზის“ ან „მეთევზეთა სახლის“, ან ბეთლემს „პურის სახლს-ნ. ა.), რომელშიც ევქარისტული ღვთისმსახურება მიიკვლევა. ავტორისავე მსჯელობით, ევქარისტული ღვთისმსახურება ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში სხვადასხვა სახელით აღინიშნებოდა: *κρυακισ δεπνον* (ღვთის სერობა), *κλᾶδις τῶν ἄρτων* (პურის გატეხვა), *πρωτόφα* (ძღვენი) *επικλυῖς* (მონვევა, მოხმობა), *Coena* (სერობა), *Coena Pomonica* (ღვთის სერობა), *Mensa Pomini* (ტრაპეზი ღვთისა); *oblatio* (შესანიშნავი ძღვენი), *flacti* (განტეხვა), *liturgia* (ბერძნ. საერთო საქმე), *anaphora* (ბერძ. ზევით შესანიშნავი ან ზევით აწევით შეწირული), *agape* (ბერძ. სიყვარული), *synaxis* (შეკრება) და ა. შ. და მათ ავტორი ქართულ ტრადიციაში უდარებს შემდეგ ტერმინებს: „ღვთის სერობა“, „სერობა“, „პურის განტეხვა“, „ალაპი“, „ზედაშე“ და სხვ. ამათგან ზედაშეს მიიჩნევს ბერძნული *anaphora* -ს ქართულ შესატყვისად. ეკლესიასთან მსგავსებას კი თვლის „საჯვარე“ და „ოხვამერი“ ტერმინების ურთიერთშესატყვისად (პარალელურად); მისივე აღნიშვნით, სამეგრელოში ხალხის გადმოცემებზე დაყრდნობით, მარანი თურმე ისეთივე ნმინდა ყოფილა როგორც ეკლესია. ევქარისტულ ღვთისმსახურებაში, ლოცვის დროს, განაგრძობს ავტორი, უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ეკლესიის მონვევას, ღვთის მოხმობას, რომელიც ორ სფეროსთან ამყარებს კავშირს: საკულტო სფეროსთან, რომელიც არის „აქ“ და ღვთაებრივ სფეროსთან, რომელის არის „იქ“. ავტორმა, „მარან“ სიტყვა ეტიმოლოგიურად დაუკავშირა არამეულ „მარნათა“-ს უძველეს ევქარისტული ლოცვის ფორმულაში, რაც „უფალო ჩვენთან მოდი“-ს ნიშნავს და ბიბლიის საბოლოო ლოცვაში გვხვდება. ავტორი, დასკვნის სახით აღნიშნავს, რომ თვით „სიცოცხლის პურს“ ჩამოსულს ცათაგან და შობილს ქალაქ ბეთლემში ანუ „პურის სახლში“, რომელთანაც პურისა და ღვინის ახალი მისტერიის დამკვიდრება ასოცირდება საქართველოში ქრისტიანობის გავ-

რცელების არეალის პერიოდიდან, როგორც ჩანს, თაყვანს სცემდნენ ღვინის სახლში – მარანში, რომელიც დროთა განმავლობაში მდგრად ტრადიციულ ნორმად იქცა¹. ავტორისავე დასკვნით, მარანში შესრულებული რიტუალის სახით გვაქვს უძველესი ქრისტიანული ტრადიცია, რომლის წყაროსაც თვითონ მაცხოვარი წარმოადგენს. როგორც ცნობილია, ევქარისტის უადრეს საბუთს, რომელიც თვითონ იესო ქრისტედან მომდინარეობს, პავლე მოციქული იძლევა და რომ საზედაშე ქვევრთან შესრულებული რიტუალის მონაწილეთა შორის გასაყოფ პურს „განატეხი“ (რაჭა-ლეჩხუმი) ეწოდებოდა, სხვაგან (მაგ. ხევში-მთიულეთში) – „ქრისტეს პური“; ხოლო საერთო ტრაპეზის პურის გატეხვა//პურის განტეხვა სრულ შესატყვისობაშია ახალი აღთქმის საერთო ტრაპეზთან².

ამა თუ იმ ხალხური რელიგიური რიტუალის „ქრისტიანული სანყისით ახსნა“, ანუ ქრისტიანული სარწმუნოების ელემენტების უფრო მეტი დოზით დანახვა, ვიდრე წინარექრისტიანულის, მოითხოვს უფრო მეტ სიფრთხილეს და ეთნოგრაფიულთან ერთად ვრცელი არქეოლოგიური მასალების მოშველიებას. აქ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ არც ერთი ტრადიციული (კლასიკური) რელიგიური იდეოლოგია არ წარმოქმნილა ცარიელ ნიადაგზე, ქრისტიანობას უამრავი საერთო აქვს წინარე რელიგიებთან (მაგალითისთვის გავიხსენოთ მითრაიზმი) და ისინი დროთა განმავლობაში შეეერწყნენ ერთმანეთს და რიგ შემთხვევაში თანაარსებობდნენ კიდევ (მაგალითად მეგრული „ჟინი ანთარი“ და „წმინდა გიორგი“). ქართველთა წინაპრებს ქრისტიანობის გავრცელებამდეც ჰქონდა, ივ. ჯავახიშვილის ტერმინი რომ ვიხმაროთ, „ერთიანი წარმართობა“, რწმენა, ტრადიცია და მასზე ამოზრდილი მენტალობა. რა თქმა უნდა ქრისტიანობამ ძალზედ დიდი გავლენა მოახდინა ამა თუ იმ ტრადიციულ წარმართულ რიტუალურ ნესებზე, ბევრი ახალი პლასტი შეიჭრა მასში ანუ ქრისტიანიზაციაც კი განიცადა, თუმცა, რამდენადაც შესაძლებელია, ჩვენ ამა თუ იმ რიტუალის ინტერპრეტაციის დროს მკაცრად უნდა მოვახდინოთ მათი გამიჯვნა. ნ. აბაკელიას მოსაზრება, თითქოს მარანი, სახლის მსახურების ადრექრისტიანული პრაქტიკის გამოვლენაა ქართულ ტრა-

¹ ნ. აბაკელია, „ღვინის სახლი“-მარანი და მასთან დაკავშირებული მითოლოგიური კომპლექსი ქართულ ტრადიციაში, ქართველური მემკვიდრეობა, V, ქუთ. 2001, გვ. 7-11.

² ნ. აბაკელია, ზოგიერთი ადრექრისტიანული ელემენტი ქართულ ტრადიციაში, ანალები, 1999, №1, გვ. 45-51; მისივე, მარანში შესრულებული ადრექრისტიანული კულტმსახურება და მასზე „ამოზრდილი“ მითოლოგია, როგორც ღმერთთან ახლოს ყოფნის ადგილობრივი განზომილება, ქუთაისური საუბრები, VII, ქუთ., 2000, მოხსენებათა თეზისები, გვ. 22-23.

დიციაში, არ უნდა იყოს სწორი, რადგან ზედაშის შენირვის ტრადიციის ჩამოყალიბება-განვითარებას, ვფიქრობთ, უფრო ღრმა საფუძველი (თეოლოგიური თვალსაზრისით როგორც თვით ქრისტიანობას) აქვს. გამომდინარე ამ აზრიდან, მიგვაჩნია, რომ მისი სანყისები ჩვენ გვაროვნული საზოგადოების რწმენა-წარმოდგენებში უნდა ვეძებოთ. ასევე მიგვაჩნია რომ არ არის მართებული სიტყვა მარნის არამეულ „მარანთა“-სთან ეტიმოლოგიურ-სემანტიკური შედარება რადგან სემიტურთან მის დაკავშირების არანაირი ისტორიული საფუძველი არ არსებობს (იხ. ქვემოთ). აღსანიშნავია ისიც, რომ მარანი, როგორც საკულტო ადგილი და ღვინო, როგორც ღვთაებებისადმი შესანიერი უნდა გაჩენილიყო მაშინ, როდესაც საფუძველი ეყრება კულტურულ მევენახეობას. რწმენა-წარმოდგენათა გენეზისის თვალსაზრისით კი ზედაშის შენირვის რიტუალი (ღვინოს გარეშე) კიდევ უფრო არქაული ეპოქიდან იღებს სათავეს და მისი განვითარების უწყვეტი ხაზსაც კი შეგვიძლია დღევანდელობამდე გავადევნოთ თვალი. რაც შეეხება იმას, რომ მარანს სამეგრელოში „საჯვარესაც“ უწოდებენ და რომ მარანში შესრულებული რიტუალის დროს შენირულ პურს ეწოდება „განატეხი“, „ქრისტეს პური“ და ა. შ. ვფიქრობთ, არ გვაძლევს იმის მტკიცების საშუალებას, რომ ეს რიტუალი ქრისტიანობის გავრცელების შემდგომ წარმოშობილად მივიჩნიოთ. ვფიქრობთ, მარანი და მასში განსახიერებული ზედაშე, ეს ის ფენომენია, რომელიც თავდაპირველად წინააღმდეგობასაც კი უწევდა ახლად შემოსულ რელიგიას; ზედაშის შენირვის წესი შემორჩა საზოგადოების დაბალ ფენებს, როგორც რწმენის თავისუფლების სიმბოლო წინაპრებიდან მომდინარე ტრადიციის შესაბამისად, ხოლო შემდგომ უმრავლეს შემთხვევებში მას შეუსისხლხორცდა ქრისტიან წმინდანთა სახელწოდებები, მათი კულტი და რიტუალი.

ი. კიკვიძის დაკვირვებით, ვენახის//ღვინის წმინდა სასამელის თავყანისცემის ფაქტი უკვე II ათასწლეულიდან გვაქვს. II-I ათასწლეულების მიჯნაზე თრელი გორების ნამოსახლარის ნაგებობის საკულტო სათავსოში საკურთხეველსა და ღუმლის გვერდით ხშირად დასტურდება ქვევრი, რაც იმის მოწმობაა, რომ ვენახი სალოცავია და იგი ოჯახის ისეთი აუცილებელი ატრიბუტია, როგორც კერა ან საკურთხეველი. ახლა ძნელია მტკიცება, განაგრძობს ავტორი, ვენახის და ღვინის კულტურა სიცოცხლის ხის კულტს შემოჰყვა ჩვენში, თუ უფრო გვიანია. ფაქტი ის არის, რომ იგი საქართველოში ღვთის მცენარედ და ხატად დაინერგა. აღსანიშნავია, რომ დილომში აღმოჩენილი ქვევრები მარტო საკულტო სათავსოშია და საერთოდ ამ ხანის ნამოსახლარებზე მისი უშუალოდ დამონებების ფაქტი, სწორედ, მისი თავდაპირველად

მხოლოდ რიტუალში გამოყენების მაჩვენებელია. ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც, ჩანს, რომ ვენახი და ღვინო ღვთის პრივილეგია და საკუთრება იყო. ავტორს მხედველობაში აქვს თითქმის მთელ სამინათმოქმედო საქართველოში დამონმებული მარნის კულტი და ზედაშე. ზედაშე თავისებური ხარკია ღვთაებისათვის ან სახლთანგელოზისათვის შეწირული. იგი იწირებოდა, როგორც ხატის კუთვნილი, ისე პირად საკუთრებაში მყოფი ვენახიდან. ავტორისავე აზრით, როგორც ზედაშე, ისე მარნის კულტი, მისი წმინდა ადგილად გამოცხადება უნდა იყოს იმ დროის გადმონაშთი, როცა წმინდა მცენარე-ვაზი კერძო კუთვნილებაში გადადის და ამ აქტის გამართლებაა. ვაზს და ღვინოს ქართველი კაცის რელიგიაში იგივე ადგილი უნდა დაეჭირა, როგორც კერას-ცეცხლს, რადგან თვით არის განსახიერება იმ ნაყოფის რომელსაც ლოცულობდნენ და მსხვერპლს სწირავდნენ. შემთხვევითი არ არის, რომ ახალ წელიწადს ვენახს და მარანს ისე ულოცავდნენ როგორც კერას¹.

აღნიშნულ მოსაზრებასთან დაკავშირებით პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორი, ჩვენი აზრით, ძალზედ ახლოს დგას ამ რიტუალის წარმოშობის სწორი გზების ძიებისა და მისი გენეზისის საკითხების მართებულად დასმასთან, თუმცა არ ჩანს მისი განვითარების ხაზი, წარმოშობის მიზეზები და სხვა. ასევე საოჯახო რიტუალების კავშირი კულტის უძველეს პლასტებთან, რადგან მისი ასე განცალკევებით, არაფრისაგან წარმოქმნა რასაკვირველია ვერ მოხდებოდა. ი. კიკვიძის მოსაზრებიდან თითქოს ჩანს, რომ ღვინის და ქვევრის კულტი გამიჯნულია კერის (ან საკურთხევლის) თაყვანისცემასთან, რაც, ვფიქრობთ, არ უნდა იყოს მართებული. თუმცა ავტორს სრულად ვეთანხმებით იმაში, რომ თავდაპირველად ქვევრი სწორედ რომ რიტუალური გამოყენების უნდა ყოფილიყო. ასევე საეჭვოდ მიგვაჩნია ხის კულტთან ზედაშეს კავშირი. ჩვენი აზრით, თავდაპირველი ფორმით ანუ წარმოშობის ფუნქციური დატვირთვით ზედაშე-ოხვამერი მხოლოდდამხოლოდ ვაზის კულტურასთან და ღვინოსთან არ უნდა იყოს ასოცირებული. ზოგადი თვალსაზრისით მართებულია ავტორის ის მოსაზრება, რომ ზედაშემ სწორედ კერის და კერასთან ახლოს მყოფი ღვთაების – მიცვალებულის ანუ წინაპრის კუთვნილი ადგილიც დაიჭირა როგორც თაყვანისცემის ობიექტმა².

¹ ი. კიკვიძე, მინათმოქმედება და სამინათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 226-228.

² დ. ჭითანავა, სოციალური ორგანიზაციის განმსაზღვრელი კიდევ ერთი ფაქტორის შესახებ არქაულ საზოგადოებაში (კერის, წინაპრის და მიცვალებულის კულტთან კავშირში), თეიმურაზ მიბჩუანი, 70, თბ., 2008-2010, გვ. 270-297.

ნ. თოფურის გამოკვლევით, „საქართველოს ცალკეულ კუთხეების მაგალითზე ღვინის ზედაშეები, სამეგრელოს, იმერეთსა და გურიაში განკუთვნილი ყოფილა, როგორც სახატო, ისე საოჯახო დღეობებისათვის. ქართლში და რაჭაში კი ღვინის ზედაშეები მხოლოდ სახატო დღეობებს ენიშნებოდა და საოჯახო დღეობებში კი ნაკლებად იყო წარმოდგენილი. სამეგრელოსა და იმერეთში ზოგიერთი საოჯახო დღეობა, რომელსაც ღვინის ზედაშეები ენიშნებოდა, საგვარო-სახატო ხასიათისა იყო, რომლის დღესასწაულებში, ადრე გვარი, ტომი ღებულობდა მონაწილეობას, ხოლო შემდეგ კი ოჯახში სრულდებოდა ვინროდ, ფარულად“¹. ავტორისავე აზრით, საოჯახო მარანმა საკულტო დანიშნულება მიიღო მას შემდეგ, რაც ხატმა დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და დაიშალა მისი მფლობელობის ინსტიტუტი. თავდაპირველად ხატის მარანი, როგორც ხატის ქონების ნაწილი, ცხადია წმინდა იქნებოდა. ხატის მფლობელობის დაშლის შემდეგ კი ეს სინმინდის ელემენტი საფიქრებელია შეინახა ოხვამერმა, ანუ საზედაშე ნაგებობამ და ბოლოს საოჯახო მფლობელობაში მყოფმა მარანმაც. ამაზე უნდა მიუთითებდეს ის გარემოებაც, რომ, განაგრძობს ავტორი, სახატე ზედაშეების მასში მოთავსების შემდეგ მარანი განსაკუთრებული სინმინდის ობიექტად იქცევა. რაჭასა და სვანეთში და მთიულეთში დამონმებული მარნები, რომლებშიც ღვინის ზედაშეები არ არის მოთავსებული, რა თქმა უნდა გარკვეულ სინმინდეს შეიცავენ (სანთლების ანთება, სადღესასწაულო სუფრის გაშლა და სხვა) მაგრამ მოხვდება თუ არა ხატისთვის განკუთვნილი ზედაშე მასში, მარანი ხდება განსაკუთრებული თავყანისცემის საგანი“².

ამ მოსაზრებასთან დაკავშირებით, აქვე ზოგადად უნდა აღვნიშნოთ, რომ რასაკვირველია დასავლეთ საქართველომ და კერძოდ სამეგრელომ მარანში შესრულებული რიტუალი უფრო გამოკვეთილი ფორმით შეინარჩუნა, მაგრამ მსგავსი რიტუალის შესრულების ეს სანყისი ფორმა თავდაპირველად უნდა წარმოქმნილიყო არა თემში, სათემო ხატში ან ეკლესიასთან, არამედ ოჯახში, ან გარკვეულ ვინროგვაროვნულ ერთეულში. ამას გვაფიქრებინებს ის მიდგომა, რომ, ჩვენი აზრით, პირველად რელიგიის ჩასახვა უნდა მომხდარიყო ვინროდ ოჯახის, გარკვეული პატარა ჯგუფის შიგნით და არა ზოგადად პირველყოფილ ჯოგში ან თემში. მაშასადამე, ჯერ ის ოჯახის წიაღში უნდა ჩასახულიყო. განვითარების ადრეულ საფეხურზე კულტის ობიექტი იქნებოდა არა ქვევრი და მასში ჩასხმული წმინდა სასმელი (ამ

¹ ნ. თოფურია, ღვინის ზედაშეები, გვ. 171.

² ნ. თოფურია, ქართული მარანი, გვ. 163.

შემთხვევაში ღვინო), არამედ კერა, როგორც ოჯახის გამაერთიანებელი და საცხოვრებელ სივრცეში ადამიანის თავშესაფრის ძირითადი ადგილი. ამ გარემოებას არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალები ნათლად გვიდასტურებენ და ის თითქმის ბოლო დრომდე შენარჩუნდა ცხოვრების წესში¹. ნ. თოფურიას მოსაზრება შესაძლოა მივიღოთ იმ ასპექტში თუ ვიგულისხმებთ იმას, რომ განვითარების გარკვეულ საფეხურზე უკვე ოჯახის ფარგლებიდან ხატში, ანუ სათემო წარმართული ეპოქის სალოცავში გასული ზედაში, შესაძლოა ახალმა სარწმუნოებამ – ქრისტიანობამ განდევნა სათემო სალოცავიდან და ისევე მოექცა ოჯახებში ვინროდ.

უფრო მეტი დამაჯერებლობისათვის, ვფიქრობთ, საკითხის განხილვა გვაროვნული ეპოქის რწმენა-წარმოდგენების განხილვით უნდა დავიწყოთ, რაშიც გვეხმარება არქეოლოგიური მასალები. ქვემოთ წარმოდგენილი ექსკურსის მიზანი სწორედ არის ის, რომ ზოგადად გავიაზროთ რწმენა-წარმოდგენათა გენეზისის გზა მარტივიდან რთულისკენ და ის, თუ როგორ მივიდა ადამიანი ზედაშეს კულტურამდე და რა რწმენა-წარმოდგენები ედო მას საფუძვლად.

პრიმიტიული რწმენა-წარმოდგენები, რომელიც შემდგომში რელიგიის ამა თუ იმ ფორმებს დაედო საფუძვლად, განვითარების ძალზე ადრეულ საფეხურზე უნდა ჩასახულიყო; ძნელია იმის წარმოდგენა თუ როგორ მივიდა ადამიანის ცნობიერება ამა თუ იმ საგნის თუ მოვლენის გაღმერთებამდე, მაგრამ დღეისათვის დაგროვილი უხვი მასალისა და ცოდნის შუქზე ბევრ რამეზე მსჯელობა მაინც არის შესაძლებელი.

ენეოლითის ხანიდან მოყოლებული საქართველოში უკვე გავრცელებული ყოფილა სხვადასხვა ტიპის საცხოვრებელი ნაგებობები: სწორკუთხა, მრგვალი, მოგრძო კუთხეებმომრგვალებული, ოვალური²; შულავერის ტიპის ადრესამინათმოქმედო კულტურის ნამოსახლარებზე (შულავერის გორა, იმირის გორა-VI-IV ათასწლეულები) თითქმის ყველა საცხოვრებელ ბინაში, კედლის ძირში, თიხისაგან ნაძერწი კვერცხისებრი კერა იდგა³, მათ შორის საინტერესოა საცხოვრებლის ცენტრში გამართული სტაციონარული კერები. ერთ-ერთი

¹ დ. ქიტანავა, რელიგიური რწმენის წარმოშობის სათავეებთან (საკითხის დასმის მიზნით), ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, ტ. IX, თბ., 2007, გვ. 104-124. მისივე, სოციალური ორგანიზაციის განმსაზღვრელი ერთ-ერთი ფაქტორის შესახებ არქაულ საზოგადოებაში (საკითხის დასმის მიზნით), ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, თბ., 2007, გვ. 125-148. იქვე მითითებულია ლიტერატურა ამ საკითხზე.

² ოთ. ჯაფარიძე, ქართველი ტომების ისტორიისათვის ლითონის წარმოების ადრეულ საფეხურზე, თბ. 1961, გვ. 25-26.

³ ოთ. ჯაფარიძე, საქართველოს არქეოლოგია, თბ. 1991, გვ. 69.

სათავსოს ცენტრალურ ნაწილში წრიული ღრმა კერაა მოთავსებული, რომელიც საკულტო დანიშნულების ნაგებობად არის მიჩნეული¹. იგივე სახის პრინციპი ჩანს არუხლოს ტიპის ნამოსახლარზეც. მაგ. ხრამის გორის ნამოსახლარზე გვხვდება ეზოებში მოწყობილი თიხის კერები, რომლებიც მინითაა ამოვსებული. ზოგ მათგანში გამოუნჯარი თიხის ანთროპომორფული ქანდაკებები, თიხის ჭურჭლის ნატეხები, ცხოველთა ძვლები და სხვა აღმოჩნდა, რომელსაც საკულტო-სარიტუალო კერებად მიიჩნევენ².

ი. კიკვიძის დაკვირვებით, კავკასიის ენეოლით-ადრებრინჯაოს საკულტო რიტუალში ცენტრალური ადგილი კერას უჭირავს, კერაშივეა წარმოდგენილი თითქმის მთელი ასტრალური სიმბოლიკა³.

ყველაზე გამოკვეთილად ჩანს კერის კულტი მტკვარ-არაქსის კულტურის მატარებელი ტომების რწმენა-წარმოდგენებში. ერთი შეხედვით, თითქოს ძნელია კერის კულტზე საუბრისას მასთან დაკავშირებულ რწმენა-რიტუალებზე თვალის დევნება, რამდენადაც ის მსოფლიოს სხვადასხვა სრულიად განსხვავებული წარმომავლობის ხალხში ითვლებოდა თავყანისცემის ობიექტად, მაგრამ მტკვარ-არაქსის კულტურის მატარებლებში კერასთან დაკავშირებული თავყანისცემის საგნები თუ გარკვეული რიტუალები, ვფიქრობთ, ქართველური ტომების შემდგომი ეპოქის რწმენა-წარმოდგენებშიც უფრო განვითარებული ფორმით აისახა და ზოგიერთი ნიშნით ეთნიკურ მარკერადაც შეიძლება გამოგვადგეს.

პ. ბუხრაშვილის სამართლიანი დაკვირვებით, „საცხოვრებელში კერა წარმოადგენდა ოჯახის ცენტრს, შუაგულს, რომელიც აერთიანებდა, კრავდა, ადულაბებდა სისხლითნათესაობით და საერთო ქონებით ერთსულ ოჯახს – სოციალურ ერთეულს. ავტორისავე აზრით, ჩნდება რა კერა, რაც თავისთავად საცხოვრისისა და ოჯახის ფორმირებასაც გულისხმობს, ჩნდება ოჯახური რელიგიაც – გენოთეიზმი, როგორც სოციალური ორგანიზმის (ოჯახის) ჩამომყალიბებელი ფენომენი⁴. ავტორისავე აზრით, უკვე ენეოლითის დროიდან, როცა ჩნდება პირველი სისტემური დასახლებები, კავკასიაში უნდა ვივარაუდოთ ოჯახური რელიგიის გენოთეიზმის ფორმირებაც. ეს მოვლენა სავსებით დასრუ-

¹ ოთ. ჯაფარიძე, საქართველოს არქეოლოგია, გვ. 71.

² ოთ. ჯაფარიძე, საქართველოს არქეოლოგია, გვ. 71-72.

³ ი. კიკვიძე, მინათმოქმედება და სამინათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ. 1976, გვ. 163-164, 176.

⁴ პ. ბუხრაშვილი, საცხოვრისი-„ოჯახური ტაძარი“, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნი-ის სიღნაღის (კახეთის ფილიალის) სამეცნიერო შრომათა კრებული, ტ. V. სიღნაღი, 2004, გვ. 19-21.

ლებულ სახეს იღებს ნეოლითის ეპოქაში, რაც ნათლად აისახა აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში შესწავლილი ნამოსახლარებიდან (შულავე-რი-შომუ თეფეს კულტურა) მომდინარე პარალელებში¹.

ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში კერა ოჯახის შიდა ცხოვრების ძირითად ტრადიციულ ნორმებს არეგულირებდა². ასევე იყო ის კავკასიის ხალხთა ყოფაშიც³. კერის სოციალურ ფუნქციაზე მიუთითებს ასევე ქართლში პატრონიმიის აღმნიშვნელი ტერმინი „ერთი ცეცხლის პირზე გაყრილები“⁴. სწორედ პირველად ოჯახში კერასთან სრულდებოდა პატარძლის შეყვანის რიტუალი, ბავშვის მონათვლა, მოსისხლეთა შერიგება⁵. ამჯერად ყველაზე მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ როგორც საქართველოს ყველა კუთხის ეთნოგრაფიული ყოფიდან არის ცნობილი, კერასთან იმართებოდა თითქმის ყველა საოჯახო რიტუალი, რომელსაც ამა თუ იმ მიზნით ასრულებდნენ; კერას მიმართავდნენ როგორც „ღმერთს“, მას შესთხოვდნენ ოჯახის ბარაქიანობას, გამრავლებას, დოვლათს და მსხვერპლს სწირავდნენ. კერა ხშირ შემთხვევაში არა მარტო უბრალოდ ოჯახის კოსმიური ცენტრი იყო არამედ ის იყო თაყვანისცემის ობიექტი, მთავარი ღვთაება⁶. ასეთივე ფუნქციის მატარებელი

¹ **პ. ბუნრაშვილი**, საცხოვრისი-„ოჯახური ტაძარი“, გვ. 19-21.

² **ვალ. ითონიშვილი**, ქართლის მთიელთა ყოფა-ცხოვრებიდან, თბ. 1974, გვ. 46-47; **ვალ. ითონიშვილი**, მოხვევების საოჯახო ყოფა, თბ. 1969, გვ. 93-95; **თ. აჩუგბა**, ოჯახი და საოჯახო ყოფა აჭარაში, თბ. 1990, გვ. 91-92; **Р. Харалдзе**, Грузинская семейная община, т. I, Тб. 1961, გვ. 54, 69, 93, 132; **თ. სახოკია**, მოგზაურობანი, ბათ. 1985, გვ. 269-270; **დ. ჭითანავა**, ოჯახის მმართველობის სისტემა სამეგრელოში, კრ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მტყუდიები, ტ. VI, თბ. 2003, გვ. 140-141 **დ. ჭითანავა**, რელიგიური რწმენის წარმოშობის სათავეებთან, კრ. ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, ტ. IX, თბ. 2007, გვ. 104-124; **დ. ჭითანავა**, სოციალური ორგანიზაციის განმსაზღვრელი ერთ-ერთი ფაქტორების შესახებ არქაულ საზოგადოებაში, ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, ტ. IX, თბ. 2007, გვ. 125-148.

³ **ვალ. ითონიშვილი**, ცენტრალური კავკასიის მთიელთა საოჯახო ყოფა, თბ. 1969, გვ. 78-81.

⁴ **Р. Харалдзе**, Грузинская семейная община, т. I, გვ. 52.

⁵ **ვალ. ითონიშვილი**, მოხვევების საოჯახო ყოფა, გვ. 114; **ვასტ. ითონიშვილი**, ნარკვევები ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფის ისტორიიდან, თბ., 2003. გვ. 246, 250-251.

⁶ **ს. მაკალათია**, ხევსურეთი, თბ., 1984, გვ. 215; **ჯ. რუხაძე**, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 157-158, 166, 168-169, 170; **გ. ცეცხლაძე**, გურიის მოსახლეობის საოჯახო ყოფა, თბ., 1991, გვ. 30-31; **ფ. გარდაფხაძე-ქიქოძე**, ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლეჩხუმში), თბ., 1995, გვ. 7-8, 9, 12-14, 16, 19-20, 26-28, 30, 33-34, 40; **ს. მაკალათია**, მთის რაჭა, თბ., 1987, გვ. 62; **ჯ. რუხაძე**, **ან. ლეკიაშვილი**, **ი. ჭყონია**, სოფელი აკურა, თბ., 1964, გვ. 128-129; **მ. ჯანაშვილი**, საინგილო, ძველი საქართველო, ტ. II, თბ., 1911-1913, გვ. 177; **ბ. ნანობაშვილი**, საოჯახო ყოფა აღმოსავლეთ საქართველოში (ქიზიყი), I, თბ., 1988, გვ. 119; **ა. ლეკიაშვილი**, შენ ხარ ვენახი, თბ., 1972, გვ. 116; **ს. მაკალათია**, მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938, გვ. 104-106; **თ. აჩუგბა**, ოჯახი და

იყო ის აფხაზთა¹ და სხვა კავკასიელ ხალხთა², ჩეჩენ-ინგუშთა³, ქისტთა⁴, აზერბაიჯანელთა⁵, ოსთა⁶ და სხვათა ეთნოგრაფიულ ყოფაში.

აღსანიშნავია ისიც, რომ საქართველოში „ნადირთ მფარველნი საერთო კერის ირგვლივ შემომსხდარ სანათესაო ჯგუფს წარმოადგენენ, რომელთა საკრალურ სივრცეში შესვლა მონადირეს მხოლოდ კერიის ცეცხლის გაზიარების, სუფრასთან მიპატიჟების წესების აღსრულების შემდეგ შეუძლია. მხოლოდ საერთო ტრაპეზის გაზიარების შემდეგ ეძლევა მას თავის „ბედზე დათქმული ნადირი სამიზნედ“⁷. ასევე, გამოთქმული მოსაზრებით, ბერიკაობის პროცესის ბერო//ბერიკა, კურო//კურატი, რომელიც ახალგაზრდა ყმანვილებს გულისხმობს და ჭაბუკი ღვთაების (ტარ-ჭაბუკი, ხარ-ჭაბუკი) სიმბოლოა, მათ ერთ-ერთ ადგილსამყოფელს წარმოადგენს კერა, როგორც მფარველი ღვთაება ოჯახისა, გვარისა და ცენტრი ყოველივესი⁸.

ცეცხლის და კერის კულტი ფართოდ იყო გავრცელებული ძველი აღმოსავლეთის კულტურულ ხალხებშიც—ძველ ბაბილონში⁹, ძველ ეგვიპტეში¹⁰, ძველ ინდოეთში¹¹, ხეთებში¹²; ასევე კერას და ცეცხლს ძალ-

საოჯახო ყოფა აჭარაში, თბ., 1990, გვ. 47; **მ. ჩართოლანი**, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1961, გვ. 10, 138-139; **ვ. ბარდაველიძე**, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 25; **ს. მაკალათია**, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941, გვ. 327, 298, 311-312, 318-319; **თ. სახოკია**, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956, გვ. 100.

¹ **Г. Ф. Чурсин**, Материалы по этнографии Абхазии, Сух. 1957, гв. 64-66; **И. А. Аджинджал**, Из этнографии Абхазии, Сух. 1969, гв. 97-102.

² **Л. Люлье**, Веравания, религиозные обряды и предрассудки у Черкесь, Записки Кавказского отдела императорского русского географического общества, кн. V, Тиф., 1862, гв. 125-126.

³ **Н. Дубровин**, История воин и владычества русских на Кавказе, т. I, кн. I, СПб. 1871, гв. 435.

⁴ **ვალ. ითონიშვილი**, ცენტრალური კავკასიის მთელთა საოჯახო ყოფა, თბ., 1969, გვ. 175.

⁵ Народы мира, народы Кавказа, т. II, М., 1962, гв. 141.

⁶ **А. Решетов**, Об отношении к женщине в до и послеродовой период, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, თბ., 1985, გვ. 61; **Л. Чибиров**, Очаг осетинского жилища, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XII-XIII, თბ., 1963, გვ. 357.

⁷ **მ. ზურაშვილი**, ქართველთა მითო-რელიგიური წარმოდგენები და მათი რიტუალური არსი, თბ., 2006, გვ. 37-39.

⁸ **ნ. აბაკელია**, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997, გვ. 29-33.

⁹ **რ. რციხლაძე**, ბაბილონის ახალი სამეფო, ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია, თბ., 1971, გვ. 465; **В. И. Авдиев**, История древнего Востока, М., 1948, гв. 95.

¹⁰ **В. И. Авдиев**, История древнего Востока, гв. 247.

¹¹ **В. И. Авдиев**, История древнего Востока, гв. 502, **ე. მენაბდე**, ძველი ინდოეთი, ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია, თბ., 1971, გვ. 572.

¹² **Т. В. Гамкрелидзе**, **Вч. Вс. Иванов**, Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. II, Тб., 1984, гв. 700.

ზედ დიდი დატვირთვა ჰქონდა რომაელთა და ბერძენთა რელიგიაში, არა მარტო როგორც ოჯახის მფარველი ღვთაების, არამედ კერის-ვესტას კულტი, სათემო პანათების კუთვნილი კულტის, ანუ ერთიანი საქალაქო კერის სახით წარმოიქმნა რომში მარსის გვერდით. ექვსი უმანკო ქალწული თითქოს რომაელი ხალხის ექვსი ქალიშვილის სახით ასრულებდნენ მსახურებას ქალღმერთ ვესტას წინაშე და მოვალენი იყვნენ მუდმივად შეენარჩუნებინათ კეთილისმომცემი ცეცხლი სათემო კერაზე. ეს საოჯახო-სახალხო ღვთისმსახურება რომაელთა თვალში იყო ყველაზე წმინდა, რომელიც ყველა დანარჩენ წარმართულ კულტებს შორის ყველაზე მეტად უპირისპირდებოდა ქრისტიანობას¹. ასეთივე იყო ის ელინთა წარმოდგენებში, კერძოდ ოლიმპიაში რომაელთა მსგავსად პირველი მსხვერპლშენირვა საბერძენეთის სახელით კერას ეძღვნებოდა, მეორე-ზევსს და როგორც ოვიდიუსი საუბრობს ამ ღვთაებაზე, მას უკავია პირველი ადგილი ადამიანთა რელიგიურ წეს-ჩვეულებებში, ხოლო რიგ-ვედას ჰიმნებში აღნიშნულია, რომ „ყველა სხვა ღმერთებზე ადრე ჩვენ უნდა ვახსენოთ ცეცხლები, მის ღირსსაქებარ სახელს ჩვენ წარმოვთქვამთ ყველა სხვა უკვდავი სახელის წინ“².

მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა ყოფაში ცეცხლის სახლებიც კი არის შემორჩენილი; მაგალითად ტაჯიკებში „ალოვხონას“ (АЛОВХОНА) სახელწოდებით, სადაც სათემო რიტუალი ტარდებოდა³. ასევე მნიშვნელოვან როლს თამაშობს კერა ამერიკელ ინდიელთა საცხოვრებელ ნაგებობაში⁴. ცეცხლის კულტი საყოველთაო იყო მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა რელიგიაში, რომელიც ე. ტიელორის ნაშრომში საკმაოდ ვრცლად არის აღწერილი⁵.

მტკვარ-არაქსის კულტურის მატარებელ ტომთა რწმენა-წარმოდგენებში უმთავრესი რიტუალის აღსავლენ და რიტუალურ საგანთა თავმოყრის ადგილს კერა წარმოადგენდა. ე. ანტონოვას და ს. ესაიანის აღნიშვნით, მტკვარ-არაქსის კულტურის ტომებში კერას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა, მას მორთავდნენ სხვადასხვა სიმბოლური გამოსახულებებით, რომელთა უმრავლესობა იშიფრება როგორც მამაკაცის სქესის ნიშნები (ხრამის დიდი გორა). მათივე კვლევით, ამიერკავკასიის ადრეული ბრინჯაოს დასახლებებში კერა მამაკაცური

¹ Т. Моммзен, История Рима, т. I, М., 1936, гл. 160.

² Фюстель де-Кюланж, Гражданская община древнего мира, СПб., 1906, гл. 26.

³ Н. А. Кисляков, Алевхона—«дом огня» у таджиков (К вопросу о сельской общине), Основные проблемы Африканистики, М., 1973, гл. 88-90

⁴ Льюис Г. Морган, Дома и домашняя жизнь американских туземцев, Л., 1934, гл. 73-106.

⁵ Э. Тэйлор, Первобытная культура, М., 1934, гл. 427-433.

სიმბოლოებითაა მორთული, ასევე, აღმოსავლეთ ანატოლიაში ნაპოვ-
ნია „ქალური“ კერები¹.

შენიშნულია ის გარემოებაც, რომ მტკვარ-არაქსის კულტურაში ან-
თროპომორფული გამოსახულებების ნაკლებობა შეიძლება აიხსნას
საშინაო კერის კულტის განვითარებით, რომელიც ძველი ადრესამი-
ნათმოქმედო კულტურებისაგან განსხვავებით აქ განსაკუთრებულად
ფორმირდება².

როგორც აღნიშნულია, „ძველი საცხოვრებელი წარმოადგენდა სივ-
რცეს, რომელიც შემოზღუდული იყო და ეს ჩაკეტილი სივრცე (რომე-
ლიც შეიძლება ყოფილიყო სახლი, სოფელი, დამუშავებული მიწა და
სხვა) აღიქმებოდა კოსმოსად, სამყაროდ, ხოლო სამყაროს „ცენტრად“
ითვლებოდა ადგილი, რომელიც განსაკუთრებული ხდებოდა რიტუ-
ალებისა და ლოცვების მეშვეობით, რადგან ამ ადგილებში ხდებოდა
კომუნიკაცია ზებუნებრივ არსებებთან. სახლი ერთგვარი „უსაფრ-
თხოების პერიმეტრს“ წარმოადგენდა³. საცხოვრისი, რომელიც თავის
მხრივ, გარკვეული სოციალური ორგანიზმის, კერძოდ ოჯახის ყოფის
მატერიალიზებული გამოხატულებაა, მრავალ სხვა ფუნქციასთან
ერთად, ამ ერთობის იდეოლოგიური მთლიანობის, სავანებლის, ოჯა-
ხის რელიგიური ცენტრის ძალზედ აუცილებელ დანიშნულებასაც ას-
რულებს. ოდითგანვე საცხოვრისში თავმოყრილი იყო ოჯახისათვის
ყველაზე წმინდა რელიქვიები, საკრალური ფუნქციის მატარებელი
სხვადასხვა ნივთები; სახლში კერაზე ენთო „წმინდა“ ცეცხლი, იდგა
ოჯახის ერთიანობის გამომხატველი დედაბოძი, ინახებოდა სხვადას-
ხვა კერპები. საცხოვრებელში კერა წარმოადგენდა ოჯახის ცენტრს,
შუაგულს, რომელიც აერთიანებდა, კრავდა, ადულაბებდა სისხლით
ნათესაობით და საერთო ქონებით ერთსულ ოჯახს—სოციალურ ერთე-
ულს“. კერის გაჩენა თავისთავად საცხოვრისისა და ოჯახის ფორმუ-
ლირებაც გულისხმობს⁴.

ზემოთ წარმოდგენილი მოკლე მიმოხილვიდან გამომდინარე ნა-
თელია, რომ არქაულ საზოგადოებაში სწორედ კერაა რიტუალის
შესრულების მთავარი ადგილი. მის გარშემო უნდა თავმოყრილიყო

¹ **Е. В. Антонова, С. А. Есяян**, Антропоморфная скульптура армянского нагорья V-III тысячелетия до н. э. Местная специфика и межрелигиозные связи. Древний Восток. Этнокультурные связи. Т. LXXX, М., 1988, გვ. 233.

² **Е. В. Антонова, С. А. Есяян**, Антропоморфная скульптура армянского нагорья V-III тысячелетия до н. э. Местная специфика и межрелигиозные связи, გვ. 234.

³ **ნ. აბაკელია**, კოსმოლოგიური სიმბოლოები დასავლეთ საქართველოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XIII, თბ., 1987, გვ. 239-240. იქვე მითითებულია ლიტერატურა ამ საკითხზე.

⁴ **პ. ბუნრაშვილი**, საცხოვრისი-„ოჯახური ტაძარი“, გვ. 20-21.

ყველა ღვთაება და ყველა ის ნივთი, რომელიც თაყვანისცემის ობიექტი ხდებოდა დროის გარკვეულ მონაკვეთზე. ეს ამკარად ჩანს არქეოლოგიური მონაცემებითაც.

შენიშნულია, რომ მტკვარ-არაქსის კულტურის გავრცელების დროისათვის საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური დონე მკვეთრად იცვლება, რაც საცხოვრებლის მონყობასაც დაეცყო. შენობათა ფართობი გაზრდილია, სახურავი ბრტყელია და უკვე ცენტრალურ სვეტზე ე. ი. დედაბოძზეა დამყარებული. სახლის უჩნდება დერეფანიც. ამ პერიოდის დარბაზული ნაგებობის პირველადი ელემენტებიც ჩნდება. ასეთ სახლებში ცენტრალურ დედაბოძთან ჩნდება კერა-თიხისაგან საგანგებოდ ნაძერწი ჭურჭელი, რომელიც იატაკის ცენტრშია ჩასმული. საცხოვრებელი სახლის ოთახში განსაკუთრებული დანიშნულების ჩანს კერის უკან, კედლის გასწვრივ გამართული შემადღება. ამ შემადღების რიტუალურ თუ საკულტო დანიშნულებას ადასტურებს კედლის შემკობა-მოხატვა ფრიზებით (გუდაბერტყა, ქვაცხელები) და მასზე ყოველთვის გამოუსადეგარი უჩვეულო ფორმის ე. წ. ნაცარგროვების „ნაძერწობების“ სხვადასხვა ჭურჭლისა და გადასატანი კერების თუ მათი იმიტაციის საგანგებოდ-ზედაშედ-დაწყობა (ახალგორის ამირანის გორა, ქვაცხელები, გუდაბერტყა)¹.

ქვაცხელების ნამოსახლარების მაგალითზე, საცხოვრებლის კერის უკან კედლის გასწვრივ გამართული შემადღება ცენტრალური კერის მსგავსად, ალ. ჯავახიშვილის და ლ. ლლონტის აზრით, შენობის ჩვეულებრივი ნაწილი იყო და უნდა გამოყენებული იყოს ერთდროულად სარიტუალო ცერემონიალის დროს. ნაცარგორაზე ჩადგმული ჭურჭლის ზედა ნაწილში მოთავსებული იყო სუფთა ნაცარი, რომელსაც ხანდახან ცხოველის დამწვარი ძვლის ფრაგმენტები ურევია და მის ირგვლივ დალაგებული სამინათმოქმედო იარაღი, ჭურჭელი და ზედ დადგმული გადასატანი კერები, შენირულობის შთაბეჭდილებას ტოვებს².

სომხეთის ტერიტორიაზე აღმოჩენილ მოგვიანო, ძვ. წ. II-I ათასწლეულების სამარხებში (მენამორის სამლოცველო, მელი ღელეს სამლოცველო), რომელშიც ცალკე მდგარი სამლოცველოები გვაქვს, კულტის ძირითადი ცერემონიალი სრულდებოდა საკურთხევის წინ, სადაც გამართული იყო კერა და სამსხვერპლო მოედანი (მენამორის სამლოცველო). მელი ღელეს სამლოცველოში, რომელიც თხრილით შემოვლებულ მოედანს წარმოადგენს, დადასტურებულია წმინდა ნაც-

¹ ტ. ჩუბინაშვილი, ენეოლითური და ადრეული ბრინჯაოს კულტურა საქართველოში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევი, ტ. I, გვ. 155-157, იქვე, მითითებულია ლიტერატურა ამ საკითხზე. ასევე იხ. ოთ. ჯაფარიძე, საქართველოს არქეოლოგია, გვ. 111-112.

² ალ. ჯავახიშვილი, ალ. ლლონტი, ურბნისი, I, თბ., 1962, გვ. 51-52.

რით ამოვსებული დიდი ორმოები. ორმოებშივე იდგა წმინდა ნაცრით სავსე დიდი ჭურჭელი (დვინი); აქ უკლებლივ ყველა ტაძრის ცენტრს წარმოადგენს საკურთხეველი და მის წინ გამართული კერა, სადაც მიდიოდა მსხვერპლშენივა¹.

შენიშნულია, რომ ე. წ. შვერილიანი კერა, მხოლოდ მტკვარ-არაქსის კულტურისათვის არის დამახასიათებელი. მას საკულტო-სარიტუალო დანიშნულება აქვს და სამეურნეო დანიშნულების ცეცხლი ან გარეთ ინთება ან როგორც ჩანს, თიხის, ან უფრო გვიან ეტაპზე კეცის კერებია მოწყობილი შენობაშივე (ბადაანის ნასახლარი). ხშირად ნასახლარებზე კერის უკან, ალბათ საკულტო წესების შესასრულებლად კედლის გასწვრივ თიხატყეპნილი შემალღებებია მოწყობილი (ქვაცხელები, ციხიაგორა, ორხევის ნამოსახლარი და სხვა), რომელზედაც მრგვალი კერამიკული ნივთია დალაგებული. ამ ეტაპზე ჩნდება საკულტო ნაგებობები რომელთა კედლები საგანგებოდ არის შეღებილი და მოხატულიც კი (გუდაბერტყა, ციხიაგორა, სამშვილდე)².

ი. სურგულაძის თქმით, „კერას უკავშირდება ყველა რიტუალი, რომელიც სახლში ტარდება, საერთო იქნებოდა ეს თუ ცალ-ცალკე ქალების ან კაცების ჯგუფისა; იგი იყო ძირითადი ორიენტირი სახლს შიდა სივრცის სექსობრივ-ასაკობრივი დანაწილებისას. კერასთან ტარდებოდა საქორწილო ინკორპორაციისა და ოჯახის წევრის გარდაცვალებასთან დაკავშირებული წესები, რიგდებოდნენ მოსისხლეები. კერა იყო ოჯახის მთლიანობისა და კეთილდღეობის გამოხატულება. მისი შეურაცხყოფაც უდიდეს დანაშაულად ითვლებოდა. ყოველივე ამის გათვალისწინებით, კერა წარმოგვიდგება ისეთ ობიექტად, რომელსაც შენარჩუნებული აქვს კოსმოსის ორგანიზაციის უძველესი ნიშნები, რაც განსაკუთრებული შინაარსით ტვირთავს კერის კომპლექსში შემავალ ინვენტარს და ამ ინვენტარით გამოხატულ სიმბოლიკას. კერა საცხოვრებლის უძველესი ელემენტია, რომ საცხოვრებლის წარმოშობა-ფორმირების პროცესში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ცეცხლის დაცვის აუცილებლობამ³. ავტორისავე დაკვირვებით, განსხვავებით წინა პერიოდისაგან, სადაც კერა კედელთან იყო მოწყობილი, ახლა იგი ცალკეული სახლის საკულტო ცენტრია, თუმცა, მტკვარ-არაქსისეულ კულტურაში არსებობს დამოუკიდებელი სამლოცველო და სამსხვერპლო მოედნები, რომლებიც დასახლებათა გარეთ მთის კალთებზე ან თხემზე იყო მოწყობილი, მაგრამ მიუხედავად ასეთი

¹ მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში, თბ., 1982, გვ. 93-94.

² გ. მირცხულავა, მტკვარ-არაქსის კულტურის პრობლემები, თბ., 2011, გვ. 62.

³ ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1993, გვ. 35.

ფორმების არსებობისა, შეიძლება ითქვას, რომ დამოუკიდებელი სამლოცველო ნაგებობა და საკულტო ობიექტები ჯერ კიდევ ფორმირების პროცესის საწყის გზას გადიან და ძირითადი საკულტო და სოციალური დატვირთვა ისევ კერაზე, მის გარშემო არსებულ სივრცეზე და საერთოდ ინტერიერზე მოდის, რომლის ორგანიზაციის პრინციპი ასახავს, როგორც მითორელიგიურ, ისე კოსმოგონიურ წარმოდგენათა ძირითად სქემას¹.

მ. ხიდაშელის კვლევით, „ადრესამინათმოქმედო ტომების დასახლება, როგორც საცხოვრისი იმეორებდა კოსმოსის სტრუქტურას, სრულად გადმოგვცემდა სამყაროს სურათს. ამავე დროს იგი უნდა ყოფილიყო სამყაროს არა სტატიკური, არამედ დინამიკური ხატი, რაც იმას ნიშნავს, რომ მთელ სამოსახლოში, ისევე, როგორც საცხოვრისში აუცილებლად უნდა არსებულიყო სამყაროს ცენტრი, სადაც განხორციელდებოდა სიკვდილთან შეხების, საკრალურთან ურთიერთობის, სამყაროს შექმნის შესაძლებლობა. აუცილებლად უნდა გამოყოფილიყო ის ცენტრალური ადგილი, სადაც რიტუალის საშუალებით მოხდებოდა კოსმოგონიის აქტი. მარადიულ გამეორებას ასეთი საკრალური ადგილისა დასახლებაში ტაძარი ან საკურთხეველი წარმოადგენდა. მტკვარ-არაქსის კულტურის სამოსახლოებში კულტის ადგილის საგანგებოდ გამოყოფის ტენდენცია უკვე აშკარად შეინიშნება. მაგრამ აქ ეს პროცესები მხოლოდ იწყებოდა, რის გამოც ტაძრის ფუნქციას საცხოვრისი ითვისებდა, რადგან იგი ყოველთვის შინაურ სამლოცველოსაც წარმოადგენდა და გარკვეულწილად ტაძრის ფუნქციასაც ასრულებდა. მსოფლიო მითოლოგიურ სისტემებში, სამყაროს ცენტრს საცხოვრისში კერა განსახიერებდა. კერა მთელი სამყაროსა და ასევე ოჯახის მფარველი იყო. სწორედ კერიდან ამოიზრდებოდა ის კოსმოსური ღერძი, რომელიც მარად ახალ სამყაროს და ამავე დროს კულტურის დამკვიდრებას აღნიშნავდა. მტკვარ-არაქსის კულტურაში საცხოვრებლის უმნიშვნელოვანესი ადგილი იყო კერა, დედაბოძი და კერის მახლობლად დამონმებული შემალღება. კერის საკრალურ ხასიათს ადასტურებს კერის მოხატვაც ფიგურებით. კერის ახლოს ყოფისათვის გამოსადეგარი ნივთების: ნაცრით ნაძერწი რიტუალური ჭურჭლის, შეწირული საგნების, პატარა გადასატანი კერების, თიხის ქანდაკებების მოთავსება (გუდაბერტყა, ამირანის გორა, ხიზანანთ გორა, ქვაცხელები). კერა მთელ სამყაროს განსახიერებდა— დედამინას, ქვესკნელს და ზეცას. კერაში იყო განსახიერებული მითოსური ცნობიერების ერთ-ერთი უმთავრესი შეხედულება, რომლის თანახმად

¹ ი. სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბ., 2003, გვ. 192.

მზის თავდაპირველ სამყოფელს „ქვესკნელი“ წარმოადგენდა. მზე ყოველთვის გაივლიდა თავის გზას ოკეანის წიაღიდან ზეცაზე. ე. ი. ყოველდღე იმეორებდა ქაოსიდან სამყაროს შექმნის აქტს¹. ავტორისავე აზრით, კერის კულტის არსებობა სავარაუდებელია ჯერ კიდევ ენეოლითის ხანაში². კერის კულტთან დაკავშირებულ, მტკვარ-არაქსის კულტურისათვის დამახასიათებელ ერთ-ერთ უმთავრეს რიტუალურ ნივთს წარმოადგენს ე. წ. კერის ზესადგარები, რომლებიც საკულტო ნივთებად არის მიიჩნეული.³

არქეოლოგიურ კულტურებში ფიქსირებული კერების ზემოთ წარმოდგენილი მიმოხილვიდან ჩვენთვის ყველაზე საინტერესოა საცხოვრებლის შიგნით *კერასთან არსებული შემადგება*, რომელიც, ჩვენი აზრით, საყოფაცხოვრებო დანიშნულების არ უნდა ყოფილიყო. ეს სპეციალურად მოწყობილი ის შემადგებაა, სადაც უნდა ყოფილიყო ყველაზე წმინდა და საიდუმლო ადგილი ანუ კერასთან დაკავშირებული ღვთაებების გამოსახულებიანი სარიტუალო ნივთების ადგილ-სამყოფელი, რომლებშიც განსახიერებული იყო თვით კერის სული და მასთან შერწყმული ღვთაებები. ეს იყო არქაული საკურთხეველი ანუ ის ადგილი სადაც კერისთვის განკუთვნილი ყველა საკულტო ნივთი ინახებოდა. სწორედ აქ უნდა ყოფილიყო საზედაშეჭურჭელიც.

მაშასადამე, ზემოთთქმულიდან გამომდინარე, უძველესი დროიდან რწმენა-წარმოდგენათა მთელი კომპლექსი უკავშირდება კერას, კერასთან არსებულ შემადგებას, როგორც საკულტო ადგილს. ასევე, ამ შემადგებათან უკვე ჩნდება სარიტუალო დანიშნულების თიხისჭურჭელი, რომელიც ჩვენ უნდა მივიჩნიოთ პირველ ზედაშედ, ის არის სამსხვერპლო ჭურჭელი და თავდაპირველად მასში ღვინო შესაძლოა საზედაშედ არ ჩაესხათ, მაგრამ აქ არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს თუ რა იქნებოდა საზედაშე – პური, თაფლი თუ სხვა რამ⁴. განვითარე-

¹ მ. ხიდაშელი, სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში, თბ., 2001, გვ. 67-72.

² მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში, გვ. 104.

³ ი. კიკვიძე, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 166.

⁴ საკვებით სავსე ჭურჭელი – აუცილებელი ელემენტია ყველა სამიწათმოქმედო დღესასწაულებში, პირველ რიგში კალენდარულში, სავსე ჯამი არის სიმბოლო კეთილდღეობისა მაგალითად სინგალებში ახალი წლის რიტუალში (*Н. Т. Краснодемская, Традиционное мировоззрение сингалов, М. 1982, გვ. 154*). ასევე არსებობს ირანში ჩვეულება ზამთრის დღესასწაულის დროს სხვადასხვა საკვების ერთ ჯამში მოთავსებისა, მასში თეთრ რძეს ასხამდნენ და ისე სვამენ, რაც ავი თვალისაგან იცავს (*Беруни Абу Вайхан, Канон масуда, Избранные произведения, Т. V, Таши. 1973. გვ. 241*). ერთ ჭურჭელში სხვადასხვა სახეობის საკვების მოთავსების ჩვეულება ფიგურირებს ათინურ დღესასწაულში ფესმოფორიაში, რომლის რიტუალზე ქალებს აგზავნიდნენ. ჯამში ხარშავდ-

ბის გარკვეულ საფეხურზე კი ჩვენ მივიღეთ ქართველთა ყოფისთვის განუყოფელი ატრიბუტი ღვინის ზედაშეები, რომლის მეშვეობითაც უზენაესი ღმერთისადმი და ცალკეული ღვთაებებისადმი ლოცვა ღვინის შეწირვით აღევლინებოდა. ქრისტიანობის შემოსვლის შემდეგ კი ამ ღვთაებათა სახელწოდებები შეიცვალა ქრისტიანული წმინდანების კულტით და დღევანდელ დღემდე მან მოაღწია სინკრეტული ფორმით (წარმართული და ქრისტიანული). მაშასადამე, თავდაპირველად სწორედ კერის ნიაღში ხდებოდა ამა თუ იმ ღვთაების ჩამოყალიბება. აქ უნდა მომხდარიყო პირველი ზედაშეს ზიარება.

ძველ კოლხეთში ზედაშეს არსებობაზე ირიბად მიუთითებს ოქროს საბეჭდავზე ამოტვიფრული ბერძნული წარწერა (ძვ. წ. IV ს-ის პირველი ნახევარი) „დეტატოს“. აქ ვხედავთ უზურგო ტახტზე მარჯვენა პროფილში მჯდომი ადამიანის (ქალის) ფიგურას იდაყვზე მოხრილ მარჯვენა ხელში აღმართული ფიალით. აქვე ფიგურის ორივე მხარეს ერთნაირი ჯიშის თითო მცენარეა გამოსახული¹. მ. ლორთქიფანიძის აზრით, „დედატოს“ წარწერიან ბეჭედზე გამოსახული ფიგურა ან მცენარეულ სამყაროსთან დაკავშირებული ღვთაებაა, ანდა ღმერთქალთან გატოლებული დიდგვაროვანი მანდილოსანი².

ზედაშეს შეწირვასთან დაკავშირებული რიტუალური წესების წინარექრისტიანულ ეპოქაში არსებობაზე, ჩვენი აზრით, პირდაპირ მიუთითებს ვანში აღმოჩენილი სამლოცველო, რომელიც ძვ. წ. II საუკუ-

ნენ სხვადასხვა მარცვლეულის ფაფას და ქუჩაში პროცესიის დროს დაჰქონდათ (**Б. А. Богоевский**, *Земледельческая религия Афин*, *Питр.* 1916, გვ. 195, 183). ასეთივე იყო ის მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში (*Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Весенние праздники*, М. 1977; *Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники*, *Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Макляя АН СССР*, М. 1973; *Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Летне-осенние праздники*, *Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Макляя АН СССР*, М. 197.) შუმერთა და აქადელთა ტაძარში იდგა ჭურჭლები წყლისათვის, ის იყო ოკეანის ზა-ს სიმბოლო, რომელზეც ცურავს დედამიწა. ამის ანალოგიაა „თაფლის ზღვა“, იერუსალიმის სამლოცველოში, მარდუკის და ესაგილეს (ბაბილონი) ტაძარში იდგა ჭურჭელი რომელსაც tāmtu-ზღვა ერქვა და ა. შ. (**Е. В. Антонова**, *К исследованию места сосудов в картине мира первобытных земледельцев*, გვ. 131-132). ქალის ტანისა და ჭურჭლის კავშირზე მიუთითებს შაქტიურ ცეკვაში გარბა მოცემული რიტუალი, რომელიც დაორსულებასთანაა დაკავშირებული (**Е. В. Антонова**, *К исследованию места сосудов в картине мира первобытных земледельцев*, М., 1986, გვ. 221; **Н. А. Кисляков**, *Некоторые иранские поверья и праздники в описаниях западноевропейских путешественников XVII в.* - *Мифология и верования народов Западной Европы*, М. 1973, გვ.182).

¹ **გ. გვინიძე**, ნოქალაქევის სამარხეული ძეგლები, ნოქალაქევი-არქეოპოლისი I, არქეოლოგიური გათხრები -1973-1977, თბ., 1981, გვ. 173.

² **მ. ლორთქიფანიძე**, არქაული და არქაიზებული საბეჭდავ-ბეჭედები ვანიდან, ვანი II, თბ., 1976, გვ. 144.

ნით თარიღდება. ის წარმოადგენდა მართკუთხა შენობას, რომელსაც შესასვლელი აღმოსავლეთის მხრიდან ჰქონდა. ის აშენებულია ადრინდელი ნაგებობის ადგილას, კერძოდ მის ფუნდამენტებზე. სამლოცველოს სიღრმეში დგას საკუთრხეველი, ოვალური გადაჭრილი ქვის ბოძი, ქვის ძირით. სამლოცველოს ჰქონდა მოზაიკური იატაკი, განყოფილი თეთრი და მუქი-ვარდისფერი ქვებით, რომელიც გამაგრებული იყო კირით. სამლოცველოს აღმოსავლეთ ნაწილში აღმოჩენილ იქნა 40-ზე მეტი კოლხური ამფორა, ხოლო საკურთხეველთან უზარმაზარი პიფოსი ღვინისათვის, იქვე იდო ვერცხლის შესაწირავი მონეტები. ამასთან ერთად ნაპოვნია რიტუალური საგნები. ერთ-ერთი მათგანი წარმოადგენს რკინის „სასარკმევლეს“, რომელიც ორი ნაწილისაგან შედგებოდა: კონუსისმაგვარი ქუდი აჟურული კედლებით და პატარა ტაშკით (სპილენძის?), რომელიც შემკული იყო ბრინჯაოს პლასტიკებით, მცენარეული ორნამენტებით, ფერადი ყვავილწნული ფრინველებით და სხვა ამშვენებდა ამ სასარკმევლეს. ო. ლორთქიფანიძის აზრით, საღვინე პიფოსი და ამფორები ეჭვის ქვეშ არ აყენებს მოსაზრებას, რომ სამლოცველო დაკავშირებული იყო მევენახეობასა და მეღვინეობასთან. ეს მოვლენა საინტერესო პარალელებს პოულობს ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალებში შემორჩენილ მევენახეობის და ზედაშეს კულტთან. ავტორს, რიტუალური ჭურჭელი და სხვა, რომელიც გაფორმებული იყო დიონისეს წრის ღვინოებით, დიონისეს კულტის უპირატესობაზე აფიქრებინებს¹. აქვე ერთ-ერთი დარბაზი, რომელიც მეორისგან კედლით იყო გამოყოფილი წარმოადგენდა სამლოცველოს და შესაწირავებისათვის იყო განკუთვნილი. აღმოჩენილ იქნა გარკვეული წესით ჩადებული დაახლოებით 30 ჭურჭელი. მათ შორის დიდი ზომის კოლხური პიფოსები და კოხტა ამფორები. მათი უმრავლესობა სავსე იყო სხვადასხვა მარცვლებით (ლომით და სხვა). „ჩრდილოეთის დარბაზი“ ჩრდილო-დასავლეთ კუთხეში დაკავშირებული იყო კომპისმაგვარი სწორკუთხა შენობით, რომლის წინ მოწყობილია სამსხვერპლო მოედანი, სადაც ნაპოვნია სხვადასხვა სახის თიხის ჭურჭლები და ტერრაკოტის ქანდაკებები, სხვადასხვა სამსხვერპლო ცხოველების ნარჩენები—შინაური ცხოველების, ასევე, კავკასიური მთის ჯიხვის². ამფორების დაკრძალვის ფაქტზე სამლოცველოში, გ. ლორთქიფანიძე იზიარებს ოთ. ლორთქიფანიძის მოსაზრებას, რომ ვანში აღმოჩენილი სამლოცველო (ძვ. წ. II-I სს.) წარმოადგენდა მევენახეობა-მეღვინეობის ღვთაებისადმი მიძღვნილს და ამ საკურთხეველებს ბერძნულ ანალოგიებს უძებნის. საკურთხეველთან ახალი ღვინით სავსე ჭურჭლებს უკავში-

¹ ო. დ. ლორქიანიძე, Город-храм Колхиды, М., 1984, გვ. 26-31.

² ო. დ. ლორქიანიძე, Город-храм Колхиды, გვ. 67-68.

რებს დიონისეს მესამე დღესასწაულს, რომლის სახელია – *σηρια* „პიფოსების გახსნის დღე“, რომელსაც 11-13 მარტს ასრულებდნენ¹. გამოთქმული მოსაზრებით, ვანში აღმოჩენილი ამ ტაძარის მოზაიკური იატაკი ანალოგიას პოულობს საქართველოში გავრცელებულ „საკულტო მარანთან“. ასევე არ წარმოადგენს შემთხვევითობას ისიც, რომ ვანის ტაძარში, დასავლეთის კუთხეში (შესასვლელიდან მარჯვნივ) ჩადებული იყო ორმოცამდე ამფორა².

დიონისეს კულტი და მისი ცერემონიალების ცოდნა არ უნდა ყოფილიყო უცხო ძველი კოლხური სამყაროსთვის, თუმცა ის კულტმსახურების ადგილობრივ ტრადიციასთან იქნებოდა შერწყმული. რაც შეეხება დიონისეს, მისი თვით ბერძნულობაც წარმომავლობის თვალსაზრისით საეჭვოა, აქ საკითხი დამატებით კვლევას მოითხოვს.

ღვთაების სახელზე წმინდა ღვინის შეწირვის ფაქტები ხეთურ ლურსმულ წარწერებშიც დასტურდება³. პურს, ლატს, ფქვილს, რძეს, ყურძენს – საღვთოს სწირავდნენ. ეგვიპტური მასალებით, ღვინო თავდაპირველად მხოლოდ ტაძრის რიტუალში გამოიყენებოდა⁴.

სავარაუდოდ საზედაშე ჭურჭელი უნდა ყოფილიყო ძვ. წ. III ათასწლეულის პირველი ნახევრით დათარიღებული ბადაანის ადრებრინჯაოს (თიანეთის) ნამოსახლარზე აღმოჩენილი თიხის მინიატურული ტოლჩა, რომელსაც პატარა პირი აქვს მიძერწილი, ასევე, თიხის მინიატურული ურმის მოდელი⁵. ზედაშეს უძველესობის სამტკიცებლად აღსანიშნავია, რომ ბადენის (უნგრეთი-ძვ. წ. 2500-3000 წწ.) ენეოლითურ სამარხში ნაპოვნი იყო თიხის ოთხთვალას მოდელები, რომლებიც ადამიანის თავის ქალას ირგვლივ ელაგა სხვა ნივთებთან ერთად⁶. ამ ოთხთვალას აქვს ჭურჭლის ფორმა. ძველ აღმოსავლეთში ცნობილია ოთხთვალას მოდელები, რომლებიც ერთდროულად წარმოადგენდნენ მომცრო ჭურჭელს. ის განკუთვნილი იყო ღვთაებისათვის შესაწირი სასმელის შესანახად და დასამზადებლად. ზოგიერთი ავტორი, მას განიხილავს მიცვალებულის კულტთან მჭიდრო კავშირში⁷. აქ ნაპოვნი

¹ **О. Д. Лордкипанидзе**, Город-храм Колхиды, გვ. 144; **И. Тренчени-Вальдепфельд**, Мифология, М., 1959, გვ. 159; იხ. **Г. Лордкипанидзе**, Колхида в VI-II вв до. н. э. Тб., 1978, გვ. 125-126, 129.

² **Т. Т. Тогуа**, Колхида в составе понтийского царства, Тб., 1990, გვ. 112.

³ **ბ. თოფურია**, საკულტო ნაგებობა, ზედაშე-ოხვამერი, გვ. 120.

⁴ **ბ. თოფურია**, საკულტო ნაგებობა, ზედაშე-ოხვამერი, გვ. 121.

⁵ **გ. მირცხულავა**, მტკვარ-არაქსის კულტურის პრობლემები, გვ. 106.

⁶ **Н. Калиц**, Новая находка повозки эпохи энеолита из окрестностей Будапешта, Советская археология, №2, 1976, გვ. 106.

⁷ **Н. Калиц**, Новая находка повозки эпохи энеолита из окрестностей Будапешта, იქვე მითითებულია ლიტერატურა ამ საკითხზე, გვ. 110.

ტიხრიანი ჯამები, რომელიც ორი ნაწილისგან შედგებოდა სამსხვერპლო სასამისზე მიუთითებს, ხოლო ოთხთვალის მოდელის (თუმცა ერთი მთლიანი) მაგვარი ჯამები შესაძლოა უკვე დამზადებული სასამისის შესანახად ყოფილიყო განკუთვნილი და, ნ. კალიცის აზრით, აქ ძალზედ გამოჩენილი პიროვნება უნდა ყოფილიყო დაკრძალული, რომელსაც ძალუძდა ამავე სახის საკულტო მოქმედება შეესრულებინა¹.

ზემოთ წარმოდგენილი მასალები გვაძლევს იმის თქმის შესაძლებლობას, რომ ზედაშე მივიჩნიოთ წინარექრისტოვანი ეპოქიდან მომდინარე მოვლენად, რომელსაც საფუძვლები ეყრება კერის კულტში. მისი გამოყოფა კერიდან უნდა მომხდარიყო მას შემდეგ, რაც ღვინო გახდა წმინდა სასმელი და მარანმა შეიძინა თავისი განსაკუთრებული ფუნქცია. თუმცა კერა პარალელურად ისევ რჩებოდა კულტის ცენტრალურ ადგილად, ოჯახის ცენტრად და სხვადასხვა ღვთაებების ადგილსამყოფელად, სადაც ხორბლის, ერბოს, თაფლის და სხვ. ზედაშის შეწირვის რიტუალი აღევლინებოდა. ზედაშეს შეწირვის დროს განხორციელებული რიტუალური პრაქტიკის ცალკეულ მომენტებს ჩვენ უფრო კონკრეტულად ქვემოთაც შევხებით, რითაც კიდევ ერთხელ დავრწმუნდებით მის უძველესობაში და იმაში, რომ ის უპირველესად უკავშირდება მიცვალებულის კულტს, რომელიც არქაულ ეპოქაში სწორედ კერასთან იკვალებოდა, როგორც ღვთაება (კონკრეტულად ყველა მიცვალებული კი არ იყო ღვთაება, არამედ აქ ზოგადად მიცვალებულის კულტზეა საუბარი). არსებული რწმენით კი მიცვალებულის პატივისცემა, მის მიმართ სათანადო ნებსების დაცვით შესაწირავების მირთმევა უზრუნველყოფდა იმ სამყაროში მის მშვიდად ყოფნას. ამის სანაცვლოდ მიცვალებული ცოცხალთა მიმართ იჩენდა ყურადღებას და აძლევდა ბედნიერი მომავალის ქონის შესაძლებლობას. ზედაშეს შეწირვით აღვლენილი ლოცვით კი ის სწორედ ამის განხორციელებას ცდილობდა.

საყურადღებოა, რომ როგორც არქეოლოგიური მასალები გვიდასტურებენ განვითარებული შუასაუკუნეების საქართველოშიც კი ქვევრები იკრძალება თვით საცხოვრებლის შიგნით. მაგალითად არაგვის ხეობაში, ჟინვალისა და ორიოდ კილომეტრში, დევებინისა და დიდრუვის ნასოფლარებში, საცხოვრებელი ოთახის ინტერიერის აუცილებელი ატრიბუტია კერა და კედლების გასწვრივ მოწყობილი ქვის ტახტი. ზოგჯერ იმავე ოთახში არის ერთი ან ორი თორნე, რომელთაგან ერთი კერის მიჯრითაა ჩადგმული, მეორე კი უკან მარჯვენა ან მარცხენა კუთხეში. სამ შემთხვევაში დასტურდება ოთახის წინა მარჯვე-

¹ Н. Калиц, Новая находка повозки эпохи энеолита из окрестностей Будапешта, გვ. 112.

ნა კუთხეში დაკიდული ქვევრი, ერთხელ კი ოთახის უკანა მარჯვენა კუთხეში, იატაკის ზემოდან დადგმული ქვევრი, რომელიც ჩასმული ყოფილა ერთმანეთზე გადაჯვარედინებული ხის ძელებით შეკრულ ბუდეში¹. ასევე მნიშვნელოვანია ბოლნისის ტაძრის ერთ-ერთ სენაკში კერასთან აღმოჩენილი პირდამხობილი ქვევრის ნატეხი, რომელშიც ნახშირისა და ნაცრის სქელი ფენა იყო². ამ მხრივ მნიშვნელოვანია სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალა, სადაც ჩვენ ქვევრის საცხოვრებელში დაფლვის ფაქტი დავადასტურეთ. რაჭაში კი მარნის, ბოსლის და საბძლის ფუნქციები, ერთ საცხოვრებელშია მოქცეული³.

¹ გ. რჩელიშვილი, „დევებიანისა“ და „დიდრუვის“ ნასოფლარები, ჟინვალის ექსპედიცია (მეორე სამეცნიერო სესიის მასალები), თბ., 1980, გვ. 63-64.

² შ. ამირანაშვილი, ადრეფეოდალური ხანის ქართული არქიტექტურისა და რელიეფური ქანდაკების ძეგლები, თბ., 1968, გვ. 15.

³ ლ. ფრუიძე, მევენახეობა და მეღვინეობა საქართველოში, თბ., 1974, გვ. 106.

თავი III.

ზედაში-ოსვამართან დაკავშირებულ ტერმინთა მნიშვნელობისათვის

ა). ტერმინი „ზედაში“

ზედაში ბიბლიაში შესანიშნავი ღვინის მნიშვნელობით იხმარება; ამასვე ადასტურებს სულხან-საბა ორბელიანის მიერ მოცემული ზედაშის განმარტება – „შესანიშნავი ღვინო“. ტერმინი „ზედაში“ შესანიშნავი ღვინის მნიშვნელობით სამეგრელოს გარდა მთელს საქართველოში დასტურდება, მაგრამ აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში, კერძოდ კი კახეთში შესანიშნავი ღვინოსაც და შესანიშნავი ღვინის ჭურჭელსაც (რომელიც სხვა დანარჩენი ქვევრებიდან თავისი ზომით გამოირჩევა) „ზედაშეს“ ეძახიან. ზოგადად ქართულ ყოფაში კი ზედაშის მნიშვნელობა მარტო შესანიშნავი ღვინით ან მისი შესანახი ჭურჭლით არ იფარგლება, რადგან ზედაში, ასევე, შეიძლება იყოს ხორბლისაც და ერბოსიც. მთიულეთში ზედაში, მაგ., ბამბის ნართია, ეკლესიაზე სამჯერ შემოვლებული, რომელსაც ჩადენილი ცოდვის გამოსასყიდი შესანიშნავი მნიშვნელობა აქვს (ხატის მიერ „დამიზეზების“ შემთხვევაში)¹. ნ. აბაკელიას მოსაზრებით, შესაძლოა, თავდაპირველად, ზედაში გარკვეული რაოდენობის შესანიშნავი ღვინო ყოფილიყო, რომელსაც სხვა ქვევრებისაგან განსხვავებულ მცირე ზომის ჭურჭელში ასხამდნენ. ავტორისავე აზრით, დასაშვებია, რომ დროთა განმავლობაში ქვევრს „ზედაშის“ ეპითეტი ჩამოშორებოდა და წმინდა სასმელისგან კონსეკრირებულ ჭურჭელს თვითონ დარქმეოდა ზედაში².

ი. სურგულაძის აღნიშვნით, „ზედაში“ შენიშნულია, ზედასადმი რაღაც ღვთაებრივი ძალისადმი, რომელიც სივრცობრივ მდგომარეობაშია აღწერილი. ღმერთის ცნების გაჩენის შემდეგ ადამიანები ყოველთვის მიმართავდნენ ცას. სწორედ ეს მიმართვა და შესანიშნავი არის ანარეკლი ტერმინ „ზედაში“-ში, რომელსაც თანდათან დაუკარგავს სისტემის დანარჩენ ნევრებთან კავშირი და დამოუკიდებელი მნიშვნელობა შეუძენია, ხოლო სამეგრელოში, სადაც გამოვლენილია „ჟინიშის“, ზედას, ზევითურის ძლიერი კულტი, ირკვევა, რომ ზედაშეს დროთა განმავლობაში გარკვეული მნიშვნელობა შესძენია და ჟინიშის პარალელური შესანიშნავის მნიშვნელობით შემონახუ-

¹ ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, გვ. 132.

² ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, გვ. 132.

ლა. „ჟინიში“ და „ზედაშეს“ კულტის არსებობა, ავტორისავე აზრით, ცხადყოფს, რომ ზედა//ზედეთი ე. ი. ზეცა, როგორც სამყაროს ნაწილი, დამოუკიდებელი კულტის ობიექტი ყოფილა. ქვედაშე აღნიშნავს ძირს-დაბლა. იგი შემონახულია ტოპონიმში „ქვეშეთი“, რომელიც „ზედეთის“ მსგავსად არის წარმოებული და ალბათ დაბლა სამყაროს უნდა უდრიდეს, რომლის თაყვანისცემა დედამიწის, ან მიწის კულტის სახით დამონმებულია ქართველთა რიტუალურ პრაქტიკაში. ანალოგიური წარმოდგენები, განაგრძობს ავტორი, თავს იყრიან ტერმინში „გარეშე, „გალენიში ორთა“ ანუ „გარეშეს სალოცავი“, ისეთი, როგორც „ჟინიში“ სამეგრელოში, დიდად სწამთ და სათანადო რიტუალებსაც ასრულებენ მის სახელზე. იგი მიაჩნდათ საქონლის ნადირისაგან და ავადმყოფობისაგან მფარველად, მისი გამრავლების ხელისშემწყობად, მას ავედრებდნენ ავადმყოფ ან ახალშობილ ბავშვებს, მელოგინე ქალებს. „გალენიში“-ს ეძახდნენ მიცვალებულთა სულებს, რომელთაც „გალენიში“-ს სახელობის ტაბლას უდგამდნენ¹. ავტორისავე კვლევით, „გარეშე“-„გალენიში“ სამეგრელოში მიცვალებულთა სულებს ეწოდებოდა, რომლებიც სოციალური გარემოდან (შინა) გასულად ითვლებოდნენ. გარე სამყარო, როგორც თაყვანისცემის ობიექტი, მარტო მიცვალებულებს კი არ გულისხმობდა, არამედ იგი განიხილებოდა, როგორც მრავალგვარ რიტუალურ ობიექტთა ერთობლიობა, რომელთა მოქმედებების ასპარეზი, „შინას“ გარემომცველი ქვეყნიერება იყო. მათ შორის გარკვეული საპატიო ადგილი მიცვალებულთა სულებს ჭერიათ. ამ წარმოდგენების დიდ საფუძველზე მიგვანიშნებს მიცვალებულთა სამყაროს ჰორიზონტალურ ჭრილში დაგულვება, რომელმაც უფრო მოგვიანებით კოსმოსური ღერძის ქვედა ბოლოზე, ქვესკნელში გადაინაცვლა. ავტორისავე დასკვნით, „გარეშე“ ისევე, როგორც „ზედაშე“ ე. ი. გარესა და ზედას მხარეები სამყაროს ნაწილია და კონკრეტული მითოლოგიური და რელიგიური დატვირთვაც გააჩნია².

ასევე საყურადღებოა საკითხი „ზე“ და „ქვე“ სამყაროს დაპირისპირების შესახებ. კერძოდ, ხალხურ ყოფაში დამონმებულია კეთილისა და ბოროტის ემპირიული დაპირისპირება, რომელსაც წმინდა მატერიალური და არა აბსტრაქტული განზოგადება ჰქონდა. ამდენად, დაპირისპირება წმინდისა და უწმინდურისა, რომელიც სულსა და ხორცს, მინასა და ცას შეესაბამება, შედარებით, გვიანდელ მოვლენად – ქრისტიანული მოძღვრების ზემოქმედებად არის მიჩნეული. წმინდისა და

¹ ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, გვ. 172-176.

² ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, გვ. 175

უნმინდურის დაპირისპირებით თავად სხეულიც „ქვე“ (მინა) და „ზე“ (ცა) კატეგორიების პოზიციებიდან განიხილებოდა. კერძოდ, სხეულებრივ ასპექტში კი, რომელიც არასოდეს არ ემიჯნება კოსმიურს, „ზე“ უდრის სახეს, თავს, „ქვე“ – მუცელს, გამოყოფისა და გამრავლების ორგანოებს¹. თუ ეს დაპირისპირება გვიანდელია და ის ქრისტიანობის ნაყოფია, მაშინ როგორ ავხსნათ ამავე ავტორის ზემოთ წარმოდგენილი მოსაზრება, რომელიც ტერმინ „ზედაშეს“ უძველესობას გულისხმობს.

ჩვენ ზემოთ უკვე „ალერტი“-ს სალოცავის განხილვის დროს ვისაუბრეთ მეგრულ „უინი ანთარზე“, როგორც უზენაეს ღვთაებაზე, რომელიც ზედა ღვთაებისადმი, ცის ღმერთისადმი მიძღვნილი ლოცვაა, ხოლო მისი მეორე ნაწილი ანთა – ნიშნავს ღმერთს, ცათა სასუფეველს და უკავშირდება მნათობთა თაყვანისცემას. განვითარების ადრეულ საფეხურზე ზედაშეს შენირვა მიცვალებულთა კულტს უნდა დავუკავშიროთ. არქაულ საზოგადოებაში ზედაშე პურის, თაფლის და შემდგომ ღვინის ფორმით ეწირება როგორც მიცვალებულს, ისე სხვა ცალკეულ ღვთაებებს, მნათობებს, რომლებიც ნაყოფიერებასთან და აგრარულ კულტთან არის შერწყმული (შდრ. მეგრული კვირის შვიდეული). მაშასადამე, ზედაშე, ანუ ღმერთის კეთილგანწყობის მოსაპოვებელი საშუალება არქაულ ეპოქაში ეწირება ზედა სამყაროს ყველა ღვთაებას და კონკრეტულად ცალკეულ წმინდანებს. ე. ი ზედაშე ეს არის ღმერთისადმი სამადლობელი უსისხლო მსხვერპლი. გამომდინარე აქედან დასკვნის სახით აღვნიშნავთ, რომ თვით ქართული ტერმინი ზედაშე არ უნდა იყოს წინარექრისტიანული ეპოქიდან მომდინარე ლექსიკური ერთეული და შესაძლოა ქრისტიანეთათვის ერთ-ერთი მთავარი საიდუმლოს აღმნიშვნელი ტერმინის – „ზიარების“ სემანტიკური ვარიანტი იყოს. ზიარების საიდუმლოს დროს ხომ შეწირული პური და ღვინო სულიწმინდის მოქმედებით გადაიქცევა უფალ იესო ქრისტეს ჭეშმარიტ ხორცად და ჭეშმარიტ სისხლად, შემდგომ მას ეზიარებიან მორწმუნენი ქრისტეში ერთობისა და საუკუნო ცხოვრებისათვის. ანუ ღვინო პურთან ერთად არის ქრისტესთან საზიარებლად გამოყენებული მთავარი ატრიბუტი. ზანურში კი შესანიშნავი ღვინის აღმნიშვნელად ზედაშე არ იხმარება, არამედ მისი შესატყვისია „ოხვამერი“, რომელშიც ჩანს სწორედ მისი არქაული მნიშვნელობა.

¹ ი. სურგულაძე, ქართველთა აგრარული რწმენა-წარმოდგენების ისტორიიდან (მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებები, კრებ. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XIX, თბ., 1978, გვ. 80-81.

ბ). ტერმინი „ხვამა//ოხვამერი“

მეგრულში ყოველგვარ ლოცვას – „ხვამა“, ხოლო შესანიშნავს – „ოხვამერი“, ყოველგვარ სალოცავს და ზოგადად ეკლესიას „ოხვამე“ ეწოდება; სასაფლაოსაც „ოხვამეს“ უწოდებენ. არნოლდ ჩიქობავას გამოკვლევით, ქართველურ ენებში ის შემდეგი ფორმით არის: ჭან. ო-ხვამე//ო-ხვამ-უ, ეკლესია, „სალოცავი“ „ო-ხვამბ-ე“, მეგრ. – ო-ხვამ-ე. ქართულში ეს ფუძე არა გვაქვს, მისი აზრით, ის ქრისტიანულმა საეკლესიო ნომენკლატურამ განდევნა ქართული ლექსიკიდან. ავტორი, „ოხვამეს“ წარმართობის დროინდელ სიტყვად მიიჩნევს¹.

ჰ. ფენრიხისა და ზ. სარჯველაძის აღნიშვნით ლაზ. ხომ-ო-ხომ-ალ-ა, „დღეობა“, „სალოცავი“, სვანური კუამ-ლაკუამ, „სალოცავი“, მა-კვამ, „მადლობა“, სვანური კუამ- და ლაზური ხომ (<კომ<კუომ) ძირები კანონზომიერად შეესატყვისებთან ერთმანეთს. რაც შეეხება მეგრულ და ლაზურ ო-ხვამ-ერს, იგი შეიცავს „ხვამ“ ძირს, რომელიც მკვლევარებს ნასესხებად მიაჩნიათ სვანურიდან ან ქართულიდან (რომელსაც ეს ძირი უნდა ჰქონოდა).²

ჩვენ, ლაზკუამ//ხომა და მეგრულ ხვამა//ოხვამეს შორის ვერ ვხედავთ ვერანაირ განსხვავებას და ვერ გავიზიარებთ ზემოთ წარმოდგენილ მოსაზრებას მისი ქართულიდან ნასესხობის შესახებ, რომელიც იქ არ არის ფიქსირებული ფუძისეულად და ზოგადად იმის ვარაუდი, თითქოს ოდესღაც უნდა არსებულიყო, უსაფუძვლოდ მიგვაჩნია.

ტერმინ „ოხვამეს“ ნიკო მარი ე. წ. იაფეტური ენების ჭრილში განიხილავს და აღნიშნავს, რომ ჭანური *oq+va-me*, სვან. *li-qwa+m-i* ნიშნავს „დალოცვა“-ს „მადლობის მოხდა“-ს³.

მერაბ ჩუხუა ხვამა//ოხვამესთან მიმართებაში ერთმანეთს უპირისპირებს სვანურ, ზანურ და ქართულ მასალას და აღნიშნავს, რომ ლოცვა, დალოცვა, სალოცავი=ეკლესია სემანტებს საფუძვლად დაედო ხმ-ა//ხმ-ობ-ა სემა, საინტერესოა, განაგრძობს ავტორი, ქართული მო-იკმ-ობ-ს//მო-ი-კმ-ევს, რომელიც ერთდროულად „მოხმობასაც“ ნიშნავს და „დახმარებასაც“ ანუ „მოხმობას დასახმარებლად“, ე. ი. მოიხმობს რათა დაიხმაროს. სწორედ აქედან განვითარდა შემდგომი ლოცვის მნიშვნელობა.⁴

¹ არნ. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938, გვ. 153, 425.

² ჰ. ფენრიხი, ზ. სარჯველაძე, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1990, გვ. 496.

³ Н. Я. Марр, Этно и плоттогония Восточной Европы, Избранные сочинения, т. V, Л., 1935, გვ. 519-520.

⁴ მ. ჩუხუა, ქართველურ ენა-კილოთა შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 2000-2003, გვ. 410.

ბაქარ გიგინეიშვილი საკმაოდ ვრცლად განიხილავს ამ საკითხს და აღნიშნავს, რომ ქრისტიანობის გავრცელების მიზეზით, მეგრ.-ჭან. ხვამ და სვანური კტამ (← *კტემ-) ძირების შესატყვისი თავდაპირველი ფონეტიკური სახით და მნიშვნელობით არაა დაცული, მაგრამ ავტორს ის ეგულება კუმ (← *კუმ-) ძირში, რომელსაც, ემყარება ერთი მხრივ ზმნა კუმ-ევ-ა, მეორე მხრივ კი გასუბსტანტივებული მიმღეობა სა-კუმ-ილ-ი. კუმევა ძველ ქართულში, ჩვეულებრივ „ხმარება-გამოყენების“ მნიშვნელობით გვხვდება. აქ ადგილი ჰქონდა მნიშვნელობის გაფართოებას: [ხმარება სარიტუალო საგნებისა] → [ხმარება ზოგადად]. სიტყვა საკუმილი ნიშნავს „ღუმელს“, „ქურას“, „ბრძმედს“. ავტორისავე აზრით, საფიქრებელია საკუმილი თავდაპირველად მიუთითებდა ნაწილებზე რიტუალისა (შესანიშნავზე, მსხვერპლის შესანიშნავად წინასწარი მომზადების საშუალებებსა და საგნებზე), ე. ი. იმაზე, რაც მოიხმარებოდა მსხვერპლშენივრის ცერემონიალის პროცესში. ერთ-ერთი აუცილებელი კომპონენტი მსხვერპლშენივრისა იყო ცეცხლი. მისივე თქმით, საკუმილი, არის არა თვით ცეცხლი, არამედ სა-კმ-არი, ამჯერად საცეცხლე, რაც დანიშნული იყო შესანიშნავად ან კიდევ ადგილი, სადაც უნდა დაენთო ცეცხლი მსხვერპლშენივრის რიტუალისთვის, ასევე, საკუმილი ფორმა (თავისი ადრინდელი მნიშვნელობით „მსხვერპლის შენივრის“ რიტუალი) ზუსტ ფონემურ შესატყვისობას ავლენს მეგრულ ფორმასთან „ოხვამერი//ო-ხვამირ“.¹

ავთანდილ არაბულის აზრით, კტამ//კტამ-ლი – ფუძეთა მიმართებაში (შდრ. კვამ-ლი-თეს-ლ-...) აგრეთვე ხვამ-ა, და კტამ, მა-კტ-ამ ფუძეებში ამოსავალი კტამ ძირი უნდა უკავშირდებოდეს საკუმილ – ფუძეს, კერძოდ რედუცირებული სახით უნდა იყოს წარმოდგენილი ამ ფუძეში: საკუმილ//სა-კტამ-ილ, საკუმილი, საკმილი, ღუმელი, ქურა „ბრძმედი“. შესთხოვდნენ იგინი საკუმილსა მას ცეცხლისა აგზებულისასა, ავტორისავე დასკვნით, კტამ- ძირი უნდა უკავშირდებოდეს „ნათების“, „ცეცხლის“ სემანტიკას და იგივე მნიშვნელობა უნდა ედოს საფუძვლად შესაბამის ლექსიკურ ერთეულთა საკულტო დანიშნულებით დამკვიდრებასა და გავრცელებას.²

ერთ-ერთ ურარტულ წარწერაში, რომელიც სარდურ II-ის ლაშქრობაზე მოგვითხრობს, მის მიერ დაპყრობილ ქვეყნად მოხსენიებულია უხიმეაშუს, უხიდეს ქვეყანა. ჯ. გვეტაძის აზრით, ეს ქვეყანა ზანური,

¹ ბ. გიგინეიშვილი, ზოგი ეთნოგრაფიული ტერმინის წარმომავლობისათვის// საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“, ისტორიის ... სერია, 1, თბ., 1985, გვ. 59-62.

² ა. არაბული, კტამ არქეტიპის პირვანდელი მნიშვნელობის და შესაბამის ფუძეთა საკულტო დანიშნულებისათვის// „ქუთაისური საუბრები“, VII, სიმპოზიუმის მასალები, ქუთაისი, 2000, გვ. 33-34.

მეგრულ-ჭანური ტომებით იყო დასახლებული. მკვლევარი, მას უდარებს მეგრულ ოხომა-ოხვამეს და აღნიშნავს, რომ იგი გაჩენილი უნდა იყოს ამ მხარეში ზანური ტომების ბინადრობის დროს, კერძოდ, ძვ. წ. II-1 ათასწლეულების მიჯნაზე. შემდეგ, ძვ.წ. VIII ს. 20-იან წლებში, კიმერიელების მიერ კოლხეთის სამეფოს განადგურების გამო პოლიტიკური ცენტრი და მოსახლეობა ჩრდილოეთისკენ წაინია. სავსებით შესაძლებელია გადმოინაცვლა ამ ტომების რელიგიურმა ცენტრებმაც, მათ შორის, ოხომას (ოხვამეს) ტიპის სალოცავებმაც. ავტორის აზრით, ის იგივე უქიმერიონია (გორა ქუთაისთან ახლოს).¹

პარალელების თვალზასრისით, საინტერესოდ მიგვაჩნია ინდოევროპულ ენებში შემორჩენილი სიტყვები. ინდოევროპული *Hueg^[h] °-/ *Hueg^{[h]o} - „საზეიმოდ შექება, ხოტბის შესხმა, მსხვერპლის მიტანით“, „ლოცვის აღვლენა: ძველ ინდური *vāghavut* – მლოცველი, მსხვერპლის მიტანი, მსხვერპლშენივრის მომწყობი, ავესტ. aog-(aogadā, aoxta) „საზეიმოდ გამოცხადება“, „გამოთქმა“. ბერძნ. *εὐχομαι* „ვლოცულობ“, „საზეიმოდ ვპირდები“, „აღთქმას ვიძლევი“, *εὐχῆ* „ლოცვა“, „ვედრება; ხვენწა, მუდარა“, ლათ. *uoueo*~ საზეიმოდ გპირდები“, „აღთქმას ვიძლევი“, „ვენირები“, „ვემსხვერპლობ“. *uōtum* „მსხვერპლი“, „აღთქმა“. სიტყვების ამ ჯგუფთან აკავშირებენ ხეთურ *hueR/huR* – „შელოცვა“, „შელოცვის წარმოთქმა“ (მესამე პირის მხოლ. რიცხვ. *hueRzi*, მესამე პირის მრავლ. რიცხვ. *huRanzi*). ფორმალურად ეს სიტყვა ამოსულია ძირიდან Hueg^{[h]o}/ხეთ. *hueR* მდგომარეობაში ნულოვანი გახმოვანებით სუფიქსისა *Hu-გ^{[h]o} (ხეთ. *hueR* ფორმაში. ნულოვანი საფეხურზე სომხურ *uzem*, „მე მინდა“, *y-uzem* „ვეძებ“. აღნიშნულია, რომ ხეთური სიტყვის ასეთი ეტიმოლოგია გვაძლევს საფუძველს ის გავაერთიანოთ ხეთურ *hueR/huR*-თან „დაკვლა“ (კლავს), „დანანევრება“. ამ სიტყვების გაერთიანება, როგორც ერთი და იმავე სემანტიკური ვარიანტებისა, გამართლებულია სანყისი ინდოევროპული სიტყვის სემანტიკის სავარაუდო მნიშვნელობით – „შექება//ხოტბის შესხმა“, „ლოცვის აღვლენა“-„შელოცვა“, რამაც შესაძლოა გამოიწვიოს სემანტიკური გახლეჩა და განცალკევება სიტყვებისა *hueR/huR*, მნიშვნელობით – „დაკვლა“ (თავდაპირველად ალბათ „სამსხვერპლო ცხოველის დაკვლა“²).

როგორც ზემოთაც გამოჩნდა, სიტყვა „ოხვამეს“ სემანტიკურ-მორფოლოგიური შესატყვისები მოეპოვება ინდოევროპულ და სხვა

¹ ჯ. ვეჭაძე, ურარტუს მეფის სარდურ II წარწერაში მოხსენიებული ტოპონიმის „უხიმეაშუს“ გავებისათვის// საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“, ისტორიის ... სერია, 3, 1972, გვ. 209-210.

² Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. II, Тб. 1984, გვ. 803.

ენებში. ზემოთ წარმოდგენილი მასალით, ის თითქოს ღმერთის, ანუ როგორც უზენაესი ღვთაების აღმნიშვნელი სიტყვა კი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ ღმერთის მიმართ (ცალკეული ღვთაების) გარკვეული რიტუალური ქმედების. ამგვარ მის მნიშვნელობას მხარს უჭერს მეგრულში ღმერთ სიტყვასთან პარალელურად სხვა მნიშვნელობითაც ხმარება, მაგალითად, „ლორონთ დოხვამუ“ – ღმერთმა დალოცოს, „ჭყონ-მიოხვამუ“ – სალოცავი მუხა და სხვა. მაშასადამე, ის ნიშნავს ღმერთისთვის განკუთვნილი ლოცვის აღვლენას. თვით ქრისტიანულ სარწმუნოებაშიც ლოცვა სულის საცხოვნებელს ნიშნავს არა მარტო ცოცხლებისათვის, არამედ პირველ რიგში გარდაცვლილთათვის. ვფიქრობთ, თავდაპირველი სემანტიკით, სიტყვა „ხვამა“ მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ ქმედებაში უნდა იყოს კავშირში. საინტერესოა ისიც, რომ მეგრულში ხვამა//ოხვამე – ლოცვის, სალოცავის და სასაფლაოს მნიშვნელობის პარალელურად ნიშნავს დღეგრძელობას, სადღეგრძელოს (ხვამა, ოხვამური). ამ მხრივ, როგორც სემანტიკური ისე მორფოლოგიური თვალსაზრისით საინტერესოა აფხაზური ეთნოგრაფიული და ენობრივი მონაცემები. კერძოდ, მეგრული ჟინი ანთარის პირველი ნაწილის „ჟინის“ აფხაზური შესატყვისია Хьых (ჟინი იგივე ზედა, ანუ ზედა სამყარო, ანუ ზედაზე). ნიკო ჯანაშიას მინიშნებით, აქ თითქოს აფხაზებს დაუნაწევრებიათ ჟინი ანთარი და მიუღიათ ორი ღმერთი, აითარი (Айтар) და Хьыхь რამდენადაც მათდამი მიმართული ლოცვა სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა გარემოებებში სრულდება¹. აფხაზები ღმერთის შესატყვისად ხშირად ხმარობენ სიტყვას ныха, რომელიც „ხატის“ მნიშვნელობით ითარგმნება.² ა-ნეჰიაგატი კი ნიშნავს სალოცავს, ა-ნეჰიარა – ლოცვას, დალოცვას, დღეგრძელობას, ილოცა – ლოცულობდეს, ა-ნეჰიაჭა – სადღეგრძელო.³ ამ სიტყვის პირველი ნაწილი „ანგ“, როგორც ჩანს კონკრეტულ ღვთაებასთან არის კავშირში (ალბათ დედათა სქესის). ვფიქრობთ, ზემოთ წარმოდგენილი ტერმინების მეგრულ ოხვამესთან, ხვამასთან (ლოცვა, სამლოცველო, ლოცვა, სადღეგრძელო და ა. შ.) დაკავშირება, როგორც მორფოლოგიური ისე სემანტიკური მნიშვნელობით, სიძნელეს არ უნდა წარმოადგენდეს. ამავე დროს, დასაშვებია სიტყვა „ხვამა“-ს და „ხატი“-ს ურთიერთკავშირიც. მაშასადამე, ამ მსჯელობით, ხვამა არის ღმერთის, რომელიდაც (არა ყოველთვის ერთი კონკრეტული ღვთა-

¹ Н. С. Джанашия, Статьи по этнографии Абхазии, Сухуми, 1960, გვ. 27.

² Н. С. Джанашия, Статьи по этнографии Абхазии, გვ. 53.

³ ბ. ჯანაშია, აფხაზურ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1954, გვ. 215.

ების) ღვთაების მიმართ შესანიშნავი მიძღვნა და ამ გზით წყალობა//შენწყალების თხოვნა. ამის შემდეგ კი იქცა ის „ოხვამე“-დ ანუ „სალოცვად“, შემდეგ „სასაფლაოდ“, და „ეკლესიად“.

სამეცნიერო ლიტერატურაში საკითხის გარშემო არსებული კვლევებიდან ჩანს, რომ „ხვამე-ოხვამე-ოხვამერი“ მნიშვნელობა არის ეკლესია, სალოცავი, დალოცვა, სამსხვერპლო, ტაძარი, სასაფლაო, ლოცვის ადგილი და სხვ. მეგრულ მეტყველებაში შემორჩენილი მისი მნიშვნელობები გვამცნობს მის ღრმა რელიგიურ-რიტუალურ დატვირთვას, მაგრამ მნიშვნელოვანია მისი თავდაპირველი შინაარსის დადგენა, რომელიც ქართველური ტომების უძველეს, წარმართობის დროინდელ რწმენა-წარმოდგენებთან არის მჭიდრო კავშირში. საკითხთან მიმართებაში საყურადღებოდ მიგვაჩნია ქართველთა უზენაესი ღვთაების აღმნიშვნელი „ღმერთ“ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობა, რომელიც ჩვენ მიცვალებულის კულტთან მჭიდრო კავშირში გვაქვს განხილული¹.

მიცვალებულის და წინაპრის კულტის წამყვანი პოზიცია ადამიანთა რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების განვითარების თითქმის ყველა საფეხურზე სავსებით ნათელია, რაზეც ამჯერად არ მიგვაჩნია მიზანშეწონილად ფართო მსჯელობის გაშლა. ამ საკითხზე, სხვა ნაშრომში საგანგებოდ გვაქვს საუბარი². ზოგადად კი აღვნიშნავთ, რომ ღვთაების და მიცვალებულის (ასევე წინაპრის) სახელწოდებები მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხში სინონიმებია³. განვითარების ადრეული საფეხურიდან მოყოლებული, მიცვალებული იდენტიფიცირებულია „ღმერთთან“ და „უზენაესი ღვთაების სახით“ არის წარმოდგენილი, რომელსაც როგორც სიკეთის, ისე სიავის მოტანა შეუძლია ცოცხალთათვის და მთლიანად სამყაროსათვის. ამავე დროს, ხატმსახურება ანუ ღვთისმსახურება და მიცვალებულის თავყვანისცემა ერთ სიბრტყეზეა აყვანილი და არ არის ურთიერთგამიჯნული, საფლავი წმინდა ადგილად ითვლება. ვფიქრობთ, გამომდინარე აქედან, ცნება „სიკვდილის“ რესპ. „გარდაცვალება“ და „ღმერთის“ ცნების სემანტიკური იგივეობა დასაშვებია, რასაც ქართველურ ენებში გარკვეული მორფო-

¹ დ. ჭითანავა, ქართველთა უზენაესი ღვთაების აღმნიშვნელი „ღმერთ“ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობისათვის//„საისტორიო ძიებანი“, ტ. X-XI, თბ., 2008, გვ. 462-472.

² დ. ჭითანავა, სოციალური ორგანიზაციის აღმნიშვნელი კიდევ ერთი ფაქტორის შესახებ არქაულ საზოგადოებაში (კერის, წინაპრის და მიცვალებულის კულტთან კავშირში), თეიმურაზ მიბჩუანი-70, თბ., 2008-1010, გვ. 251-270.

³ დ. ჭითანავა, ქართველთა უზენაესი ღვთაების აღმნიშვნელი „ღმერთ“ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობისათვის, გვ. 465-466.

ლოგიური შესატყვისობებიც გააჩნია¹. ვფიქრობთ, ღმერთ//ლორონთ// ღერბეთ, //ლორონთის კავშირი „სიკვდილთან“ ანუ მეგრულ „ღურა“-სთან, „ღვრა“-სთან, „გარდაცვალებასთან“, დასაშვებია იმ გაგებით, რომ თავდაპირველად არსებული სიკვდილის აღმნიშვნელი სიტყვა „ღმერთის“ სახელწოდებად უნდა დარჩენილიყო.² ზემოთთქმულიდან გამომდინარე შესაძლებელია დავსვათ საკითხი „ღმერთის“ და „ხვამას“ ურთიერთმიმართებასთან დაკავშირებით, როგორც სემანტიკური, ისე მორფოლოგიური თვალსაზრისით.

ამ მხრივ ჩვენს ყურადღებას იქცევს ქართულ წარმართულ ხალხურ ლოცვა-სავედრებელ-დამწყალობებაში ღვთაებრივ არსებათა ცალკეული ჯგუფი, რომლებსაც ღვთისშვილნი შეადგენენ. მაგალითად:

„ხთის კარზედ შავიყარენით ხთისშვილნი ყველა მჭრისაო

გადავკვდ, ღმერთსა შავთხოვე: „ღმერთო, შენგან მაქვს ძალიო“,
მაშიავ მორიგემ ღმერთმა გარმამიმეტა სამიო“.

ამ ლოცვის სხვა ვარიანტი ასეთია: „ხთის კარზე შავიყარენით ანგელოზები თავნია“, ან „ღვთის კარზე შავიყარენით სამოცდა სამი ხატია“.³

საინტერესოა, რომ სიტყვა „ღვთის“ იცვლება ფორმით „ხთის“, რომელთაც იდენტური მნიშვნელობები აქვთ. ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, „სამოცდა სამი ღვთისშვილის მაგიერ (ზოგიერთ ვარიანტში, -დ.ჭ.) სამოცდასამი ხატია დასახელებული, საიდანაც ნათლად ჩანს, რომ ხატი ხალხურ სარწმუნოებრივსა და საგმირო სიტყვიერებაში ღვთისშვილის (ან ხთისშვილის, -დ. ჭ.) შესატყვის ტერმინს წარმოად-

¹ დ. ჭითანავა, ქართველთა უზენაესი ღვთაების აღმნიშვნელი „ღმერთ“ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობისათვის, გვ. 467.

² დ. ჭითანავა, ქართველთა უზენაესი ღვთაების აღმნიშვნელი „ღმერთ“ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობისათვის, გვ. 469-470. ამ მხრივ, საყურადღებოა, მაგ. ლათინური deus, die – ღმერთი, ასევე ინგლისურ die – სიკვდილი, გერმანული Gott (ინგლისური got) – ღმერთი და cottle//acker – სასაფლაო, ხოლო Gottes//acker dienst – ღვთისმსახურება, რუსული Бог – ღმერთი და Гроб – საფლავი; რუსული Покойник – მიცვალებული (ცხედარი) და Поклонение – თაყვანისცემა, რომელიც თავდაპირველად სწორედ მიცვალებულისადმი, როგორც ღვთაებისადმი ასეთი ქმედების (თაყვანისცემის) გამომხატველი უნდა ყოფილიყო (იხ. დ. ჭითანავა, ქართველთა უზენაესი ღვთაების აღმნიშვნელი „ღმერთ“ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობისათვის, გვ. 470).

³ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი. წიგნი პირველი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950, გვ. 177.

გენს¹. სიტყვა „ღვთის“ შეცვლა „ხთის“ ფორმით, რომელთაც იდენტური მნიშვნელობები აქვთ, ჩანს იმერულ კილოშიც, სადაც „ხვთიმობლობა“ იგივეა, რაც „ღვთისმშობლობა“². თუ ღვთის და ხთის ფორმა იდენტური მნიშვნელობით გვაქვს და ეს ზემოთ წარმოდგენილი მასალების მიხედვით ფაქტია, მაშინ დასაშვებია „ღ-ვთაების“ პარალელურად „ხ-ვთაება“ ფორმის და, შესაბამისად, თვით „ღ-მერთ“, ანუ „ხ-მერთ“ ფორმების არსებობაც, რისი ძირეული ხ-ს (ღ) სახით „ხვამა“-სთან კავშირი არ უნდა გაგვიძნელდეს.

საყურადღებოა ს.-ს. ორბელიანის გამმარტება: „ღ^თი (ღმერთი) არს სული ნათელი დაუსაბამო და მიზეზი ყო(ვ)ელთა დასაბამიერთა და დაბადებელი ყო(ვ)ელთა; ღ^თი გამოითარგმანების ხედვა და წვა-დ“³. „ხედვა“ ღმერთის განმარტებაში ყოველთვის „მხედველის“ (დამნახველის) მნიშვნელობით არის, ხოლო უფრო საინტერესოა თუ რა უნდა იგულისხმებოდეს წვაში? წვა ხომ ის ქმედებაა, რომელიც პირდაპირ ცეცხლთან არის კავშირში ანუ ღმერთ სიტყვაში თუ ჩვენ მას მეგრულ ღვრას (ანუ ღურა-სიკვდილი, გარდაცვალება) დავეუკავშირებთ, ხომ არა გვაქვს საქმე მიცვალებულის ოდესღაც არსებული კრემაციის წესის გამოძახილთან, ანუ იმასთან, რომ მიცვალებულის კრემაციას არა მარტო ჰიგიენური დანიშნულება აქვს, არამედ აქ ჩადებულია მიცვალებულის სულის სხეულისაგან გამოთავისუფლების და ზეციურ სამყაროში, სხვა სამყაროში გადასვლის იდეა, ანუ მიცვალებულის სული რომ გამოდის პირიდან სწორედ იმას ნიშნავს ღვრა (ანუ დოღურუ-ღურა-მოკვდა, სიკვდილი). მაშასადამე, ღურა ის აქტია, რომელიც ხდება ადამიანის ბუნებრივი სიკვდილისას, ხოლო ხვამა შემდგომი მოქმედებაა, სხეულის მიმართ განხორციელებული ქმედება. კერძოდ, საჭუმილ-ი, საჭმილ-ი ნიშნავს – ღუმელს, ქურას („ბრძმედი“)⁴. იგივეა მეგრული ხალუა (ლღვობა), მო-ხალი-ლი (მოხალული); მაშასადამე გამოდის, რომ განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ღმერთი, რომელიც სიკვდილის (ღურა) აღმნიშვნელი სიტყვიდან მომდინარეობს, არის გარდაცვალების აქტი, ხოლო სხვა სამყაროში მისი გადაყვანა, ანუ გარკვეული რიტუალის შესრულების შემდგომი ეტაპი არის ხვამა. ხვამა ის ქმედებაა, რომელიც მუდმივად აღევლინება მის პატივსაცემად, მისი (ღვთაების – ამ შემთხვევაში მიცვალებულის) კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად. სწორედ ხვამა-ს შესრულებით ხდება

¹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ერის ისტორიის შესავალი, გვ. 178-179.

² ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა. შემდგენელი ალ. ღლონტი, მეორე გამოცემა, თბ., 1984, გვ. 750.

³ სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, გვ. 253.

⁴ ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973, გვ. 386.

ადამიანის ზიარება ღმერთთან, როგორც ნიშანი აღდგომისა. ამ მხრივ ის სემანტიკურად სრულიად შეესატყვისება ქართულ ზედაშეს, როგორც შესანიშნავს.

საკითხის უფრო ნათელსაყოფად მნიშვნელოვანია სვანური მასალა, კერძოდ, სვანურ სადღესასწაულო ნადიმში აუცილებელი სადღეგრძელო იყო დიდების თქმა ღმერთისადმი. პირველი სადღეგრძელო სახლეულის სახელზე ითქმებოდა, ანუ მათი ღმერთის დიდება. პირველი და ყველასათვის სავალდებულო ნაწილი სახლიგელისა იყო ე. წ. ლახვამილი. ნადიმის უფროსი წევრი დგებოდა თავის სკამზე, ხელში იღებდა ერთ ჯამს, ამბობდა მოკლე სადღეგრძელოს მაღალი ღმერთის, ხომა ღერმეთის სადიდებლად, ამ ჯამს უკან დებდა და იღებდა სხვას, ადიდებდა ჯგრაგს, ამასაც მაგიდაზე დგამდა და იღებდა მესამე ჯამს, რომლითაც ადიდებდა თარგლეზერს და ლამარიას და ამის შემდგომ პირველი ჯამიდან დაწყებული ყველას ცლიდა და გადააწვდიდა მეზობელს. ასე სრულდებოდა ლახვამიალი ყველა მონადიმეთა მიერ. შემდეგ სახლიგელს შეეძლო სხვა სადიდებელი ეთქვა.¹

განვითარების გარკვეული საფეხურზე, „ხვამას“ უნდა ჰყოლოდა კულტის (ოხვამერის) მსახური, ანუ ქურუმი. ამის შესატყვისია მეგრული „მახვამერი“ და ძველქართული მეხუეშნე, რომელიც ნიშნავს მესაიდუმლეს: „არც ვედრებაჲ მიითვალვის და არც მეხუეშნე შეინყნარების“.² მეხუეშნე შეიძლება წარმოვიდგინოთ მეხვამნე//მეოხვამურედ—მლოცველი ან ლოცვის აღმავლენი ქურუმის მნიშვნელობით, აღსანიშნავია, რომ ს.-ს. ორბელიანთან ჯომლი — „მრავალვარსკვლავია“, „მრავალი ვარსკვლავთა“.³ ვარსკვლავთმრიცხველობა კი „მეხუეშნის“, იგივე „მეოხვამურეს“ პრივილეგია და ამ ასტროლოგიური ცოდნის მატარებელი პიროვნების ტიტულია.

ჭურჭელში (მოგვიანო ოხვამერ ქვევრი) არქაულ ეპოქაში სწორედ იკრძალება მიცვალებული⁴ (იხ. ქვემოთ), სადაც ტარდება მსხვერპლ-შენიღვის (როგორც ღვინით ისე ხორციელი სამსხვერპლო შესანიშნავით) რიტუალი, ხოლო შემდგომ ისხმება წმინდა ღვინო, რისი საშუალებითაც ხდება ღვთაებებისადმი მსხვერპლის გაღება. ოხვამეს ამის შემდგომ ალბათ დამარხვის და საბოლოოდ საფლავის, ზოგადად სა-

¹ **В. Бардавелидзе**, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графические искусство грузинских племен, Тб., 1957, გვ. 72.

² **ი. აბულაძე**, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 237.

³ **სულხან-საბა ორბელიანი**, ლექსიკონი ქართული, II, გვ. 443.

⁴ **ლ. ბითაძე**, **დ. ჭითანავა**, **შ. ლალიაშვილი**, **ე. ყვავაძე**, **თ. ზუბიაშვილი**, ქართლის მოსახლეობის ეთნიკური ვინაობის საკითხები და ანთროპოლოგიური ტიპის ცვალებადობა ძვ. წ. III ათასწლეულიდან XX საუკუნის ჩათვლით, თბ., 2011, გვ. 235-255.

საფლავის მნიშვნელობაც შეუძენია. ამის მანიშნებელი შეიძლება იყოს ჭანური ხვ, ხუ, რომელიც ნიშნავს დამარხვას, ყრას, ცვენას, გახვრეტას.¹ როგორც ზემოთაც აღინიშნა სამეგრელოს მაგალითზე „ოხვამე“ ენოდება არა მარტო იმ ადგილს, სადაც ეკლესია ან რაიმე სხვა სალოცავი დგას, არამედ სასაფლავსაც. სასაფლაო წარმოადგენს სწორედ იმ სივრცეს, სადაც უნდა შესრულებულიყო გარკვეული ლოცვა ანუ ხვამა, გარკვეული რიტუალური აქტი დაკრძალვის დროს თუ მის შემდგომ. განვითარების ადრეულ საფეხურზე რიტუალი სრულდებოდა ვინრო წრეში, ოჯახში, კერასთან, სადაც იკრძალებოდა მიცვალებულის.²

საკითხთან მიმართებაში საინტერესოდ მიგვაჩნია საერთო ქართველურ დონეზე აღდგენილი *კამ-„სიმშრალე“, გახმოზა“. ეს ფუძე აღდგენილია საერთონახურ დონეზეც – „აკონ“-უცხიმობა ორგანიზმის დონეზე, სადაც დაგრამატიკული კლასის ნიშანია, ძირი კი არის *კონ-.³ ამ მხრივ საყურადღებოა მეგრული ხონება (კონება), რაც ნიშნავს შიმშილობას, მარხვას, უჭმელობას.

დასკვნის სახით აღვნიშნავთ, რომ ხვამა ეს არის შესანიშნავი, რომლის საშუალებითაც ხდება ზიარება ღმერთთან, არქეულ ეპოქაში დაკავშირებული მიცვალებულის და წინაპრის კულტთან, ცალკეულ წარმართულ ღვთაებებთან, ხოლო ქრიტიანობის შემოსვლის შემდგომ ქრისტიანულ წმინდანებთან. მისი, როგორც შესანიშნავის მნიშვნელობას ნათლად გვიჩვენებს ზანური „ხვამა“//„ოხვამერი“ და სვანური ლახვამიალი (როგორც შესანიშნავი, სადიდებელი უზენაესი ღმერთი დასადმი – ხოშა ღერმეთი, და სხვა ღვთაებებისა დასადმი-ჯგრაგი, თარგლეზერი, ლამარია). ამ მხრივ ქართული ზედაშე, ზანური ოხვამე და სვანური „ლახვამიალი“ იდენტური მნიშვნელობისაა, ხოლო ტერმინოლოგიური თვალსაზრისით ხვამა//ლახვამიალი არქაული ეპოქისაა, რომელშიც აისახება რწმენა-წარმოდგენათა განვითარების მთელი კომპლექსი. რაც შეეხება ხვამა და ღმერთ სიტყვების სემანტიკურ-მორფოლოგიურ კავშირს და მის დასაშვებ იგივეობას ღმერთის და ხთვის ლექსემების თვალსაზრისით, იმ ეპოქისაა, როდესაც ხვამა სიტყვა

¹ არნ. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938, გვ. 423.

² დ. ჭითანავა, რელიგიური რწმენის წარმოშობის სათავეებთან (საკითხის დასმის მიზნით), ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, ტ. IX, თბ., 2007, გვ. 104-125; დ. ჭითანავა, სოციალურ ორგანიზაციის განმსაზღვრელი ერთ-ერთი ფაქტორის შესახებ არქაულ საზოგადოებაში (საკითხის დასმის მიზნით)// ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, ტ. IX, გვ. 125-148; დ. ჭითანავა, სოციალური ორგანიზაციის განმსაზღვრელი კიდევ ერთი ფაქტორის შესახებ არქაულ საზოგადოებაში, გვ. 270-298.

³ მ. ჩუხუა, იბერიულ-იჩქერიულ ენათა შედარებითი გრამატიკა, I, თბ., 2010, გვ. 651.

ზანუში შესანიშნავის (ზედაშეს) მნიშვნელობით ჯერ კიდევ არ იყო დამკვიდრებული. ის თავდაპირველად აღნიშნავდა მიცვალებულის გარდაცვალების აქტს, ან მისი გარდაცვალების შემდგომ განხორციელებულ გარკვეულ ქმედებას.

გ). ტერმინი „მარანი“

ისტორიულ წყაროებში ტერმინი „მარანი“ პირველად მოხსენიებულია 864 წელს გადანერილ სინურ მრავალთავში ამ ფორმით: „და ჩვენც საყუარელნო მარანსა მას მაცხოვრისასა მივისწრაფოთ“¹.

ტერმინი მარანი გვხვდება XI საუკუნის ნიკორწმინდის სიგელშიც: „შევქმენ სანირე ქვითკირი ბოსელი: და ზ-ა სახლისა მამასახლისო: ა: და მარანი მუხისა“².

ი. ყიფშიძე, მარანს „ღვინის სარდაფს“ უწოდებს³. ამავე დროს მოჰყავს მაგალითი, რომ მთის თხას ეწოდება სამეგრელოში „გვალამ ბალ-მარანი, რომელსაც თარგმნის როგორც „მთის ბელელი და სარდაფი“⁴.

სულხან-საბას განმარტებით, მარანი ნიშნავს „საღვინე სახლს“⁵.

ი. აბულაძის ძველი ქართული ენის ლექსიკონში მარ-ი არის „საწნახელი, სარწყაული“. „ასი მარი ზეთი“, „ასი საწნახელი ზეთისა“⁶;

ივ. ჯავახიშვილის აღნიშვნით, „მარანი უეჭველად და ყოველთვის საცხოვრებელ ბინასთან ერთად უნდა ყოფილიყო, მაგრამ მაიცნ საქართველოში მარანი ხშირად სწორედ თვით მკვიდრ სახლში ჰქონიათ. ცხადია, ეს ისეთი მარანი კი არ იყო, სადაც მთელი წლის ღვინის მარაგს ინახავდნენ, არამედ პატარა მარანი, რომელშიც ყოველდღიური, სანიადაგოდ სახმარებელი ღვინო ჰქონდათ ხოლმე. ზოგადად საქართველოში ღვინის სმა ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა და წყლის მმასავით საჭიროდ მიაჩნდათ, ამიტომ სახლთან ჰქონდათ მარანიც“⁷.

მ. გეგეშიძის აზრით, მარნის თავდაპირველი შინაარსი მომდინარეობს ძველი მელვინეობის უმთავრესი იარაღიდან-საწნახელი. საწ-

¹ ა. ჩიქობავა, სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში, თბ., 1942, გვ. 87.

² ქრონიკები და სხვა მასალანი საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა. შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ, ტ. II, თბ., 1897. გვ. 46-48.

³ ი. ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994, გვ. 480.

⁴ ი. ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, გვ. 449.

⁵ სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბ., 1991, გვ. 438.

⁶ ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 219.

⁷ ივ. ჯავახიშვილი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, I, მშენებლობის ხელოვნება ძველ საქართველოში, თბ., 1946, გვ. 22.

ნახელზე ადრე ამ იარაღს სხვა სახელწოდება უნდა ჰქონოდა. ხოლო საწინააღმდეგო პირველი მასალა ხე უნდა ყოფილიყო და არა სხვა (ქვის და ქვითკირის საწინააღმდეგო მოგვიანებით გაჩენილი უნდა იყოს). ავტორისავე აზრით, ცნებები მარი, კა-მარ-ა, მარ-ანი უნდა შეიცავდეს მანიშნებელ მონაცემებს, რომლითაც შეიძლებოდა ერთ თავდაპირველ შინაარსამდე მივსულიყავით. მისივე აზრით, მარანს – ერთ ხეში ამოთლილ ჭურჭელთან მივყავართ, რომლის თავდაპირველი დანიშნულება შიგთავსის შენახვაა. მარანს თავდაპირველად ჭურჭლის მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა და შემდეგ უნდა ქცეულიყო ის საწყაოდ¹.

ლ. ჭყონია, VIII-IX საუკუნეების ხელნაწერებზე დაყრდნობით აღნიშნავს, რომ ტერმინი „მარანი“ X საუკუნეზე ადრეა წარმოქმნილი – IV-VIII საუკუნეებში. მისივე აზრით, „მარ“ ჭურჭელია. შესაძლებელია „მარ“ ხის ან თიხის ჭურჭელი ყოფილიყო. ნაგებობამ, სადაც აღნიშნული ჭურჭელი იყო მოთავსებული სახელწოდება „მარანი“ აქედან მიიღო².

ა. ბოხოჩაძის აზრით, სახელწოდება მარანი წარმოქმნილი უნდა იყოს დაახლოებით IV-VIII საუკუნეებში, მაშინ, როდესაც ქვევრების თავმოყრა ერთ ადგილზე, მეღვინეობასთან დაკავშირებული ინვენტარისა და ჭურჭლის შენახვა ერთ გარკვეულ ნაგებობაში თუ სათავსოში მოხდა. ასეთ სათავსოს ან ნაგებობას, სადაც ქვევრები იყო თავმოყრილი და ღვინოს ინახავდნენ, პირველად „ღვინის სახლი“ უწოდებოდა, ხოლო მოგვიანო ხანაში მარანი დაერქვა³. მისივე აღნიშვნით, პირველად ჩვენში სწორედ თიხის ჭურჭელი იყო გამოყენებული მიცვალებულის დამარხვისას, კრემაციისა და ინჰუმაციის დროს, ვიდრე ადამიანი ხის მასალისაგან გაკეთებულ სამარხავ ჭურჭელს – კუბოს გამოყენებდა. „სამარე“ და მისგან ნაწარმოები კრებითი სახელი „სამაროვანი“ ისეთი ადგილის აღმნიშვნელი იყო თავდაპირველად, სადაც მიცვალებულს მარში ჩასვენებულს მარხავდნენ. როდესაც მარი ხმარებიდან გამოვიდა, როგორც მიცვალებულის დასაკრძალავად განკუთვნილი ჭურჭელი, სახელი სამარე და სამაროვანი მაინც შემორჩა ასეთი დანიშნულების ადგილის აღსანიშნავად და მან თავი ზოგიერთ კუთხეში დღემდე შემოინახა (საინგილო). მარებით მიცვალებულის დამარხვის წესი, თუ მას თიხის ჭურჭელს დავუკავშირებთ (ქვევრსამარხები) ახ.

¹ მ. გვეგშიძე, მეღვინეობის იარაღ-ჭურჭელი დასავლეთ საქართველოდან, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XIX-B, თბ., 1956, გვ. 145, 147, 149.

² ლ. ჭყონია, მარანი, როგორც საკულტო ნაგებობა, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1982, გვ. 129-130.

³ ა. ბოხოჩაძე, მევენახეობა-მეღვინეობა ძველ საქართველოში არქეოლოგიური მასალების მიხედვით, თბ., 1963, გვ. 150-151, 157.

ნ. II-III საუკუნეებში უნდა შეწყვეტილიყო. მაშასადამე, ერთად შეკრებილი დიდი ზომის თიხის ჭურჭლების ადგილის აღმნიშვნელ ტერმინად მარანი წარმოიქმნა, განსხვავებით სამაროვანისა. რამდენადაც თიხის დიდ ჭურჭელში ეხლა მიცვალებულს აღარ მარხავდნენ და მას წმინდა სამეურნეო დანიშნულებით, საღვინე ჭურჭლებად იყენებდნენ, საფიქრებელია ამ გარემოებამ გამოიწვია ტერმინ სამაროვნის შეცვლა სახელწოდება მარნით, ხოლო თიხის ჭურჭლის სახელწოდება მარი, მის სამარხავ საშუალებად გამოყენების შეწყვეტასთან ერთად, დავიწყებას მიეცა, თავისი სახელი სამეურნეო დანიშნულების ადგილს თუ ნაგებობას უანდერძა და ჩვენ დრომდე თავი აღნიშნული ნაგებობის სახელში შემოინახა¹.

ნ. ბერძენიშვილის აზრით, „მარ“ უკავშირდება სამარხს. „სამარე“ ის ადგილია, სადაც იმარხება „მარები“. ავტორისავე თქმით, „მარ“ თიხის დიდ ქვევრს ეწოდება, რომელშიც, ზოგჯერ კიდევაც იმარხებოდნენ. ამრიგად, მარანი ის ადგილია, სადაც მარები, ქვევრებია დამარხული².

ბ. ნანობაშვილი იზიარებს ამ მოსაზრებას და აღნიშნავს, რომ მარანსა და დამარხვაში ერთი და იგივე ძირი-მარ-ია წარმოდგენილი, ხოლო დამარხვა ძველ ქართულში შენახვას უდრიდა (საბა). ავტორისავე აზრით, თუ მართლაც მარანი თავდაპირველად შენახვას უდრიდა, მაშინ მარანი მამაკაცზე ადრე დიასახლისის სახელო უნდა ყოფილიყო. ისიც შესაძლებელია, რომ მარანში სახელდახელოდ დასახარჯი ჭირნახული ინახებოდა. ამას თუ დავუმატებთ, რომ ზოგან მარანი გარეთ უნდა ყოფილიყო, ხოლო მემარნე მხოლოდ და მხოლოდ კაცი, თანაც აქაც მარანი შეიძლებოდა დამარხულ ქვევრში ღვინის შენახვასთანაა დაკავშირებული, მაშინ ვენახის მუშაკაცი, ალბათ მემარნეც იქნებოდა ერთობის სახელში³.

ტერმინ მარანთან მიმართებაში, როგორც ზემოთ გამოჩნდა, საკითხი ისმის მარი//მარხვა//სამარეს ურთიერთმიმართებითაც.

სტ. მენტეშაშვილის თქმით, ძველ ქართულში მარხვას ორი მნიშვნელობა აქვს – შენახულისა და გვამის მინაში ჩაფვლისა, ე. ი. დასაფლავებისა, უმთავრესად შენახვისა. უკანასკნელი მნიშვნელობა ზოგ შემთხვევაში დღესაც აქვს. მისივე თქმით, შუშანიკის ცხოვრებაში მარხვა სარიტუალო შენახვის მნიშვნელობით იხმარება. აღსანიშნავია, რომ სამარხავს მხოლოდ საფლავის მნიშვნელობა აქვს და მეორე მნიშვნე-

¹ ა. **ბოხრაძე**, მევენახეობა – მეღვინეობა ძველ საქართველოში არქეოლოგიური მასალების მიხედვით, გვ. 156-157.

² ნ. **თოფურია**, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან, გვ. 5.

³ ბ. **ნანობაშვილი**, საოჯახო მეურნეობა კახეთში XIX საუკუნის რეფორმის შემდგომ და XX საუკუნის I მეოთხედში, თბ., 1996, გვ. 178-179.

ლობით ე. ი. შესანახავის მნიშვნელობით არ იხმარება. ავტორი, დასკვნის სახით აღნიშნავს, რომ „მარხვა“ იმ დროს შემოვიდა გვამის მიწისთვის მიბარების ცნების გამოსახატავად, როცა ადამიანის წარმოდგენით საჭირო იყო გვამის დაფლა-შენახვა. ე. ი. განვითარების შემდეგ საფეხურს ეკუთვნის. ამ პერიოდში შეიძლება უკვე დაიწყეს ზრუნვა ისე შეემზადებინათ გვამის შესანახად განკუთვნილი ამოთხრილი მიწა, რომ მართლაც მიეცათ დასაფლავ-შესანახი იერი, როდესაც აუგებდნენ კუბოს, აკლდამას და მისთანებს. ავტორისავე აზრით, რადგანაც საწყაო სხვა ჭურჭლები ხშირად ხისაა (ლიტრი, კოდი, და მისთ.) მარი, როგორც ფულურო ხე გამოიყენებული იყო კუბოდ. „სამარე“ მარის მოსათავსებელი ადგილი გამოდის, რადგან თუ მარი მართლაც მოჭრილი ხის ამოფულურებული ჭურჭლის სახელი იყო, მას მარტო საწყოს მნიშვნელობა არ ექნებოდა¹.

კ. გოცაძე, „სამარესა“ და „სამარხო“-„სამარხეს“ შესახებ საკმაოდ ვრცელ მსჯელობას გვთავაზობს. ავტორის თქმით, ტერმინ „სამარეს“ შესახებ ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში ვკითხულობთ: „დადგა ახლსა სამარესა და ლოდი დიდი მოაგურვა კარსა ზედა სამარისასა... და გარდააგორეს ლოდი მის საფლავისაგან“... გამოვიდა მიერ სამარით². „გალობაში წმინდისა მოციქულისა ნინოსი“ ვკითხულობთ: „ლოდები აღილო სამარეთგან“³. მათეს სახარებაში: „რამეთუ აშენებთ თქვენ საფლავებსა მას წინასწარმეტყველთასა და განაშენებთ სამარენსა მას მართლისა“⁴. ავტორისავე აზრით, ეს მაგალითები გვაძლევენ საშუალებას ვიფიქროთ, რომ „სამარე“ და „საფლავი“ იდენტური მცნებებია. ავტორი ნაწილობრივ იზიარებს სტ. მენთეშაშვილის მოსაზრებას და აღნიშნავს, რომ შესაძლებელია „სამარე“ სწორედ ჭურჭლებში მიცვალებულის დაკრძალვას გულისხმობს, მაგრამ ხის ჭურჭელი ან ხის კუბო, ამ შემთხვევაში ერთგვარ შეუსაბამობას იწვევს, თუნდათ იმიტომ, რომ არქეოლოგიური მონაცემებით დადასტურებულია მიცვალებულის დაკრძალვა თიხის ჭურჭლით. ავტორისავე მსჯელობით, „მარ“ ძველ ირანულში ნიშნავს „სიკვდილს“, „გარდაცვალებას“. ასევე ინდურშიც „მარ“ სიკვდილის ღმერთია, გარდა ამისა თვით სიკვდილიცაა. აქედან გამომდინარე, მისივე თქმით, ჯერ არსებობდა სიკვდილის აღმნიშვნელი სიტყვა, რომელიც შემდგომ რელიგიამ ღმერთის

¹ სტ. მენთეშაშვილი, მიცვალებულთა დამარხვისა და სამარხების ტერმინოლოგიისათვის, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XIX-B, თბ., 1944, გვ. 165-166; 170, 172.

² ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, თბ., 1946, გვ. 52.

³ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, გვ. 389.

⁴ ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია, თბ., 1945, გვ. 83; 192.

სახელად აქცია. მაშინ გამოდის, რომ „სამარე“ ადგილია იმათთვის, ვისაც სიკვდილი დაეუფლა, ანუ „სასიკვდილო“ ადგილია. და მართლაც „მარ“ „სიკვდილია“, ზმნაა, ხოლო მისგან ნაწარმოებია „სამარე“, ისევე, როგორც ზმნა „ფლვისაგან“ ნაწარმოებია „საფლავი“ და ზმნა „მარხულისაგან“ – „სამარხო“. ავტორის დასკვნით, „სამარე“ ნაწარმოებია ზმნისაგან „მარ“, რაც უჩვენებს მოქმედებას, რომ სიკვდილი ეუფლება არსებას, და არა არსებითი სახელისაგან – „მარ“ („სანყაო“, „ჭურჭელი“). იგი ზოგადად ნიშნავს სიკვდილის ადგილს. „სამარხო“ და „სამარხი“ წარმოსდგება ზმნისაგან „მარხვა“. ავტორი არ იზიარებს სტ. მენტემაშვილის მოსაზრებას ამ საკითხზე და აღნიშნავს, რომ „სამარხო“ ინარმოება „მარხ“ ძირზე სა-ო აფიქსების დართვით, „სასაფლაო“ კი ნაწარმოებია ჯერ ძირ „კალ“-ზე სა-ავ აფიქსებით (მივიღეთ „სა-კლ-ავი“) ხოლო შემდგომ უკვე წარმოებულს „საკლავი“ ერთვის სა-ო აფიქსები და მივიღებთ „სა-სა-კლ-ა(ვ)ო“-ს. ამიტომ „სამარხო“ და „სასაკლაო“ შედარება არასწორია. ასევე უსაფუძვლოა ეჭვი მის შესახებ, თითქოს „სამარხი“ „მარხ“-ისაგან არ იყოს ნაწარმოები. „სამარხო“; „სამარხავი“ ნაწარმოებია „მარხ“-ისაგან. ამრიგად, „სამარხო“-მიცვალებულთა „სალოცავია“¹. „საფლავი“ და „სამარე“ წარმართული ეპოქიდან მომდინარეობს, ხოლო „სამარხო“ ქრისტიანული რელიგიის ნაყოფია².

მ. ანდრონიკაშვილს „მარხვა“ მიაჩნია საშუალო სპარსულიდან შემოსულ Parh-Pahr სიტყვად, მისივე თქმით, მას „შენახვის“, „დაცვის“ მნიშვნელობა აქვს³.

მაშასადამე, „სამარხო“ „სამარხეული“ ნაწარმოებია ზმნისაგან „მარხ“-„მარხვა“, ისევე, როგორც „საფლავი“ ნაწარმოებია ზმნისაგან „ფვლვა“.

არნ. ჩიქობავამ, „დამარხვა“, „ყრა“, „ცვენა“ და „გახვრეტა“ სიტყვებში გამოყო „ხვ“-„ხუ“ ძირი, შესაბამისი ძირი მეგრულში კითხვის ნიშნის ქვეშ დააყენა, ხოლო ქართულში მისი შესატყვისი ღიად დატოვა⁴.

„სამარხ“-ში ნ. მარმა გამოყო, ორი ძირი „მარ+ხ“ და მას „Лунное царство“-ს („მთვარის სამეფო“) მნიშვნელობა მიანიჭა⁵.

¹ კ. გოცაძე, დაკრძალვასთან დაკავშირებული ტერმინები წერილობითი წყაროების მიხედვით („საფლავი“, „სამარე“, „სამარხი“). არქეოლოგიური ძიებანი (ახალგაზრდა მკვლევართა II და III სამეცნიერო სესიების მასალები, თბ., 1982.

² კ. გოცაძე, დაკრძალვასთან დაკავშირებული ტერმინები წერილობითი წყაროების მიხედვით („საფლავი“, „სამარე“, „სამარხი“), გვ. 198.

³ მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართულ-ებრაული ურთიერთობიდან, I, თბ., 1966, გვ. 256.

⁴ არც. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, გვ. 423.

⁵ Н. Я. Марр, Этно и плоттогония Восточной Европы, გვ. 72.

ივ. ჯავახიშვილის აზრით, „მარხვა“ და „დამარხვა“ სიტყვები უძველესია და მათ „შენახვის“ მნიშვნელობა XI-ე საუკუნემდე ჰქონია და XI-XII საუკუნეებში კი ამ სახელზმნის მაგიერ უკვე შენახვა შემოსულა¹.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ სიტყვა მარხვა/დამარხვა/მარი იდენტური წარმომავლობისაა, ის ნიშნავს მიცვალებულის დამარხვას მიწაში, შემდგომ თიხის, იმავე მიწის ჭურჭელში (შდრ. მეგრ. დიხა=ქართ. თიხა), რომლისგანაც ნაწარმოებია სიტყვა მარანი, თავდაპირველად, როგორც მარების, ანუ მიცვალებულთა სამარხავი ჭურჭლების ადგილის სახელწოდება, ხოლო შემდგომ როგორც წმინდა ადგილი საზედაშე ქვევრების შესანახად.

V საუკუნის საქართველოში სარწმუნოებრივი დანიშნულების შენობებს ქრისტიანეთათვის ეკლესიანი და სამარტყლენი ეწოდებოდა. ეკლესიასა და სამარტყლენს შორის არსებითი განსხვავებაა. ეკლესია საერთო სამლოცველოა, სამარტყილე კი მარტვილთათვის ანუ ნამებულთათვის განკუთვნილ პატარა ნაგებობას წარმოადგენდა². ჩვენი აზრით, სწორედ ასეთი სამარტყლე უნდა იყოს კარმირ-ბლურის გათხრების დროს აღმოჩენილი ღვინის შესანახი ნაგებობა სამსხვერპლოთი, თიხის ღვთაების ფიგურებით და მასთან ახლოს ნაპოვნი შესანიშნავი ცხოველების ნარჩენებით³.

ივ. ჯავახიშვილის აღნიშვნით, „სამარხვი“ ზოგადი ნაგებობაა, სადაც მარხავდნენ ხოლმე ერთი საგვარეულოს წევრებს. ეკვდერიც ეწოდება ხოლმე შემდეგ ასეთ ნაგებობას. ისე კი სამარხავი ნიშნავს ისეთ ნაგებობას, სადაც მარცვლეული უნდა შენახულიყო. მარხვა ძველ ქართულში შენახვას ნიშნავს და არა დასაფლავებას. ამის გარდა ჩვენ გვაქვს ორი ტერმინი: „დაფვლა“ და „დამარხვა“, „საფლავი“ და „სამარე“. ისინი ერთმანეთისგან განსხვავდებიან. დამარხვაც ნიშნავს შენახვას: „დამარხე სიტყვები ჩემიო“-არის ნათქვამი. ეს ტერმინი შემდეგში ყურძნის ჯიშის სახელად გვაქვს; „სამარხავი“ ეწოდება ისეთი ყურძნის ჯიშს, რომელიც მთელი წლის განმავლობაში ინახებოდა. დაფვლა კი შესანახად არ იყო განკუთვნილი⁴.

ჩვენი აზრით, მარ ლექსემის სემანტიკურ-მორფოლოგიური მნიშვნელობიდან ნაწარმოებია ისეთი სიტყვები, როგორიცაა:

სამარადისოდ: „მარადის“: „ცეცხლი სამარადისოდ ეგ ზებოდეს“, „ცეცხლი მასალას ეგ ზებოდეს“, „წლითი-წლად სამსხვერპლოდ შესა-

¹ ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. V, თბ., 1986, გვ. 557.

² ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. V, გვ. 74.

³ В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, გვ. 68-69.

⁴ ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. V, გვ. 92.

წირავად სამარადისოდ“, „რომელი უკეთ ქუეყანისა საქმეთგანი ჰქუნდეს სამარადისოდ“¹.

მარად-მარადის;

მარადის-სამარადისოდ, დღითი-დღე, მარად, მუდამ, ყოველ ჟამს; მარი-(მთიულურ, გუდამაყრულ, თუშურ)-მინის ზვავი².

სამარე-საფლავი; სამარადისო-სამუდამოდ, სამართალი³.

სამარვან (ინგილოური)-სასაფლაო⁴.

ქართულურად „მარანი“-ერთგვარი თიხის სასმისია, რამდენიმე მომცრო სასმისებისაგან შემდგარი ზიარი ჭურჭელი, რომელსაც ერთი ტუჩი აქვს დასაღვევად. მარანი არის ყველაზე დიდი, ორჩარექიანი, ამას თორმეტი მსხვილი ჭინჭილეები და ქვევრები უნდა ჰქონილიყო⁵.

ლ. ჭყონიას აღნიშვნით, საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ყურძენი და ყურძნის წვენი ითვლებოდა წმინდად და შეწირულობის საგანს წარმოადგენდა, ამავე დროს წმინდა უნდა ყოფილიყო ჭურჭელიც, სადაც წმინდა წვენი ინახებოდა, ე. ი. ქვევრი და თვით ნაგებობაც, სადაც აღნიშნული ქვევრი იყო მოთავსებული. ამან განაპირობა ის, რომ შენობა მარანი – ღვინის დაყენება-შენახვის დანიშნულების გარდა საკულტო მნიშვნელობით გამოიყენება⁶.

ვფიქრობთ, ზემოთ გამოჩნდა მარნისა და მიცვალებულის კულტის მჭიდრო კავშირი თვით ტერმინოლოგიური თვალსაზრისითაც. ჩვენი აზრით, მარანში გამოყოფილი მარ ძირი ნიშნავს შენახვას ჭურჭლებში ანუ მარებში, რომელიც არა ხის არამედ თიხისგან უნდა ყოფილიყო დამზადებული. აქედან მომდინარეობს სიტყვა მარხვა, დამარხვის მნიშვნელობით და მარხვა ქრისტიანული გაგებით, რომელიც წარმართულ ეპოქაში სწორედ მიცვალებულის საპატივცემულოდ „პირის შენახვის“ ანუ გარკვეული კვებითი რაციონის აკრძალვის (ტაბუ) აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. ეს ასე იყო გარდაცვალებიდან გარკვეული პერიოდის განმავლობაში (შესაძლოა ამის გადმონაშთი იყოს დღესაც სამეგრელოში შემორჩენილი წეს-ჩვეულება მიცვალებულის გარდაცვალებიდან 40 დღის განმავლობაში მარხვისა. ამავე დროს, სა-

¹ ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 361.

² ალ. ლლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, გვ. 344.

³ სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, გვ. 37.

⁴ ალ. ლლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, გვ. 467.

⁵ ქართული დიალექტიკური ლექსიკონი, შემდგ. თ. ბეროზაშვილი, მ. მესხივილი, ლ. ნოზაძე, თბ., 1981., გვ. 274.

⁶ ილ. ჭყონია, მარანი, როგორც საკულტო ნაგებობა, გვ. 136.

მეგრელოში მარხვა მიცვალებულის ქელეხის სუფრაზე რელიგიური თვალსაზრისით იმ რწმნის ნაყოფია, რომ მან სასუფეველი მოიპოვოს იმ სამყაროში მშვიდად. ეს გრძელდება მთელი 40 დღე. ამ სიმშვიდის მოპოვებაში კი მას ხელს შეუშლიდა ხორციელი მსხვერპლის სისხლი.

მარი პირველ რიგში არის მიცვალებულის დასაკრძალავი ადგილი, ანუ საფლავი, რომლისთვისაც განვითარების გარკვეულ საფეხურზე გამოიყენეს თიხის ქვევრი ან თიხის ჭურჭელი, რომელიც ასოცირდება ქალურ სანყისთან (იხ. ქვემოთ), ხოლო თვით ქვევრს ქალის ტანის ფორმა აქვს. პირველ რიგში მარებში დაკრძალვა ემსახურება ნაყოფიერების კულტს, რომელშიც ადრესამინათმოქმედო კულტურებში იკრძალებოდნენ ბავშვები. ის განასახიერებს სიცოცხლის აღორძინებას, აღდგენა-განახლების იდეას ქვევრში ან სხვა სახის ჭურჭლებში დაკრძალვის სახით, რომელი უკანასკნელიც ქალური სანყისი ჩანს და ქალის საშოს და სხეულს განასახიერებს.

ჩვენ აზრით, მარ სიტყვა შენახულია მარტვილში, სადაც მსხვერპლად სწირავდნენ წელიწადში ერთხელ ბავშვებს¹. მარტვილი (*Mavrthr*), ბერძნულად ნიშნავს წამებულს, ამ მხრივ საინტერესო თანხვედრად მიგვაჩნია საერთოქართველური ტერმინი მარ-თვე, რომელიც გარეული ფრინველის ბარტყს აღნიშნავს. მასში ჩვენ სწორედ ჩვილის//ახალშობილის მნიშვნელობა უნდა დავინახოთ. ამავე მნიშვნელობას ეხმიანე სულხან-საბას განმარტება მარტვილზე, – „სამარტვილი ლათინთა

¹ „მარტვილში ქრისტიანული ცენტრის დაარსებაზე საუკუნეების განმავლობაში შემონახული ყოფილა გადმოცემა ანდრია პირველწოდებულის მიერ აქ წარმართული მუხის მოჭრის და ქრისტიანული ჯვრის აღმართვის შესახებ: „იქ სადაც დღეს დგას ქრისტიანული ტაძარი, ოდესღაც იდგა წარმართული, თუჯისგან დამზადებული „კაპუნია“-ს კერპი, რომელიც გამოსახავდა პირლია ადამიანს. ქურუმები ამ პირში ასაფლავებდნენ ცოცხალ ბავშვებს, რომლებსაც ღმერთს სწირავდნენ მსხვერპლად. კერპი მიბმული იყო მუხის ხეზე და „კაპუნიას“ მადიდებელი ქურუმი მუხისა იწოდებოდა „ჭყონდარი“, როგორც ეხლაც იწოდება სამეგრელოს ქრისტიანი ეპისკოპოსი (ქართულად ჭყონდიდელი). ხალხური გადმოცემით, რომელიც შემორჩენილია პ. ა. ნადეუდიანის მიერ გამოვლენილ ქართულ ხელნაწერებში, მოციქულებსა და ღვთისმშობელს შორის საქადაგებლად იბერია წილად ხვდა ღვთისმშობელს; მაგრამ ის იქ არ გაემგზავრა და თავის ნაცვლად გაგზავნა ანდრია პირველწოდებული, რომელსაც გაჰყვა სვიმონ კანანელიც. ანდრია და სიმონი მივიდნენ მარტვილში, გაანადგურეს „კაპუნიას“ კერპი, მოჭრეს ის მუხა, რომელზეც ის იყო მიბმული და მის ადგილას აღმართეს ჯვარი; მაგრამ ვაგიდა გარკვეული დრო და იქ თავისით აღიმართა ტაძარი. გადმოგვცემენ, რომ როდესაც ანდრია პირველწოდებული ბანძაში იმყოფებოდა მას მოპარეს მარცხენა ფეხის ქალამანი. სხვა გადმოცემით ეს სანდალი მოუპარია ანდრია პირველწოდებულისთვის დასვენების დროს ერთ-ერთ მეგრელ აზნაურს“ (*М. Машурко, Из области народной фантазии и быта, Преподаватель Кутаисского гимназии, Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа, 1894, т. XVIII, гл. 376-377*).

ენაა, მონამეს უწოდებენ, ხოლო მესხნი ყრმას(ა)“.¹ თავდაპირველად ხომ მარებში ანუ სხვადასხვა ფორმის ჭურჭლებში ახალშობილები იკრძალებოდნენ, რომელთაც ღვთაებებს მსხვერპლად წირავდნენ (იხ. ქვემოთ). ეს მიანიშნებს სიცოცხლის აღდგენა-განახლების შესახებ არსებულ რწმენაზე. შემდგომში მარებში იკძალებიან ზრდასრული ადამიანებიც, რომელიც ქვევრსამარხების ფორმით შემოდის ძველ კოლხეთში ძვ. წ. VII საუკუნიდან (ასევე მოგვიანებით ქართლში, თანამედროვე სომხეთის და აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე-ძვ. წ. III-II-ახ.წ. II-III სს.). ეს მომენტი უკვე მევენახეობის განვითარებასთან არის კავშირში და ანგარიშგასანეგია ის გარემოება, რომ შესაძლოა მასში სწორედ მევენახეები იკრძალებოდნენ, როგორც მეურნეობის მთავარი დარგის წარმომადგენლები. ქალები კი ალბათ მარებში არ დაუკრძალიათ. ამ მიმართულებით მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია სვანურში მამაკაცის აღმნიშვნელი ტერმირი „მარ“, რომელსაც შესაძლოა მამრობითი სქესის ადამიანების ქვევრში ანუ მარებში დაკრძალვასთან ჰქონდეს კავშირი. ამავე დროს საინტერესოა სამარხულის (ერთი საგვარეულოს დასამარხი ადგილის) და ეკვდერის იგივეობა. ამ უკანასკნელში ჩანს სიტყვა კვდომა (სიკვდილი), რომელიც თავის მხრივ ალბათ კერამდე და საკურთხევლამდე დაიყვანება, რაც, განვითარების ადრეულ საფეხურზე სწორედ მიცვალებულთა განსასვენებელ სივრცეს და შემდგომში მთავარ საკულტო ადგილს წარმოადგენდა. სწორედ კერასთან იმარხებოდა ანუ ინახებოდა მიცვალებული არა უბრალოდ მიწაში იფვლებოდა.

განვითარების მომდევნო საფეხურზე სწორედ ქვევრებში ანუ მარებში ხდებოდა მიცვალებულისადმი განსაკუთრებული პატივისცემა ანუ მისი შენახვა და მიწისგან იზოლაცია. სწორედ, რომ გამომდინარე აქედან, მარი თავისი რელიგიური მნიშვნელობით „მუდმივობას“ აღნიშნავს, რაც მიცვალებულის მიმართ რწმენის გამოხატულებაა და ის ჩანს ქართულ „სამარადისო“, „მარადის“, „მარადიულის“, „მარად“ და მის მსგავს სიტყვებში.

დ). ტერმინები: ლაგვანი//ქვევრი

მარ-თან და მიცვალებულის კულტთან მარნის კავშირის თვალსაზრისით, საინტერესოა თვით ქვევრის აღმნიშვნელი ქართველური სიტყვები: ქართული „ქვევრი“, მეგრული „ლაგვანი“.

სულხან-საბას მიხედვით, „ლაგვანი“ –პირფართო სარწყულია, გინა ჭოელი. ლაგვნარი (ლაგვინარი), მცირე ლაგვინა².

¹ სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბ., 1991, გვ. 443.

² სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, გვ. 403.

ი. ყიფშიძე, ლაგვან-აგვანი-ს – დიდი ღვინის შესანახ თიხის დოქად (ქართ. ჭური) გვისახელებს და მას ბერძნულ *lagh'na*–დოქი უდარებს¹.

გ. ჩიტაიას თქმით, ქართული ლაგვინი, ლაგვანარი და ლოგინი, მეგრული ლოგვინი, გვანი, აფხაზური ალაგუანა ადგილის სახელები, რაჭულშიც ლაგვანთა (ადგილის სახელი), რაც ჭურს ნიშნავს, ეტიმოლოგიურად იხმარება, როგორც საღვინე, ლა-გვინი-ლა, ღვინი-ღვინო².

სვანური მასალებით, „ლაგვან“-სატირალს ნიშნავს (ლიგვინი-ტირილი, მოთქმა, ლიგვინე-დატირება). „ლაგვანს“ გადაუხდიდნენ ყველა გარდაცვლილს, რომელიც 3 წელზე მეტი ასაკის იყო გარდაცვალებისას. ზოგიერთი ოჯახი რამდენიმე წლის შემდეგ უკეთებდა „ლაგვანს“ თავის მიცვალებულებს, ზოგჯერ კი რამდენიმეს (თუ ყავდა რამდენიმე დაღუპული) ერთად, ოღონდ პური იმდენად მეტი უნდა გამოეცხოთ, რამდენ მიცვალებულსაც უკურთხებდა. ლაგვან-იდან (სვანური წლისთავიდან) რამდენიმე ხანში, ოჯახს უნდა გადაეხადა მიცვალებული-სათვის კიდევ ერთი, თავისი მასშტაბით ყველაზე დიდი ხარჯი-„ლაგვან“, რომელიც დღეს სრულიად გამქრალია ყოფიდან. „ლაგვანი“ მთხრობელებს კარგად ახსოვთ, აღწერილი აქვს აგრეთვე ბ. ნიჟარაძეს, ლ. დადიანს, დ. მარგიანს³. ლაგვანგ დიპრ სვანურად ნიშნავს სატირალის პურს⁴.

ვ. ბარდაველიძის მასალებით, ხალხური რწმენით, იმ მიცვალებულებს, რომელსაც ლაგვანს გადაუხდიდნენ იმ სამყაროში სამუდამოდ უზრუნველყოფილად ითვლებოდნენ და ზემოდან უყურებდნენ უფრო ღარიბი შესანიშნავების მქონე მიცვალებულებს⁵.

საყურადღებოა კიდევ ერთი სვანური რიტუალი გემ/გტემ (სვანური) სვანური საახალწლო ჭულას რიტუალი (ბელლის რიტუალი), რომელიც სრულდებოდა ბელლის ფუნქციის მქონე, მარცვლეულისა და ფქვილის სათეს გემ/გტემ-ის წინ. ასევე აღსანიშნავია, რომ სვანეთში ცხვებოდა საგანგებო რიტუალური კვერი გემ, კიდობნების გამოსახულებით. ჭულას რიტუალის დროს წარმოთქმულ სიტყვიერ ფორმულებში მოიხსენიებოდა სქესობრივი განაყოფიერებისა და გამრავლების ღვთაების განმასახიერებელი ბომლა, რაც მიზნად ისახავდა ბომ-

¹ ი. ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994, გვ. 474.

² გ. ჩიტაია, ქართულ-აფხაზური ეთნოგრაფიული პარალელები, შრომები, ტ. II, თბ., 2000, გვ. 126.

³ ნ. იოსელიანი, სტუმართმასპინძლობის ტრადიცია სვანეთში, თბ., 2005, გვ. 153.

⁴ მ. ჩართლანი, ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1961, გვ. 169.

⁵ В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, стр. 167.

ღას ცხოველმყოფელური ძალის ბედლისათვის გადაცემას და საერთოდ ადამიანისა და პურეულის გამრავლებას¹.

ზემთ მოყვანილი მასალებიდან გამომდინარე პირველ რიგში, ჩვენი აზრით, ჩანს ის გარემოება, რომ ქვევრის მეგრული სახელწოდება „ლაგვანი“ იდენტურია სვანურში ფიქსირებულ „ლაგვანთან“, რომელსაც მიცვალებულს უხდიდნენ წლისთავზე. ამ მხრივ ქვევრში ადამიანის გვამის მოთავსებასთან მისი კავშირი უეჭველად გვეჩვენება. ჩვენი აზრით, მორფოლოგიურად მისი დაკავშირება შესაძლებელია სვანურში მიწის აღმნიშვნელ სიტყვა გიმ-თან, რომელსაც თიხის მნიშვნელობაც უნდა ჰქონოდა. იგივე პარალელი ჩანს მეგრულ დიხა და ქართულ თიხას შორის. იმავე მნიშვნელობისა საერთოქართველური გვიმი, რომელიც თიხისგან გამომწვარი ჭის მრგვალი თავსახურის აღმნიშვნელი ტერმინია.

სვანურში მიწის აღმნიშვნელი სიტყვა გიმ-ი რელიგიური თვალსაზრისით დედათა სქესს განასახიერებს და ნაყოფიერების ფუნქციას ატარებს. ამ გარემოებას ძველალმოსავლური მასალებიც უმაგრებს მხარს (იხ. ქვემთ). გიმ სიტყვის იდენტურია რიგი ინდოევროპული ლექსემები, მაგალითად, რუსული შესატყვისი Глина და ბერძნული *lagnina*. უფრო ქართველური ჩანს სიტყვა ქვევრი, რომლის ფუძისეული შესატყვისი მეგრულს არ შემორჩა, თუმცა ვფიქრობთ ის შემორჩენილია სიტყვა „მარქვალა“-სა და „მარ-ქვალში“, რაც „სიმრგვალეს“, „კვერცხს“ (იგივე სიმრგვალეს) აღნიშნავს, ხოლო ქვევრი, მიწაში, სიტყვასიტყვით მიწის სიღრმეში დამარხულ მრგვალ ჭურჭელს. თვით ლაგვანიც მრგვალის შესატყვისად დამკვიდრდა ქართველურ ენებში. მეგრულ „ლაგვანი“-ს პარალელური სემანტიკურ-მორფოლოგიურად მსგავსი ლექსემები მოიპოვება სხვა ქართველ დიალექტებში, რომელთა უმრავლესობაში ის სიმრგვალის სინონიმი ჩანს:

ლაგან (ინგილ.) ლაკანი-დიდი თეფში სპილენძისა². სპარსულ-თურქული *legen*³.

ლაგვნი-საწყლე დოქი, ჭურჭელი: „ლაგვნითა წყალზე უდგას მჭართა“; „დავდგი... ლაგვნები, სავსე ღვინითა“; „ლაგვნითა თაფლი“; „დაყო ორმოც დღე კნინსა ზედა ოსპნსა და ლაგვნსა ერთსა წყალსა“; „ლაგვნი სავსე ზედაშითა“.

ლაგვნტარ-ი საწყლე, დოქი, „ორი ლაგვნტარი აქუნ და წყლისათვს“; „აღავსო ლაგვნტარი ერთი ფოთლითა“⁴.

¹ **ჯ. რუხაძე**, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 179.

² **მ. ჯანაშვილი**, საინგილო, ძველი საქართველო, ტ. II, ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით, თბ., 1913, გვ. 252.

³ **ალ. ლლონტი**, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1984, გვ. 320.

⁴ **ი. აბულაძე**, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973, გვ. 206-207.

გვიმი//გვმი-ჭურღმულის თორნე წყალთათვის თორნე ჭის წყლისა¹. გვიმი-(რაჭ.-ლენხ.) ღრუდო, ნისქვილის ნანილი, წყლის საგრო-ვებელი ერთიანი მრგვალი ღრუ ხე, კოდი, რომელსაც გამონვავენ, ფშტკილს გაუკეთებენ და ბორბალს წყალს მოაწვდის².

ლაგვარდან-ი (იმერ.)-ღრმად (მრგვალად) ამომღები შალაშინი ლაგ-ვარდანი³.

ლაგინა-ი (გურ.) პატარა საღვინე დოქი⁴.

გვამი-ი (ზ. იმერული) თიხის ჭურჭელის მუცელი, გამობერილი შუ-ატანი⁵.

მეგრული გვანილი-მსუქანი, მრგვალი ფორმის მუცელგამობერილ ადამიანზე იტყიან.

მაშასადამე, ლაგვანი-ქვევრი უკავშირდება თიხას//მინას, შემდგომ მისგან გაკეთებულ მრგვალ მუცლიან ჭურჭელს, რომლის შემდგომაც ის დამკვიდრდა სიმრგვალის სინონიმად. აქ შესაძლოა საქმე გვქონდეს მთლიანად დედამიწის სიმრგვალის გააზრებასთანაც და სამყაროზე ამ ცოდნის არსებობის მინიშნებასთან უძველესი დროიდან.

¹ სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული ტ. I, გვ. 180.

² ალ. ლლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, გვ. 152.

³ ალ. ლლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, გვ. 320.

⁴ ალ. ლლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, გვ. 321.

⁵ ალ. ლლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, გვ. 151.

თავი IV.

ზედაზე-ოხვამერთან დაკავშირებული რიტუალების ინტიპრეტაციისათვის

ა). ზედაშეს სამსხვერპლო ატრიბუტიკა

მსხვერპლშენირვა უძველესი წინაქრისტიანული წესია, რომელიც უნივერსალურია და მსოფლიოს ყველა ხალხისათვის იყო დამახასიათებელი. ეს მოვლენა ძველ აღთქმაში წერილობითაც არის დადასტურებული, მაგალითად, როდესაც კიდობნიდან გადმოსული ნოეს პირველი ღონისძიება არის სამსხვერპლოს აგება. ამის მიზანია ღმერთისთვის სამადლობელი მსხვერპლის გაღება-„ღმერთმა მიიღო ნოეს მსხვერპლი და აკურთხა იგი შვილებითურთ“¹. ამგვარი მოტივები ბევრია ძველ აღთქმაში სადაც სამსხვერპლო ცხოველთა შორის უპირატესია ცხვარი და ის თანამედროვე ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფასაც ცოცხლად შემორჩა.

რწმენა-წარმოდგენათა განვითარების გენეზისის თვალსაზრისით, ჩვენი აზრით, ყურადღება უნდა მიექცეს კონტექსტს „შესანირავი მსხვერპლი“, ანუ „შენირვა“ და „მსხვერპლი“. შესანიერი ხორციელი მსხვერპლის გარეშეც შეიძლება რაიმე ძღვენის მირთმევა ღვთაებისადმი და მიცვალებულისადმი. ანუ შენირვა – რაიმეს ბოძება და წყალობა, იგივე ზიარებაა. ხოლო მსხვერპლად შენირვა გულისხმობს მხოლოდ ხორციელ მსხვერპლს, რომელიც უფრო გვინდელი საფეხური შეიძლება იყოს.

როგორც ჩანს, მსხვერპლშენირვის ხასიათი და ფორმა ეპოქალურად იცვლებოდა მისი ადრეული ფორმებიდან დღემდე, ის დამოკიდებული იყო იმ ღვთაების „ხასიათზე“, რომლისთვისაც ის იყო განკუთვნილი. მსხვერპლშენირავა რასაკვირველია კონკრეტული ღვთაებისადმი მიძღვნილი წესია, მაგრამ უმეტესწილად ის მიმართულია გარდაცვლილი ადამიანების სულისადმი. ეს იმას ნიშნავს, რომ არქაულ ეპოქაში თვით ეს ადამიანები უნდა წარმოედგინათ ღვთაებებად. ეს მოტივი ოდესღაც რეალური ფაქტი უნდა ყოფილიყო. განვითარების მომდევნო საფეხურებზე მსხვერპლშენირვის ფორმები მუდმივად განიცდიდა ტრანსფორმაციას და დღევანდლამდე უმრავლეს შემთხვევებში მოაღწია ჩვეულებრივი ცერემონიალის ფორმით, სადაც იხსენიება მხოლოდ „ღმერთი“ და არა გარდაცვლილი ადამიანი. განვითარე-

¹ ნ. ყუბანეიშვილი, ძველი აღთქმის საღვთო ისტორია, თბ., 1990, გვ. 13-14.

ბის გარკვეულ ეტაპზე ადამიანებმა ეს ღვთაებები, ანუ მიცვალებულთა სულები დაუკავშირეს ცეცხლს, კერას (სადაც ადრე იკრძალებოდა მიცვალებული), ზოგ შემთხვევაში ციურ მნათობებს (მზეს, მთვარეს, პლანეტებს, ვარსკვლავებს), ცხოველებს, მცენარეებს. ამ შემთხვევაში მათ მიმართ განხორციელებული მსხვერპლშენიერვა ამ მოტივით უნდა აიხსნას, ხოლო ასტროლოგიური ცოდნის განვითარების შემდგომ, აზროვნების სხვა მიმართულებითაც, რასაც უფრო მეცნიერული ცოდნა უნდა ვუწოდოთ და არა ცრუმორწმუნობა.

ზედაშესთან დაკავშირებული ხორციელი და სხვა მსხვერპლშენიერვის ფორმები ამ მიმართულებით უნდა განვითარებულიყო და მან დღევანდელ დღემდე უკვე ქრისტიანული წმინდანებთან კავშირში მოაღწია, ზოგ შემთხვევაში კი შეინარჩუნა მისთვის დამახასიათებელი უფრო არქაული ელემენტები. პირველ რიგში ის, რომ ზედაშე როგორც მიცვალებულის სულის და სხეულის ადგილსამყოფელი, მასში ჩასხმული ღვინის და მასთან ერთად განხორციელებული სხვა სამსხვერპლო ცხოველების შეწირვით ხელს უწყობდა ახალი სიცოცხლის ხორცშესხმას ცოცხლებისთვის, რომელთა ბედნიერი ცხოვრება, ნაყოფიერება და მოსავლიანობა სწორედ მათ კეთილგანწყობაზე იყო დამოკიდებული.

ზედაშეს კულტურაზე არსებული ეთნოგრაფიული მასალების მიმოხილვისას გამოჩნდა, რომ ამა თუ იმ ღვთაების სახელზე ჩაფლულ საზედაშე ქვევრთან განხორციელებული რიტუალის დროს მისი აუცილებელი კომპონენტი იყო სხვადასხვა სახეობის ცხოველთა და ფრინველთა მსხვერპლშენიერვა. სამსხვერპლო ცხოველის შერჩევაც განსაკუთრებული წესით ხდებოდა და მის სახეობას ცალკეული ოჯახები თუ გვარები ამა თუ იმ რელიგიურ-რიტუალური ქმედების შესასრულებლად ირჩევდნენ როგორც კონკრეტულად ამა თუ იმ ღვთაების სახელზე საჭირო აუცილებლობიდან გამომდინარე, ისე ინდივიდუალურადაც. თუმცა სამსხვერპლო ცხოველის ინდივიდუალურად შერჩევა ამა თუ იმ ოჯახის მიერ, გვიანდელი მოვლენა ჩანს, რამდენადაც ყველა ცალკე ღვთაებისადმი მხოლოდ მისთვის კუთვნილი სამსხვერპლო ცხოველი (შესაძლოა ტოტემური) უნდა შეწირულიყო, ანუ თითოეული ღვთაება სიმბოლურად დაკავშირებული იყო ამა თუ იმ ცხოველთან. როგორც ზემოთ წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალებით გამოჩნდა, მაგალითად, სამეგრელოში: ოდუდია სამგარიოს ღვინის შეწირვის დროს კლავდნენ გოჭს და მამალს. გოჭი აუცილებლად კერატი (მეგრ. კერი-მამალი) უნდა ყოფილიყო; სამგარიოსთვის სპეციალურად აყენებდნენ ერთ ძროხას, რომელსაც „პატენ ჩხოუს“ (ბატონი ძროხა) ან „პატენიას“ (მოფერებითი „ბატონი“)

ეძახდნენ. მისი რძის სხვა მიზნისათვის გამოყენება არ შეიძლებოდა, გარდა იმისა, რომ ამით მხოლოდ მის ნაშვიერს კვებავდნენ, რომელიც ხვამა (ლოცვის) დღისათვის შესაწირად იყო განკუთვნილი; სხვა მასალებით, იმავე სამგარიოს ლოცვისას, ის ოჯახი, რომელსაც ამ რიტუალისთვის მარიამობა დღე, ან სპეციალურად დათქმული დღე არ ჰქონდა გამოყოფილი, სამგარიოს სახელზე ჩასხმული შეწირვას შეთანხმების მიხედვით კვირა დღეს აწყობდნენ და ყვერულით (მეგრ. „ყვარილი“) ილოცებოდნენ. ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთ თემში მცხოვრებ ცალკეულ გვარებს ეს ლოცვა (ხვამა) სხვადასხვა შესაწირი საქონლით უნდა შეესრულებინათ. მაგალითად, ზუგდიდის მუნიციპალიტეტის ყულიშკარის თემში მცხოვრებ როგავეებს ის „პატენიას“ შელოცვით – ხბოთი („ჯაკელი“), მაქაცარიებს კი გოჭით ან თხით, ხოლო გულუები მას „უფალ თანაფის“ (სიტყვასიტყვით „უფლის აღდგომა“) მეორე ორშაბათს „ციკანის“ („ქაცარი“) შეწირვით მართავდნენ; ზოგიერთი მასალით, სააღდგომო ლოცვის დროს უფროს შვილს შესაწირად უნდა ეყიდა ციკანი (ქაცარი). ახალი წლის შემდეგ ორშაბათს კი გოჭით ილოცებდნენ. ზოგი მასალით, ოდუდია სამგარიოს “ზედაშეს დიდ ოხვამერს (დიდ სალოცავს) ან „თუში ოხვამერსაც“ (გოჭის სალოცავი) ეძახდნენ, რადგან მას გოჭი ეწირებოდა. ზოგი მასალით, ოდუდიას ხვამა (ლოცვა) დღეს დაკლავდნენ რასაც დაჰპირდებოდნენ: ტახს ან ქათამს; „საღმთო-საოხრო“ -ს ხვამა აღდგომა დღეს აღევლინებოდა როდესაც მისთვის განკუთვნილი ქვევრის თავზე დაკლავდა ბატკანს ან გოჭს; „საღორნთო“-ს ლოცვის დროს დაკლავდნენ ციკანს; „ოფუზურობის“ ქვევრთან შესაწირი იყო ბურვაკი („ძოკი“). „სადაბადოს“ ოხვამერის დროს, რომელიც ქალის შესაწირი იყო, კლავდნენ ხბოს; „შქვითულის“ შესაწირავები იყო: გოჭი, ბატკანი, ხბო, მამალი, იხვი, ციკანი და თევზი; „საოცოდინაროს“ ერთ წელიწადს გოჭით ან ბატკნით იხდიდნენ, მეორე წელს კი თევზით, ასევე, ამ დღეს აუცილებლად კლავდნენ მამალს, ზედ ქვევრის თავზე ისე, რომ მამლის სისხლი შიგ ქვევრში ჩასულიყო; „ხეხუჯობას“ მჭედლის ოჯახში დაკლავდნენ გოჭს, ზოგან აგრეთვე წმინდა სოლომონს ღორს სწირავდნენ, რომელსაც „ოხეხუჯე“ ერქვა. როდესაც მჭედლის ოჯახში ვაჟი დაიბადებოდა, სამჭედლოს სწირავდნენ ციკანს, შესთხოვდნენ ვაჟის გაზრდას და მჭედლობაში დახელოვნებას. ქალის დაბადებისას კი „ხოზო-კვერს“ (ყველიან კვერს) შესწირავდნენ, გათხოვილ ქალს ვაჟის შეძენის შემთხვევაში, მამის ოჯახში მამალი ციკანი უნდა გამოეგზავნა, თუ ქალი ეყოლებოდა, „ხოზოკვარს აგზავნიდნენ“. „სააღერტოს“ ვარიანტი ილოცებოდნენ და მის ნამრავლს აღერტის ხატს სწირავდნენ.

აფხაზეთში ზედაშეს უმეტესად თხას და ციკანს წირავდნენ მსხვერპლად. ასევე წმინდა გიორგის სწირავდნენ მოზვერს. ასეთივე ხორციელი შესაწირავის სახეობები დასტურდება გურიაში. იმერეთში „საუფლოს“ ზედაშეს ერთ წელიწადს მსხვერპლად თხას წირავდნენ, მეორე წელიწადს თევზს. „საჭაბიკოს“ – გოჭს, „სანაძვიკარებოს“ – ცხვარს; რაჭაში „სალვოს“ ეწირებოდა ხარი. კახეთში კლავდნენ „სახმთოს“ – სამსხვერპლო საქონელს ან ცხვარს. ქართლში სახლთანგელოზს ან მარიამენს ქათამს დაუყენებდნენ, ქათამი დედალი უნდა ყოფილიყო.

ზოგიერთ საზედაშე ქვევრთან ხორციელი შესაწირავი საერთოდ არ ფიქსირდება, მაგალითად ასეთია სამეგრელოში „სანკნელო“-ს, „სანაჩხურო“-ს, „თერდობი“-ს, „ოთუთაშხური“-ს. ასეთივე პრაქტიკა იყო ქართლში, რაჭაში, კახეთში შეწირული ზედაშის გარკვეული სახეობების დროს.

გამოთქმული მოსაზრებით, ხორციელი მსხვერპლი, მიწის პროდუქტები, ლუდი და ღვინო, მწვანე ფოთოლი და ყვავილები, რაც მიწის სამყაროსთან, მის კოსმოგონიურ სიმბოლიკასთან და აღდგენადობის უნართანაა დაკავშირებული, შეადგენდა მატერიალურ საფუძველს, რითაც მიცვალებულის მსახურების რიტუალი სრულდებოდა და ამ უკანასკნელსაც პერიოდულ კვდომა-აღდგომის ციკლში აერთიანებდა¹.

სამსხვერპლო ცხოველების და ფრინველების სახეობათა ამა თუ იმ ღვთაებისადმი მიზანმიმართულად შეწირვაზე უფრო ზუსტ მასალას იძლევა ძველი ბერძნების წარმართული პანთეონი, სადაც სხვადასხვა ცხოველების მსხვერპლშენიერვის დროს განსაკუთრებული წესი იყო დაცული. ხარები, ცხენები და ბატკნები შესაძლოა ყველა ღვთაებისთვის შეეწირათ. ხარის მსხვერპლშენიერვა ითვლებოდა ღმერთებისთვის ყველაზე სისიამოვნოდ. ღორებს სწირავდნენ დემეტრას და დიონისეს, იმ მიზეზით, რომ ისინი უამრავ მავნებლობას ჩადიდდნენ ნათესებისა და ვენახის მიმართ. ასევე დიონისეს სწირავდნენ თხებს. მაგრამ ათინას არ უყვარდა ისინი. პოსეიდონს უპირატესად სწირავდნენ ხარებს, ათინას – ძროხას, არტემიდას – ცხვარს. ასევე მნიშვნელობა ენიჭება შესაწირი ცხოველის ჯანმრთელობას, სიმსუქნეს და ასაკს. უფროს წირავდნენ ხნიერ ცხოველებს, მაგრამ ასევე ახალგაზრდებსაც. გამწმენდი მსხვერპლშენიერვის დროს ყოველთვის ძუძუმწოვარა გოჭები იწირებოდა. მამრობითი სქესის ღმერთებს ეწირებოდა მამალი ცხოველი, ხოლო მდედრობითისას, შესაბამისად დედალი. ასევე სულერთი არ იყო შესაწირავის ფერი – ზეციური ღვთაებისათვის ნათელი ფერის

¹ ი. სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბ., 2003, გვ. 13.

უნდა შეენირათ, ხოლო გმირებისათვის და სულებისათვის – შავი. ასევე, ზეციურ ღვთაებებისადმი მსხვერპლშენიწრა დილით ხდებოდა, ხოლო მინისქვეშას, გმირების და სულების საღამოს ან ღამე¹.

ფრინველების შეწირვა და მისი სიმბოლიკა. როგორც ზემოთ წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალებიდან გამოჩნდა, ზედაშეს შეწირვისას ხორციელ მსხვერპლშესანიწრთა შორის ფიგურირებს შინაური ფრინველები. მაგალითად, სამეგრელოში „ოდუდიას“ ხვამა დღეს დაკლავდნენ რასაც დაჰპირდებოდნენ: ტახს ან ქათამს; „შქვითულის“ დროს შვიდი სახეობის (გოჭი, ბატკანი, ხბო, ციკანი, მამალი, იხვი) შესანიწრავებს შორის ასევე იყო თევზი. აღსანიშნავია, რომ „საოცოდიწნაროს“ სახელზე მარანში ჩაფლული ქვევრის ღვინოს ერთ წელიწადს გოჭით ან ბატკნით წირავდნენ, მეორე წელს კი თევზით, ასევე, ამ დღეს აუცილებლად კლავდნენ მამალს, ზედ ქვევრის თავზე ისე, რომ მამლის სისხლი შიგ ქვევრში ჩასულიყო; ქართლში სახლთანგელოზს ან მარიაშენს ქათამს დაუყენებდნენ, ქათამი დედალი უნდა ყოფილიყო.

არქეოლოგიური მასალებით, სწორედ რომ ქვევრსამარხებში, რომელიც უკავშირდება ზედაშეს კულტურის ჩამოყალიბების (იგულისხმება ქვევრში ჩასხმული შესანიწრავი ღვინის სახით) ადრეულ ელემენტებს, დადასტურდა ფრინველთა მსხვერპლშენიწრვის ფაქტები. კერძოდ, ნოქალაქევის ქვევრსამარხების ადგილობრივი ჭურჭლის ფრაგმენტებს შორის ფრინველის (ქათმის?) ძვლები აღმოჩნდა. გამოთქმული მოსაზრებით, ის შესაძლებელია კოლხეთის ძველი მოსახლეობის გარკვეულ რწმენაწწარმოდგენებზე მეტყველებს. ზოგადად ანტიკურ ხანაში ადგილი ჰქონდა მიცვალებულების ხთონურ ღვთაებებად თუ გმირებად გააზრებას, ხოლო გმირთა სამარხებს კი უმჭიდროესად უკავშირდებოდნენ ფრინველები². მაგალითისთვის აღვნიშნავთ, რომ ძველ საბერძნეთში, შინაური ფრინველებიდან მსხვერპლშესანიწრთა შორის იხსენიება მამლები და ქათმები, მათ წირავდნენ ასკლეპიოსს და მათ მონათესავე ღმერთებს, რომლებიც მკურნალობის ღმერთებად ითვლებოდნენ. ზოგჯერ მამლები მსხვერპლად ეწირებოდნენ სხვა ღმერთებსაც, მაგალითად, სპარტაში არესს გამარჯვების სამადლობლოდ. ასევე ქალღმერთ ისიდას შესანიწრთა შორის ბატებიც იხსენიება³.

ვ. ბარდაველიძე, ქართული ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის საფუძველზე აღნიშნავს, რომ შინაური ფრინველები, კერძოდ მამალი

¹ Античная мифология, М., 2005, გვ.330-333.

² ვ. გვინწიძე, ელინისტური ხანის კოლხეთის მოსახლეობის ისტორისათვის, თბ., 1988, გვ. 38; М. И. Ростовцев, Античная декоративная живопись на Юге России, Т. I, Описание и исследование памятников. СПб., 1914, გვ. 60-61.

³ Античная мифология, гв. 330-331.

უკავშირდება ბარბალეს, როგორც მზის ღვთაებას. მზის თაყვანისცემა მცენარეულის კულტთან განუყრელად არის დაკავშირებული¹.

საინტერესოა „შქვითული“-ს ლოცვის დროს შესანიშნავი მამლის ქვევრის თავზე დაკვლა და მისი სისხლის მოსხმის ფაქტი, ისე რომ ეს სისხლი ქვევრში უნდა ჩასულიყო.

საკითხთან მიმართებაში არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს უძველეს არქეოლოგიურ კულტურებსა და ეთნოგრაფიულადაც ფიქსირებული ფაქტი, რომელიც გულისხმობს მიცვალებული წითელი საღებავის ჩატანებას და თვით მისი წითელი ოქრით შეღებვას (უმთავრესად თავის ქალების). ვფიქრობთ, აქაც იდენტურ რწმენა-წარმოდგენებთან გვაქვს საქმე, კერძოდ, წითელი ფერის სიმბოლიკასთან, რომელიც არქეოლოგიურ კულტურებში ამ სახით ფიქსირდება: გ. გობეჯიშვილის აღნიშვნით, წითელი საღებავის სამარხში ჩაყოლების, ან გვამზე მოყრის წესი მეტად ძველია; ის წარმოიშვა ქვის ხანაში და განსაკუთრებით მოიკიდა ფეხი ადრინდელი ლითონის ხანის აღმოსავლეთ ნახევარსფეროს ბევრ ქვეყნებში, განსაკუთრებით სამხრეთ რუსეთში, უკრაინაში, ჩრდილოეთ კავკასიის ბარში და რიგ სხვა მხარეში. ოქრით მიცვალებულის დამარხვის წესი ჯერ კიდევ ცნობილი იყო ძვ. წ. VIII ათასწლეულის ჩათალ-ჰუიუქის მოსახლეობისათვის. ასევე თეფე სოდოკში, აზერბაიჯანის ენეოლითურ სამარხებში (ნახიჩევანის ქიულ-თეფე, I ფენა)². ეს საღებავი მეტად უხვად მოუხმარიათ ორმოსამარხთა კულტურის შემქმნელთ. წითელი ოქროს დიდი რაოდენობით გამოყენების გარეშე არ სრულდებოდა დაკრძალვის წესი მაიკოპის კულტურის მატარებელ ტომებში³.

ოთ. ჯაფარიძის კვლევით, წინა აზიაში სამარხებში ოქრის ჩატანება საკმაოდ ადრე ჩანს ნაფუტიის კულტურაში, ყინანის სამარხების დიდ ნაწილში, სამარის კულტურაში. წითელ ოქრას ბლომად იყენებდნენ სიალკ I ხანაში. შემდეგ სიალკ II ფაზაში ოქრით იფარებოდა მიცვალებულის მხოლოდ თავის ნაწილი⁴. ავტორისავე თქმით, ჩრდილოეთ კავკასიაში ეს წესი საკმაოდ ადრინდელი ხანიდანაა ცნობილი (ნალჩიკის სამაროვნის, მაიკოპის, ნოვოსვობოდნაიას ყორღანებში, ყუბანისპირეთში უსტ-ჯეგუტანის სამაროვანის უადრეს სამარებში). ამ წესს ვხვდებით მომდევნო ხანაშიც, მაგრამ უფრო ნაკლებად. ცნო-

¹ ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), გვ. 72.

² გ. გობეჯიშვილი, ბედენის გორანამოსახლათა კულტურა, თბ., 1980, გვ. 132.

³ გ. გობეჯიშვილი, ბედენის გორანამოსახლათა კულტურა, გვ. 128.

⁴ ოთ. ჯაფარიძე, ქართველი ტომების ისტორიისათვის ლითონის წარმოების ადრეულ საფეხურზე, თბ., 1976, გვ. 61.

ბილია იგი ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიაში, დაღესტანში და მთიან საჩქინეთში. განსაკუთრებით ეს წესი დამახასიათებელი ჩანს ძველი ორმოსამარხების და ყორღანული კულტურის ხანაში. ამ კულტურის დასავლეთით განფენასთან ერთად ვრცელდება მიცვალებულის წითლად შეღებვის ტრადიცია ევროპაში და ამიტომ ზოგჯერ მას ოქრიანი სამარხების კულტურასაც უწოდებენ¹.

როგორც აღნიშნულია, იშვიათად, მაგრამ მაინც ადრეყორღანების დაკრძალვის რიტუალში ოქრის გამოყენების შემთხვევები გვხვდება მარტყოფის ჯგუფის ყორღანებში, მაგალითად, ბედენის პლატოზე შესწავლილ ყორღანებში აღმოჩნდა წითლად შეღებილი ჩონჩხები. მტკვარ-არაქსის კულტურის ხანაში ეს წესი თითქოს არ ჩანს. არც თრიალეთის კულტურაში გვხვდება მიცვალებულის შეღებვის შემთხვევები².

წითელი ფერის გამოყენების სიმბოლიკა ჩანს ეთნოგრაფიულ პარალელელებში, რომელთაგან მაგალითისთვის აღვნიშნავთ, რომ ახალდაბადებულ ბავშვს ინდიელები (იაგუა, კოკამა, ნაპურუნა) ავი ძალების საწინააღმდეგოდ ფარავენ წითელი საღებავით³. მათივე რწმენით, ომში მოკლული ადამიანის სული (მუისაკი) იმყოფება ადამიანის თავში. ეს ის სულია, რომელმაც შური უნდა იძიოს ადამიანის სიკვდილისათვის. ასეთი იყო საომარი ტროფეა ხივარის მეომრებისათვის. რომ გააჩერონ მუსაკას შურისძიება, ინდიელები განსაკუთრებულ რიტუალებს ასრულებდნენ. ერთ-ერთი არის ის, რომ უპირველესად უნდა დაიცვან მებრძოლი ტრანტსუს მიერ მოპოვებული მუისაკასაგან. ამისათვის მეომრის სახეს ღებავენ წითელი საღებავით, რომელიც მავნე ძალებს ააცილებს. ამავე დროს იმ რწმენიდან გამომდინარე, რომ სული სიკვდილის შემდგომაც შეიძლება იყოს აგრესიული, დაკრძალვის დროს პერუელი ამაზონიის ხალხები ღებავს გარდაცვლილის სხეულს აჩოტეს ან უიტოს წვენით, იმ რწმენით, რომ მისი სულის წასაყვანად კეთილი ადამიანები მალე მივიდოდნენ და წაიყვანდნენ ზეციურ სამყაროში, სადაც მიცვალებულთა სულები ბინადრობენ⁴.

საკლავის (ამ შემთხვევაში არა აქვს მნიშვნელობა თუ რა სახეობის იქნება საკლავი-დ.ჭ.) სისხლის წასმის საშუალებით ხდებოდა ადამიან-

¹ ოთ. ჯაფარიძე, ქართველი ტომების ისტორიისათვის ლითონის წარმოების ადრეულ საფეხურზე, გვ. 61-62.

² ოთ. ჯაფარიძე, ქართველი ტომების ისტორიისათვის ლითონის წარმოების ადრეულ საფეხურზე, გვ. 60.

³ И. Мунье, Беседа. Представление о душе у народов перуанской амазонки, Советская Этнография, №4, М., 1991. გვ. 103.

⁴ И. Мунье, Беседа. Представление о душе у народов перуанской амазонки, გვ. 105.

ნის განათვლა – ე. ი. ადამიანის ორგანიზმიდან ავი სულების განდევნა და ამავე დროს მისთვის მფარველი სულის მინიჭება¹. ოხვამერთან დაკავშირებულ რიტუალში ქვევრზე სისხლის მოსხმით სრულდებოდა ქვევრის და მასში ჩასხმული შესანირაავი სასმელის განათვლა, რომელიც ეძღვნებოდა კონკრეტულ ღვთაებებს. ამით ხდებოდა ახალი სასიცოცხლო კავშირის დამყარება ღმერთთან. სწორედ ასეთივე რწმენას უნდა ემსახურებოდეს ის რიტუალი, როცა სახლში ვინმე გარდაცვლებოდა ან სამშობიარო ქოხიდან ერთი თვის შემდეგ მელოგინე ქალი დაბრუნდებოდა ან სხვა ისეთ შემთხვევაში, როცა სახლი მირეულად ე. ი. გაუნმინდურებულად ითვლებოდა – სახლის სანათლავს გადაიხდიდნენ: დაკლავდნენ საკლავს, მის სისხლს ჯამში დააგროვებდნენ, მერე ამ სახლში ჩალის ქუჩს ჩაასველებდნენ და ამით სისხლს მოაპკურებდნენ სახლის შიგნით, ბანზე და კარ-მიდამოზე. ვ. ბარდაველიძის აზრით, ადამიანის პერიოდულად განათვლის მიზანი უნდა ყოფილიყო პერიოდულად შეემაგრებინათ და განემტკიცებინათ კავშირი, რომელიც პირველი მისტერიის დროს იქნა დამყარებული ადამიანსა და მის მფარველ სულს შორის². იმავე ხასიათისაა მაგალითად ძველ საბერძნეთში როდესაც მიცვალებულის გარდაცვალებიდან მესამე, მეცხრე და 30-ე დღეს სხვა რიტუალურ ქმედებებთან ერთად (საფლავზე ღვინის, წყლის, ზეთის მოსხმა და სხვ.) სამსხვერპლო ცხოველებს ზედ საფლავზე კლავდნენ და მის სისხლს მის თხრილში ასხამდნენ, ხოლო ხორცს ნაწილებად ჭრიდნენ, შემდეგ ერთობლიობაში ფერფლად წვავდნენ და რომელსაც ადგილზევე მარხავდნენ³.

ზემოთ ნარმოდგენილი პარალელები, ვფიქრობთ, საკმარისია იმისთვის, რომ წითელი ფერი (სისხლი) დავუკავშიროთ მზის კულტს (წითელი=მზეს). ის არის აღმგზნები ფერი და შესაძლოა აღდგომის იდეასთანაც ჰქონდეს კავშირი. ამავე დროს მიცვალებულის მიერ იმ სამყაროში ახალი ცხოვრების გაგრძელების იდეაზე რწმენას მიანიშნებს. მამალიც ხომ ერთდროულად დაკავშირებულია როგორც სიკვდილთან, ისე ნაყოფიერების კულტთან. წითელი ანუ სისხლის ფერი ასევე შესაძლოა გულისხმობდეს თვით ამ მიცვალებულის სისხლს. ძველ კულტურებში სიცოცხლესთან გაიგივებული სისხლის მოსხმა მიცვალებულისადმი, ამ შემთხვევაში კი ქვევრისადმი, რომელიც ამა თუ იმ ღვთაებისადმი შესანიერი ღვინო ინახება, თვით მიცვალებულის მიმართ განცხორციე-

¹ ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან, მიმომხილველი, ტ. I, თბ., 1949, გვ. 127.

² ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან, გვ. 127.

³ Античная мифология, გვ. 226.

ლებული ის ქმედებაა, რომელიც ახალ ძალას მატებს და აღადგენს მას ცოცხალთათვის კეთილდღეობის მოსანიჭებლად.

მარანში შესატანი სამსხვერპლო ცხოველთა ნაწილების სიმბოლური მნიშვნელობა. მარანში საზედაშე ქვეერთან რიტუალის შესრულების დროს შეწირული ცხოველის მტკიცედ განსაზღვრული ნაწილები და რიტუალური კვერები შეჰქონდათ. საკლავის ნაწილებიდან ეს იყო მისი თავი, გულ-ღვიძლი, რიგ შემთხვევებში ფილტვთან ერთად.

თავი. თავი, როგორც ვიციტ არის გონების წყარო, რომელიც მართავს მთელს ცხოველურ ორგანიზმს. ამავე დროს მასში განთავსებულია პირის ღრუ, ორგანო, რომელიც ამარაგებს მას საჭმლით. არქაული ეპოქის ადამიანთა რწმენით, შესაძლებელია სწორედ მისი მეშვეობით შესანიშნავი საჭმლით მარაგდება თვით მიცვალებული, შემდგომ ეტაპზე ღვთაება, რომელთანაც მიაქვთ ეს მსხვერპლი. არ არის გამორიცხული, რომ ის იყოს გადმონაშთი მსოფლიოს უამრავ პირველყოფილ ხალხში გავრცელებული ჩვეულებისა რომელიც გულისხმობს მიცვალებულის თავის ქალების შენახვას საკურთხეველთან, კერასთან და ა. შ.

საქართველოს შელისა და აშელის ძეგლებზე ადამიანის თავის ქალა მთლიანობაში არ არის აღმოჩენილი და მით უმეტეს კერის ნაშთები. თუმცა უკვე მუსტიეს ხანაში ტყიბულის რაიონში, ცუცხვათის კასტრულ გამოქვაბულში დიდი რაოდენობით იყო ნაპოვნი სხვადასხვა ცხოველის ძვლები და რომელთა ნაწილი გამოქვაბულის გასწვრივ ელაგა; მათ ქვედა ყბები აკლდა¹; საფიქრებელია, რომ ცხოველთა თავის ქალების ამგვარი წყობა უკვე გარკვეული რიტუალის არსებობაზე მიუთითებდეს.

მტკვარ-არაქსის კულტურის ქვით ნაგებ აკლდამებში, რომელიც საცხოვრებლის მიბაძვით კეთდება, სამარხის სახურავზე ხშირად ჩნდება მსხვილფეხა საქონლის ქალა რქებითურთ და კიდურების ძვლები, რომელიც რიტუალურ დანიშნულებაზე მიუთითებს (სამშვილდე, კიკეთი, ხირსა). შესასვლელ კარებთან გარედან ხშირად თავდამხობილი ჯამები გვხვდება. ამავე დროს, მნიშვნელოვანია, რომ ადამიანის თავის ქალა აქ ხშირად ბადიებშია ჩანყობილი². ჩონჩხის თავის ქალის გარეშე დაკრძალვა ზოგიერთი მოსაზრებით, შესაძლებელია მეორადი დამარხვის წესს გულისხმობდეს³.

მიცვალებულის თავის ქალების შენახვა ძალიან უძველესი დროიდან მომდინარე რწმენის ნაყოფია. ამის ნათელსაყოფად აქ საკმარის

¹ ოთ. ჯაფარიძე, საქართველოს არქეოლოგია, თბ., 1991, გვ. 20.

² გ. მირცხულავა, მტკვარ-არაქსის კულტურის პრობლემები, გვ. 188.

³ გ. მირცხულავა, მტკვარ-არაქსის კულტურის პრობლემები, გვ. 57.

სად მიგვაჩნია იმ მაგალითის მოშველიება, რომ ჩათალ-ჰუიუქის ნეოლითში რიტუალში ფიგურირებს ადამიანის თავის ქალები, რომელიც განლაგებული იყო სამლოცველოს იატაკზე¹. ამ საკითხზე უამრავი ეთნოგრაფიული პარალელების მოხმობაა შესაძლებელი, მაგალითად, აფრიკაში (ბაგოსებში), ლ. ფრობენიუსის ცნობით, მიცვალებულთა თავის ქალის ადგილსამყოფელი არის საგვარეულო ქოხში².

ზოგი მოსაზრებით, ჩვენამდე მოღწეული მიცვალებულის თავის ქალის, ძვლების და მათი ნაწილების, ასევე, მუმიფიცირებულ მდგომარეობაში სახლში შენახვა აჩვენებს ოდესღაც შემორჩენილი მსოფლმხედველობის იმ ნარჩენებს, რომლის ძალით მიცვალებული არ იყო მკვდარი და მის საიქიო სამყაროში გადასვლასთან დაკავშირებული რიტუალი იმიტომაც სრულდებოდა, რომ ის თვითონაც იღებდა მასში მონაწილეობას³.

ვფიქრობთ, საზედაშე ქვევრთან შესანიშნავი ცხოველის თავის მიტანის აუცილებლობა, ზემოთ ჩვენს მიერ აღწერილ რწმენა-წარმოდგენათა კომპლექსში უნდა ვიგულისხმოთ. ჩვენი აზრით, ამ შემთხვევაში ცხოველის თავი გაიგივებულია ადამიანის თავის ქალასთან, რომელიც არის ისეთი უმნიშვნელოვანესი ელემენტის ადგილსამყოფელი, როგორც არის ტვინი, რომელიც მართავს მთელს მის სხეულს, სასიცოცხლო ორგანიზმს. მეორე მხრივ, თავის ქალაში სადგურდება თვით ამ გარდაცვლილი ადამიანის სული ანუ ღვთაება და სწორედ ამ რწმენით ინახავენ მას საცხოვრებელში. საზედაშე ქვევრთან ცხოველის თავის ქალის შეტანის ჩვეულება კი დღევანდელობას შემორჩა ჩვეულებრივი ცერემონიალის ფორმით.

ღვიძლი. ღვიძლის შეწირვის შესახებ საკმაოდ საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა ქ. ალავერდაშვილმა, კერძოდ, ღვიძლის მთავარი დამახასიათებელია მისი სისხლთან კავშირი. ღვიძლი სისხლმზადი ორგანოა. ღვიძლი ნიშნავს სისხლით ნათესავს, ალაღს, ძალიან ახლობელს სისხლისმიერს. სწორედ ამაში მდგომარეობს მისი როგორც შესანიშნავის განსაკუთრებული ღირებულება⁴.

სხვა მოსაზრებით, ღვიძლი არის სულის კონკრეტული ადგილსამყოფელი. სწორედ ეს ორგანო ამ მიზეზის გამო, აირეკლავდა ზეციური

¹ **Е. В. Антонова**, Обряды и верования первобытных земледельцев Востока, М. 1990, გვ. 62.

² **ლ. ფრობენიუსი**, წინაპართა გაღმერთება და ფეტიშიზმი, ეთნოლოგიის ქრესტომათია, შემდეგ ს. ჭანტურიშვილი, თბ., 1997, გვ. 142-143.

³ **В. В. Гольмстен**, О происхождении скорченности костяков в погребениях родового общества, Проблемы истории докапиталистических обществ, № 5-6, М.-Л., 1935, გვ. 38-39.

⁴ **ქ. ალავერდაშვილი**, შესანიშნავი გულ-ღვიძლის სიმბოლიკა ქართულ რიტუალურ პრაქტიკაში, „კლიო“, 1999, №5, გვ. 186.

და მიწიერი ძალების კავშირს. სამსხვერპლო ცხოველის შიგნეულობაზე მკითხაობისას განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობოდა სწორედ ღვიძლზე დაკვირვებას, სადაც ლოკალიზებული იყო ღვთაებრივი ნების შესახებ ინფორმაციის მფლობელი ცოცხალი არსების „სული“. ღვიძლის ცოცხალი არსების სხეულში განსაკუთრებული ადგილის შესახებ წარმოდგენები დასაბამს იღებს ძველი მესოპოტამიური კულტურების წრეში და ეს ტრადიცია თანდათანობით დიფუზიის სახით აღწევს ხმელთაშუაზღვისპირეთის მრავალ რეგიონში. ასე მაგალითად ღვიძლზე მკითხაობა გავრცელებული იყო მარიაში და ალალახში, უგარითსა და გვიანბრინჯაოს ხანის ხეთებთან¹.

ვფიქრობთ, სწორედ სისხლის, როგორც სიცოცხლის ერთ-ერთი მტავარი წყაროს ადგილსამყოფელის იდეით აიხსნება ღვიძლის ასეთი დიდი მნიშვნელობა ამ რიტუალში. ის მიცვალებულს და ღვთაებას ანიჭებდა სიცოცხლეს. ამ მხრივ, ვფიქრობთ, მას პირდაპირ ეხმიანება ღვიძლის აღმნიშვნელი მეგრული ტერმინი „ჩხონჩხი“, რომელიც ჩვენი აზრით, იდენტურია სიტყვა „ჩხონაფა“-სი, რაც სიტყვასიტყვით „ცხონებას“ ნიშნავს და ის პირდაპირ უკავშირდება მიცვალებულის კულტს, ანუ ტერმინი წარმართობისდროინდელი ჩანს. ეს კიდევ ერთხელ მიანიშნებს ზედაშე-ოხვამერის მჭიდრო კავშირს მიცვალებულის და საერთოდ წინაპრის კულტთან. ზოგადად ის უკავშირდება ანიმისტურ რწმენა-წარმოდგენათა მთელ კომპლექსს, რომლის მთავარი მნიშვნელობა ალბათ ის არის, რომ შესანიშნავი სული გადაეცემა იმ ღვთაებას, რომელსაც მას წირავენ, ანუ განვითარების ადრეულ საფეხურზე არსებული რწმენით – მიცვალებულს უნდა გადაეცეს ახალი სიცოცხლე. შესაძლოა ცხონებას სხვა მნიშვნელოვანი სემანტიკურ-მორფოლოგიური პარალელებიც მოეძებნოს მსოფლიოს სხვადასხვა ენებში წარმართობისდროინდელი ისტორიის ზოგად კონტექსტში, რაც ცალკე კვლევის საგანია. აღსანიშნავია, რომ ძველ ქართულში „აცხონებს“ ზმნა იხმარებოდა აცოცხლებს, აცხოვრებს ზმნის მნიშვნელობით. ძველ ქართულშივე აცხონებს ფორმის პარალელურად იხმარებოდა აცხოვნებს – *„ვითარცა-იგი მამია აღადგინებს მკუდართა და აცხოვნებს, ეგრეცა ძმ, რომელთაჲ ჰნებს, აცხოვნებს“*. მეგრულ ჩხონაფა-ს იგივე გაცოცხლების, ცხოვრების მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა თავიდანვე². იგი სულის ხსნაა, მისთვის სიცოცხლის მინიჭებაა. სწორედ ამიტომაც არანესიერ, უნიათო და უგერგილო ადამიანს

¹ ე. კობახიძე, ეტრუსკული საკულტო ტერმინოლოგია (სემანტიკა-გენეზისი), თბ., 1994, გვ. 25.

² გ. როგავა, ქართველურ ენათა ისტორიული ფონეტიკის საკითხები, I, თბ., 1962, გვ. 89.

მეგრულში აქვს ეპითეტი „უჩხონჩხე“ (სიტყვასიტყვით „უღვიძლო“, „უსისხლო“).

ქართველურ ენებში ცხონება//ჩხონაფა და ჩხონჩხი ზმნასთან მიმართებაში სხვა პარალელური მასალების მოხმობაც არის შესაძლებელი, რაზეც ჩვენ ამჯერად ყურადღებას არ გავამახვილებთ, და ვფიქრობთ, ზოგადად ამ საკითხის კვლევა მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა ენობრივი თუ რიტუალური მასალის შესწავლის საფუძველზე უნდა განხორციელდეს მომავალში.

მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ გულ-ღვიძლის შეწირვის სიმბოლიკა, საქართველოს და მსოფლიოს სხვა ხალხთა ეთნოგრაფიული ყოფიდან და მითოლოგიიდან გამომდინარე, ზოგადად ფართოდ არის გავრცელებული. განსაკუთრებით ეს ჩანს ქართულ სამონადირეო ეპოსში¹. გამოთქმული მოსაზრებით, გულ-ღვიძლის (ასევე რიგ შემთხვევაში თირკმლების) მონანილეობა ადასტურებს მისი საკრალურობის და ორგანოთა უმთავრესი ნაწილის ფაქტს, რომელიც სამონადირეო ტრადიციიდან გადავიდა ხალხურ ყოფასა თუ ბიბლიურ ტრადიციაში ისე, რომ არ დაკარგა პორვანდელი არსი და დანიშნულება: სრულდებოდა, როგორც სამადლობელი რიტუალი და უზენაესს ეწირებოდა-როგორც სასურველი შესანიშნავი².

გული. ხორციელი მსხვერპლის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ატრიბუტია გული. აღნიშნულია, რომ გულს, მისი როგორც შესანიშნავის განსაკუთრებული მნიშვნელობა გამომდინარეობს იქიდან, რომ მისი მთავარი დამახასიათებელია მისი შუაგული მდებარეობა, როგორც უმინაგანესი, ცენტრალური, შუა ნაწილი, იგი ასოთა მეუფეა, არეგულირებს ორგანიზმის ფუნქციონირებას, ამგვარად იგი უკავშირდება საკრალური შუაგულის ცენტრის იდეას და მის ურთიერთსიმბოლოს წარმოადგენს³.

გული წარმოადგენს ადამიანის გრძნობით ორგანოს. გულით შეიცნობს ადამიანი ყოველივე ემოციას, სიყვარულს. ისეთი გამოთქმები, როგორიც არის „სული და გული“ (მეგრ. „შური დო გური“), „გული წაუვიდა“, რომელშიც ალბათ სულის წასვლა იგულისხმება, „გული ამოვარდნილი“ (მეგრ. „უგურე“ – იგივე უსულო ადამიანი), „გული წაუვიდა“ (მეგრ. გურქ მიდურთუ, გურქ გეშალუ – სული (გული) ამოუ-

¹ მ. ზურაშვილი, ქართველთა მითო-რელიგიური წარმოდგენები და მათი სოციალური არსი, თბ., 2006, გვ. 39-46. იქვე მითითებულია ლიტერატურა ამ საკითხზე.

² მ. ზურაშვილი, ქართველთა მითო-რელიგიური წარმოდგენები და მათი სოციალური არსი, გვ. 47.

³ ქ. ალავერდაშვილი, შესანიშნავი გულ-ღვიძლის სიმბოლიკა ქართულ რიტუალურ პრაქტიკაში, გვ. 186.

ვარდა) და სხვ. ეს მასალა მიუთითებს გულის და სულის ხორციელ და არახორციელს შორის კავშირს და არა მათ იდენტიურობას. ეს კავშირი ვლინდება თავის ქალის, როგორც სულის ადგილსამყოფელის და გულის, როგორც გრძნობების, მისწრაფებების და სიცოცხლის მატარებელი მთავარი ორგანოს რიტუალში ერთად მონაწილეობით. ეს არის ამ ორი მთავარი ორგანოს უწყვეტი კავშირის გამოხატულება. ყოველ შემთხვევაში ადამიანი ამით ცდილობს სულის კვლავ განახლებას და მისთვის ახალი სიცოცხლის შთაბერვას.

თხის და ცხვრის მსხვერპლშენიშვნის სიმბოლიკა. ზოგიერთ საზედაშე ღვთაებას სამეგრელოში და განსაკუთრებით აფხაზეთში ეწირებოდა თხა (ციკანი).

როგორც აღნიშნულია, ქართულ ტრადიციაში თხის სიმბოლო მრავალ რიტუალში მონაწილეობს, შესაბამისად მისი მნიშვნელობები ვლინდება ამა თუ იმ რიტუალის მრავალ ეპიზოდში სხვადასხვაგვარად და ამიტომ, იგი მრავალი თემის გამომხატველია. იგი ფიგურირებს მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ რიტუალებში, სანესო გრაფიკულ ხელოვნებაში (მოტივში „ორი თხა ფიჭვს ჭამს“), ნიღბოსნურ დღესაწაულებში, სამკურნალო რიტუალებში; გვაქვს მიმართებები „თხა და ელია“, „თხა და ვენახი“, მითოლოგიური პერსონაჟები: „ოჩოპინტრე“, „ოჩოკოჩი“ და სხვ. ასევე ის ფიგურირებს შესანიერი ცხოველის სახით გვალვა-დელემასთან დაკავშირებულ რიტუალებში, სადაც მის ტყავსა და ფიტულს ხეზე ჩამოკიდებენ¹ და შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოში ამინდის ღვთაების ერთ-ერთ (მაგრამ არა ერთადერთ) ზოომორფულ ემბელემას თხა წარმოადგენდა, ქრისტიანულ დონეზე იგი წმ. ილიასთან/ელიასთან არის დაკავშირებული².

ერთ-ერთი უძველესი ხატება თხისა ჩანს მიმართებაში „თხა და ვენახი“. თხა (ციკანი) აქ ემბელემაა ახალგაზრდა ნაყოფიერების ღვთაებისა, რომელიც ყოველწლიურად შეინირება ვენახში ყურძნის მოსავლის აკრეფის დროს. მსხვერპლი იწირებოდა ბუნების სიკვდილ-აღორძინების საკულტო სიმბოლიზაციის საჩვენებლად, რომელსაც რთველში ჰქონდა ადგილი. იგივე დასტურდება საგაზაფხულო ნიღბოსნურ დღესაწაულში – ბერიკაობა-ყენობაშიც. მის მსვლელობაში ე. წ. თავბერს, რომელიც ხან თხის, ხან ხარის, ხან ტახის და ხანაც სხვა ხატებებით იყო წარმოდგენილი, ჰკლავდნენ. შემდეგ იგი კვლავ აღსდგებოდა და სრულდებოდა ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული სიმღერები. შე-

¹ ამ საკითხთან დაკავშირებით უფრო ვრცლად იხ. ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, გვ. 37-55.

² ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, გვ. 41

საძლოა ვენახში ადგილი ჰქონდა იმგვარ ქმედებას, რომლის დროსაც მოსთუელენი ეზიარებოდნენ ტოტალურ ეპიფანიას მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებებისას, რომლის ზოომორფულ ემბლემას თხა, ხოლო მცენარეულს – ვაზი წარმოადგენდა¹.

ჩვენი აზრით, თხის შენირვის სიმბოლოს გასაგებად, მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ ქართული ეთნოგრაფიული მასალებით, თხა ენირებიდა წმინდა ილიას, რომლისთვისაც ხუთშაბათი დღე იყო გამოყოფილი².

აღსანიშნავია, რომ ბაბილონურ პანთეონში დუმუზი (მოგვიანებით ცნობილია როგორც თამუზი) გათანაბრებულია ვაცთან, ხოლო იშთარი – თხასთან და შუმერულ ტექსტებში დუმუზი აღწერილია, როგორც ყმანვილი, წვრილფეხა საქონლის მწყემსი. ვ. ივანოვის აღნიშვნით, სიკვდილისთვის განწირული არ შეიძლება იყოს გაშვებული ცოცხალთა სამყაროში შემცვლელის გარეშე. ინანა, რომელსაც ძალუძს გამოხეთქოს მიწიდან, თავის ნაცვლად უნდა დატოვოს თავისი მეუღლე დუმუზი. მისი ასოციაციები წვრილ ჩლიქოსანთან სიმპტომატურია. მაგიურ გამწმენდ და სამკურნალო რიტუალებში სწორედ თხა და ცხვარი მიჰქონდათ მსხვერპლად, როგორც ადამიანის შემცვლელი. ბაბილონში ადამიანის ავადმყოფობისაგან განსაკურნებლად შესანიშნავები მიჰქონდათ ქალღმერთ ერეშკიგალისადმი, რომელსაც სწირავდნენ თხას. ის იყო საიქიო სამყაროს ქალღმერთი. თხას კლავდნენ, ხოლო ადამიანს ყელზე დაჰკიდებდნენ იალლუნიან დანას. ცხოველს მარხავდნენ როგორც ადამიანს, რომლის დროსაც შელოცვებს ამბობდნენ და მიმართავდნენ ოჯახის მფარველ სულებს (მსგავსი მასალა იხ. ხეთებზე)³.

მსგავსი რიტუალური პრაქტიკა ფიქსირებულია წინა აზიაში ძველად და ნაწილობრივ დღესაც, რაც მიუთითებს იმაზე, რომ ხალხი საერთოდ – „რიგითი მეთემეები“, „პროფანები“, მიმსგავსებული იყვნენ ცხვრებს და ფარას. ხალხის წინამძღოლი, ქურუმი ან ბელადი მეტაფორულად დაახლოებული იყო უფრო ძლიერ არსებასთან, ხართან⁴. ასე ძველებრაველ მოძღვარს დანაშაულისათვის უნდა შეეწირა ხბო (მთლიანად თემისათვისაც მსგავსი წესი იყო), თავადს – დედალი თხა, მეთე-

¹ ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, გვ. 55.

² გ. ჩიტია, ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბუღალის რაიონში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. IV, თბ., 1928, გვ. 229.

³ **Иванов Вяч. Ив.**, Луна, упавшая с неба. Древняя литература малой Азии, М., 1977, გვ. 220, 234-237.

⁴ **Вяч. Ив.Иванов**, Луна, упавшая с неба. Древняя литература малой Азии, გვ. 192.193, 219, 234.

მეს – თხა ან ცხვარი. ადამიანის მიერ გამომსყიდველობითის ფორმით მსხვერპლად თხების და ცხვრების შეწირვის ფაქტები არქეოლოგიურ კულტურებშიც მრავლად არის ცნობილი – შუა აზიაში, ავღანეთში, უზბეკეთში¹. ცხოველები, იმ ქვეყნად როგორც ადამიანთა შემცვლელები, არის გამოსასყიდი მსხვერპლი იმათთვის ვინც შეძლო თავიდან აეცილებინა სიკვდილი ავადმყოფობის გამო. არ არის გამორიცხული, რომ ისინი იყვნენ ქალის ან კაცის სიმბოლოები, რომელთაც მოუკვდათ ან ქმარი ან ცოლი. ასევე, შუა აზიის თანამედროვე ხალხებში შემონახულია წარმოდგენები სამსხვერპლოდ მიტანილ ცხვარზე, რომელიც თითქოს ეხმარება ადამიანს მიცვალებულის სულის ხიდზე გადატარებაში, მიცვალებულთა სამყაროს განცალკევებაში ცოცხლების სამყაროდან². როგორც ჩანს, იმავე მიზანს ემსახურება მიცვალებულისადმი თურქმენების ხორე ზმში დადასტურებული წესი დახმარების მიცემისა ცხვრის შეწირვის დროს იმ მომენტში, როდესაც მიცვალებული გამოყავდაც სასახლიდან, რომ მათი სულები „შეერთებულიყვნენ და ერთად გამგზავნულიყვნენ იმ ქვეყნად“³.

ირანელებში, ადამიანს რომელსაც ბავშვები უკვდებოდა, მსხვერპლად სწირავდნენ ცხვარს. მას მიწის ქვეშ კლავდნენ, რომ მან მზე არ დაინახოს. შემდეგ მას მთლიანად ხარშავდნენ ქვაბში, არ უმატებდნენ არც მარილს და სხვა სანელებლებს. მისი ხორცი უნდა ჭამონ რელიგიურად წმინდა ადამიანებმა. მისი ძვლების გადაყრა არ შეიძლება. ამ ძვლებს აგროვებდნენ და მარხავდნენ იმავე მიწის ქვეშ სადაც დაიკლა. ბავშვის გარდაცვალების დროს იმავე სახის რიტუალი იყო უზბეკებში. ყაზახურ გამოსაჯანმრთლებელ შამანურ რიტუალში ასევე ხარშავდნენ ცხოველთა ხორცს, ხოლო ძვლებს ახვევდნენ ტყავში. შამანს მიჰქონდათ ისინი შორს სავალ გზაზე. აქ ისინი უბრძანებდნენ ავადმყოფს გამძვრალიყო მიწაში გაკეთებულ ხვრელში და დაეტოვებინა ძვლები და ტყავი. ანალოგიური რიტუალი იყო ყირგიზეთში⁴.

ამ რწმენა-წარმოდგენებში შესაძლოა შენარჩუნებულია ტოტემიზმის კვალიც, მაგრამ ისინი უკვე ტრანსფორმირებული სახით გამოდიან⁵.

¹ **А. Аскарлов**, Древнеземледельческая культура эпохи бронзы Юга Узбекистана, Ташкент, 1977, გვ. 42, 137-139 11-12, 67.

² **М. Рахимов**, Обычай обряды, связанные со смертью и похоронам у моджиков Кулябской области, «Известия отделения общественных наук АН Таджикской ССР, Вып. 3. Отдел. Стал., 1953, гв. 121.

³ **В. Н. Башилов**. О пережитках тотемизма у туркмен, Труды ин-та истории, археологии и этнологии АН Туркменской ССР, 1963, гв. 144.

⁴ Религиозные верования, 1931, т. I, гв. 297.

⁵ **В. Я. Пропп**, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946, гв. 173, 186, 188, 208.

მცხეთის ახლოს სოფ. წინამურში შუაბრინჯაოს სამარხში მიცვალებული დასვენებულია ცხვარზე. მიცვალებულის დაკრძალვამდე გარკვეული რიტუალი ჩანს შესრულებული. ცხვრის კეფასთან დაწყობილია მსხვილფეხა საქონლის, ხოლო მიცვალებულის ზურგს უკან წვრილფეხა საქონლის ძვლები¹.

ნ. შანშიაშვილის და გ. ნარიმანაშვილის აღნიშვნით, მითოლოგიურ აზროვნებაში ცხვარი ხშირად ჯადოსნური გადაადგილების საშუალებადაა წარმოდგენილი. სხვადასხვა ხალხების ზღაპრებში, ლეგენდებში და ეთნოგრაფიულ მასალებში დასტურდება, რომ სკნელებს შორის მედიცინის საშუალებას ზოგიერთ შემთხვევაში ცხვარი (ვერძი) წარმოადგენდა. ცხვარი, როგორც მედიატორი, მჭიდროდ არის დაკავშირებული წარმოდგენებთან „კოსმიური ხის“- „სამყაროს ღერძის“ შესახებ². არქაული საზოგადოების მითოლოგიურ აზროვნებაში ცხვარი (თხა) ვერძი წარმოადგენს მედიატორს შუასკნელსა და ქვესკნელს შორის³.

ხარი. ეთნოგრაფიული მასალებით, ზედაშესთან დაკავშირებულ ზოგიერთი ღვთაების მიმართ შერჩეულ სამსხვერპლო ცხოველთა შორის ფიგურირებს ხარიც. ზოგადად ხარის კულტზე და მის მნიშვნელობაზე მითო-რელიგიურ სისტემაში ჩვენ ამჯერად ვრცლად ყურადღებას არ გავამახვილეთ, რამდენადაც ის საკმაოდ დეტალურად გვაქვს მიმხილული ჩვენს ადრინდელ ნაშრომში არქეოლოგიური, ეთნოგრაფიული მასალების და წერილობითი წყაროების მიხედვით⁴. ზოგადად კი აღვნიშნავთ, რომ ხარს დასავლეთ საქართველოში ახალი წლის რიტუალის დროს სამჯერ შემოატარებდნენ კერის გარშემო, ის ღმერთის სამსხვერპლო ცხოველად ითვლებოდა⁵. თვითონ ტერმინი კერა//მეგრ. ყებური უნდა ნიშნავდეს კერის ირგვლივ, კონკრეტულად კერასთან მყოფ შემალლებას (მტკვარ-არაქსის კულტურის მაგალითზე) ან კერის იმ მრგვალ ქვას, რომელსაც თაყვანს სცემდნენ როგორც კულტის საგანს. ნორედ მისი გამანაყოფიერებელი არსება უნდა ყოფილიყო ხარი, როგორც სიძლიერის და ნაყოფიერების (მინის მხვნელი) სიმბოლო, რომელიც ხარის ზესადგარების სახით (მტკვარ-არაქსის

¹ ნ. შანშიაშვილი, გ. ნარიმანაშვილი, მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული ერთი რიტუალის სემანტიკა, ძეგლის მეგობარი, №53, თბ., 1989, გვ. 56.

² ნ. შანშიაშვილი, გ. ნარიმანაშვილი, მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული ერთი რიტუალის სემანტიკა, გვ. 59.

³ ნ. შანშიაშვილი, გ. ნარიმანაშვილი, მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული ერთი რიტუალის სემანტიკა, გვ. 60.

⁴ დ. ჭითანავა, ხარის კულტი და კურული ქართველ ტომებში, ირაკლი ახლაია 100, თბ., 2016, გვ. 205-253. იქვე მითითებულია ლიტერატურა ამ საკითხზე.

⁵ ნ. აბაკელია, სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, გვ. 20.

კულტურა) კერაზე იყო დადგმული, ის აქ ფალოსის განსახიერებაა, ეს მომენტი შემდგომ ეპოქებში კოლხურ მითოლოგიურ სისტემაში უფრო ნათლად ჩანს და უდიდესი საკრალური მნიშვნელობისაა¹.

შესაძლებელია ხარის თაყვანისცემა ტოტემისტური რწმენის ნაყოფია, მაგრამ განსაკუთრებით ენეოლითიდან მოყოლებული მინათმოქმედების განვითარებასთან ერთად ის ახალ საფუძველს იძენს, როდესაც ხარს იყენებენ როგორც გამწვევ ძალას მინის დასამუშავებლად. შრომითი პროცესი, კერძოდ, ხვნა, უძველეს ნარსულში გააზრებული იყო, როგორც რიტუალური მოქმედება, ამიტომ, ხარის სახე გაერთიანდა სათესების განვითარებასთან. ხარი გახდა ნაყოფიერების სიმბოლო, ბუნების მწარმოებლურ ძალთა განსახიერება. არ არის შემთხვევითი, რომ ღმერთები, რომლებიც იძლეოდნენ ნაყოფიერებას (ზევსი, დიონისე, მითრა და სხვა) მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი ხართან. ხარი აქ გვაქვს როგორც ღვთაების განსახიერება ან მისდამი მიძღვნილ უპირატეს სამსხვერპლო ცხოველი. ხარისთვის მთის ოსეთში იყო ცალკე სალოცავი, სადაც მას მსხვერპლად სწირავდნენ, ასევე სხვა დღესასწაულებშიც უმთავრესად ხარი იწირებოდა მსხვერპლად. ხვნის პირველ დღეს ხარს კვებავდნენ რიტუალური პურებით².

სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ხარი ეწირება ისეთ დიდ სალოცავს, რომელიც „ჟინი ანთარის“ სახელწოდებით არის ცნობილი. ის უზენაესი ღვთაებაა, როგორც ცის ღმერთი და განასახიერებს მნათობთა შვიდეულს.

უძველეს ადრესამინათმოქმედო კულტურის (მაგალითად ჩათალ-ჰუიუქი) სამლოცველო ნაგებობაში გვაქვს ხარის თავების რელიეფური გამოსახულებები. აქ დედაკაცებთან დაკავშირებული ცხოველი არის მტაცებელი (ლეოპარდი) ხოლო მამაკაცებთან—დიადი, ძლიერი, მაგრამ არა მტაცებელი ხარი³. სახლებში ხარის თავების მოთავსება მიანიშნებს, რომ ის ითვლებოდა მცველად და კეთილდღეობის მომტანად. იგივე ფუნქცია უნდა ჰქონდეს ირემს⁴.

თავის ქალების და რქების შენახვა მიუთითებს მის აღორძინების იდეის მატარებლობაზე: გამომდინარე აქედან ხარი თავის თავში აერთიანებდა წარმოდგენებს სიკვდილსა და აღორძინებაზე, რაც აისახა დიონისე ზაგრეის სახეში. ასეთივე გავრცელებული მოტივი, როგო-

¹ დ. ჭითანავა, ხარის კულტი და კურული ქართველ ტომებში, გვ. 205-206.

² Л. А. Чибиров, Аграрные истоки культа животных у осетин, Советская Этнография, № 1, М. 1983, გვ. 97.

³ Е. В. Антонова, Обряды и верования первобытных земледельцев Востока, М. 1990, გვ. 202.

⁴ Е. В. Антонова, Обряды и верования первобытных земледельцев Востока, გვ. 203.

რიც რქებია, იყო ლაბრისი (მსხვერპლშენირვისთვის განკუთვნილი ნაჯახი), რომელიც გამოსახული იყო ქალღვთაების თავზე რქებს შუა. იმდენად, რამდენადაც ლაბრისი მცირე აზიაში იყო ქექა-ქუხილის ღვთაების ატრიბუტი, მას თვლიდნენ მინოსური ღმერთხარის სიმბოლოდ¹.

ქართულ წარმართულ რელიგიურ სისტემაში ხარის სახე მტკვარ-არაქსის კულტურიდან მოყოლებული (რომლის რწმენის საფუძვლებსაც ჩვენ უძველეს ძველალმოსავლურ ადრესამინათმოქმედო კულტურებში ვაწყდებით – ჩათალ-ჰუიუკი და სხვ.) ეთნოგრაფიული მასალებით დამთავრებული უამრავ მოტივში და რიტუალშია ასახული². აპოლონიოს როდოსელის არგონავტიკაში კოლხეთის მითიურ მეფე აიეტთან დაკავშირებით, სადაც ცეცხლისმფრქველი ურჩხულის წინააღმდეგაც ხარი არ იხრის ქედს და აგრძელებს მინის ხვნას³, ხოლო გილგამეში კლავს ზეციურ ხარს⁴, რაც ვფიქრობთ, მაუწყებელია სიცოცხლის კვლავ განახლების იდეისა, რომლის ძალითაც იზრდება მოსავლიანობა და ზოგადად ნაყოფიერება. ხარი ამ ნაყოფიერების მომნიჭებელი ცხოველია, როგორც ღვთაებრივი წარმოშობისა და მისი ძალა გადადის ადამიანზე⁵.

ცხენი. სამეგრელოში, როგორც ზემოთ გამოჩნდა, „თერდობის“ სახელწოდების ზედაშე ჰქონდა გამოყოფილი ცხენის სალოცავს. ამ რიტუალის შესრულების დროს ცხენი მსხვერპლად არ შეინირება, მაგრამ ეს უნდა იყოს გამოხატულება იმისა, რომ ოდესღაც შესაძლოა შეენირათ კიდეც, რომელიც ამ ცხოველის გამრავლების მიზანს ემსახურებოდა. ცხენის კულტი ზოგადად უკავშირდება აღდგომა-განახლების იდეას, ის განსაკუთრებით ფიგურირებს მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებში, და ის ასევე მიჩნეულია მზის ცხოველად.

ცხენი ამიერკავკასიის ადგილობრივ ღვთაებათა პანთეონს ძვ. წ. II-I ათასწლეულის მიჯნიდან ემატება. გვიანბრინჯაო-რკინის ხანაში ცხენის მთლიანი ჩონჩხის ან მისი ნაწილების ჩატანება ცნობილია ამიერკავკასიის ბევრ ადგილებში (სამთავრო, დვანი, დმანისი, ზემო ავჭალა,

¹ **Е. В. Антонова**, Обряды и верования первобытных земледельцев Востока, გვ. 94.

² საკითხთან დაკავშირებით ვრცლად იხ. **დ. ჭითანავა**, ხარის კულტი და კურული ქართველ ტომებში, გვ. 248-253.

³ **აპ. როდოსელი**, არგონავტიკა, თარგმანი და შესავალი წერილი აკ. გელოვანისა, რედაქცია, ნარკვევი, შენიშვნები და საძიებელი აკ. ურუშაძისა, თბ., 1975, გვ. 153.

⁴ **გილგამეში**, „რომელმან სიღრმე იხილა“, აქადურიდან თარგმნა **ზურაბ კიკნაძემ**, თბ., 1963, გვ. 53.

⁵ **დ. ჭითანავა**, ხარის კულტი და კურული ქართველ ტომებში, გვ. 205-253. იქვე მითითებულია ლიტერატურა ამ საკითხზე.

წინამური, ნავთლული, ნარეკვავი, თაქ-ქილისა, არდისუბანი, ყულა-ნურხვა, თლი, და სხვ.)¹.

ცხენი ცნობილია მაიკოპის კულტურაში. ასევე მისი ძვლები ნაპოვ-ნია მტკვარ-არაქსში (შენგავითი, გარნი, დიდუბე, ქარაზი, ილტო, კუ-დარო, ქვაცხელები), ნახიჩევანის ქიულ-თეფეში, შენგავითში და ერმი-ადიხნის ქიულ-თეფეში ნაპოვნია ცხენის თავის ქალები. ცხენის კულ-ტი განვითარებულია ყობანის კულტურაში².

აღნიშნულია, რომ თეთრი ცხენის მსხვერპლშენიწვა წარმოადგენ-და საერთოინდოევროპულ რიტუალს ცის ღმერთის სახელზე, რომე-ლიც წმინდა ცეცხლის თანხლებით და სამსხვერპლო ცხოველის სისხ-ლის მოსხმით სრულდებოდა. რიტუალის ასრულებდნენ ბუნების ნაყო-ფიერების გამონვევის მიზნით, რომ გადასცეს ის მეფეს, როგორც ამ ძალების მატარებელს³.

მონღოლებში ხშირად გვხვდება ცხენის თავის ქალები მთის წვერ-ზე მდებარე საკულტო ქვის ქვაყრილებზე, რომელიც გამოთქმული მოსაზრებით, ტოტემური წინაპრისადმი რიტუალურ პატივისცემაზე მეტყველებს. ასევე გენეტიკურად ცხენ-ტოტემთან უნდა იყოს დაკავ-შირებული რიტუალური მსხვერპლშენიწვები დაკრძალვის კულტთან დაკავშირებით⁴.

ლუვიური V-XII საუკუნეების დაკრძალვის რიტუალი მიუთითებს, რომ ცხენის მსხვერპლშენიწვა სრულდებოდა მხოლოდ მაღალი ფე-ნის მამაკაცის დაკრძალვის დროს. ესენი იყვნენ სასოფლო თემების მმართველები და მაღალი წოდების მეომრები. როგორც ცხენთან დაკ-რძალვა, ისე ცხენის ნაწილების კომპლექსთან დაკავშირებული დაკ-რძალვის რიტუალები, ზოგი მოსაზრებით, წარმოიშვა გმირ-ბელადე-ბის საფუძველზე, რომლის წარმოშობას საფუძველად უდევს წინაპარ-მფარველებზე არსებული რწმენა⁵.

¹ გ. ავალიშვილი, ქართველ ტომთა ურთიერთობა გარე სამყაროსთან ბრინჯაოს ხანაში, თბ., 1999, გვ. 11-13.

² Е. Е. Кузьмина, Распространение коневодства и культ огня у ираноязычных племен Средней Азии и в других культурных странах Средней Азии в древности и в средневековье, М., 1977, გვ. 35.

³ Е. Е. Кузьмина, Распространение коневодства и культ огня у ираноязычных племен Средней Азии и в других культурных странах Средней Азии в древности и в средневековье, გვ. 38.

⁴ К. В. Вяткина, Культ коня у монгольских народов, Советская этнография, М., 1968, №6, გვ. 122.

⁵ Л.Вайтнунскене, Культурная роль коня в древнелитовском погребельном обряде (V-XII вв.), Конференция Бальто-славянские этнокультурные и археологические древности, Погребельный обряд, Тезисы докладов, М., 1985, გვ. 22.

ე. კუზმინას აზრით, ცხენი ერთი მხრივ გახდა დედამიწის დედის და მისი ორი თანმზლები ტყუპების განსახიერება. ისინი განასახიერებდნენ სიცოცხლეს და სიკვდილს, მეორე მხრივ ცის და მზის ღმერთების ინკარნაციას, რამდენადაც ინდოევროპელებში მზე და ზეცა იყო არა მარტო ნაყოფიერების მომნიჭებელი, არამედ სამუდამო განცხრომის ადგილი, სადაც მიემართებოდნენ გარდაცვლილი წინაპრები. როდესაც ღმერთების ანროპომორფიზაცია დაიწყო, ცხენი გახდა თანამგზავრი და სამსხვერპლო ცხოველი. დიდ როლს თამაშობდა ცხენის კულტი ასევე მოკვდავი და აღდგომადი ბუნების ღვთაებებში¹. დაკრძალვის რიტუალის დროს ცხენის მსხვერპლშენიერვის მიზანი იყო ადამიანისათვის ცხენის ფიზიკური და სექსუალური ძალის გადაცემა, მათთვის ადვილი გზის გარანტირების უზრუნველყოფა ზეცაში, წინაპართა სამფლობელოში და იმ სამყაროში მომავალი აღდგომისათვის. უძველეს ეპოქებში ცხენების მსხვერპლშენიერვა ინდოევროპელებში სრულდებოდა მხოლოდ უმაღლესი სოციალური წოდების პირთათვის, პირველ რიგში ბელადის მიმართ².

ცხენის სიმბოლიკა კოლხულ მითო-რიტუალურ სისტემაში საკმაოდ დეტალურად შეისწავლა ნ. აბაკელიამ: მეგრელთა რწმენით, საიქიოში მოგზაურობა მძიმე და სახიფათოდ ითვლებოდა. სამოგზაუროდ მიცვალებულს ცხენი და საგზალი ესაჭიროებოდა, რასაც მას საფლავეში ატანდნენ კიდეც. ცხენი და კერძოდ გარდაცვლილის ცხენი შავად (ან წითლად და ლურჯად) შემოსილი უკვე ტირილის დღეს ჩნდება გლოვის რიტუალში; მას დააბავდნენ ეზოში, დაადგამდნენ ქალის და კაცის უნაგირს (ზოგი ვერსიით შებრუნებით, რაც სრულიად შეესაბამებოდა მის სიმბოლიკას) იმის მიხედვით თუ ვინ იყო გარდაცვლილი. გასვენების დღეს იცოდნენ ეზოში ხის მოთხრა; ზემოაღნიშნულ მასალაზე დაყრდნობით, ნ. აბაკელიას აზრით, მიმართება ხე-ცხენი გარკვეულ მითო-რიტუალურ კომპონენტს ქმნის, რომელიც უშუალოდ საიქიოს შესახებ რწმენა-წარმოდგენებთანაა დაკავშირებული, შენირული ცხენის სულს საიქიოში უნდა გაეგრძელებინა სამსახური პატრონისათვის. შენირვის რიტუალი კოლხურ რეალიაში სხვადასხვა ასპექტებით დასტურდება – სამარხთან მსხვერპლშენიერვა (რომელიც არქეოლოგიურად დასტურდება), „სირბილით გახეთქვა“ ან ველზე თავისუფლად გაშვება. არსებობს, მაგალითად ცხენის ძუძუს მოჭრა და პატრონისათვის საფლავეში ჩატანება და სხვა, რომელიც ჩაენაცვლა მთლიანად

¹ **Е. Е. Кузмина**, Распространение коневодства и культ огня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов света в древности и средневековье, გვ. 39.

² **Е. Е. Кузмина**, Распространение коневодства и культ огня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов света в древности и средневековье, გვ. 42.

ხარის მსხვერპლშენირვას. თუ მიცვალებულის ცხენს არ შენირავდნენ მის მიმართ გარკვეული ნესები სრულდებოდა, მაგალითად, მიცვალებულის ცხენს წლისთავამდე არ ამუშავებდნენ, არც გაყიდდნენ, ცხენი რომ არ დასუსტებულიყო, არ მომკვდარიყო მას 25 დღის შემდეგ შეულოცავდნენ გალენიშს. წლისთავზე შავად შემოსილ მიცვალებულის ცხენს (სახლის ბოძზე ან ხეზე) მიაბამდნენ და იწყებოდა „შეყრაზე“ მომსვლელთა დახვედრა-მიღება. ასევე მამაკაცის წლისთავზე იმართებოდა ცხენ-მხედართა რბოლა¹. წლისთავზე ხეზე ან ბოძზე მიბმული შავად შემოსილი ცხენი წარმოადგენდა კოსმოლოგიურ სიმბოლო-ნიშანს; ის ახდენდა სივრცის კონცენტრაციას, ხოლო კონცენტრირებულ სივრცეში ხე/ბოძი, სამყაროს სივრცის მოდელში განსაზღვრავდა ვერტიკალურ პროექციას და აერთიანებდა სხვადასხვა სამყაროებს; ხოლო დოღის გამართვა უზრუნველყოფდა მათი (გარდაცვლილთა ამგვარი გაცილება) სულის მშვიდ დამკვიდრებას საიქიოში, წინაპართა „საზოგადოებაში“. საფლავთან დარგულ ხესთან შენირული ან მდგარი ცხენი სამყაროს ხისა და ცხენის ცნობილი ხატების გამეორებად, ცხენი არა თუ სამყაროს ხესთანაა დაკავშირებული, არამედ იგი ბევრ შემთხვევაში თვითონ სამყაროს ხეს განსახიერებს². საფლავზე დარგული ხე და მასთან მდგომი ცხენი, ისევე, როგორც ცხენი ირმის რქებით ჭვირულ ბალთაზე კოსმოსის ყველა დონის გადაკვეთას აღნიშნავს, და შესაბამისად ერთდროულად სამყაროს „ცენტრს“ და ლერძის აღმნიშვნელია, ანუ საფლავს, როგორც კოსმოგონიურ სივრცეს თავისი ცენტრი აქვს გარდაცვლილების სახით და ლერძი ხის (ან ცხენის ირმის რქებით), რომელიც ამ უკანასკნელის იზომორფული ვარიანტია. ცხენი როგორც რელიგიური სიმბოლო, ერთ შემთხვევაში ვლინდება, როგორც *imado mund*; სხვა შემთხვევაში როგორც *axis mund*; ან *arbor mundi* და შესაბამისად როგორც სამყაროს საყრდენი³.

ცხენთან მიმართებაში საინტერესოა ტოპოგრაფიული სახელწოდებებიც, კერძოდ ცხენი ქართულ ხალხურ ზღაპრებშიც დასტურდება, სადაც ის ზღვასთან და ხმელეთთან დაკავშირებული ცხოველია⁴.

თ. შარაბიძის კვლევით, სამეგრელოში ცხენის ქურდობა ფართო ხასიათს ატარებდა და ის არა თუ საძრახისად, პირიქით, ვაჟკაცობად ით-

¹ ნ. აბაკელია, ცხენის სიმბოლიკისათვის კოლხურ მითო-რიტუალურ სისტემაში, კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული, XI, თბ., 2004, გვ. 155-161.

² ნ. აბაკელია, ცხენის სიმბოლიკისათვის კოლხურ მითო-რიტუალურ სისტემაში, გვ. 158-165.

³ ნ. აბაკელია, ცხენის სიმბოლიკისათვის კოლხურ მითო-რიტუალურ სისტემაში, გვ. 168-170.

⁴ თ. ოქროშიძე, რაში ქართულ ზღაპარში, მნათობი, №2, თბ., 1968, გვ. 67.

ვლებოდა. მეგრელთა რწმენით ცხენი იყო მზიური ცხოველი. ის წარმოადგენდა სამყაროს კოსმიური მთლიანობის (სიკვდილ-სიცოცხლის) იდეის სიმბოლოს, მისგან მოჰქონდა ადამიანის სული და ისევე მზეს უბრუნდება, მასზე იყო დამოკიდებული ადამიანის ბედი და რადგან ბედის შეცვლა შეუძლებოდა, ცხენს იპარავ-იტაცებდნენ, ხდებოდნენ რა ამ მოქმედების მზიური სულის მფლობელნი, სხვას (მტერს) კი ასუსტებდნენ; თუმცა თავდაპირველად ყველას არ ჰქონდა ცხენის ყოლის უფლება, ეს მხოლოდ წარჩინებულთა ხვედრი იყო. ისინი აპარტახებდნენ მათზე დაბლა მდგომთ თავისთვის ცხენებს და დალებიც თავისი ჰქონდათ, ხოლო მდაბიონი რიტუალური ლოცვითა და ცხენებთან გაიგივებით ცდილობდნენ თავისი გარეთ არსებული მზიურ სულებთან კავშირის დამყარებას¹.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სულის ხუცესის მოვალეობას (სხვა მოვალეობებთან ერთად) შეადგენდა მკვდრისათვის ცხენის დასაკუთრება².

ფშავში მიცვალებულს მეორმოცე დღეს იცოდნენ „შვიდის რიგი“. სანთლებს ანთებდნენ და შვიდის სუფრის დალოცვის დასრულებამდე ხელში ეჭირათ. სუფრასთან ერთად შეკაზმულ ცხენს დალოცავდნენ მიცვალებულის საფესქედ³.

მ. ხიდაშელის აზრით, ცხენი მზესთან დაახლოებული ცხოველია, რომ მას ნაყოფიერების ფუნქცია უკავშირდება. ჩვენში ცხენი თავდაპირველად ცხოველთა მფარველი ნაყოფიერების ღვთაების სამყაროში შემოდიოდა. ავტორისავე დასკვნით, საქართველოს უძველესი ტომების ცხოვრებაში თავიდანვე შემოდის არა ცხენი დამოუკიდებელი სახით, არამედ მხედარი⁴. ამიტომაც, ავტორის აზრით, ჩვენში გაღმერთება ხდება არა ცხენისა, არამედ მხედრისა⁵.

შინაურ ცხოველებს შორის, თ. გამყრელიძის და ვ. ივანოვის აღნიშვნით, რიტუალური სიახლოვით ცხენის ადამიანთან ურთიერთგაიგივებაც კი ხდებოდა. ასე მაგალითად ხეთურ კანონებში არის მინიშნება ცხენის და ჯორის განსაკუთრებულ იურიდიულ სტატუსზე, რომელიც განსაზღვრული აზრით გათანაბრებულია ქალ სამხედრო ტყვეებთან.

¹ თ. შარაბიძე, სულის ცხენის და მზის სიმბოლიკა, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, ტ. VI, თბ., 2003, გვ. 175.

² დ. გიორგაძე, წარმოდგენები მიცვალებულზე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XXIII, თბ., 1987, გვ. 203.

³ დ. გიორგაძე, დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1987, გვ. 53.

⁴ მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში, თბ., 1982, გვ. 80-81.

⁵ მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში, თბ., 1982, გვ. 82.

თუ მამაკაცი ჩაიდენს ცოდვას ცხენთან და ჯორთან, ის არ უნდა და-
ისაჯოს. მან არ უნდა მიმართოს მეფეს. ის არ უნდა გახდეს ქურუმი.
თუ ვინმეს ძინავს ქალ-სამხედრო ტყვეებთან ან დედასთან არ უნდა
დაისაჯოს, მაგრამ თუ იმავს ჩაიდენს ადამიანი ძალთან ან ღორთან
ადამიანი ისჯება სიკვდილით. ანალოგიური მოტივები გვხვდება ძველ
ინდოევროპულ ტრადიციაში. ძველინდურ ტრადიციაში ასვამედჰა-ს
რიტუალის დროს ცხენის მსხვერპლად შენიღვის შემდეგ მთავარი დე-
დოფალი სიმბოლურად შედის მოკლულ ცხენთან ქორწინებაში, რაც
მიმდინარეობს ქურუმთა რიტუალური კომენტარებით. თვითონ დე-
დოფალი წვება მოკლულ ცხენთან და მას აფარებენ თეთრეულს. ანა-
ლოგიური წესი გვაქვს ირანულ, არაბულში და ძველგერმანულ ტრადი-
ციაში, ასევე კელტებსა და ირლანდიელებში¹.

ასე ცხენი ეწირებოდა პოსეიდონს და მდინარის ღმერთებს, ამას-
თან ცოცხლად აგდებდნენ მდინარეში ან ზღვაში; როდოსის კუნძულ-
ზე ყოველწლიურად ჰელიოსის შესანიშნავად 4 ცხენს აგდებდნენ².

სათანადო გამოკვლევის მიხედვით, „თევდორობა“, რომელიც ქარ-
თულმა ეთნოგრაფიულმა ყოფამ ცხენების სალოცავის სახით შემოი-
ნახა, როგორც ცხენის დღეობა, როგორც საკულტო ცხოველი მზისა,
დაკავშირებულია ასევე მიცვალებულის კულტთან. ცხენის კულტი
შეერწყა მინათმოქმედების დღესასწაულს, რითაც შეიძლება აიხსნას
მისი აგრარული ხასიათი³. ხოლო წმინდა თევდორე მემკვიდრეა წი-
ნარქრისტიანული აგრარული კულტისა. თევდორობა წარმოადგენს
არა მარტო ცხენებისადმი მიძღვნილ დღეს, არამედ სამინათმოქმე-
დო დღესასწაულს⁴. აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ თევდორობის
დღესასწაულს არა აქვს კონკრეტული თარიღი, თუმცა მის სახელზე
ზედაშეს შენიღვა უნდა მოხდეს კონკრეტულად შაბათ დღეს, რომე-
ლიც ქართველთა წარმართულ კვირის შვიდეულში კრონოსისათვის
იყო განკუთვნილი. კრონოსი კი რომაულ სატურნთან არის გაიგივებუ-
ლი და წარმოადგენს მინათმოქმედების უძველეს მითიურ ღვთაებას⁵.
გამოთქმული მოსაზრებით, საქართველოში, სადაც მინათმოქმედება

¹ Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, Индоевропейский языки и индоевропейцы, т. II, გვ. 982-483.

² Античная мифология, М., 2005, გვ. 327.

³ Н. А. Брегадзе, К вопросу о характере одного из грузинских народных календарных праздников („Тердоба“), მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XIV, თბ., 1970, გვ. 83.

⁴ Н. А. Брегадзе, К вопросу о характере одного из грузинских народных календарных праздников („Тердоба“), გვ. 89.

⁵ Н. А. Брегадзе, К вопросу о характере одного из грузинских народных календарных праздников („Тердоба“), გვ. 84.

უძველესი დროიდან იყო განვითარებული კვირა იწყებოდა შაბათი დღიდან, ანუ აგრარული ღმერთისადმი მიძღვნილი დღიდან¹.

ძველ წარმართულ პანთეონში კვირეულის შაბათი დღით დაწყება-არდაწყებასთან დაკავშირებით ბევრი რამ შესაძლოა სადაო იყოს, მაგრამ ზემოთ წარმოდგენილი მსჯელობიდან ერთი რამ ნათელია, რომ საქართველოში ფიქსირებული თერდობის რიტუალი, რომელსაც სამეგრელოში სპეციალური საზედაშე ქვევრი აქვს გამოყოფილი, ადასტურებს მის წარმართულ ხასიათს, რომელიც შემდგომში დაუკავშირდა ქრისტიანულ წმინდან თეოდორე ტირონს, რომლის ხსენების დღეც არის შაბათი. არ არის შემთხვევითი ის გარემოებაც, რომ სამეგრელოში თეოდორე ტირონის სახელობის ეკლესიები საკმაოდ ფართოდ არის გავრცელებული.

თევზი. თევზი, ზედაშესთან დაკავშირებულ რიტუალში იშვიათად ფიგურირებს, თუმცა ის შემორჩენილია სამეგრელოში ზემოთ აღწერილ „შქვითულის“ მსხვერპლშესანიშნო შორის, მისთვის ორშაბათი დღე იყო გამოყოფილი და მას თევზთან ერთად შვიდი სხვადასხვა სახეობის ცხოველი ეწირება.

თევზი, როგორც ცნობილია, ქრისტიანული რწმენის ერთ-ერთი სიმბოლოა, რომელიც ალბათ მასთან დაკავშირებული ქრისტეს სასწაულებიდან გამომდინარე იქცა ასეთად, თუმცა მას უფრო ღრმა ფესვები უნდა ჰქონდეს ქართულ და საერთოდ წარმართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში.

თევზი, სამეგრელოში, ჩვენი მასალების მიხედვით, მიცვალებულის სპეციალურ ტაბლაზე მკლავის გახნის, ორმოცის და წლისთავის დღის აუცილებელი კომპონენტია.

თევზი რომ წარმართული სიმბოლოა, ამაზე მეტყველებს საქართველოს არქეოლოგიურ მასალაში გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანაში ფიქსირებული გამოსახულებები როგორც სკულპტურული, ისე გრაფირებული სახით კოლხურ ცულებში და ბრინჯაოს სარტყლის მორთულობებში². თევზის კულტი ასევე დადასტურებულია ნარეკვაის ძვ. წ. XI-V საუკუნეების და ნიგვზიანის ძვ. წ. VII-VI საუკუნეების სამარხებში ბრინჯაოს თევზის საკიდების სახით³.

¹ **Н. А. Брегадзе,** К вопросу о характере одного из грузинских народных календарных праздников („Тердоба“), გვ. 85.

² **ლ. ფანცხვა,** კოლხური კულტურის მხატვრული ხელოსნობის ძეგლები, თბ., 1988, გვ. 44-47.

³ **ა. აფაქიძე, ვ. ნიკოლაიშვილი, გ. ყიფიანი, ა. სიხარულიძე, გ. გიუნაშვილი, ე. გავაშვილი, ნ. ლლონტი, მ. კაპანაძე,** ნარეკვაი II, მცხეთა, თბ., 1999, გვ. 90, 113; **თ. მიქელაძე,** კოლხეთის ადრერკინის ხანის სამაროვნები, კოლხეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები, II, თბ., 1985, გვ. 83-90.

თევზის კულტთან მიმართებაში ჩვენს ყურადღებას იქცევს ძველი საბერძნეთის ადრეული რკინის ხანის მითოლოგიური სიუჟეტები, კერძოდ, ბეოთური ამფორების ერთ ჯგუფი, რომლებზეც წარმოდგენილი კომპოზიციების ცენტრალურ ფიგურად ცხოველთა მფარველი ღვთაების, შემდეგდროინდელი არტემიდეს გამოსახულებაა მოცემული. არტემიდეს გაშლილ ხელებზე ორი ფრინველი აზის, ტორსზე ვერტიკალურად თევზია გამოსახული, მის ორივე მხარეს ფანტასტიკური ხარისებური ცხოველებია მოცემული, ხოლო მისი მარცხენა ხელის ქვევით ირმის თავია წარმოდგენილი. ამგვარი სხვა ამფორებიცაა აღწერილი სადაც ჩიტებთან რქოსან ცხოველებთან, ირმებთან, ძაღლებთან და სხვა ფანტასტიკურ ცხოველებთან ერთად ყველგან თევზიც ფიგურირებს ზოგ შემთხვევაში მთელი მწკვრივის სახით¹. ყოველივე ეს რასაკვირველია დაკავშირებულია ცხოველთა მფარველ ღვთაება არტემიდესთან, რომლის უმთავრეს ზოომორფულ სახეს ძველ საბერძნეთში წარმოადგენს ირემი², თუმცა თევზთან მიმართებაში ჩვენთვის საინტერესოა ის მომენტი, რომ არტემიდე რომაულ მითოლოგიაში დიანას სახელწოდებით წარმოადგენდა მთავარის განსახიერებას³. ამასთან ერთად, თევზი ძველ ეგვიპტეში გამოხატავდა აღდგომის იდეას და მუმის თავზე მოლივლივედ გამოისახებოდა⁴. „შქვითულის“ ოხვამერის შეწირვა, როგორც აღინიშნა, ორშაბათ დღეს უნდა შესრულებულიყო, რომელიც მეგრულ წარმართულ პანთეონში მთავარის დღედ არის მიჩნეული. ოხვამერისთვის თევზის შეწირვა, თუმცა ეს გამონაკლისი ჩვენ გვგონია სწორედ ორშაბათ დღესთან დაკავშირებული შემთხვევა, რასაც გვაფიქრებინებს არტემიდას ღვთაების მთავარესთან კავშირი და მის ერთ-ერთ სიმბოლოდ თევზის გააზრება.

ბ). ქვევრსამარხები და ზედაშე

ზედაშეს კულტურასთან მიმართებაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ძველ კოლხეთში (ძვ. წ. VII საუკუნიდან) და შემდგომ მთელს საქართველოსა და თანამედროვე ამიერკავკასიის რიგ რეგიონებში არქეოლოგიურად დადასტურებული ადამიანის ნახევრად კრემაციუ-

¹ მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში, გვ. 130-131.

² მ. ხიდაშელი, ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში, გვ. 132.

³ Античная мифология, გვ. 591.

⁴ М. М. Касперавичюс, функции религиозной и светской символики, Л., 1990, გვ. 5.

ლი დაკრძალვა ქვევრებში. მიგვაჩნია, რომ ის რელიგიურ-რიტუალური პრაქტიკის თვალსაზრისით მჭიდრო კავშირშია ზედაშეს კულტურის გენეზისთან.

საკითხის უფრო ნათელსაყოფად მიზანშეწონილია მოკლედ შევეხოთ იმ არქეოლოგიურ მასალებს, რომელიც მიცვალებულის სხვადასხვა ფორმის და სახეობის ჭურჭელში დაკრძალვას უკავშირდება ძველ კულტურებში.

ჯერ კიდევ ძვ. წ. VIII-VII ათასწლეულში მესოპოტამიაში შემოსვლას იწყებს დაკრძალვის წესის განსაკუთრებული ტიპი, კერძოდ მიცვალებულთა ჩონჩხის ნარჩენების ჭურჭელში მოთავსებით სახლის იატაკის ქვეშ (უმთავრესად კერასთან) დამარხვა (უმეტესად ბავშვების)¹. მსგავსი დაკრძალვის ტიპი ფიქსირებულია ითანის ძვ. წ. IX-VIII ათასწლეულების სამარხებზე; ძვ. წ. VIII-VII ათასწლეულების პერიოდში ზოგჯერ ბავშვებს, როგორც უფროსებს მიწაში მარხავდნენ, ზოგჯერ კი პატარა ჭურჭლებში², მესოპოტამიის (ძვ. წ. VII-VI ათასწლეულის) ტელ-სოტოს დასახლებაში³ ხალაფის კულტურის (ძვ. წ. VI-V ათასწლეულები) წრეში⁴, იარიმთეფეს ძვ. წ. V ათასწლეულის სამარხში⁵, ხოლო ძვ. წ. XXXIX-XXVIII საუკუნეების პალესტინა-სირიის ძეგლებზე უკვე აბსოლუტურად ჭარბობს ჭურჭელში დაკრძალვის წესი, არა მარტო ბავშვებისა არამედ ზრდასრული ადამიანებისაც. ამ მიზნით იყენებდნენ მარცვლეულის შესანახად განკუთვნილ დიდ ჭურჭლებს⁶. ნ. ი. მერპეტი და რ. მ. მუნჩაევი ფიქრობდნენ, რომ პირველ ეტაპზე რიტუალური სხვა ადგილას ტარდებოდა და მხოლოდ მეორე შემთხვევაში ხდებოდა დაწვა, დასამარხ ადგილას ან მასთან ახლოს; ძვლების გადატანის დროს სრულდებოდა რალაც წესები, რომლის დროსაც ანთებდნენ ცეცხლს და ამტვრევდნენ ჭურჭელს⁷.

ჩეხეთის ჩრდილო დასავლეთში ბრინჯაოს ხანის ყორღანულ და შემდგომი დროის ყორღანის გარეშე გავრცელებულ, ე. წ. „დასაკრძალავი ურნების ველები“-ს კულტურაში, მიცვალებულის კრემირებული ძვლები იკრძალება ურნებში⁸.

¹ **Е. В. Антонова**, Обряд и верования первобытных земледельцев Востока, გვ. 70-71.

² **Е. В. Антонова**, Обряд и верования первобытных земледельцев Востока, გვ. 88.

³ **Н. Я. Мерперт, Р. М. Мунчаев**, погребальный обряд племен Халафской культуры (Месопотамия), Археология старого и нового света, М. 1982, გვ. 29-35

⁴ **Е. В. Антонова**, Обряд и верования первобытных земледельцев Востока, გვ. 80.

⁵ **Н. Я. Мерперт, Р. М. Мунчаев**, погребальный обряд племен Халафской культуры (Месопотамия), Археология старого и нового света, გვ. 29-35

⁶ **Е. В. Антонова**, Обряд и верования первобытных земледельцев Востока, გვ. 52-53.

⁷ **Е. В. Антонова**, Обряд и верования первобытных земледельцев Востока, გვ. 80.

⁸ **Дрь. Л. Нидерле**, Человек в доисторические времена, СПб., 1898, გვ. 817-818.

გ. ჩაილდის აღნიშვნით, აღმოსავლეთ ესპანეთში ბრინჯაოს ხანაში მიცვალებულებს უკვე კრძალავდნენ არა თუ კოლექტიურ სამარხებში, არამედ ქვის ყუთებში ან ქვევრებში, რომელსაც სახლებს შორის მარხავდნენ¹.

ძველ შუმერში ადრედინასტიურ პერიოდში, მიცვალებულებს ახვევდნენ ჭილოფში, ზოგჯერ მარხავდნენ მოწნულ ან თიხის კუბოში ან დიდ დოქშიც (პიფოსებში) კი².

ძველ ეგვიპტეში მდიდარ ჩინოვნიკებს და ქურუმებს მარხავდნენ დიდ მერხისმაგვარ სამარხებში (МАСТАБА), მიცვალებულის გვამი ხელოვნურად ინახებოდა, რის გამოც შიგნეულობას იღებდნენ და ათავსებდნენ განსაკუთრებულ ჭურჭლებში (КАНОПЫ), ხოლო სხეულს სხვადასხვა მეთოდებით მუმიფიკაციას უტარებდნენ³.

ჭურჭელში დაკრძალვის წესი გავრცელებული იყო ძველ იტალიაშიც, რომელიც ვილანოვოს კულტურისთვისაა დამახასიათებელი, კერძოდ, მიღებული იყო მიცვალებულის დანვა და მისი ურნაში განთავსების შემდეგ დაკრძალვა⁴. ასევე მიცვალებულის დანვის და ურნებში მისი ფერფლის მოთავსებით დაკრძალვის წესი გავრცელებული იყო ძველ საბერძნეთშიც⁵.

მიცვალებულის ურნებში დაკრძალვის და კრემაციის წესი პირველად საქართველოს ტერიტორიაზე მტკვარ-არაქსის კულტურის გავრცელების ბოლო ეტაპზე გამოჩნდა, ისიც არა ფართოდ, არამედ თითო-ოროლა შემთხვევებია არქეოლოგიურად ფიქსირებული. მიცვალებულის კრემაციის წესი და ურნებში დაკრძალვა უფრო ფართოდ და გამოკვეთილად გვაქვს თრიალეთის ყორღანულ კულტურაში, მაგრამ მას დიდ არეალზე გავრცელება არ უნდა ჰქონოდა.

როგორც გამოჩნდა მიცვალებულის დამწვარი ძვლების სხვადასხვა ფორმის თიხის ჭურჭელში მოთავსებით დაკრძალვის წესი უძველესი დროიდან მოყოლებული თითქმის მთელს მსოფლიოშია გავრცელებული, ხოლო საქართველოს ტერიტორიაზე ის ჯერ კიდევ ადრეული ბრინჯაოს ხანის ყორღანებშია ფიქსირებული; კერძოდ, სამგორის ყორღანებში ნაპოვნი იყო ერთი ნახვრეტიანი ჭურჭელი, რომელშიც ადამიანის ფერფლი აღმოჩნდა⁶. ასევე დადასტურებულია მიცვალებუ-

¹ Г. Чайлд, У истоков европейской цивилизации, М., 1952, გვ. 374.

² Г. Чайлд, Древний восток в свете новых раскопок, М., 1956, გვ. 229.

³ В. И. Авдиев, История древнего Востока, М., 1948, გვ. 250.

⁴ Н. А. Машкин, История древнего Рима, М., 1948, გვ. 66-67; ასევე იხ. Античная мифология, გვ. 41-42.

⁵ Античная мифология, გვ. 227.

⁶ ო. ჯაფარიძე, ქართველი ტომების ისტორიისათვის ლითონის წარმოების ადრეულ საფეხურზე, თბ., 1976, გვ. 391.

ლის თავის ქალების თიხის ჭურჭელთან ერთად დაკრძალვის ფაქტები (ახალციხის ამირანის გორა, კიკეთი)¹.

ადრე ყორღანული კულტურის მარტყოფ-სამგორის ეტაპზე გავრცელებული იყო როგორც მიცვალებულის დაკრძალვა-ინჰუმაცია, ისე მისი დანვა-კრემაცია².

შუაბრინჯაოს ხანის სამგორის ყორღანზე, „კოხტა გორა“-ზე იატაკის ქვეშ შენობის ერთ ნაწილში აღმოჩენილ ორმოში, რომელშიც ჩადგმული იყო თიხის ჭურჭელი, ფერფლის ნაშთი აღმოჩნდა³.

ბ. კუფტინის აზრით, მიცვალებულის დანვის წესი თრიალეთის კულტურაში ძველალმოსავლური სამყაროდან უნდა გავრცელებულიყო, სადაც კრემაცია საკმაოდ ადრინდელ პერიოდს განეკუთვნება. მისივე აზრით, ის ამ კულტურის მატარებელ ტომთა მმართველ წრეებში გავრცელდა⁴. საკითხზე მსგავს მოსაზრებას ავითარებს ოთ. ჯაფარიძე⁵.

ალმოსავლეთ ამიერკავკასიაში ამ დროს ყორღანულ სამარხებში დაკრძალვის ორივე წესი იყო გავრცელებული, როგორც ინჰუმაციის, ისე კრემაციის შემთხვევები⁶.

მიცვალებულების დანვის ჩვეულება, ოთ. ჯაფარიძის კვლევით, საკმაოდ ადრე ჩანს როგორც კავკასიის სამხრეთით, ისე მის ჩრდილოეთით. ჩრდილო მესოპოტამიაში, ხალაფის კულტურის დროინდელ ნამოსახლარზე⁷. აღნიშნულია, რომ შედარებით გვიან ვოლგისპირეთის ორმოსამარხების კულტურაში ჩნდება დაკრძალვის რიტუალში ცეცხლის კვალი ძვ. წ. III ათასწლეულის მესამე მეოთხედში, რომელიც ამ კულტურის მეორე პერიოდს წარმოადგენს. ეს კულტურა კი მიჩნეულია ძირძველ ინდოევროპულად⁸.

სწორედ რომ კრემაციის და ურნებში დაკრძალვის წესის თითქოს ასე უცბად შემოსვლა თრიალეთის ყორღანული კულტურის ადრეულ ეტაპზე, მკვლევართა უმრავლესობას აფიქრებინებს ამ წესის უცხო ეთნიკური ჯგუფის გავლენის შედეგად ათვისებულად. ზოგ შემთხვე-

¹ ოთ. ჯაფარიძე, შუა ბრინჯაოს ხანა საქართველოში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1970, გვ. 160-161; ტ. ჩუბინაშვილი, ამირანის გორა, 39, გ. ფხაკაძე, ქვემო ქართლის ენეოლითი, თბ., 1963, გვ. 23, 73.

² ოთ. ჯაფარიძე, შუა ბრინჯაოს ხანა საქართველოში, გვ. 56.

³ ოთ. ჯაფარიძე, შუა ბრინჯაოს ხანა საქართველოში, გვ. 204.

⁴ ბ. კუფტინი, ქართული კულტურის უძველესი კერა თრიალეთში, თბ., 1945, გვ. 22.

⁵ ოთ. ჯაფარიძე, არქეოლოგიური გათხრები თრიალეთში, თბ., 1969, გვ. 72.

⁶ ოთ. ჯაფარიძე, არქეოლოგიური გათხრები თრიალეთში, გვ. 58.

⁷ ოთ. ჯაფარიძე, არქეოლოგიური გათხრები თრიალეთში, გვ. 57-59.

⁸ Н. Я. Мерперт, Древнейшие скотоводы Волго-Уральского междуречья, М., 1974, გვ. 82-83.

ვაში მას იმდროინდელი მაღალი საზოგადოებისათვის დამახასიათებლად მიიჩნევენ, რომელიც სოციალურ-ეკონომიკური ძვრებით არის გამოწვეული, ხოლო რაც შეეხება ზოგადად რწმენა-წარმოდგენების განვითარების კუთხით საკითხისადმი მიდგომას, მკვლევართა უმრავლესობა არ თვლის არგუმენტად იმის სამტკიცებლად, რომ ამგვარი წესი მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხში და სხვადასხვა გარემოში ერთმანეთისგან ურთიერთდამოუკიდებლად შეიძლება წარმოქმნილიყო. იგივეა ეტლით დაკრძალვის წესთან მიმართებაშიც, რომელიც სხვადასხვა კულტურებში სწორედ რწმენა-წარმოდგენების ანუ მიცვალებულის კულტთან მიმართებაში დამოუკიდებლად შეიძლება წარმოქმნილიყო. ამაზე მიაწინებს ისიც, რომ ეტლთან დაკრძალვის პარალელურად ჩვენ გვაქვს ნავით ან ნავთან დაკრძალვის წესები (სხვა საკითხია თვითონ ბორბლიანი ტრანსპორტის წარმოშობის საკითხი, რაც ამ მიმართულების რწმენა-წარმოდგენებთან არ არის კავშირში და ის მართლაც შესაძლოა რომელიმე ერთი კონკრეტული ტომის ქმნილება იყოს, რაც არ ცვლის მიცვალებულის კულტის და კონკრეტულად ანიმისტური წარმოდგენების ზოგად კომპლექსს), რაც იდენტურია უმრავლეს შემთხვევაში, როგორც მაგალითად ამერიკელი იროკუზისათვის, ისე მტკვარ-არაქსის კულტურის რომელიმე ტომთა ჯგუფისათვის. ამდენად აქ უმრავლეს შემთხვევაში რწმენა-წარმოდგენების განვითარების ცალკეული ასპექტების გათვალისწინებით გამოკვეთილად ეთნიკურ კუთვნილებებზე ძნელია საუბარი.

საქართველოში, თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე ვრცელდება სრულიად ახალი დაკრძალვის წესი, კერძოდ ქვევრსამარხები. ყველაზე ძველი ქვევრსამარხი, რომელიც ძვ. წ. VII საუკუნით თარიღდება, აღმოჩენილია სოფელ ეშერაში (სოხუმთან ახლოს); აქ მიცვალებულის ძვლები ელაგა ქვევრში დიდი რაოდენობის ბრინჯაოს ნივთებთან და სარდიონის მძივებთან ერთად¹. თიხის ჭურჭელში დაკრძალვის ტრადიცია ფართოდ იყო გავრცელებული მთიან აფხაზეთში, გულურიფშის რ-ნის სოფ. ოლგინსკოეში, სადაც თითოეულ საფლავში ჩადგმული სამ-სამი თიხის ჭურჭელია ნაპოვნი. ერთ-ერთ მათგანში მოუთავსებიათ კრემაციის ნაშთები, ინვენტარი, სამკაულები, ხოლო ორ დანარჩენში, როგორც ვარაუდობენ, რაღაც სითხე ჩაუსხამთ². აფხაზეთში გვამის დანვის ჩვეულება ურნებში და მათ გარეშე, ძვ. წ. X საუკუნიდან მოყოლებული შეინიშნება და ის დამახასიათებელი იყო,

¹ А. Л. Монгайт, Археология в СССР, М., 1955, გვ. 23.

² ი. გრძელიშვილი, თიხის ჭურჭელში დაკრძალვის და კრემაციის ნაშთები აფხაზეთში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. VIII, №2, თბ., 1947, გვ. 90-92.

როგორც ამ მხარის, ისე მისი მოსაზღვრე რაიონების ძველი მოსახლეობისათვის (სოჭი, მზიმთა)¹.

ქვევრში დამარხვის წესი თითქმის ერთადერთი წესია მიცვალებულის დაკრძალვისა ელინისტური ხანის კოლხეთში², ქართლში (იბერიის სამეფოში) ქვევრსამარხთა გავრცელება იწყება ძვ. წ. III საუკუნიდან და გვხვდება ძვ. წ. I საუკუნემდე³, ხოლო თანამედროვე აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე ძვ. წ. II საუკუნიდან⁴.

ამიერკავკასიაში ქვევრსამარხები გავრცელებული ჩანს ძვ. წ. VIII საუკუნიდან (არგიშთიჰინილი)⁵, ხოლო კავკასიაში ყველაზე უძველესი აღმოჩენილია დალესტანში, რომელიც ძვ. წ. II ათასწლეულით თარიღდება⁶.

მიცვალებულის ურნებში და ქვევრში დაკრძალვის წესზე, სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვა მოსაზრებებია გამოთქმული, თუმცა მათი უმრავლესობა დაკავშირებულია იმდროინდელი ადამიანის რწმენა-წარმოდგენებთან, კერძოდ, მიცვალებულის კულტთან და ბუნების ალორძინების იდეასთან.

ქვევრსამარხების გამოჩენა საქართველოს ტერიტორიაზე, ზოგიერთი მოსაზრებებით, უკავშირდება გარკვეულ ტომთა გადაადგილებებს, თუმცა ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა ქვევრსამარხების და საერთოდ ჭურჭელში მიცვალებულის დაკრძალვის წესის რელიგიური-რიტუალური მხარის შესწავლა, რომელიც, ჩვენი აზრით, მნიშვნელოვანია ზედაშეს კულტურის ჩამოყალიბებში და მასში განსახიერებულ რწმენა-წარმოდგენათა კომპლექსის გენეზისის კვლევისას.

საინტერესოა თვითონ ქვევრის არქეოლოგიური ისტორია:

უძველესი ქვევრი ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე აღმოჩენილია თანამედროვე აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე ხანლართან, რომელიც ძვ. წ. აღ. I ათასწლეულის დასაწყისით თარიღდება⁷. ხოლო კარმირ ბლურში 400-მდე სხვადასხვა ზომის ქვევრია აღმოჩენილი⁸.

¹ **Е. П. Алексеева**, Древняя средневековая история Карачаево-Черкесии, М., 1971, გვ. 191.

² **ვ. თოლორდავა**, დაკრძალვის წესები ელინისტური ხანის საქართველოში, თბ., 1980, გვ. 6.

³ **ა. აფაქიძე**, მცხეთა IV, თბ., 1982, გვ. 16-20; **ა. აფაქიძე**, მცხეთა, ქართლის სამეფოს ძველი დედაქალაქი, თბ., 1959, გვ. 40.

⁴ **И. Ивашенко**, Кувшинные погребения Азербайджана и Грузии, Известия АН. Азербайджанская ССР, №1, Баку, 1947, გვ. 127-128; **А. Апакидзе**, Города древней Грузии, Тб., 1968, გვ. 78.

⁵ **ა. ნონეშვილი**, ქვევრსამარხები ამიერკავკასიაში, თბ., 1983, გვ. 70.

⁶ **М. Г. Гаджиев**, О погребальном обряде племен горного Дагестана, Учение записки дагестанского филиала АН. СССР, ин-та О истории языка и литературы, Т. XIII, Мах., 1964, გვ. 283.

⁷ **Е. М. Пешерева**, Гончарное производство Средней Азии, М.-Л., 1959, გვ. 7.

⁸ **Б. Б. Пиотровский**, Археология Закавказья, Л., 1949, გვ. 17.

საქართველოს ტერიტორიაზე ღვინის შესანახად განკუთვნილი ქვევრები ძვ. წ. VI ს-დან არის ცნობილი¹. მათი ჩამოყალიბება ძვ. წ. VII საუკუნის ბოლოს უნდა მომხდარიყო². ხოლო მოგვიანებით დილომში აღმოჩნდა ძვ. წ. VIII-VII სს. ქვევრები³. საერთოდ კი აღსანიშნავია, რომ გვიანბრინჯაოს ხანიდან მოყოლებული (მაგ. ნაძქედური, ციხისძირი, ფიჭვნარის სამოსახლოები და სხვ) კულტურულ ფენებში უკვე დიდი რაოდენობით გვხვდება სქელკედლიანი, მოზრდილი პირფართო და ბრტყელძირიანი ჭურჭლები, რომლებიც, გამოთქმული მოსაზრებით, შეიძლება ღვინის შესანახ ჭურჭლებად იყოს მიჩნეული. ამ ტიპის ჭურჭლები გვხვდება ნაძქედურის ნამოსახლარის IV ფენაში, რომელიც ძვ. წ. აღ. XI-IX სს. არის დათარიღებული. ციხისძირის ნამოსახლარზე, ძვ. წ. I ათასწლეულის დასაწყისით⁴.

კოლხური ქვევრი, ა. ბოხოჩაძის მოსაზრებით, სათავეს იღებს ლითონის ინდუსტრიის ადრეულ საფეხურზე წარმოებული დიდი ჭურჭლიდან⁵, მისივე აზრით, სამარხავ საშუალებად მის გამოყენებამდე ქვევრი სამეურნეო დანიშნულებით გამოიყენებოდა და უპირველეს ყოვლისა, საღვინედ და სამარხ ჭურჭლად მისი გამოყენება მეორადი მოვლენა უნდა იყოს⁶. თ. მიქელაძის მოსაზრებით, ქვევრის ჩამოყალიბება ფორმითაც და დანიშნულების მიხედვითაც ძვ. წ. VII ს-ის დასასრულს ან რამდენადმე შემდგომ უნდა მომხდარიყო და უნდა ყოფილიყო მეურნეობის ახალი დარგთან კულტურულ მეღვინეობა-მევენახეობის განვითარებასთან დაკავშირებული. ქვევრი ხდება მთავარი ჭურჭელი არა მარტო ყურძნის დამუშავების, ღვინის დაყენება-შენახვისა და ტრანსპორტირებისათვის, როგორც ტარა (ამ მხრივ ქვევრის ტევადობა ჯერ კიდევ გამოსაკვლევი) არამედ, როგორც მეღვინე-მევენახეთა საძვალეც⁷.

ჩხორონყუს სამაროვანის დაკრძალვის ჩვეულებიდან ჩანს, რომ მიცვალებული ინვებოდა მორთულობებთან ერთად რომლის ბოლომ-

¹ საქართველოს არქეოლოგია, თბ., 1959, გვ. 247; თ. მიქელაძე, ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან, თბ., 1974, გვ. 61.

² ნ. ვაშაკიძე, გ. ლორთქიფანიძე, კოლხური ქვევრი, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ძეგლები, ტ. V, თბ., 1975, გვ. 95-96.

³ ც. კაკაბაძე, შრომული კერამიკა, გვ. 65.

⁴ ნ. ვაშაკიძე, გ. ლორთქიფანიძე, კოლხური ქვევრი, გვ. 91.

⁵ ა. ბოხოჩაძე, მევენახეობა-მეღვინეობა ძველ საქართველოში, გვ. 116.

⁶ ა. ბოხოჩაძე, მევენახეობა-მეღვინეობა ძველ საქართველოში, გვ. 131, 137.

⁷ თ. მიქელაძე, ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან, გვ. 62.

დე დაუფერფლავი ნაწილები თავსდებოდა ურნაში და იმარხებოდა. ლითონის იარაღი იმარხებოდა ურნის გარეთ. მსგავსი წესია სოფ. იგდირში და გელენჯიკში. ყველაზე ადრეული და თითქმის ერთადერთი ამიერკავკასიაში სამარხი გვამის დაწვით და ურნაში დაკრძალვით ეს არის სამარხი სოფ. იგდირში, თანამედროვე თურქეთის ტერიტორიაზე, რომელიც გვიან-კოლხური პერიოდით თარიღდება¹.

ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის წესი ნოქალაქევის სამარხთა შესწავლამდე საქართველოს ტერიტორიაზე მეცნიერულად ფიქსირებული არ ყოფილა, ხოლო რაც შეეხება მთელს ამიერკავკასიას, მსგავს შემთხვევას მხოლოდ ერთხელ ჰქონდა ადგილი მინგეჩაურის ქვევრსამარხის გამოვლენისას². არქეოლოგიური მასალების მიხედვით, ტყვეთა (მონა-მსახურთა) ნაძალადევი საწესო-რიტუალური სიკვდილი და პატრონებთან ერთად დამარხვის წესი ამიერკავკასიის ადრეკლასობრივ საზოგადოებათა მხოლოდ ზედა ფენებს უკავშირდებოდა. ნოქალაქევის ქვევრსამარხებმა კი აღნიშნული წესის არსებობა ხსენებულ საზოგადოებათა დაბალ ფენებშიც დადასტურდა³. აღსანიშნავია, რომ ასეთივე სურათს ვაწყდებით სკვითურ საზოგადოებაშიც⁴.

გ. იონეს აღნიშვნით, მინგეჩაურში ჩვ. წ. აღ-მდელ უკანასკნელ საუკუნეებში და ჩვენი ეპოქის პირველ საუკუნეებში ტომის წარჩინებულთა დაკრძალვას ზოგჯერ, თან სდევდა მათზე დამოკიდებულ ადამიანთა თუ ტყვე-მონათა ნაძალადევი სიკვდილი⁵.

ქვევრსამარხებში ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის კულტი ისუღეთსა და ოფაჩხაფუში (ძვ. წ. III-ის შუახანებში და II ს-ის დასასრულის ქვევრსამარხი) დაუფიქსირებია გ. ელიავას. ავტორი მათაც მონა მემორებად თვლიდა. ხსენებული წესი ასევე დაფიქსირდა დაბლაგომის ქვევრსამარხებშიც⁶.

¹ **Н. Хоштария**, Чхороцку. Могильник с трупосожжением (захоронение в урнах) и остатки поселенный, მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკ. II, თბ., 1941, გვ. 71. 90-91.

² **გ. გვინჩიძე**, ელინისტური ხანის კოლხეთის მოსახლეობის ისტორიისათვის, თბ., 1988, გვ. 74.

³ **გ. გვინჩიძე**, ელინისტური ხანის კოლხეთის მოსახლეობის ისტორიისათვის, გვ. 76; მისივე, ნოქალაქევის სამარხეული ძეგლები, გვ. 180.

⁴ **А. Тереножкин**, Об общественном строе скифов, Советская Археология, №2, 1966, გვ. 40; **А. М. Хазанов**, Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евроазиатских степей, М., 1975, გვ. 135, 136.

⁵ **Г. И. Ионе**, Мингечаурские кувшинные погребения с оружием, Краткие сообщения Института истории материальной культуры А. Н. СССР, №60, М., 1955, გვ. 62.

⁶ **ო. ლორთქიფანიძე**, ვანის ნაქალაქარი (ვათხრები, ისტორია, პრობლემები), ვანი I, თბ., 1972, გვ. 20.

ასევე ძალზედ საყურადღებოა ვანის ნაქალაქარში გათხრილი ძვ. წ. IV საუკუნის წარჩინებული კოლხი მეომრის სამარხი¹. მათ თითქმის არავითარი ინვერტარი არ ახლდა. მხოლოდ ერთს კისრის არეში აღმოაჩნდა სხვადასხვა ფერის პასტის მძივები². ოთ. ლორთქიფანიძის აღნიშვნით, „საფიქრებელია, რომ ესენი იყვნენ წარჩინებული მეომრის მსახურნი თუ ტყვე-მონები. როგორც ჩანს, ისინი „იმ ქვეყანაში“ მსახურად გაატანეს „ამა ქვეყნის ძლიერს“³.

ქართლში (იბერიის სამეფოში) ქვევრსამარხთა გავრცელების ქრონოლოგიური ჩარჩოებია ძვ. წ. IV ს-ის მეორე ნახევარი და ახ. წ. აღ. III საუკუნე⁴.

საყარაულო სერიის (ძვ. წ. I ს.) ქვევრსამარხებზე ინვენტარი არ გამოირჩევა სიმდიდრით; იგი ძირითადად წარმოდგენილია პატარა ზომის სუფრის ჭურჭლებით და სასმისებით⁵.

ძვ. წ. IV-III სს. დაჭრილების სამაროვანზე (კავთისხევი) 25 ქვევრსამარხია აღმოჩენილი. №1 ქვევრსამარხში, რომელიც ვერტიკალურად იყო ჩადგმული მიწაში და რომელშიც 7 მიცვალებული იყო დაკრძალული (ორი ჭურჭელი ყურიანი თიხის ჯამი და დოქი სამარხი ქვევრის გარეთ იდგა). ინვენტარი ძირითადად წარმოდგენილია პატარა ზომის-სუფრისთვის განკუთვნილი თიხის ჭურჭლებით. ინვენტარი არ გამოირჩევა სიმდიდრით და თითქმის ერთგვაროვანია⁶.

ბ. კუფტინის აზრით, აფხაზურ ქვევრის ოსუარებში შესაძლოა დავინახოთ ძვ. წ. III-II ათასწლეულის მიჯნაზე ძველ ხეთებში არსებული ჩვეულების ანარეკლი. აქ ენაცვლება მიწისქვეშა ქვის ყუთების საფლავებს ბავშვების დაკრძალვა ქვევრებში და მოზრდილებისა დიდ თიხის პიფოსებში მუმიფიცირების ნიშნით მათ გახრწნამდე. ეშერაში აღმოჩენილი ქვევრსამარხები მსგავსია პირენეის იბერიაში გავრცელებულ დაკრძალვის წესისა, რომელმაც იქ სხვა წესი შეცვალა⁷.

ბ. კუფტინისავე აზრით, მეორადი დამარხვის წესი დაკავშირებულია პირველყოფილ წარმოდგენებთან სულის და ხორცის მჭიდრო

¹ გ. გვინჩიძე, ელინისტური ხანის კოლხეთის მოსახლეობის ისტორიისათვის, გვ. 79.

² ოთ. ლორთქიფანიძე, რ. ფუფურიძე, ვ. თოლორდავა, ა. ჭყონია, არქეოლოგიური გათხრები ვანში 1969 წელს-ვანი I, გვ. 202-203.

³ ოთ. ლორთქიფანიძე, ვანის ნაქალაქარი (გათხრები, ისტორია, პრობლემები), ვანი I, გვ. 27.

⁴ ა. აფაქიძე, მცხეთა IV, გვ. 16-20.

⁵ გ. ჯინჯიხაშვილი, ქვევრსამარხები საყარაულო სერიის სამაროვანიდან, არქეოლოგიური ძიებანი, ახალგაზრდა მკვლევართა II და III სამეცნიერო სესიების მასალები, თბ., 1982, გვ. 59, 66.

⁶ ნ. ნაკაიძე, ძვ. წ. IV-III სს. ქვევრსამარხები „დაჭრილების“ სამაროვნიდან, კავთისხევის არქეოლოგიური ძეგლები, თბ., 1980, გვ. 28, 40.

⁷ Б. А. Куфтин, Материалы к археологии Колхиды, т. I, Тб., 1949, გვ. 188-191.

კავშირთან. ამ უკანასკნელის მთლიანად განადგურების გარეშე შეუძლებელია ხორცის ძვლისაგან განთავისუფლება, სულს არ შეუძლია გახდეს დამოუკიდებელი და რჩება ცოცხლების ირგვლივ, საჭიროებს საკვებს და მასზე ზრუნვას. გვამის ხორცისგან განთავისუფლების როგორც ხელოვნური ისე ბუნებრივი პროცესი საბოლოო ჯამში მიმართულია ერთი მიზნისკენ, მისცეს მიცვალებულს მეტ-ნაკლები სისწრაფით იმ შესაძლებლობის განხორციელების საშუალება, რომლის მიზანია ძვლების ნარჩენების საბოლოო დამარხვა¹.

ა. ნონეშვილის აზრით, სამარხთა ამ სახეობაში გამოხატულება ჰპოვა ადგილობრივმა მეურნეობრივმა სახემ, მევენახეობა-მეღვინეობის დანიშნულებამ, შესაბამისად, აღნიშნავს ავტორი, დაკრძალვის ამ კონკრეტული სახეობის ადგილობრივი საფუძვლები ეჭვს არ უნდა იწვევდეს².

თ. ხოხობაშვილის თქმით, იბერიაში ქვევრში დაკრძალვა ამ წესის მიმდევართა რელიგიურ შეხედულებებიდან იღებს სათავეს³.

გ. ლორთქიფანიძე აზრით, მიცვალებულის დაკრძალვა ემბრიონის პოზაში, როგორც გრუნტის თხრილებში, ასევე პიფოსებში, დაკავშირებულია კოლხთა გარკვეულ რწმენა-წარმოდგენებთან, ავტორის აზრით, ის ათასი წლის განმავლობაში არსებობდა კოლხეთში ქრისტიანობის გავრცელებამდე, რაც ამავე დროს მევენახეობის განვითარებასთან იყო დაკავშირებული⁴.

ქვევრსამარხების მოსახლეობის ეთნიკური კუთვნილების თუ ზოგადად მისი წარმოშობის შესახებ საქართველოს და საერთოდ ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე სამეცნიერო ლიტერატურაში ერთიანი აზრი არ არსებობს: ზოგი მას ბერძნულიდან მომდინარედ მიიჩნევს, ზოგი კოლხურად, ზოგი საერთო წინა აზიურად, ზოგი კი მესხების მოტანილად თვლის. ურნებში დაკრძალვის წესი, რომელზედაც ჩვენ ზემოთ ვისაუბრეთ ადრინდელი კულტურების მაგალითზე (თრიალეთის ყორღანები ად სხვ.) გავრცელებული იყო ჯერ კიდევ ადრესამინათმოქმედო კულტურებიდან მოყოლებული თითქმის მთელს წინა აზიაში. თითქოს არ ჩანს საქართველოში ფიქსირებულ ქვევრსამარხებთან მათი ეთნიკური და ქრონოლოგიური კავშირი, თუმცა მისი წარმოშობის გზების ძიებისას მხოლოდ ეთნიკურ სურათზე ყურადღების გამახვილება არ იქნება გამართლებული. ჩვენი აზრით, ქვევრსამარხების წარ-

¹ **Б. А. Куфтин**, Материалы к археологии Колхиды, т. I, გვ. 190-192.

² **ა. ნონეშვილი**, ქვევრსამარხები ამიერკავკასიაში, გვ. 75.

³ **თ. ხოხობაშვილი**, სამარხთა სახეობანი და დაკრძალვის წეს-ჩვეულებანი საქართველოში, თბ., 1999. გვ. 107.

⁴ **Г. Лорткванидзе**, Колхида в VI-II вв. до н. э. Тб., 1978, გვ. 84-86.

მოშობა, რომელიც ალბათ უფრო ერთ-ერთ ქართველურ ტომს უკავშირდება, ადგილობრივ ნიადაგზე უნდა ვეძებოთ და ქართული ყოფისა და კულტურის იმ უმთავრეს ნიშანში დავინახოთ, რომელსაც პირველ რიგში მეურნეობის თავისებურება განსაზღვრავს. ქვევრში მიცვალებულის დაკრძალვის წესის წარმოქმნას საფუძვლად უდევს რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, რომლის საწყისიც ამ ეპოქის ადგილობრივი სამეურნეო ყოფიდან მომდინარეობს, რაც თითქმის ბოლო დრომდე ქართველთა ცხოვრების წესმა შემოინახა. ამავე დროს, ჩვენი აზრით, მისი გავრცელების ქრონოლოგიიდან გამომდინარე, ის კოლხურ ცივილიზაციას უნდა დაუკავშიროთ. კოლხურ ტომებსა და თვით მესხებს შორის ეთნიკური განსხვავება არ უნდა ყოფილიყო, რომელთა ნაწილის სავარაუდო მიგრაციას ქართლში ემთხვევა კულტურის ცვლილება და ქვევრსამარხების გამოჩენაც¹.

ო. ლორთქიფანიძის აღნიშვნით, ქვევრების სიმრავლე ძვ. წ. VI-IV საუკუნეების კოლხეთში, მიუთითებს მევენახეობა-მეღვინეობის ფართოდ განვითარებაზე². ხოლო მ. ი. ივაშენკო თვლის, რომ დასაკრძალავი ჭურჭელი (ქვევრი) სპეციალურად დასაკრძალავად არ იყო გაკეთებული, არამედ მეურნეობრივი საჭიროებისათვის, ღვინის და სხვა სამეურნეო პროდუქტების შესანახად³.

გ. გობეჯიშვილის აზრით, ქვევრსამარხებში ქვევრები სამეურნეო დანიშნულებისათვის (ღვინის, ხორბლის შესანახად) მზადდებოდა. ისინი არ იყო საგანგებოდ კუბოებად დამზადებული ქვევრები, მაგრამ თავისებური კუბოს მოვალეობასაც ასრულებდა ხმარებიდან გამოსვლის შემდეგ⁴. ქვევრში დაკრძალვის წესის გაჩენას, ავტორთა უმრავლესობა მევენახეობა-მეღვინეობის ინტერსიური განვითარებით ხსნის⁵. ვ. თოლორდავას აზრით კი, ქვევრსამარხების გამოჩენასა და

¹ **ლ. ბითაძე, დ. ჭითანავა, ე. ყვავაძე, შ. ლალიაშვილი, თ. ზუბიაშვილი**, ქართლის მოსახლეობის ეთნიკური ვინაობის საკითხები და ანთროპოლოგიური ტიპის ცვალებადობა ძვ. წ. III ათასწლეულიდან XX-ე საუკუნის ჩათვლით, გვ. 120-143. იქვე მითითებულია ლიტერატურა ამ საკითხზე.

² **ოთ. ლორთქიფანიძე**, ვანი, ოქრომრავალი კოლხეთის უძველესი რელიგიური ცენტრი, გვ. 11.

³ **М. И. Иващенко**, Кувшинные погребения Азербайджана и Грузии, Известия А. Н. Азербайджанской ССР, Баку, №1, 1947, გვ. 73-74.

⁴ **М. И. Иващенко**, Кувшинные погребения Азербайджана и Грузии, გვ. 112.

⁵ **ა. ავაქიძე**, მცხეთა, საქართველოს ძველი დედაქალაქი, თბ., 1959, გვ. 40; **ვ. თოლორდავა**, მასალები ქართლის სამეფოს ისტორიისათვის ძვ. წ. III-I საუკუნეებში (ქვევრსამარხები აღმოსავლეთ საქართველოში), დისერტაცია, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1968, გვ. 105; **А. Апакидзе**, Города древней Грузии, Тб., 1968, გვ. 126; **თ. მიქელაძე**, ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ შვიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიისათვის, თბ., 1979, გვ. 180.

მევენახეობა-მელვინეობის განვითარებას შორის ასეთი უშუალო კავშირი ეჭვის ქვეშ დგას, ქვევრი ხომ, განაგრძობს ავტორი, პირველ რიგში ღვინის შესანახი ჭურჭელია. სადავო არ არის, რომ მისი მასიური წარმოება მევენახეობა-მელვინეობის ინტენსიური განვითარების შედეგია. ესეც ცხადია თუმცა ეს არ იყო საკმარისი დაკრძალვის ახალი წესის აღმოცენებისათვის. ავტორი მას უცხო ეთნიკური ელემენტის შემოჭრით ხსნის¹.

აღსანიშნავია, რომ სამარხად ამიერკავკასიაში გამოიყენებოდა სამეურნეო, მაგრამ მწყობრიდან გამოსული ქვევრები, თუმცა არის შემთხვევები, საგანგებო დამზადებული სამარხ-ქვევრების აღმოჩენისა². ა. ნონეშვილის აღნიშვნით, პიფოსებში დაკრძალვის ოდინდელი წესი უდევს საფუძვლად ქვევრსამარხთა შემოსვლას ამიერკავკასიაში³.

ზ. კვიციანის აღნიშვნით, სამარხეულად გამოყენებული ქვევრების შესწავლამ ცხადყო, რომ თავდაპირველად ისინი საღვინე დანიშნულების ყოფილან. თითქმის ყოველთვის შეიმჩნევა ქვევრის რეცხვის კვალი, რის გამოც მისი შიდა პირი გახეხილია ხოლმე. ქვევრსამარხად შეიძლება გამოეყენებინათ სხვადასხვა დანიშნულების (მაგ. მარცვლის შესანახი) ქვევრებიც. დაბლაგომში აღმოჩნდა უფრო ადრეული ხანის საგანგებოდ სამარხისათვის დამზადებული ქვევრი. ამ ქვევრს ნაჩვრეტი ჰქონდა დატანებული, რაც, ავტორისავე აზრით, გამორიცხავს მის გამოყენებას სამეურნეო მიზნებისათვის. გარდა ამისა ძვ. წ. აღ. III-II სს. ქვევრებს სპეციალურად ამზადებდნენ მიცვალებულის დასაკრძალავად (ზემო ფარცხმა). ასევე ოქრის გამოყენება, ავტორისავე აზრით, სისხლის სიმბოლო უნდა იყოს, თავად ქვევრი და ემბრიონის პოზაში დაწვენილი მიცვალებული კი საშოს იმიტაციის მაჩვენებელია. ქვევრში დაკრძალვის იდეა დაკავშირებულია სიცოცხლის მუდმივობასთან. ამ ქვეყნიდან ადამიანი მიდის ისე, როგორც მოველინა ხილულ სამყაროს, ყველაფერი ეს კი ძველ კოლხური რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ანარეკლია⁴. იმავე ნაშრომში სხვა ადგილას, კერძოდ, ციხისძირის ძვ. წ. VI-V სს. და ეშერის ძვ. წ. III-II სს., ამფორსამარხების მიხედვით, ავტორი აღნიშნავს, რომ მცირეწლოვანი ბავშვების დასამარხად ამფორსამარხების გამოყენების ტრადიცია დაკავ-

¹ ვ. თოლორდავა, დაკრძალვის წესები ელინისტური ხანის საქართველოში, თბ., 1980, გვ. 63.

² ა. ნონეშვილი, ქვევრსამარხები ამიერკავკასიაში, გვ. 78.

³ ა. ნონეშვილი, ქვევრსამარხები ამიერკავკასიაში, გვ. 74.

⁴ ზ. კვიციანი, დასავლეთ საქართველო და რომის იმპერიის კულტურულ ურთიერთობათა ისტორიისათვის, თბ., 1997, გვ. 141, 143-144.

შირებულა ბერძნულ რიტუალთან და ცნობილია სხვადასხვა დროის ანტიკური სამყაროს სხვადასხვა ნაწილში. ავტორისავე დაკვირვებით, როგორც ჩანს, რიტუალი გამოხატავს დაბადების და სიკვდილის ერთიანობის რწმენას, რომლის ფესვები უფრო ღრმა წარსულში უნდა ვეძებოთ¹.

რა თქმა უნდა ჩვენ ვიზიარებთ ქვევრის რელიგიურ-რიტუალურ დატირთვას და მიცვალებულის კულტთან მის კავშირს და იმასაც, რომ ქვევრს ნაყოფიერების კულტთან (საშოს იმიტაციასთან) აქვს კავშირი, მაგრამ ბავშვების პიფოსებში დაკრძალვაც არ მიგვაჩნია ბერძნულ წესად, რამდენადაც ის ჯერ კიდევ მახლობელი აღმოსავლეთის ადრესამინათმოქმედო კულტურებშია ფართოდ ფიქსირებული და სიცოცხლის აღდგენა-განახლების იდეასთან და შესაძლოა მსხვერპლშენივრის გარკვეულ ფორმებთანაც კი არის კავშირში.

გ. ცქიტიშვილის დაკვირვებით, ჩვენში აღმოჩენილი სამარხავად გამოყენებული ნარეცხი ქვევრები შიგ მიცვალებულის დაკრძალვამდე ხანგრძლივად ყოფილან გამოყენებულნი საღვინედ. ავტორისავე აზრით, ამ ქვევრში არ იმარხებოდა საზოგადოების არისტოკრატიული ზედაფენა, არამედ საზოგადოების დაბალი ფენის წარმომადგენელი, უშუალოდ მწარმოებელთა იმ ოჯახის წევრი, რომელსაც ქვევრი საკუთრებად ჰქონდა².

ნ. ვაშაკიძე და გ. ლორთქიფანიძე, კოლხური დასაკრძალავი ქვევრების ცხოველური ორნამენტის საფუძველზე აღნიშნავენ, რომ ის უდაოდ კოლხთა რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდება. ულაცები და ირემი მზის კულტთან უნდა დავაკავშიროთ, ხოლო მგელ-ძაღლის, მწვერის გამოსახულება კი, რომლის იკონოგრაფია გვიანბრინჯაოს ხანიდან არის ცნობილი ალბათ უზენაესი ღვთაების მსახურის როლში გვევლინება. მათივე აღნიშვნით, არ არის გამორიცხული, რომ რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ეს წრე გარკვეულად დაკავშირებული იყო ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში, კერძოდ, სამეგრელოში დადასტურებულ მესეფობასთან. ასეთი გამოსახულებებით შემკული ქვევრები, მათივე აზრით, საგანგებოდ მზადდებოდა და ზედაშედ აღთქმული ღვინის შესანახად თუ გამოიყენებოდა. მათი სიმბოლიკა კი ასეთია: 1. სოლარული ნიშნები; 2. ცხოველთა რქების სტილიზებული გამოსახულებები; 3. ადამიანების, ცხოველებისა და ფრინველების

¹ **ზ. კვიციანი**, დასავლეთ საქართველო და რომის იმპერიის კულტურულ ურთიერთობათა ისტორიისათვის, გვ. 130-134.

² **გ. ცქიტიშვილი**, მევენახეობის ისტორიისათვის საქართველოში არქეოლოგიური მასალების მიხედვით, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. IV, ნაკვ. II, თბ., 1959, გვ. 144.

გამოსახულებები; 4. ასოს მაგვარი ნიშნები. ავტორთა დაკვირვებით, მამლისა და ცხენის გამოსახულებიანი ქვევრები თავის სიმბოლიკით მიცვალებულის კულტს უკავშირდება. ამასთანავე, თვით სამარხად გამოყენებული ქვევრი ნაყოფიერების მუდმივი განახლების იდეასთან იყო დაკავშირებული და საშვილოსნოს, საშოს იმიტაციას წარმოადგენდა¹.

გ. ლორთქიფანიძის აზრით, ქვევრსამარხები, რომლებიც ეკუთვნოდა მეთემე მინათმოქმედებს, სოფლის მოსახლეობისათვის დამახასიათებელი დაკრძალვის ტიპია. მიცვალებულის დაკრძალვა ემბრიონის პოზაში, როგორც მინისქვეშა თხრილებში ასევე პიფოსებში, ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, ნაკარნახევი იყო კოლხებში გაბატონებული გარკვეული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებისაგან. მისივე აზრით, მისწრაფება მიცვალებულის სახელდახელოდ მინისგან იზოლაციისა მიგვანიშნებს გარკვეულ ტაბუზე, რომელიც კრძალავს უშუალო შეხებას მინასთან, რომელსაც კოლხეთში თავყანს სცემენ, როგორც ერთ-ერთ უზენაეს ღვთაებას. მსგავსი აკრძალვები დაკავშირებულია ღვთაებრიობის იდეასთან². ავტორი მიიჩნევს, რომ ამ იდეის წარმოქმნას, როგორც ჩანს, ხელს უწყობდა როგორც კონკრეტული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, ისე თვით ჭურჭლის ფორმა, რომელშიც მოხერხებულია მოკრუნჩხულად დაკრძალვა. შემდგომ ეპოქაში მევენახეობა-მელვინეობის განვითარებასთან ერთად, რასაკვირველია, პიფოსის მნიშვნელობაც გაიზარდა, მათი დამზადება დაიწყეს დიდი რაოდენობით. ამიტომაც გასაკვირი არ არის, რომ დასაკრძალავ ურნებად (მეორადი დაკრძალვა, მიცვალებულის ჩადება, კრემაცია) კოლხეთში მათ იყენებდნენ ათასი წლის განმავლობაში ქრისტიანობის მიღებამდე³. ასეთი იდეალური „იზოლაციის“ სახით პიფოსების გამოყენებას კოლხეთის მოსახლეობა იცნობდა ჯერ კიდევ გვიანბრინჯაოს პერიოდიდან და აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ მეორადი დამარხვის წესი სამეცნიერო ლიტერატურაში ხშირად გაიგივებულია ქვევრსამარხებთან⁴. ასევე ეს ტერმინი გამოყენებულია ურნებში კრემაციული დაკრძალვის წესისათ-

¹ ნ. ვაშაკიძე, გ. ლორთქიფანიძე, კოლხური ქვევრი, გვ. 99-105.

² ავტორი იმონებს **А. Вулпи**, Ур Халдеев, М., 1961, გვ. 54-55; **В. В. Лапин**, Греческая колонизация Северного Причерноморья, Киев, 1966, გვ. 221.

³ **Г. Лорткванидзе**, Колхида в VI-II вв. до н. э., Тб., 1978, გვ. 85-86.

⁴ **გ. გობეჯიშვილი**, გვიანი ბრინჯაოს და ადრეული რკინის ხანა საქართველოში, საქართველოს ისტორიის ნაკრვევები, ტ. I, გვ. 270; **М. М. Трапш**, Труды, Т. 2, Сух., 1969, გვ. 121;

ვის,¹ რომელიც აფხაზეთის ტერიტორიაზე (პიფოსებში, დამარხვის წესი კრასნი მაიაკში, სოხუმთან ახლოს) თარიღდება ძვ. წ. VIII-VII საუკუნეებით². ყოველივე ეს, ჩვენი აზრით, პირველ რიგში მიუთითებს მის რელიგიურ-რიტუალურ დატვირთვაზე, ვიდრე გარკვეულ ეთნიკურ კუთვნილებაზე (ყოველ შემთხვევაში ამ ეპოქაში, განსხვავებით ყორღანებში არსებული ურნების დაკრძალვის წესიდან), რომელიც მჭიდრო კავშირშია პირველ რიგში მიცვალებულის და ნაყოფიერების კულტთან. მეორე მხრივ, მას უკავშირდება ქართველთათვის წმინდათანმინდა სასამელი ღვინო, რომელიც ცალკეულ ღვთაება შესანიშნავების (ზედაშე-ოხვამერი) სახით ბოლო დრომდე შემორჩა ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფას. შესანიშნავის ეს ფორმა განსაკუთრებით „ოხვამერის“ ფორმით გამოკვეთილად ჩანს კოლხურ გარემოში. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქვევრში სწორედ იმ მიზნით უნდა დაეკრძალათ მიცვალებული, რომ ქვევრი თავდაპირველად მისი სამეურნეო დანიშნულებიდან გამომდინარე, სიცოცხლის შემოქმედ ქალურ არსებად უნდა წარმოედგინათ, მასში იკრძალებოდა მათი სათაყვანებელი მიცვალებული, მას სწირავდნენ მსხვერპლს, ხოლო შემდგომ მასში ისხმება წმინდათანმინდა სასამელი-საზედაშე//ოხვამერი ღვინო. მიცვალებულის კულტმა შემდგომ ეტაპზე უკანა პლანზე გადაინია და მიცვალებულის მიწისაგან იზოლაციის საშუალებად ქრისტიანობის შემოსვლის შემდგომ გახდა არა ქვევრი, არამედ სხვა საგანი. ქვევრმა, ანუ ოდესღაც მიცვალებულის ჩასასვენებლად განკუთვნილმა საგანმა საკრალური ფუნქცია, („ოხვამერის“ ანუ წინაპრისადმი თაყვანისცემის და სიცოცხლის აღდგენა-განახლების იდეის ძალით სხვადასხვა ღვთაებებისადმი) მარანში საზედაშედ ჩასხმულ ღვინოში შეინარჩუნა.

სწორედ მიცვალებულის, წინაპრის და ღვინოში გაცოცხლებულ-გაღვთაებრივულ ნაყოფიერების ღვთაებასთან ურთიერთკავშირში უნდა იქნეს განხილული ქვევრში ჩასხმული შესანიშნავი ღვინის ზედაშედ დაყენება ქართველურ ტომთა რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში, რომლის მევენახეობის განვითარებასთან კავშირი უეჭველია. ყოველ შემთხვევაში ერთი რამ არქეოლოგიური მასალებით ნათელია, რომ ძვ. წ. II-I ათასწლეულების მიჯნაზე ღვინოს მიცვალებულის დასაკრძალავ რიტუალში სათანადო ადგილი ეჭირა³. მაგალითისთვის აღსანიშნავია, რომ წალკის რაიონის სოფ. კუშჩის ყორღანში (ძვ. წ. II ათასწლეულის

¹ И. Цвинария, Находки в с. Нижняя Ешера. Археологические открытия 1970 г. М., 1970, გვ. 380.

² М. М. Трапш, Труды, Т. 2, გვ. 150-166.

³ გ. ცქიტიშვილი, მევენახეობის ისტორიისათვის საქართველოში, გვ. 143.

მეორე ნახევარი) ჭურჭლის მოცულობის გამოთვლით გაირკვა, რომ მასში 3000-მდე ლიტრი სასმელი ჩადიოდა, ე. ი. იმდენი, რამდენიც დიდ გვაროვნულ კოლექტივს დასჭირდებოდა ქელეხზე¹.

მიცვალებულის მიწისაგან იზოლაციის მიზნით დიდი ქვევრების გამოყენება ძველ კოლხეთში იმავე წესის მსგავსია, როდესაც მიცვალებულს მჯდომარე მდგომარეობაში ხორბლის შესანახ დიდ ჭურჭელში ათავსებდნენ მახლობელი აღმოსავლეთის ადრესამინათმოქმედო კულტურებში (სირია-პალესტინა), რომელიც ზოგიერთი მოსაზრებით (დიუნანი), მიცვალებულის მომავალი აღორძინების შესახებ არსებულ რწმენას უკავშირდება². ასევე საინტერესოა ის მოსაზრებაც, რომ ურნებში დაკრძალული მიცვალებულის ფერფლი (შუა იტალია, ჩრდილო გერმანია, სკანდინავია) გარეგნულად მოგვაგონებს სახლს. იმ მომენტის გათვალისწინებით, რომ თავდაპირველად მიცვალებული იკრძალებოდა სახლში კერასთან, ხოლო ამ წესის მივიწყების შემდეგ (გარდაცვლილი ადამიანის საცხოვრებელ სახლთან მჭიდრო კავშირის რწმენიდან გამომდინარე), მას კრძალავდნენ მისი სახლის მსგავს ჭურჭელში ანუ თავის სახლში³; იმავე აზრს ავითარებს ლ. შტერნბერგიც⁴.

ე. ანტონოვას აზრით, ჭურჭელში მიცვალებულის და განსაკუთრებით ბავშვის დაკრძალვის წესი დამარხვის რიტუალში ქალის სიმბოლიკის და ქალის როლის ნათელი გამოვლინებაა პირველყოფილ და შემდგომი დროის კულტურებში. პატარა ზომის ჭურჭლებში, რომლებიც მეტ-ნაკლებად უშუალოდ გადმოგვცემენ ქალის ტანის ფორმას, ავტორს ავარაუდებინებს, რომ დიდი ჭურჭლები, რომლებშიც ნაწილებს ათავსებდნენ, აღიქმებოდა ქალის სხეულის, ან მის ნაწილის, მუცლის გადმომცემი ნიშანი. ავტორისავე მოსაზრებით, აქ უნდა დავინახოთ ჭურჭლის „ამალორძინებელი როლის“ შესახებ არსებული რწმენა პირველყოფილ მინათმოქმედთა ნიაღში. ის შეიძლება განვიხილოთ როგორც სიკვდილის აღქმის ერთ-ერთი გამოხატულება, არა როგორც აბსოლუტური დასრულება, არამედ როგორც ახალი ცხოვრებით გამოწვეული სტიქია⁵.

საკითხთან მიმართებაში მნიშვნელოვანია მცვალებულის დაწვის წესი.

ვ. ვუნდტი თვლის, რომ დაწვის ჩვეულება წარმოიქმნა სწორედ იმ იდეიდან, რომ სული კვამლთან ერთად მიდის ცისკენ. შესაძლებელია

¹ ბ. კუფტინი, ქართული კულტურის უძველესი კერა თრიალეთში, თბ. 1942, გვ. 22-23.

² Е. В. Антонова, Обряды и верования первобытных земледельцев Востока, გვ. 52-53

³ Левина-Дорши, Г. Кунов, Огонь и жилище, Киев, 1923, გვ. 37-38.

⁴ Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, გვ. 338-339.

⁵ Е. В. Антонова, Обряд и верование первобытных земледельцев востока, გვ. 107.

ისეთი კონცეფცია, რომ დანვის დროს ნადგურდება ის ავი სული, რომელიც ავადმყოფობის და ადამიანის სიკვდილის მიზეზი გახდა და რომელიც წარმოადგენს ხიფათს ირგვლივ მყოფათათვის მიცვალებულის სიკვდილის შემდგომაც; აქ ჩვენ უკვე საქმე გვაქვს ცეცხლის კულტთან, როგორც გამწმენდ საშუალებასთან¹.

მიცვალებულის კრემაციის წესის მიზეზად გ. შურცი მიიჩნევს მოჩვენებების შიშს; მისივე აზრით, სასურველი იყო მიცვალებული სრულიად უვნებელი გაეხადათ. გვამის დანვის უძველესი ფორმა იყო იმ ქოხის დანვა, სადაც იწვა მიცვალებული².

კ. კლემენის აზრით, გვამის დანვა ძალზედ ხშირად სხეულისგან სულის განთავისუფლების მიზანს ემსახურებოდა³.

გ. ჩაილდი გვამის დანვის ჩვეულებას მხოლოდდამხოლოდ ჰიგიენური თვალსაზრისის განვითარებით ხსნის⁴.

ზოგიერთი ავტორი ძველ კოლხეთში არსებულ კრემაციის წესს ბერძნულ გავლენას და ადგილობრივ მკვიდრთა ელინიზაციას მიაწერს⁵. ბ. კუფტინი მას ძველალმოსავლური სამყაროდან შეთვისებულად თვლიდა⁶. ზოგიერთი მას ძირძველ კავკასიურ წესად მიიჩნევს⁷. ამ მოსაზრებას იზიარებს ნ. კილურაძე⁸, ზ. კვიციანი⁹. ავტორთა ნაწილი კი კრემაციის წესს (ქვევრსამარხებთან ერთად), საუკუნეების განმავლობაში ადგილობრივი მატერიალური კულტურის დამახასიათებელ ელემენტად თვლის¹⁰.

უამრავ ტომში არა მარტო მიცვალებულის, არამედ მისი ნივთის დანვის წესიც არსებობდა¹¹. მსგავსი წესი საქართველოში ფიქსირებულია ძვ. წ. III ათასწლეულის მეორე ნახევრის წარჩინებულ პირთა სამარხებში (კობტა-გორა)¹².

¹ **Л. Л. Штернберг**, *Первобытная религия в свете этнографии*, გვ. 338-339.

² **Г. Шуриц**, *История первобытной культуры*, М., 1923, გვ. 228.

³ **К. Клемен**, *Жизнь мертвых в религиях человечества*, М., 2002, გვ. 35.

⁴ **Г. Чайлд**, *Прогресс в археологии*, გვ. 147.

⁵ **ნ. ვაშაკიძე**, ფიჭვნარის ელინისტური ხანის სამაროვანზე 1980 წელს წარმოებულ იკვლევებების შედეგები, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ძეგლები, ტ. XII, თბ., 1983, გვ. 76-77.

⁶ **ბ. კუფტინი**, ქართული კულტურის უძველესი კერა თრიალეთში, თბ., 1945, გვ. 20.

⁷ **Е. И. Крупнов**, *Древняя история Северного Кавказа*, М., 1960, გვ. 179-253.

⁸ **В. А. Кигურაძე**, *Дашнарский могильник*, Тб., 1976, გვ. 32.

⁹ **ზ. კვიციანი**, დასავლეთ საქართველოს და რომის იმპერიის კულტურულ ურთიერთობათა ისტორიისათვის, გვ. 141.

¹⁰ **ნ. ვაშაკიძე**, **გ. ლორთქიფანიძე**, *კოლხური ქვევრი*, გვ. 101.

¹¹ **მ. კოვალევსკი**, იჯახისა და საკუთრების წარმოშობა-განვითარება, ნ. I, დედამთავრული ოჯახი და პირველყოფილი კომუნიზმი, ბათ., 1905, გვ. 69-70.

¹² **ოთ. ჯაფარიძე**, საქართველოს არქეოლოგია, თბ., 1991, გვ. 136, 138-139.

გვამის კრემაცია ცნობილი იყო ძველ ხეობებში, ბერძნებში, ძველ ინდურ ტრადიციაში¹, ძველ ირანში², ძველ გერმანელებში³, სლავებში⁴, ლიტველებში, პრუსიელებში, გალებში⁵. ამ წესზე, ვფიქრობთ, საყურადღებო მოსაზრება აქვს ს. მაკალათიას, კერძოდ ავტორის სიტყვებით, რომაელთა რწმენით მიცვალებულის ნეშთის დანვით, მისი სხეული ღმერთს მსხვერპლად ეწირებოდა, სული ზეცაში ადიოდა, საიდანაც ის იყო გამოსული. რომში მიცვალებულს კოცონზე (*rogus Pupā*) დაასვენებდნენ და როდესაც ხორცი დაინვებოდა, და რომ მისი ჩონჩხი არ დაფერფლილიყო ზედ წყალს ასხამდნენ, შემდეგ ძვლებს მონინებით აკრეფდნენ და აშრობდნენ⁶. ასევე საყურადღებოა თ. გამყრელიძის და ვ. ივანოვის მიერ იმის აღნიშვნა, რომ – „სიმბოლური დატვირთვა ამ შემთხვევაში ჰქონდა ცეცხლს, რომელიც ცნობილი იყო ადამიანის გამწმენდად, მისი სულის განმათავისუფლებლად, რომელიც გადადის უცხო სამყაროში, სახნავში, ის განცალკევებულია ცოცხლების სამყაროსთან წყლით, რომელსაც გადალახავს გემით, ეტლით. ასევე ცეცხლზე დანვა ადამიანებს იცავდა ეპიდემიისაგან⁷.

მაშასადამე, ვფიქრობთ, რომ კრემაციის წესის სახით ბერძნულ და რომაულ თუ სხვა კულტურების ურთიერთობასთან და ამ წესის მათგან შეთვისებასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ ზოგადად პირველყოფილი საზოგადოების რწმენა-წარმოდგენებიდან მომდინარე უნივერსალურ მოვლენასთან, რომელიც მჭიდროდ უკავშირდება კერის და მიცვალებულის კულტს, რაც კერასთან მიცვალებულის დაკრძალვის წესში ნათლად ჩანს. ამის საილუსტრაციოდ უამრავთა შორის კიდევ ერთი მაგალითის მოყვანა შეიძლება; კერძოდ, ერთ-ერთ სკანდინავიურ საგაში ინგლინგებზე სადაც დადგენილია ყველა მიცვალებულის დანვის აუცილებლობა, მათ სჯეროდათ, რომ რაც უფრო მაღლა ჰაერ-

¹ **Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов**, Индоевропейский язык и индоевропейцы, II, Тб., 1984, გვ. 826-827.

² **Б. А. Литвинский**, Курган курумы Западной Пергани, Раскопки, Погребельный обряд в свете этнографии, М., 1972.

³ **В. А. Могильников**, Погребальный обряд культур III в до н. э. III в. н. э. в западной части балтийского региона, Погребальный обряд племен Северной Европы в I тыс. до. н. э. I тыс. н. э. М., 1974.

⁴ **Л. Недрле**, Славянские древности, М., 1956, გვ. 206.

⁵ **Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов**, Индоевропейский язык и индоевропейцы, II, გვ. 829.

⁶ **ს. მაკალათია**, 1920-1924 წწ. საქართველოში აღმოჩენილი ზოგიერთი ნეკროპოლის დათარიღებისათვის, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის „მოამბე“, ტ. IV, თბ., 1927, გვ. 184.

⁷ **Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов**, Индоевропейский язык и индоевропейцы, II, გვ. 830-831.

ში იწვის კვამლი (დასაკრძალავი ცეცხლიდან) მით მალლა დაიკავებს ცაში ადგილს ის, ვისაც წვავენენ¹.

სწორედ რომ მიცვალებულის ცეცხლზე დაწვა და თითქოს მისი სულის კერის ბოლთან ერთად მალლა ასვლის იდეა მიცვალებულის ახალ სამყაროში „უმტკივნეულოდ“ გადასვლას უწყობს ხელს. ამ აქტს მიცვალებული ღმერთების ქვეყანაში გადაჰყავდა. ინჰუმაცია კი უზრუნველყოფდა გარდაცვლილის ცხოვრებას საფლავში, ზიარებას წინაპრის კულტთან; ვფიქრობთ, მართებულადაა შენიშნული, რომ კრემაციის პრაქტიკა ემსახურება „სხეულის განადგურების შემდეგ ცხოვრების გაგრძელების შესახებ წარმოდგენებს რომელიღაც სხვა ადგილას, როცა ცხოვრებისეული საფუძველი – სული, თავისუფლდება სხეულის დაწვის შემდგომ“. ხოლო უკვე ამის გააზრება ადვილად ითავსებს რწმენას საიქიო მოგზაურობაზე მიცვალებულთა სამყაროში². ეს გამოძახილია იმასა, რომ სწორედ გარდაცვლილი წინაპარი იკრძალებოდა კერასთან ანუ იმ ადგილთან, რომელიც იყო ტაძარი პირველყოფილი ადამიანისათვის; წინაპრის გაცნობიერებამ და მისმა კერასთან დაკრძალვამ სულის არსებობის შესახებ რწმენის წარმოქმნასაც გაუხსნა გზა და ადამიანის მისტიკური სამყარო კიდევ უფრო რთული გახდა.

ჭურჭელში დაკრძალვის წესის რიტუალური არსის ამოსაცნობად მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ადრესამინათმოქმედო კულტურებში დადასტურებული ის ფაქტი (იხ. ზემოთ), რომ საწყის ეტაპზე თიხის პატარა ზომის ჭურჭლებში იკრძალებიან ბავშვები, შემდგომ ეპოქებში მოზრდილები, ხოლო უფრო გვიანდელ კულტურებში ყველა ასაკის ადამიანები. გამოთქმული მოსაზრებით, ბავშვის დაკრძალვის წესი ურნებში, ქალის როლის და სიმბოლიკის ნათელი გამოვლინებაა პირველყოფილ და შემდგომი დროის კულტურებში, და პატარა ზომის ჭურჭლები უშუალოდ გადმოგვცემენ ქალის ტანის ფორმას; ის განასახიერებს როგორც მთლიანად სხეულს ან მის ნაწილს, ზოგჯერ კი მუცელს³. თიხის ჭურჭელთან ქალის ასოცირება მისი დედობრივი ფუნქციიდან გამომდინარე ფიქსირებულია შუმერთა წარმოდგენებში. ღმერთ ენლილიზე – არურუს დაზე ლაპარაკია: „ჭუმარიტადაა მიძღვნილი მასზე ლაზურიტის ჭურჭელი, რომელიც შეიცავს „მომავალ დაბადებას“. ასევე მნიშვნელოვანია ჭურჭლის ანთროპომორფოზიც. შუამდინარე-

¹ В. Я. Петрухин, К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов (IX-X вв.), Советская этнография, № 1, 1975, г. 44-45.

² В. Я. Петрухин, К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов в IX-XI вв. г. 46

³ Е. В. Антонова, Обряды и верования первобытных земледельцев Востока, г. 107.

თის ხალხებში წვრილყელა ჭურჭლის ნახვრეტის „პირის“ ან „თვალის“ სახელწოდებები იდენტურია. მოხუცი ქალის მკერდი გაიგივებული იყო ბრტყელ ჯამთან, ხოლო – ახალგაზრდისა ბურთისმაგვარ ჭურჭელთან. ყველაზე ნათლად ქალის ტანის ფორმის ჭურჭელი გვხვდება ხადჯილარის ნეოლითსა და ენეოლითის დასახლებებში¹. მსგავსი ანთროპომორფული ნიშნები შეინიშნება მტკვარ-არაქსის კერამიკაშიც. ჭურჭლებზე გამოსახული სპირალები აშკარად გადმოგვცემენ თვალს, რომელიც ობსიდიანით არის ჩადგმული². ზოგჯერ გვხვდება მრგვალი დაწებებები, ასევე წყვილი, რომელიც წარმოადგენს ქალის მკერდის გამოსახულებას, ხოლო ასეთი დიდი ჭურჭლი მთლიანობაში უკავშირდება ქალის ტანს³.

გამოთქმული ვარაუდით, ყველა ჭურჭელზე არ იყო ქალის სახე გადმოცემული, არამედ ისეთებზე, სადაც ისხმებოდა რძე და წყალი ან ზეთი, რომელიც ფიქსირებულია, როგორც ადრესამინათმოქმედო კულტურებში, ისე ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც⁴. ასე იყო ეს ძველ შუმერში და ბაბილონშიც, სადაც წყლის ჩასახმელი ჭურჭელი ქალთან ან ქალღვთაებასთან იყო დაკავშირებული, ასევე მარცვლეულის ჩასაყრელი ჭურჭელიც ქალთან იყო დაკავშირებული. ჭურჭელი, რომელშიც ინახება მარცვლეული წარმოადგენს მიწის განსახიერებას, რომელსაც ქალის თვისება აქვს დამბადებლის სახით. არანაკლები მნიშვნელობა ჭურჭლის მიწასთან კავშირის მხრივ ენიჭება იმას, რომ მითოლოგიურ წარსულში ადამიანები ღმერთების მიერ თიხისაგან იყვნენ შექმნილნი, ასე თვლიდნენ შუმერები, ბაბილონელები, ასურელები, ეგვიპტელები, ძველი ებრაელები და სხვა ხალხები. აქადურად სიკვდილი ნიშნავდა „თავდაპირველ თიხაში დაბრუნებას“. წარღვნის შემდგომ „მთელი კაცობრიობა გახდა თიხა“. თიხის ჭურჭლის განადგურება ნიშნავდა სრულ განადგურებას, ამიტომაც სრულდებოდა მსხვერპლშენიშვაც. გატეხილი ჭურჭლით გამოისახება ადამიანის სიკვდილი⁵.

პირველყოფილ სამლოცველოებში და ძველ ტაძრებში ჭურჭელი მიძღვნილი იყო სამსხვერპლო სასმელისთვის. ცდილობდნენ საკრა-

¹ **Е. В. Антонова**, К исследованию места сосудов в картине мира первобытных земледельцев, М., 1986, გვ. 41.

² **Е. В. Антонова**, К исследованию места сосудов в картине мира первобытных земледельцев, გვ. 43.

³ **Е. В. Антонова**, К исследованию места сосудов в картине мира первобытных земледельцев, გვ. 44.

⁴ **Е. В. Антонова**, К исследованию места сосудов в картине мира первобытных земледельцев, გვ. 46.

⁵ **Е. В. Антонова**, К исследованию места сосудов в картине мира первобытных земледельцев, გვ. 47.

ლური სასმისი სხვადასხვა ხერხებით განესხვავებინათ პროფანული-საგან¹. ზოგჯერ რიტუალი მოითხოვდა ჭურჭლის განადგურებას, ანუ იმისა, სადაც მზადდებოდა ცოდვებისთვის შეწირული სამსხვერპლო ცხოველი (ძველებრაული წარმოდგენებით) ის ხდებოდა უწმინდური და მას ამტვრევდნენ, ხოლო ლითონისას მხოლოდ რეცხავდნენ. ჭურჭლების მიცვალებულთან დამტვრევა და საფლავში ჩატანება აღნიშნავდა სიკვდილის და ნგრევის იდეას (საკითხზე იხ. ქვემოთ). სამლოცველოებში არსებულ სპეციალურ ჭურჭლებში მარცვლეულის თუ სხვა სითხის შენახვა ბარაქიანობას, ნაყოფიერებას და სიუხვეს უწყობდა ხელს.

ი. სურგულაძის კვლევით, საფიქრებელია, რომ ძველი ხალხების შეხედულებით სიკვდილი ამბილენტური ბუნების მოვლენა უნდა ყოფილიყო, რადგან მიწაში ჩასვლა „დედის წიაღში“ ჩასვლად განიხილებოდა, რაც თავდაპირველად ხელმეორედ შობის ასოციაციას ქმნიდა. ავტორისავე დაკვირვებით, მიცვალებულის ქვევრში ჩასვენება მუცლადდებას გამოსახავდა, რადგან ჭური მუცლის ტოლფასოვან ღირებულებად იყო მიჩნეული, მუცელი, როგორც მოცულობის მქონე სიღრუე ადრევე იყო აქცენტირებული ხელოვნების ძეგლებზე, მაგალითად, ბრინჯაოს სარტყლებზე გამოსახული ცხოველების კორპუსზე, რიგ შემთხვევაში ვხვდებით ცარიელ ოვალებს, რომელთა მიზანი, ალბათ მუცლის სიცარიელის გადმოცემაა. სხვა შემთხვევაში ცხოველს მუცელში უზის ჩანასახი. მუცელი საშოს სინონიმი უნდა ყოფილიყო, რადგან მუცლადდება ჩასახვას ნიშნავდა, მეორე მხრივ, მუცელი საგანთა სიღრუის აღმნიშვნელი ტერმინი იყო².

საკითხთან მიმართებაში ყველაზე უფრო საყურადღებოდ მიგვაჩნია ერთ-ერთი ეტრუსკული გამოსახულება კიუსიდან, კერძოდ, მინერვას ჩაფხუტში ეგეიდასთან ერთად ორივე ხელით უჭირავს ახალშობილი პიფოსს ზემოთ, საიდანაც ის იშვა. ახალშობილი გამოსახულია ჩაფხუტის და შუბის გარეშე. მის კისერზე სამი სიგელია. ის ატარებს მარისჰუსრნანა-ს სახელს. მინერვას გვერდით დგას ტურანი, მის უკან ტურმსი, რომელსაც დაჩოქილის ფორმით ახალშობილი უჭირავს ერთი სიგელით ხელში, მისი სახელია მარისჰალნა. მინერვიდან მარჯვნივ არის ტიტველი ახალშობილი შუბით. ეს არის სიკვდილის ღმერთი. მარის-ახალშობილი ეტრუსკულ ძეგლებში შეესაბამება რომაულ მარსს³. მარსი კლასიკური ეპოქის რომში იყო ომის ღვთაება, რომელსაც ასევე

¹ **Е. В. Антонова**, К исследованию места сосудов в картине мира первобытных земледельцев, გვ. 61.

² **ი. სურგულაძე**, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბ., 2003, გვ. 13.

³ **А. И. Немировский**, Этруски. От мифа к истории, М., 1983, გვ. 202.

აიგივებდნენ ბერძნულ ომის ღვთაება არესთან¹, თუმცა მარსი თავისი საწყისით აგრარული ღვთაება უნდა ყოფილიყო, რომელიც შემოდგომის მცენარეულობის გენიას წარმოადგენდა². როგორც ჩანს, მარსი ადრე ზოგადად დაკავშირებული იყო მინათმოქმედებასთან (არესის კულტთან შერწყმის შემდგომ მიიღო მეომრული ფუნქცია) და ძველი რომაული ახალი წლის პირველი თვე (მარტი), როდესაც ენცობოდა მარსის მთავარი დღესასწაული, მიძღვნილი იყო ამ ღმერთის მიმართ და მის პატივსაცემად შემდგომ ერთ-ერთ პლანეტას (მარსი) შეერქვა სახელი, რომლის ფერი თითქოს სისხლის ფერს გვაგონებს³, ასევე აღსანიშნავია, რომ მარსის ორეულად ითვლებოდა კვირინი⁴, რომლის სახელზეც ენცობოდა კვირინალები ანუ კვირინის მიმართ მსხვერპლშენირვის რიტუალი⁵.

ზემოთ მოყვანილი მასალიდან გამომდინარე, ანუ კონკრეტულად პირველ რიგში ეტრუსკულ გამოსახულებაზე პიფოსიდან გამოსული ბავშვის სახით, ჩვენ საქმე გვაქვს ნაყოფიერების ღვთაებასთან ანუ სიცოცხლის აღდგენა-განახლების იდეასთან, რომლის დღესასწაული ემთხვევა ახალი წლის პირველ თვეს ძველ რომაელებში (მარტი), ხოლო ჭურჭელი აქ განასახიერებს ქალის სხეულს, საშოს. ვფიქრობთ, სწორედ ეს იდეა უნდა ედოს საფუძვლად დაკრძალვის იმ რიტუალს, რაც ბავშვის დამწვარი ფერფლის და ძვლების ურნებში მოთავსებით ხორციელდებოდა. არ არის გამორიცხული, რომ ეს ბავშვები სპეციალურად მსხვერპლად შეენირათ ნაყოფიერების ღვთაებისადმი⁶. შემდგომ დიდი ზომის ჭურჭელში მოათავსეს მოზრდილი ადამიანის სხეულის ნარჩენები, რომელიც ასევე სულის უკვდავების და მისი კვლავ განახლების იდეასთან იყო კავშირში. ვფიქრობთ, კონკრეტულად მარანში განთავსებული შესანიერი ღვინით სავსე ქვევრი („ზედაშე“-„ოხვამერი“) გენეტიკურად სწორედ ზემოთ წარმოდგენილი იდეიდან ჩანს განვითარებული; კერძოდ, ქვევრში დაკრძალვის წესის გაქრობის შემდგომ მასში ისხმება წმინდა ღვინო, რომელიც ცვლის მიცვალებულს და მასთან ამა თუ ღვთაებისადმი შენირული ღვინით კავშირს ამყარებს ზედა სამყაროსთან; ღვინო (ზოგან ხორბალი, თაფლი და სხვ.) როგორც ღვთაებისადმი შესანიერი (საზედაშე-ოხვამერი) მანამდეც არსებობდა, თუმცა ამჯერად მან გადაინაცვლა მარანში ჩაფლულ სპე-

¹ Мифологический словарь, Л., 1961, გვ. 28.

² Н. А. Машкин, История древнего Рима, М., 1948, გვ. 98.

³ Мифологический словарь, Л., 1961, გვ. 28-29.

⁴ Н. А. Машкин, История древнего Рима, გვ.98.

⁵ Мифологический словарь, გვ. 113-114.

⁶ Э. Тэйлор, Первобытная культура, М., 1939, გვ. 62.

ციალურად მისთვის განკუთვნილ საზედაშე ქვევრში, რომელშიც ჩას-
ხმული ღვინის შეწირვით ნაყოფიერების ღვთაებას შესთხოვს ოჯახის
და გვარის კეთილდღეობას. თავისი სანყისით კი ის აგრარულ კულტ-
თან და სიცოცხლის აღდგენა-განახლების იდეასთან არის კავშირში;
ვფიქრობთ, ამაზე ნათლად მეტყველებს ჩვენს მიერ ზემოთ მოყვანი-
ლი პარალელური მასალის თვალსაზრისით, ისიც, რომ ეტრუსკული
მარის-ახალშობილი შეესაბამება რომაულ მარსს, რომელიც თავისი
სანყისით აგრარული ღვთაება იყო და მისი სახელი და დღესასწაული
უკავშირდება ძველი რომაული კალენდრით ახალი წლის დაწყებას.
აქვე შეიძლება დავსვათ საკითხი მარის-მარსისა და ქართული მარ-ის
იდენტურობის შესახებ, რომელი უკანასკნელიც დიდი ქვევრის სახელ-
წოდება იყო, რაც ისევ და ისევ, „სიცოცხლის განახლებას“, „აღდგე-
ნას“, „ახალი სიცოცხლის დაწყებას“ გვამცნობს. ასევე „მარი“-დან
ჩანს ნაწარმოები ქართულად ღვინის სახლის აღმნიშვნელი ტერმინი
– მარანი, სადაც „მარე“-ბი იყო ჩაფლული. მასში ასევე ჩანს სამარის
ანუ „საფლავის“ მნიშვნელობაც და ალბათ მისაღებია ის მოსაზრება,
რომ „სამარე“ და მისგან ნაწარმოები კრებითი სახელი „სამაროვანი“
ისეთი ადგილის აღმნიშვნელი იყო თავდაპირველად, სადაც მიცვალე-
ბულს მარში ჩასვენებულს მარხავდნენ (იხ. ზემოთ)¹. ასევე ფუნქციუ-
რი თვალსაზრისით, მასთან ახლოს დგას ეგვიპტური ოსირისი – მარ-
ცვლელის ეგვიპტური ღმერთი, რომელიც მითში პურის პერსონიფი-
კაციაა, ის ყოველწლიურად კვდება და ისევ აღდგება (შდრ. ბერძნული
არესი და კოლხეთში არესის ველი – დ. ქ.)². საკითხთან მიმართებაში
საყურადღებოდ მიგვაჩნია მეგრულში ქვევრის აღმნიშვნელი სიტყვა
„ლა-გვანი“, რომელიც გვ=ქვ კომპლექსების იდენტურობის თვალსაზ-
რისით ქართული „ქვევრის“ შესატყვისია. არანაკლებ მნიშვნელოვანია
ის, რომ სვანურში მიწის აღმნიშვნელად გვაქვს გიმ სიტყვა (შდრ.
მეგრული დიხა და ქართ. თიხა) და მეგრულში თიხის დიდი მრგვალი
ჭურჭლის აღმნიშვნელი სახელწოდება-„გვიმი“, რომელიც, ვფიქ-
რობთ, „სიმრგვალის“ გამომხატველი სიტყვაა და თუ ჩვენ „ლა-გვან-
სა“ და „ქვევრს“ ფუძისეულად ერთი და იმავე წარმომავლობის (გვ=ქვ)
სიტყვებად მივიჩნევთ, მათთან მიმართებაში საინტერესოა მეგრული
კვერცხის აღმნიშვნელი სიტყვა „მარქვალი“, რომელშიც ასევე პირდა-
პირ ჩანს „სიმრგვალის“ სინონიმი; კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, რომ
ჩვენი აზრით, ის შედგება ორი სიტყვისგან მარი-სა და ქვალ-ის ანუ
გვალი-საგან (ქვევრი=ლა-გვანი), რაც ისევ ნაყოფიერების კულტს და

¹ ა. ზობოჩაძე, მევენახეობა-მეღვინეობა საქართველოში, გვ. 156.

² Дж. Фрезер, Золотая ветвь, М., 1984, გვ. 354.

სიცოცხლის განახლების იდეას გადმოგვცემს. მარი სწორედ რომ ის ჭურჭელია, რომელიც ქალის ტანის ფორმას და საშოს განასახიერებს. ამავე დროს, საერთოდ კვერცხი ეტრუსკულ, ეგვიპტურ, ურის, მარის, ლაზას და კრეტის მინოსურ კულტურებში მრავლად არის აღმოჩენილი, რომელიც მჭიდრო კავშირშია ზოგადად მიცვალებულის კულტთან და კონკრეტულად სიცოცხლის აღორძინების იდეასთან¹.

ჩვენი აზრით, ზოგადად, სიცოცხლის აღდგენა-განახლების იდეისადმი მიძღვნილი რიტუალი შესაძლოა მომდინარეობდეს იმ უძველესი რწმენიდან, რომ სამყარო (მაგალითად ძველი მექსიკელების რელიგიურ-მითოლოგიური რწმენით) არ წარმოადგენს ერთხელ და სამუდამოდ შექმნილს, არამედ პირიქით, მან განვლო რიგი ეპოქებისა, რომელიც განსაზღვრული დროის შემდგომ მთავრდება კატასტროფებით, რაც იწვევს ყველა სულიერის დაღუპვას. ზოგიერთ ხალხთა უძველესი შეხედულებების თანახმად, ამ სამყაროს ეპოქები ხუთის ტოლია: ოთხი ისტორიამდელი ეპოქა წინამორბედა იმ მეხუთესი, რომელშიც ცხოვრობდნენ აცტეკები. ყოველ ამ ეპოქას ჰყავდა თავისი მოსახლეობა, რომელსაც ათობოდა „საკუთარი“ მზე. თუმცა ცნობილია ვარიანტები, როდესაც ადამიანების გარკვეულმა რაოდენობამ გადაიტანა უბედურება, მაგრამ ეს არ ცვლიდა წარმოდგენების არსს: ყოველი კატასტროფის შემდგომ ხდება სამყაროს სრული განახლება².

მსგავსი წარმოდგენები, მსოფლიოს სხვა ხალხთა მითოლოგიაშიც არსებობდა მათ შორის ძველალმოსავლური და ხმელთაშუაზღვისპირეთის ხალხებიც ფლობდნენ მსგავს ცოდნას, რაზეც ამჯერად ვრცლად არ ვისაუბრებთ. სწორედ შესაძლოა ამ წარმოდგენათა ნიადაგზე წარმოიქმნა რწმენა სიცოცხლის ყოველწლიური თუ ყოველცხრა წელიწადში აღდგენა-განახლების შესახებ, რომელსაც ეძღვნებოდა სპეციალური სამსხვერპლო ცერემონიალები, რაც მომავალში აგრარული კულტის რიტუალებს დაუკავშირდა და რეგულარული სახე მიიღო. ეს იყო „აღდგომის“ (შდრ. მეგრ. თანაფა–სიტყვასიტყვით „თენება“-აღდგომა, რესპ. ახალი სიცოცხლის დაწყება) რიტუალი, რომელიც მომავალში ქრისტიანულ და სხვა რელიგიებშიც აისახა.

საკითხთან მიმართებაში, როგორც ტერმინოლოგიური თანხვედრის, ისე რიტუალური თვალსაზრისით საინტერესოა სვანური საახალწლო რიტუალი, რომელიც სრულდებოდა ბელლის ფუნქციის მქონე მარცვლეულისა და ფქვილისათვის გემ//გუმე-ის წინ. ასევე სვანეთში

¹ А. И. Немировский, Этруски. От мифа к истории, გვ. 222.

² В. Е. Баглай, Эволюция представлений о солнцах в древнеацтекской мифологии, Советская этнография, №4, 1977, გვ. 122.

ცხვებოდა საგანგებო რიტუალური კვერი გემ, კიდობნების გამოსახულებით – ჰულის რიტუალის დროს წარმოთქმულ სიტყვიერ ფორმულაში მოიხსენიებოდა სქესობრივი განაყოფიერებისა და გამრავლების ღვთაების განმასახიერებელი ბომბლა, რაც მიზნად ისახავდა ბომლას ცხოველმყოფელური ძალის ბელლისთვის გადაცემას და საერთოდ პურეულის გამრავლებას¹. ასევე მნიშვნელოვანია, რომ სამეგრელოში მიქამგარიოს შესანიშნავის სახელზე ცალკე ჩაფლულ ღვინით სავსე ქვევრთან ოჯახის უფროსის მიერ წარმოთქმულ ლოცვაში ამკარად ჩანს ნაყოფიერების ღვთაებისადმი მიძღვნილი ლოცვა და სიცოცხლის განახლების იდეა, რომელსაც შესთხოვს ოხვამერ ქვევრში განსახიერებულ ღვთაებას ოჯახის უფროსი². ასევე აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ გავრცელებული წესის თანახმად, საზედაშე საკვები (ასევე ოხვამერისთვის განკუთვნილი ღვინო და სხვა – დ.ჭ.) აუცილებლად გლეხის მიერ მოწეული ახალი პროდუქტი უნდა ყოფილიყო. ეს ეხებოდა როგორც ღვინოს (მას საგანგებოდ ცალკე ქვევრში აყენებდნენ) ასევე პურს (ხორბალს), ერბოს („ნათავარს“ ანუ „თავეულს“), თაფლს და ა. შ.³.

მაშასადამე, ვფიქრობთ, რომ თიხის ჭურჭელი, როგორც მინის ანუ ქალური ბუნების და ფორმის, რომელშიც თავდაპირველად იკრძალებიან ბავშვები, განასახიერებს სიცოცხლის სანყისს, სიცოცხლის განახლების, უწყვეტობის ანუ აღდგენა-განახლების იდეას, რომელიც გადმონაშთური ფორმით ქვევრსამარხებში აისახა. ის მჭიდრო კავშირშია მიცვალებულის და წინაპრის კულტთან, რომელიც მფარველობს როგორც ოჯახის ნაყოფიერებას, გამრავლებას, კეთილდღეობას, და შეუწყვეტლობის იდეას. ის თავის მხრივ ახალი წლის რიტუალებთანაც ავლენს კავშირს, თავისი სანყისით აგრარული საქმიანობის მფარველია (ოსირისი-მარისი-მარსი=მარი), რომელსაც განასახიერებს ქალის ფორმის თიხის ჭურჭელი. შემდგომში მასში ისხმება ქართველთათვის წმინდათაწმინდა სითხე ანუ ღვინო, რომელიც ზედაშე-ოხვამერის ფორმით ცალკეულ ღვთაებათა სახელზე შესანიშნავად ბოლო დრომდე შემორჩა ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფას. შესანიშნავის შეწყვეტა ინვევდა ღვთაებათა განაწყენებას, ამ შემთხვევაში კი ადამიანი გარკვეულ პრევენციულ ზომებსაც მიმართავდა, რაც ქვევრის დამტკრევის რიტუალ „ალობა“-ში ჩანს (იხ. ქვემოთ).

¹ ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 179.

² ნ. თოფურია, ღვინის ზედაშეები, გვ. 169.

³ გ. გოცირიძე, ზედაშეს კულტურა საქართველოში, ქართველური მემკვიდრეობა, X, თბ., 2006, გვ. 60

გ). „ალობა“

სამეგრელოში, მარანში ჩაფლულ ქვევრებთან ამა თუ იმ მიზეზის გამო ოჯახი წყვეტდა ლოცვას (ხვამა), შესაბამისად ქვევრში არ ისხმებოდა ღვთაებების მიმართ შესანიშნავი ღვინო. ამის მიზეზი წინა საუკუნეში მეტწილად ოჯახის უფროსის გარდაცვალება იყო, რომლის სახელზეც მარანში „სამგარიოს“ (სამიქელგაბრიელო) სახელწოდების ცალკე ქვევრი იყო ჩაფლული. მაშასადამე, თუ ოჯახი ვერ ახერხებდა დიდი ხნის განმავლობაში ოხვამერის შენირვას, მაშინ ამ ქვევრებს რომელიმე მეზობელს „ჩუმად მოაპარვინებდნენ“; მას ისინი უნდა წაეღო წყლის პირას, ოჯახიდან შორს, ქვევრები უნდა დაემტვრია, წყლისთვის გაეტანებინა ან ღრმა ხრამში გადაეგდო. შემდგომ თუ ოჯახი ისევ გადაწყვეტდა ოხვამერის განახლებას და ახალი შესანიშნავი საღვინე ქვევრების მარანში ჩაფლვას, მათ წინასწარ დათქმული შესანიშნავებით (იგულისხმება ხორციელი შესანიშნავი) უნდა გადაეხადათ „ალობის“ რიტუალი, რაც წირვის მიტოვებისა და ღმერთის განაწყენებისათვის შეწყალების, პატიების თხოვნის ნიშნად იყო მიმართული.

ტერმინი „ალობა“ ზოგადად „შენწყალებას“, „პატიებას“ ნიშნავს და ამავე სახელწოდებით აღინიშნებოდა ეს წეს-ქმედება არა მარტო საოჯახო სალოცავებთან მიმართებაში, არამედ ის სათემო თუ სასოფლო „ხატისათვის პატიების“ ანუ „ახსნის“, „შენწყალების“ თხოვნის შემთხვევაშიც¹.

ალობის ანუ შეწყალების თხოვნის მსგავს ქმედებას აქვს ადგილი აფხაზურ ეთნოგრაფიულ ყოფაში (იხ. ზემოთ), სადაც ქვევრი სამეგრელოს მსგავსად გამიზნულად არ იმტვრევა, მაგრამ თუ ის გაფუჭდა ან რაიმე ნაწილიც რომ ჩამოუტყდეს და ა. შ. აუცილებლად უნდა შეიცვალოს ახლით, უფრო დიდი და სათანადო ლოცვაც უნდა შესრულდეს, რაც აუცილებელი წესია, წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს ღვთაების გაღიზიანებას მოასწავებს.

ჩვენ მიერ განსახილველ რიტუალში ძირითადი დატვირთვის მატარებელი გახლავთ ქვევრის დამტვრევის მომენტი, იმ ქვევრისა, რომელიც სპეციალურად ცალკეული ღვთაებისათვის შესანიშნავი ღვინით იყო სავსე და მარანში ჩაფლული. რომელი იყო ეს ღვთაება?

უნდა აღინიშნოს, რომ როგორც განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფ ხალხებში არსებულ რწმენა-წარმოდგენებში, ისე ტრადიციულ

¹ თ. სახოკია, მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. III, თბ., 1940, გვ. 164.

(კლასიკურ) რელიგიებში ყველგან წინა პლანზე ფიგურირებს მიცვალებულის და წინაპრის კულტი, რისი აქ ვრცლად წარმოჩენა ამჯერად ჩვენი მიზნის ფარგლებს სცილდება. ამჯერად ჩვენთვის საყურადღებოა ის მომენტი, როდესაც ამა თუ იმ მასალისაგან დამზადებული ნივთების და უმთავრესად თიხის ჭურჭლის დამტკრევის წესს, მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალებიდან გამომდინარე, ძალზედ დიდი სიმბოლური დატვირთვა გააჩნია. ეს წესი უმთავრესად ფიგურირებს მიცვალებულის დაკრძალვასთან დაკავშირებით.

საქართველოს არქეოლოგიურ კულტურებში, მაგალითად, მტკვარ-არაქსის კულტურის ძვ. წ. III ათასწლეულის მეორე ნახევრის სამარხებში მიცვალებულს შესანიშნავად თან ატანდნენ თიხის ჭურჭელს (სხვა ნივთებთან ერთად)¹, ხოლო ერთ-ერთ სამსხვერპლო ნაგებობაზე (ამირანის გორა) ცხოველების დამწვარ ძვლებთან ერთად აღმოჩნდა უამრავი თიხის დამსხვრეული ჭურჭლის ნატეხები, რომელსაც მთლიანობაში სხვა შესანიშნავებთან ერთად სარიტუალო დანიშნულება უნდა ჰქონოდა². ასეთივე სურათი ჩანს თრიალეთის ყორღანულ კულტურაში, სადაც სამარხ ორმოში ჩნდება დიდი რაოდენობით შავპირილა ჭურჭლის ნატეხები³; აქ თითქმის ყველა ყორღანში (საბიდა-ახჩას მიდამოებში) ჭურჭელი მთლიანად იყო დაღენილი იმდენად, რომ მათი აღდგენა თითქმის ვერ მოხერხდა; ასევე აღსანიშნავია ისიც, რომ თიხის ჭურჭელი შემონახობილი იყო დასაკრძალავი ეტლის თვალთან⁴; ეტლის შიგნით, უკანა ლერძის პარალელურად, მის მახლობლად იდო წვერ და ყუნწშემოტეხილი ბრინჯაოს სატევრის პირი, რომელზეც ბ. კუფტინი ფიქრობდა, რომ წვერი და ყუნწი მისთვის უნდა მოეტეხათ დაკრძალვის პროცესში⁵.

სოფ. მელაანში ძვ. წ. I ათასწლეულის დროინდელ ძეგლებზე ნაცროვან ფენაში აღმოჩნდა ათასამდე თიხის ჭურჭლის ნატეხი, ხოლო ხოვლე გორაზე საკურთხევლის შუაში ჩადგმული იყო თიხის ჭურჭლები, თიხის რკალური ნივთი და სხვ. იგივე სურათი გვაქვს ნაცარგორის ნამოსახლარებზეც⁶. შიდა ქართლში, წეროვანი II სამარხში, დასაკრძალავ ორმოში აღმოჩნდა 40 ათეულზე მეტი თიხის ჭურჭელი, ხოლო

¹ ტ. ჩუბინაშვილი, ამირანის გორა, თბ., 1963, გვ. 40.

² ტ. ჩუბინაშვილი, ამირანის გორა, გვ. 46-47.

³ ოთ. ჯაფარიძე, არქეოლოგიური გათხრები თრიალეთში, თბ., 1960, გვ. 11.

⁴ ოთ. ჯაფარიძე, არქეოლოგიური გათხრები თრიალეთში, გვ. 29-30.

⁵ Б. А. Куптин, Археологические раскопки в Триалети, Тб., 1941, გვ. 95.

⁶ ი. კიკვიძე, მინათმოქმედება და სამინათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 200-202.

სამარხთა უმრავლესობაში გარდაცვლილის ირგვლივ ყველგან თიხის ჭურჭლები იყო ირგვლივ შემონწყობილი¹.

როგორც ზემოთაც არაერთხელ აღინიშნა, თვითონ თიხა ძალზედ დიდი სიმბოლურ-რიტუალური დატვირთვის იყო მისი ფართო პრაქტიკული დანიშნულებისა და სხვა ფაქტორთა გამოც, მაგრამ თიხის ჭურჭლის მიცვალებულის დაკრძალვის მომენტში დამტვრევის ფაქტთან ერთად ჩვენ გვაქვს სხვა მასალისაგან დამზადებული ნივთების დაზიანების, დაწვის და ა. შ. ჩვეულება, რომელიც, როგორც ჩანს, დაკრძალვის რიტუალის დროს მეტად მნიშვნელოვანი იყო და, ვფიქრობთ, არა მარტო თიხას ჰქონდა ამგვარი ფუნქცია, არამედ ნებისმიერ იმ ნივთს, რომელიც მიცვალებულის საკუთრებას წარმოადგენდა. მაგალითად, საქართველოში ძვ. წ. II-I ათასწლეულების მიჯნის ბეშთაშენის სამარხში ცნობილია ბრინჯაოს ნივთების გამიზნულად დამტვრევის ნიშნები².

კეტებში, მიცვალებულის თავთან დებდნენ მის ფინჯანს, რომელსაც წინასწარ ამტვრევდნენ³. საერთოდ ისინი საფლავზე ტოვებდნენ სხვადასხვა დამტვრეულ ნივთებს, რომელიც გარდაცვლილის საკუთრება იყო. სასაფლაოზე დადებული იყო ქალის ყუთი დამტვრეული თავსახურავით, გახვრეტილი ჯაში და საჩაიე, დამტვრეული ალუმინის კოვზი, სავარცხელი; იქ სადაც ამტვრევდნენ ამ ნივთებს, ტოვებდნენ გარდაცვლილის ტანსაცმელსაც, იქვე ტოვებდნენ მარხილსაც, რომლითაც მკვდარი მოასვენეს. შამანის დაკრძალვის დროს კი მის ტანსაცმელს ლითონის გამოსახულებებსა და ჟღარუნებს არღვევდნენ, ხოლო დაირას უკეთებდნენ ნახვრეტს, რომელსაც შემდგომ ტყეში წაიღებდნენ და იქვე ტოვებდნენ⁴; ისინი მიცვალებულის შარვალს ჭრიდნენ ქვემოდან ზემოთ, რადგან იქიდან მიცვალებულის სული გამოსულიყო⁵.

ჰომპონიუს მელა გალების აღწერის დროს აღნიშნავდა, რომ მიცვალებულის დაკრძალვისას წვავდნენ მის მიერ განკუთვნილ ნივთებს და ცხოველებს⁶.

ჩრდილო კავკასიაში, მოშევაია ბალკას ქალის სამარხებში ხშირად იმარხებოდა საკერავი მანქანის დეტალები და სხვა, რომელიც უმეტეს შემთხვევაში დაკრძალვის წინ გამიზნულად იყო დაზიანებული⁷. ოსუ-

¹ В. Г. Садрадзе, Мцхета в XV-XIII вв. до нашей эры, Тб., 1991, გვ. 27-29.

² Б. В. Техов, Центральный Кавказ в XVI-X вв до н. э. М., 1977, გვ. 66.

³ Б. О. Долгих, О похоронном обряде кетов, Советская археология, №3, М., 1961, გვ. 102.

⁴ Б. О. Долгих, О похоронном обряде кетов, გვ. 103-105.

⁵ Б. О. Долгих, О похоронном обряде кетов, გვ. 102.

⁶ Е. Э. Носенко, Представление кельтов о загробном мире (дохристианская эпоха), Вестник древней истории, №3 (194), М., 1990, გვ. 106.

⁷ А. А. Иерусалимская, Археологические параллели этнографически засвидетельствованным культам Кавказа (по материалам могильника машевая балка), Советская этнография, №1, М., 1981, გვ. 104.

რი მასალებით, მიცვალებულის გამოსვენების წინ წვავდნენ ტანსაცმელს¹.

ძველ ინდოეთში რიგვედას ტექსტების მიხედვით, ადრე ჩადენილი დანაშაულის გამოსასყიდლად ასრულებდნენ მსხვერპლშენირვას და მათ სწამდათ, რომ ჩვეულებრივ ცოდვა გადადის ამა თუ იმ საგანზე (თიხის ჭურჭელი, ჯაჭვი), რომელსაც ანადგურებდნენ ან წყალს გაატანდნენ, ხოლო დაკრძალვის დროს ანთებდნენ დასაკრძალავ ცეცხლს, რომელიც საშინაო ცეცხლისაგან იყო ალებული და მიცვალებულთან ერთად საგანგებოდ წვავდნენ ზოგიერთ მის ნივთს, იარაღს და ჭურჭელს².

მიცვალებულის ნივთების განადგურება და განსაკუთრებით იარაღის და მისი ისრის წვერების მოტეხვით გარდაცვლილისთვის ჩატანება დამახასიათებელი იყო ბაიკალისპირეთის ნეოლით-ბრინჯაოს ხანის სამარხებისათვის³.

ბრაზილიელ ტომებში (ბორორო), როდესაც ოჯახის წევრი მოკვდებოდა, მის კუთვნილ მთელ ქონებას წვავდნენ და წყალს ატანდნენ, რადგან მიცვალებულს არ შეძლებოდა მისთვის უკან დაბრუნება⁴.

მიცვალებულის ნივთების დანვის და დამტვრევის წესი გავრცელებული იყო ავსტრალიის ხალხებშიც⁵. ასევე აფრიკის, ამერიკის, ოკეანის სხვადასხვა ტომებში მიცვალებულის ყოველივე მიწიერ საკუთრებას ანადგურებდნენ, რათა ანახონ მას ის, რომ ერთი მხრივ ცოცხლები არ აპირებდნენ მის გაძარცვას და მეორე მხრივ იმისათვის, რომ ერთდროულად გაენადგურებინათ ყოველივე „მომაკვიდინებელი ავადმყოფობის“ მატარებელი ნივთი⁶.

ზოგიერთ ხალხში (ტუვინელები), გარდაცვლილის ნივთებს არ ამტვრევდნენ, მაგრამ ყოველივე მათგანს ხვრეტდნენ დანი⁷.

მიცვალებულის ნივთებისადმი მსგავსი დამოკიდებულება (განადგურება, დანვა, გახვრეტა და ა. შ.) მსოფლიოს თითქმის ყველა ხალხში

¹ Я. С. Смиронова, Старое и новое в современной погребальной обрядности народов северного Кавказа, Полевые исследования института этнографии, М., 1976, გვ. 137.

² Культура древней Индии, М., 1975, გვ. 83, 89.

³ А. Б. Окладников, Неолит и бронзовый век прибайкаля, ч. III (Глодковское время), Материалы и исследования по археологии СССР, №43, Л., 1955, გვ. 334-337.

⁴ К. Штейнен, Среди диких народов Бразилии, М-Л., 1930, გვ. 175.

⁵ Н. Н. Миклухо-Маклай, Собранные сочинений, М-Л., т. II, 1950, გვ. 373.

⁶ Ю. Липс, Происхождение вещей, М., 1954, გვ. 395.

⁷ З. П. Соколова, Новые данные о погребельном обряде северных хантов, Полевые исследования института этнографии, 1974, М., 1975, გვ. 168.

იყო გავრცელებული მეტ-ნაკლებად განსხვავებული ფორმით¹. ზოგიერთი ხალხი კი იმ საცხოვრებელსაც ანადგურებდა, სადაც ადრე მიცვალებული ცხოვრობდა².

ქართული ეთნოგრაფიული ყოფიდან საინტერესოდ არის შენიშნული ის გარემოება, რომ არხოტის თემში, თუ მიცვალებულის „ტალავარს“ წელიწადი შეუსრულდებოდა და ვერ აიღებდნენ, ის მეორე სიკვდილიანობის გამოწვევას ნიშნავდა. ტალავართ ალებას („ტალავარ აბერტყა“) ერთწელიწადზე ზევით გადაცილებას „სანანყევროს“ ეძახდნენ³.

ზემოთ წარმოდგენილ რიტუალებზე სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეული მოსაზრებები არის გამოთქმული, თუმცა საკითხი ბოლომდე არ არის ნათელი.

ი. სემიონოვი, მიცვალებულის ნივთების განადგურება-დანვას, გადაგებას, დამტვრევას, სანიტარული მომენტით ხსნის და გადამდები სნეულებებისაგან თავდაცვის მიზნით მიმართულ ქმედებას მიაწერს⁴; მსგავს აზრს ავითარებს ი. ლიპსი⁵, თ. გამყრელიძე და ვ. ივანოვი⁶. საკითხისადმი მსგავსი მიდგომა ჩვენ არ მიგვაჩნია მართებულად და ზემოთ აღწერილი ქმედებების ამოსავალი რწმენა-წარმოდგენების კონტექსტში უფრო უნდა განვიხილოთ, თუნდაც იმ ფაქტებიდან გამომდინარე, რომ მიცვალებულის ჩასატანებელი ზოგიერთი ნივთი ამა თუ იმ ხალხთა ტრადიციაში მთლიანად კი არ ნადგურდება, არამედ ნაწილობრივ ანუ „სიმბოლურად“ იმტვრევა, მაგალითად, დანის და შუბის წვერი, ჯამის ყური და სხვა, რაც გადმონაშთურად კი არ არის შემორჩენილი არამედ, როგორც ზემოთ წარმოდგენილი მაგალითებიდან გამომჩნდა, უძველეს არქეოლოგიურ კულტურებშია ფიქსირებული.

ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ნივთების დანვის და განადგურების მიზეზი არის შიში მიცვალებულისადმი, განსაკუთრებით ეს ეხება მჭრელი იარაღის პირის გაფუჭება-მოტეხვას, რადგან იყო შიში იმისა, რომ მიცვალებული არ დაბრუნებულიყო და ახლობლებისათვის არ მიეყენებინა ზიანი. ამის დამადასტურებელ ფაქტს წარმოადგენს ჩვე-

¹ **Ю. И. Семенов**, Как возникло человечество, М., 1966, გვ. 399-401; **Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов**, Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. II, გვ. 830-831; **Е. В. Антонова**, Очерки культуры древних земледельцев Передная и Средней Азии, М., 1984, გვ. 121.

² **Ю. И. Семенов**, Как возникло человечество, გვ. 400.

³ **მ. ბალიაური, ნ. მაკალათია**, მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. III, თბ., 1940, გვ. 15.

⁴ **Ю. И. Семенов**, Как возникло человечество, გვ. 400-401

⁵ **Ю. Липс**, Происхождение вещей, გვ. 352-395

⁶ **Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов**, Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. II, გვ. 831

ულება, რომლის მიხედვითაც შამანი გზის გასწვრივ ჯვრის დადებას ბრძანებს, რომ მიცვალებულს გზა გადაუკეტოს ანუ არ დაბრუნდეს უკან¹.

ა. იერუსალიმსკაიას აზრით, სხვადასხვა ნივთებისადმი მსგავსი ქმედება აიხსნება ადამიანის მიერ დაკრძალვის რიტუალისადმი ფორმალური წმინდა თაღლითური მოპყრობით. მისივე აზრით, ამ სიმბოლიზაციის პროცესის საწყისი მომდინარეობს ადამიანისა და ცხოველების მსხვერპლშენირვის შეცვლით ამ სიმბოლური საგნებით².

საკმაოდ საინტერესო მოსაზრებას ავითარებს ვ. ნოსენკო, კერძოდ, ავტორის კვლევით, არსებობდა რამოდენიმე სულის, ანუ არასხეულებრივი სუბსტანციების შესახებ რწმენა, რომელზეც მოწმობს არქეოლოგიურ მასალებში დამტვრეული ან გაფუჭებული ნივთები და ეს იმის ნიშანია, რომ საჭირო იყო საგნის „მოკვლა“ და მასში დამწყვედი სულის გათავისუფლება, რადგანაც მას უნდა გაეცილებინა მფლობელის სული საიქიო სამყაროში³.

ზემთ წარმოდგენილი მოსაზრებები საკითხთან მიმართებაში ძალზედ საყურადღებოა, ამჯერად კი ისინი ჩვენთვის საინტერესოა უფრო კონკრეტულად სამეგრელოში ფიქსირებულ (ასევე მსგავსია აფხაზეთში ფიქსირებული საზედაშე ქვევრის შეცვლის წესი) ზემთ წარმოდგენილი ქვევრის დამტვრევის წესთან დაკავშირებით, რომელი ქმედებაც, როგორც ზემთ აღვნიშნეთ, ვფიქრობთ, ახლოს დგას და იდენტური რწმენის გამოძახილია მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში ფიქსირებულ ნივთების განადგურების ფაქტთან.

კიდევ ერთხელ გავამახვილებთ ყურადღებას იმაზე, რომ შუამდინარეთის ხალხების წარმოდგენით, ადამიანი თიხისაგან იყო შექმნილი და არა მარტო შექმნილი, არამედ თიხად იქცეოდა სიკვდილის შემდგომ. როგორც ვარაუდობენ, თიხის ნამტვრევები წარმოადგენდნენ ემბრიონის ნიშნებს. თიხა იყო ქალური ბუნების, თვითონ თიხა მინის ნაწილია, ხოლო მინა ქალთან არის გაიგივებული⁴. ძველ კულტურებში საერთოდ მეთუნეობა ქალების საქმიანობად ითვლებოდა ხოლო ხე-

¹ **А. Б. Окладников**, Неолит и бронзовый век прибайкаля, ч. III (Глодковское время), გვ. 337-339

² **А. А. Иерусалимская**, Археологические параллели этнографически засвидетельствованным культам Кавказа (по материалам могильника машевая балка), გვ. 104-105

³ **Е. Э. Носенко**, Представление кельтов о загробном мире (дохристианская эпоха), გვ. 112

⁴ ამ მხრივ საინტერესოა მეგრული დიხა-მინა და ქართული თიხის ურთიერთმიმართება, რაც სემანტურ-მორფოლოგიურად იდენტურია, ხოლო მინა ქართველთა სარწმუნოებაში ქალური ბუნების მატარებელია

ლოსნობის ღვთაებებს შორის პირველ ადგილზე მეთუნეობის ღვთაება იყო. ასევე აღსანიშნავია ის მომენტი, რომ ძველინდური ტრადიციით, მათ სალოცავებში ჭურჭელს ცვლის ღვთაების გამოსახულება¹. ზემოთ წარმოდგენილ მასალაში ჩვენთვის პირველ რიგში საინტერესოა არა თიხის სქესობრივი ბუნება, არამედ ის, რომ თიხა ზოგადად ადამიანთან და ღვთაებასთან არის გაიგივებული. თიხის ღვთაების რანგში აყვანა შესაძლოა მისი პრაქტიკული მნიშვნელობიდან გამომდინარეც იყოს. ამ შემთხვევაში კი მას ასეთი დიდი რელიგიურ-რიტუალური დატვირთვა გააჩნია იმიტომაც, რომ თიხა ცვლის წინაპარს, მიცვალებულს, რომელიც განასახიერებს ღვთაებას და რომელსაც შეუძლია როგორც ბედნიერების, ისე უბედურების მოტანა ცოცხალთათვის.

ძველბერძნული ტრადიციის მიხედვით, ცოდვების გამოსასყიდად მიტანილი შესანიშნავების დროს ის თიხის ჭურჭელი, რომელშიც ეს მსხვერპლი იხარშებოდა აუცილებლად უნდა დაემტვრიათ, ხოლო თუ ჭურჭელი ლითონის იყო, გარეცხვაც საკმარისად მიაჩნდათ. ე. ანტონოვა მიიჩნევს, რომ ეს მომენტი, ლითონის ჭურჭელთან შედარებით, თიხის ჭურჭლის სიიაფით იყო გამოწვეული; თუმცა, განაგრძობს ავტორი, სწორედ თიხის ჭურჭლის დამტვრევას უფრო ღრმა აზრი უდევს საფუძვლად და თიხის ჭურჭელი ცვლის ცოცხალ არსებებს (არა მარტო ცოცხალ არსებებს, არამედ მიცვალებულებსაც, რომელთაც სიკვდილის მერეც უნდა განაგრძონ სიცოცხლე საიქიო სამყაროში -დ. ჭ.), რომლის განხილვაც არ შეიძლება ცალკე იმისაგან, რომ ძველადმოსავლური ტრადიციით ადამიანები თიხისაგან არიან შექმნილი².

სწორედ მარანში ჩაფლული თიხის ჭურჭელი შესაძლოა ცვლის წინაპარს, მიცვალებულს და ამავე დროს აღსანიშნავია, რომ ის ცოცხალი ოჯახის უფროსი წევრის შესანიშნავად ითვლებოდა, რომელიც წინავე და ზედაშეს და აღავლენდა ლოცვას თავისი გარდაცვლილი წინაპრის წინაშე. მხოლოდ ოჯახის უფროსი ადამიანი იყო უფლებამოსილი ამ რიტუალის ჩატარება-ხელმძღვანელობისა, რადგან სწორედ მას გადაეცა წინაპართაგან ყველა სიბრძნე და ოჯახის შეუწყვეტელობის იდეის არსი; მან ეს მისია ლოცვაში უნდა გამოხატოს და ამით ვალი მოიხადოს წინაპართა წინაშე.

საერთოდ მარანი და იქ ჩაფლული „ოხვამერი“ ქვევრები, გარკვეულ ტაბუირებულ ადგილს წარმოადგენდა, სადაც ყველა წესი სათანადოდ სრულდებოდა. როგორც აღნიშნულია, ტაბუს გაგება ზოგიერთ

¹ **Е. В. Антонова**, Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии, гв. 122-123, 136

² **Е. В. Антонова**, Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии, гв. 121

ხალხში ემთხვევა ღვთაებრივის, სინმინდის გაგებას, ამავე დროს დემონური არსებების წინაშე შიშს. თავის მხრივ ტაბუ ინარჩუნებს მბრძანებლური მცნების ხასიათს რომლის დარღვევაც გამოსყიდული უნდა იქნას, მაგრამ მთლიანობაში ტაბუ შედგება არა მცნებებისაგან, არამედ აკრძალვებისაგან, რაც შემდეგში მდგომარეობს: „გემინოდეს დემონების რისხვის გადაკიდებისა“¹.

ქვევრის დამტვრების რიტუალში ჩვენ შესაძლოა საქმე გვაქვს სწორედ ტრადიციულად მომდინარე ტაბუირებულ წეს-ჩვეულებასთან, რომელიც გარკვეული ღვთაებისადმი ცოცხალთა მიერ უპატივცემლობის შემთხვევაში, მათი ცხოვრებისათვის საშიშროების მომტანი ძალების წინააღმდეგ იყო მიმართული. სწორედ აქედან გამომდინარე უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს მომენტი და საერთოდ ზედაშეს შეწირვის ძირითადი ნიუანსები მიცვალებულის კულტთან უნდა იყოს კავშირში. ფიუსტელ დე კულანჯის აღნიშვნით, ადამიანი სიკვდილის შემდგომ ითვლებოდა ღვთაებრივ და ნეტარ არსებად, მაგრამ ეს იმ შემთხვევაში, როცა ცოცხლები მას მიართმევდნენ მუდმივად დადგენილ სასაფლაო შესაწირავს და თუ ამ შესაწირავებს შეწყვეტდნენ, ამით მიცვალებულს ზიანს აყენებდნენ. შესაბამისად ის გადაიქცეოდა ავის მქნელ დემონად². აკრძალვების ანუ ტაბუს დარღვევის ქრილში მსგავსადვე განიხილავს ამ მომენტს ზ. ფრეიდი და მას ცოცხალთა მიერ ზიანის თავიდან აცილების შიშს უკავშირებს³. ვფიქრობთ, ქვევრის დამტვრევით ცდილობდა ადამიანი მოეშორებინა მისთვის სიავის მომტანი საგანი, რომელიც, განსაკუთრებით სახიფათო იყო მას შემდეგ, რაც მის მიმართ პატივისცემა არ გამოიჩინა და „უპატრონოდ“ (იგულისხმება ქვევრში განსახიერებული მიცვალებულის სული) დატოვა (შესაწირავები შეუნყვიტა). აქ ყველაზე სავარაუდო თაყვანისცემის ობიექტი უნდა ყოფილიყო მიცვალებული ანუ ღვთაების დონეზე აყვანილი წინაპარი, რომლის ადგილსამყოფელს და სულის მატარებელ ობიექტს ქვევრი წარმოადგენდა. სწორედ ძველი განაწყენებული, დემონად ქცეული ღვთაების მოცილების შემდგომ ადამიანს მაინც ანუხებს შესაძლოა წინაპრის მიმართ „სინდისის ქეჯნა“, ასევე შიში და ვალდებულების გრძნობა, რაც ადამიანის ფსიქოლოგიური განწყობის მომენტთანაც არის მჭიდრო კავშირში, რომელიც მომდინარეობს მიცვალებულის შესახებ საიქიო სამყაროზე არსებული რწმენა-წარმოდგენებიდან. ადამიანი ისევ ცდილობს რეაბილიტირებას ღვთაების წინაშე

¹ В. Вундт, Миф и религия, СПб., 1910, გვ. 280-291

² Фюстель де Куланж, Гражданская община древнего мира, СПб., 1906, გვ. 46

³ З. Фрейд, Тотем и Табу, Психология первобытной культуры и религии, М-П., 1913, გვ. 46-47.

და ხელახლა ევედრება ღმერთს, რომ შეინცალოს ანუ იხდის „ალობას“, რომლის შემდგომაც მას ისევ შეეძლო ახალი ზედაშეს გაჩენა და ღვთაებისადმი შესანიშნავის მიძღვნა. ამით ადამიანი ისევ გამოთქვამს ღმერთთან ახლოს ყოფნის სურვილს და ებრძვის გარეშე ძალებს არსებობისათვის ბრძოლაში.

განვითარების სანყის სტადიაზე კი, კერძოდ, ზემოთ ჩვენს მიერ მოყვანილი მაგალითებიდან, რომელიც მიცვალებულის ჩასატანებელი ნივთების დამტვრევას და განადგურებას უკავშირდება, ჩანს ის მომენტი, რომ მიცვალებულის სიცოცხლეში ნაქონი ნივთები ცოცხალთა შორის სახიფათოდ ითვლებოდა, რაც შესაძლოა ისევ და ისევ სიკვდილისგან გამონვეულ შიშს უკავშირდება. ეს იმის თავიდან აცილებაა, რომ სწორედ შესაძლოა ეს ნივთები ატარებდნენ იმ მომაკვდინებელ ძალას, რომელმაც სიკვდილი გამოიწვია. შესაძლოა აქ საქმე გვქონდეს სულის ანუ თვით მიცვალებულის უკან არდაბრუნების იდეის შიშთანაც, კერძოდ იმასთან, რომ მას უკან დასაბრუნებლად არავითარი მოტივაცია არ ჰქონოდა, რადგან ცოცხალთა შორის მას არანაირი ცხოვრებისეული მატერიალური დოვლათი არ ელოდებოდა. დიდი ხნით შესანიშნავი ღვინის გარეშე დარჩენილი ქვევრი და მასთან დაკავშირებული რიტუალების არჩატარება მოასწავებდა იმას, რომ სწორედ ქვევრზე გადადიოდა ადამიანთა ცოდვა, ამიტომაც ცდილობდნენ, რომ ეს ცოდვილი საგანი ანუ დემონად და მავნედ ქცეული ნივთი მოეშორებინათ ჩუმად, ისე რომ, სულს არ გაეგო ამის შესახებ და პირველი შესაძლებლობისთანავე შეეცვალათ ის ახლით.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე ვფიქრობთ, რომ ქვევრის დამტვრევის წესში ნათლად ჩანს ადამიანის შიში მასზე განაწყენებული ღვთაებებისადმი, რომელიც ისევ და ისევ ცოცხალთა „დაუდევრობის“ მიზეზით იყო გამოწვეული და ეს ღვთაებები მჭიდრო კავშირშია მიცვალებულის და წინაპრის კულტთან.

დ). ქალი და ზედაშე

მევენახეობასთან და ღვინის დამზადებასთან დაკავშირებულ ყველანაირ საქმიანობას ოდითგანვე მამაკაცი ასრულებდა. აქ ჩვენთვის ამჯერად უმთავრესია ის, რომ ქალი არა მარტო ფიზიკური შრომითი საქმიანობით არ იყო დაკავშირებული ვაზის მოვლასთან და ღვინის დამზადებასთან, არამედ ქალებს ეკრძალებოდათ ყველანაირ საზედაშე რიტუალში მონაწილეობა და საერთოდ მარნის მოვლაც კი.

კახეთის მასალებით, „ზედაშე რომ ქალამა გარეცხოს არ შეიძლება, ქალები ზედაშესთან მხოლოდ სანთლებს ანთებენ. იტყოდნენ – ქალმა

რომ ზედაშე გადაიაროს ღვინო დაძმარდებო. ღვინო რომ დულს ამ დროს უწმინდური ქალი არ უნდა შევიდეს მარანში, თორემ ღვინო არ დაწნდება (არ დაწმინდავდება). ქალი უწმინდურად ითვლებოდა, გარკვეულ დროს მარანში შესვლა ეკრძალებოდა, ისევე, როგორც ეკლესიაში. ქმრიანი ქალი ქვევრს არ მიეკარებოდა. მხოლოდ ქვრივ ქალს ჰქონდა უფლება ზედაშის ქვევრის გარეცხვის და მოხდის (იმ შემთხვევაში თუ ოჯახში სრულწლოვანი მამაკაცი არ იყო)“.

ამ მასალაზე დაყრდნობით, მიჩნეულია, რომ ქალის ასეთი უუფლებობა ღვინოსთან დაკავშირებულ რელიგიურ წეს-ჩვეულებებში შესაძლებელია იმით ყოფილა გამოწვეული, რომ ქართველი ხალხის შეხედულებით ქალი უწმინდურ არსებად ითვლებოდა¹.

ამ მიმართულებითაც არის გამონაკლისი შემთხვევები, რაც მაგალითად, სამეგრელოში ქალის შესანიშნავი ოხვამერი ქვევრის – „ოდაბადე“-ს არსებობაში ჩანს და მეორე მხრივ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი, მესხეთსა და ქართლში, სადაც ქალთა სალოცავების არსებობა ფიქსირდება.

ქალებისთვის განკუთვნილი სალოცავები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ყველა კუთხეში გვხვდება, მაგრამ ერთი შეხედვით მათი რაოდენობა თვალშისაცემია ხევში². სოფელ ფხელშე-ში მდინარე თერგის მარცხენა ნაპირზე, დაბა ყაზბეგიდან 13 კილომეტრში ერთ ძველ კოშკში მოთავსებული ყოფილა კვირალვთისმშობლის ხატი, რომელსაც ს. მაკალათიას ცნობით, ქალების ხატს უწოდებენ³. ფიქსირებულია ასევე მისი სხვა სახელწოდებები: კვირაცხოველი, კვირადალი, დაყაჭული⁴. ამ ხატს, ანუ ფაქტობრივად მაცხოვრის გამოსახულებას თუ ასე ვთქვათ, „ქანდაკს“ ყელზე ზანზალაკიც ჰქონია შემკული. ამ ხატის დღესასწაული ამალლებას სცოდნიათ და აქ მხოლოდ ქალები დადიოდნენ სალოცავად. აქ ქალებს თავიანთი ქალ-დეკანოზი ჰყოლიათ. იგი გაუთხოვარი და ქალწული უნდა ყოფილიყო. ამალლებას ამ ხატში მისულ ქალებს მიჰქონდათ გასატეხელი და სანთელი და ხატს შვილიერებას, გამრავლებას, კარგად ყოფნას ევედრებოდნენ. მისულ მლოცველს ხატში თეთრებში გამოწყობილი ქალ-დეკანოზი ხვდებოდა. მლოცველს სანირს გამოართმევდა, სანთლებს დაანთებდა, დაილოცე-

¹ ლ. ჭყონია, მარანი, როგორც საკულტო ნაგებობა, გვ. 135.

² ნ. ლამბაშიძე, ქ. ალავერდაშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული კულტურა (გუდამაყრის, ხევის, თუშეთის სალოცავები), თბ., 2018, გვ. 100.

³ ს. მაკალათია, ხევი, თბ., 1934, გვ. 2012.

⁴ ნ. ლამბაშიძე, ქ. ალავერდაშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული კულტურა, გვ. 101.

ბოდა და ქალებს ამწყალობნებდა. ამის შემდეგ ქალები ხატის ნიშთან სუფრას შლიდნენ და მხიარულებაში ატარებდნენ დროს. ზოგიერთი ქალი, თუ ავად იყო, კვირაცხოვლის სალოცავს დედოფალას შეუთქვამდა. ამ მიზნით იგი სოფელს დაივლიდა. ყველა ოჯახი მას რაღაცით შეეწეოდა. ზოგი მძივს მისცემდა, ზოგი ხურდა ფულს, ქსოვილს, სამკაულს და სხვ. ამის შეხვეწილი ხისგან ადამიანის ფორმის თოჯინას გამოთლიდა, ქალის ტანსაცმელს ჩააცმევდა და იმ სამკაულებით შეამკობდა, რაც ექნებოდა. გამზადებულ თოჯინას ხატში მიიტანდნენ და დატოვებდნენ. თურმე ძველად კვირალეთისშვილს ზოგადად ხევში სცემდნენ თაყვანს, მაგრამ მოგვიანებით ეს წესი სოფელ ფხელში და გორისციხეში შემოუნახავთ¹. ფხელში-გორისციხეში ავსაჯანიშვილებს და ჩქარეულებს თურმე თავთავიანთი ქალების ხატი ჰქონიათ². ასეთივე ფუნქციის ჩანს კვირას ხატი სოფელ ახალციხეში, რომლის დღესასწაული აღდგომიდან მესამე კვირას მოდის³.

განსაკუთრებით ხევში ქალთა სალოცავების სიმრავლე, გამოთქმული მოსაზრებით, დაკავშირებულია იმასთან, რომ ხევში წმინდა ნინოს აქტიური მოღვაწეობის შესახებ არსებული, ხალხში დაცული ცნობა ყოფილიყო, თუმცა იქვე აღნიშნავენ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სალოცავებში, ხევისგან განსხვავებით, არამც თუ დედანესიანი, არამედ ზოგადად ქალის ახლოს მისვლაც კი იკრძალება⁴.

საინტერესო რწმენა-წარმოდგენებია ასევე შემონახული ვაზთან და ქალთან დაკავშირებით, კერძოდ, აღნიშნულია, რომ მითოლოგიური გადმოცემების ანალიზით, ბატონების ქვეყანაში სიცოცხლის ხე (ალვა) და სიცოცხლის ხის (ვაზის) ნაყოფიდან შექმნილი უკვდავების მომნიჭებელი სასმელი, ღვინო, დიდი დედა ნანას კუთვნილება ადამის გამგებლობაშია. შემგომ ეტაპზე-IV საუკუნეში ქრისტიანობის საქადაგებლად საქართველოში შემოსულ წმინდა ნინოს ღვთისმშობელი ვაზის ჯვარს აძლევს: „ხოლო ჯვარი ვაზისა, რომელ მოიღო წმინდამან ნინო ხელისაგან ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობელისა, არს ჯვარს ამას შინა, რომელ დაასვენეს ჯვარსა პატიოსანსა“. ასე იქცა წმინდა ნინოს ჯვარი-ჯვარი ვაზისა, ქართული ეკლესიის უპირველეს სიმბოლოდ, ქართული მართმადიდებლობის ნიშნად და სასწაულად. მასში

¹ ნ. ღამბაშიძე, ქ. ალავერდაშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული კულტურა, გვ. 103-104.

² ვალ. ითონიშვილი, მოხვევების საოჯახო ყოფა, თბ., 2015, გვ. 180.

³ ნ. ღამბაშიძე, ქ. ალავერდაშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული კულტურა, გვ. 104.

⁴ ნ. ღამბაშიძე, ქ. ალავერდაშვილი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული კულტურა, გვ. 116-117.

გაშინაარსებულია ერთდროულად ძე ღვთისაც-იესო ქრისტე და მშობელი მისიც-ყოვლადმინდა მარიამი (ჯვარი, როგორც მაცხოვრის სიმბოლო, ჯვარი როგორც ღვთისმშობლის სიმბოლო)¹. XII საუკუნეში კი ქართველთა მეფე, დემეტრე I (ბერობაში დამიანე), ღვთისმშობელს, რომლის წილხვედრიცაა საეკლესიო გადმოცემით საქართველო, უძღვნის „შენ ხარ ვენახის სახელით ცნობილ იამბიკოს, რომელიც ჩვენში დღესაც ცოცლობს საგალობლის სახით², მასში დანახულია დიდი დედანანას, მისი სამოთხის, ალვის ხისა და მალღარი ვაზის, მარადიული სიცოცხლის გამოძახილი; რომ დედა ნანას სახე ასტრალური კულტების, კერძოდ მზის მაღალგანვითარების პერიოდში წარმოიშვა ჩვენში³ და ის აისახა, როგორც ქართველურ ენებში დედის, ბებუის, დიდი დედის, დიდედის (ნანა, ნან, ნენე და სხვ.) აღმნიშვნელ სიტყვებად, ისე შვილისადმი ნამღერ იავნანაში, ათონის ივერონის მონასტრის ბერების დედაღვთისას მოსაგონარ სიმღერა „ნენენა“-ში⁴. ამდენად, გამოთქმული მოსაზრებით, წმინდა ნინოსთვის ღვთისმშობლის მიერ გადაცემული ვაზის ჯვარი, ქართველთა ჯვარი, ქართველთა იდენტობის ერთ-ერთი ყველაზე ნათელი ხატია, რომელშიც ქართველთა წინარექრისტიანული მსოფლალქმა ქრისტიანულთანაა შერწყმული და რომელიც, უცხო კულტურებთან შეხვედრის შედეგად, ქართულ ნიადაგზე წარმოიშვა⁵.

ნანას სახე და კულტი, ვფიქრობთ, უფრო დანვრილებით კვლევას მოითხოვს, რადგან ფაქტია, რომ ქართველთა წარმართობის დროს ასეთი მნიშვნელოვანი ქართული ღვთაების სახელი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-სა და წა ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების ავტორებს „მცირე სჯულის კანონში“, არც ეგუთიმე მთანმიდელს ქართველთა წარმართული პანთეონიდან წარმართ ღვთაებათა შორის ჰყავთ

¹ **ნ. ლამბაშიძე**, ვაზი და ქალი-ქართველთა თვითშეგნების ერთ-ერთი კარდინალური სიმბოლო (ეთნოლოგიური ძიებანი), კრებ. ანალები, № 15, თბ., 2019, გვ. 223-225, იქვე მითითებულია ლიტერატურა ამ საკითხზე.

² „შენ ხარ ვენახი, ახლად აღყვავებული;
მორჩი კეთილი, ედემს შინა ნერგული
ალვა სუნნელი, სამოთხეს აღმოსრული,
ღმერთმან შეგამკო, ვერავინ გჯობს ქებული,
და თავის თვისით მზე ხარ გაბრწყინებული“.

³ **ნ. ლამბაშიძე**, ვაზი და ქალი-ქართველთა თვითშეგნების ერთ-ერთი კარდინალური სიმბოლო, გვ. 228.

⁴ **ნ. ლამბაშიძე**, ვაზი და ქალი-ქართველთა თვითშეგნების ერთ-ერთი კარდინალური სიმბოლო, გვ. 229-230.

⁵ **ნ. ლამბაშიძე**, ვაზი და ქალი-ქართველთა თვითშეგნების ერთ-ერთი კარდინალური სიმბოლო, გვ. 232-233.

მოსხენიებული¹. ამდენად, მისაღებია ს. ჯანაშიას ვარაუდი იმის შესახებ, რომ უძველესი ქართული კერპის სახელში-აინინა, შემონახული უნდა იყოს წინა აზიის უძველესი ქალღმერთის სახელი-ნანა, ნინი, ინა². თუ გავითვალისწინებთ ქართველური ტომების განსახლების არეალს ანტიკურ ხანამდე მაინც, მათთვის უცხო არ უნდა ყოფილიყო ეს ღვთაებები და შესაბამისად ალბათ მართებულია ვიფიქროთ, რომ ის შესაძლოა უკავშირდებოდეს შუმერულ „ნანარ“-საც და მოგვიანო ხეთურ და ხურიტულ „ნინათა“-ს.

მამაკაცების მიერ დედაკაცის ხატთან მიახლოების, ასევე მარანში შესვლის და საზედაშე რიტუალზე დასწრების უფლების დაშვების საკმაოდ ორიგინალური ახსნა შემოგვთავაზა თ. შარაბიძემ, კერძოდ, ედემიდან გამომდევებული დედაკაცი³ ახასიათებს რა არარსებული-სადმი შეურიგებლობა (რაც პირველად ედემში გამოჩნდა, როცა აკრძალული ნაყოფი გასინჯა), შეეცადა უფლის ნების (შთამომავლობის გაჩენის აუცილებლობა) შესრულებას უფლის წყევლისავე შემსუბუქებით-გველთან მშვიდობის დამყარებით, რაც გამოიხატა განაყოფიერების-„ადგილის დედის“, „დედამდებარის“, „ლამზირის“, „სახლის ანგელოზის“, „ნერჩი პატენის“, „ქორა ლემზირის“ და სხვა სალოცავების რიტუალებით. ქალის ამგვარ ქმედებას მადლიერების ნიშნად სასწაულის სახით უპასუხა გველმა. კაცი ყველანაირად ცდილობდა დაპირისპირებოდა დედაკაცს „ფუძის ანგელოზის“, „ოდუდია სამგარიოს“ და სხვა მსგავსი რიტუალებით, აგრეთვე გველისთვის თვალის წართმევით, რათა განემტკიცებინა უფლისაგან ბოძებული უფლება – ებატონა დედაკაცზე, რასაც ბუნებრივია დედაკაცი ვერ შეურიგდებოდა მისი ბუნების გამო. ამ დაპირისპირებაში საწყისშივე ჩადებულია უფლის ნება-კოდი კაცობრიობის განვითარებისათვის. ისიც აღსანიშნავია, რომ ეს დაპირისპირება არ იყო აგრესიული, არც სიმბოლურად და არც რეალურად, ყოველ შემთხვევაში ქალების მხრიდან მაინც, რადგანაც,

¹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბ. 1951, გვ. 100-101.

² ს. ჯანაშია, გაზ. კომუნისტი, 1936, № 294, გვ. 3.

³ „ბიბლიის მიხედვით გველმა აცდუნა დედაკაცი და დედაკაცმა შეჭამა უფლისაგან აკრძალულის ნაყოფი, მერე „მისცათავის კაცსა და კაცმაც შეჭამა“. უფლის კითხვაზე, „იმ ხის ნაყოფი ხომ არ გიჭამია მე რომ ავიკრძალე?“, კაცმა თავის გასამართლებლად დედაკაცს გადააბრალა ცოდვის ჩადენა: „შენ რომ დედაკაცი მომიყვანე მან მომცა იმ ხის ნაყოფი და მეც შევჭამე“; უფლის კითხვაზე, „ეს რა ჩაიდინე?“, დედაკაცს თავის მართლება არ უცდია, გულლიად უპასუხა: „გველამა შემაციდინა და მეც შევჭამე“, მაგრამ ვერც ერთის პასუხმა ვერ მოხიზლა უფალი, ცოდვის ჩადენისთვის სამივე (გველი, დედაკაცი და კაცი) განდევნა ედემიდან და დაწყევლა“ (იხ. თ. შარაბიძე, ქალთა სალოცავების იდუმალება საქართველოში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, ტ. III, თბ., 2001, გვ. 186, იქვე მითითებულია ლიტერატურა ამ საკითხზე).

როგორც ვნახეთ, ქალმა მიზნის მისაღწევად თავისი შესაძლებლობები იდუმალური სიმშვიდით გამოავლინა¹.

ქალის კულტი საყოველთაო გამოცახილს პოულობს მახლობელი აღმოსავლეთის ადრესამინათმოქმედო კულტურებიდან მოყოლებული, რაზეც ამჯერად ვრცლად არ ვისაუბრებთ. ვფიქრობთ, სამეგრელოში არსებული ქალის სალოცავი ქვევრი „ოდაბადე“-ს სახელწოდებით მიუთითებს პირველ რიგში ქალის მაღალ ფუნქციურ დატვირთვაზე ოჯახში, მეორე მხრივ, მისი, როგორც ნაყოფის მოცემი, ახალი სიცოცხლის დამბადებელი არსების როლზე, ამაზე თვით სიტყვა „ო-დაბადეც“ (დაბადება, შობა) გვამცნობს. მინათმოქმედ ხალხთათვის ქალის კულტის არსებობა, მიუხედავად გარკვეული აკრძალვებისა რომელიც ამა თუ იმ ეპოქის საზოგადოებრივ წყობას ახასიათებდა მისადამი, არ არის გასაკვირი, რამდენადაც ის იყო ოჯახის ერთ-ერთი მთავარი მამოძრავებელი ძალა. ოჯახის უფროსი ქალი „ოდაბადეს“ შესაწირავს არა მარტო თავის საკეთილდღეოდ იხდიდა, არამედ პირველ რიგში ლოცავდა ოჯახის მამაკაცებს რომლითაც ამით აძლიერებდა და ნაყოფიერებას და შესთხოვდა მათ კეთილდღეობას. ეს სალოცავი ერთგვარად კრავდა ოჯახს და იცავდა ამ ორი საწყისის (დედობრივი და მამობრივი) ერთიანობის იდეას.

ე). „რაკუტიას“ რიტუალი

მარანთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს შორის სამეგრელოში ჩვენ მიერ დაფიქსირდა „რაკუტიას“ სახელწოდების რიტუალი, რომელიც ამ სახით სრულდებოდა: „ოჯახის უფროსი შევიდოდა მარანში ჯოხით ხელში, დადგებოდა საწნახელთან და ჯოხის საწნახელზე მირტყმით ასეთ სიტყვებს წარმოსთქვამდა – „რაკუტია-რაკუტია, ჩქიმი ოჭინახუ ებუა რე დო მეზობელეფიში ცარიელი“ („რაკუტია-რაკუტია ჩემი საწნახელი ყურძნით სავსე მეზობლების (ან რომელიმე გვარს ასახელებდა) ცარიელი“-ო). ამ დღეს აცხობდნენ ღვეზელს და კლავდნენ მამალს.

ზემოთ აღწერილი ქმედების იდენტური უნდა იყოს ს. მაკალათიას მიერ აღწერილი საახალწლო რიტუალი, რომლის სახელწოდებაც ავტორი არ აფიქსირებს. კერძოდ, ს. მაკალათიას აღწერილობით, „ახალწელიწად დილას მეკვლე პირველად შევიდოდა მარანში, სადაც ეკიდა გიდელი საახალწლო კვერებით, ჩამოიღებდა იმ გიდელს, საწნახელს

¹ თ. შარაბიძე, ქალთა სალოცავების იდუმალება საქართველოში, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი, გვ. 186.

მიარტყამდა და დაიძახებდა: „ჩქიმი მამული ხარგელია, შხვამ მამულს ფურცელია“-ო (ჩემი მამული ჭირნახულით დაზვინული, სხვისი კი აჩალული). ზოგან სადაც ვაზი ხარობდა იტყოდნენ: „ჩქიმი ყურძენი ტიანია, შხვამ ყურძენს ფურცელია“-ო (ჩემი ვაზი მტვენიანი, სხვისი ფართო ფოთოლიანი). ამის შემდეგ საწნახელს მივარდებოდნენ, ბავშვები ურტყამდნენ მას ჯოხებს და იმეორებდნენ მეკვლეს სიტყვებს. მარნიდან მეკვლე კვერებით მივიდოდა სალორესთან და იქ დაილოცებოდა ღორების გამრავლებაზე. დასასრულს ამ კვერებს მალა აისროდა, ბავშვები კვერებს აკრეფდნენ და ვინც მეტს გაიტაცებდა, იმ წელიწადს იგი გამარჯვებული იქნებოდა¹.

რიტუალური ქმედებების თვალსაზრისით იმავე მნიშვნელობისად მიგვაჩნია გურული აგუნა//ანგურა და რაჭა-ლეჩხუმური ანგურა (იხ. ზემოთ).

ე. ნაკაშიძემ აგუნა ახსნა გურიის სოფლების სახელწოდებით – ბახვი და ასკანა, რომლებიც ზოგიერთი თქმულებით ბახუსისა და ზოგიერთი თქმულებით ბახუსისავე შთამომავლის ენეასის ვაჟის ასკანიოსისაგან წარმომსდგარა. ასევე, ტ. მამალაძემ, ბახუად იგულისხმა ლხინისა და ღვინის ძველი ბერძნული ღმერთი ბახუსი, ხოლო ანგურა იგივედ, ოღონდ დამახინჯებულ ღვინო ტერმინს შეუდარა². ვ. ბარდაველიძემ ბახუსს და ბახუსის იგივეობა გაიზიარა, ხოლო აგუნა მიიჩნია მევენახეობა-მელვინეობის მფარველ ძველ ქართულ ღვთაებად³.

მოცემული რიტუალის (სამეგრელოში, გურიასა და რაჭა-ლეჩხუმში) აღწერილობიდან ჩანს, რომ ადამიანი ამ ქმედებით ცდილობდა ვაზის ნაყოფიერებისთვის და შესაბამისად საწნახელის „სისავსისათვის“ შეეწყო ხელი. ზოგადად რელიგიურ-რიტუალური ქმედების კუთხით მინათმოქმედებასთან თუ სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობასთან დაკავშირებული ყველა რიტუალი სწორედ ბარაქიანობა-გამრავლებასთან და ნაყოფიერებასთან არის დაკავშირებული, თუმცა ამ შემთხვევაში ჩვენი ყურადღება მიიქცია თვით მისმა სახელწოდებამ („რაკუტია“). ვფიქრობთ, „რაკუტიას“ რიტუალი კონკრეტულად კავშირს პოულობს მევენახეობასთან დაკავშირებულ ბერძნულ ჩვეულებასთან. კერძოდ, თვით სახელწოდება „რაკუტია“-ს იდენტურად მიგვაჩნია ბერძნული „არქტოსი“, რომელიც დაკავშირებულია დიდი დათვის თანავარსკვლავედთან, ხოლო თვით არქტოსი უკავშირდება კალის-

¹ ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 297

² მითითებულია ვ. ბარდაველიძის ნაშრომიდან, ვ. ბარდაველიძე, აგუნა-ანგურა, ძეგლის მეგობარი, № 16, თბ., 1968, გვ. 12-13.

³ ვ. ბარდაველიძე, აგუნა-ანგურა, ძეგლის მეგობარი, № 16, თბ., 1968, გვ. 17-18.

ტოს მითს¹. ძველ ბერძნულ სამინათმოქმედო რიტუალებში არქტურას ამოსვლა გვაუწყებდა გაზაფხულის შემოსვლას და ვაზის შეჭრის დასაწყისს, ხოლო იგივე არქტურას ჩასვლა გვაუწყებდა ვაზის მოსავლის აღების დროს².

აღსანიშნავია, რომ დიდი დათვის თანავარსკვლავედი (ლათ. Ursa Major), რომელიც ცის ჩრდილოეთ ნახევარსფეროს შვიდი ვარსკვლავისაგან იქმნება, წააგავს სახელურიან ჩამჩას. დიდი დათვის ხილვადობის ყველაზე უკეთესი პირობებია მარტსა და აპრილში, თუმცა ის როგორც ჩაუვალი თანავარსკვლავედი ჩვენგან წლის ნებისმიერ დროს მოჩანს³.

კალისტო არის ბერძნული ნიმფა, რომელიც ეჭვიანმა გერამ (ბერძნებამდელი ღვთაება), გადააქცია ძუ დათვად (სხვა მითის მიხედვით ეს გააკეთა ზევსმა, რომ კალისტო დაემალა გერისგან). არტემიდამ მოკლა ძუ დათვი. ზევსმა კი კალისტოს მისცა უკვდავება, გადააქცია რა ის თანავარსკვლავედად ანუ დიდი დათვის თანავარსკვლავედად⁴.

თვით ეს ღვთაებები მითოლოგიური თვალსაზრისით ცალკე კვლევას მოითხოვს, ამჯერად კი აღვნიშნავთ, რომ სემანტიკურ-მორფოლოგიური თვალსაზრისით, ჩვენი აზრით, მეგრული „რაკუტია“, გურული და რაჭა-ლეჩხუმური აგუნა//ანგურა და ბერძნული „არქტოსი“ იდენტურია, რომელიც გადმოგვცემს მევენახეობასთან დაკავშირებულ საქმიანობაში ეზოთერიკული (ამ შემთხვევაში ასტროლოგიური) ცოდნის გამოყენებას. ის „რაკუტიას“, ანუ არქტოსის სახით მოსავლიანობის და „სისავსის“ ასოციაციას იწვევდა, შესაძლოა დიდი დათვის თანავარსკვლავედის, ანუ ჩაფის ფორმის გამოც. მისი ცაზე მთელი სიკაშკაშით გამოჩენა ნიშნავდა მევენახეობასთან დაკავშირებული სამუშაოების დაწყებას, ხოლო შედარებით მკრთალი ნათება მის დასრულებას. ეს თანავარსკვლავედი ჩაფის ფორმით, რომელიც შეკრული და სავსეა, სწორედ „სისავსეს“ განასახიერებს. ზოგადი მსგავსების თვალსაზრისით ის იმავე ნიშნის ღვთაება-ვარსკვლავი უნდა ყოფილიყო, როგორც ეგვიპტელთათვის სირიუსი და მისი მსგავსნი, რომელნიც მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა აგრარულ საქმიანობასთან დაკავშირებულ რიტუალებშია ცნობილი.

¹ Мифологический словарь, გვ. 95

² **Б. Л. Богасвский**, Земледельческая религия Афин, т. I, Петр., 1916, გვ. 65.

³ ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. III, თბ., 1978; Большая советская энциклопедия, т. III, М., 1970.

⁴ Мифологический словарь, Л. 1961, გვ. 111

THE ZEDASHE CULTURE IN GEORGIA

Wine is an inseparable part of the Georgian lifestyle. A number of achievements of this culture (such as endemic vine species, excellent wines, rich knowledge and experience accumulated in the field of viticulture and winemaking) brought Georgia the glory of a classical country of viticulture and winemaking. The attitude of Georgians towards the grape culture can be traced as a red thread throughout the history of Georgia. Many invaders even considered the grape culture to be the reason for the strength of the Georgians and constantly tried to eradicate it. But, despite this, Georgian people always managed to revive it, and in the end it became a symbol of nationality and Christianity.

Specialists suggest the existence of the origins of cultural viticulture in Georgia since the Eneolithic era. Pips of cultivated grapes were found at the settlements of Shulaveri Gora and Dangreuli Gora (in Lower Kartli), dated back to the fourth millennium BC.

Marani in the ethnological life of Georgia was not only a place for storing wine, but also a cult building, where kvevri was specially placed in the name of one or another deity, in which wine was poured separately. The head of a family or clan sacrificed this wine to various saints, observing a number of ritual ceremonies. In ancient Samegrelo, even after the spread of Christianity, marani even combined the function of the church in some cases, since, as Archbishop Lambert (XVII c.) reports, even wedding ceremonies were held there. This fact was also confirmed by S. Makalatia.

Wine in kvevri, buried in marani, promised for sacrifice in the name of various saints and deities, was called “zedashe” (communion, sacramental wine). Its equivalent in Samegrelo was “okhvameri”, in Imereti and Racha – “salotsvili”, in Saingilo – dadashi, in Kartli and Kakheti – “shesatsiri ghvino” – zedashe, in Georgian – satsiravi (offering). Georgian shesatsiravi, Megrelian okhvameri, Imeretian-Rachian salotsvili have a wide meaning, they express general concept, and zedashe is used in a more specific sense.

“Wine zedashes” in Samegrelo, Imereti and Guria were intended for both family celebrations and shrine festivals. In Kartli and Racha they were used only at shrine festivals, but were rarely represented at family celebrations.

This work presents materials on the zedashe culture, ethnologically recorded in almost all historical and ethnological parts of Georgia, including those obtained by us in Samegrelo, as well as materials on Georgia available in scientific works and written sources. The work also provides an ethnological study of the genesis of religious and ritual practice and individual details related to the kvevris buried in marani. In our opinion, the work contains interesting data for ret-

hinking the significance of the Georgian winemaking culture and for its further development, since in case of neglect of the zedashe culture, this industry will always be considered inferior.

Zedashe was an important phenomenon of ideological unity that tied family, patronymy, and often the entire clan and community. It gave a strong impetus to their viability. Breaking this unity was considered a great sin. This also contributed to anchor people in their ancient villages, awakened at least the desire to come to the house of their ancestors on the day of the zedashe sacrifice and be sure to attend the ritual. Zedashe should be viewed as a sign of the ideological unity of certain ethnic groups living in Georgia. This was the case in Abkhazia, where, despite confessional confusion, the use of zedashe in ancient cult activities established by ancestors was still a practice stronger than faith.

From a mental point of view, zedashe is a kind of sign of national self-awareness, religious identity in the faith of Georgians, an analogue of which cannot be found in the Middle Eastern culture. Ethnic specificity is manifested in the results of symbiotic origin of viticulture, winemaking and field-crop cultivation, as Georgia is a country of developed agriculture. It is this sacred connotation that is reflected in the ritual symbolism of the main food (offerings), including the zedashe culture.

On this issue, two opposite opinions have been expressed in the works of Georgian scientists. According to one, the family ritual performed in marani is a phenomenon coming down from the pre-Christian era, and according to the other, it is a phenomenon that was established after the arrival of Christianity, which has survived to the present day in a syncretic (pre-Christian and Christian) form.

As a result of our research, it turned out that zedashe is a phenomenon dating back to the pre-Christian era, the foundations of which originate in the cult of the hearth, and it separated after wine had become a holy drink, and marani had acquired its special function. However, the hearth still remained the central place of the cult, the center of the family, and the abode of various individual deities. Zedashe is connected, first of all, with the cult of the dead, who were initially buried precisely at the hearth, as deities, and who forced the living to provide them with a peaceful stay in the next world, ensuring in return a happy future. Through the prayer offered during the zedashe sacrifice, they tried to secure just that.

The term “zedashe” in the meaning of sacrificial wine is attested throughout Georgia, except Samegrelo (where it is called “okhvameri”). In the valley of the Eastern Georgia, namely in Kakheti, both sacrificial wine and the vessel for it (which differs from all other kvevris in its size) are called zedashe. But in general, the meaning of zedashe in Georgian life is not limited only to sacrificial

wine or the vessel into which it is poured, since zedashe can also be of wheat and boiled butter.

“Zedashe” as a means of gaining God’s favor is sacrificed to all shrines and various individual saints in the upper world. Neither historical written sources nor archaeological materials confirm its origin in the Christian era. The ritual of sacrificing zedashe has more in common with pagan elements than with the rites of the Christian liturgy. On the contrary, the rites of the Christian liturgy and the names of Christian saints passed into that pagan folk ritual ceremony that had existed since time immemorial. And the change of the names of pagan deities (by the ones of Christian saints) often did not cause resistance, even from a theological point of view, and often they were functionally identical. Zedashe is sacrificed to pagan deities (for example – Alerti, Ilori, Odishi, Tsachkhuri, etc.), Christian saints (Archangels Michael and Gabriel, Saint George, etc.), separate important professions (blacksmiths’ deity – Megrelian Khekhujji, etc.), deities of the moon (Otutashkhuri), the sun, the sky and each seven weekdays, cattle breeding (Terdoba), deities of drought and rainfall, the head of the family, young men, women and many others. That is, zedashe is what you must sacrifice to God, a celestial being, various deities of the upper world. Thus, in the lifestyle of Georgians, along with bread and honey, preference was given to wine. At the same time, it is closely associated with the cult of the dead and, in general, with pre-Christian beliefs and ideas about the soul.

The Georgian term “zedashe” should not be a lexical unit dating back to the pre-Christian era and is probably a semantic version of the term denoting one of the main Christian sacraments – ziareba (“Eucharist”). After all, when the sacrament of the “Eucharist” is celebrated, the consecrated bread and wine are changed through the Holy Spirit into the true flesh and blood of our God Jesus Christ, and then believers receive Holy Communion for unity and eternal life in Christ. That is, wine, along with bread, is the main attribute of communion with Christ. In Zan, zedashe is not used to denote sacrificial wine. Here its equivalent is “okhvameri”, in which its archaic meaning is clearly seen.

In Megrelian any prayer is called “khvama”, sacrifice – “okhvameri”, every any shrine and, in general, church – “okhvame”. Cemetery is also called “okhvame”. “Khvama” is the sacrifice, through which the communion with God is celebrated. In the archaic era, it was associated with the cult of dead and ancestors, various pagan deities, and after the arrival of Christianity – with Christian saints. “Khvama” in archaic era is an activity performed in relation to the dead, presumably derived from the term “khumeva”, which implies its cremation. Its meaning as a sacrifice in ethnological life is clearly shown by Zan “khvama”/“okhvameri” and Svan “lakhvamiali” (as a sacrifice, praise to the highest

God – Khosha Ghermet, and other deities – Jrag, Targlezer, Lamaria). In this respect, Georgian zedashe, Zan okhvame and Svan lakhvamiali have the same meaning, but from the terminological point of view, khvama//lakhvamiali are of archaic era, reflecting the whole complex of the development of beliefs and ideas. The question arose about the semantic and morphological connection between the words khvama and ghmerti (God). This refers to the period, when the word khvama in Zan did not mean sacrifice, but the performance of a certain action (cremation) in relation to the dead as a deity (cf. Megr. ghura = death, ghoronti = God).

The wine storage facility in Georgia is referred to as “marani”. The term “marani” was first mentioned in historical sources in the Sina Miscellany, copied in 864.

As a result of the research, a close connection between marani and the cult of the dead was revealed, even from a terminological point of view. The root mar, isolated in the word marani, implies storing something in vessels or mars, which should have been made not of wood, but of clay. The word “markhva” comes from here, both in the sense of burial and Christian fasting, which in the era of paganism was supposed to be a sign of the prohibition on a certain diet (meat and dairy products) in honor of the deceased for a certain period of time after his death. Mar, first of all, is a burial place, that is, a grave, for which, at a certain stage of development, clay kvevri or an earthen vessel was used, which is associated with the feminine principle, and has the shape of a female body. First of all, burying in mars, in which in the early agricultural cultures children were buried, serves the cult of fertility. It represents the rebirth of life, the idea of revival and renewal through burial in kvevri or vessels of another form.

The word “mar” is preserved in Martvili, where children were sacrificed once a year. Martvili means martyr in Greek. In this regard, the coincidence with the term “martve” meaning fledgling is interesting. We should see in it precisely the meaning of child// newborn. After all, at first only newborns were buried in mars, that is, in vessels of various shapes, and, perhaps, they were even sacrificed, which tells us about the belief in the rebirth and renewal of life. Later adults were also buried in mars, which have survived in the form of pithos burials. This moment is already in connection with the development of viticulture and it is necessary to take into account the fact that, perhaps, it was the vine-growers who were buried in them, as representatives of the main branch of the economy. In this regard, the term “mar” is important, denoting a man in Svan, which, in our opinion, should have been preserved there due to the fact, that it was men who were buried in them. At the same time, the identity of “samarkhuli” (burial place of one clan) and “ekvderi” (chapel) is of interest. In the latter, one can see the

word “kvdoma (sikvdili)” (death), which, on its side, can be reduced to “kera” (hearth) and “kurtkheva (sakurtkheveli)” (blessing, altar), that at an early stage of development were the place of the dead, and later the main shrine. This was exactly the place where the dead were buried, that is, where they were placed next to the main deity, and not just laid in the ground. Thus, placing the dead in kvevri or mar, they expressed special respect for them, that is, protected and isolated them from the earth. Mar in a religious sense marks eternity, which is an expression of faith in relation to the deceased, and this can be seen in the Georgian words “samaradiso”, “maradi”, “maradiuli”, “marad” (eternal, eternally), etc.

From the point of view of connection between marani, on the one hand, and mar and the cult of the dead, on the other, the Kartvelian words for kvevri – Georgian “kvevri”, Megrelian “lagvani” – are also interesting. The latter is identical of Svan “lagvani” (lamentation) that was arranged on the first anniversary of someone’s death. In this respect, its connection with the placement of the deceased in kvevri seems to us beyond doubt. Morphologically, it can be related with the Svan word for earth, “gim”, which was originally supposed to mean clay and earth. The same parallel is observed between Megrelian “dikha” (earth) and Georgian “tikha” (clay). Megrelian “gvimi” has the same meaning, which is a term for the round lid of a well made of baked clay. In relation to the Svan word “gim”, meaning earth, it represents the female sex and has the function of fertility. This idea is supported by ancient Near Eastern materials as well. A number of Indo-European lexemes are identical of this word (“gim”), for example, Russian глина (clay) and Greek λάγυνος (flagon, pitcher). Kvevri seems more Kartvelian, the root equivalent of which has not been preserved in Megrelian. Though, we think that it has been survived in the word “mar-kvali”, which means “egg”, that is, roundness, earth, and kvevri denotes a round vessel buried in the ground, literally deep in the earth. The term “lagvani” has established in the Kartvelian languages as meaning “round”. In relation to it the term “gwami” (corpse) is also interesting. Lexemes semantically and morphologically similar to Megrelian “lagvani” are observed in other Kartvelian dialects, and in most of them it seems to be synonymous with “roundness”.

When discussing ethnographic materials on the zedashe culture, it turned out that during the ritual at the kvevri, buried in the ground in the name of a certain deity, the sacrifice of birds and animals of different species was a necessary component. The animals to be sacrificed were selected according to a certain rule, and individual families or clans chose them for a specific religious and ritual ceremony, both based on the needs necessary for this ceremony, and individually. But the choice of an animal by one or another family individually is a later phenomenon, since it was necessary to sacrifice to each deity only the

sacrificial animal intended for him (possibly totemic), that is, each deity was symbolically linked with this or that animal. For example, in Samegrelo, during the prayer of Odudiya Samgario, a pig and a cock were slaughtered for sacrifice. The piglet had to be a male. For Samgario, a cow was also specially intended, which was called “paten chkhou” (master cow) or “patenia” (hypocoristic form for master). Its milk could not be used for any other purpose, except that they fed it to its calf, which was intended to be sacrificed on the day of the prayer. According to other materials, the same Samgario was performed by agreement on Sunday, if this or that family did not have a specially designated day of St. Mary or any other day for this sacrifice, and they prayed by sacrificing “qvarili” (qveruli = capon). It should also be noted that individual clans living in separate communities had to perform this khvama (prayer), by sacrificing various animals. For example, the Rogavas living in the Qulishkari community of the Zugdidi municipality sacrificed a cow “patenia” (“jakeli”), the Makatsarias – a piglet or a goat, the Guluas slaughtered a kid (“katsari”) on the second Monday after “Upal Tanapa” (literally, the Resurrection of the Lord). According to some materials, the older child had to buy a kid (“katsari”) to be sacrificed at the Easter prayer. And the next Monday after New Year, they sacrificed a piglet. According to certain materials, “Odudia Samgario” offering was also called “Didi Okhvameri” (great sacrifice), or “Tushi Okhvameri” (sacrifice of a piglet), as the piglet was sacrificed on the khvama day. During the Odudia sacrifice, everything what had been promised, was slaughtered: a boar or a hen. During the “Saghvto-Saokhoro” offering, the head of a family slaughtered a lamb or a piglet on Easter Sunday at the kvevri, intended for it. During “Saghoronto”, a kid was slaughtered. At the “Ophuzuro” kvevri, a sucking pig (dzoki) had to be sacrificed. During the “Sadabado”, which was woman’s kvevri, a calf was slaughtered. Sacrificial animals for “Shkvituli” “Okhvameri” were piglet, lamb, calf, cock, duck, kid and fish. They celebrated “Saotsodinaro” one year by sacrificing a piglet or a lamb, the second year – by sacrificing fish, and on this day it was also necessary to slaughter a cock right at the lid of a kvevri so that the cock’s blood would spill into it. On “Khekhujoba”, a piglet was killed in the family of a blacksmith, and somewhere a pig was sacrificed to Saint Solomon, which was called Okhekhunje. When a son was born in the family of a blacksmith, a kid was sacrificed to a smithy, and they asked for his health and that he mastered blacksmithing. When a girl was born, “khozokvari” (round loaf with cheese) was offered. If the married woman gave birth to a son, she had to send a male kid to the father’s family, and if a girl was born- “khozokvari” was sent. “Saalerto” was performed by sacrificing a pullet, and its offspring were offered to the Alerti icon.

In Abkhazia, in most cases, a goat and a kid were sacrificed to zedashe. They also sacrificed a bull-calf to St. George. The same meat sacrifices are attested in Guria. In Imereti one year a goat was sacrificed to “Sauplo” zedashe, the second year – fish, a piglet was sacrificed to “Satchabiko”, a sheep – to “Sanadzvika-rebo”. In Racha, a bull was sacrificed to “Saghvto”, in Kakheti, “Sakhmto”, a sacrificial cattle or sheep, was slaughtered. In Kartli a hen was used as a sacrifice for Sakhltangelozi (Guardian angel of a house) or Mariashen.

Some zedashe kvevris are not offered meat sacrifices at all, for example, “Satsknelo”, “Satsachkuro”, “Tedorobis”, “Otutashkhuri” in Samegrelo. The same thing happens during the offering of certain types of zedashe in Kartli, Racha and Kakheti.

Zedashe//okhvameri offerings to various deities and associated with them rituals were assigned on different days of the week. As a result of the study, it turned out that this was not accidental and that each day of the week is associated with a specific deity and planet. This is especially evident in the list of days of the week in Samegrelo, where “Tutashkha”, that is, Monday, was considered the day of the moon, “Takhashkha”, that is, Tuesday, the same Tarkhon, was associated with Mars – Ares, “Jumashkha”, that is, Wednesday – with Hermes – Mercury, “Tsashkha”, that is, Thursday – with Morning Star, or Aphrodite, the same Venus, “Obishkha”, that is, Friday – with Dios (the same Jupiter), “Sabatoni”, that is Saturday, the name of which has been forgotten in Megrelian and Laz, was intended for Kronos, who reigned the seventh heaven, and, according to an old astrological book, belonged to Saturn, since he was at the greatest distance from the earth.

The work explores the symbolism of sacrificial animals and birds and other ritual practices: the sacrifice of birds and its symbolism, the symbolic meaning of parts of sacrificial animals to be brought to marani (animal’s head, heart and liver), the symbolism of the sacrifice of a goat and a sheep, ritual meanings of the sacrifice of a bull, horse and fish.

discusses the interrelation problems of burring in the vessel (urn, pitcher burials etc.) of the cremated corpse ashes or bones and the religious beliefs and rituals connected with zedashe-okhvameri and the ideological background of its origin.

In the early agricultural cultures of the ancient East keeping of a child’s cremated bones and burying them symbolically is connected with a nature of woman and is connected with resurrection and revival of the life. The mere example of it is one of the Etruscan images of a newly born child (marishushusnana) coming from a vassal and this idea personifies the creation of new life, revival. Maris, the newly born is connected with the cults of Roman Mars (Greek Ares which

in itself springs from agriculture and its cults. At the same time the festival of Maris-Mars was feasted in behalf of the beginning of the old Roman New Year (March) or “the revived new life”. Festival of Maris-Mars might be identical to Georgian mar, the pitcher where cremated bones of a dead body were put. It also is tightly connected with marani not only because it is a building for keeping wine, but as the main place for praying and veneration that can determine the wellbeing and fertility. The Megrelian term lagvani (pitcher) etymologically should denote simrgvali (meaning round). Name of the special ritual bread baked for the goddess of fertility and fertilization in Svaneti called gem/guem seems to be derived from gim (Sv. earth). From the very beginning children were buried in mars (lately adults as well) that is connected with the idea of revival. Lately it became a place for keeping holy wine. The rituals that are performed at the pitcher with the holy wine have the same functions and determine the wellbeing and fertility of the family.

The interpretation of the ritual of broking family “okhva. meri” (that means: veneration. pray) – pitcher buried in “marani (wine cellar. “Marani” may be in the open air as well) – is discussed in the article. When a certain family in Samegrelo for some reasons had to stop prayer and veneration at a pitcher buried in a family wine cellar, or the head of the family on whose name a special pitcher “samgario” (dedicated to archangels: Michael and Gabriel) – buried in wine-cellar died, if family for a long time or for some time could not pray and observe the ritual, than a neighbor used to steal” the pitchers “secretly” by owner’s request. The neighbor should take the stolen pitchers to the any kind of water (river, spring...) side and broke them or let the water take them or through them in a deep precipice. Lately, if the family decided to restore the ritual of prayer, that means burying in wine cellar new pitchers for this purpose, they should perform a special ritual named “aloba”. The ritual should have been performed by chosen beforehand offerings, that was performed for restoring the prayer and for seeking forgiveness from God.

On the basis of ethnological and archeological materials about the above mentioned ritual it is stated that clay among Georgians as well as in the religious mentality of many peoples of the world was believed as sacred, as deity. It substituted dead and ancestor. The author thinks that the above mentioned ritual may be a kind of taboo action and if a human being express his or her disregard towards a certain deity, the sacred principal of the mentioned ritual may prevent dangerous forces and defense transgressor. It is also mentioned that the main nuances of the prayer at pitcher are connected with cult of dead. The main object of veneration should have been dead, the ancestor equal to deity. Its dwelling place and the bearer of its soul was pitcher and if an owner of pitcher did not pray

and venerate it, deity ancestor should become demonic, evil-working creature. That's why a human being had fear and had an intention to get rid of it. After performing "aloba" ritual he or she repented sins and used to buy new pitcher and renew prayer.

The question of relationship of this ritual and generally rituals performed in "marani (wine-cellar) and pitchers used for burials, that were widely spread in Georgia and all over the Caucasus, is also put forward in the article.

All kinds of activities related with viticulture and winemaking in Georgia have been associated with a man since ancient times. The women not only did not participate in the physical work of caring for the vineyard and were not related to winemaking, but they were also forbidden to participate in any rituals concerning zedashe and, in general, to take care of marani.

But there are exceptions in this respect as well. For example, in Samegrelo there were kvevris, "Odabade", separately buried in marani in the name of women, and, on the other hand, in the mountainous part of Eastern Georgia, especially in Khevi, as well as in Meskheta and Kartli, the presence of kvevris for women has been recorded.

The existence of the kvevri "Odabade", sacrificed in the name of a woman in Samegrelo, indicates, first of all, her role as a creature bearing fruit, giving birth to a new life, as evidenced by the very word "o-dabad-e" (birth). The existence of the cult of women for agricultural peoples, despite certain restrictions (that was characteristic of the social system of a particular era), is not surprising, since she was one of the main driving forces of the family. The woman, the head of the family, performed the ceremony at the "Odabade" kvevri not only for personal well-being, but, above all, she blessed the men of her family, tried to increase fertility with prayer and begged for their well-being. This offering ("Odabade") somehow tied the family and protected the idea of unity of these two principles (maternal and paternal).

"Rakutia", the ritual recorded in Samegrelo was performed in the following way: the head of the family used to enter *marani* (building for keeping vine in pitchers) with the stick in his hand, go to winepress and stand there. He used to strike the stick on the winepress with the following words: "Rakutia, Rakutia, let my winepress be full of grapes and my neighbor's (or a certain family, he wanted, was mentioning) empty". On this day special ritual bread was baked and a cock slaughtered.

From the description of this ritual it is obvious that a human being was trying to increase fertility of vine and thus make winepress always full. The ritual of Rakutia is linked and connected with Greek tradition of viticulture. We believe that the name itself, Rakutia, is identical to Greek Arktos, who is connected

with the constellation of Great Bear. Arktos himself is connected with the myth of Kallisto. In old Greek agricultural rituals rising of Arcturus was announcing starting of springtime and a time of cutting vine, set of Arcturus was showing that it is a time of vine harvest.

Megrelian *Rakutia* and Greek *Arktos* are identical and are connected with the use of astrological knowledge in viticulture. *Rakutia/Arktos* was a symbol of productivity and plentitude. It might be because of the Great Bear constellation; because its form of *chapi* (liquid vessel containing 18 litres). Its appearance on the sky with full brightness meant that it is just a time to start labor connected with viticulture and when it had rather dim light, to finish it. When the constellation is in its form of *chapi*, it symbolizes plentitude.

As a result of ethnographic field research carried out in Samegrelo recently, “okhvameri lagvanis” (prayer kvevris) and related rituals have been identified in modern ethnographic life as well. Novelities are observed during rituals, a number of processes have undergone a transformation, cases have been recorded when the head of a family, a man or a woman, performs a ritual at kvevri, but does not remember its name. Research has shown that today, in most cases, people make sacrifices in the name of “Saghmto” (literally, “intended for God”).