

საქართველოს ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის დაცვის ფონდი

სერია: ქართველი ხალხის ტრადიციული კულტურა

ირაკლი სურგულაძე

ტყავის სიმბოლიკა და ტყაოსნის მითოლოგია ქართულ მითოზში



**თბილისი
2010**

აკად. გ. ჩიტაიას დაბადების 120 წლისთავთან დაკავშირებით საქართველოს ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის დაცვის ფონდი იწყებს მეცნიერულ-პოპულარულ სერიის გამოცემას: „ქართული ხალხის ტრადიციული კულტურა“.

სერიის გამოცემის მიზანი, ფართო საზოგადოებისათვის ქართული ეთნოლოგიური სკოლის მიღწევების ჩვენებაა, იმ ფასდაუდებელი ნაღვაწის, რომლის უკან ქართველი ხალხის მრავალათასწლოვანი კულტურული მემკვიდრეობა ძევს.

ირაკლი სურგულაძე ცნობილი ქართველი მეცნიერი, ქართული ეთნოლოგიური სკოლის თვალსაჩინო წარმომადგენელი იყო. მკვლევარის სიცოცხლე მეცნიერული სიმწიფის ხანაში შეწყდა, მაგრამ მის მიერ შექმნილი ნაშრომები ეთნოლოგიური კვლევის ბრწყინვალე ნიმუშად დარჩა ქართულ ეროვნულ მეცნიერებას.

პროექტის ავტორი: თ. ცაგარეიშვილი

პროფ., ისტ. მეცნ. დოქტ.

სერია გამოდის სახალხო მხატვარ, აკად. ზურაბ წერეთლის ფინანსური მხარდაჭერით.

კომპიუტერული
უზრუნველყოფა: პ. ქორქია

ISSN 1987-9725

ISBN 978-9941-0-2877-9

© საქართველოს ეთნოგრაფიული
მემკვიდრეობის დაცვის ფონდი
2010

საქართველოში სიმბოლიკის პრობლემების, მითოსისა და რიტუალის კულტურულ-ისტორიული ასპექტების კვლევის საწყისი ეტაპი, აკად. ივ. ჯავახიშვილთან ერთად, გ. ჩიტაიას სახელთან არის დაკავშირებული. ათეულობით წლის მანძილზე იგი, თავისი ძირეული საკვლევი თემატიკის პარალელურად, ქმნიდა ნაშრომებს, რომელთა საფუძველზე გამოიკვეთა წინაქრისტიანული და ქრისტიანობის მერმინდელი სარწმუნოებრივი და კულტურული პრობლემატიკის კარდინალური მიმართულებები. ახლო და წინა აზიის, ეგეოსურ და ევროპულ ისტორიულ-კულტურულ ვითარებასთან შეჯერებით მან დასახა ქართული კულტურის საერთო ქარგაში შესწავლის პერსპექტივა, რომლის განხორციელებას არაერთი თაობის შრომა დასჭირდა. საკმარისია გავიხსენოთ გ. ჩიტაიას ერთი შეხედვით მცირე ბომის წერილები, როგორიცაა „სიციოხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში“, „ქართული ხალხური ორნამენტი, I ხეცსურული“ (ე. ბარდაველიძესთან ერთად), „ჭვინტიანი ფეხსაცმელი“, „აჭარული დათვა-ბოყვა“. „სვანური საკურცხილ“ და ა. შ., რომ ცხადად შევიგრძნოთ მათი მნიშვნელობა მეცნიერების თანამედროვე მიღწევათა ფონზე.

აკად. გ. ჩიტაია ეკუთვნის იმ მეცნიერთა თაობას, რომელთა შემოქმედებაში ეთნოგრაფიული ფაქტი უმნიშვნელოვანეს ისტორიულ წყაროდ იქცა. ამ მიდგომამ კი მეცნიერს მისცა საშუალება ქართველთა ყოფასა და კულტურაში დაემოწმებინა ძველი მსოფლიოს კულტურულ ხალხებთან თანაცხოვრებისა და უმჭიდროესი კონტაქტების ნაკვალები. იგი ვირტუოზულად ფლობდა მცირე, თითქოს უმნიშვნელო ყოფითი ფაქტის ანალიზით

ბალზე მნიშვნელოვანი ისტორიული პრობლემის დანახვის ხელოვნებას. ამის საშუალებას, ფართო ერუდიციასთან ერთად, აძლევდა მაღალნიჭიერებით აღბეჭდილი ალლო ჭემმარიტი კულტუროლოგისა, რომელიც, ხალხური ყოფის ყოველდღიური მოვლენების მიღმა, ხედავდა ადამიანთა შემოქმედებითი თანაცხოვრების შორეულ ჰორიზონტებს, რადგან ხალხური კულტურა, დაწყებული თვითიდენტიფიცირების მომენტიდან, დამთავრებული თვითშენარჩუნების უკანასკნელი წამით, ცოცხალია, პლასტიკურია და ყოველ ახალ დროში ახერხებს ადაპტაციას.

წინამდებარე ნარკვევის მიზანია, ავტორის შესაძლებლობათა ფარგლებში, შეუერთდეს ეროვნული კულტურის ორიენტირთა მოძიების ტრადიციას, რომლის ეთნოგრაფიულ კვლევას ჩვენში აყად. გ. ჩიტაიამ მისცა დასაბამი.

ირაკლი სურგულაძე

2000



ყოფაში ყურადღებას იმსახურებს რწმენათა ერთი ფენა რომელიც დაკავშირებულია ტყავთან, როგორც სხეულის გარსთან, ასევე ბეწვთან და თმასთან, როგორც ტყავიდან აღმოცენებულ მატერიასთან. პირველად ამ საკითხს ყურადღება მიაქცია ვ. ბარდაველიძემ, რომელიც დაინტერესდა მგლის ტყავის კუდიანი ჯუბებით და ისინი თრიალეთის თასის ფიგურების სამოსელს დაუკავშირა. მანვე დააფიქსირა რთვისა და ძაფის კავშირი ქაღალღათაებთან, რაც გამოხატული იყო ძაფის შეწირვითა და სხედასხვა სპეციფიკური აღკვეთებით. მიუხედავად კვლევის სერიოზული მოცულობისა მას ამ პრობლემისათვის რაიმე კონცეპტუალური მიმართულება არ მიუცია. რთვისა და ქსოვით პრობლემებს სწავლობდა პროფ. გ. ჩაჩაშვილი. მან მთელი შესაბამისი პლასტი დაამოწმა ქაღალღათა ლამარიას კულტში, დაამტკიცა, რომ ლამარია სევანთა შორის ითვლებოდა რთვისა და ქსოვის მფარველად, რომლის რიგი ფუნქცია მოგვიანებით ღეთისმშობელზე გადასულა. მიუხედავად ასეთი მნიშვნელოვანი დასკვნებისა, გ. ჩაჩაშვილს კვლევა ბეწვის (თმის, მატყლის) და ტყავის სემანტიკური შეფასების მიმართულებით არ გაუგრძელებია. ამ საკითხებს, თუმცა არაპირდაპირ, თავის გამოკვლევებში შეეხო ცნობილი თეატრმცოდნე დ. ჯანელიძე. განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ჯ. რუხაძის გამოკვლევებს, რომელიც მრავალი წლის მანძილზე სწავლობდა ქართულ ხალხურ დღესასწაულს, სადღესასწაულო სამოსელს და თავსაბურავს, სადაც ტყავსა და ბეწვს მნიშვნელოვანი როლი აკისრია. უკანასკნელ ხანს გამოიკვეთა ზაზის, გამოსახულების, ასევე ძაფის დამოკიდებულება ადამიანის ბედსა და ბედისწერასთან დაკავშირებულ რწმენებთან, რაც კიდევ აისახა ზოგი ავტორის ნაშრომში.

წინამდებარე ნარკვევის მიზანია გამოვლენილ იქნეს ტყავისა და ბეწვის (თმის, მატყლის) სარწმუნოებრივ-მითოსური მნიშვნელობა, ასევე იმ ცხოველთა საკულტო ღირებულება, რომელთაც ესა თუ ის სარიტუალო ტყავი განეკუთვნება და ამ მიმართულებით შევაფასოთ ეთნოგენეტიკური თუ არა, კულტურულ-გენეტიკური და სოციო-კულტურული მიმართებების გზები და ბუნება.

უპირველეს ყოვლისა საჭიროა შემოვფარგლოთ ჩვენთვის საინტერესო ფიზიკურ ობიექტთა პირველადი საკრალური მნიშვნელობა და დანიშნულება, გამოვყოთ ეს ობიექტები სხვა დანარჩენებისაგან. რადგან საქმე ცხოველთა სამყაროს ეხება, უნდა აღინიშნოს, რომ პირველადი საკრალური შეფასებები დაკავშირებული იყო გარეულ ცხოველებთან და ფრინველთან. მხოლოდ დომესტიკაციის შემდგომ საკრალურ სფეროში იჭრება შინაური ცხოველი და ფრინველი, რაც კიდევ შეიმჩნევა როგორც ქართველთა, ასევე არაქართველთა შესაბამის წარმოდგენებში.

შინაურ ცხოველთაგან ყველაზე სასურველ შესაწირავად ითვლებოდა ხარი, ცხვარი, თხა, ფრინველთაგან - ქათამი (მამალი, ყვერული). სალოცავს შეეწირებოდა ცხოველთა ტყავი, თავ-რქა, ბუმბული, ხოლო ხორცი იხარჯებოდა საერთო პურობაზე. როგორც ჩანს, სასურველი შესაწირავი იყო ირმის, ჯიხვის, არჩვის თავ-რქა და ტყავი, მაგრამ შეწირვა პრაქტიკულად შინაური ცხოველისა და ფრინველის საშუალებით ხორციელდებოდა. მართალია, სარიტუალო ტექსტები, მაგალითად, ქორწილის დროს, გარეულ ნადირ-ფრინველს ახსენებს, მაგრამ პრაქტიკულად ისინი შინაურით არის ჩანაცვლებული. ასეთ დროს, ცხოველის ან ფრინველის შეწირვისას სანადირო იარაღს, ხანჯალსა და თოფს იყენებენ და რიტუალურ ტექსტებშიაც გარეული ნადირ-ფრინველი და სანადირო იარაღი მოიხსენიება. ახალ დროში, როცა ნადირს შინაური ენაცვლება, მისი თოფით მოკვლა ნადირის მოპოვების ტოლფას ქმედებად ითვლებოდა. გარეულ ცხოველთაგან წმინდა ცხოველად მიაჩნდათ ჯიხვი და ირემი, რომელთა თავ-რქით ამკობდნენ საცხოვრებელი სახლის ფასადებს, დედაბოძებს, სამლოცველოებსა და ეკლესიებს. არქანჯელო ლამბერ-

ტის ცნობით, ამ ცხოველთა რქების, ტახის ეშვისა და ხოხბის ფრთების დაკიდება ცოდნით სამეგრელოში ეკლესიის გარეთა კედლებზე; ასეთი შესაწირავი ხშირად შიდა კედლებსაც ამკობდა. არჩვისა და ჯიხვის ხორცის მოპოვება მიცვალებულთათვის დასაკურთხებლად სვანთა შორის სასურველ და კარგ საქმედ ითვლებოდა.

მტაცებელ ცხოველთაგან გარკვეული სარწმუნოებრივი წარმოდგენები უკავშირდება ძირითადად ვეფხვს, მგელს, ღათვს, ტახს (რომელიც არაა მტაცებელი, მაგრამ დიდი ძალის გამო უფრო მათ უახლოვდება, ვიდრე ბალახისმჭამელებს). ამჯერად საინტერესოა ხალხურ რწმენათა ის ნაწილი რომელიც ვეფხვსა და მგელს შეეხება.

ვეფხვი საქართველოში ისტორიულად ეწოდებოდა ჯიქის, ლეოპარდის//პანტერას კავკასიურ ნაირსახეობას, რომლის უახლოესი ნათესავია შუა აზიაში გავრცელებული მთის ბარსი, ირბისი და არა იმ ცხოველს, რომელსაც აღნიშნავს ეს სიტყვა თანამედროვე ენაში.

დღეს ქართულში სალიტერატურო ნორმად დასტურდება „ვეფხვი“, ხოლო ძველ ქართულში დამოწმებული არის „ვეფხი“. მათ შორის შეიმჩნევა შინაარსობრივი განსხვავება. ამ მომენტით განსაკუთრებით დაინტერესებას ხელი შეუწყო „ვეფხისტყაოსნის“ სიმბოლიკამ, სადაც „ვეფხი“-ს ტყავი და ქუდი, ასევე თავად ცხოველი, ერთი მხრივ ტარიელის უმთავრესი აქსესუარია, მეორე მხრივ კი ნესტან-დარეჯანს განასახიერებს. სათანადო კვლევით გარკვეულია, რომ ძველ ქართულში სახელით „ვეფხი“ აღინიშნებოდა ის ცხოველი, რომელსაც ახლა ლეოპარდს//პანტერას უწოდებენ, ძველ ქართულში კატისებრთა ამ წარმომადგენელს აღნიშნავდნენ სახელით „ავაზა“. დღეს ქართულ ენაში ტერმინით „ავაზა“ აღინიშნება გეპარდი, უსწრაფესი მორბენალი ოთხფეხთა შორის, რომელსაც ხშირად საგანგებოდ წვრთნიან და ნადირობისას იხმარენ, როგორც მწევარს. როგორც ჩანს, სახელი „ვეფხვი“ სხვადასხვა დროს უკავშირდებოდა ყველა ცხოველს, რომელსაც ხალხებიანი ტყავი ჰქონდა. მაგალითად, ჟირაფს ეძახდნენ „აქლემ-ვეფხვი“ (საბა). ამ

საკითხის შესახებ ამომწურავ ცნობებს იძლევა ი. ქერქაძე თავის სპეციალურ გამოკვლევაში „ცხოველების აღმნიშვნელი ლექსიკა ძველ ქართულში“. ამ განხილვას, დავუმატებ ერთ ფაქტს, რომელიც ძველად საქართველოში „ვეფხის“ სახელით ცნობილი მხეცის ჯიშს აზუსტებს. „ვეფხისტყაოსნის“ მამუკა თავქარაშვილისეულ ილუსტრაციებში ტარიელს ყველგან ცხოველის წინწყლებიანი ტყავი აცვია. წინწყლებიანი ტყავის მქონე მხეცი არის მოკლული ტარიელის მიერ ლომ-ვეფხვის დახოცვის ცნობილ სცენაში. შეიძლება ითქვას მეტიც: აღნიშნული ტყავის მოხატვის წესი ნატურას ძლიერ არის დაშორებული, სტილიზებულია და გეომეტრიული ქარგით მოჩითულ ქსოვილს გვაგონებს. ეს გარემოება ცხადყოფს, რომ XVIII საუკუნის მხატვრისათვის „ვეფხი“ აღნიშნავდა ცხოველს, რომელსაც დღეს ლეოპარდს ვეძახით, რაც სავსებით ეთანხმება ამ საკითხთან დაკავშირებულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებულ მოსაზრებას.

ვეფხვისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულების ნაკვალევი უპირველეს ყოვლისა დამოწმებულია ზეპირსიტყვიერებაში. ხალხში გავრცელებული წარმოდგენის თანახმად, სვანები მოკლულ ვეფხვს დასტიროდნენ და ნათესავს უწოდებდნენ, უბოდიშებდნენ მოკვლის გამო.

მოკლული ვეფხვის მიმართ პატივის გამოხატვა ხევსურეთშიაც სცოდნიათ. მოკლულ მხეცს ვაჟის ტანსაცმელს ჩააცმევდნენ, გვერდით იარაღს დაუწყობდნენ და ისე დაიტირებდნენ.

ასეთი წარმოდგენების აღმოცენება შესაძლო იქნებოდა ისეთ ბუნებრივ გარემოში, სადაც ადამიანი მჭიდრო კონტაქტში იქნებოდა აღნიშნულ ცხოველთან. ადრე იგი მართლაც ფართოდ ყოფილა გავრცელებული კავკასიაში და ამიტომაც იგრძნობა ხალხურ პოეზიაში მისი ცხოველმყოფელი კვალი. ხალხურ სიტყვიერებაში ვეფხვი მუდამ მთასთან არის დაკავშირებული და მთიან გარემოშია წარმოდგენილი. „ვეფხვი“ უმაღლესი ეპითეტია იმათ შორის, რაც კი შეიძლება მიეკუთვნოს მთიელ მონადირესა და მეომარს. ხალხურ პოეზიაში ხშირად შევხვდებით ისეთ გამოთქმებს, როგორიცაა

„ვეფხვია, ვეფხვის მამკლავი“, ან „ვეფხვო, ვეფხვისგან მოკლულო“. ამ გამოთქმებით მებრძოლ მხარეთა (ვეფხვისა და მონადირის) მიმართ უღრმესი პატივისცემაა გამოხატული. დამოკიდებულება ტიპიურია აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ხალხური სიტყვიერებისათვის, რის კულმინაციურ გამოხატულებად უნდა მივიჩნიოთ „ვეფხისა და მოყმის ლექსი“. ამ მეტაფორულ სისტემაში თავისი ადგილი უჭირავს ვეფხის ჭრელ ტყავსაც. ერთი ლექსი, რომელშიაც ახალი დროის რეალიზაცია (თოფ-ღურბინდი, ფოლადის წრიაპი) ნახსენები, მიუხედავად სიანხლისა, მეტაფორათა ტრადიციული სისტემის გამოყენებით არის აგებული და, სხვა მრავალთან ერთად, ვეფხის ტყავის ფერადოვნებაზეც სვამს აქცენტს. აქ ნახსენებია მოყმის „პიროფლიანობა“, „სახელისმოყვარულობა“, „მუდამ დროს სახელიანობა“. ლექსი დასტირის სახელოვან მებრძოლს:

„... ცოდვას შენი სიკვდილი,
ვეფხო, ჭრელპერანგოიანო...
არწივო მხარკვერიანო...“

ვეფხისა და არწივის ნიშანთვისებათა შეწყვეილება ქართული ხალხური პოეზიის სხვადასხვა ჟანრში (სახოტბო სიმღერები, ხმით ნატირალები და ა. შ.) მეტად გავრცელებული მოვლენაა და შეიძლება ითქვას ერთგვარად ქმნის ისეთ შრეს, სადაც მიწის (ვეფხვი) და ცის (არწივი) სამყაროთა ნიშნებია გაერთიანებული. მეტაფორათა ეს ნატურალისტური შრე სუბსტრატულ ფენას უნდა წარმოადგენდეს ხალხურ ფანტასტიკაში, რომელიც შემდეგ მდიდრდება სხვა სამყაროთა სიმბოლო-ნიშნებით. ასეთი დასკვნის საშუალებას გვაძლევს ამირანის ძაღლის ყურშას სიმბოლიკა. აქ ძირითადად მიწისა და ცის ნიშნებია თავმოყრილი და ეპოსის უძველეს შრეს უნდა განეკუთვნებოდეს. შეიძლება ითქვას, რომ „ვეფხი და ვეფხთან ბრძოლა“, როგორც ფიზიკური და სულიერი შესაძლებლობების ოპტიმუმი, ოდესღაც საკრალურ კელში უნდა ყოფილიყო მოაზრებული და ამ კელის შესუსტება-გაქრობის შესაბამისად, მან ხალხის უმაღლეს ზნეობრივ ღირებულებათა სფეროში გადაინაცვლა. ლიტერატურაში, გმირთა მაღალი შესაძლებლობები ზოგჯერ

მექანიკურად, ლომ-ვეფხვის უმიზნო ხოცვით არის გამოხატული, როგორც ეს ხდება „ვეფხისტყაოსანში“. განსხვავებით ხალხური პოეზიისაგან, აქ მოგზაური ავთანდილის შესახებ ნათქვამია, რომ „სადაცა ნახის, დახოცნის, ლომ-ვეფხნი მოშამბნარენი“. ძლიერი მხეცების ხოცვის დესაკრალიზებული პროცესი, რომელიც ოდესღაც საკრალურ მეფეთა პრეროგატივა იყო (მაგალითად, ბაბილონისა და ასურეთის მეფეთა ნადირობა ლომებზე, სასანური სიუჟეტები მეფეთა ნადირობიდან, საერთოდ სამეფო ნადირობა), გამოიყენება როგორც ხერხი გმირის შესაძლებლობათა დახასიათებისას და ამიტომ, მითოსიდან ლიტერატურაში გადასვლის დროს, ხშირად მექანიკურ შთაბეჭდილებას ტოვებს. ძლიერი მხეცების უმიზნოდ ხოცვა არა მხოლოდ ქართულ ლიტერატურას ახასიათებს, არამედ საერთოდ არის გავრცელებული შუა საუკუნეების აღმოსავლურ ლიტერატურაში, სადაც ნადირის ხოცვა ერთგვარ თვითმიზნად არის ქცეული.

გარდა ზემოთქმულისა, არსებობს ძლიერ მკრთალი გადმოცემები, რომელთა მიხედვით ვეფხვი მონადირის დამხმარე, მეგობარი და ძმობილია. შესაძლოა ის ოდესღაც ნადირთ მწყემსადაც მიაჩნდათ, რადგან ზოგჯერ იგი მონადირეს ნადირს ურეკავს.

მეორე მტაცებელი ცხოველი, რომლის მონადირების პროცესთან და ასევე ტყავის მიმართ ფიქსირებულია საწესო მოქმედებები, არის მგელი. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენი მეცნიერების თვალსაწიერში ამ ცხოველთან დაკავშირებული რწმენებია მოქცეული. ვ. ბარდაველიძე სვანურ დროშას, ლემს, შეფასებას აძლევს მგელთან დაკავშირებული რწმენების საფუძველზე. გარდა დროშისა, მან სვანეთში შეისწავლა დღესასწაული „ამანგელო“ თუ „შამანგელო“, სადაც მგლის ტყავი ჭოჭზე ჩამოკიდებული დააქვთ, რაც წინა საფეხურია ქსოვილისაგან შეკერილი და ტარზე საგანგებოდ დამაგრებული ლემისა, რომელსაც მხედრის მოძრაობისას ჰაერი ბერავს და ქსოვილისაგან შეკერილი ფიგურას მოცულობას აძლევს. პირველ შემთხვევაში ცხოველის ტყავი ნატურალურად უკავშირდება ხეს/ჭოკს, ხოლო მეორე შემთხვევაში ხდება ხისა და ტყავის

ჩანაცვლება დროშით. აღსანიშნავია ისიც, რომ დროშა მონაწილეობდა ცხენების შეჯიბრში. თუ მედროშე მოიგებდა შეჯიბრებას ეს მტერზე გამარჯვებისა და მოსავლიან წელიწადს მოასწავებდა. შეჯიბრი კი იმართებოდა წმინდა გიორგის საზაფხულო დღესასწაულზე - ხილიშობას.

რაც შეეხება „აშანგელოს“ თუ „შაშანგელოს“, მისი ცენტრალური აქცია იყო მგლის მოკვლა. მგელს გაატყავებდნენ, ტყავს მაღალ ჭოჭზე ჩამოვიდებდნენ და მგლის მკვლელს მისცემდნენ. ეს უკანასკნელი კი ჩაუდგებოდა სათავეში მამაკაცთა პროცესიას, რომელიც, შემოვიდოდა სოფელში, ყოველი მოსახლის კარზე შეჩერდებოდა, იმღერებდნენ, მასპინძლები კი მგლის მკვლელს ტყვია-წამალს აძლევდნენ. „შაშანგელო“ სწორედ ამ პროცესიას ერქვა. სახელი „შაშანგელო“ ვ. ბარდაველიძეს ქართული სიტყვის „სამგელოს“ დამახინჯებულ გარდასახვად მიაჩნდა. აღნიშნულ დღესასწაულში ვ. ბარდაველიძე ტოტემური რწმენების გადმონაშთს ხედავს, ხოლო მგლის მკვლელისათვის ზემოხსენებული წესით ტყვია-წამლის გადაცემას კოლექტიურ მოკვლაში თანამონაწილეობად თვლის. შეიძლება დავამატოთ, რომ თანამონაწილეობის გამოხატულება არის არა მხოლოდ ტყვია-წამლის გადაცემის ფაქტი, არამედ შემოვლა და ყველა ოჯახის კარწინ სიმღერის შესრულებაც, რომლის საშუალებით ხდებოდა ყოველი ოჯახისათვის წარმატების მიტანა, ასევე გარსშემოვლით ხდებოდა შემოზღუდვა და მარკირება სივრცისა, რომელიც ამ სოციალური ერთეულის მიერ შინად მოიაზრებოდა.

გარდა აღნიშნული დღესასწაულისა, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში შემჩნეულია, რომ ერიდებოდნენ ვეფხვისა და მგლის მოკვლას. ამ ცხოველების მონადირებას ტაბუ ედო. ყოფას განსაკუთრებით აქტიურად მგელთან დაკავშირებული მასალა შემორჩა. ვ. ბარდაველიძეს მოტანილი აქვს მოხუც სვანთა ნაამბობი ამ საკითხზე. ისინი თვლიდნენ, რომ მგელს აქვს ადამიანის სასიყვთოდ მიმართული რაღაც მაგიური ძალა, მგლები ადამიანს ეხმარებიან და მფარველობენ, ასევე იციან „სისხლის აღება“ მოკლული თავისიანისათვის. სვანები ყოველთვის ცდილობდნენ არ მოეკლათ მგელი არა იმის

გამო, რომ მათგან შურისძიებისა ეშინოდათ, არამედ იმის გამო, რომ ხალხური ჩვეულებით მგლის მოკვლას ერთგვარად ერიდებოდნენ. 30-იან წლებში სვანებში ხნიერი ხალხი კიდევ ატარებდა მგლის ტყავის სახელოიან ჯუბებს, რომელთაც კუდიც ჰქონდათ შეტოვებული. როგორც ჩანს, პრაქტიკულად მგელს მაინც კლავდნენ, მაგრამ შეზღუდულად და განსაკუთრებულ შემთხვევაში, შესაძლოა რიტუალური საჭიროებისათვის. მონადირე მოკლულ მხეცს, ისევე, როგორც ვეფხვს, თავზე დაადგებოდა, ქუდს მოიხდიდა, ებოდიშებოდა, არწმუნებდა, რომ მკვლელობა შეცდომით მოხდა, რადგან ისევე არ უნდოდა მისი მოკვლა, როგორც საკუთარი ძმისა. შემდეგ მგელს ოჯახის წევრივით დაიტირებდა, ტყავს გახდიდა და ხორცს უსათუოდ დაფლავდა. ასეთივე წესით, როგორც ვნახეთ ვეფხვის მიმართაც სრულდებოდა. როგორც აღვნიშნეთ, ამ მომენტებს ვ. ბარდაველიძე ტოტემიზმთან აკავშირებდა, რაც საეჭვოა. შესაძლოა აქ დარჩენილი იყოს ოდესღაც არსებულ რწმენათა ინერცია, მაგრამ ნადირთან ნათესაური კავშირის აღნიშვნა ფორმალურია და არა სისხლისმიერი, არც მასთან იგივეობის გრძნობა ჩანს, რაც ასე ახასიათებს ტოტემიზმს. შემოვლა, ყველა სახლის კარწინ სიმღერა და ყველასაგან მგლის მკვლელობისათვის ტყვია-წამლის გადაცემა უფრო სათემო წარმოდგენებზე მიგვითითებს, ვიდრე საგვარეულოზე და მთლიანად ემთხვევა ღღესასწაულის შესრულების სვანეთში მიღებულ წესს. ცხადია, ეს ცხოველები ოდესღაც შესაძლოა მართლაც იყვნენ ტოტემური ობიექტები, მაგრამ ჩვენთვის ხელმისაწვდომ მასალაში კონცეფცია დარღვეულია, დამახასიათებელი სოციალური გარემო აღარ არსებობს, იგი მთლიანად გარდასახულია და მისი სოციალურ-ისტორიული მახასიათებლები სულ სხვა საზოგადოებრივ დონეს ადასტურებს. რაც შეეხება მგელთან, მის ბეწვთან, ბრჭყალთან დაკავშირებულ წარმოდგენებს, მათი არსებობა სვანეთში ჯერ კიდევ 1882 წელს დააფიქსირა რ. ერისთავმა. მათი ამ სახით არსებობა ჩვეულებრივი მოვლენაა ნებისმიერი საზოგადოებისათვის.

ესაა დაახლოებით ყველაფერი, რაც ცნობილია ქართველთა ეთნოგრაფიულ ყოფაში ვეფხვისა და მგლის გარშემო არსებულ რწმენა-წარმოდგენათა შესახებ, მათი ტყავისა და ნადირობის პრო-

ცესის ჩათვლით. ჩვენი მსჯელობისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა მგლის ტყავის ჭოჭზე დაკიდების წესი, რადგან ეს რიტუალური მოდელი წარმოადგენს უაღრესად საინტერესო მითოსურ-რელიგიური კვანძის პრაქტიკულ რეალიზაციას და ძველი მსოფლიოს მრავალ ხალხშია დამოწმებული. იგი ტყავის ზეზე დაკიდების ვარიანტია, რადგან სვეტი, ჭოკი და ზოგჯერ ქაღალმერთი (მაგ., აშერა) აღმოსავლურ რელიგიებში ერთმანეთის ტოლფას სიმბოლოებს წარმოადგენენ.

გარდა ეთნოგრაფიული მონაცემებისა, მგლის პრობლემა-სათვის თვალყურის გადევნება ისტორიული წყაროებითაც ხერხდება. ცნობილია, რომ მეფე ვახტანგს მგლის სახიანი მუზარადი ეხურა და მეტსახელი „გორგასალი“ აქედან წარმომდგარა. სახელი ვახტანგი სპარსულად ნიშნავს „მგლის ტანის მქონეს“. უახლესი გამოკვლევებით დადასტურებულია, რომ III ს-ის პართული წყაროები ივერიას იხსენიებენ სახელით „ვირშან“ (გამოითქმის „ვირჩან“), ხოლო სამუშალო სპარსულზე ეწოდებოდა „ვ-რუჩან“, რაც მგლის ქვეყანას ნიშნავს. ცხადია, როცა ქვეყანას ასე ეძახიან, საამისო საფუძველიც უნდა ჰქონდათ.

რაც შეეხება ბალახისმჭამელ ნადირს, მათი ტყავისა და ბეწვის მიმართ დამოკიდებულება ყოფით სფეროს არ სცილდება. აღსანიშნავია, რომ აღმ. საქართველოს მთაში ჯიხვის ტყავის დაფენა იცოდნენ ცხენის გავაზე, უნაგირის ქვეშ. ამ შემთხვევაში ალბათ იგი ვეფხვის//ლეოპარდის ტყავს ცვლიდა, რადგან ვეფხვის წინწკლებიანი ტყავით მორთული ცხენები ხშირია შუა საუკუნეების მხატვრობაში.

ჩვენი მსჯელობისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ე. წ. „ნადირის გაცოცხლების“ რწმენას, რომელშიც აქტიურად მონაწილეობს ტყავი და ძვალი. ნადირის გაცოცხლების რიტუალები უძველესი წარმომავლობისაა. როგორც სპეციალური გამოკვლევებიდან ჩანს, ტოტემურ დღესასწაულებს, რომელთა მიზანი იყო ტოტემ ცხოველთა გამრავლება და მათი სიცოცხლისათვის სტიმულის მიცემა, ჯერ კიდევ ზედა პალეოლითში მართავდნენ. ამ რიტუალებში განსაკუთრებული დატვირთვა ჰქონია ნადირის ძვალსა

და ტყავს, შესაძლოა ფერსაც. მოგვიანებით რიტუალებში, განსაკუთრებით ამინდის შეცვლის მსხვერპლშეწირვისას, შეწირული ცხოველის ტყავი იყიდებოდა ხეზე. ელიასათვის თხის შეწირვის და ფიტულის ხეზე დაკიდების წესი ჯერ კიდევ არქანჯელო ლამბერტის შეუძნევია. ამ წესმა XIX ს-ის დასასრულამდე მიაღწია.

ელიასათვის თხის შეწირვის წესი აღწერილი აქვს ვახუშტი ბაგრატიონის დვალეთში, დვალთა და ოსთა ნარეკ მოსახლეობაში: „გარნა ყოველთავე უწყიან მგზავსი კერპისა, რომელსა უწოდებენ ვაჩილას, რამეთუ შეწირავენ ელიას თხასა და ხორცსა შესჭამენ თვითვე, ხოლო ტყავსა გასჭიმავენ მაღალსა ძელსა ზედა და თაყვანისცემენ ტყავსა მას, რათა არა მოუვლინოს ელიამ სეტყუანი და მისცენ ნაყოფნი ქუეყნისანი“.

ამ ცნობის თანახმად დვალეთში ჭოკზე გაჭიმული, ელიასთვის შეწირული თხის ტყავი უკვე ღვთაების ნიშანსა და სიმბოლოს, ფეტიშს წარმოადგენს, რომელიც დამოუკიდებელი თაყვანისცემის ობიექტად არის ქცეული, თუმცა სახელობით იგი ელიას განეკუთვნება. მოტანილი მასალა აშკარად მოწმობს ჭოკზე გამართული ტყავისაგან შექმნილი შტანდარტის რელიგიურ-საკულტო მნიშვნელობას. ამგვარი შტანდარტი, ჭოკზე გამართული მგლის ტყავით, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ჰქონიათ სვანებსაც. როგორც ჩანს, ეს წესი უფრო ფართო მნიშვნელობისა უნდა იყოს, ვიდრე ეს სატომო დღესასწაულებიდან ჩანს, რადგან მას მნიშვნელოვანი ისტორიული და ეთნოგრაფიული პარალელები ეძებნება. ამ თვალსაზრისით დიდად საინტერესოა ეთნოგრაფიული ფაქტი, როცა გვალვა-დელგმასთან დაკავშირებით ცხვარს შეწირავდნენ, მაგალითად იმერეთში, საჩხერეს სოფელ ქორეთში, მას ეკლესიის ეზოში, ან რომელიმე უბანში მიიყვანდნენ, დაკლავდნენ, იქვე ხეზე გაატყავებდნენ, ხორცს ჩამოსჭრიდნენ, ხოლო ტყავს გაუტყავებელი მარცხენა უკანა ფეხიანად, ხეზე ტოვებდნენ. ცხვარი მაისის თვეში, ე. წ. „კოხინჯრობას“, ანუ კოხის ჯვარის სახელობის დღესასწაულზე იწირებოდა. ცხადია, „კოხის ჯვარი“, ისევე როგორც „ქაიჯვარი“, ანუ ქარის ჯვარი, ამინდის გამგებელი ღვთაების ემანაცია უნდა

ყოფილიყო. ასევე სცოდნიათ კოზინჯრობას შეწირული ვერძის თედოს ძელის თვალსაჩინო ადგილას დაკიდება. ამ ძვალს მომავალ კოზინჯრობას ახლით შეცვლიდნენ, ხოლო ძველს გადააგდებდნენ. როგორც ჩანს, ეს ძეგლი, ისევე როგორც ტყავში ჩატოვებული ბარკალი, რომელსაც ხეზე ტოვებდნენ, შინაარსობრივად უძველესი მითოსურ-რელიგიური რწმენების ფრაგმენტია და ერთმანეთს ჩაენაცვლებიან, როგორც ტოლმნიშვნელოვანი რიტუალური საგნები. ორივე შემთხვევაში ისინი აირეკლავენ ძელისა და ტყავის შესახებ არსებულ წარმოდგენებს, რომელთა ერთობლიობაზე ზემოთ გვქონდა საუბარი. იგი შესაძლოა ეხმაურებოდეს სალოცავისათვის ნადირის თავ-რქისა და ხოხბის კუდისა და ფრთების ბუმბულის შეწირვის ცნობილ წესს. ხეს შეეწირებოდა და ზედ იყიდებოდა ფრინველის ტყავიც, კერძოდ მამლისა. ასეთი წესი გურიაში, სამეგრელოსა და იმერეთში, საელიაობოდ დამოწმებული აქვს ჯ. რუხაძეს. მამლის შეწირვა სხვადასხვა რიტუალურ დღეებში უაღრესად გავრცელებული მოვლენა ყოფილა, მაგრამ მისი გატყავება და ბუმბულიანი ტყავისაგან დამზადებული ფიტულის ხეზე დაკიდება ელიობას, მხოლოდ სამეგრელოშია ფიქსირებული. მამლის ფიტული, ისევე, როგორც თხისა, აქ ხეზე იყიდებოდა ერთსა და იმავე დღესასწაულზე. როგორც არქანჯელო გვატყობინებს, თხას ელიას, ანუ ტაროსის შეცვლის უნარის მქონე წმინდანს სწირავდნენ. მასვე, იმავე წესით, ეწირება მამალიც. აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ საქმე ცხოველის ან ფრინველის სახეობას აღარ ეხება, არამედ ბეწვიან და ბუმბულიან ტყავს, რომელსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონია და ამისათვის მიერთმეოდა ღვთაებას ხეზე, რომელსაც ასევე გააჩნდა საკუთარი რელიგიურ-მითოსური გააზრება.

ბუმბულიანი, ან ნაწილობრივ გაპუტული ფრინველების, შაშვის, ქათმის დაკიდება ცოდნიათ რიტუალურ-სიმბოლურ ხეებზე, რომლებიც სიცოცხლის ხეს განასახიერებდნენ. ასეთი ხეებია „ჩიჩილაკი“, „მამხალა“, „ჩირალდანი“, „ჯვარის პური“, „კამარა“. ამ ხეთაგან ზოგიერთის მირთმევა იცოდნენ ქორწილზე ნეფედლოფლისათვის, ზოგს საახალწლოდ ამზადებდნენ და რთავდნენ,

ზოგი კი შეთქმით მზადდებოდა და შესაწირავით იტვირთებოდა. ამ მონაცემთა რიგში შეიძლება განხილულ იქნეს ჩიჩილაკის წვერზე ჰორიზონტალურად ჯვრის წვერზე დამაგრებული სფეროსებური კვერი, ყვანჩალა. ეს მონაცემები წარმოგვიდგენენ მითოსურ ხეს, რომელზედაც ზის ფერადი ფრინველი. ფრინველი (მამალი, თუ სხვა ფანტასტიკური ფრინველი მანათობელი ბუმბულით) მსოფლიო მითოსში უადრესად გავრცელებული სახეა, რომელიც გარკვეულ მითოსურ-რელიგიურ წარმოდგენათა წრეში შედის. ჭრელი ფრინველისა და ჭრელქურქიანი ვეფხვის გაერთიანება საერთო თვისების გამო, მიგვანიშნებს ამ რიტუალისათვის ფერადოვნების, სიჭრელის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე. სიჭრელე-ფერადოვნება ქურქისა// ბუმბულისა მეტაფორულად ასახავს გარე ბუნებას და ძველთაგანვე უნდა მოქცეულიყო შეხედულებათა შესაბამის ველში. წარმოდგენათა ეს სისტემა საფუძვლად უნდა დასდებოდა რიტუალური შემოსვის ტრადიციას, რის მაგალითებს უხვად ვხვდებით ხალხური ყოფის სხვადასხვა სფეროში, სარწმუნოებრივ თუ სამეურნეო რიტუალებში. ასევე მათი გამოვლინების ცალკე სფეროა კარნავალური სამოსელი// მეტაფორა, როგორც მცდელობა გარკვეული სისტემის ასახვისა; იგივე მნიშვნელობისაა ნიღბები, თავსაბურავები, მეფეთა და ქურუმთა სამოსელი და ა. შ. კარნავალური შემკულობის, ნიღბებისა და სამოსელი საქართველოს ხალხურ ყოფაში ამომწურავად შეისწავლეს დ. ჯანელიძემ და ჯ. რუხაძემ. საერთოდ სამოსელი, როგორც სოციალური მეტაფორა, სადაც ტყავიც შედის, დამოუკიდებელ კვლევას საჭიროებს.

ნადირის ტყავით შემოსვის შესახებ ხალხურ ყოფაში საკმაოდ ვრცელი მასალა არის ჩაწერილი. უპირველეს ყოვლისა უნდა გავიხსენოთ ტარიელი და მის „გარეთმა ვეფხის ტყავი“, რომელსაც ქართულ ყოფაში პარალელი არ ეძებნება, რადგან ყველა ის ცხოველი, რომელიც სახელით „ვეფხი“ შეიძლება იგულისხმებოდეს, კავკასიის ბუნებაში დიდ იშვიათობას წარმოადგენს. სამაგიეროდ ყოფაში დამოწმებულია მგლის ტყავის „გარეთმა“, სახელოიანი მოსაცმელი, ჯუბა, რომელსაც კუდიც ჰქონდა შეტოვებული. რაც

შეეხება ტყავის შესამოსელს, ტყაპუჭს, ტყავკაბას, რომელიც ბეწვით გარეთ („გარეთმა“. რუსთაველი) იყო შეკერილი და აქტიურად გამოიყენებოდა ყოფსა თუ რიტუალში. მან თავი თითქმის ჩვენ ღრომდე შემოინახა. ამ საკითხისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა ფაქტები, რომლებიც რიტუალურ სივრცეს განეკუთვნება, რადგან იქ უფრო ხელმისაწვდომია ამ სამოსლის გამოყენების საკრალური, მითოსურ-რელიგიური არსი, რომელიც არ იწყება და არ შემოიფარგლება მხოლოდ პრაქტიკული ინტერესებით. ამ თვალსაზრისით ფართო ეთნოგრაფიულ მასალას გვაწვდის ჯ. რუხაძის უახლესი ნაშრომი, „ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში“, სადაც აღნიშნულ საკითხს მთელი თავი ეძღვნება. ყოფაში დადასტურებულია, რომ ცხვრის გარეთმა უნდა სცმოდა მხენელს, გუთნის დედას, ასევე ახალ სიძეს, პატარძალს, ყაენს, ბერიკას. ასეთი წესი არსებობს არა მარტო საქართველოსა და კავკასიაში, არამედ მის ფარგლებს გარეთაც, მაგალითად ბალკანეთში ეს წარმოდგენები დაკავშირებულია ეთნო-კულტურული პრობლემების ფართო წრესთან, რომელიც დიდ კულტურულ-ისტორიულ სივრცეს მოიცავს. ამ სივრცეში არაერთი ეთნოსი იყო განლაგებული. შეიძლება დავასკვნათ, რომ ხალხის მოსაზრებით გარეთმა უნდა სცმოდა ნაყოფიერებასთან და მის განხორციელების აქტებთან დაკავშირებულ პირებს, ასევე მექორწილეებს, როგორც მეტაფორა// აღწერა განაყოფიერებული, აყვავებული მიწისა. სადავო არ არის, რომ მიწათმოქმედების საწყისი ხანიდან ტყავი//ბეწვი მიწის ანალოგიურად განიხილებოდა და შეადგენდა სიმბოლურად ადეკვატურ ღირებულებათა მწკრივებს, მიწა-სხეული, მცენარე-ბეწვი. ამიტომ ტყავთან დაკავშირებული წარმოდგენები ყოველთვის მის ბეწვიანობას გულისხმობს, მასთან ერთად წარმოქმნის მითოლოგიურ კვანძს და აგრარულ სიმბოლიკას შეიცავს. მისი აღმოცენება უნდა მომხდარიყო ისეთ ისტორიულ გარემოსა და სამეურნეო პირობებში, როცა წარმოდგენები მცენარეთა და ცხოველთა სამყაროზე ნაკლებ დიფერენცირებული იყო. მაშინ ისინი ურთიერთგანმმარტავ და ურთიერთშემავსებელ იდეებს ბადებენ როგორც მითოსში და რიტუალში,

ისე სამეურნეო პრაქტიკაში. უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ ადრეულ მითოსში ნაკლებ აქტიურია შინაურ ცხოველთა პლასტი. მისი გააქტიურება უძველეს არქეოლოგიურ კულტურებში დაკავშირებულია ცხვართან და ხართან. გარეულ ნადირ-ფრინველთაგან განსაკუთრებით მრავალრიცხოვანია გარეული თხების, გეპარდებისა და პანტერების გამოსახულებანი. უძველესი მასალა, რომელიც ვეფხვს უკავშირდება მოპოვებულია სამხრეთ ანატოლიაში, ჩათალ-ჰუიუკში. აქ ღვთაებები ლეოპარდებზე//ვეფხვებზე სხედან, ან მათ გვერდით ღვანან; ნაგებობაზე დამოწმებულ რელიეფზე ანთროპომორფული სახით ძირითადად გამოხატულია ქალღვთაება, რომლის სამი იპოსტასია ცნობილი: იგი წარმოგვიდგება ახალგაზრდა ქალის, ქალი-ღვდისა და მოხუცი ქალის სახით. ზოგჯერ მათი ანტურაჟის გამო, მკვლევრები გამოსახულებებს ქთონურ ძალებთან კავშირსაც მიაწერენ, რადგან მათ გარშემო გამოსახულია ორბები. საყურადღებოა ისიც, რომ არ ჩანს სექსუალური მოტივი. ამ მიმართულებით აქცენტი დაესმის ორსულობასა და მშობიარობას. მშობიარე ქალღვთაება გამოსახულია ლეოპარდთან ან ორ ლეოპარდზე მჯდომარე. ხშირად მას მკერდზე მიხუტებული ჰყავს ბავშვი, რომელსაც ზოგჯერ ლეოპარდის ბოკვერი ჩაენაცვლება. ერთ შემთხვევაში სამლოცველოს კედელზე ქალღმერთების გამოსახულების ნაცვლად ცენტრალური ადგილი უჭირავს ერთმანეთის პირისპირ მდგომარე ლეოპარდების წყვილის გაფერადებულ გამოსახულებას. აღსანიშნავია ლეოპარდის ტყავში მორთული მოცეკვავე მამაკაცის სურათოვანი გამოსახულება. იგივე ტიპის მასალა მოპოვებული არის ჰაჯილარშიც. მამრი ღვთაებები ძირითადად ცხვრისა და ხარის ტყავით არიან მორთულნი, ან ამ ცხოველებთან დაკავშირებულნი ჩანან. ჩვენი მსჯელობისათვის განსაკუთრებით საყურადღებოა მჯდომარე გამოსახულება მამრი ღვთაებისა, რომელსაც თავზე „ვეფხის“ ტყავის ქუდი ახურავს. აღსანიშნავია, რომ შუა აზიისა და ირანის კერამიკაში მტაცებელ ცხოველთაგან ყველაზე პოპულარულია ხალებიანი მხეცის გამოსახულება, რომლებიც ზოგჯერ ლეოპარდებს, ზოგჯერ გეპარდებს განასახიერებენ.

ისინი გარეული თხებისა და ცხერის (მუფლონის) ნათესავ ნადირთან ერთად, გაბატონებულ მოტივს წარმოადგენენ კერამიკის დეკორში. ეს ტრადიცია დღესაც ცოცხალია, მაგალითად, ჰინდუყუმის დარბეზში. აქ სისუფთავისა და სიწმინდის განსახიერებას წარმოადგენს კლდის ვაცი და გარეული თხა, რომელთაც საზეიმო-სარიტუალოდ უწოდებენ „მაიარო“-ს, წმინდა ნადირს. ამ კატეგორიას ყარაყორუმის მთავარი ქედის მითოსში უერთებენ გარეულ ცხვარს. ზოგჯერ ამათ ემატება ჰიმალაის ხოხობი, კიდევ უფრო იშვიათად არწივი, როგორც წმინდა და ხელშეუხებელი არსება. ამ ცხოველებს ხშირად ემატება შინაური თხაც, რადგან ეს უკანასკნელი აღწევს გარეულთა საცხოვრებელ ზონაში, სადაც ხდება მათი ნადირთან შეჯვარება. რაც შეეხება წარმოდგენებს ვეფხვის შესახებ, როგორც არქეოლოგიური მასალა მიგვანიშნებს, მისი კულტი ისტორიულად დიდ სივრცეზე უნდა ყოფილიყო გავრცელებული და ქალღვთაებას უკავშირდებოდა. ამ ღვთაების კულტის გაქრობამ ისლამის გავლენით, ცხადია, მისი განმასახიერებელი ვეფხვის კულტის გაქრობაც გამოიწვია, რასაც ხელი შეუწყო ცხოველის დაბალმა საყრალურმა ინტენსივობამ. „წმინდა ნადირის“, ანუ ბალახის მჭამელებთან დაკავშირებული რწმენები დღემდე შემორჩა სამონადირეო ყოფას და საყმაოდ საგრძნობი ადგილიც უჭირავს. ასე რომ, ეთნოგრაფიული მასალა სავსებით ეხმაურება ამ ტერიტორიაზე ოდესღაც მოქმედ არქეოლოგიურ კულტურებს.

არქაულ კულტურათაგან, ტყავის სიმბოლიკის გამოვლენის თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საინტერესოა ახლო და მცირე-აზიური, ასევე ბალკანური წარმოდგენები, რომელთა ანალოგიური, ან პარალელური ვერსიები საყმაოდ სრულყოფილად არის დაცული ქართველთა ყოფაში. მცირე აზიის ენეოლითურ კულტურებში, როგორც უკვე აღნიშნული იყო, მოხატულქურქიანმა მხეცმა უკვე დაიმკვიდრა ადგილი და ღვთაებას დაუკავშირდა წარმოდგენებში. იგი, როგორც ჩანს, არის ღვთაების იპოსტასი, ასევე ზომორფული სახე შვილისა, აქსესუარი მამრი ღვთაებისა და კულტმსახურისა, რომელთა სამოსელში ჩანს ვეფხის ტყავის მოსასხამი,

წელსახვევი და ქუდი. უნდა ვიფიქროთ, რომ ლეოპარდის სახით, ან ქურქის საშუალებით განსახიერებული იდეები დედური სამყაროდან მომდინარეობენ.

ვეფხვის ტყავი და ქუდი, როგორც აქსესუარი დედა ღვთაებასთან დაკავშირებული მოცეკვავე მამაკაცების მორთულობაში, აშკარად მიუთითებენ მათ უმჭიდროვეს კავშირს ძუ ლეოპარდის ანუ ძუ ვეფხვის სახით წარმოდგენილ დედა ღვთაებასთან. ასე, რომ ნესტანის დახასიათებისას ნათქვამ ფრაზას, „ქვე წვა, ვით კლდისა ნაპრალსა, ვეფხი, პირგამეხებული“, უდიდესი საკრალურ-მითოსური ტრადიცია აქვს და უშორესი ისტორიული წარსულიდან მომდინარეობს. ამ ცხოველის ხალხებიანი და მოქნილი, ძლიერი სხეული იმთავითვე გადაიქცა ქალური სამყაროს მშვენიერების, ძლიერებისა და სისასტიკის სიმბოლოდ. ვეფხვის ტყავი და ქუდი, როგორც სოციალური ჯგუფის მეთაურის აქსესუარი, უპირველეს ყოვლისა განასახიერებდა ამ პირის ქალღვთაებისაგან რჩეულობას, უფლებამოსილებას, რჩეულობით გამოხატულ უპირატესობას სხვებზე, რაც მას სოციალური ჯგუფის სიცოცხლის უნარის, გამრავლებისა და კეთილდღეობის გარანტიად აქცევდა. იმ ხანად, როცა ჯერ კიდევ არ უნდა ყოფილიყო რეგლამენტირებული წარმოდგენა ბედისწერაზე, ბედისწერის ადგილი ალბათ რჩეულობას ეჭირა.

ენოელითურ სამყაროში შექმნილი წარმოდგენები ქალღვთაებისა და მისი იპოსტასის, ვეფხვის შესახებ, მრავალი ხალხის კულტურაში გავრცელდა და სათანადო ადგილი დაიჭირა მითოსში. ამიტომ ხშირად ვხვდებით გმირებს, რომლებიც თავიანთი აქსესუარებით იმეორებენ შორეული წარსულიდან მომდინარე იდეებს. ამ თვალსაზრისით ინტერესს იმსახურებს ძვ. წ-ის V საუკ. ბერძნული ჭურჭლის მოხატულობა, სადაც გამოსახულია ძაღლი, ალბათ ქთონური ცხოველი, რომლის იქით დგას მედეა ბარბითით ხელში, მოცეკვავის პოზაში. მას აცვია ტალღოვანი ზოლებით მოჩითული წელსხედა სამოსი, ერთი ხელით ძაღლს ეხება, მეორე კი ძაღლა აქვს შემართული და ბარბითი უჭირავს. მედეას თავზე ყაბალახის მსგავსი თავსაბურავი ახურავს, რომელიც, როგორც ამაზე წინწყლები მიგვი-

თითებენ, ხალებიანი მხეცის ტყავისაგან უნდა იყოს დამზადებული. უკანა მხარეს, შიდა სივრცეში, გამოსახულია ასევე თავსაბურავიანი ქალი, ალბათ ჰეკატე. ასე რომ, ამ სურათში გვაქვს მედეას გამოსახულება, რომელსაც „ვეფხის“ ტყავის „ქუდი“ (თავსაბურავი) ჰხურავს. ეს თავსაბურავი საესებით ეთანხმება მედეას საკრალურ არსს, თუ გავითვალისწინებთ მის კავშირს ჰეკატესთან, რომელიც მთვარის, ღამის, გრძნეულობისა და ქთონურობის იდეათა განმასახიერებელი ქალი ღვთაებაა. იგი უძველესი ქალღვთაებების ვარიაციული განვითარება უნდა იყოს და მის სამყაროში ვეფხვის ტყავი, როგორც აყვავებული მიწის სიმბოლო, სრულიად ბუნებრივი მოვლენაა.

ვეფხის//ლეოპარდის და გეპარდის გამოსახულებები ერთობ ფართოდ არის გავრცელებული დიონისესთან დაკავშირებულ წარმოდგენებში. მაგალითად, დიონისე ზის გეპარდზე (პელა, მოზაიკა, IV ს. ძვ. წ-ით), სხვადასხვა სცენებში იგი ზის საკარცხულზე, რომელზედაც ხალებიანი ტყავია დაფენილი, ან ასეთი ტყავი ზურგზე აქვს მოსხმული, ხოლო მკერდზე ბრჭყალებიანი თითებით არის განასკეული.

ასეთივე მასალას, ოღონდ მენადების მონაწილეობით, მოიცავს ბერძნული კერამიკის მხატვრობის მრავალი ნიმუში. მაგალითად, პალერმოს არქეოლოგიურ მუზეუმში, წითელფიგურიან, ე. წ. „მხატვარ პანის“ კრატერზე, რომელიც ძვ. წ-ის 470-460 წლებით თარიღდება, გამოსახულია მენადა. მას ზურგზე აქვს მოსხმული ხალებიანი მხეცის ტყავი, რომელიც ისევე, როგორც ზემოხსენებულ დიონისეს, მკერდზე თათებით აქვს განასკეული. მენადას ცალ ხელში კვერთხი, ტირის უპყრია, მეორე ხელში კი ცალი, უკანა ფეხით, თავდაყირა უჭირავს ლეოპარდის ბოკვერი, ალბათ გასაგლეჯად განწირული. ვეფხისტყავწამოსხმული მენადა არის გამოსახული მიუნხენის მუზეუმში დაცულ წითელფიგურიანი ამფორის მხატვრობაში (ე.წ. კლეოფრადის ამფორა), რომელიც ძვ. წ-ის 500 წლით თარიღდება. მსგავსი მაგალითი კიდევ შეიძლება მოვიტანოთ. საინტერესოა, რომ ანტიკურ კულტურაში შენარჩუნებულია ის მითოსურ-რელიგიური თემატიკა, რომელსაც ვეფხი//ლეოპარდი

უძველესი დროიდან დაუკავშირდა, თუმცა ზოგჯერ ღვთაებათა აქსესუარები მათ მსახურებზედაც გადადის, როგორც ეს მენადების შემთხვევაში გვაქვს, ან ღვთაების სქესის ცვალებადობასთან გვაქვს საქმე, როგორც გეპარდზე მჯდომი ღიონისეს სურათიდან ჩანს. ასეა თუ ისე, მთავარი თემა, მიუხედავად ღინამიკის პროცესის თავისებურებისა, უცვლელი რჩება: ხალებიანი ქურქის მნიშვნელობა, ამა თუ იმ ხარისხით, ყოველთვის მიწის ნაყოფიერების სიმბოლური სივრციდან იღებს სათავეს.

გარდა წმინდა მითოსურ-რელიგიური ასპექტებისა, ვეფხის ტყავი აღსანიშნავია როგორც სოციალური სიმბოლო. იგი ქალღვთაებებთან ერთად, ისტორიულად მეფეთა აქსესუარია. ამ მოვლენას, განმარტავს რჩეულობის ინსტიტუტთან მჭიდრო კავშირი, სადაც ფართო გასაქანი ეძლეოდა ინდივიდის შესაძლებლობათა ახსნის საკრალურ საფუძველს, ქალღვთაებასთან სასიყვარულო ურთიერთობებს, ქორწილისა და ნადირობის გაერთიანებას რიტუალური სტრუქტურით, მონადირის ტრაგედიას და ა. შ. ძველი კულტურების ენაზე „ვეფხის ტყაოსანი“ მეფეა და ხაზგასმით არის დაკავშირებული ქალღვთაებასთან, იგი კი შინაარსს აძლევს ტყავს, როგორც ნაყოფიერების იდეით დატვირთულ საკრალურ საგანს. ვეფხის//ლეოპარდის ტყავს ატარებენ პარისი და მენელაოსი - ორივე ქმარი მშვენიერი ელენესი, ამავე დროს ერთი მეფეა, მეორე - უფლისწული. მეფეა ტარიელი. იგი მის გარემომცველ მეფეთა შორის უმაღლეს რანგს განეკუთვნება, რაც გამოხატულია მის მიმართ ზღვათა მეფის, ფრიდონისა და როსტევეანის დამოკიდებულებით. მათი ურთიერთობის სცენები ტარიელის უდავო უპირატესობითაა აღბეჭდილი. იგი ორგანული ნაწილია „ტყაოსანთა“ სამყაროსი, სადაც ძირითადად ფასეულობათა ერთ-ერთ სიმბოლურ გამომსახველად ლომისა და ვეფხის//ლეოპარდის ტყავი ითვლება (გილგამეში, ჰერაკლე - ლომის ტყავს ატარებდნენ).

ხალებიანი ტყავის, ანუ ვეფხის//ლეოპარდის სიმბოლიკის სრულად წარმოდგენისათვის საყურადღებოა კიდევ ერთი ასპექტი. ესაა ტყავი – საფენი. ერთი შეხედვით ტყავის მიწაზე დაფენა და

საჯდომ-საწოლად გამოყენება არაფერს გასაკვირს არ შეიცავს, მაგრამ ჩვენ გვინდა ხაზი გავუსვათ ამ პრაქტიკის სიძველეს. იგი პირველყოფილი მონადირეების საზოგადოებიდან მომდინარეობს და ანალოგიურად „წინაკერამიკული ხანისა“, გულისხმობს „წინაქსოვილური ხანის“ არსებობას. ქსოვილის იდეა ადამიანმა მიიღო ტყავისაგან. ქსოვილისაკენ მისწრაფება განაპირობა ტყავის ჩანაცვლების აუცილებლობამ. „ვეფხისტყაოსანში“, გარდა შესამოსლისა და ქუდისა, ჩანს ტყავის გამოყენების მესამე ვარიანტი. იგი ქვეშსაფენია, ნატია:

„... ავთანდილ სარკმლით უჭვრეტდა, ტყვე სარკმლით ნააზატები“
მან ქალმან ქვეშე დაუგო ვეფხის ტყავისა ნატები,
მას ზედა დაჯდა იგი ყმა, სულთქვამს ჭირმონამატები...“
სხვა ადგილზე ნათქვამია:

„... ასმათი შეჰყვა, შევიდა, მათებრ სახმილი ჰგზნებოდა,
დაუგლო ტყავი ვეფხვისა, რომელ კელა მიწყვიტებოდა,
ორნივე დასხდეს, უბნობდეს, რაცა მათ ეამბებოდა“.

ასე რომ, ტარიელი არა მხოლოდ შემოსილია ვეფხის ტყავით, არამედ მასზე ზის და წევს, „რომელ კელა მიწყვიტებოდა“. საინტერესოა, რამდენად ეხმაურება ამ ასპექტს არა ქართული მითოსი.

თ. გამყრელიძესა და ვიარ. ვს. ივანოვს მოყვანილი აქვთ ორი მითითება სომხური და ინდური მითოსიდან; ერთში საქმე ეხება ზღაპრულ დაბადებას, მეორეში - ისტორიულს. სომხური მასალა მოტანილია მოსე ხორენელის მიხედვით, სადაც აღწერილია მთაზე წითლით შემოსილი ქალის მშობიარობა, რომელმაც შობა ვაჰაგნი, მითოსური არსება. მიდიის მეფეს, აჯაჰაკს ესიზმრება, რომ წითელში მოსილმა ქალმა შობა სამი სასწაულებრივი არსება. პირველი, ლომზე შობილი, წავიდა დასავლეთით; მეორე, ბარსზე შობილი, წავიდა ჩრდილოეთით; მესამე, უზარმაზარ დრაკონზე, ვიშაპზე შობილი, წავიდა და მიდიის სამეფოს დაეცა [მოსე ხორენელი, სომხეთის ისტორია, I, 26.].

მეორე მაგალითის მიხედვით, თანახმად ადრეული ბუდისტური წარმოდგენებისა, ბუდას ღედას, მაიას, მშობიარობისას თავზე ადგას

ოთხი დიდი მეფე, რომლებიც ქვეყნიერების ოთხ მხარეს განასახიერებენ. მეფეებმა მიიღეს ხელზე მაიას მიერ შობილი მომავალი ბუდა „ხალეიანი ვეფხვის ტყავზე“. ორივე შემთხვევაში გმირი იბადება „ვეფხვის//ლეოპარდის“ ტყავზე.

ყველა მოტანილ შემთხვევაში ვეფხვის//ლეოპარდის ტყავი მეფეთა საფენელი და დედოფალთა სამშობიარო ტყავია. ამ ტყავზე მეფეები იბადებიან. მოტანილი მასალა ეხმაურება ჰაჯილარისა და ჩათალჰუიუკის მასალას, სადაც ქალღმერთი ლეოპარდებს შორის ზის, შობს ბავშვს, ან ლეოპარდს. მეფეთა დაბადება, წოლა და ჯდომა ხალეიან ტყავზე თანდათან მათი სოციალური უპირატესობის გამოხატულებად იქცევა და მკვიდრ ადგილს იჭერს ეტიკეტში. მოგვიანებით, როცა ტყავი ქსოვილით იცვლება, ჩნდება ძვირფას ქსოვილში, პორფირში შობილთა კატეგორია. „პორფირში შობილი“ ერქვათ ბიზანტიის კეისართა იმ შვილებს, რომლებიც მამის ზეობის პერიოდში დაიბადნენ. საკმარისია გავიხსენოთ კონსტანტინე, კეისარი და მწერალი (912-959 წწ), რომლის ზედმეტი სახელი იყო „პორფიროგენეტი“ - პორფირში შობილი. ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ქსოვილისებური სტილიზებით არის გადმოცემული ტარიელის სამოსელი და მოკლული ვეფხვის//ლეოპარდის ტყავი XVII ს-ის მხატვრის, მამუკა თავქარიშვილის სურათებზე. ასე რომ, ქსოვილი და ვეფხვის//ლეოპარდის ტყავი, ან ტყავი საერთოდ, ურთიერთ ანალოგიურ და ადეკვატურ მნიშვნელობად განიხილებოდა. ეს წარმოდგენა, თავის მხრივ, მრავალსახოვნად განვითარდა. ერთ-ერთ განშტოებას წარმოადგენს ხალიჩები და სუფრები. ხალიჩა თავისი მდიდარი ფეროვნებით იმეორებს და ართულებს ლეოპარდის ტყავის მოხატულობას, ასევე ფერადოვანია სუფრაც. მათი ოდესღაც საკრალური ასპექტები აისახა ზღაპრებში, მფრინავი ხალიჩებისა და ნატვრის სუფრების ფორმით. მიწის ნაყოფიერების იდეა აქ ზე-ბუნებრივი შესაძლებლობებით გამოიხატა.

ტყავისა და ქსოვილის ურთიერთგანპირობებულობა საინტერესო მაგალითია ბუნების საგნების სოციალურ გარემოში დუბლირებისა, რაც ადამიანთა ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში ვლინდება. ქსოვილი იმეორებს ტყავის არა მარტო მოქნილ ფაქტურას, არამედ

ფეროვანებასაც და ამ გზით ქმნის მხატვრულ-სოციალურ და ემოციურ ასპექტებს. ფერადი სამოსელი, ან გარემოსათვის ფერის მინიჭება მცენარის მეშვეობით, თუ ქსოვილებით, დღესასწაულებისას ხდება. არმაზის სასწაული ასეა აღწერილი: „... შემოსეს ყოველნი ფოლორცნი თვითოფერითა სამოსელებითა და ფურცლითა“. შეღებილი ტანსაცმელი შუა საუკუნეების ევროპაში დიდ ფუფუნებად ითვლებოდა. მაგალითად, საგაში, თუ რომელიმე ვიკინგის რაზმს შეღებილი ტანსაცმელი ეცვა, ეს უთუოდ აღინიშნებოდა. „ვეფხისტყაოსანში“, არაბეთის სიმდიდრისა და კეთილდღეობის აღწერისას, ზაზგასმით არის აღნიშნული მცხოვრებლების ლურჯი და მწვანე სამოსელი, რაც თანაფარდად ჟღერს „თანის-თანებად“ და „ხშირ-ხშირად“ მიჯრილ სოფლებთან და ციხეებთან.

სამოსლის ფერადოვნება ხშირად საღებავთან ერთად ფერადი ქვებითაც მიიღწეოდა. ამ მხრივ საინტერესოა საქორწილო, თვალმარგალიტითა და ძვირფასი ქვებით შემოსილი სამოსელი, რასაც იცვამდნენ და მზითვად მიჰქონდათ. შემოვიფარგლოთ „ვეფხისტყაოსნით“:

„...ნესტან-დარეჯანს ყაბაჩა უძღვნა შემკული თვალითა,
იაგუნდითა წითლითა, ბალახშითა და ლალითა“.

ხოლო „ავთანდილს და ფრიდონს უძღვნა თვითო კაბა თვლიანი“. ეს ძღვენი, რომელიც ზღვათა მეფემ მოართვა სტუმრებს მდიდრულია და მზიარულიც, რაც ქვების მიერ წარმოქმნილი ფერადოვნებით გამოიხატება. ფერთა მიმართ ასეთი დამოკიდებულება მექორწილეთა და საპატიო სტუმართა დასაჯდომი ტახტების შემკულობაშიც არის ასახული. ფრიდონმა ტარიელსა და ნესტან-დარეჯანს საგანგებო ტახტი გაუმართა:

„... მათ ქალ-ყმათათვის საჯდომი დაედგათ თეთრ-ძოწეული,
წითელ-ყვითელთა თვალითა ზედა კეკლუცად ფრქვეული“.

განსხვავებით ბუნებრივი სტანდარტისაგან, ქსოვილი სათანადო, ინდივიდუალური აქცენტის დასმის საშუალებას იძლევა.

ამიტომ დადგეს „...ავთანდილისთვის ყვითელი და შავი ერთგან რეული“ ტახტი, რაც მისი სულიერი მდგომარეობის ანარეკლს წარმოადგენს.

მთელი ეს მრავალფეროვნება იმთავითვე იყო განსაზღვრული კულტურის სუბსტრატულ ფენაში, სადაც ვეფხვის//ლეოპარდის ხალებიანი ტყავი წარმოგვიდგებოდა მიწის ყვავილოვნებისა და ფერადოვნების სიმბოლოდ და ქალღვთაების იპოსტასად.

სიჭრელეს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ბალახის-მჭამელ ნადირთა შორისაც. ხალხის წარმოდგენით ასეთი ცხოველები ზომორფული გამოვლინება არის ნადირთა მწყემსებისა. მათთვის დამახასიათებელია თეთრი ნიშანი, ან ჭრელი ტყავი, ოქროს რქა და ა. შ. ასეთი ცხოველები ჯოგებს დარაჯობდნენ და თუ შემთხვევით ან უეცრობით მონადირემ თოფი ესროლა მას, მონადირეს სასჯელი არ ასცდება განრისხებული ღვთაების მხრიდან. ქალღვთაებას აქვს უნარი ორივე, ადამიანისა და ცხოველის, თეთრი ან ჭრელი ჯიხვის, ირმის, არჩვის, სახით ეჩვენოს მონადირეს. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა დაბლაგომის კერამიკის ზომორფული მოტივი, სადაც გამოხატულია ერთ შემთხვევაში ჩლიქოსანი ცხოველი ხალებიანი ტყავით, ალბათ ხარი, ხოლო ორ კერამიკულ ფრაგმენტზე ჩანს ლომისა თუ ლეოპარდის მსგავსი ცხოველები ასევე ხალებიანი ქურქით. ერთი მათგანი საერთოდ აგებულია ფოთლოვან-მცენარეული მოტივისაგან და ფოთლოვანი შვერილები აქვს ღია ხაზზე. ამ ცხოველს ბ. კუფტინი დრაკონისებურს უწოდებს. მეორე შემთხვევაში ტოტებიანი და კლანჭებიანი მხეცი მხოლოდ მოხატული ქურქითაა გამოსახული. ამ სამ გამოსახულებაში ორი საპირისპირო ბუნების ცხოველია აღბეჭდილი: ხარი და ლომი, ან ვეფხვი. ხალებიანი ან სხვადასხვა გეომეტრიული ფიგურებით, ასტრალური ნიშნებით გამოხატული ცხოველები სავსებით ბუნებრივია ბრინჯაოს ხანის ძეგლებზე, საქართველოში (ასევე საქართველოს საზღვრებს გარეთ) მოპოვებულ სარტყლებზე. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ერთ მცნეთურ სარტყელზე გამოხატული ხალებიანი ირმები, რომელთა ტყავის ნიშნები სავსებით შეესაბამება ეთნოგრაფიულ სინამდვი-

ლეში დამოწმებულ ნადირთა მწყემსის ცხოველების ანუ ღვთაებათა ზომორფული სახით გამოვლენილ ცხოველთა აღწერილობას.

ეს იდეები, რომლებიც ასე თვალსაჩინოდ არის გამოხატული საქართველოს ტერიტორიაზე და ძირითადად ბრინჯაო-რკინის ეპოქის დასაწყისში მიაღწია თავისი განვითარების კულმინაციას აღნიშნულ გეოგრაფიულ სივრცეში, შეადგენს დიდი კულტურულ-ისტორიული რეგიონის ნაწილს, სადაც ამგვარ წარმოდგენათა ჩანასახობრივი ფორმები, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნეოლითის დასასრულს იყო ფიქსირებული. ჰაჯილარისა და ჩათალ-ჰუიუკის ქალღვთაებები და მათი თანმხლები ლეოპარდები, ასევე ლეოპარდის ტყავით და ამავდროულად ტყავისაგან დამზადებული თავსარქველით მოკაზმული მამრობითი ღვთაებები, თუ კულტის მსახურები, ცხადყოფენ, რომ ჭრელქურქიანი ცხოველები იმთავითვე საკრალურ სივრცეში მოექცნენ და ნადირთა მფარველი ღვთაებების იპოსტასებად იქცნენ.

ვეფხვის//ლეოპარდის ხალებიანი ქურქი, როგორც ჩანს, ძლიერ იმპულსს ქმნიდა და მის გარშემო არსებული წარმოდგენები ამერიკის აბორიგენულ კულტურებშიაც არის დამოწმებული. იგივე ვითარებაა შავ აფრიკაშიაც, სადაც ლეოპარდის ტყავების მოსასხამებს ატარებდნენ ტომის ბელადები და წარჩინებული მეომრები. ამერიკის კონტინენტის ძველ კულტურებში განსაკუთრებით ძლიერი ყოფილა იაგუარის კულტი. ასევე ძალიან აქტიურია ეს ცხოველი ზეპირსიტყვიერებაში. მაიას კულტურაში, რომლის საწყისი ხანა ძველი წელთაღრიცხვის XV ს-ით არის დათარიღებული, შეიცავს იაგუარის ტყავით მორთული მთავრებისა და ქურუმების გამოსახულებებს, როგორც სკულპტურა, ისე კედლის მხატვრობა. ცხადია, როცა ბონამპაის, ტიკალისა და პალენკეს მხატვრობაში ვპოულობთ იაგუარის ფერადოვან ქურქში გამოწყობილ პერსონაჟებს, უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს მხატვრობა ძველი მსოფლიოსაგან იზოლირებულად ჩანს და განვითარდა. მაგრამ თვალში საცემია როგორც ინტერესთა ერთობლიობა, ასევე ადეკვატურობა ამ ინტერესთა გამოსახვის წესისა და საშუალებებისა. იქაც, როგორც ძველი მსოფლიოს არქაულ კულტურებში, მცენარეულ და ცხოველურ სამყაროდან

მომდინარე მეტაფორები თავს იყრიან აგრარულ კულტში. მათ შორის ჩნდება სრული ჰარმონია, რომლის შიგნით იაგუარის ტყავი (მაგალითად) და სიმინდის ღერო თავიანთი საკუთარი დატვირთვით მოქმედებენ. ცხადია, რომ როგორც ძველ, ისე ახალ სამყაროში ადამიანი გულგრილი არ დარჩენილა ისეთი შთამბეჭდავი ობიექტისადმი, როგორიცაა დიდი კატების მშვენიერი ტყავი. ამიტომ მას ყველგან მიუჩინეს ადგილი საშუალებათა სისტემაში, რომელთა მეოხებით აღიწერებოდა მეტაფორულად არა ზუსტი და ზოგჯერ წინააღმდეგობრივი ხილული და წარმოსახვითი სამყაროები.

მიმოხილვაში ძირითადად შევხვთ გარეული ცხოველების ტყავთან დაკავშირებულ შეხედულებებს, რადგან გარკვეული რელიგიური და მითოსური პოზიცია მათდამი იგრძნობოდა უფრო ადრე, ვიდრე შინაურ ცხოველთა ადგილი გამოიხატებოდა კულტში. მაშინაც კი, როდესაც შინაურმა ცხოველებმა საბოლოოდ დაიპყრეს სამეურნეო პროცესი, ხაზი გაესმოდა არა იმდენად მათ პრაქტიკულ ღირებულებას, რამდენად ძალასა და ამალორძინებელ ენერგიას, რაც ველურ ცხოველში უკეთ ვლინდებოდა. მაგალითად შეიძლება ავიღოთ საღვთო ხართან დამოკიდებულება. წესი კრძალავდა მისთვის რაიმეს დაშლას. ნებაზე მიშვებული, გავეშვებული ცხოველი ზოგჯერ კიდევ აზიანებდა მოსახლეობას. ხარის კულტში ნაკლებად გაესმოდა ხაზი ხარს როგორც მუშას, გამწევ ძალას. უპირატესად პატივცემული იყო არა კასტრირებული, არამედ ძლიერი, ნახევრად გაველურებული ცხოველი, რომელიც უკეთ გამოხატავდა ბუნების აღორძინების ძალას. უნდა ვიფიქროთ, რომ კულტში არეკლილია რწმენა-წარმოდგენათა ის შრე, რომელიც ამ ჯიშის ღომესტიკაციამდე არსებობდა. ესე იგი, საკრალურ ღირებულებებში ღომინირებს ცხოველი, როგორც ბუნების ობიექტი და არა მისი სამეურნეო, გვიან წარმოქმნილი ასპექტები. განსაკუთრებით აქტიურად შემოინახა წარმოდგენები ჭრელქურქიან ცხოველებზე, რომლებიც ბუნების ძალების აღორძინების ილუსტრაციად წარმოიდგინებოდნენ ბევრად უფრო ადრე, ვიდრე ადამიანები წარმოებით საქმიანობაზე გადავიდოდნენ.

ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს მთელი რიგი წესებისა, როგორც ჩვენი, ისე სხვა ხალხების ყოფიდან, რომელთა მიხედვით გარეული ნადირი წმინდაა, მას ჰყავს პატრონი და მწყემსი. ისინი, ნადირთ პატრონები, ადამიანებს აჯილდოებენ იმ ცხოველით, რომელიც მათ შეჭამეს და გააცოცხლეს. გაცოცხლების პროცესში კი გადამწყვეტ როლს თამაშობს ძვალი და ტყავი, როგორც სიცოცხლის აღორძინებისათვის აუცილებელი მინიმუმი. ყველა ლეგენდაში, რომელიც კი დადასტურებულია ჰინდუიზმიდან სკანდინავიამდე, ღვთაებები ადამიანს აუცილებელ პირობად უდებენ ძვლების დაცვას, რადგან ახალი სიცოცხლის შექმნა თუ ძეგლის აღდგენა მხოლოდ ტყავის სიმრთელისა და ძვლების უკლებლად და დაუმსხვრევლად დაცვით არის შესაძლებელი. თუ ძვალი დაიკარგა, ღვთაებებს უწევთ მათი შეცვლა. საოცარია, რომ ეს ლეგენდა სხვადასხვა სოციალური რეალიებით უზარმაზარ სივრცეზეა დამოწმებული, მისი კონსტრუქცია, რომელიც იდეის უნივერსალურად გამოსახვას განაპირობებს, ყველგან დაცულია, ე.ი. ძვლის დაცვა და მისი ტყავზე დალაგება-გაცოცხლება ყველგან შენარჩუნებულია, გარდა ძველბერძნული მითოსისა, სადაც ტანტალოსისა და პელოპის ამბავია გადმოცემული. აქ ღმერთებმა გააცოცხლეს მოკლული ადამიანი და შეჭმული ბეჭი სპილოს ძვლით შეუცვალეს. როგორ მოხდა ეს, ე.ი. „ტექნოლოგია“ აღწერილი არ არის.

ყველა ამ მაგალითის მიხედვით საკრალურ სტრუქტურაში ტყავს სრულიად უპირობო ადგილი უჭირავს და საფუძველს წარმოადგენს სხვა მოქმედებათა შესასრულებლად. უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი, როგორც ადამიანთა უძველესი საქმიანობის, ნადირობის შედეგი, იმთავითვე იყო დამაგრებული წარმოდგენათა სისტემაში, რომელიც პრინციპულად არასოდეს არ შეცვლილა და ყოველთვის არა არსებით, არა კონსტრუქციულ გარდაქმნებს განიცდიდა, როგორც ისტორიულ ცვლილებათა შედეგს. ნადირის გაცოცხლებასთან დაკავშირებული წარმოდგენები, რომელთა პარალელური მოვლენები დაკრძალვის რიტუალებშიც არის დამოწმებული და უძველეს ხანებში იღებენ სათავეს, ისეთ მასალას შეიცავს, რომ

შესაძლებელი ხდება მათში გარკვეული ისტორიული თანამიმდევრობის გამოვლენა. უძველესი, სუბსტრატული ფენა აქ, ცხადია, თავად მატერიალური ობიექტების, ძვლისა და ტყავის საკრალური მნიშვნელობით არის გამოხატული. იგი უნივერსალურად ეხება სიცოცხლეს და არა მხოლოდ ნადირს. ნადირთან დაკავშირებით კი, მოგვიანებით ჩნდება რიგი პირობებისა, რომელიც სოციალური და სამეურნეო ცვლილებებით არის გამოწვეული. ასეთი მომენტია წარმოდგენილი „ნადირთ მწყემსობის“ შესახებ, რაც მესაქონლეობის წარმოშობის შემდგომ უნდა შეჭრილიყო სამონადირეო წარმოდგენებში. მათ უნდა დაეჭირათ ძველი, ზოომორფული „ნადირთ პატრონების“ ადგილი. ცხოველთა დომესტიკაციის შორსწასულმა სამეურნეო პროცესმა და მასთან დაკავშირებულმა ახალმა ყოფამ შექმნეს პირობები, რომელთა პრაქტიკაში შემოსვლის გამო აღმოცენდა ღვთაებრივ „მწყემსთა“ პერსონები, თავიანთი საკუთარი საოჯახო და სამეურნეო ყოფით. ამ წარმოდგენებში ტერმინი „მწყემსის“ გამოჩენა შესაძლებელი იყო მხოლოდ დომესტიკაციის პროცესის დასრულების შემდეგ, ან მისი ბოლო ფაზისათვის, როცა „მწყემსმა“ სათანადო სოციალური და სამეურნეო დატვირთვა შეიძინა. ამ გზით დაიწყო გარე ბუნების, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სოციალიზაცია, მოწესრიგება, მისთვის ადამიანური სამეურნეო გარემოს ნიშნების მინიჭების პროცესი, რომელშიაც მონადირეთა კატეგორია, ადრინდელი ამთვისებლური მეურნეობის ადეპტი, დაუქვემდებარდა „მწყემსს“, მის ნება-სურვილს და მთლიანად „მწყემსის“, როგორც განკარგვის უფლებებზე დამოკიდებული აღმოჩნდა. ამ ისტორიული გარდატეხების ნაკვალები მკრთალად, მაგრამ მაინც არის დარჩენილი ხალხურ გადმოცემებში, რომელთა მიხედვით ჯიხვი და ირემი ღვთაების იპოსტასად, მის შესაძლო სახედ ითვლება, ღვთაებათა საყვარელი ცხოველები ისინი არიან, „წმინდა ცხოველი“ ეწოდება მათ და არა შინაურს. იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ძირითადი სამსხვერპლო ცხოველი გარეული უნდა იყოს, რომელიც შინაურმა შემდეგ შეცვალა. „მეფის განადირების“ საქორწილო წესში, სიტყვიერად ხოხობს ახსენებენ და შინაური ქათმების და-

ხოცვას ნადირობას უწოდებენ; გადმოცემით, წმინდა ადგილებში, სალოცავში ან ეკლესიებში ნებაყოფლობით თავის შესაწირავად მოდიოდა ირემი, რომელიც ხალხმა ამა თუ იმ მიზეზით შეურაცხყო, თუ დააფრთხო, რის შემდგომ ღვთაებამ ირემი ხარით შეცვალა. ასეთივე ბუნებისა უნდა იყოს ლეგენდები, რომლებიც ადასტურებენ ხარის უპირატესობას ირემზე, როცა ეს ორი ცხოველი ერთმანეთს შეეჯიბრა ცის გადარბენაში. მსგავსი წარმოდგენები, მეტ-ნაკლებად აქტიური ფორმით, მრავალ ადგილას არის დადასტურებული. განსაკუთრებით თვალში საცემი გვეჩვენა ეს მომენტი ზემოთ მრავალგზის დასახელებულ ჰინდუეუშის ხალხების ყოფაში. იქ უპირველესი წმინდა ცხოველია გარეული თხა, მასთან შეჯვარების გამო წმინდაა და მეორე ადგილზე დგას შინაური თხა, ხოლო მსხვილფეხა საქონელი და მისი პროდუქტი უწმინდურია, არარელიგიურია. ეს მომენტი ცხადყოფს როგორც რელიგიის კონსერვატულობას, ისე ეთნოგრაფიული ფაქტის დიდ სანდოობას სიძველის თვალსაზრისით: იგი შეიძლება ძალიან შორეული დროიდან იყოს შემორჩენილი.

ისტორიულად ცხოველთა მონაწილეობა რიტუალში და სოციალური მნიშვნელობის ზრდა წარიმართა სამეურნეო ინტერესთა შესაბამისად. ამას მოწმობს ყოფა, ზეპირსიტყვიერება, ლიტერატურა. ლეგენდებში იმარჯვებს და ადგილს იმკვიდრებს ხარი. მისი გამარჯვება რიტუალში სამეურნეო პრაქტიკის შედეგია. ეს განსაკუთრებით იგრძნობა საქართველოს ბარში, სადაც სამონადირეო ეპოსი სუსტია. საბოლოოდ ხარი, ცხვარი და თხა ძირითადად შესაწირავ ცხოველებად იქცევიან. როგორც ცნობილია, ილორის წმინდა გიორგის რიტუალში წმინდანის მიერ მოყვანილი ხარი, რომელმაც ირემი შეცვალა, გარდა უშუალო მსხვერპლისა, აღიწერება როგორც წინამოსწავებათა მთელი სისტემა: „ხალხში დიდ ლაპარაკს გამოიწვევს ეს ხარი იმისდა მიხედვით, თუ რა სახით ნახავენ მას. თუ დაჭერის დროს ხარი არ დანებდება და წიხლებს ისერის, ან რქით ირჩოლება, იტყვიან, რომ წელს უსათუოდ ომი იქნებაო. თუ ხარი ზურგზე დაწოლილი ან მტკერში ამოსვრილი იპოვებს, იტყვიან, რომ კარგი მოსავალი იქნება... თუ ხარი ცვარით

დანამული იქნა, კარგი მოსავალი იქნება ღვინისაო, თუ ფერით ქერაა, ადამიანთა და პირუტყვთ ხშირი სიკვდილი იქნებაო, ან თუ თეთრია, ან ჭრელია, ფრიად კარგი ნიშანიაო“ – წერს არქანჯელო ლამბერტი. უნდა ვიფიქროთ, რომ სამსხვერპლო ხარის ფერით მკითხაობა ტყავის სიჭრელესთან დაკავშირებული არქაული წარმოდგენების ინერცია უნდა იყოს. საკრალური ცხოველის ფერი და ქცევა, ასევე მათი გამოჩენა, ხშიანობა და ა. შ. ძველთაგანვე ღვთაებათა ნების გამოხატულებად მიაჩნდათ. იგივე ითქმის ფრინველებზედაც.

როგორც ჩანს, ცხოველთა ფერადოვანი ტყავისა და აყვავებული მიწის ანალოგიური გააზრება ემყარება მიწის, როგორც სხეულის და, შესაბამისად, სხეულის თვისებების საგნად წარმოდგენას. იგი პირველქმნილი მითოსური არსების სხეულია, რომლის ტყავიდან აღმოცენდა ყველა და ყველაფერი, როგორც ნადირის ტყავზე ბეწვი. ეს წარმოდგენები საშემგროვებლო ხანაში ვერ განვითარდებოდა. იგი ადრესამიწათმოქმედო ხანის წარმონაქმნია, როცა იწყება გამარჯვება გარეულზე, როცა რეალური და პრაგმატული იწყებს გაფართოებას ირაციონალურისა და ირეალურის ხარჯზე. გარე ბუნების, „გარეს“ საკრალურობა ყალიბდება „შინაურთან“ და „შინასთან“ პირისპირობაში, ისე, რომ „გარე“ ინარჩუნებს თავის პოზიტიურ მეტაფორულ ღირებულებას. ალბათ ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ გარეულ ფრინველებთან და ცხოველებთან (თვით აფთართან) შედარების საშუალებით ხდება, უმაღლეს ზნეობრივ და ფიზიკურ ნიშან-თვისებათა ხაზგასმა, რასაც ვერ ვიტყვით შინაურ ცხოველებთან და ფრინველებთან შედარებისას. მათი მეტაფორიზაციის მიზანი თითქმის ყოველთვის ნეგატიური ველის გამწვავებაა (ლანძღვა). აღსანიშნავია, რომ ეს პოზიცია მხოლოდ ქართული მოვლენა არ არის. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს პოზიცია მეტაფორასთან დაკავშირებით აღმოცენდა და ჩამოყალიბდა სიტყვიერებაში ჯერ კიდევ ცხოველთა დომესტიკაციის წინარე ხანაში.

ამ თვალსაზრისით უადრესად საყურადღებო პოზიცია უკავია ვერძს, რადგანაც იგი უძველესი ხანებიდანვე ერთ-ერთი უმთავრესი სამსხვერპლო ცხოველია და ამ ნიშნით დღევანდელ ყოფაშიაც

პირველობს. საინტერესოა მისი თანამედროვე მეტაფორული მნიშვნელობაც: იგი უდავოდ უარყოფითი არის, რადგან სიბრყველ-თანაა დაკავშირებული, მაგრამ ამავე დროს წმინდა პოზიტიური შეფასებით „კეთილსა“ და „მშვიდს“ აღნიშნავს. ასე რომ, შინაურ ცხოველთა უარყოფითი მეტაფორული სისტემიდან მხოლოდ ცხვარი გამოიყოფა თავისი შუალედური მდგომარეობით. ზემოთ უკვე ვიმსჯელეთ ცხვრის ტყავის სარიტუალო დანიშნულებასა და დიდ მნიშვნელობაზე, რაც ასე ფართოდაა ცნობილი ეთნოგრაფიული მასალიდან. ცხადია, ცხვრის ტყავის განსაკუთრებულობისათვის დიდად უნდა შეეწყო ხელი წარმოდგენებს მიწა-ბალახისა და სხე-ული//ტყავი-ბეწვის ანალოგიური, აღეკვატური სიმბოლური გააზრე-ბის შესახებ. ეს პოზიცია უძველესი დროიდან ინვარიანტული მითო-ლოგიების ერთ-ერთ ყველაზე პოპულარულ ვერსიას წარმოდგენდა, რომლის განსაკუთრებულ განვითარება-გადრმაგებას განსაკუთრებით შეუწყო ხელი მატყლის როგორც პრაქტიკულმა, ისე რელიგიურმა მნიშვნელობამ. ცხვართან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენათა განსაკუთრებული ზრდა უშუალოდ უკავშირდება მისი მომრავლების დამოუკიდებელ სამეურნეო დარგად ქცევას. არის მოსაზრება, რომლის თანახმად საქართველოს ტერიტორიაზე მეცხვარეობა უნდა დაწი-ნაურებულიყო შუა ბრინჯაოს ხანაში. ქართული სიტყვა „ცხოვრება“ წარმოდგება „ცხვარ“ („ცხოვარ“) ძირისაგან. აქედან გამომდინარე უნდა ვიფიქროთ, რომ ოდესღაც „ცხოვრება“ მეცხვარეობას, შესაძ-ლოა საერთოდ მესაქონლეობასაც აღნიშნავდა. ამ დარგის გაფარ-თობასა და შესწავლას, ბუნებრივია, უნდა მოჰყოლოდა სათანადო ტერმინოლოგიის წარმოქმნაცა და საკრალიზაციაც. ჩვენთვის მთავარია განხილვა მიწისა, როგორც სხეულისა, ხოლო მისი ზე-დაპირისა, როგორც ტყავისა, რომელიც მცენარეს აღმოაცენებს. ამ უკვე ჩამოყალიბებული სისტემის ერთ-ერთი ძველი ფორმა არის ცხვარი და მისი ტყავი, როგორც ნაყოფიერების ყველაზე ტევადი სიმბოლო. ცხვრის შესახებ წარმოდგენებმა განსაკუთრებული აქტი-ვობა შეიძინეს მას მერე, რაც მცირე აზიაში გამოყვანილ იქნა ნაზ-მატყლიანი ცხვარი, რომლის პროდუქციით მოგვიანებით სახელი

გაითქვეს მიღეთმა და სარდმა. ამ მოვლენის გამოძახილი უნდა იყოს თქმულება „ოქროს საწმისზე“ და კოლხეთზე, სადაც მეცხვარეობა უძველესი დროიდან ყოფილა განვითარებული. ცხვარი ძალიან აქტიურია ხეთების სარწმუნოებასა და რიტუალებში. ცნობილია „ცხვრის პარსვის რიტუალი“, რომლის მიხედვით ცხვარი ხეთთა შორის უპირველესი სამსხვერპლო ცხოველია, მას შეუძლია განდევნოს ჭირი და უწმინდურობა, რაც რიტუალის ტექსტუალურ ნაწილებშია აღნიშნული. რიტუალს ასრულებს „მოხუცი ქალი“ (დედაბერი) რომელიც წმენდს უწმინდურობას. აღსანიშნავია, რომ განწმენდილ პირს ტანზე შემოხვეული აქვს წითელი და ლურჯი მატყლი, რომელსაც ამორებენ რიტუალის შესრულების შემდეგ. გამოლოცვილ მატყლს ლანგარზე აწყობენ (ალბათ სხვა შემთხვევისათვის ინახავენ). ამ დროს იწირება შავი ცხვარი.

აზრი, რომელიც ახლა უნდა შეეთავაზო მკითხველს დასამტკიცებლად ძნელია, მაგრამ მოსაზრების სახით შესაძლოა არსებობდეს. ვფიქრობ, რომ ძველი მცირეაზიური შელოცვების უშუალო, არაყად ქცეული მემკვიდრე უნდა იყოს ერთი ქართული ტექსტი, რომელიც ვ. კოტეტიშვილს მოჰყავს „მზე შინას“ ანალოზისას. გარდა შვილიერებისა, ვ. კოტეტიშვილს ცხვარი დოვლათის ნიშნადაც მიაჩნია და მოაქვს სიუჟეტი თუ როგორ გამოაგდებს ოჯახიდან ცხვარი სიღარიბეს. სახლში შესულ ცხვარს „სიღარიბე ერთ კუნჭულს სთხოვს, მაგრამ ცხვარი უარს ეუბნება: ერთ კუთხეში მე უნდა დავდგე, მეორეში ბატკანი უნდა დავაყენო, მესამეში ყველს დავდებ და მეოთხეში მატყლსო. სიღარიბემ ნახა, რომ ადგილი აღარ რჩებოდა და გაიპარა“. ამ ტექსტის შემდეგ მკვლევარს მოჰყავს მითოსური მასალა, სადაც აშკარად ჩანს ცხვრის, თხისა და ძროხის, ასევე მწყემსის კავშირი ნაყოფიერებასა და განახლებასთან.

მოტანილ მასალაში აქცენტი დაესმის მხოლოდ ეკონომიკურ ინტერესს, რითაც რეალიზებულია ტექსტის სრული დესაკრალიზაცია, მისი თანამედროვე ალეგორიულობა. აქ პრობლემა რაციონალურია და ასევე რაციონალური საშუალებებით წყდება. ხეთური შელოცვების ტექსტებში კი პირიქითაა: წინა პლანზე გამოდის

ცხოველისა და მისი სხვადასხვა ფერის ბეწვის ძალა, რომლის მოქმედებაში მოყვანა და სასურველი შედეგისაქენ წარმართვა შესაძლებელია ვერბალური მაგიის საშუალებებით. არაკში ცხვარი პერსონიფიცირებულ სიღარიბეს აძევებს, რაც შელოცვების საშუალებით უწმინდურების გაძევების გარდასახვას წარმოადგენს. წმინდა ცხვრის საკრალური ძალა კვინტენსირებული სახით გამოვლინდება ტელეპინუსის ხისათვის ტყავის შეწირვის ჟამს. ეს ტყავი, რომელსაც მსოფლიო ხეზე, მარად მწვანე ეიაზე, ურთხელზე თუ მუხაზე ჰკიდებდნენ, განასახიერებს სახელმწიფოს, მეფისა და დედოფლის კეთილდღეობას. მასში არის ყოველი სიყვითე. მისი შეწირვის შემდეგ „ტელეპინუსი იწყებს ზრუნვას მეფეზე, ტელეპინუსის წინ დგამენ მარადმწვანე ხეს, ეიას. ეიას ხეზე ჰკიდია ცხვრის ტყავი. ცხვრის ტყავში არის ცხვრის ქონი, მასში არის... მარცვალი... ღვინო, მასში არის... ხარი და ცხვარი... მასში არის დღეგრძელობა... მასში არის შთამომავლობა, ვაჟები და ასულები, მასში არის ასაკსრულობა კაცისა და ხარისა, და ცხვრისა... მასშია გულოვნება და ძალა... მასშია ცეცხლი.

მასშია... ამბავი ნაზმატყლიანი ბატკნების შესახებ... მასშია ზრდა, აყვავება და აღვსება წვენით.

და ტელეპინუსი მეფეს ხელში ჩაუდებს ცხვრის ტყავს. და იგი მას აძლევს ყოველგვარ სიკეთეს“.

როგორც ჩანს, ძველი მითოსურ-რელიგიური ინერციის და ახალი სამეურნეო პირობების შერწყმის შედეგად შეიქმნა ქალღვთაებათა ახალი იპოსტასები. ამ რწმენათა ფორმირებისას გარეული ნადირის ადგილი ქალღვთაების სიახლოვეს დაიჭირა ცხვარმა, მისი სრულიად განსაკუთრებული სამეურნეო მნიშვნელობის გამო. ხეთური მასალის თანახმად ცენტრალურ და ჩრდილოეთ ანატოლიის მოსახლეობაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა ცხვრისა და თხის ტყავს, როგორც კეთილდღეობის სიმბოლოს. ერთ-ერთი ხეთური საკულტმსახურო ვერსიის მიხედვით საწმისის, ანუ ცხვრის ტყავის ადგილზე ვხედავთ ქალღმერთ ინარას. ამ ცნობიდან აშკარად ჩანს ადეკვატური საკრალური მნიშვნელობა, რაც ტყავს

(კერძოდ ცხერისას) მიუღია, როგორც ნაყოფიერებისა და სიუხვის სიმბოლოს. სემანტიკურ მწკრივში, რომელიც აღმოცენდა ბუნების ახლებური გააზრების საფუძველზე, გაერთიანდა ანალოგიურ რიტუალურ ღირებულებათა მქონე საგნები ცოცხალი თუ არაცოცხალი ბუნებიდან. მათ შექმნეს შეხედულებების მოზაიკური ველი, რომლის ყოველი კომპონენტი საერთო ინვარიანტული იდეის ამა თუ იმ კერძო ვერსიას წარმოადგენს. უძველესი დროიდან ქალის ქანდაკებები გამოხატავდნენ საზოგადოების წარმოდგენას ბუნებაზე და აქცენტს სვამდნენ ამ ინტერესთა კონკრეტულ ასპექტებზე. მათი გაერთიანება ერთი საერთო განზოგადებული პერსონის სახით, უფრო გვიან უნდა მომხდარიყო. მან მოიცვა როგორც მიწის, ისე ნადირთა პატრონები, ასევე „ადგილის დედათა“ კულტი და საბოლოოდ გამოიხატა კერისა და ნაყოფიერების დიდი ღვთაებების სახით, თუმცა გვერდითი ადგილობრივი წარმოდგენები ყოფიდან არ გამქრალან. ქართველთა ამ რიგის წარმოდგენების საუკეთესო დამახასიათებელია ტერმინი „დედამიწა“, რომელიც იმეორებს ბერძნული ქალღვთაებების „დემეტრეს“ სახელში გამოხატულ სიტყვასიტყვით მნიშვნელობას და შესაბამისად კონცეფციასაც, რომელიც ოდესღაც მოქმედებდა ქართველთა შორის. ტყავი ასეთი ქალღვთაების სიმბოლო და ატრიბუტი უნდა ყოფილიყო, რაც, ჩემის აზრით, თავის ანარეკლს პოულობს ვეფხვის//ლეოპარდის ქალურ გააზრებაში, ერთი მხრივ და მეორე მხრივ ქალის, როგორც ნაყოფიერების განზოგადებული იდეის ტოლფას ღირებულებად წარმოდგენაში. ეს იდეა გენერირებულია ქალის ქაჯავითიდან გამოყვანის ლეგენდაში, რომელიც ასევე გავრცელებული ინვარიანტის ვერსიას წარმოადგენს.

თანახმად ამ ლეგენდისა ხახმატის წმინდა გიორგის ქაჯავეთიდან გამოჰყავს „ქაჯის“ ქალი, სამძიმარი და მასთან ერთად მოაქვს სიმდიდრე: გრდემლი, საქონელი, ვერცხლის ჭურჭელი, სასრევ-სამართებელი (იარაღი), საქონელი, საკიდელი, შაქრის ზოდები, ძვირფასი ქვა, ოქროს ცხრაძალიანი ფანდური, ასევე ოქროს საცერი, წამოუყვანიათ ცალრქა ძროხა, მისთვის რქა შეუტეხავთ და საწყაოდ დაუდგენიათ. რაც შეეხება სამძიმარს, იგი, თანახმად ხალხური

წარმოდგენებისა, ნაყოფიერებისა და ბარაქიანობის მიმნიჭებელი ქაღვთაებაა, რომელიც სექსუალურ ურთიერთობებს ამყარებს თავის რჩეულებთან და ქორწინებას უკრძალავს მათ. აღნიშნული წესების უხეშობა და ნატურალურობა, როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, მათი დიდი სიძველის ნიშანია. წარმოდგენებსა და ზეპირ-სიტყვიერებაში შექმნილი სახე ქაღვთაება სამძიმარისა ძალიან აახლოებს მას ძველი მსოფლიოს რელიგიებში ქაღვთაებათა გავრცელებულ ტიპთან, რომელიც ნაყოფიერების, ხვადრიელების და შვილიერების ძალებს განასახიერებს და რომლის კულტმსახურებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა სექსუალურ რიტუალებს. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ საკითხთან დაკავშირებით საკმაოდ ვრცელი ლიტერატურა არსებობს.

ტყავთან დაკავშირებით მსჯელობისას სამძიმარის საკითხისა-დმი ინტერესი გამოწვეულია მცირე აზიასა და ეგეოსური სამყაროს მითოსურ-რელიგიურ წარმოდგენებში დამოწმებულ ადეკატურ ღირებულებათა ჩანაცვლების განსაკუთრებული მნიშვნელობით. ერთმანეთს ჩაენაცვლებიან, ან ერთმანეთის გვერდზე მოქმედებენ ქაღვთაება, ტყავი საკულტო ხეზე, ან ხეზე დაკიდებული ქაღვთაება, განძი. ძირითადი მითოსური სიუჟეტი კი უცვლელი რჩება. მოძრავ ნაწილს შეადგენენ პერსონაჟები და მათი აქსესუარები, ან ტოლფასი ღირებულებები. ცხადია, რომ ამ მითოსურ მოვლენათა ერთიანობა საერთო კულტურულ-ისტორიულ ველს შეადგენს და ყურადღებას იმსახურებს როგორც კულტურო-გენეტიკური მოვლენა. აღნიშნული თვალსაზრისით საინტერესოა წმინდა გიორგის ხახმატური ორეულის ბუნება. იგი ყოველთვის უმჭიდროეს კავშირში განიხილება თავის დობილთან, თუ დასთან, სამძიმართან. საკულტო ცენტრში რომელიმე მათგანის სახელობაზე შესრულებული კულტმსახურება ორივე მათგანს ეთვლება, რასაც თავის ღრობე მიეცა შეფასება. სპეციალურ ლიტერატურაში ღვთაებათა წყვილი საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში არამარტო გიორგისა და სამძიმარის სახით არის წარმოდგენილი, მაგრამ ეს საკითხი დამოუკიდებელ კვლევას მოითხოვს და ამჟერად მასზე მსჯელობას

ვერ გაგაგრძელებთ. ერთი რამ კი შეიძლება აღინიშნოს, და-ძმა ღვთაება „ბილწნი ღმერთნი, არტემი და აპოლო“ ნახსენებნი არიან ანდრია პირველწოდებულის მოგზაურობაში, როცა იგი ზადენ-გორასთან, საქრის-სოსანგეთში ეწვია მესხ ქალს, სამძივარს და მისი მკვდარი შვილი აღადგინა ღვთიშობლის ძალით. სწორედ ამ ღროს შემუსრა მან და-ძმის კერპები. აღსანიშნავია, რომ ხევსურეთისა და სამხრეთ საქართველოს კულტურათა შორის ეს ფაქტი ერთადერთი დამთხვევა არ არის.

გარდა ამ კერძო მომენტებისა, განსაკუთრებით საყურადღებოა თავად ხახმატის ჯვრის, გიორგი ნაღვარმშენიერის მეთაურობით მოწყობილი ლაშქრობა ქაჯავეთში. მას მთელი ხევსურეთის ჯვრები შეუყრია, თან გაუყოლებიათ წმინდა კაცი, გახუა მეგრელაური, „გაუტეხიათ“ ქაჯეთი, წამოუღიათ დიდი დავლა, წამოუყვანიათ სამძიმარი (ვარიანტით მასთან სხვა ქალებიც) და გადმოსულან უკან. თქმულების სხვადასხვა ვარიანტში აღწერილია ცალკეული, სხვადასხვა ჯვართან დაკავშირებული საგმირო, თუ სამარცხვინო ეპიზოდი. მაგალითად, ხადურ ჯვარს (სანებას) (ვაჟა-ფშაველას ცნობით) სალესი და სამართებელი მოუპარავს, ხოლო თ. ოჩიაურის ინფორმატორთა ცნობით იგი ლაშქრობიდან ადრე გამოპარულა და ამის გამო მისთვის წილი არ მიუციათ. განაწყენებულს ოქროს ფანდური გაუტაცია, რის გამოც სანება დაუსჯიათ. ხადურ ჯვარს დანარჩენები ახლოს არ იყარებენო, ამბობს ვაჟა. თ. ოჩიაურის ინფორმატორები სხვაგვარად გადმოგვცემენ სასჯელის ამბავს: როცა ხადუელები ხახმატში მიდიოდნენ და საკლავს დაკლავდნენ, საკლავს თურმე მთლიანად ატოვებინებდნენ. წესით ჯვარში უნდა დარჩენილიყო საკლავის ნაწილი, ბეჭი, თავი და ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო ტყავი. ლეგენდაში ასახული სასჯელი, ხადუელთა საკლავის მთლიანად ხატში დატოვება, თ. ოჩიაურის აზრით მეტად მნიშვნელოვანი გარემოებაა და თქმულების საფუძვლის რეალობაზე მეტყველებს. თ. ოჩიაური საინტერესოდ აანალიზებს ხალხურ მასალას, „ვეფხისტყაოსნის“ შესაბამის ადგილებს, საკითხთან დაკავშირებულ ვრცელ ლიტერატურას და სათანადო ადგილს უძებნის მას

მთიელთა მითოლოგიის შეფასების მის მიერ ჩამოყალიბებულ ორიგინალურ კონცეფციაში. ჩვენი თემისათვის კი განსაკუთრებით საინტერესოა ის გარემოება, რომ თუ ხომალდის მშენებლობასა და ნაოსნობას გამოვტოვებთ, გიორგი ნაღვარმშვენიერის ლაშქრობა „ქაჯავეთში“ და არგონავტების ლაშქრობა კოლხეთში, როგორც მომზადებით, ისე მონაწილეთა წარმომავლობითა და საბოლოო შედეგით, ღიდ მსგავსებას ამჟღავნებენ ერთმანეთთან. ქართულ სიუჟეტში ღვთაებები მონაწილეობენ, ხოლო ბერძნულში – ღვთაებათა შთამომავალი გმირები. ქართული ღვთაებები აღმ. საქართველოს კერძო რეგიონების მფარველები არიან და ამ რეგიონებს განასახიერებენ, მსგავსად ბერძენი გმირებისა, რომლებიც საბერძნეთის მრავალი კუთხიდან შეიკრიბნენ. გიორგი ხახმატის ჯვარმა ქაჯავეთიდან ქალი წამოიყვანა და განძი წამოიღო. სამწუხაროდ არ არის ცნობილი, თუ რა მიზნით გადაწყდა თავიდან ქაჯავეთში ლაშქრობა: ქალის, განძის თუ ორივეს მოსაპოვებლად. არგონავტებმა მოიპოვეს ლაშქრობის პირველადი მიზანი, საწმისი და დამატებით ქალი, რომელიც ძველი მითოლოგიური სისტემების მიხედვით ურთიერთ-ჩანაცვლებადი ღირებულებებია. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს ზემოხსენებული, ხეთურ რიტუალში დადასტურებული ფაქტი, როცა საწმისს თვით ქალღმერთი ინარა ცვლის, ხოლო თავად საწმისი, იმავე ხეთურ რიტუალში სიმდიდრის, გამრავლებისა და ხელისუფლების სიმბოლოა. საინტერესოა, რომ ქართველების უძველესი წარმოდგენით ქალღვთაების რჩეული მონადირე, მომავალი მეფე, ფარნაეზი, ქალღვთაების ცხოველის, ირმის მეშვეობით პოულობს განძს, რომელსაც მისთვის ხელისუფლება მოაქვს. ამ მაგალითში ხელისუფლება - განძი ისევ ქალღვთაებასთან დაკავშირებულ საკრალურ ფასეულობათა რიგში განიხილება, თუმცა თქმულების გადმოცემისას ლეონტი მროველი მხოლოდ შემთხვევითობით ხსნის ძველი სარწმუნოებისათვის დამახასიათებელ მითოსურ ინერციას.

ეს მოტივები ბერძნულ მითოსში სხვადასხვა სახითა და მინიშნებებით მეორდება. ამ რიგის ფაქტებს განეკუთვნება და-ძმის ოქროს ვერძით გამოქცევა საბერძნეთიდან კოლხიდაში, რის გამოც

აქ მოხვდა საწმისი. გიორგი ხახმატის ჯერის ლეგენდაში შესაბამისი ეპიზოდი არ არის გადარჩენილი. ბერძნულ მითოსში ასევე ცნობილია ტავრიდაში მოწყობილი მოგზაურობა არტემიდეს ხის კერპის დასაბრუნებლად. აპოლონი იქ ამ მიზნით აგზავნის ორესტეს, რომელიც იქ თავის დას, იფიგენიას ხვდება. ამ შემთხვევაში არტემიდეს კერპი, როგორც იქ დაბრუნების ობიექტი, საწმისის ადგილზე დგას. განძთან ერთად იტაცებს მშვენიერ ელენეს ვეფხის ტყავით შემოსილი პარისი. მოტაცებულ ქალს, ბერძნულ მითოსში, ისევე როგორც ხევსურთა გადმოცემაში სამძიმარს, თან დასდევს პარალელური ფასეულობა, სიმდიდრე, რომელიც ერთგვარ რეპლიკას წარმოადგენს ამ პერსონაჟის შეფასებისათვის: მითოსის მიხედვით იგი ზევსისა და ლედას შვილია, უმშვენიერესია თავის დროის ქალებს შორის, სიყმაწვილისას ჰქონდა გახმაურებული სასიყვარულო თავგადასავალი, ერთი მითოსური ვერსიის მიხედვით ელენეს შვილია იფიგენია, ხოლო კლიტემნესტრა – მხოლოდ გამზრდელია ამ უკანასკნელისა. პავსანიას მიხედვით იფიგენია, პირდაპირ ჩაენაცვლება არტემიდეს. იგი ორესტესთან ერთად მონაწილეობს ტავრიდიდან ელადაში არტემიდეს ხისგან გამოთლილი კერპის დაბრუნებაში. მენელაოსის სიკვდილის შემდეგ ამ უკანასკნელის შვილებმა ელენე გააძევეს. იგი კუნძულ როდოსზე წავიდა, სადაც, რაც ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა, გარკვეული ხნის შემდეგ ხეზე ჩამოუკიდებიათ. ამის მერე შერქმევია ელენე დენდრიტისი (ხისა) და მისი სამლოცველოც დაუარსებიათ. ბოლოს იგი ხვდება კუნძულ ლევკაზე და ცხოვრობს იქ, როგორც აქილევის კულტის თანამონაწილე და მეუღლე. როგორც იფიგენიას, ისე ელენეს, თვლიან წვრილ ზომორფულ და მცენარეულ ღვთაებებად, რომლებმაც კულტში ვერ შეინარჩუნეს ადგილი, მაგრამ მითოსში დამკვიდრდნენ. ხეზე დაკიდებული, ხის ქალღვთაება ელენე ძლიერ გვაგონებს ხეთურ ქალღვთაება ინარას, რომელიც საწმისიან ხეს ჩაენაცვლება. ელენეს ქმრები ვეფხის ხალებიანი ქურქით მოსილი მეფეები არიან, იგი ადეკვატურია განძისა, არის მცენარეულის ღვთაება. უნდა ვიფიქროთ, რომ მისი

ფორმირება ანალოგიურ ღვთაებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე მოხდა. ელენე ალბათ მათი ერთ-ერთი ვარიანტი იქნებოდა ისევე, როგორც ანარა, თუ სამძიმარი.

მთელი ეს მწკრივი ქალღვთაებებისა (ასევე ვგულისხმობ სხვა კულტურულ მოვლენებსაც) განასახიერებს წარმოდგენათა ერთ თემას, რომელიც ხანგრძლივი ისტორიული დროის მანძილზე ერთ-მანეთის გვერდით მცხოვრები ეთნოსების კულტურებში საკუთარი ვარიანტით იყო რეალიზებული ან ისტორიული დინამიკის საკუთარი გზები გააჩნდა. მათი საფუძველი კი არის ბუნების უძველეს დედასთან დაკავშირებული რწმენები. ამ ქალღვთაების განმგებლობაში შედიოდა ბუნების აღორძინება, რაც მოგვიანებით დაიშალა სხვადასხვა პარალელურ, ადეკვატურ ღირებულებებად.

საწყის დონეზე ჩამოყალიბებული ქალღვთაების სახეს, რომელიც ყველაზე კარგად ალბათ ჩათალ-ჰუიუკისა და ჰაჯილარის ქალღვთაებით არის რეალიზებული, ყავდა თანმხლები ცხოველი, იპოსტასი, შვილი და რჩეული, რომელიც ქალღვთაების პარტნიორიც იყო მასთან დაკავშირებულ მითოსურ კულტში. ამ პერსონაჟის ზომორფული სახე, ისევე როგორც თვით ქალღვთაებისა, იყო ვეფხვი//ლეოპარდი, ასევე მისი ტყავი, სიმბოლო და ნიშანი ქალღვთაების თანმხლებობისა და მისი რჩეულობისა. ჩვენ მხოლოდ შეგვიძლია ამოვიცნოთ ზოგი ელემენტი იმ თავდაპირველი მითოსისა, რომლის მთავარი პერსონაჟი ქალღვთაება იქნებოდა. მის სიუჟეტში უსათუოდ უნდა აღბეჭდილიყო ბუნების გამარჯვება სიკვდილზე, რაშიაც ცხოველ მონაწილეობას მიიღებდნენ მისი თანმხლები ჭრელ-ქურქიანი ვეფხვები//ლეოპარდები.

ადრესამიწათმოქმედო კულტურები, სადაც ასეთი მითოსური პრინციპები პირობითად რომ ვთქვათ, შეადგენდნენ იდეოლოგიურ საფუძველს, უზარმაზარ სივრცეზე იყო გავრცელებული გაფანტულად განსახლებულ, ენობრივად მონათესავე ინდოევროპელებსა და მათთან კონტაქტში მყოფ არამონათესავე ეთნოსებში. ენობრივი ნათესაობის უქონლობა არ ზღუდავდა საერთო კულტურული სივრცის წარმოქმნას მეტ-ნაკლებად მსგავსი სამეურნეო და თანაბარი

სოციალური განვითარების პირობებში. საერთო მითოსურ-რელიგიურ სივრცეში მუშავდებოდა გასაგები და მისაღები ფასეულობები, ყალიბდებოდა ზნეობრივი და ქცევითი კრიტერიუმების ურთიერთშედწევადი, ლოიალური სისტემები, რაც ქმნიდა ნიადაგს კულტურული და ისტორიული თანამშრომლობისა და თანაცხოვრებისათვის. ამ საერთო სამყაროს მრავალი საერთო პარამეტრი გააჩნია, რომელთა შიგნით ყოველთვის მაღალი იყო კულტურული სიახლოვის კოეფიციენტი. ელემენტთა მექანიკურ გადატანაზე დატვირთვა დიდი არ უნდა ყოფილიყო, რადგან ამ სივრცეში მოქმედი კულტურის კოდი საერთო და ხელმისაწვდომი უნდა ყოფილიყო ყოველი ეთნოსისათვის, რაც ხელს უწყობდა თვითმყოფად ღირებულებებისა და მათი ადეკვატური, ეთნიკურად უცხო მნიშვნელობათა ურთიერთობის ნებისმიერი ფორმის მოქმედებაში მოყვანას. სავსებით მართალია გ. შარაშიძე ამირანისა და პრომეთეს შესწავლისას, როცა იგი სიუჟეტთა მსგავსებაში ხედავს საერთო კულტურულ ველში პარალელურ ტრადიციათა მოქმედებას და არა მექანიკურ სესხება-გადაღებას.

ვეფხის ტყაყის, ან საერთოდ ტყაყის სიმბოლური მნიშვნელობა ერთი მცირე საკითხია, მაგრამ რადგან იგი საერთო კულტურული სისტემის ნაწილია, შეიძლება მრავლისმეტყველი გამოდგეს. ქართველთა წინაპრების სარწმუნოებრივ-საკრალურ აქტივში ტყავს შესაძლოა უძველესი დროიდან ეჭირა მნიშვნელოვანი ადგილი, რის გამოძახილს დღეს არაერთ კულტურასა და ენაში ვხედავთ. მხედველობაში მაქვს ქართულიდან „ტყაყის შესაძლო ნასესხობა ბერძნულში, სადაც საწმისი „კოვ“ ფორმით აღინიშნებოდა.

ამ და კიდევ სხვა მრავალ მიზეზთა გამო ცხადია, რომ „ვეფხის-ტყაოსნის“ სიმბოლიკა მხოლოდ შოთა რუსთაველის პოეტური გენიის თავისუფალი გამოვლინება არ არის. მისი წარმატების საიდუმლო სწორედ კულტურის სიღრმეებთან ჰარმონიისაგან მომდინარეობს. ამ მარად მფეთქავ ძარღვს ყველაზე უკეთ ავსებენ და აცოცხლებენ ჭეშმარიტი შემოქმედნი, რომელთა საქმეები ყოველთვის ინტერეპოქური და ინტერეთნიკურია.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, დასკვნის სახით შეიძლება ჩამოვყალიბოთ შემდეგი:

1. ტყავის სიმბოლიკა იქმნება ადრესამიწათმოქმედო კულტურებში, რომელიც VIII–III ათასწლეულებში გავრცელებული იყო სამხრეთ კასპიისპირეთ–პაკისტანიდან დაწყებული, კავკასიის, წინა აზიისა, ეგეოსის ზღვის აუზსა და აღმოსავლეთ ევროპაში. ამ ათასწლეულთა მანძილზე ეს კულტურა ვლინდებოდა მთელი რიგი საერთო დამახასიათებელი ნიშნებით, რომელთაგან აღსანიშნავია ქალის მცირე ქანდაკებები.

2. უძველესი ქალღვთაების რჩეულ ცხოველთაგან, როგორც ამას არქეოლოგიური მასალა გვაჩვენებს, განსაკუთრებით პოპულარული იყო გარეული თხა და ირემი, მტაცებელთაგან ლეოპარდი//ვეფხვი, მგელი. მოგვიანებით განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა ცხვარმა. ტყავის სიმბოლიკის ძირითადი მონაცემები სწორედ ამ ცხოველთა ტყავთან და შეფერილობასთან არის დაკავშირებული.

3. განსაკუთრებით ღიდი ადგილი ხალხურ წარმოდგენებში დაიჭირეს ბალახისმჭამელებმა, მთის „წმინდა ნადირმა“. ისინი თვით ქალღვთაების ზომორფულ ხატადაც ითვლებოდნენ. მოგვიანებით ისინი, განსაკუთრებით თეთრი, ან ფერადი ქურქის მქონენი, „ნადირთ მწყემსებად“ მიაჩნდათ. „ნადირთ მწყემსად“ შესაძლოა ოდესღაც ვეფხვიც//ლეოპარდიც ითვლებოდა, რაზედაც მიგვანიშნებს ძალზე გაფერმკრთალებული გადმოცემები. ეს ცხოველი, ქურქის ფერადოვნების გამო, ბუნების აღორძინების ძალებთან იყო დაკავშირებული და ბუნების ქალღვთაებების იპოსტასი, ზომორფული სახე, მისი რჩეული და პარტნიორი გახდა. აქედან საფუძველი ეყრება ვეფხვის//ლეოპარდის ტყავის სიმბოლიკის სოციალურ ასპექტებს.

4. წარმოდგენები „წმინდა ნადირის“ შესახებ ცხოველთა დომესტიკაციის ხანამდე უნდა აღმოცენებულიყო. ამას მოწმობს მეტაფორათა სისტემაში გარეულ და შინაურ ცხოველთა მკვეთრად განსაზღვრული განაწილება. გარეული ცხოველ-ფრინველი ძირითადად პოზიტიურ ველს ავსებს, შინაური–ნეგატიურს. ორსავე მხარეს არის გამონაკლისი, რაც გვიანდელი სამეურნეო ყოფის საფუძველზე იხსნება.

ახალი სამეურნეო ყოფის გავლენიდანვე უნდა მივიჩნიოთ „ნადირთ მწყემსის“ მითო-რელიგიური პერსონის აღმოცენება. მას, შესაბამისად ყოფითი რეალობისა, უპირატესობა ენიჭება მონადირეზე.

5. ქალღვთაების რჩეულის, მონადირის//მეფის, თუ ქურუმის სამოსელი არის ვეფხვის//ლეოპარდის ტყავი. ყალიბდება მითოლოგემა „ტყაოსანთა“ შესახებ. ცხოველი//ტყავი ნაყოფიერების ქალღვთაების სიმბოლოა და იხმარება რიტუალისას სამოსელად „გარეთმის“ სახით. „გარეთმა“//სამოსელი შეიძლება იყოს ვეფხვის//ლეოპარდის, მგლის, ჯიხვის, ცხვრისა და თხის ტყავი. ნადირთა (განსაკუთრებით ვეფხვის//ლეოპარდის) ტყავი არის საპატიო დასაჯლო-მი, მასზე იხადებიან მეფეები და რელიგიური მოძღვრები. მისი სიმბოლიკა უკავშირდება ხალიჩას, სუფრას. იგი მიწის სიმბოლოა და ჩაენაცვლება ნაყოფიერებას, სიმდიდრეს. იქმნება წარმოდგენა საწმისზე-სიმდიდრის//ძალაუფლების სიმბოლოზე, მოგვიანებით მფრინავ ხალიჩებსა და ნატვრის სუფრებზე.

6. ქალღვთაებების სიმბოლოზე, ხეზე, სვეტზე, იყიდება მისი შესაწირავი ცხოველის ტყავი//საწმისი. სიცოცხლის ხის იდეის ჩამოყალიბებასთან ერთად საწმისმა და სიცოცხლის ხემ რთული ფორმა და სოციო-გენეტიკური ასპექტები შეიძინეს. ისტორიულად მეზობელ და კულტურულად ერთი არეალიდან მომდინარე ხალხების მითოლოგიაში ტყავის//საწმისის რეალიზაცია ხდება სხვადასხვა პარალელური, ადეკვატური ღირებულებით. შეიძლება მისი ადგილი დაიჭიროს ქალმა, სიმდიდრემ და ა. შ. ვეფხვი//ლეოპარდის „გარეთმა“ არის ქალღვთაების რჩეულის, პარტნიორის, ქურუმის, მონადირის თუ მეფის სამოსელი. საერთოდ გარეთმა (ცხვრისა, თხისა) აცვიით მექორწილეებს, გუთნისდედებს, „ბერეკებსა“ და ყვენებს, რომლებიც ქალი ღვთაების და მეფის ქორწინების მითოსურ „სცენებს“ თამაშობენ. „გარეთმა“ ნაყოფიერების ძალების აქტიურობის სიმბოლოა. იგი შესაძლოა ქთონურ ველსაც უკავშირდებოდეს.

7. ნაყოფიერების ქალღვთაების განკარგულებაში ექცევა სიმდიდრე, რომელიც ზოგ კულტურაში, ძალაუფლებასა და კეთილ-

დღეობასთან ერთად, თავს იყრის ოქროს საწმისის სიმბოლოში. საწმისი, განძი//სიმდიდრე და ძალაუფლება//კეთილდღეობა ქალღვთაების ძალის გამოვლენად, მის რეალიზაციად ითვლება, როგორც ნაირსახეობა ნაყოფიერებისა. მითოსში ვრცელდება ქალღვთაების მოტაცება-დაბრუნების სიუჟეტები, სადაც მასთან ერთად ან პარალელურად გადაადგილდება განძი, საწმისი, ან ორივესთან ერთად. ეს წარმოდგენები ასახულია უძველეს ხეთურ და კავკასიურ რიტუალებში, სადაც ღვთაებას ხეზე სწირავენ ტყავსა და ხორცს, ზოგჯერ ხეზე დაკიდებულ ტყავს თვით ქალღვთაება განასახიერებს (ხეთებთან, ბერძნებთან). ასეთი სიუჟეტების რიგს განეკუთვნება ბერძენთა არგონავტების თქმულება, ქართველთა ხახმატის გიორგის ლაშქრობა ქაჯავეთში, ფარნავაზის მიერ ნადირობისას განძის მოპოვება და სხვ.

8. შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ სიმბოლიკა, ტარიელის სამოსელი და ნესტანი - ლეოპარდი//ვეფხვი, უძველესი მითოლოგიის ლიტერატურული გარდასახვაა და შორეული წარსულიდან იღებს სათავეს.

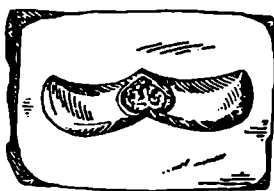
2000

ლიტერატურა

1. აბაკელია ნ., სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბილისი, 1997, გვ. 95.
2. არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბილისი, 1938 წ., გვ. 149.
3. ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბილისი, 1941 წ., გვ. 21-57.
4. ბარდაველიძე ვ., ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბილისი, 1953 წ., გვ. 66-67.
5. ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV. თბილისი, 1973, გვ. 638-639.
6. გიორგაძე გრ., საწმისი ხეთურ წყაროებში და მისი ანტიკური პარალელები (ფ. ჰაასის მოსაზრებები „ოქროს საწმისის“ თქმულების გენეზისთან დაკავშირებით), თბილისის სახ. უნივერსიტეტის შრომები, №227, 1982 წ., გვ. 280-292.
7. ერისთავი რ., ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული წერილები, თბილისი, 1968, გვ. 133.
8. ვირსალაძე ე., ქართული სამონადირეო ეპოსი. თბილისი, 1964 წ., გვ. 65-73.
9. კოტეტიშვილი ვ., ხალხური პოეზია, თბილისი, 1961 წ., გვ. 323.
10. კრებული „საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ქართული და უცხოური ტერმინოლოგია“. თბილისი, 1993 წ.
11. ლორთქიფანიძე ო., არგონაუტიკა და ძველი კოლხეთი, თბილისი, 1986 წ., ილუსტრაციები.
12. მუსხელიშვილი დ., ქართველთა თვითსახელწოდების ისტორიისათვის, მაცნე, ისტორიის სერია, 2, 1992, გვ. 14.
13. ოჩიაური თ., მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967 წ., გვ. 189 და შემდეგ.
14. ოჩიაური თ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბილისი, 1954 წ., გვ. 41-65.
15. რუხაძე ჯ., ძველი ქართული აგრარული დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი ბერი-ბერა. მასალები საქართველოს ეთნოგრ., IX, თბ., 1957, გვ. 173-178; ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტო-

- რიიდან, საკან. დისერტაცია, თბილისი, 1954 წ.; ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში. თბილისი, 1999 წ.; ხალხური აგროკულტურა დას. საქართველოში, თბილისი, 1979 წ., გვ. 158 და შემდეგ.
16. სურგულაძე ი., სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. მასალები საქ. ეთნოგრ., XXIII, თბილისი, 1987 წ., გვ. 133-158; ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბილისი, 1993 წ., გვ. 33-62, 108-147 და სხვ.
 17. სურგულაძე ი., ერთი საქორწილო წესის მითოსური და სოციალური ბუნებისათვის („მეფის განადირების“ ანალიზის ცდა), მაცნე, ისტორიის ... სერია, №2, 1989.
 18. სურგულაძე ი., სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII, გვ. 133 (შემდეგ მსე). არქაული ელემენტები ქართულ ხალხურ დღესასწაულებში, მსე XXI, გვ. 115.
 19. სურგულაძე ი., ერთი საქორწილო წესის მითოსური და სოციალური ბუნებისათვის (მეფის განადირების ანალიზის ცდა), მაცნე, ისტორიის სერია 2, 1989 წ.
 20. ქართლის ცხოვრება, ტ. II, გვ. 58 და შემდეგ.
 21. ქართული ხალხური პოეზია, V, თბილისი, 1976 წ., გვ. 142.
 22. ქერქაძე ი., ცხოველების აღმნიშვნელი ლექსიკა ძველ ქართულში. თბილისი. 1974 წ., გვ. 72-74.
 23. ჩაჩაშვილი გ., ერთი ხალხური გადმოცემა ლამარიაზე. თეზისები. სამეცნიერო სესია მიძღვნილი პროფ. ვ. ბარდაველიძის ხსოვნისადმი. თსუ, 1972 წ. იანვარი, გვ. 18.
 24. ჩიტაია გ., შრომები, I, თბილისი, 1977 წ., გვ. 15-16.
 25. ჩხეიძე თ., საქართველო და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები საშუალო სპარსულსა და პართულ ენებში, გვ. 113-114.
 26. წერეთელი გ., საქართველოს ირანულ სახელწოდებათა ისტორიისათვის, გვ. 98.
 27. ხაზარაძე ნ., ცაგარეიშვილი თ., წმინდა ხის კულტი საქართველოში, თბილისი, 1999 წ.
 28. ზიდაშელი მ., ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში, თბილისი, 1982 წ. ტაბ. XVII, სარტყელი №19.
 29. Charachidzé G., Prométhée ou le Caucase, p. 335-336.

30. Бардавелидзе В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957 г., стр. 57 и дальше.
31. Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вс. Вяч., Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. II, Тбилиси, 1984, стр. 492-503.
32. Кинжалов В., Искусство древних Майя, Ленинград 1967 г., стр. 12, 65, 80, 85, 111 и т. д.
33. Куфтин Б. А., Материалы к археологии Колхиды, II, Тбилиси, 1945, стр. 103-105, рис. 27, 28, 29, таб. 36, 37.
34. Луна, упавшая с неба, М-Л. 1977 г., стр. 61, Древнейшая литература Малой Азии. Перевод с древнемалоазиатских языков Вяч. В. Иванова.
35. Мелаарт Дж., Древнейшие цивилизации Ближнего Востока, М., 1982 г. стр. 88-200.
36. Мифы народов мира, II, ст. Ифигения; Елена; Реальный словарь классических древностей по Любкеру, Эγβδ. βγγδ. Павсания, II, 35.
37. Фрезер Дж. Золотая ветвь, М., 1980 г. стр. 514-532.
38. Семёнов Ю., Как возникло человечество. М., 1966. стр. 424-427.



საქართველოს ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის
დაცვის ფონდი

ქ. თბილისი, ი. გოგებაშვილის ქ. №33
ტელ.: (+995 32) 25-10-36



ქართული ხალხის იტ-სახეს, ქულცურას ყოფითი ცნადიციონი და ეთნოგრაფიული თარისებრებნი განაბიბონის. თანამედროვე პერიოდში შიბრყა ცნადიციული ცხობრების ნისი, სოქოენენის მანძილზე ჩამოყალიბებული ქართული ეთნოლოგიის მხასიათებელი თვითყადლობა, ზნობა, ეთიყა. გიილის ხანი და „ქართულური ყოფიდან“ ბრბერი დაბრბიბა. ეს კი ერის სისოყსხლო ძალების, მისი თვითშეგნებისა და შინაგანი ბრბიბა-თვინებნის განბდებრების ცლობასია.

საქართულოს ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის დაცვის გონდის მიზანია თბიი მოყაბრის, დბიყეს, პობულბიბიბიბი გბოქოთის საქართულოს ყოყაბ ქოთხის ეთნოგრაფიულ მონბაბობრის, მდობბ ქართულ ქოლცურას, ქართული ქაცის ნიჭიბა და ხელოვნბიბა შექმნილ მაცერბბბოლ და სოლოერი ქოლცურის ბეკლბის, ლბდებნიყ ნბბბბბბბს ქართული ეთნოსის ნაციონბლოლ სიბდობბრის, მილბეეეენსა და ბდგოლს მსოფლიო ქოლცურის სბგბბბბბბბი.