დავით ჭითანავა

„ზედაშე“-ს კულტურა საქართველოში

თბილისი
2022

DAVIT CHITANAVA

THE „ZEDASHE“ CULTURE IN GEORGIA

Tbilisi
2022

წიგნი — „ზედაშე"-ს კულტურა საქართველოში". წინამდებარე ნაშრომში 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 ცისა და ქვეყნიერების შემოქმედს. წინამდებარე ნაშრომში წარმოდგენილი მასალები მეცნიერულის გარდა, მნიშვნელოვანია ქართული მეღვინეობის კულტურის სრულყოფილად გააზრებისა და განვითარებისთვისაც, რამდენადაც ზედაშეს კულტურის მივიწყების შემთხვევაში ეს დარგი ყოველთვის ნაკლულად 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.

წიგნი 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 **ნუნუ მინდაძე**
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი **ლავრენტი ჯანიაშვილი**
ფილოლოგიის დოქტორი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ასოცირებული პროფესორი **რუსუდან გერსამია**

© დავით ჭითანავა

დაიბეჭდა შპს „კოლორში"

ISBN 978-9941-8-3576-6

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

ყველაფერს ვაზს ვაზის ლოცვისაგან
გამოქმნილი ყვავილ, ხოვლიან წმინდა
ნინომ თავისი თმითა შეკა, მეყვნ�d
გამოსცია, მისი წვენი ხალხებს
ასმა შეწყალავა. ეს ასი
„ჩაცია, ცოცი სალმოცოლი...
ვერ მონახავთ ამ ქვეყნად მოქ
სხვლომნიოს, ხოვლისუ ვაზისა და
სახნავლოების ყოიანი სიმბოლო აქვ
გიორგი ხოტაიძე

ღვინო ქართველთა ცხოვრების წესის განუყოფელი ნაწილია. დღევანდელ რეალობაში განსაკუთრებულად დიდი ადგილი უჭირავს მეღვინეობას, როგორც ეკონომიკის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან დარგს. ამ კულტურის რიგმა მონაპოვარმა (ვაზის ენდემური ჯიშები, საუცხოო ღვინოები, მევენახეობა-მეღვინეობის დარგში დაგროვილი მდიდარი ცოდნა-გამოცდილება) საქართველოს მევენახეობა-მეღვინეობის კლასიკური ქვეყნის სახელი მოუხვეჭა. ვაზის კულტურისადმი ქართველთა დამოკიდებულება მის მთელს ისტორიას წითელ ზოლად გასდევს. უამრავი დამპყრობნი ქართველთა სიძლიერეს ვაზის კულტურასაც კი აბრალებდნენ და მის ამოძირკვას 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 იყო[1].

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-მეღვინეობა საქართველოში, თბ., 1974, გვ. 269-270.

ხმებოდა წმინდანებისთვის საგანგებოდ შენირული 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. თოფურიამ 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 მიღწევას[1]. მას შემდეგ საკმაო 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 მევენახეობის საწყისების არსებობას საქართველოში ენეოლითის ხანიდან ვარაუდობენ. კულტურული ვაზის ყურძნის წიპწები 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 წიპწებია ნაპოვნი, ძვ. წ. VI ათასწლეულით თარიღდება, მაგრამ მკვლევართა დასკვნით, კულტურული ვაზის ჯიშების წარმოქმნა-ჩამოყალიბება ძველ მევენახეთა მიერ გაწეულ საკმაოდ ხანგრძლივ სელექციურ მუშაობაზე მეტყველებს. სპეციალისტთა ყურადღებას იქცევს აგრეთვე ქვაცხელას ბორცვზე და ხიზანაანთ-გორაზე (შიდა ქართლი) აღმოჩენილი ენეოლითის ხანის კულტურული ვაზის ყურძნის წიპწები. მსგავსი წიპწების აღმოჩენის შემთხვევები ხშირია გვიანბრინჯაოს და ადრეული რკინის ხანის განათხარ მასალებში. ამ დროს ქართველ ტომებს ჰქონდათ კულტურული მევენახეობა მისთვის დამახასიათებელი ატრიბუტებით[2].

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

---

[1] **თ. ოჩიაური,** რედაქტორისაგან, წიგნში – **ნ. თოფურია,** ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან (მევენახეობა-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 ენეოლითის 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 დასაკმაყოფლებლად[1]. ამ ეტაპზე უფრო მართებული იქნება ვიფიქროთ, რომ კულტურული მევენახეობის საწყისები 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 ხელვიწრო დოქების, ხშირ შემთხვევაში რამოდენიმეს აღმოჩენის ფაქტები[2]. ერთ-ერთ ყორღანში აღმოჩენილი (წალკის რაიონის სოფ. კუშჩის ყორღანი) ჭურჭლის მოცულობის გამოთვლა არკვევს, რომ მასში 3000-მდე ლიტრი სასმელი ჩადიოდა, ე. ი. იმდენი, რამდენიც დიდ გვაროვნულ კოლექტივს დასჭირდებოდა ქელეხზე[3].

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. ადრეფეოდალური ხანის დასავლეთ საქართველოში, ვაშნარში აღმოჩენილი მარნის მაგალითზე ჩანს, რომ ღია ტიპის მარნები ყოფილა გავრცელებული[4].

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 ისხმებოდა შესაწირი ღვინო; იქ სრულდებოდა ოჯახის თუ გვარის საკეთილდღეოდ მიმართული ლოცვა, რომელსაც ოჯახის ან გვა-

---

[1] ა. ბოხოჩაძე, 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. ბოხოჩაძე, მევენახეობა-მეღვინეობა ძველ საქართველოში, გვ. 175.

რის უფროსი აღავლენდა მთელი რიგი რიტუალური წესების დაცვით. ყველაზე უფრო მკაფიოდ საოჯახო და პატრონიმიული შესაწირავები 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 ტარდებოდა[1]. ეს ფაქტი ს. მაკალათიას მიერაც იქნა დადასტურებული[2].

მარანში, ქვევრთან სხვადასხვა ღვთაებათა მიმართ შესრულებულ საოჯახო რიტუალებში მთავარ შესაწირავს ღვინო წარმოადგენდა, რომელიც სპეციალურად გამოყოფილ ქვევრში ინახებოდა. როგორც ნ. თოფურია აღნიშნავდა, ქართველ ხალხს ღვინო წმინდა სასმელად წარმოედგინა, იგი ღვთაებისათვის საყოველთაოდ გავრცელებულ შესაწირავ საგანს წარმოადგენდა, რომელსაც „ზედაშე" ეწოდებოდა, მისი შესატყვისი სამეგრელოში იყო „ოხვამერი", ხოლო იმერეთსა და რაჭაში – „სალოცვილი", საინგილოში – დადაში, ქართლ-კახეთში – „შესაწირი ღვინო"-ზედაშე, ქართული – საწირავი; ქართულ შესაწირავს, მეგრულ ოხვამერს, იმერულ-რაჭულ სალოცვილს ფართო მნიშვნელობა აქვს, ის ზოგად ცნებას გამოხატავს, ზედაშე კი უფრო კონკრეტული მნიშვნელობით იხმარება[3].

ნ. თოფურიას გამოკვლევით, „საქართველოს ცალკეული კუთხეების მაგალითზე ღვინის ზედაშეები, სამეგრელოსა, იმერეთსა და გურიაში 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 მონაწილეობას, ხოლო შემდეგ კი ოჯახში სრულდებოდა ვიწროდ, ფარულად[4]. სატაძრო ვენახები ოჯახების მიხედვით იყო განაწილებული, რომელსაც ისინი რიგ-რიგობით ამუშავებდნენ და მის ნაწილს ზედაშედ გამოყოფდნენ მოცემული ხატის სახელზე და საეკლესიო დღესასწაულის დროს მას ყველა ერთად მოიხმარდა[5].

---

[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 საველე-ეთნოგრაფიულ მასალებს და მათ ეთნოლოგიურ კვლევას. ნაშრომში წარმოდგენილია მარანში ჩაფლულ ქვევრში სპეციალურად ჩასხმულ საზედაშე ღვინის შეწირვასთან 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 ნაკლულად ჩაითვლება.

მიუხედავად იმისა, რომ ზედაშეები არსებობდა როგორც საოჯახო, პატრონიმიული, საგვარეულო, სახატო და სხვა, წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ არ მივიჩნიეთ მიზანშეწონილად ისინი ეთნოგრაფიული მასალის ჩვენებისას კლასიფიცირებულად წარმოგვედგინა. პირველ რიგში იმიტომ, რომ ზედაშეს შეწირვასთან 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 შეწირვის ჩვეულების ფართოდ გავრცელებისა[1].

---

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

თავი I.

ზედაშე-ოხვამერი ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში

ა). საზედაშე-ოხვამერ ქვევრთან დაკავშირებული რიტუალები (ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

სამეგრელო

სამეგრელოში, მარანში ჩაფლულ ამა თუ იმ ღვთაების სახელზე შესაწირავად 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" (საზედაშე) ქვევრთან როგორც ვიწროდ ოჯახის წევრები, ისე მთელი პატრონიმია „თურის" (მთისწინა სამეგრელოში) და „დინო"-ს (პლატო სამეგრელოში) წევრები ერთად იკრიბებოდნენ და ცალკეული ღვთაებებისადმი დანიშნულ დღეს მსხვერპლს სწირავდნენ და ლოცვას აღავლენდნენ[1]. დღესდღეობით, პატრონიმიის ერთიანობა, როგორც სოციალური ორგანიზმისა მთელი თავისი პირვანდელი ნიშნებით, სწორედ ამ სალოცავების ზოგ ადგილას შემორჩენილობით თუ განისაზღვრება. საოჯახო და პატრონიმიულ ოხვამერ შესაწირავებს შორის რიტუალურად არავითარი განსხვავება არ იყო და ამდენად ჩვენ მათ ერთ ჭრილში განვიხილავთ. ხოლო სახატო და სათემო მარნები უფრო აღმოსავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში გვხვდება და სამეგრელოში დღესდღეობით არ ფიქსირდება.

ოდუდია სამგარიო//სამგარიო//დიდი ოხვამერი: ჩვენ მიერ სამეგრელოში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, „ოდუდუა სამგარიო"-ს შემოკლებულად *„სამგარიო"-ს* და ასევე *„დიდ ოხვამერი"-საც* (დიდი სალოცავი) უწოდებდნენ. მისთვის მარანში ცალკე ქვევრი იყო გამოყოფილი. ამ სახელწოდებაში ოდუდია (სათავო) მიუთითებს მის „უპირატესობაზე" და „პირველობაზე" სხვა სალოცავებთან 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 ლოცვაა[1].

„ოდუდია სამგარიო“ ოჯახის უფროსი კაცის სახელზე შესაწირავ ქვევრს წარმოადგენდა. შესაწირავი 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. შესაწირად 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 იყო[2].

ჩვენ მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, „სამგარიოს“ სახელწოდებით ცნობილი „ოხვამერი“ ასევე შესაძლებელია ყოფილიყო პატრონიმიული, რომელსაც მარიამობა (მარაშინა-28 აგვისტო) დღეს წირავდნენ, როდესაც ახალი მოსავალი შემოდიოდა-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 შესაწირად იყო განკუთვნილი; ასევე მისი რძისაგან დამზადებული ყველით ამ დღეს სამ კვერს-„კვარაბიებს“ და ხაჭაპურებს აცხობდნენ. ცალკეული ოჯახები, რომელთაც ამ შესაწირავისთვის 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“) შეწირვით. ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ თემში მცხოვრებ ცალკეულ გვარებს „ხვამა“ (ლოცვა) სხვადასხვა შესაწირი საქონლით ედოთ ვალად. მაგალითად, ზუგდიდის მუნიციპალიტეტის ყულიშკარის თემში მცხოვრებ როგავებს ის „პატენიას“ შელოცვით – ხბოთი („ჯაკელი“), მაქაცარიებს კი გოჭით ან თხით, ხოლო გულუები მას „უფალ თანაფის“ (სიტყვასიტყვით „უფლის აღდგომა“) მეორე ორშაბათს „ციკანის“ („ქაცარი“) შეწირვით 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 პატრონიმიის – 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 პატრონიმიის უხუცესი ადამიანის გაბრაზება არ შეიძლებოდა. სუფრაზე დარჩენილი ძვლები აუცილებლად მინაში 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 დაბერებულიყო, 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 შეწირვა 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 შეწირავდნენ, 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. შეწირული ხბოს

ტყავს და სხვა ნარჩენს მდინარის წყალს გაატანდნენ. ოჯახის უფროსი ნისორზე დაანყობდა საქონლის თავს, გულ-ღვიძლს, კვერებს, რომელსაც კენტს აცხობდნენ სიმინდის ფქვილისაგან. მარანში ოჯახის უფროსი პატრონიმიის ნევრ 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 ჩაწერილი (მარტვილის მუნიციპალიტეტის სოფელი ტალერი) მასალის მიხედვით, ოჯახს ორი სახის ოხვამერი ქვევრი ჰქონია მარანში ჩაფლული. ერთში ჩასხმული ღვინო ეწირებოდა აღდგომა დღეს, მეორეში ჩასხმული ახალი ნლის შემდეგ, პირველ ან მეორე ორშაბათს. სააღდგომო ოხვამერის დროს უფროს შვილს უნდა ეყიდა თიკანი (ქაცარი). ქვევრთან ოჯახის უფროსს მიჰქონდა საკლავის გულ-ღვიძლი, კუჭმაჭშერეული გამომცხვარი კვერები, იმდენი რამდენი ნევრიც 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 წარმოსთქვამდა. ახალი ნლის 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 გაუყოფელი რჩებოდა და ის უკვე „სამგარიოს" სახით მათი საერთო, პატრონიმიული შესაწირავის 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, ბაღმარანი, ყულიშკარი, ალერტკარი, უჩაშონა) ჩვენ მიერ მოპოვებული მასალების მიხედვით, „სამგარიო" პატრონიმიული შესაწირავი 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 შესაწირავად განკუთვნილი ქვევრის სახელწოდებას სიტყვა „ოდუდია" არ ერთვის. ასეთივე იყო „საღმრთოსაოხოროს" ოხვამერი ქვევრი, რომელიც ოჯახის (ოხორუ) მფარველ ღვთაებას ეძღვნებოდა (საღმრთო-საოხორო//საღმრთო-საოჯახო), ხოლო მსგავსი პატრონიმიული ოხვამერი ქვევრი „საღორონთოს" (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 შესაწირავი იყო „დიდი ოხვამერი", რომელსაც მარანში ცალკე ქვევრი ჰქონდა გამოყოფილი და მასში ჩასხმულ ღვინოს აღდგომა დღეს წირავდნენ. კლავდნენ ციკანს და დიასახლისი აცხობდა 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. შესაწირავს იხდიდნენ სამშაბათს, ხუთშაბათს ან შაბათს. ამ დროს დაკლავდნენ დანაპირებს– ღორს ან ქათამს. ოთხ მრგვალ კვერს გამოაცხობდნენ. 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 ჩაეტარებინათ. ოხვამერ ღვინოს პირველად „სამგარიოს" ქვევრში ჩაასხამდნენ. სამგარიოს სახელზე შესაწირავად მამალი ჰყავდათ, ხოლო მთავარი ხორციელი შესაწირავი სპეციალურად ამ დღისთვის დაყენებული ძროხის, „პატენიას" მოგებული ხბო იყო. „პატენია" ძროხას ნიშანს უკეთებდნენ (მარჯვენა ყურზე ნიშანს დაადებდნენ),

რომ სხვისგან გამორჩეული ყოფილიყო. მას არ გაუჯავრდებოდნენ, წკეპლას არ მიაკარებდნენ[1].

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 შეეწირათ და ცალ-ცალკე ზედაშე ყოფილიყო. ოდუდიასადმი მიძღვნილი ქვევრის ქონა ალბათ უფრო არქაული წესიდან მომდინარეობს. მას სამეგრელში, მარანში გამოყოფილ ოხვამერებს შორის ყოფით-სარიტუალო პრაქტიკაში განსაკუთრებული ადგილი უნდა სჭეროდა, რაზეც ამ შესაწირავის 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 შეწირვის რიტუალის შესრულება უნდა გაძღოლოდა წინ, რომელიც ასეა აღწერილი:

„ამდღა ფანიაში მაკათურობაშა
ბიშმურცუ 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
შიოწირებელო; თუ ჭვილი რე,
საკვარო, სანთელი, საკუმელი დო
ინორცხვეში ზეფირი დო საზარიღე.
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 შესაწირი გოჭი.
გოჭი შემწვარია
ხონჩა, სანთელ-საკმეველი და
სანაკვერცხლო და მზა შესაწირი.
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 (ისტორიუ-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 ცოფუნა მერჩქინელი.
თეში, ილახუუ ჩქიმი ათე ჯიმა
კოჩი ალიართონც მიშაძ,
გენია-დაჩხირი ონტუუ.
რულა ხათე-ხოლო მაკითხეშა...
„ოდუდიაში ტიბინი,
გილაძანია“, უკული ხოლო:
„მუორე თე ბოშიში ოდუდია
შხვაში ლაგვანც ინაჯინენია?“
მაჩინ მაკითხექ.
თი მინუთის იცუუ ზოხო ლაგვანქ
ნთხორილქ[1].

ჭიქით სავსე ახალ ღვინოს და
შეულოცავენ ბავშვს ოდუდიას. ამით
მთავრდება ბავშვის ტაბაკთან
ჯდომის პროცესზე ნებართავა
(ამის სანაცვლოდ ქალიშვილისთვის
გადაწყვეტილი აქვთ „სადაბადოს“
ლოცვა). ამ დღის მერე ბავშვი
სრულუფლებიანი წევრია
თავის ოჯახის ყველა საქმეში:
ეს ლოცვაა, წირვაა,
გასვენებაა წასვლა
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 შესახელებული.
ამდენად, ავადმყოფობს ჩემი ძმა
ალმურშია ჩავარდნილი,
გაგანია ცეცხლი უკიდია.
უცბად გაქცევა მკითხავთან...
„ოდუდიას წყალობა ადევსო
ცოდვად“, 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.

ამუდღარი ხვამა ღირსუანი უცი,
ბრელი წანაში ხვამა ხიარული
დააცალი, თენა ქიბხვამიე უკული,
დუცუ ვემკობჭვებუნიე, ორაგადაფე.
თაში მორძგვიშე სი დაარჩინე
(მორძგვიშე მოკურთანც საკვაროს)
დო თაში სი გააშეცუნი
ირი ჭუა გაჭირებაშე,
სქანი სახელი ხვამელი".

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

ს. მაკალათიას მიხედვით, „ოდუდია სამგარიოს" სახელობის შესაწირავი, რომელიც ადამიანის ჯანმრთელობასთან იყო დაკავშირებული, ოჯახის უფროსი თავის „სასიმრთელოდ" ზამთარში, დეკემბერში ან იანვრის ერთ რომელიმე დღეს იხდიდა. აცხობდნენ ოთხ ყველიან კვერს, დაკლავდნენ აგრეთვე გოჭსა და მამალს, ყველა ამას ხონჩაზე დაალაგებდნენ, მიაკრავდნენ ანთებულ სანთლებსაც და ოჯახის უფროსი მამაკაცი თავისი უფროსი ვაჟის თანხლებით, ხონჩას „ოდუდია სამგარიოს ლაგვანთან" მიიტანდა. ორივე იქვე დაიჩოქებდნენ, უფროსი ხონჩას მარჯვნივ მოაბრუნებდა და დაილოცებოდა, რომ ღმერთმა მას მისცეს ჯანსაღობა, დაიფაროს ყოველგვარი სენისა და ცუდი შემთხვევისაგან. შემდეგ ქვევრს თავს ახდიდა და შიგ საზედაშე ღვინოს ჩაასხამდა. სანთელსა და საკმელს თავზე შემოივლებდნენ და ნაკვერჩხალზე დასნვავდნენ. ერთ კვერს, მამლის თავსა და გოჭის გულღვიძლს იქვე შესჭამდნენ და შემდეგ ხონჩიანად ბრუნდებოდნენ სახლში, სუფრას გაშლიდნენ და ოჯახის უფროსს დალოცავდნენ[1].

ავტორთა ჯგუფის მიერ შედგენილ ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარში, „ოდუდია სამგარიო"-ს ოხვამერი ასეა აღწერილი: „საახალწლო დღეობების ციკლში შედის რეგიონალური თვალსაზრისით შეზღუდული, ძველი სტილით ახალი წლის პირველი ორშაბათის დღეობა, რომელიც „ოდუდია სამგარიოს" სახელით იყო ცნობილი. ამ სალოცავს სახელად დიდ ოხვამერს (დიდ სალოცავს) ან „თუში ოხვამერსაც" (გოჭის სალოცავს) ეძახდნენ. სალოცავად მიჩენილი იყო „ოხვამერი ლაგვანი" სალოცავი ქვევრი), რომელიც სპეციალურად იყო ჩადგმული მიქამ-გარიას სახელზე (მთავარანგელოზის მიქეილისა და გაბრიელის). ზოგი მთხრობელის გადმოცემით, ეს ქვევრი მარანში იყო, ზოგის მიხედვით, გარეთ შემოღობილში, 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, ოხვამერთან 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 მიჩენა 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 გამოაცხობდნენ, შიგნით ჩასდებდნენ საკლავის გულ-ღვიძლს ბადექონს ანდა მათ ნაწილებს. გობზე დაალაგებდნენ საკლავის გულ-ღვიძლს, თავს, კვერებს, კეცით ნაღვერდალს წაიღებდნენ 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. ღამბაშიძე,** ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 1991, გვ. 55; იხ. **ნ. აბაკელია,** მთავარანგელოზის თაყვანისცემა 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 შესაწირავი ქვევრი ყოფილა, რომელსაც ზოგან დიდ ოხვამერს ეძახდნენ ზოგიერთ ადგილებში უფროსი კაცის ოხვამერს უწოდებდნენ, სხვაგან კიდევ 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, თითს მოსჭრიდნენ. შესაწირავი საკლავი ოჯახის უფროს კაცს უნდა ეყიდა, ოჯახისა არ შეიძლებოდა. სამგარიოს სახელზე უფროსი კაცი ძროხას დააყენებდა, რომელსაც წაღმა 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 მოგებამდე 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 მამაკაცები. უფროსი კაცი ქვევრს მოხდიდა. ქვევრთან ყველას დააჩოქებდა, სანთელს აანთებდა, საკმეველს დასწვავდა, გობს მარჯვნივ დაატრიალებდა და დაილოცებოდა: „მიხელ გაბრიელ მთავარანგელოზი, სი ქაშმეწი ოჯახამო, ორინქამო, კოჩამო, მონაწით ქომგ ჩქიმი ხეში მენათახუმა, მონაწი კეთილი ოჭკუმალი ქოშვი, ჩქიმი ჩილი სქუას ბარაქა ქემეჩია, ალიან-ჩალინიშე ქოთხილევა, ჩქიმი მონაწის ბარაქა ქემეჩია“ („მიხეილ და გაბრიელ მთავარანგელოზო, შენ შემეწიე ოჯახიანად, საქონელიანად, კაციანად, მოწეული მოსავლით მომეცი ჩემი ხელით შექმნილი, მოწეული კეთილად საჭმელი მიყავი, ჩემს ცოლ-შვილს ბარაქა მიეცი“).

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

გამასპინძლება აკრძალული იყო. ჩვეულების მიხედვით სტუმრად მისულ ქალიშვილს და სიძესაც არ აჭმევდნენ[1].

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 შესაწირავის 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" შენირვის დანიშნულებას განსხვავებულად გვთავაზობს ი. ქობალია, რომელიც ოჯახში უფროსი შვილის ტაბაკთან და კერასთან ჯდომის უფლების მოსაპოვებლად აღევლინება. 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 შესაწირავია, 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") შესაწირავი მსხვერპლის სახეობებიც განსხვავებულია (ზოგი გოჭით, თხით, ხბოთი და ა.შ.), რამდენადაც სხვადასხვა გვარები და ცალკეული ოჯახები ამ მსხვერპლთა სახეობებს რიგ შემთხვევებში ინდივიდუალურად ირჩევდნენ, ძველად კი შესაძლოა ერთი რომელიმე კონკრეტული შესაწირი ცხოველიც კი ყოფილიყო გამოყოფილი „ოდუდია"-ს ზედაშესათვის.

საღმრთო-საოხორო//საღვთო//საღორონთო. ჩვენ მიერ ზუგდიდის და ჩხოროწყუს მუნიციპალიტეტების სოფლებში (ყულიშკარი, ჭაქვინჯი, ჯიხაშკარი, ნარაზენი, უჩაშონა, კირცხი, სარაქონი) მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე, საოჯახო სალოცავი იყო „საღმრთო-საოხორო", რომელსაც მარანში ცალკე ქვევრი ჰქონდა გამოყოფილი. ის წარმოადგენდა ოჯახის (ოხორუს – სახლ-კარობის) და მისი წევრების სახელზე მიძღვნილ შესაწირავს, 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 ჩხოროწყუს მუნიციპალიტეტების ზემოთ ნახსენებ სოფლებში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე, „საღორონთო“-ს („საღორონთი“-სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს „საღმერთოს“ „ღმერთისთვის განკუთვნილს“, ანუ „საღვთოს“) ოხვამერს აღდგომა („თანაფა“) დღეს იხდიდნენ. ამ დღეს „ჯინჯ“ (ძირ) სახლში 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 „საღორონთოს“ ქვევრში (ლაგვანი) იყო ჩასხმული მთელი დინოს (პატრონიმიის) წევრებს უნდა მიეღო მონაწილეობა. ეს ის ქვევრი იყო, რომელიც ოჯახის გაყოფის შემდეგ ტრადიციულად ძმებს შორის საერთო საკუთრებაში რჩებოდა; ის ოხვამერის შენირვის გარდა სხვა მიზნისთვის არ გამოიყენებოდა. ქვევრთან ლოცვას ოჯახის უფროსი და პატრონიმიის უხუცესი ადამიანი აღავლენდა. 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 ღორონთი 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 შესაწირავიდან და პირველი ჭიქა ღვინის აწევა ოჯახის უფროსს ეკუთვნოდა. ამ დღეს ლოცვისათვის განკუთვნილი პური, სალოცავი ქვევრიდან შესაწირი 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 ჩაწერილი მასალის მიხედვით, მსგავს პატრონიმიულ ოხვამერს „დიდი საღოროთო" ეწოდებოდა და მას ოჯახიდან განაყრები 4 წელიწადში ერთხელ წელიწადის ნებისმიერ შაბათ დღეს იხდიდნენ. ამ სალოცავის სახელზე ფულს სწირავდნენ ილორში, რომელსაც პატრონიმიის წევრები აგროვებდნენ.

ჩხორწყუს მუნიციპალიტეტის მუხურის თემში ჩვენ მიერ ჩაწერილი 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 ქონდათ.

ს. მაკალათიას მიხედვით, „საღმრთო-საოხორო" 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-საოხოროს" 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. აცხობდნენ ყველსა და კვერცხის პურის კვერებს. ოჯახის უფროსი დილიდანვე მარხვობდა, წყალს არ დალევდა და არც თამბაქოს მოწევდა. 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-საოხოროს ქვევრის თავზე. იქვე მიიყვანდა ვაჟიშვილებს და ყველანი დაიჩოქებდნენ ქვევრთან.

ოჯახის უფროსი ასე დაილოცებოდა:

„ვიხვამანქ ჩქიმი სკუალეფიში საჯგიროთი, დღაბი ჟაშხა ბედნიერი დო შვენიერი, სი დეფარი ჭირიშე და ფათერაკიშე. ღორონთი პატონი, ამ დღაშ ხვამა სი გომიტიბინე ჩილამი სკუალამო. მონნია ბრელ ქუმოყონი, საქონეფი, 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-საოხორო, იგივე საღვთო, არის ოჯახის და რიგ შემთხვევაში ამ ოჯახიდან განაყრების, ანუ პატრონიმიის წევრების შესაწირავი. ამაზე თვით სიტყვა „საოხორო"-ც მიუთითებს, რომელიც სახლ-კარობას და მის წევრებს – სოციალურ ერთეულს აღნიშნავს. ე. ი. ის არის ოჯახის მფარველი ღვთაებისადმი მიძღვნილი შესაწირავი. 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 შესაწირავის 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 ჩაწერილი მასალების მიხედვით, ცალკე ქვევრი ჰქონდა მარანში (კოკანახევრიანი 36 ლ.) გამოყოფილი „ოფუზურობის" სახელით ცნობილ ოხვამერს, რომლის დროს ოჯახიდან განაყრები ერთად იკრიბებოდნენ. ხორციელი შესაწირი 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" (პატრონიმიის) 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 ჩაწერილი მასალის საფუძველზე, იმავე სახის შესაწირავს ამავე თემში (თამაკონი-თარგამეული, ნამიკოლაო) „დიდი ოხვამერი" ერქვა, რომელსაც ზოგიერთი ოჯახი 25 დეკემბერს იხდიდა, ზოგიერთი კი ახალი წლის შემდეგ. ხორციელი შესაწირი 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 დაბევების 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. შესაწირავად კლავდა ხბოს და თავის ქმარ-შვილს დალოცავდა. რიტუალის შესრულებისას მამაკაცებს მარანში შესვლა არ ეკრძალებოდათ, მაგრამ თვითონ ლოცვას ქალი აღავლენდა. შესაწირავ საქონელს მამაკაცები კლავდნენ.

ს. მაკალათიას აღწერილობით, „სადაბადო“ ქალის სალოცავი ქვევრი 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 შესაწირავი ღვინით სავსე ქვევრი იშვიათად თუ აქვს ვინმეს. მაგალითად ჩხოროწყუს მუნიციპალიტეტის სოფელ სახორაში (ლესიჭინეს თემი) „შქვითული“ იყო პატრონიმიული შესაწირავი, 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 აცხობდნენ პურის, ფეტვის და სიმინდის კვერებს. ოჯახში მოიწვევდნენ მოკეთეებს. სადილის წინ ყველა მამაკაცები ოჯახის უფროსის წინამძღოლობით მივიდოდნენ შქვითულის ქვევრთან და იქ დაიჩოქებდნენ. იქვე დასდებდნენ ხონჩას, რომელზედაც ელაგა კვერები და დაკლული ცხოველების გულ-ღვიძლი და თევზი. ოჯახის უფროსი ქვევრის 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 დასწვავდნენ. 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 შესაწირავია, 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 დავიწყებული აქვს მეგრულსა და ჭანურს – კრონოსისათვის იყო განკუთვნილი[1], რომელიც სულხან-საბას განმარტებით განაგებდა მეშვიდე ცას[2] და ეტლის ანუ ერტის წიგნის მიხედვით სატურნისა იყო, რადგან ის ყველაზე შორს მდებარეობდა დედამიწიდან[3].

საფიქრებელია, რომ შქვითულის რიტუალის დროს შვიდი სხვადასხვა ცხოველის დაკვლა არ არის უბრალო შემთხვევითობა და თითოეული მათგანი კვირის თითოეული დღის ღვთაების სახელზე შესაწირავად იყო განკუთვნილი. ანუ ყველა ღვთაებას ჰყავდა თავისი კუთვნილი შესაწირავი ცხოველი. თუ რომელი იყო ამა თუ იმ დღისთვის მიძღვნილი კონკრეტული შესაწირავი, 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 შეწირვის ჩამონათვალის რიგითობას თუ მივყვებით: 1. მთვარის ღვთაებისათვის, ანუ ორშაბათი დღისთვის განკუთვნილი შესაწირავი ცხოველი უნდა ყოფილიყო გოჭი; 2. სამშაბათის, მეგრ. ტარხონის ღვთაების (მეგრ. თახაშხა), იგივე მარსის, ანუ არიას დღის შესაწირი იქნებოდა ბატკანი; 3. ოთხშაბათის, ანუ მეგრული ჯუმას ღვთაების (მეგრ. ჯუმაშხა), იგივე ჰერმეს-მერკურის დღის შესაწირი ცხოველი იყო ხბო; 4. ხუთშაბათის, ანუ მეგრული ცის ღვთაების (მეგრ. ცაშხა), ცისკრის ვარსკვლავის ანუ აფროდიტეს, იგივე ვენერას შესაწირი იქნებოდა მამალი; 5. პარასკევის, ანუ მეგრული ობი-ს//ვობი-ს (მეგრ. ობოშხა//ვობიშხა), დიოსის, ანუ იგივე იუპიტერის დღის შესაწირი 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 შÂდთა 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) შესაწირავი იყო ციკანი. მეგრული საბატონი, ჩვენი აზრით, საბატონო-ს, ბატონის დღის მნიშვნელობითაც შეიძლება გავიგოთ; 7. კვირა დღის, ანუ მეგრულში მზის ღვთაების დღის (ჟეშხა//ბჟაშხა) შესაწირავი იქნებოდა თევზი, როგორც აღდგომის სიმბოლო (იხ. ქვემოთ).

იმავე ხასიათის რიტუალთან უნდა გვქონდეს საქმე ფშავურ „შვიდის რიგი"-ს სახით, რომელსაც იქ იხდიდნენ 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 საფერჴედ. 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 შესაწირავად 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. აცხობდნენ აგრეთვე ჯვრიან კვერებსაც. დილით ოჯახის უფროსი დიასახლისი გამომცხვარ კვერებს წაიღებდა მუხის ხესთან, დაიჩოქებდა იქ და დაილოცებოდა: „იცი და არ იცი, სძალი მადლო, გთხოვთ, თუ რამე შევცოდე და დავაშავე, ჩემი უცოდინარობით შეგვაძლებიო 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 დაწვავდა, ცოტას დანაყრდებოდა და ხონჩიანად ბრუნდებოდა სახლში, სადაც სუფრას გაშლიდნენ და სადილობდნენ. ხონჩაზე დადებულ სანოვაგეს რძლებს არ აჭმევდნენ, ოჯახში დაბადებულს კი შეეძლო მისი მირთმევა"[1].

ა. ქობალიას მასალებით, ამ სალოცავს ერქვა „საურჩქინჯო", სიტყვასიტყვით საუცოდინარო. ის იყო უნებლიედ, უვიცობით ჩადენილი შეცდომების გამოსასყიდი ლოცვა და მასზე შესახელებული იყო ქვევრი. დანარჩენი რიტუალი თითქმის იმავე ფორმით არის აღწერილი რაც ს. მაკალათიას ზემოთ წარმოდგენილ ტექსტშია მოცემული[2].

საწკნელო. ს. მაკალათიას მიხედვით, მარანში ცალკე ქვევრი ჰქონია გამოყოფილი ასევე „საწკნელო"-ს სახელწოდებით ცნობილ შესაწირავს, რომელსაც შემოდგომობით იხდიდნენ. ლოცვის დღეს აცხობდნენ 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, „საწკნელო" არის „სამოხეო", მაცხოვარმეოხისათვის, წკნელ ღმერთისთვის ლოცვა და საწირი. საწკნელოს

---

[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.

აღავლედნენ შემოდგომით. ამ დღეს დააცხობდნენ საწკნელო კვერს – ლავაშის ფორმის პურს, აანთებდნენ სანთლებს, მოხდიდნენ წკნელ ღმერთზე შესახელებულ სალოცავ ქვევრს და წყალობას შესთხოვდნენ ოჯახისა და შთამომავლობისათვის; ის საღვთო-საოხი, სულის სახსარი, ხელშეწყობისთვის ხელი გამართვისათვის ლოცვაა[1].

ს. მაკალათიასთან „საწკნელო", მანცხვარ წკნელისადმი მიმართული შესაწირავია. პირველი ნაწილი მანცხვარი იგივე მაცხოვარია, ხოლო სიტყვა წკნელი უნდა მომდინარეობდეს მეგრული სიტყვიდან „წკელი", რომელიც ა. ქობალიასთან განმარტებულია, როგორც „მეოხი", „ხელის შემწყობი". როგორც ჩანს, არსებობდა სალოცავი „წკელ-კარი" და „წკელ-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 შესაწირავი ქვევრი ჰქონია „სახეხუჯო"-ს, რომელსაც მჭედლები ასრულებდნენ. როგორც ს. მაკალათია აღნიშნავს, „სახეხუჯო" ხელ-მხარის სალოცავია და მას 31 დეკემბერს იხდიდნენ. ამ დღეს თითოეულ წევრზე აცხობდნენ ორ-ორ კვერს და თითო კვერცხს, რომელსაც დაალაგებდნენ 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 ქიგომირაით".

„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 გამოაცხობდნენ კვერებს. საღამოს ამას ხონჩაზე დაალაგებდნენ. 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 ხელუაშ გორჩქინეწმ. სოლომონ მარდიანი, სქანი ტიბინი სი ქომუჩითი ჩქიმ ბაბუშ გამნარყის, მოთას, სქუას დო ოჯახიშ მედგუმუს. სქან მოხვეწე ვორეთ ამდღა, ჩილათირ ვორეთ დო მომიტეთ, წმ. სოლომონ სქანი სახელი ხვამელი, ბედნიერ ხვამა ქომიი...“

„სამას სამოცდა სამი ხელობის გამჩენო წმ. სოლომონ მადლიანო! შენი წყალობა „სამას სამოცდა სამი ხელობის გამჩენო წმ. სოლომონ მადლიანო! შენი წყალობა „მოგვეცით ჩემი ბაბუის შთამომავალს, შვილსა და შვილისშვილს და ოჯახის მომდგომს შენი მახვეწარი ვართ დღეს, შემცდარ ვართ და გვაპატიე, წმ. სოლომონ, შენი სახელი დალოცვილი, ბედნიერი ლოცვა მოგვმადლე და სხვა“.

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

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

„წმინდა სოლომო
სუმოში სუმონეჩი დო ხუთი
ხელუაში გორჩქინუუ!
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,	დღევანდელი ლოცვა შენ უწყალობე
ხეხუჯი მოუმართი,	ხელ-მხარი გაუმართე
წანაში ხვამაშა სი ქიმიუნი,	მომავალი წლის ლოცვამდე შენ მიიყვანე
ოდო თაში მორძგვიშე სი	ჰოდა ასე მარჯვედ შენ
დარინე, სქანი სახელი ხვამელი!	შენ ამყოფე, შენ სახელ დალოცვილო!
ათეწკუმა მახვამერი კოჩი	ამასთან ერთად მლოცველი კაცი
მორძგვიშე დართინუანცუ	მარჯვნივ დაატრიალებს
ხონჩას, ვარდა ნისორც	ხონჩას, ან ნისორს,
თის გენნწყუ ქვარეფი,	რომელზეც ალაგია
ზვარაკი ოცვილარიში თი	საკლავის ის შესაწირავი
სამანეფი, ნამუთი ოკო	ნაწილები, რომლებიც უნდა
გეძგდასანი საკვაროს, ხეში	იდოს გობზე, ხელით
გილნაქიმინა სანთელი,	ჩამოქნილი დაუნთები სანთელი
უკუმაფუ დო ღვინიში ჭირქა,	და ღვინის ჭიქა
ხვამაშ ბორჯის საჭირო	ლოცვის დროს საჭირო
სამანაფი რე: ზვარაკიში დუდი,	შესაწირავების ნაწილებია: ზვარაკის თავი
აყვაყვა, კარდაში, ბორკეფი,	კისერი, კარდაში, ფეხები,
გური ფიუვამი, ჩხონჩხი	გული ფილტვებით, ღვიძლი
დო ქვარა ხაშილო,	და მოხარშული მუცელი
თეში უკული, ჟირიხოლი ხეში	ამის შემდეგ, ორივე ხელის
ჩანი დო ოწურაფალი	ცერა და საჩვენებელი
კითეფიშ, ქართა კეთებულც	თითებისგან გაკეთებულ (წრეზე)
მახვამერი ჭირქაში ღვინც	მლოცველი ჭიქა ღვინოს
გაიშაბუნც დო გიორაგადანც	გამოასხამს და ამბობს
„თაში სი გაიშეყუნი ჩქიმი	„ასე შენ გამოიყვანე ჩქიმი
(ხელეფიში მინჯეშ სახელც	(ხელების პატრონის
მიიშინუანც)	სახელს იტყვის)
ირი ჭუა დო გაჭირებაშე!"[1].	ყველა ტკივილისა და გაჭირვებისაგან".

6. თოფურიას მასალებით, „ხეხუჯობა" სამეგრელოში 31 დეკემბერს სრულდებოდა განსაკუთრებით მჭედლების და ხელოსნების მიერ რომელთაც სამჭედლოში ან სახელოსნოშო 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 ბეჩავი და ავადმყოფი. გათხოვილ ქალს ვაჟის შეძენის შემთხვევაში, მამის ოჯახში მამალი ციკანი უნდა გამოეგზავნა, თუ ქალი ეყოლებოდა, „ხოზოკვარს 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 ხვამაშა სი ქიმიყუნი 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 შესაწირავი საღვინე ქვევრები დღეს სამეგრელოში შემორჩენილი არ არის. არც მჭედლებია სოფელში და ბოლო 30 წლის განმავლობაში სოფლის ცხოვრებისთვის ეს აუცილებელი 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 შესანირავი 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" უწოდებენ[2]. ნაჩხურის მთავარან-

---

[1] **ს. მაკალათია,** სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 366.

[2] „ნაჩხურის მთავარანგელოზი" მოთავსებულია სოფელ ნაჩხურში მარტვილის რაიონში და სოფელ ტალერიდან ის სამი კილომეტრით არის დაშორებული. ეკლესია მაღლობზეა 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 „სათათრეთიდანო"-ლაზისტანიდან. ნაჩხურში დიდი ხატობა იმართებოდა ნაალდგომევის პირველ ხუთშაბათს (ცაცშხა დღეს). სალოცავად აქ უმთავრესად ისინი მოდიოდნენ, ვისაც შვილი არ ჰყავდა ან ვაჟი არ ებადებოდა, ნაჩხურობას ასეთი ცოლ-ქმარი მიდიოდა ნაჩხურში და შესანირად მიჰქონდათ: თავიანთი სიგრძის სანთელი, ვერცხლის ძაფი, სანთელ-საკმეველი, 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-ქმარნი ნვებოდნენ ხატის წინ, „ხატიში ითონჯირაფა", იმ მიზნით, რომ ვაჟი გასჩენოდათ. ამის შემდეგ, შეხვენილებს თუ ვაჟი ეყოლებოდათ, ისინი მეორე წელინადს ნაჩხურში ნავიდოდნენ 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, გამოაცხობდნენ მრგვალ კვერებს, დაჰკლავდნენ გოჭსა და ბატკანს და აგრეთვე მამალს. ყველა ამას საკმეველით და საზედაშე ღვინით დაალაგებდნენ ხონჩაზე, რომელსაც გარშემო მიაკრავდნენ ანთებულ სანთლებს და მიიტანდნენ ნაჩხურის ქვევრთან. აქ ოჯახის დიასახლისი და მამასახლისი ორიე დაიჩოქებდა, ხონჩას სამჯერ მოაბრუნებდნენ და დაილოცებოდნენ: „ნაჩხური ბედნიერი, სი ქოფთხილე ქორაში დო ოჭიშიში ჭუაშე, უბადო გოლაფაშე სკუალამო დო მოთამო, ამუდღარი ხვამა სი გომიტიბინე. სკი გამიბრალი, მოსკე ნაჩხური, ჩქინი სიბრალით, ჩქინი გური გაახარი,

გელოზთა ეკლესია და ხატი აღწერილი აქვს ე. თაყაიშვილს[1]; წაჩხურის ეკლესია ასევე მოხსენიებულია XVII საუკუნის ერთ-ერთ გუჯარში[2].

ნ. თოფურიას მასალებით, საწაჩხურე 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 ბრუნდებოდნენ[3].

სახელწოდება „წაჩხური"-ს ახსნა, ჩვენი აზრით, თვით ამ შესაწირავის 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 იყო[4]. მეორე მხრივ, მნიშვნელოვანი ისიც, რომ ძველ რომში ვენერასთან იყო დაკავშირებული ე. წ. ვინალიები – მევენახეობის და რთველთან დაკავშირე-

---

სქანი 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 სახელ დალოცვილო, 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 ჰონდათ, მაშინ აიღებდნენ ვაზს, რგოლისებურად დაგრეხდნენ და მასზე ლოცულობდნენ. შემდეგ, ვისაც დათქმული ჰქონდა, ის საკლავ-საწირით მიდიოდა წაჩხურში და ლოცულობდა. წაჩხურის ბეგარას დადიანიც 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 აგვისტოს[1]. მევენახეობასთან დაკავშირებულ ამ სამუშაოებს ემთხვევა მეგრული „წაჩხურის" რიტუალის შესრულების პრაქტიკის ზოგიერთი ასპექტი, კერძოდ ის, რომ იმ შემთხვევაში თუ ოჯახში წაჩხურის ქვევრი არ ჰქონდათ, მაშინ აიღებდნენ ვაზს, რგოლისებურად დაგრეხდნენ 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 აანთებდნენ, საკმეველს დაწვავდნენ, უფროსი კაცი ნისორზე მარჯვნივ დაატრიალებდა და დაილოცებოდა. წმინდა თედორეს სთხოვდა ცხენების გამრავლებას, ნადირისაგან დაცვას, შემდეგ სახლში ბრუნდებოდნენ[2].

ს. მაკალათიასავე ცნობით, „თერდობა" ასევე იცოდნენ სოფელ ორქაში, რომელიც ბანძიდან 6კმ-ით არის დაშორებული. წინათ აქ ყოფილა ძველი სამლოცველო წმინდა თევდორეს სახელობის. ნაალდგომევის ახალ ორშაბათს იქ მიდიოდნენ მლოცველები შესაწირავებით 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. დაწყევლის 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.

---

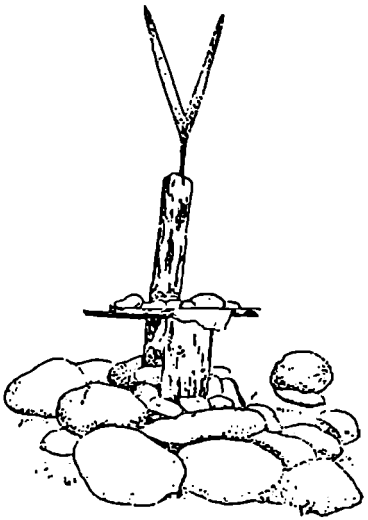
[1] მითოლოგიური ლექსიკონი, შეადგინა **ნ. გაფრინდაშვილმა**, თბ., 1972, გვ. 119.

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

[3] **ს. მაკალათია**, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, გვ. 373.

საალერტო. ნ. თოფურიას მასალებით, ოჯახში შესაწირავი ღვინით სავსე ცალკე ქვევრი ჰქონია გამოყოფილი ალერტის სალოცავს. მისივე თქმით, სალერტო ღვინოს შემოდგომით ჩაასხამდნენ რომელსაც უვლიდნენ და თაყვანს სცემდნენ. მის დღეობას 10 ნოემბერს ერთ ბოთლს ხატს გაუგზავნიდნენ, დანარჩენს ოჯახში მოიხმარდნენ, მისი გაყიდვა არ შეიძლებოდა[1]. 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 წალენჯიხის მუნიციპალიტეტის სოფელ ლეხარჩილეში[2] (ჯგალის თემი), რომელიც, ჩვენ მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, ხარჩილავების გვარის სალოცავ ხატს წარმოადგენდა[3].



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 „ალერეტი"-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 ჩაწერილი 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 „ენთარ ხოჯ“-ს (ენთარი ხარი) უწოდებდნენ. ლოცვა მიმართული იყო „ჟინი ანთარის“ ღვთაებისადმი. აქ რიტუალის შესრულების შემდეგ კი ისინი ვალდებულნი იყვნენ შესაწირავების ნაწილი იქვე, ყულის სალოცავიდან სამიოდე კილომეტრზე მდებარე ალერტის სალოცავისთვისაც მიერთმიათ და იქაც ელოცათ. „ალერტ“-ს მთხრობელები არა ცალკე, არამედ „ყულის ალერ-ტი“-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, გამოაცხობდნენ 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 გიორგობისთვეს. 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 საწყევარი და უნდოდა ვინმეს დაწყევლა და ხატზე გადაცემა- „გინოჩამა"...[1]

ნ. თოფურიას მასალებით, „ალერტობა" მარტვილის რაიონის სოფელ ალერტში 23 აპრილს და 10 ნოემბერს იმართებოდა. სალოცავად ბევრი ხალხი მიდიოდა, თითქმის მთელი სამეგრელო ლოცულობდა. შესაწირავად ბევრი საქონელი მიჰყავდათ: ხარი, მოზვერი, ბატკანი, მამალი ქათმები. შეწირულ საქონელს გარშემო სალოცავს შემოავლებდნენ და მის სახელზე გაუშვებდნენ. მისი დაკვლა არ შეიძლებოდა. შესაწირავად 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 „აჲერტობა" მთელს სამეგრელოში, ძირითადად კი სოფელ კიწიასა და ნოღაში საოჯახო სალოცავიც ყოფილა გაზაფხულსა და შემოდგომაზე, რომლის შესრულების დროსაც ალერტის წმ. გიორგის ოჯახის სიკეთესა და სიუხვეს 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 „აჲთარი"-ს სახით სამეგრელოსა და აფხაზეთში მესაქონლეობის მფარველ ღვთაებად იყო ცნობილი და მის სახელზე შეთქმული შესაწირავი ოხვამერი ქვევრი ოჯახშიც ქონიათ[4]. მეგრული „ანთარი"-ს და აფხაზური „აჲთარი"-ს იგივეობა ეჭვს არ იწვევს[5], რაც ზოგიერთი მოსაზრებით, გაიგივებულია ავესტის იაზატასთან (კეთილი სული) და ზოგადად მითრას კულტთან[6]. ზოგიერთი ავტორი, მას მეგრულ სიტყვა „თარის" (მთვარე) შესატყვისად და ცის ღვთაებად მიიჩნევს[7], 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 колхиди, Сборник материялов по описанию местностей и племен кавказа, 1903, т. 32, отд. 2, გვ. 99-100. ასევე იხ. **Н. Джанашия,** Религиозния верования Абхазов, Христианский восток, 1915, т. 4, вип. 1, გვ. 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. I, 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.

აითარ-თან ერთად უკავშირებს შუმერული თქმულების თამუზის იდეოგრამა **AN-TWR-ZI**-ს[1]. ზოგიერთი კი აფხაზურ „აცთარ"-ში, ხეთების ჭექა-ქუხილის ღვთაება „თარუ"-ს ხედავს[2]. ზოგმა „ჟინი ანთარი" მიიჩნია ცის ისეთ ღმერთად, როგორიც 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 „აცთარ"-თან დაკავშირებით, ზემოთ წარმოდგენილ ავტორთა მოსაზრებებიდან ჩვენ ვიზიარებთ იმ მიდგომას, რომ მეგრულ-აფხაზური ანთარ//აითარი-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 „აითართან" – „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 „ალგ" 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 ჩაწერილი მითოლოგიური გადმოცემაც „ალარტი"-ს ანუ „ალერტი"-ს ხატზე[4]. ამავე დროს, ძველი

---

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

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

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

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

პოეტური ენით, ეტლი ანუ ერტი ბედის, ბედისწერის მნიშვნელობითაც გაიგებოდა,[1] ხოლო ბედი, ხალხური რწმენით, რაღაც ზებუნებრივ ძალას წარმოადგენდა, რომელიც წინასწარ განსაზღვრავდა ადამიანის ცხოვრებას, განგებას, სვეს, წერას. ამასვე მიუთითებს სამეგრელოში ვინმე დიაკვან მირცხულავას მიერ შედგენილი ბედ-იღბლის წიგნი, რომელსაც „ერტი" ერქვა[2], და რომლის მიხედვითაც ივ. ჯავახიშვილმა აღნიშნა, რომ თვითონ საგვარეულო სახელი მირცხულავა, „ვარსკვლავას" შვილს უნდა ჰნიშნავდეს და უდრიდესო".[3] ასევე XII საუკუნის, თამარის ეპოქის საქართველოში უკვე არსებობს ნათარგმნი ასტროლოგიური თხზულება, რომელიც სამი ნაწილისაგან შესდგება: „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 (ერტზე): „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 колхиди, გვ. 122-124.

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

[4] ეტლთა და შუდთა მნათობთათუის, 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 წინამძღოლო, შენ მომეცი ხვავი და ბარაქა მოსავლისა, საქონლისაო". შემდეგ ქვევრიდან ღვინოს ამოიღებდნენ და დალევდნენ. კვერებს იქვე შეექცეოდნენ. უფროსი დიასახლისი კი სახლის მარჯვენა კუთხეში დაილოცებოდა: „თუთაშხა ჯღვერია, სი ქომუჩია სიწარღმავე დო სიმარჯვე, ორინჯიში, კოჩიში, მონწიაში სიწაღმართე დო სიმარჯვე ქემეჩი მიუწიი ფუძე ადგილი დიდებულია" — „ორშაბათ წინამძღოლო, შენ მომეცი სიწაღმართე და სიმარჯვე, საქონლის, კაცის, მოსავლის. სიწაღმართე და სიმარჯვე მომაყოლე ფუძე ადგილ დიდებულო". 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 საქონელიო[1].

„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 ძმაა 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 მდედრობითის 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 გადაყვებაო. ორშაბათს არ შეიძლებოდა თავის დაბანა -ძმა მოუკვდებაო. არც ტირილი და მიცვალებულის დასაფლავება -ჩქარა ოჯახის სხვა წევრიც მოკვდებაო 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 შეწირვა შემოდგომით ხდებოდა, მოსავლის აღების შემდეგ. საგვარო სალოცავის შორს ყოფნის შემთხვევაში, ქონიათ საგვარო ქვევრი, რომელიც 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 საჭმელი 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 წევრი 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 მიუსხდებოდნენ[1].

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, დაწურავდნენ და საერთო ქვევრში ჩაასხამდნენ, ათ ნოემბერს გახსნიდნენ და საერთოდ მოიხმარდნენ[2].

* * *

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, მოიწვევდნენ 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: სამღვდელო პირი, რომ შეიმოსება, ხსენებულმა ნათესავმა უნდა შემოიყვანოს მეფე-დედოფალი ეკლესიაში ანუ მარანში, ხელში უჭირავთ მათ თითო ანთებული სანთელი... სამღვდელო პირი თავის წიგნიდან უკითხავს მეფე-დედოფალს მრავალ ლოცვას[1]*...* ეს ფაქტი ეთნოგრაფიული მასალებით, XIX-XX საუკუნის მიჯნაზე ს. მაკალათიას მიერაც არის ფიქსირებული[2].

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 იწვევენ, მხოლოდ შინაურები ესწრებიან და მხოლოდ ისინი ჭამენ ზვარაკს, რომელიც ყოველთვის წვრილფეხა საქონელს წარმოადგენს"*[3]. იმავე წყარო გვამცნობს, რომ მარანში მღვდელი წირვასაც ასრულებდა[4] და ბავშვსაც ნათლავდა[5], რომელიც ეთნოგრაფიული მასალით ნ. თოფურიას მიერაც არის ფიქსირებული[6].

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 გაევრცელებინათ 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 ეპისკოპოზს წარსულ წლის რევიზიის დროს სამეგრელოში დარჩომოდა ორი თუ სამი საბლაღოჩინო ურევიზიო, რომლის რევიზიისათვის მივიდა ამ წლის ოქტომბერში. რევიზიის დროს ყოვლად-სამღვდელოს გაეგო, რომ მეგრელები ვითომ ქვევრს თაყვანს სცემდნენ და დაუწყო 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 წლობით მღვდელი ჩამოლოცავდა ხოლმე. შეიძლება ეს წმინდა ქვევრი ამ დროს უღვინოთ იყოს, მაგრამ მაინც სხვა ჭურჭელში ჩაასხამენ ღვინოს და დადგამენ მის თავზე. შემდეგ მღვდელი იტყვის: „დიდითა წყალობით შეგვიწყალენ ჩვენ, ღმერთო" და სხვანი.

ამ ლოცვით ხალხს ჰგონია თავის დღეში ღვინო არ დაელევა. მაგრამ დიდი ხანია აქ ღვინო აღარ უნახავს აქაურ „წმინდა" ჭურებს.

ეს ქვევრის ლოცვის ჩვეულება საზოგადოთ მთელ სამეგრელოში კი არა, მხოლოდ რამოდენიმე სოფელში დარჩენილა"[1].

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 დასტურდება[2].

---

[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 შესაწირავი 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, წალენჯიხის მუნიციპალიტეტის სოფელ ლარა-მედანში, ოჯახში ქონიათ სამი სახეობის შესაწირი. ესენი იყო: „საღვთო", რომელსაც ციკანით და თხის ყველით წირავდნენ ახალი სტილით აღდგომიდან ძველი სტილით აღდგომამდე (ეს უკანასკნელი აღდგომის მომდევნო კვირა დღე იყო). მეორე იყო „საღორონთო", რომლის ხორციელი შესაწირავი 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-საოხორო"-ს ოხვამერი შაბათ დღეს ეწირებოდა, ხოლო „საკაპუნო" კვირა დღეს. ორშაბათს კი „დიდი ოხვამერის" შეწირვის დღე იყო, მას „სამიქამგარიოსაც" (სამიქელგაბრიელო) უწოდებდნენ. ამ დღეს ქვევრის თავზე ოჯახის უფროსი აანთებდა სანთელს და ოჯახის ყველა წევრს დალოცავდა. ბარაქიანობას და სიკეთეს უსურვებდა. იმავე სოფელში ჩაწერილი მასალის მიხედვით, მარანში ჩაფლული იყო „ოფუზურობის" ქვევრი, რომელსაც ასევე დიდი ოხვამერი ერქვა, მას აღდგომა დღეს ციკანს სწირავდნენ.

წალენჯიხის მუნიციპალიტეტის ლიას თემში, ჩვენ მიერ ჩაწერილი მასალების მიხედვით, ოჯახში ჰქონიათ სამი სახის ღვთაების მიმართ შესაწირავი, 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 ჩაწერილი მასალის მიხედვით კი, ოჯახში ჰქონიათ ცხრანაირი ოხვამერი სადაც ცხრა საკლავი იკვლებოდა. ამათგან მარანში ცალ-ცალკე ქვევრები ჰქონდა გამოყოფილი „სამითამგარიოს", „საღორონთოს" 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 ლაგვანები" (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 წირავენ[1].

როგორც ზემოთ წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალებიდან გამოჩნდა, 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 იხდიან „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" შესანირავის გაღების მეორე დღეს გადახდის პრაქტიკა შესძინეს[2].

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 „ფუძეშ ოხვამერს" (ფუძის სალოცავს) ეძახიან.

---

[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. 435.

[2] ი. შენგელია, ქ. ციმინტია, ზედაშეს კულტურა, წიგნში – დ. ჭითანავა, ბ. ხორავა, ქ. ციმინტია, 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 შესაწირავთაგან 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 შესაწირავი ქვევრი უნდა გამოიცვალოს. სავარაუდოდ, ეს მთელ სამეგრელოში გავრცელებული წესი არ იყო. უფრო სიახლე ჩანს რადგან მსგავსი ფაქტი ეთნოგრაფიული მასალებით არსად არ ფიქსირდება[1].

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) ჭიჭაღუებთან[2].

როდესაც ოჯახი ზედაშის შეწირვას, ანუ ხვამას (ლოცვა) წყვეტდა მას სალოცავი ქვერი 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 შემსრულე-

---

[1] ი. შენგელია, ქ. ციმინტია, ზედაშეს კულტურა, წიგნში – დ. ჭითანავა, ბ. ხორავა, ქ. ციმინტია, ი. შენგელია, შამეგრელოს 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 – საცხოვებელი ადგილის შეცვლა და სხვ. ეკლესიის როლი დიდია ზედაშის ტრადიციის შეწყვეტაში. 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 მხრიდან[1].

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 იყო დაცული. 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 ინევს. მოხარშულ ხორცს, ჭიქა ღვინოს, ჭვიშტარს, გამოუქნელ სანთელს ქვევრის თავზე დაამაგრებდა და დაილოცებოდა:

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

„ჩემო დამბადებელო ღმერთო
ჯანმრთელობა მომეცი,
როგორც მე ეს შეგისრულე
ისე გამახარე".

შეწირული 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 დაიწვებოდა. შემდეგ სახლში შეიტანდნენ და იმართებოდა პურობა, სადღეგრძელოები რამდენიც არ უნდა ეთქვათ, მარტო ამ დღეს შესრულებულ რიტუალს ადღეგრძელებდნენ. სხვა განსხვავებულს არ იტყოდნენ. რიტუალი სრულდებოდა აღდგომის ან ქრისტეშობის შემდეგ, ე. ი. მარხვის შემდეგ[1].

საჯინჯხატო. მარანში მოთავსებული იყო აგრეთვე „საჯინჯხატო" ქვევრი. გათხოვილი ქალი წელიწადში ერთხელ ძღვენით მიდიოდა მამის საგვარეულო ხატში ანუ „ჯინჯ ხატში". მას მიჰყავდა შესაწირავი, 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 ასრულებდა[2].

აფხაზეთი

ზედაშეები აფხაზთა 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 ყოველნლიურად სრულდებოდა მამა-პაპათაგან დაწესებული რიტუალი, მსხვერპლის შეწირვით, რომელიც საერთო ტრაპეზით მთავრდებოდა[1]. აფხაზები ღვინოს შეუთქვამდნენ: ებაანხას, ინალ-ყუბას, ანაფრას, ელნრეხას, ხეჩ-ხმას, ნანს, დუდრიფშს, ამშგაფეას, ლძაა-ნს[2]. მართებულადაა შენიშნული, რომ აფხაზეთში დამოწმებული 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 სხვ[3].

anġaġa (an angaha). ზედაშე ეწირებოდა anġaġa (an angaha) ღვთაების სახელზე, ნ. ჯანაშიას აღნიშვნით, ის შედგება ორი სიტყვისაგან: Anġa-ღმერთი (a-) ġa-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 წევრებს ჰყავთ თავისი პირადი მფარველები, რომელთა მფარველობა მათ შთამომავლობაზეც გადადის, მაგრამ არა მათი და ძმების შთამომავლობაზე. სოფელ ადზიუბჟაში 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, „შესაწირავ“ 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 მოიხარშება შესაწირი თხის ხორცი და გამოაცხობენ შესაწირ კვერებს სიმინდის ფქვილისაგან. ყველაფერი ეს ისევ მარანში მიაქვთ და დგამენ შესაწირ ქვევრთან. ოჯახის წევრები დაიჩოქებენ, ოჯახის უფროსი კი მოწიწებით წმენდს და ხსნის ქვევრს, მარცხენა ხელში კი თხილის ჯოხზე წამოცმული თხის გული და ღვიძლი უკავია: ლოცულობს анфа-ди-ზე (ზენა ღმერთზე), რომ უწყალობოს 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 შესაწირ 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 მიდის 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 უცხოდ ითვლებიან, ასევე რძლებს და მათ ბავშვებს ეკრძალებათ ამის ჭამა. ღვინის გაყიდვაზე ფიქრიც კი ცოდვად ითვლება უმრავლეს ოჯახებში საერთოდ ქალთა სქესს ეკრძალება ამ შესაწირავის 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 მსხვერპლშენირვის 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. ყურ-ძნის მოსავლის აღების შემდეგ ეს ქვევრი ყოველწლიურად ივსებოდა სუფთა წითელი ღვინით და მის თავზე სრულდებოდა მსხვერპლშეწირ-ვა. თუ შეთქმული ფური მოიგებდა მოზვერს მას გასუქების შემდეგ მსხვერპლად სწირავდნენ. იმ შემთხვევაში თუ საფურე ხბოს მოიგებ-და, მაშინ მის ნაცვლად სამსხვერპლო ბატკანს ასუქებდნენ. ორივე შემთხვევაში მსხვერპლშეწირვის რიტუალი სრულდებოდა შემდეგნა-ირად: სამსხვერპლოდ დაყენებული ცხოველი მიჰყავდათ სახლის კარ-თან, რომელთანაც ოჯახის ყველა წევრი გამოვიდოდა და აღმოსავ-ლეთისაკენ მიპყრობილნი მუხლებზე იჩოქებდნენ; გულზე ხელების დაკრეფით, მოწიწებით ღრმა სიჩუმეში იდგნენ გაუნძრევლად; კაცები ქუდმოხდილნი იყვნენ.

ოჯახის უფროსი სამსხვერპლოს ყურზე მოჰკიდებდა ხელს და შემ-დეგ ლოცვას წარმოსთქვამდა: „წმინდა გიორგი ილორისაო! აღვავლენ შენდამი წინაპართაგან განსაზღვრულ მსხვერპლს; არ დამტოვო მე და ჩემი ჯალაბობა შენი მფარველობის გარეშე, მოგვეცი ჩვენ ჯანმ-რთელობა 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 წევ-რი პასუხობდა „ამინ"-ით, ადგებოდნენ ფეხზე და მარჯვნივ მიტრი-ალებულნი თავს ხრიდნენ აღმოსავლეთისაკენ, თუმცა ამ დროს არ იწერდნენ პირჯვარს მონათლულებიც რომ ყოფილიყვნენ. მსხვერპ-ლის დაკვლის შემდეგ ხარშავდნენ მის ხორცს; გარდა ამისა, აცხობდ-ნენ რიტუალურ პურს-ხაჭაპურს და აკეთებდნენ მცირე ზომის ცვილის სანთელს. შემდეგ მლოცველი მამაკაცი მიდიდოდა მარანში და ხსნიდა აღთქმულ ქვევრს.

მსხვერპლის მოხარშული ხორცი, ხაჭაპური, სანთელი, საკმეველი და ნაკვერჩხალი მიჰქონდათ მარანში და დგამდნენ აღთქმული ქვევ-რის გვერდზე. აქ მთელი ოჯახი მუხლებზე იჩოქებდა სახით აღმოსავ-ლეთისაკენ ისე, რომ ქვევრი მათ წინ ყოფილიყო. ოჯახის უფროსი, რომელიც სანთელს ანთებდა, ამაგრებდა მას ქვევრის თავზე, დებდა ცოტაოდენ საკმეველს ნაკვერჩხალზე და როდესაც იგი აკვალმლდე-ბოდა, გაიმეორებდა იგივე ლოცვას, რომელსაც იგი მსხვერპლის დაკ-ვლის წინ წარმოსთქვამდა. ოჯახის წევრები პასუხობდნენ „ამინ"-ით.

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

და მისცემდა ყოველ მათგანს შესაჭმელად და დააყოლინებდა 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, ეპატიჟებოდნენ მეზობლებს, იმათ ვისაც მსგავსი რიტუალის შესრულება ამ ეტაპზე არ შეეძლოთ. ეს წეს-ჩვეულება სრულდებოდა ყველა „ნამდვილი" 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 დროს"[1].

წაჩხურ, მარდჲანი თარგჲალაზ. აფხაზებს, „წაჩხურ, მარდჲანი თარგჲალაზ"-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 თარგიალაზს (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 მონეტებს[2].

წაჩხური იმავე სახის ზედაშეა რაც ჩვენ სამეგრელოს მაგალითზე გვქონდა. წაჩხურის ქრისტიანული ეკლესიაც მთავარანგელოზის სახელობისა, ხოლო აფხაზური „თარგჲალაზ" იგივე მთავარანგელოზია.

დიდრიფშის „ანიფსნიხა". „სოფელ აჭანდარის ყოველ მკვიდრ მოსახლეს აქვს ყოვლად ძლიერის დიდრიფშის „ანიფსნიხა"-ს[3] სახელზე

---

[1] **ნ. აბაკელია,** სიმბოლო და რიტუალი 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 დაწვრილებით 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. წამოიზრდება თუ არა სახარე ხბო, ჰკლავენ, პატიჟობენ მეზობლებს, აკეთებენ ერთ დიდ ხაჭაპურს და ლოცულობენ და ლხინობენ. 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 პატრონიმიის უხუცესი წევრი კლავდა თხას[2].

Джанашия, Статии по этнографий абхазий, Сух., 1960, გვ. 111-117).

[1] **Н. С. Джанашия,** Статии по этнографий абхазий, Сух. 1960, გვ. 115-116.

[2] **ს. ბახია,** პატრონიმიის იდეოლოგიური ერთობლიობის საკითხისათვის აფხაზეთში, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1982, გვ. 183-187.

„ზედაშ"-ი. „ზედაშ"-ი სვანურში გარკვეული სახეობის შესაწირავის, სარიტუალო დანიშნულების სასმელის სახელწოდებაა [1]. აღნიშნულია, რომ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალით, ზედაშე სვანეთში მხოლოდ ღვინოს ერქვა, მაგრამ მას შემდეგ რაც გაწყდა 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 (საწესო-სარიტუალო შესაწირავს), ქვემო სვანეთში კი ზედაშედ კვლავ ღვინო მოიხსენიება[2].

რელიგიურ-რიტუალური თვალსაზრისით სვანეთში ზედაშეს კულტურასთან დაკავშირებული ორი მოტივი იკვეთება: 1. ზედაშე ღვთისათვის (ეკლესია) მიძღვნილი შესაწირავია და აქ ერთგვარი ბეგარის// მებეგრეობის ტრადიციის ნაირსახეობაც მოჩანს. 2. ზედაშე – წმიდად მიჩნეული სასმელი-წმიდა ზიარებასთანაა ასოცირებული[3].

ზედაშს სვანეთშიც სპეციალურ ჭურჭელში, სხვა სასმელისგან მოშორებით, „წმინდად" ინახავდნენ „მარან"-ში. „მარანი" სახლის ერთ კუთხეს ერქვა, რომელიც „სამამაკაცო" ნაწილში მდებარეობდა, უმრავლეს შემთხვევაში – მახვშის „საკარცხულის" უკანა მხარეს. საზედაშე ქვევრები – სვნ. „კეც", „კეცილ" ამჟამადაც შემონახულია ზოგიერთ ძველ სახლში (ამგვარი ქვევრები ჩვენს მიერ დაფიქსირდა უშგულის თემის სოფელ ჩაჟაშში – თამაზ ნიჟარაძის საცხოვრებელ სახლში-დ. ჭ.). ეკლესიებთან კი ქვევრები ჩაფლული ან ჩაკირულია საყდრის მინაშენში („ლადბაშ") 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 მფარველად[4].

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 შეინირება

---

[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 გამოხდილი და გადანახული ზედაშე და ასხამს საერთო ჭურჭელში. ეს ჭურჭელი ეკლესიის მინაშენში (ლადბაშ-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 ტოვებს[1].

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 სრულდება[2].

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 ხელებაპყრობილი 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 ყოფაში[3].

ტერმინი „ზედაშ" შემონახულია ცნობილ საწესო 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 ყოფილა[4], რომლისადმი მიძღვნილ საგალობელში ტერმინი ზედაშე სალოცავისთვის შეწირულ, მიძღვნილ „წმიდა" სასმელს გულისხმობს[5]. ამავე ეკლესიასთან (მეზირის მთავარანგელოზი) სრულდებოდა „ლიქურეში"/„ლიჭვდიში"/„მეზრობ"-ის ლოკალური ვარიანტი-მეზრო-

---

[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.

ბის დღეობა, რომლის კულმინაციური მომენტი წმინდა ქვევრის ზედაშის მოთავსებაში გამოიხატებოდა[1].

უძღების კვირა-დღეს უშგულში მეისარბი მიშლადეღ „მეისარიბის კვირა" ეწოდებოდა. ამ კვირის ყოველ დღეს შესრულებულ რიტუალურ ქმედებებში „ზედაშ"-ის შეწირვა ერთ-ერთი მთავარი წესი იყო[2].

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 დაპატიჟებდნენ და სადილი იმართებოდა[3].

საღვთისმშობლო ჭური. „საღვთისმშობლო" ჭურში პირველ ნაქებ ღვინოს ჩაასხამდნენ. ვისაც ძველი ღვინო არ ჰქონდა, ის საღვთისთმშობლო მაჭარს დააყენებდა. ღვთისმშობლობამდე მწიფე ადესას ამოარჩევდნენ, დაჭყლეტდნენ და ჭურში ჩაასხამდნენ. ჭურს ღვთისმშობლობამდე არ გახსნიდნენ. ღვთისმშობელს საქონელსაც სწირავდნენ. ხარს ან მოზვერს მოიყვანდნენ, შეუსახელებდნენ და გაუშვებდნენ. იცოდნენ მამლის შეთქმაც, მას წაღმა შემოაბრუნებდნენ და ეკლესიის ეზოში გაუშვებდნენ. პურის ჭამა ეზოში იმართებოდა[4].

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 გაწყობილ გობს. ოჯახის უფროსი შუა მარანში, ჭურის თავზე დადგამდა გობს და ზედ სანთლებს დაამაგრებდა. ამის შემდეგ გობს სამჯერ წაღმა შემოატარებდა და დაილოცებოდა, სასმისით ღვინოს დალევდა, ზედ ხაჭაპურს და ღორის ხორცს დააყოლებდა, მერე დანარჩენებიც ასევე დაილოცებოდნენ, ამას მოჰყვებოდა „აგუნას გადაძახება"; ყველანი საწნახელთან ჩამწ-

---

[1] **რ. გუჯეჯიანი,** ზედაშე 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 საწნახელს ღორის თავს უკაკუნებდა, დანარჩენები კი ბანს აძლევდნენ: ჰო, ჰო, ჰო, ჰო.... იო. და ისინიც ხელში მოიმარჯვებდნენ საგანს და საწნახელს 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 გაწყობილი გობით, მიულოცავდნენ, საწნახელს გამეტებით ურტყამდნენ, თან ერთხმად „აგუნას" გადასძახებდნენ. რამდენიმე სახლის შემოვლის შემდეგ ერთ-ერთ ოჯახში ლხინი იმართებოდა[1].

ს. მაკალათიას ცნობით, მსგავსი რიტუალი იმართებოდა სამეგრელოშიც: ახალ წელიწადს დილის მეკვლე პირველად შედიოდა მარანში, სადაც ეკიდა გიდელი საახალწლო კვერებით, ჩამოიღებდა ამ გიდელს, საწნახელს მიარტყამდა და დაიძახებდა: „ჩქიმი მამული ხარგელია, შხვაშ მამულიც ფურცელი"-ო (ჩემი მამული ჭირნახულით გატენილი, სხვისი კი აჩალულიო). ზოგან, სადაც ვაზი ხარობდა, იტყოდნენ: „ჩქიმი ყურძენი ტიანია, შხვაში ყურძენს ფურცელიაო" (ჩემი ვაზი მტევნიანი, სხვისში მხოლოდ ფოთლებიო). ამის შემდეგ საწნახელს მიადგებოდნენ ბავშვები, ურტყამდნენ მას ჯოხებს და იმეორებდნენ მეკვლეს სიტყვებს[2].

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, წივი მეიტეხა
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: „საანგელეოზო“, „საწირავი“, „საბატონო“, „საპურშაო“ ანუ „უცოდინარობის ბარობაზე“, „საკალანდო“ ანუ „ახალწლის ჭური“, „სამაისო“, „საჭაბიკო“ (საჭაბუკო), „სანუძუკარებო და სხვ. მარანში ანუ ჭურისთავზე შესაწირავებით 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), ამაღლებას, „ნაძუკვარობას“ ანუ ნაძვიკარობას (მარიამობის სწორზე) და სხვა დღეებში[2].

საღვთო. იმერეთში, ყოველი ოჯახი წელიწადში ერთხელ საღვთოს წირვას იხდიდა. საღვთო წირვის სუფრაზე ღმერთს პურ-ღვინოს ბარაქას ევედრებოდა. საანგელოზო ჭურიდან ოჯახის უფროსი ანთებული სანთლებით სიტყვას იტყოდა. ოჯახის ანგელოზს სთხოვდა ყოფილიყო მფარველი და დამცველი მისი ოჯახისა. ლოცვის დამთავრების შემდეგ პურობა იმართებოდა[3]. სოფელ შროშაში (ზესტაფონის მუნიციპალიტეტი) ყველა ოჯახს ცალ-ცალკე ჰქონდა საზედაშე ჭური და თავის საწირავს სწირავდა. ღვთისმშობლობას დავხარჯავდით, ღამისთევით წავიდოდით, საკლავს წავიღებდით, გამვლელ-გამომვლელს ვასმევდით და საწირავს 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. ბარდველიძე**, მცენარეულობისა და ნაყოფიერების ღვთაება ნანა. ხელნაწერი, 1947, გვ. 109. მითითებულია **ნ. თოფურიას** წიგნიდან – ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან (მევენახეობა-მეღვინეობასთან 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 ავავსებდით[1].

სასაფლაო ქვევრი. იმერეთში სასაფლაო ქვევრი განკუთვნილი ყოფილა მიცვალებულთა სულის მოსაგონებლად. რიტუალი 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 მოგონებისათვის[2].

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 ერქვა[3].

საუფლო. იმერეთში საუფლო შესაწირავი 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 ჭურიდან[4].

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 შესაწირავებს და ევედრებოდნენ მას ოჯახის ბარაქას;

---

[1] ც. კაკაბაძე, შროშული 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 მოხდილი ჭურის თავზე გობს მოათავსებდა, რომელზეც დაწყობილი 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 ესწრებოდნენ[1].

სანაძვიკარებო ჭური. სოფელ ზეკარში „სანაძვიკარებო“ ჭური დემეტრაძეებს და მინაძეებს ჰქონდათ „ნაძუკარობა“ დღეს (ნაძუკარობა ანუ ნაძვიკარობა მოდიოდა მარიამობის სწორზე). დღესასწაულის გადამხდელები დემეტრაძეები და მინაძეები 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 შესთავაზებდა[2].

ალავერდობის. სოფელ თხილთაწყაროში (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 ქეიფობდა[3].

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 მოზელს 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 წაღმა მოატრიალებს (ჩაჩოქილი ცალ მუხლზე) და ამგვარად შეილოცავს: „ღმერთო დაიფარე ჩემი ჭურის თავი უწმინდურობისაგან, სლივანეისაგან (ერთგვარი მატლი), ყინვის გატეხისაგან". შემდეგ ჭიქით ღვინოს დალევს, ტაბლას შესჭამს, ღორის თავს ჩამოათლის და შესჭამს. ჭამას რომ გაათავებს, დოქს ღვინით გაავსებს, ჭურს ხელახლა დაგოზავს, დაიწყობს ყველა ამათ ხელგობზე და შინ შემოიტანს. ეს ყველაფერი უნდა მომხდარიყო მზის ამოსვლამდე, ქალი, რომელიც, არ უნდა ყოფილიყო, ნათლიღება 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 წოუდგამდა დღეში თითოჯერ სადილობის დროს. ამ დღეებს ნათლისღებიდან მომავალ ხუთშაბათამდე, ეძახიან „სულის დღეებს". წირვიდან დაბრუნებულნი სადილს შეექცეოდნენ"[1].

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 ურეკაძის და როსნაძის გვარსაც. ეს ჭურები პატარა ტევადობისა იყო, თითოში 6-7 კოკა ჩადიოდა. ყურძნის მოსავლის აღების დროს, მისი დაწურვისთანავე პირველ წამოსულ ტკბილს ზედაშედ ჩაასხამდნენ. აღდგომის წინა ღამემდე ზედაშეს თავს არ მოხდიდნენ, იმ ღვინოს სახლში არ წაიღებდნენ, იქვე უნდა დალეულიყო. დღეობაზე მოგვარეები ბაბუიშვილობით სხდებოდნენ[2].

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

---

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

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

რი 30-40 კოკიანი იქნებოდა. ღვინოს დაწურვისთანავე ჩაასხამდნენ, საღვთოს დროს მოხსნიდნენ და საერთოდ დალევდნენ[1].

ძეგლევის წმინდა გიორგის. რაჭაში, სოფელ ძეგლევში წმინდა გიორგის ლოცულობდნენ გუგეშაშვილები, ბერიშვილები, ქებაძეები, ტოგონიძეები, ჯაფარიძეები, ხიდაშელები. სალოცავს თავისი ვენახი ჰქონდა, იქიდან მოწეული 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 შეიძლებოდა[2].

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 შენირული. „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, შენირული ღვთაების იყო და მას უნდა შეენახა[3].

ხვამლობა. ხვამლობა ის საოჯახო რიტუალია, რომელიც ღვინოსთან და მარანთან არის კავშირში. მას ამაღლების მომდევნო შაბათს იხდიან. ეს დღე შენირულია ხველის ბარაზე და დიდი უქმე დღეა. ძველად ყოველ ოჯახს ერთი ნიგვზის ხე შენირული 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, დააწყობდა ხელგობზე, ერთ ბოთლ ღვინოს წაიღებდა და სახომლობო ნიგვზის ქვეშ მიიტანდა. მას გაჰყვებოდნენ ყველა ოჯახის წევრნი. ნიგვზის ქვეშ ოჯახის უფროსი ქალი ხელგო-

---

[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.

ბით 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 ღენჭეჭო უნდა გაევსო ღვინით, ამ ღენჭეჭოზე პატარა ჯვარედინი (კეცები) უნდა დაედვა და ზედ კი ჯვარედინი სანთელი. ამ სამ ღენჭეჭოს ეს ქალი ამგვარად გაანაწილებდა: ერთს, ნიგვზის ერთტოტქვეშ მიწაზე 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, თაყვანს სცემდა): „დამიფარე ხველისაგან, სნებისაგან ჩემი ოჯახი". წაღმა დატრიალდებოდა და შინ შევიდოდა[1].

კახეთი

ქვევრთან დაკავშირებილი რიტუალები ცნობილია კახეთსა და ქსნის ხეობაშიც. საზედაშე ქვევრები აქ მოთავსებული იყო მარანში, ვენახში, ეზოში, ეკლესიაში, ზედაშე შეეწირებოდა სოფლის გვარებს, ახლო ნათესავების (ძმების) ოჯახებს. დამოწმებულია ზედაშეები ღვთისმშობლის, სამების, წმ. გიორგის, ბოჭორმის, ნათლისმცემლის, წმ. ნინოს, კალობნის, კოპალის, ოდიშის, ლომისას, შობის, კვირაცხოვლობის, 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 წევრიც იყო ოჯახში, ხოლო ქსნის ხეობაში კი წყვილ სანთელს ანთებდნენ[2].

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 რიგზეა, 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 მოელის. ის კარგი თვალით გადმოხედავს მათ[1].

სოფელ მარტყოფის მასალებით, აქ ყოველ პატრონიმიას 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 სალოცავებისაც, 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 სამხთოობა, რომელიც მარტყოფშიც ფიქსირდება[2]. აქ ზედაშეს მოუვლელობა ხშირად ბუდობის რომელიმე წევრის ავადმყოფობის მიზეზი ხდება: ამიტომაც მას განსაკუთრებული ყურადღებით „უვლიან" კაცები. 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 შემთხვევაც, რომ ოსიაანთ უბანში, იორდანიშვილების ოჯახი თურმე სახლიდან მარანში გადავიდა საცხოვრებლად, რათა შესაძლებლობის ფარგლებში დაეცვათ იგი[3].

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 ეძახდნენ[1]. 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 მოგიტანეთო[2].

სოფელ ერედაში ***ერედის წმინდა გიორგის დღეობა*** წელინადში 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 მუმლაანთ 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 ვარო[3].

მთაწმინდის. სოფელ მეჯვრისხევში კოჭლაშვილების საძმოს მთავარწმინდის ნიში ჰქონდა. მსხლის ხის ძირას საზედაშე ქვევრი იყო ჩაგდებული, რომელიც ხუთ ოჯახს ეკუთვნოდა. ყურძენს რომ დაწურავდნენ პირველ თავანკარა ღვინოს მთაწმინდისთვის ჩაასხამდნენ. მთაწმინდის სახელზე პურის ზედაშესაც ინახავდნენ. კალო რომ გაილეწებოდა, პირველად ზედაშედ უნდა ჩაეყარათ. ზედაშის ქვევრი ან ქილა რომ გატყდებოდა, რომელი ხატისადმი იყო შეწირული, იმ ხატის კარზე მიტანას კრძალავდა[4].

---

[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 მიწაში იყო ჩაფლული. თითოეული ერთკოკიანი იყო. ერთი ზედაშე ეკუთვნოდა თევდორაანთ, მეორე პაპანთ და მესამე ძაღლიკაანთ. ღვინოს ჭილურტში იყიდიდნენ და ამ ქვევრებში ჩაასხამდნენ. ამ ღვინოს ხარჯავდნენ ან სამღთოში, რომელიც ხვნის წინ იმართებოდა, ან ლაშარის ჯვრის გმირ კოპალეს წმინდა გიორგისა და თამარ დედოფლის დღეობაზე, რომელიც მკათათვის პირველს მოდიოდა. ზედაშეებს მაშინ მოხსნიდნენ და შესვამდნენ[1].

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

შეწირულ სკას გიორგობაში გახსნიდნენ. საზედაშე პურს გოდრით სუფთა ადგილას, მარჯვნივ შეინახავდნენ, როცა დაცლიდნენ, დაა-პირქვავებდნენ ახალ მოსავლამდე. საზედაშე ქვევრები სალოცავთან იყო ჩაფლული. საზედაშე ღვინოს უფრო მეტად შაბურიშვილები, ცქიმანაურები, ფავლენიშვილები ასხამდნენ. ღვინო გიორგობის თვეში ერთად უნდა დაელიათ[2].

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

სახლთანგელოზობა და მარიშნობა ყველიერის წინა ხუთშაბათს სრულდებოდა, ზოგან კიდევ ყველიერის წინა შაბათს. გაზაფხულზე სახლთანგელოზს ან მარიაშენს 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 ძაღლს შეაჭმევდნენ, არც კატას, ბარაქა განყდებოდაო[3].

---

[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

ფშავის, *გოგოლაურთის მთავარმოწამეს* 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.ჯ.) ხატებს ადიდებდნენ[1]. ასევე, ზედაშედ აკეთებდნენ თაფლ-წყალს და ამაზე ადიდებდნენ ხატს[2].

იახსარის და *კოპალას* ხატს თავისი მარანი და ვენახი ჰქონია ახმეტაში, სადაც ამ ხატისადმი მიძღვნილი რიტუალის ერთ-ერთი ძირითადი ნაწილი სრულდებოდა დიდძალი მლოცველების ერთად თავმოყრით და ხევისბერის წინამძღოლობით[3]. ახმეტაში მთავარი იყო ერთ-ერთი ვენახი, სადაც მარანი და დროშის საბრძანისი იყო. მკათათვის ორ რიცხვში, დღეობა მთაწმინდობაზე მეკულუხე აქ მივიდოდა, საკლავს დაკლავდნენ, სანთელს აანთებდნენ და საუკეთესო ღვინის ნათავარს ამოიღებდნენ ზედაშედ. ერთი ცხენის საპალნე ზედაშეს დაამზადებდნენ და მერე თვითონაც დალევდნენ ღვინოს[4].

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 დალევდა[5].

---

[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 ქვევრთან, როგორც ვიწროდ 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 ჭრილში უნდა განვიხილოთ.

ზემოთ აღწერილი პატრონიმიული და საოჯახო ზედაშეების შეწირვის რიტუალური პრაქტიკა, ვერ ვიტყვით რომ სრულიად გამქრალია, მაგრამ დღითიდღე დავიწყებას 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 ხდება[1].

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

მიუხედავად ამისა ეს უძველესი წესი მოქმედია, რამდენადაც ზედაშე ოჯახის მფარველ დიდ სიწმინდედ ითვლება და მას დედაბოძის და მარნის მსგავსად გაქვავებულ რელიქტებად არ მიიჩნევენ[2].

მსგავსი რიტუალური პრაქტიკის დამცველი ყველაზე მცირე უჯრედი მაინც ოჯახია, სწორედ მყარი, მინიმუმ სამთაობიანი ოჯახის გარეშე წარმოუდგენელია ამ ფენომენის სიცოცხლისუნარიანობის დაცვა. ამიტომაც მოხდა ისე, რომ ტრადიციული ნორმების უმეტესობა და მათ შორის ზედაშეს კულტურა ნელ-ნელა დავიწყებას 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, პატრონიმიის 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 პატრონიმიას, როგორც სოციალური, ლოკალური ორგანიზმის სახე შესაძლოა შეუნარჩუნოს ეს არის ზედაშეს კულტურა, ანუ ერთი ოჯახიდან განაყრების საერთო ქვევრში ჩასხმული ღვინის ერთობლივად შეწირვა მათი მფარველი ღვთაებისათვის. თუმცა დღეს ესეც იშვიათობას წარმოადგენს.

მენტალური თვალსაზრისით, ზედაშე ქართველთა რწმენაში, ეროვნული თვითშეგნების, სარწმუნოებრივი 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 ზედაშის კულტურაში[1].

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 დაწესებულ 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 კონფიგურაციას[2].

---

[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 ურთიერთსაწინააღმდეგო მოსაზრება. კერძოდ, მარანში შესრულებული ზედაშეს შენირვის 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 შენირვის და მოხმარების წესს, ვ. ბარდაველიძე, ზედაშეს უძველესობის დამადასტურებელად მიიჩნევდა, რამდენადაც ეს ფორმები, მისივე აზრით, წარმოადგენდნენ ოდესღაც არსებული სათემო ზედაშეების გადმონაშთებს, რომელიც ეწირებოდა ვენახის მოსავლიდან, ისინი „საძმოების", გვარების და სასოფლო თემების საერთო მფლობელობაში იმყოფებოდნენ. ზედაშისთვის განკუთვნილი თიხის ჭურჭელი ჩაფლული იყო მიწაში ვენახებში, ღვინის შესანახ მარანში და ეკლესიების გალავნის შიგნით მდებარე ტერიტორიაზე[1].

ვფიქრობთ, ავტორი, მართებულად მიიჩნევს ზედაშეს უძველესობას, რაშიც, როგორც ჩანს, წინარექრისტიანულ ეპოქას გულისხმობს, მაგრამ საოჯახო ზედაშეების კოლექტიურად შენირვის და მოხმარების ფაქტი, რომელიც ქრისტიანული რელიგიის შემოსვლის შემდგომაც არსებობდა, არ შეიძლება იყოს ამის მამტკიცებელი მთავარი არგუმენტი. აქ ჩვენ უფრო მეტი ყურადღება უნდა გავამახვილოთ ზედაშეს შენირვის 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 დალევა (დალოცვა), რაც, როგორც ჩანს, დაკავშირებული იყო ხალხურ წარმოდგენაზე ღვინის წვენის, როგორც წმინდა დასალევის 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 ინოდებოდა. 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" ქალებისაგან. აქვე ავტორი მარანს უდარებს კარმირ-ბლურის არქეოლოგიური გათხრების დროს აღმოჩენილ ღვინის საცავს და სამსხვერპლოს[1].

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 აღაპებისთვის შეწირულ ღვინოსთან. ზედაშესთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები, რწმენა-წარმოდგენები და მენტალური მახასიათებლები სავარაუდოდ ობიექტური ისტორიული გარემოებებიდან გამომდინარე, კანონიკური სამართლისა და ლიტურგიული პრაქტიკის გახალხურებული, სახეცვლილი ფორმებია[3].

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 ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XII-XIII, თბ., 1963.

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

ვებული. ამიტომ პურ-ღვინოს რიტუალური მიღება ევქარისტიის სიმბოლოდ აღიქმება[1].

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 აღმოვაჩენთ ეთნოგრაფიულად დადასტურებულ ზედაშეს შეწირვის 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 იწვევდა წინააღმდეგობებს, რამდენადაც ისინი ფუნქციურად ხშირად ერთმანეთის იდენტური იყო. თუმცა ზედაშეს სახელწოდებებში დღესაც აღმოვაჩენთ წმინდა წარმართულ ღვთაებების სახელწოდებებს (მაგალითად „წაჩხური", „ალერტი", „ოდიში" და სხვ.), რომელსაც არანაირი კავშირი არა აქვთ ქრისტიანობასთან გარდა იმისა, რომ მათ სახელზე მარანში ჩაფლული ღვინით სავსე საზედაშე ღვინის შესაწირავად 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. ზედაშედ ღვინის შეწირვის წარმოშობამდე ამ სახის რიტუალურ ქმედებას რწმენა-წარმოდგენათა განვითარების კიდევ სხვა ხაზი უდევს საფუძვლად, რომელზეც ცოტა ქვემოთ ვისაუბრებთ. დავაკვირდეთ იმას, რომ ზედაშეს შეწირვის ობიექტი მეტად მრავალფეროვანია, ის ეწირება ცალკეულ წარმართულ ღვთაებებს (მაგალითად – ალერტი, ილორი, ოდიში, წაჩხური 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 (ოთუ-

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

თაშხური), მზის, ცის და კვირის შვიდეულის თითოეული დღის ღვთაებას, საქონლის გამრავლებას (თერდობა), გვალვა-დელგმის ღვთაებებს, ოჯახის უფროსს, ჭაბუკებს, ქალებს და მრავალი სხვ. ანუ ზედაშე არის ზოგადად ღმერთის, ზედა სამყაროს სხვადასხვა ღვთაებების შესანირავი, 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: *κυριακου δετπνον* (ღვთის სერობა), *κλάδις τού ἄρτον* (პურის გატეხვა), *προςφορᾶ* (ძღვენი) *επικληιδς* (მოწვევა, მოხმობა), Coena (სერობა), Coena Pominica (ღვთის სერობა), Mensa Pomini (ტრაპეზი ღვთისა); oblatio (შესაწირავი ძღვენი), flacti (განტეხვა), liturgia (ბერძნ. საერთო საქმე), anaphora (ბერძ. ზევით შესაწირი 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", „აღაპი", „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 წმინდა ყოფილა როგორც ეკლესია. ევქარისტულ ღვთისმსახურებაში, ლოცვის დროს, განაგრძობს ავტორი, უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ეკლესიის მოწვევას, 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 გავრცელების პერიოდიდან, რომელსაც როგორც ჩანს, თაყვანს სცემდნენ ღვინის სახლში – მარანში, რაც დროთა განმავლობაში მდგრად ტრადიციულ ნორმად იქცა[1]. ავტორისავე დასკვნით, მარანში შესრულებული რიტუალის სახით გვაქვს უძველესი ქრისტიანული ტრადიცია, რომლის წყაროსაც თვითონ მაცხოვარი წარმოადგენს. როგორც ცნობილია, ევქარისტიის უადრეს საბუთს, რომელიც თვითონ იესო ქრისტედან მომდინარეობს, პავლე მოციქული იძლევა და რომ საზედაშე ქვევრთან შესრულებული რიტუალის მონაწილეთა შორის გასაყოფ პურს „განატეხი" (რაჭა-ლეჩხუმი) ენოდებოდა, სხვაგან (მაგ. ხევში-მთიულეთში) -„ქრისტეს პური"; ხოლო საერთო ტრაპეზის პურის გატეხვა//პურის განტეხვა სრულ შესატყვისობაშია ახალი აღთქმის საერთო ტრაპეზთან"[2].

ამა თუ იმ ხალხური რელიგიური რიტუალის „ქრისტიანული საწყისით 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 ტრადიცული (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 კიდეც (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 წესებზე, 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 მსახუ-

---

[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.

რებლის ადრექრისტიანული პრაქტიკის გამოვლენაა ქართულ ტრადიციაში, არ უნდა იყოს სწორი, რადგან ზედაშის შეწირვის ტრადიციის ჩამოყალიბება-განვითარებას, ვფიქრობთ, უფრო ღრმა საფუძველი (თეოლოგიური თვალსაზრისით როგორც თვით ქრისტიანობას) აქვს. გამომდინარე ამ აზრიდან, მიგვაჩნია, რომ მისი საწყისები ჩვენ გვაროვნული საზოგადოების რწმენა-წარმოდგენებში უნდა ვეძებოთ. ვფიქრობთ 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 შესაწირი უნდა გაჩენილიყო მაშინ, როდესაც საფუძველი ეყრება კულტურულ მევენახეობას. რწმენა-წარმოდგენათა გენეზისის თვალსაზრისით კი ზედაშის შეწირვის 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 შეწირულ პურს ეწოდება „განატეხი", „ქრისტეს პური" და ა. შ. ჩვენი აზრით, 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 შეწირვის 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 სასმელის თაყვანისცემის 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 გვიანდელია. ფაქტი ის არის, რომ იგი საქართველოში ღვთის მცენარედ და ხატად დაინერგა. აღსანიშნავია, რომ დიღომში აღმოჩენილი ქვევრები მარტო საკულტო სათავსოშია და საერთოდ ამ ხანის ნამოსახლარებ-

ზე მისი უშუალოდ დამონმების 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 სამიწათმოქმედო საქართველოში დამონმებული მარნის კულტი და ზედაშე. ზედაშე თავისებური ხარკია ღვთაებისათვის ან სახლთანგელოზისათვის შეწირული. იგი ინირებოდა, 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 კერას"[1].

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 ობიექტმა[2].

---

[1] **ი. კიკვიძე**, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო 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

ნ. თოფურიას 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 ეწირებოდა და საოჯახო დღეობებში კი ნაკლებად იყო წარმოდგენილი. სამეგრელოსა და იმერეთში ზოგიერთი საოჯახო დღეობა, რომელსაც ღვინის ზედაშეები ეწირებოდა, საგვარო-სახატო ხასიათისა იყო, რომლის დღესასწაულებში, ადრე გვარი, ტომი ღებულობდა მონაწილეობას, ხოლო შემდეგ კი ოჯახში სრულდებოდა ვიწროდ, 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 სიწმინდის 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 სიწმინდის ობიექტად იქცევა. რაჭასა და სვანეთში და მთიულეთში დამოწმებული მარნები, რომლებშიც ღვინის ზედაშეები არ არის მოთავსებული, რა თქმა უნდა გარკვეულ სიწმინდეს შეიცავენ (სანთლების ანთება, სადღესასწაულო სუფრის გაშლა და სხვა) მაგრამ მოხვდება თუ არა ხატისთვის განკუთვნილი ზედაშე მასში, მარანი ხდება განსაკუთრებული თაყვანისცემის 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 საწყისი ფორმა თავდაპირველად უნდა წარმოქმნილიყო არა თემში, სათემო ხატში ან ეკლესიასთან, არამედ ოჯახში, ან გარკვეულ ვიწროგვაროვნულ ერთეულში. ამას გვაფიქრებინებს ის მიდგომა, რომ, ჩვენი აზრით, პირველად რელიგიის ჩასახვა უნდა მომხდარიყო ვიწროდ ოჯახის, გარკვეული პატარა ჯგუფის შიგნით და არა ზოგადად პირველყოფილ ჯოგში ან თემში. მაშასადამე, ჯერ ის ოჯახის წიაღში უნდა ჩასახულიყო. განვითარების ადრეულ საფეხურზე კულტის ობი-

---

კავშირში), თეიმურაზ მიბჩუანი, 70, თბ., 2008-2010, გვ. 270-297.

[1] **ნ. თოფურია,** ღვინის ზედაშეები, გვ. 171.

[2] **ნ. თოფურია,** ქართული მარანი, გვ. 163.

ექტი იქნებოდა არა ქვევრი და მასში ჩასხმული წმინდა სასმელი (ამ შემთხვევაში ღვინო), არამედ კერა, როგორც ოჯახის გამაერთიანებელი და საცხოვრებელ სივრცეში ადამიანის თავშეყრის ძირითადი ადგილი. ამ გარემოებას არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალები ნათლად გვიდასტურებენ და ის თითქმის ბოლო დრომდე შენარჩუნდა ცხოვრების წესში[1]. ნ. თოფურიას მოსაზრება შესაძლოა მივიღოთ იმ ასპექტში თუ ვიგულისხმებთ იმას, რომ განვითარების გარკვეულ საფეხურზე უკვე ოჯახის ფარგლებიდან ხატში, ანუ სათემო წარმართული ეპოქის სალოცავში გასული ზედაშე, შესაძლოა ახალმა სარწმუნოებამ – ქრისტიანობამ განდევნა სათემო სალოცავიდან და ისევ მოექცა ოჯახებში ვიწროდ.

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.

მითოლოგიიდან ამოზრდილი რწმენა-წარმოდგენები, რომელიც შემდგომში რელიგიის ამა თუ იმ ფორმებს დაედო საფუძვლად, განვითარების ძალზე ადრეულ საფეხურზე უნდა ჩასახულიყო; ძნელია იმის დადგენა 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, ოვალური[2]; შულავერის ტიპის ადრესამინათმოქმედო კულტურის ნამოსახლარებზე (შულავერის გორა, იმირის გორა–VI-IV ათასწლეულები) თითქმის ყველა საცხოვრებელ ბინაში, კედლის ძირში, თიხისაგან ნაძერწი კვერცხისებრი კერა იდგა[3], მათ შორის საინტერესოა საცხოვ-

---

[1] **დ. ჭითანავა**, 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.

რებლის ცენტრში გამართული სტაციონარული კერები. ერთ-ერთი სათავსოს ცენტრალურ ნაწილში წრიული ღრმა კერაა მოთავსებული, რომელიც საკულტო დანიშნულების ნაგებობად არის მიჩნეული[1]. იგივე სახის პრინციპი ჩანს არუხლოს ტიპის ნამოსახლარზეც. მაგ. ხრამის გორის ნამოსახლარზე გვხვდება ეზოებში მოწყობილი თიხის კერები, რომლებიც მიწითაა ამოვსებული. ზოგ მათგანში გამოუწვარი თიხის ანთროპომორფული ქანდაკებები, თიხის ჭურჭლის ნატეხები, ცხოველთა ძვლები და სხვა აღმოჩნდა, რომელსაც საკულტო-სარიტუალო კერებად მიიჩნევენ[2].

ი. კიკვიძის დაკვირვებით, კავკასიის ენეოლით-ადრებრინჯაოს საკულტო რიტუალში ცენტრალური ადგილი კერას უჭირავს, კერაშიეა წარმოდგენილი თითქმის მთელი ასტრალური სიმბოლიკა[3].

ყველაზე გამოკვეთილად ჩანს კერის კულტი მტკვარ-არაქსის კულტურის მატარებელი ტომების რწმენა-წარმოდგენებში. ერთი შეხედვით, თითქოს ძნელია კერის კულტზე საუბრისას მასთან დაკავშირებულ რიტუალებზე თვალის დევნება, რამდენადაც ის მსოფლიოს სხვადასხვა სრულიად განსხვავებული წარმომავლობის ხალხში ითვლებოდა თაყვანისცემის ობიექტად, მაგრამ მტკვარ-არაქსის კულტურის მატარებლებში კერასთან დაკავშირებული თაყვანისცემის საგნები, 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, ადუღაბებდა 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 ფენომენი[4]. ავტორისავე აზრით, უკვე ენეოლითის დროიდან, როცა ჩნდება პირველი სისტემური დასახლებები, კავკასიაში უნდა ვივარაუდოთ ოჯახური

---

[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 უნ-ის სიღნაღის (კახეთის ფილიალის) სამეცნიერო შრომათა კრებული, ტ. V. სიღნაღი, 2004, გვ. 19-21.

რელიგიის გენოთეიზმის ფორმირებაც. ეს მოვლენა სავსებით დასრულებულ სახეს იღებს ნეოლითის ეპოქაში, რაც ნათლად აისახა აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში შესწავლილი ნამოსახლარებიდან (შულავერი-შომუ თეფეს კულტურა) მომდინარე პარალელებში"[1].

ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში კერა ოჯახის შიდა ცხოვრების ძირითად ტრადიციულ ნორმებს არეგულირებდა[2]. ასევე იყო ის კავკასიის ხალხთა ყოფაშიც[3]. 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 შერიგება[5]. ამჯერად ყველაზე მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ როგორც ქართველთა ეთნოგრაფიული ყოფიდან არის ცნობილი, კერასთან იმართებოდა თითქმის ყველა საოჯახო რიტუალი კერას მიმართავდნენ როგორც „ღმერთს", მას შესთხოვდნენ ოჯახის ბარაქიანობას, გამრავლებას, დოვლათს და მსხვერპლს სნირავდნენ. კერა ხშირ შემთხვევაში არა მარტო ოჯახის კოსმიური ცენტრი იყო, არამედ ის იყო თაყვანისცემის ობიექტი, მთავარი ღვთაება[6]. ასეთივე ფუნქციის მატარებელი იყო ის

---

[1] **პ. ბუხრაშვილი**, საცხოვრისი-„ოჯახური ტაძარი", გვ. 19-21.

[2] **ვალ. ითონიშვილი**, ქართლის მთიელთა ყოფა-ცხოვრებიდან, თბ. 1974, გვ. 46-47; **ვალ. ითონიშვილი**, მოხევეების საოჯახო ყოფა, თბ. 1969, გვ. 93-95; **თ. აჩუგბა**, ოჯახი და საოჯახო ყოფა აჭარაში, თბ., 1990, გვ. 91-92; **Р. Харадзе**, 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 შტუდიები, 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. Харадзе**, Грузинская семейная община, т. I, გვ. 52.

[5] **ვალ. ითონიშვილი**, მოხევეების საოჯახო ყოფა, გვ. 114; **ვახტ. 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

აფხაზთა[1] და სხვა კავკასიელ ხალხთა: ადიღთა[2], ჩეჩენ-ინგუშთა[3], ქისტთა[4], აზერბაიჯანელთა[5], ოსთა[6] 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 ბერი//ბერიკა, კურო//კურატი, რომელიც ახალგაზრდა ყმაწვილებს გულისხმობს და ჭაბუკი ღვთაების (ტარ-ჭაბუკი, ხარ-ჭაბუკი) სიმბოლოა, მათ ერთ-ერთ ადგილსამყოფელს წარმოადგენს კერა, როგორც მფარველი ღვთაება ოჯახისა, გვარისა და ცენტრი ყოველივესი[8].

ცეცხლის და კერის კულტი ფართოდ იყო გავრცელებული ძველი აღმოსავლეთის კულტურულ ხალხებშიც – ძველ ბაბილონში[9], ძველ ეგვიპტეში[10], ძველ ინდოეთში[11], ხეთებში[12]; ასევე კერას და ცეცხლს

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, გვ. 64-66; **И. А. Аджинджал**, Из этнографии Абхазии, Сух. 1969, გვ. 97-102.

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

[3] **Н. Дубровин**, История воин и владычества русских на Кавказе, т. I, кн. I, СПБ. 1871, გვ. 435.

[4] **ვალ. ითონიშვილი**, ცენტრალური კავკასიის მთიელთა საოჯახო ყოფა, თბ., 1969, გვ. 175.

[5] Народы мира, народы Кавказа, т. II, М., 1962, გვ. 141.

[6] **А. Решетов**, Об отношений 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. რცხილაძე**, ბაბილონის ახალი სამეფო, ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია, თბ., 1971, გვ. 465; **В. И. Авдиев**, История древнего Востока, М., 1948, გვ. 95.

[10] **В. И. Авдиев**, История древнего Востока, გვ. 247.

[11] **В. И. Авдиев**, История древнего Востока, გვ. 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, გვ. 700.

ძალზედ დიდი დატვირთვა ჰქონდა რომაელთა და ბერძენთა რელიგიაში, არა მარტო როგორც ოჯახის მფარველი ღვთაების, არამედ კერის-ვესტას კულტი, სათემო პანატების 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 ქრისტიანობას[1]. ასეთივე იყო ის ელინთა წარმოდგენებში, კერძოდ ოლიმპიაში რომაელთა მსგავსად პირველი მსხვერპლშეწირვა საბერძნეთის 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 ტარდებოდა[3]. ასევე მნიშვნელოვან როლს თამაშობს კერა ამერიკელ ინდიელთა საცხოვრებელ ნაგებობაში[4]. ცეცხლის კულტი საყოველთაო იყო მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა რელიგიაში, რომელიც ე. ტეილორის ნაშრომში საკმაოდ ვრცლად არის აღწერილი[5].

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, გვ. 160.

[2] **Фюстель де-Кюланжь**, Гражданская община древнего мира. СПБ., 1906, გვ. 26.

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

[4] **Льюис Г. Морган**, Дома и домашняя жизнь американских туземцев, Л., 1934, გვ.73-106.

[5] **Э. Тэйлор**, Первобытная культура, М., 1934, გვ. 427-433.

სიმბოლოებითაა მორთული, ასევე, აღმოსავლეთ ანატოლიაში ნაპოვნია „ქალური" კერები[1].

შენიშნულია ის გარემოებაც, რომ მტკვარ-არაქსის კულტურაში ანთროპომორფული გამოსახულებების ნაკლებობა შეიძლება აიხსნას საშინაო კერის კულტის განვითარებით, რომელიც ძველი ადრესამიწათმოქმედო კულტურებისაგან განსხვავებით აქ განსაკუთრებულად ფორმირდება[2].

როგორც აღნიშნულია, „ძველი საცხოვრებელი წარმოადგენდა სივრცეს, რომელიც შემოზღუდული იყო და ეს ჩაკეტილი სივრცე (რომელიც შეიძლება ყოფილიყო სახლი, სოფელი, დამუშავებული მიწა და სხვა) აღიქმებოდა კოსმოსად, სამყაროდ, ხოლო სამყაროს „ცენტრად" ითვლებოდა ადგილი, რომელიც განსაკუთრებული ხდებოდა რიტუალებისა და ლოცვების მეშვეობით, რადგან ამ ადგილებში ხდებოდა კომუნიკაცია ზებუნებრივ არსებებთან. სახლი ერთგვარი „უსაფრთხოების პერიმეტრს" წარმოადგენდა[3]. საცხოვრისი, რომელიც თავის მხრივ, გარკვეული სოციალური ორგანიზმის, კერძოდ ოჯახის ყოფის მატერიალიზებული გამოხატულებაცაა, მრავალ სხვა ფუნქციასთან ერთად, ამ ერთობის იდეოლოგიური მთლიანობის, სავანებლის, ოჯახის რელიგიური ცენტრის ძალზედ აუცილებელ დანიშნულებასაც ასრულებს. ოდითგანვე საცხოვრისში თავმოყრილი იყო ოჯახისათვის ყველაზე წმინდა რელიქვიები, საკრალური ფუნქციის მატარებელი სხვადასხვა ნივთები; სახლში კერაზე ენთო „წმინდა" ცეცხლი, იდგა ოჯახის ერთიანობის გამომხატველი დედაბოძი, ინახებოდა სხვადასხვა კერპები. საცხოვრებელში კერა წარმოადგენდა ოჯახის ცენტრს, შუაგულს, რომელიც აერთიანებდა, კრავდა, ადუღაბებდა სისხლით ნათესაობით და საერთო ქონებით ერთსულ ოჯახს–სოციალურ ერთეულს". კერის გაჩენა თავისთავად საცხოვრისისა და ოჯახის ფორმულირებაც გულისხმობს[4].

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

---

[1] **Е. В. Антонова, С. А. Есаян,** 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. Есаян,** 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. ბუხრაშვილი,** საცხოვრისი-„ოჯახური ტაძარი", გვ. 20-21.

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

შენიშნულია, რომ მტკვარ-არაქსის კულტურის გავრცელების დროისათვის საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური დონე მკვეთრად იცვლება, რაც საცხოვრებლის მოწყობასაც დაეტყო. 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 შემაღლება. ამ შემაღლების 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 იმიტაციიის საგანგებოდ—ზედაშედ—დაწყობა (ახალგორის ამირანის გორა, ქვაცხელები, გუდაბერტყა)[1].

ქვაცხელების ნამოსახლარების მაგალითზე, საცხოვრებლის კერის უკან კედლის გასწვრივ გამართული შემაღლება ცენტრალური კერის მსგავსად, ალ. ჯავახიშვილის და ლ. ღლონტის 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 სამიწათმოქმედო იარაღი, ჭურჭელი და ზედ დადგმული გადასატანი კერები, შეწირულობის შთაბეჭდილებას ტოვებს[2].

სომხეთის ტერიტორიაზე აღმოჩენილ მოგვიანო, ძვ. წ. II-I ათასწლეულების სამარხებში (მეწამორის სამლოცველო, მელი ღელეს სამლოცველო), რომელშიც ცალკე მდგარი სამლოცველოები გვაქვს, კულტის ძირითადი ცერემონიალი სრულდებოდა საკურთხევლის წინ, სადაც გამართული იყო კერა და სამსხვერპლო მოედანი (მეწამორის 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. ღლონტი, 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 მსხვერპლშეწირვა[1].

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 თიხატკეპნილი შემაღლებებია 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 სქესობრივ-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 აუცილებლობამ[3]. 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 სქემას[1].

მ. ხიდაშელის კვლევით, „ადრესამიწათმოქმედო 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 განასახიერებდა. 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 დამოწმებული შემაღლება. 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, ხიზანაანთ გორა, ქვაცხელები). კერა მთელ სამყაროს განასახიერებდა– დედამიწას, 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 აქტს[1]. ავტორისავე აზრით, კერის კულტის არსებობა სავარაუდებელია ჯერ კიდევ ენეოლითის ხანაში[2]. 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 შემაღლება,*** რომელიც, ჩვენი აზრით, საყოფაცხოვრებო დანიშნულების არ უნდა ყოფილიყო. ეს სპეციალურად მოწყობილი ის შემაღლებაა, სადაც უნდა ყოფილიყო ყველაზე წმინდა და საიდუმლო ადგილი ანუ კერასთან დაკავშირებული ღვთაებების გამოსახულებიანი სარიტუალო ნივთების ადგილსამყოფელი, 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 საზედაშე ჭურჭელიც.

მაშასადამე, ზემოთთქმულიდან გამომდინარე, უძველესი დროიდან რწმენა-წარმოდგენათა მთელი კომპლექსი უკავშირდება კერას, კერასთან არსებულ შემაღლებას, როგორც საკულტო ადგილს. ასევე, ამ შემაღლებათან უკვე ჩნდება სარიტუალო დანიშნულების თიხის ჭურჭელი, 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 რამ[4]. 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, Таш., 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 შენირვით აღევლინებოდა. ქრისტიანობის შემოსვლის შემდეგ კი ამ ღვთაებათა სახელწოდებები შეიცვალა ქრისტიანული წმინდანების კულტით და დღევანდელ დღემდე მან მოაღწია სინკრეტული ფორმით (წარმართული და ქრისტიანული). მაშასადამე, თავდაპირველად სნორედ კერის წიაღში 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 გამოსახული[1]. მ. ლორთქიფანიძის აზრით, „დედატოს" წარწერიან ბეჭედზე გამოსახული ფიგურა ან მცენარეულ სამყაროსთან დაკავშირებული ღვთაებაა, ანდა ღმერთქალთან გატოლებული დიდგვაროვანი მანდილოსანი[2].

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

---

ნენ სხვადახსვა მარცვლეულის ფაფას და ქუჩაში პროცესიის დროს დაპქონდათ *(Б. А.Богаевский, Земледельческая религия Афин. Птр. 1916, გვ. 195, 183).* ასეთივე იყო ის მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში *(Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Вессенние праздники, М. 1977; Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Зимние праздники, Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, М. 1973; Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Летне-осенние праздники, Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, М. 197.)* შუმერთა და აქადელთა ტაძარში იდგა ჭურჭლები წყლისათვის, ის იყო ოკეანის Ea-ს სიმბოლო, რომელზეც ცურავს დედამინა. 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. გვინჩიძე**, ნოქალაქევის სამარხეული ძეგლები, ნოქალაქევი-არქეოპოლისი I, არქეოლოგიური გათხრები -1973-1977, თბ., 1981, გვ. 173.

[2] **მ. ლორთქიფანიძე**, არქაული და არქაიზებული საბეჭდავ-ბეჭდები 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 სილრმეში დგას საკუთრხეველი, ოვალური გადაჭრილი ქვის ბოძი, ქვის ძირით. სამლოცველოს ჰქონდა მოზაიკური იატაკი, გაწყობილი 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 ტაშტით (სპილენძის?), რომელიც შემკული იყო ბრინჯაოს პლასტიკებით, მცენარეული ორნამენტებით, ფერადი ყვავილწნული ფრინველებით და სხვა ამშვენებდა ამ სასაკმევლეს. 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 აფიქრებინებს[1]. 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 (ღომით და სხვა). „ჩრდილოეთის დარბაზი" ჩრდილო- დასავლეთ კუთხეში დაკავშირებული იყო კოშკისმაგვარი სწორკუთხა შენობით, რომლის წინ მოწყობილია სამსხვერპლო მოედანი, სადაც ნაპოვნია სხვადასხვა სახის თიხის ჭურჭლები და ტერრაკოტის ქანდაკებები, სხვადასვა სამსხვერპლო ცხოველების ნარჩენები— შინაური ცხოველების, ასევე, კავკასიური მთის ჯიხვის[2]. 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 საკურთხევლებს ბერძნულ ანალოგიებს უძებნის. საკურთხეველთან ახალი ღვინით სავსე ჭურჭელებს უკავში-

[1] **О. Д. Лордкипанидзе,** Город-храм Колхиды, М., 1984, გვ. 26-31.

[2] **О. Д. Лордкипанидзе,** Город-храм Колхиды, გვ. 67-68.

რებს დიონისეს მესამე დღესასნაულს, რომლის სახელია – *νεήρια* „პიფოსების გახსნის დღე", რომელსაც 11-13 მარტს ასრულებდნენ[1]. 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 ამფორა[2].

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 დასტურდება[3]. პურს, ლატს, ფქვილს, რძეს, ყურძენს – საღვთოს სწირავდნენ. ეგვიპტური მასალებით, ღვინო თავდაპირველად მხოლოდ ტაძრის რიტუალში გამოიყენებოდა[4].

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 მოდელი[5]. 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 ერთად[6]. 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 კავშირში[7]. აქ ნაპოვნი

---

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

[2] **Т. Т. Тодуа**, Колхида в составе понтийского царства, Тб., 1990, გვ. 112.

[3] **ნ. თოფურია**, საკულტო ნაგებობა, ზედაშე-ოხვამერი, გვ. 120.

[4] **ნ. 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 окресностей Будапешта, Советская археология, №2, 1976, გვ. 106.

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

ტიხრიანი ჯამები, რომელიც ორი ნაწილისგან შედგებოდა სამსხვერპლო სასმისზე მიუთითებს, ხოლო ოთხთვალის მოდელის (თუმცა ერთი მთლიანი) მაგვარი ჯამები შესაძლოა უკვე დამზადებული სასმისის შესანახად ყოფილიყო განკუთვნილი და, ნ. კალიცის აზრით, აქ ძალზედ გამოჩენილი პიროვნება უნდა ყოფილიყო დაკრძალული, რომელსაც ძალუძდა ამავე სახის საკულტო მოქმედება შეესრულებინა[1].

ზემოთ წარმოდგენილი მასალები გვაძლევს იმის თქმის შესაძლებლობას, რომ ზედაშე მივიჩნიოთ წინარექრისტიანული ეპოქიდან მომდინარე მოვლენად, რომელსაც საფუძველი 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 შევეხებით, რითაც კიდევ ერთხელ დავრწმუნდებით მის უძველესობაში და იმაში, რომ ის უპირველესად უკავშირდება მიცვალებულის კულტს, რომელიც არქაულ ეპოქაში სწორედ კერასთან იკძალებოდა, როგორც ღვთაება (კონკრეტულად ყველა მიცვალებული კი არ იყო ღვთაება, არამედ აქ ზოგადად მიცვალებულის კულტზეა საუბარი). არსებული რწმენით კი მიცვალებულის პატივისცემა, მის მიმართ სათანადო წესების დაცვით შესანირავების 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 ადამიანი სწორედ ამის განხორციელებას ცდილობდა.

საყურადღებოა, რომ როგორც არქეოლოგიური მასალები გვიდასტურებენ, განვითარებული შუა საუკუნეების საქართველოშიც კი ქვევრები იკრძალება თვით საცხოვრებლის შიგნით. მაგალითად არაგვის ხეობაში, ჟინვალიდან ორიოდ კილომეტრში, დეევებინისა 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 окресностей 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 ბუდეში[1]. ასევე მნიშვნელოვანია ბოლნისის ტაძრის ერთ-ერთ სენაკში კერასთან აღმოჩენილი პირდამხობილი ქვევრის ნატეხი, რომელშიც ნახშირისა და ნაცრის სქელი ფენა იყო[2]. ამ მხრივ მნიშვნელოვანია სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალა, სადაც ჩვენ ქვევრის საცხოვრებელში დაფლვის ფაქტი დავადასტურეთ. რაჭაში კი მარნის, ბოსლის და საბძლის ფუნქციები, ერთ საცხოვრებელშია მოქცეული[3].

---

[1] **გ. რჩეულიშვილი,** „დევებიანისა" და „დიდრუვის" ნასოფლარები, ყინვალის 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.

ზედაშე-ოხვამერთან დაკავშირებულ ტერმინთა მნიშვნელობისათვის

ა). ტერმინი „ზედაშე"

ზედაშე ბიბლიაში შესაწირი ღვინის მნიშვნელობით იხმარება; ამასვე ადასტურებს სულხან-საბა ორბელიანის მიერ მოცემული ზედაშის განმარტება – „შესაწირავი ღვინო". ტერმინი „ზედაშე" შესაწირავი ღვინის მნიშვნელობით სამეგრელოს გარდა მთელს საქართველოში დასტურდება, მაგრამ აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში, კერძოდ კი კახეთში შესაწირავ ღვინოსაც და შესაწირავი ღვინის ჭურჭელსაც (რომელიც სხვა დანარჩენი ქვევრებიდან თავისი ზომით გამოირჩევა) „ზედაშეს" ეძახიან. ზოგადად ქართულ ყოფაში კი ზედაშის მნიშვნელობა მარტო შესაწირავი ღვინით ან მისი შესანახი ჭურჭლით არ იფარგლება, რადგან ზედაშე, ასევე, შეიძლება იყოს ხორბლისაც და ერბოსიც. მთიულეთში ზედაშე, მაგ., ბამბის ნართია, ეკლესიაზე სამჯერ შემოვლებული, რომელსაც ჩადენილი ცოდვის გამოსასყიდი შესაწირის მნიშვნელობა აქვს (ხატის მიერ „დამიზეზების" შემთხვევაში)[1]. ნ. აბაკელიას მოსაზრებით, შესაძლოა, თავდაპირველად, ზედაშე გარკვეული რაოდენობის შესაწირი 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 ზედაშე[2].

ი. სურგულაძის აღნიშვნით, „ზედაშე შეწირულია, ზედასადმი რაღაც ღვთაებრივი ძალისადმი, რომელიც სივრცობრივ მდგომარეობაშია აღწერილი. ღმერთის ცნების გაჩენის შემდეგ ადამიანები ყოველთვის მიმართავდნენ ცას. სწორედ ეს მიმართვა და შესაწირი არის ანარეკლი ტერმინ „ზედაშე"-ში, რომელსაც თანდათან დაუკარგავს სისტემის დანარჩენ წევრებთან 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 შესაწირავის მნიშვნელობით შემონახუ-

---

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

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

ლა. „ჟინიშის“ 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 დამოწმებულია 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 უდგამდნენ[1]. 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 გააჩნია[2].

ასევე საყურადღებოა საკითხი „ზე“ და „ქვე“ სამყაროს დაპირისპირების შესახებ. კერძოდ, ხალხურ ყოფაში დამოწმებულია კეთილისა და ბოროტის ემპირიული დაპირისპირება, რომელსაც წმინდა მატერიალური და არა აბსტრაქტული განზოგადება ჰქონდა. ამდენად, დაპირისპირება წმინდისა და უწმინდურისა, რომელიც სულსა და ხორცს, მიწასა 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

უწმინდურის დაპირისპირებით თავად სხეულიც „ქვე" (მიწა) და „ზე" (ცა) კატეგორიების პოზიციებიდან განიხილებოდა. კერძოდ, სხეულებრივ ასპექტში კი, რომელიც არასოდეს არ ემიჯნება კოსმიურს, „ზე" უდრის სახეს, თავს, „ქვე" – მუცელს, გამოყოფისა და გამრავლების ორგანოებს[1]. 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 „ჟინი 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 შეწირვა 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 შესაწირავი 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, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XIX, თბ., 1978, გვ. 80-81.

ბ). ტერმინი „ხვამა//ოხვამერი"

მეგრულში ყოველგვარ ლოცვას – „ხვამა", ხოლო შესაწირავს – „ოხვამერი", ყოველგვარ სალოცავს და ზოგადად ეკლესიას „ოხვამე" ეწოდება; სასაფლაოსაც „ოხვამეს" უწოდებენ. არნოლდ ჩიქობავას გამოკვლევით, ქართველურ ენებში ის შემდეგი ფორმით არის: ჭან. ო-ხვამ-ე//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 მიიჩნევს[1].

ჰ. ფენრიხისა და ზ. სარჯველაძის აღნიშვნით, ლაზ. ხომ-ო-ხომ-ალ-ა, „დღეობა", „სალოცავი", სვანური ჭუამ-ლაჭუამ, „სალოცავი", მა-ჭვამ, „მადლობა", სვანური ჭუამ- და ლაზური ხომ (<ჭომ<ჭუომ) ძირები კანონზომიერად შეესატყვისებიან 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, ლახჭუამ//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"-ს[3].

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-იჭმ-ობ-ს//მო-ი-ჭმ-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 глоттогония 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 ჴუ̈ᲐᲛ (← *ჴუ̈ემ-) ძირების შესატყვისი თავდაპირველი ფონეტიკური სახით და მნიშვნელობით არაა დაცული, მაგრამ ავტორს ის ეგულება ჴუმ (← *ჴუემ-) ძირში, რომელსაც, ემყარება ერთი მხრივ ზმნა ჴუმ-ევ-ა, მეორე მხრივ კი გასუბსტანტივებული მიმღეობა სა-ჴუმ-ილ-ი. ჴუმევა ძველ ქართულში, ჩვეულებრივ „ხმარება-გამოყენების" მნიშვნელობით გვხვდება. აქ ადგილი ჰქონდა მნიშვნელობის გაფართოებას: [ხმარება სარიტუალო საგნებისა] → [ხმარება ზოგადად]. სიტყვა საჴუმილი ნიშნავს „ღუმელს", „ქურას", „ბრძმედს". ავტორისავე აზრით, საფიქრებელია საჴუმილი თავდაპირველად მიუთითებდა ნაწილებზე რიტუალისა (შესაწირავზე, მსხვერპლის შესაწირავად წინასწარი მომზადების საშუალებებსა და საგნებზე), ე. ი. იმაზე, რაც მოიხმარებოდა მსხვერპლშეწირვის ცერემონიალის პროცესში. ერთ-ერთი აუცილებელი კომპონენტი მსხვერპლშეწირვისა იყო ცეცხლი. მისივე თქმით, საჴუმილი, არის არა თვით ცეცხლი, არამედ სა-ჴმ-არი, ამჯერად საცეცხლე, რაც დანიშნული იყო შესაწირავად ან კიდევ ადგილი, სადაც უნდა დაენთო ცეცხლი მსხვერპლშეწირვის რიტუალისთვის, ასევე, საჴუმილი ფორმა (თავისი ადრინდელი მნიშვნელობით „მსხვერპლის შეწირვის" რიტუალი) ზუსტ ფონემურ შესატყვისობას ავლენს მეგრულ ფორმასთან „ოხვამერი//ო-ხვამირ.[1]

ავთანდილ არაბულის აზრით, ჴუᲐᲛ//ჴუᲐᲛ-ლი – ფუძეთა მიმართებაში (შდრ. კვამ-ლი-თეს-ლ-...) აგრეთვე ხვამ-ა, და ჴუᲐᲛ, მა-ჴუ-ᲐᲛ ფუძეებში ამოსავალი ჴუᲐᲛ ძირი უნდა უკავშირდებოდეს საჴუმილ – ფუძეს, კერძოდ რედუცირებული სახით უნდა იყოს წარმოდგენილი ამ ფუძეში: საჴუმილ//სა-ჴუᲐᲛ-ილ, საჴუმილი, საᲐᲛილი, ღუმელი, ქურა „ბრძმედი". შესთხოვდნენ იგინი საჴუმილსა მას ცეცხლისა აგზებულისასა, ავტორისავე დასკვნით, ჴუᲐᲛ- 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,** ჴუᲐᲛ 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-I 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 *Heug[h]°-/*Hueg[h]o– „საზეიმოდ შექება, ხოტბის შესხმა, მსხვერპლის მიტანით", „ლოცვის აღვლენა: ძველ ინდური *vāghavvt* – მლოცველი, მსხვერპლის მიმტანი, მსხვერპლშეწირვის მომწყობი, ავესტ. aog-(aogədā, aoxta) „საზეიმოდ გამოცხადება", „გამოთქმა". ბერძნ. *ευχομαι* „ვლოცულობ", „საზეიმოდ ვპირდები", „აღთქმას ვიძლევი", *ευχή* „ლოცვა", „ვედრება; ხვეწნა, მუდარა", ლათ. *iouieo*~ საზეიმოდ გპირდები", „აღთქმას ვიძლევი", „ვეწირები", „ვმსხვერპლობ". uōtum „მსხვერპლი", „აღთქმა". სიტყვების ამ ჯგუფთან აკავშირებენ ხეთურ ḫueR/ḫuR – „შელოცვა", „შელოცვის წარმოთქმა" (მესამე პირის მხოლ. რიცხვ. *ḫueR=i*, მესამე პირის მრავლ. რიცხვ. huRanzi). ფორმალურად ეს სიტყვა ამოსულია ძირიდან Hueg[h]o/ხეთ. ḫueR მდგომარეობაში ნულოვანი გახმოვანებით სუფიქსისა *Hu-g[h]o (ხეთ. ḫueR ფორმაში. ნულოვანი საფეხურზე სომხურ uzem, „მე მინდა", *y-uzem* „ვეძებ". აღნიშნულია, რომ ხეთური სიტყვის ასეთი ეტიმოლოგია გვაძლევს საფუძველს ის გავაერთიანოთ ხეთურ ḫueR/ḫuR-თან „დაკვლა" (კლავს), „დანაწევრება". ამ სიტყვების გაერთიანება, როგორც ერთი და იმავე სემანტიკური ვარიანტებისა, გამართლებულია საწყისი ინდოევროპული სიტყვის სემანტიკის სავარაუდო მნიშვნელობით – „შექება//ხოტბის შესხმა", „ლოცვის აღვლენა"-„შელოცვა", რამაც შესაძლოა გამოიწვიოს სემანტიკური გახლეჩა და განცალკევება სიტყვებისა ḫueR/ḫuR, მნიშვნელობით – „დაკვლა" (თავდაპირველად ალბათ „სამსხვერპლო ცხოველის დაკვლა)[2].

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

---

[1] ჯ. გვეტაძე. ურარტუს მეფის სარდურ II წარწერაში მოხსენიებული ტოპონიმის „უხიმეაშუს" გაგებისათვის// 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, „ღორონთ 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 ზედაშე). 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 სრულდება[1]. აფხაზები ღმერთის შესატყვისად ხშირად ხმარობენ სიტყვას ныха, რომელიც „ხატის" მნიშვნელობით ითარგმნება.[2] ა-ნგჰიაგატი კი ნიშნავს სალოცავს, ა-ნგჰიარა – ლოცვას, დალოცვას, დღეგრძელობას, ილოცა – ლოცულობდეს, ა-ნგჰიაჭəა – 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, რომელიღაც (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 შესაწირავის მიძღვნა და ამ გზით წყალობა//შეწყალების თხოვნა. ამის შემდეგ კი იქცა ის „ოხვამე"-დ ანუ „სალოცავად", შემდეგ „სასაფლაოდ", და „ეკლესიად".

სამეცნიერო ლიტერატურაში საკითხის გარშემო არსებული კვლევებიდან ჩანს, რომ „ხვამა-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 განხილული[1].

მიცვალებულის და წინაპრის კულტის წამყვანი პოზიცია ადამიანთა რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების განვითარების თითქმის ყველა საფეხურზე საესებით ნათელია, რაზეც ამჯერად არ მიგვაჩნია მიზანშეწონილად ფართო მსჯელობის გაშლა. ამ საკითხზე, სხვა ნაშრომში საგანგებოდ გვაქვს საუბარი[2]. ზოგადად კი აღვნიშნავთ, რომ ღვთაების და მიცვალებულის (ასევე წინაპრის) სახელწოდებები მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხში სინონიმებია[3]. 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 თაყვანისცემა 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 გააჩნია[1]. ვფიქრობთ, ღმერთ//ღორონთ// ღერბეთ, //ღორმოთის 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
– –
გადავჭედ, 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 cottel//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.

გენს[1]. სიტყვა „ღვთის“ შეცვლა „ხთის“ ფორმით, რომელთაც იდენტური მნიშვნელობები აქვთ, ჩანს იმერულ კილოშიც, სადაც „ხვთიშობლობა“ 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 დამბადებელი 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) დავუკავშირებთ, 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 შესანირავს.

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, ხოშა 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 შეიწყნარების"*.[2] მეხუეშნე შეიძლება წარმოვიდგინოთ მეხვაშნე//მეოხვამურედ—მლოცველი ან ლოცვის აღმავლენი ქურუმის მნიშვნელობით, აღსანიშნავია, რომ ს.-ს. ორბელიანთან ჴომლი – „მრავალვარსკვლავია", „მრავალი ვარსკვლავთა".[3] ვარსკვლავთმრიცხველობა კი „მეხუეშნის", იგივე „მეოხვამურეს" პრივილეგია და ამ ასტროლოგიური ცოდნის მატარებელი პიროვნების ტიტულია.

ჭურჭელში (მოგვიანო ოხვამერი ქვევრი) არქაულ ეპოქაში სწორედ იკრძალება მიცვალებული[4] (იხ. ქვემოთ), სადაც ტარდება მსხვერპლშეწირვის (როგორც ღვინით ისე ხორციელი სამსხვერპლო შესაწირავით) 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, 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.

საფლაოს მნიშვნელობაც შეუძენია. ამის მანიშნებელი შეიძლება იყოს ჭანური ხვ, ხუ, რომელიც ნიშნავს დამარხვას, ყრას, ცვენას, გახვრეტას.[1] როგორც ზემოთაც აღინიშნა სამეგრელოს მაგალითზე „ოხვამე" ეწოდება არა მარტო იმ ადგილს, სადაც ეკლესია ან რაიმე სხვა სალოცავი დგას, არამედ სასაფლაოსაც. 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 ვიწრო წრეში, ოჯახში, კერასთან, სადაც იკრძალებოდა მიცვალებულიც.[2]

საკითხთან მიმართებაში საინტერესოდ მიგვაჩნია საერთო ქართველურ დონეზე აღდგენილი *ჭამ-„სიმშრალე", გახმობა". ეს ფუძე აღდგენილია საერთონახურ დონეზეც – „*ᲘᲐᲭᲝᲜ"-უცხიმობა ორგანიზმის დონეზე, სადაც ᲘᲐ გრამატიკული კლასის ნიშანია, ძირი კი არის *ᲭᲝᲜ-.[3] ამ მხრივ საყურადღებოა მეგრული ხონება (ᲭᲝᲜᲔᲑᲐ), რაც ნიშნავს შიმშილობას, მარხვას, უჭმელობას.

დასკვნის სახით აღვნიშნავთ, რომ ხვამა ეს არის შესაწირავი, რომლის საშუალებითაც ხდება ზიარება ღმერთთან, არქეულ ეპოქაში დაკავშირებული მიცვალებულის და წინაპრის კულტთან, ცალკეულ წარმართულ ღვთაებებთან, ხოლო ქრიტიანობის შემოსვლის შემდგომ ქრისტიანულ წმინდანებთან. მისი, როგორც შესაწირავის მნიშვნელობას ნათლად გვიჩვენებს ზანური „ხვამა"//„ოხვამერი" და სვანური ლახვამიალი (როგორც შესაწირავი, სადიდებელი უზენაესი ღმერთიდსადმი – ხოშა ღერმეთი, და სხვა ღვათაებებისადმი-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 ღთის და ხთის 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.

ზანურში შესაწირავის (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 გადაწერილ სინურ მრავალთავში ამ ფორმით: *„და ჩვენც საყუარელნო მარანსა მას მაცხოვრისასა მივისწრაფოთ"*[1].

ტერმინი მარანი გვხვდება XI საუკუნის ნიკორწმინდის სიგელშიც: *„შევქმენ საწირე ქვითკირი ბოსელი: და ზ-ა სახლისა მამასახლისო: ა: და მარანი მუხისა"*[2].

ი. ყიფშიძე, მარანს „ღვინის სარდაფს" უწოდებს[3]. ამავე დროს მოჰყავს მაგალითი, რომ მთის თხას ეწოდება სამეგრელოში „გვალამ ბაღ-მარანი, რომელსაც თარგმნის როგორც „მთის ბეღელი 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 ზეთისაჲ"*[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 სმასავით საჭიროდ მიაჩნდათ, ამიტომ სახლთან ჰქონდათ მარანიც[7].

მ. გეგეშიძის აზრით, მარნის თავდაპირველი შინაარსი მომდინარეობს ძველი მეღვინეობის 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. ურდანიას 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 საწნახელის პირველი მასალა ხე უნდა ყოფილიყო და არა სხვა (ქვის და ქვითკირის საწნახელები 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 საწყაოდ[1].

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 მიიღო[2].

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 დაერქვა[3]. 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. გეგეშიძე,** 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 შემოინახა"[1].

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 დამარხული[2].

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 სახლში[3].

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

სტ. მენთეშაშვილის თქმით, ძველ ქართულში მარხვას ორი მნიშვნელობა აქვს – შენახულისა და გვამის მიწაში 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. ბოხოჩაძე,** 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 დაფვლა-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 გამოყენებული იყო კუბოდ. „სა-მარ-ე“ მარის მოსათავსებელი ადგილი გამოდის, რადგან თუ მარი მართლაც მოჭრილი ხის ამოფულურებული ჭურჭლის სახელი იყო, მას მარტო საწყოს მნიშვნელობა არ ექნებოდა[1].

კ. გოცაძე, „სამარესა“ და „სამარხო“-„სამარხეს“ შესახებ საკმაოდ ვრცელ მსჯელობას გვთავაზობს. ავტორის თქმით, ტერმინ „სამარეს“ შესახებ ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში ვკითხულობთ: *„დადგა სახლსა სამარესა და ლოდი დიდი მოაგურვა კარსა ზედა სამარისასა... და გარდააგორეს ლოდი მის საფლავისაგან“... გამოვიდა მიერ სამარით“*[2]. „გალობაში წმინდისა მოციქულისა ნინოსი“ ვკითხულობთ: *„ლოდები აღილო სამარეთგან“*[3]. მათეს სახარებაში: *„რამეთუ აშენებთ თქვენ საფლავებსა მას წინასწარმეტყველთასა და განაშუენებთ 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“ („საწყაო“, „ჭურჭელი“). იგი ზოგადად ნიშნავს სიკვდილის ადგილს. „სამარხო“ და „სამარხი“ წარმოსდგება ზმნისაგან „მარხვა“. ავტორი არ იზიარებს სტ. მენთეშაშვილის მოსაზრებას ამ საკითხზე და აღნიშნავს, რომ „სამარხო“ იწარმოება „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 „სამარხოს“ და „სასაკლაოს“ 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 ნაყოფია“[2].

მ. ანდრონიკაშვილს „მარხვა“ მიაჩნია საშუალო სპარსულიდან შემოსულ Parh-Pahr სიტყვად, მისივე თქმით, მას „შენახვის“, „დაცვის“ მნიშვნელობა აქვს[3].

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 დატოვა[4].

„სამარხ“-ში ნ. მარმა გამოყო, ორი ძირი „მარ+ხ“ და მას „Лунное царство“-ს („მთვარის სამეფო“) მნიშვნელობა მიანიჭა[5].

---

[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 глоттогония 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 შემოსულა[1].

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 სამარტკლენი ეწოდებოდა. ეკლესიასა და სამარტკლენს შორის არსებითი განსხვავებაა. ეკლესია საერთო სამლოცველოა, სამარტვილე კი მარტვილთათვის ანუ წამებულთათვის განკუთვნილ პატარა ნაგებობას წარმოადგენდა[2]. ჩვენი აზრით, სწორედ ასეთი სამარტკლე უნდა იყოს კარმირ-ბლურის გათხრების დროს აღმოჩენილი ღვინის შესანახი ნაგებობა სამსხვერპლოთი, თიხის ღვთაების ფიგურებით და მასთან ახლოს ნაპოვნი შესაწირავი ცხოველების ნარჩენებით[3].

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: „დაიმარხე 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 განკუთვნილი[4].

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

სამარადისოდ: „მარადის": *„ცეცხლი სამარადისოდ ეგზებოდეს", „ცეცხლი მასალას ეგზებოდეს", „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**, Древненшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, გვ. 68-69.

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

ნირავად სამარადისოდ", „რომელი უკეთ ქუეყანისა საქმეთგანი ჰქუნ-
დეს სამარადისოდ"[1].

მარად-მარადის;
მარადის-სამარადისოდ, დღითი-დღე, მარად, მუდამ, ყოველ ჟამს;
მარი-(მთიულურ, გუდამაყრრულ, თუშურ)-მიწის ზვავი[2].
სამარე-საფლავი; სამარადისო-სამუდამოდ, სამართალი[3].
სამარვან (ინგილოური)-სასაფლაო[4].

ქართლურად „მარანი"-ერთგვარი თიხის სასმისია, რამდენიმე მომ-ცრო სასმისებისაგან შემდგარი ზიარი ჭურჭელი, რომელსაც ერთი ტუჩი აქვს დასალევად. მარანი არის ყველაზე დიდი, ორჩარექიანი, ამას თორმეტი მსხვილი ჭინჭილეები და ქვევრები უნდა ჰქონილიყო[5].

ლ. ჭყონიას აღნიშვნით, საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ყურძენი და ყურძნის წვენი ითვლებოდა წმინდად და შეწირულობის საგანს წარ-მოადგენდა, ამავე დროს წმინდა უნდა ყოფილიყო ჭურჭელიც, სადაც წმინდა წვენი ინახებოდა, ე. ი. ქვევრი და თვით ნაგებობაც, სადაც აღ-ნიშნული ქვევრი იყო მოთავსებული. ამან განაპირობა ის, რომ შენობა მარანი – ღვინის დაყენება-შენახვის დანიშნულების გარდა საკულტო მნიშვნელობით გამოიყენება[6].

ვფიქრობთ, ზემოთ გამოჩნდა მარნისა და მიცვალებულის კულტის მჭიდრო კავშირი თვით ტერმინოლოგიური თვალსაზრისითაც. ჩვენი აზრით, მარანში გამოყოფილი მარ ძირი ნიშნავს შენახვას ჭურჭლებ-ში ანუ მარებში, რომელიც არა ხის არამედ თიხისგან უნდა ყოფილი-ყო დამზადებული. აქედან მომდინარეობს სიტყვა მარხვა, დამარხვის მნიშვნელობით და მარხვა ქრისტიანული გაგებით, რომელიც წარ-მართულ ეპოქაში სწორედ მიცვალებულის საპატივცემულოდ „პი-რის შენახვის" ანუ გარკვეული კვებითი რაციონის აკრძალვის (ტაბუ) აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო. ეს ასე იყო გარდაცვალებიდან გარკ-ვეული 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. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, გვ. 344.
[3] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, გვ. 37.
[4] ალ. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, გვ. 467.
[5] ქართული დიალექტიკური ლექსიკონი, შემდგ. თ. ბეროზაშვილი, მ. მესხიშვილი, 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 საწყისთან (იხ. ქვემოთ), ხოლო თვით ქვევრს ქალის ტანის ფორმა აქვს. პირველ რიგში მარებში დაკრძალვა ემსახურება ნაყოფიერების კულტს, რომელშიც ადრესამიწათმოქმედო კულტურებში იკრძალებოდნენ ბავშვები. ის განასახიერებს სიცოცხლის აღორძინებას, აღდგენა-განახლების იდეას ქვევრში ან სხვა სახის ჭურჭლებში დაკრძალვის სახით, რომელი უკანასკნელიც ქალური საწყისი ჩანს და ქალის საშოს და სხეულს განასახიერებს.

ჩვენი აზრით, მარ სიტყვა შენახულია მარტვილში, სადაც მსხვერპლად სწირავდნენ წელიწადში ერთხელ ბავშვებს[1]. 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 მარტუილზე, – *„სამარტკლი ლათინთა*

---

[1] „მარტვილში ქრისტიანული ცენტრის დაარსებაზე საუკუნეების განმავლობაში შემონახული ყოფილა გადმოცემა ანდრია პირველწოდებულის მიერ აქ ნარმართული მუხის მოჭრის და ქრისტიანული ჯვრის აღმართვის შესახებ: „იქ სადაც დღეს დგას ქრისტიანული ტაძარი, ოდესღაც იდგა ნარმართული, თუჯისგან დამზადებული „კაპუნია"-ს კერპი, რომელიც გამოსახავდა პირღია ადამიანს. ქურუმები ამ პირში ასაფლავებდნენ ცოცხალ ბავშვებს, რომლებსაც ღმერთს სწირავდნენ მსხვერპლად. კერპი მიბმული იყო მუხის ხეზე და „კაპუნიას" მადიდებელი ქურუმი მუხისა ინოდებოდა „ჭყოინდარი", როგორც ეხლაც ინოდება სამეგრელოს ქრისტიანი ეპისკოპოსი (ქართულად ჭყონდიდელი). ხალხური გადმოცემით, რომელიც შემორჩენილია პ. ა. ნადეჟდიანის მიერ გამოვლენილ ქართულ ხელნაწერებში, მოციქულებსა და ღვთისშობელს 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 გავიდა 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, Преподователь Кутаисского гимназии, Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа, 1894, т. XVIII, გვ. 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 ანგარიშგასაწევია 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, 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, „ლაგუანი" –პირფართო სარწყულია, გინა ჭოელი. ლაგკნარი (ლაგვინარი), მცირე ლაგვინა[2].

---

[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-ცაგვანი-ს – დიდი ღვინის შესანახ თიხის დოქად (ქართ. ჭური) გვისახელებს და მას ბერძნულ *lagh'na*–დოქი უდარებს[1].

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-ღვინო[2].

სვანური მასალებით, „ლაგვან"-სატირალს ნიშნავს (ლიგვნი-ტირილი, მოთქმა, ლიგვნე-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 მიცვალებულისათვის 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. მარგიანს[3]. ლაგვანგ დიარ სვანურად ნიშნავს სატირალის პურს[4].

ვ. ბარდაველიძის მასალებით, ხალხური რწმენით, იმ მიცვალებულებს, რომელსაც ლაგვანს გადაუხდიდნენ იმ სამყაროში სამუდამოდ უზრუნველყოფილად ითვლებოდნენ და ზემოდან უყურებდნენ უფრო ღარიბი შესაწირავების მქონე მიცვალებულებს[5].

საყურადღებოა კიდევ ერთი სვანური რიტუალი გემ//გუ̈ემ (სვანური) სვანური საახალწლო ჯულას რიტუალი (ბელლის რიტუალი), რომელიც სრულდებოდა ბელლის ფუნქციის მქონე, მარცვლეულისა და ფქვილის სათეს გემ//გუ̈ემ-ის წინ. ასევე აღსანიშნავია, რომ სვანეთში ცხვებოდა საგანგებო რიტუალური კვერი გემ, კიდობნების გამოსახულებით. ჯულას 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] ხ. იოსელიანი, სტუმართმასპინძლობის ტრადიცია სვანეთში, თბ., 2005, გვ. 153.

[4] მ. ჩართოლანი, 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 ბელლისათვის გადაცემას და საერთოდ ადამიანისა და პურეულის გამრავლებას[1].

ზემოთ 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 მნიშვნელობისაა 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 ძველაღმოსავლური მასალებიც უმაგრებს მხარს (იხ. ქვემოთ). გიმ სიტყვის იდენტურია რიგი ინდოევროპული ლექსემები, მაგალითად, რუსული შესატყვისი Глина და ბერძნული *lagh[na*. 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 სპილენძისა[2]. სპარსულ-თურქული legen[3].

ლაგუნი-საწყლე დოქი, ჭურჭელი: „ლაგუნითა წყალზე უდგას მჭართა"; „დავდგი... ლაგუნები, სავსტ ღუნითა"; „ლაგუნითა თაფლი"; „დაყო ორმოც დღე კნინსა ზედა ოსპნსა და ლაგუნსა ერთსა წყალსა"; „ლაგუნი სავსტ ზედაშითა".

ლაგუნტარ-ი საწყლე, დოქი, „ორი ლაგუნტარი აქუნ და წყლისათუს"; „აღავსო ლაგუნტარი 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. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, გვ. 320.

[4] ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 206-207.

გვიმი//გუმი-ჭურღმულის თორნე წყალთათვის თორნე ჭის წყლისა[1].

გვიმი-(რაჭ.-ლეჩხ.) ღრუდო, წისქვილის ნაწილი, წყლის საგროვებელი ერთიანი მრგვალი ღრუ ხე, კოდი, რომელსაც გამოწვავენ, ფშტკილს გაუკეთებენ და ბორბალს წყალს მოაწვდის[2].

ლაგვარდან-ი (იმერ.)-ღრმად (მრგვალად) ამომღები შალაშინი ლაგვარდანი[3].

ლაგინა-ი (გურ.) პატარა საღვინე დოქი[4].

გვამი-ი (ზ. იმერული) თიხის ჭურჭელის მუცელი, გამობერილი შუატანი[5].

მეგრული გვანილი-მსუქანი, მრგვალი ფორმის მუცელგამობერილ ადამიანზე იტყიან.

მაშასადამე, ლაგვანი-ქვევრი უკავშირდება თიხას//მიწას, 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. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, გვ. 152.
[3] ალ. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, გვ. 320.
[4] ალ. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, გვ. 321.
[5] ალ. ღლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, გვ. 151.

თავი IV.

ზედაშე-ოხვამერთან დაკავშირებული რიტუალების ინტერპრეტაციისათვის

ა). ზედაშეს სამსხვერპლო ატრიბუტიკა

მსხვერპლშეწირვა 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 „შესაწირავი მსხვერპლი", ანუ „შეწირვა" და „მსხვერპლი". შესაწირი ხორციელი მსხვერპლის გარეშეც შეიძლება რაიმე ძღვენის მირთმევა ღვთაებისადმი და მიცვალებულისადმი. ანუ შეწირვა – რაიმეს ბოძება და წყალობა, იგივე ზიარებაა. ხოლო მსხვერპლად შეწირვა გულისხმობს მხოლოდ ხორციელ მსხვერპლს, რომელიც უფრო გვინდელი საფეხური შეიძლება იყოს.

როგორც ჩანს, მსხვერპლშეწირვის ხასიათი და ფორმა ეპოქალურად იცვლებოდა მისი ადრეული ფორმებიდან დღემდე, ის დამოკიდებული იყო იმ ღვთაების „ხასიათზე", რომლისთვისაც ის იყო განკუთვნილი. მსხვერპლშეწირავა 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 მსხვერპლშეწირვის 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 იკრძალებიდა მიცვალებული), ზოგ შემთხვევაში ციურ მნათობებს (მზეს, მთვარეს, პლანეტებს, ვარსკვლავებს), ცხოველებს, მცენარეებს. ამ შემთხვევაში მათ მიმართ განხორციელებული მსხვერპლშეწირვა ამ მოტივით უნდა აიხსნას, ხოლო ასტროლოგიური ცოდნის განვითარების შემდგომ, აზროვნების სხვა მიმართულებითაც, რასაც უფრო მეცნიერული ცოდნა უნდა ვუწოდოთ და არა ცრუმორწმუნოება.

ზედაშესთან დაკავშირებული ხორციელი და სხვა მსხვერპლშეწირვის ფორმები ამ მიმართულებით უნდა განვითარებულიყო და მან დღევანდელ დღემდე უკვე ქრისტიანულ წმინდანებთან კავშირში მოაღწია, ზოგ შემთხვებაში 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 მსხვერპლშეწირა. 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 კონკრეტულ 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 „ბატო-

ნი") ეძახდნენ. მისი რძის სხვა მიზნისათვის გამოყენება არ შეიძლებოდა, გარდა იმისა, რომ ამით მხოლოდ მის ნაშიერს 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 ღვინის 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 როგავებს 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-საოხორო"-ს ხვამა აღდგომა დღეს აღევლინებოდა როდესაც მისთვის განკუთვნილი ქვევრის თავზე დაკლავდნენ ბატკანს ან გოჭს; „საღორონთო"-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 „ოხეხუნჯე" 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". „საალერტოს" ვარიათი ილოცებოდნენ და მის ნამრავლს ალერტის 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 „საღვთოს“ ეწირებოდა ხარი. კახეთში კლავდნენ „სახმთოს“ – სამსხვერპლო საქონელს ან ცხვარს. ქართლში სახლთანგელოზს ან მარიაშენს ქათამს დაუყენებდნენ, ქათამი დედალი უნდა ყოფილიყო.

ზოგიერთ საზედაშე ქვევრთან ხორციელი შესაწირავი საერთოდ არ ფიქსირდება, მაგალითად ასეთია სამეგრელოში „საწკნელო“-ს, „საწაჩხურო“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 აერთიანებდა[1].

სამსხვერპლო ცხოველების და ფრინველების სახეობათა ამა თუ იმ ღვთაებისადმი მიზანმიმართულად შეწირვაზე უფრო ზუსტ მასალას იძლევა ძველი ბერძნების წარმართული პანთეონი, სადაც სხვადასხვა ცხოველების მსხვერპლშეწირვის დროს განსაკუთრებული წესი იყო დაცული. ხარები, ცხენები და ბატკნები შესაძლოა ყველა ღვთაებისთვის შეეწირათ. ხარის მსხვერპლშეწირვა ითვლებოდა ღმერთებისთვის ყველაზე სისიამოვნოდ. ღორებს სწირავდნენ დემეტრას და დიონისეს, იმ მიზეზით, რომ ისინი უამრავ მავნებლობას ჩადიოდნენ 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 მსხვერპლშეწირვის 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 შეეწირათ, ხოლო გმირებისათვის და სულებისათვის – შავი. ასევე, ზეციურ ღვთაებებისადმი მსხვერპლშეწირვა დილით ხდებოდა, ხოლო მიწისქვეშა გმირების და სულებისა, საღამოს ან ღამე[1].

ფრინველების შეწირვა და მისი სიმბოლიკა. როგორც ზემოთ წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მასალებიდან გამოჩნდა, ზედაშეს შეწირვისას ხორციელ მსხვერპლშესაწირთა 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) შესაწირავებს შორის ასევე იყო თევზი. აღსანიშნავია, რომ „საოცოდინაროს" 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 შესაწირავი ღვინის სახით) ადრეულ ელემენტებს, დადასტურდა ფრინველთა მსხვერპლშეწირვის ფაქტები. კერძოდ, ნოქალაქევის ქვევრსამარხების ადგილობრივი ჭურჭლის ფრაგმენტებს შორის ფრინველის (ქათმის?) ძვლები აღმოჩნდა. გამოთქმული მოსაზრებით, ის შესაძლებელია კოლხეთის ძველი მოსახლეობის გარკვეულ რწმენა-წარმოდგენებზე მეტყველებს. ზოგადად ანტიკურ ხანაში ადგილი ჰქონდა მიცვალებულების ხთონურ ღვთაებებად თუ გმირებად გააზრებას, ხოლო გმირთა სამარხებს კი უმჭიდროესად უკავშირდებოდნენ ფრინველები[2]. მაგალითისთვის აღვნიშნავთ, რომ ძველ საბერძნეთში, შინაური ფრინველებიდან მსხვერპლშესაწირთა 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 შესაწირთა შორის ბატებიც იხსენიება [3].

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

---

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

[2] **გ. გვინჩიძე**, 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, გვ. 330-331.

უკავშირდება ბარბალეს, როგორც მზის ღვთაებას. მზის თაყვანისცემა მცენარეულის კულტთან განუყრელად არის დაკავშირებული[1].

საინტერესოა „შქვითული"-ს ლოცვის დროს შესაწირი 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 ოქრის დიდი რაოდენობით გამოყენების გარეშე არ სრულდებოდა დაკრძალვის წესი მაიკოპის კულტურის მატარებელ ტომებში[3].

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 ნაწილი[4]. 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. ცნობილია იგი ჩრდილო-აღმოსავლეთ

---

[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.

კავკასიაში, დაღესტანში და მთიან საჩეჩნეთში. 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 უწოდებენ[1].

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 შემთხვევები[2].

წითელი ფერის გამოყენების სიმბოლიკა ჩანს ეთნოგრაფიულ პარალელელებში, რომელთაგან მაგალითისთვის აღვნიშნავთ, რომ ახალდაბადებულ ბავშვს ინდიელები (იაგუა, კოკამა, ნაპურუნა) ავი ძალების საწინააღმდეგოდ ფარავენ წითელი საღებავით[3]. 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 აჩიოტეს ან უიტოს წვენით, იმ რწმენით, რომ მისი სულის წასაყვანად კეთილი ადამიანები მალე მივიდოდნენ და წაიყვანდნენ ზეციურ სამყაროში, სადაც მიცვალებულთა სულები ბინადრობენ[4].

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

---

[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. Муньие, Беседа. Представление о душе у народов перуанской амазонки, Советская Этнографія, №4, М., 1991. გვ.103.

[4] И. Муньйе, 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 მინიჭება[1]. ოხვამერთან დაკავშირებულ რიტუალში ქვევრზე სისხლის მოსხმით სრულდებოდა ქვევრის და მასში ჩასხმული შესაწირავი სასმელის განათვლა, რომელიც ეძღვნებოდა კონკრეტულ ღვთაებებს. ამით ხდებოდა ახალი სასიცოცხლო კავშირის დამყარება ღმერთთან. სწორედ ასეთივე რწმენას უნდა ემსახურებოდეს ის რიტუალი, როცა სახლში ვინმე გარდაიცვლებოდა ან სამშობიარო ქოხიდან ერთი თვის შემდეგ მელოგინე ქალი დაბრუნდებოდა ან სხვა ისეთ შემთხვევაში, როცა სახლი მირეულად ე. ი. გაუწმინდურებულად 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 შორის[2]. 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 მარხავდნენ[3].

ზემოთ წარმოდგენილი 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, რომელშიც ამა თუ იმ ღვთაებისადმი შესაწირი 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] Антічная мифологія, გვ. 226.

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

მარანში შესატანი სამსხვერპლო ცხოველთა ნაწილების სიმბოლური მნიშვნელობა. მარანში საზედაშე ქვევრთან 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 ვიცით 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 შესაწირავი საჭმლით მარაგდება თვით მიცვალებული, შემდგომ ეტაპზე ღვთაება, რომელთანაც მიაქვთ ეს მსხვერპლი. არ არის გამორიცხული, რომ ის იყოს გადმონაშთი მსოფლიოს უამრავ პირველყოფილ ხალხში გავრცელებული იმ 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, რომელთა ნაწილი გამოქვაბულის გასწვრივ ელაგა; მათ ქვედა ყბები აკლდა[1]; 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 ჩაწყობილი[2]. ჩონჩხის თავის ქალის გარეშე დაკრძალვა ზოგიერთი მოსაზრებით, შესაძლებელია მეორადი დამარხვის წესს გულისხმობდეს[3].

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

---

[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 იატაკზე[1]. ამ საკითხზე უამრავი ეთნოგრაფიული პარალელების მოხმობაა შესაძლებელი, მაგალითად, აფრიკაში (ბაგოსებში), ლ. ფრობენიუსის ცნობით, მიცვალებულთა თავის ქალის ადგილსამყოფელი არის საგვარეულო ქოხში[2]

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 მონაწილეობას[3].

ვფიქრობთ, საზედაშე ქვევრთან შენირული 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, როგორიც არის ტვინი, რომელიც მართავს მთელს მის სხეულს, სასიცოცხლო ორგანიზმს. მეორე მხრივ, თავის ქალაში სადგურდება თვით ამ გარდაცვლილი ადამიანის სული. სწორედ ამ რწმენით ინახავენ მას საცხოვრებელში. საზედაშე ქვერთან ცხოველის თავის ქალის შეტანის ჩვეულება კი დღევანდელობას შემორჩა ჩვეულებრივი ცერემონიალის ფორმით.

ღვიძლი. ღვიძლის შენირვის შესახებ საკმაოდ საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა ქ. ალავერდაშვილმა, კერძოდ, ღვიძლის მთავარი დამახასიათებელია მისი სისხლთან კავშირი. ღვიძლი სისხლმბადი ორგანოა. ღვიძლი ნიშნავს სისხლით ნათესავს, ალალს, ძალიან ახლობელს სისხლისმიერს. სწორედ ამაში მდგომარეობს მისი როგორც შესაწირავის განსაკუთრებული ღირებულება[4].

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,** შესანირავი გულ-ღვიძლის სიმბოლიკა ქართულ რიტუალურ პრაქტიკაში, „კლიო", 1999, №5, გვ. 186.

და მინიერი 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 მიკითხაობა გავრცელებული იყო მარიაში და ალალახში, უგარითსა და გვიანბრინჯაოს ხანის ხეთებთან[1].

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 კომპლექს, რომლის მთავარი მნიშვნელობა ალბათ ის არის, რომ შესაწირავის 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 მამაჲ აღადგინებს მკუდართა და აცხოვნებს, ეგრეცა ძჱ, რომელთაჲ ჰნებს, აცხოვნებს"*. მეგრულ ჩხონაფა-ს იგივე გაცოცხლების, ცხოვრების მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა თავიდანვე[2]. იგი სულის ხსნაა, მისთვის სიცოცხლის მინიჭებაა. სწორედ ამიტომაც არაწესიერ, უნიათო და უგერგილო ადამიანს

---

[1] ე. კობახიძე, ეტრუსკული საკულტო ტერმონილოგია (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 ეპოსში[1]. გამოთქმული მოსაზრებით, გულ-ღვიძლის (ასევე რიგ შემთხვევაში თირკმლების) მონაწილეობა 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 შესაწირავი[2].

გული. ხორციელი მსხვერპლის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ატრიბუტია გული. აღნიშნულია, რომ გულს, მისი როგორც შესაწირავის განსაკუთრებული მნიშვნელობა გამომდინარეობს იქიდან, რომ მისი მთავარი დამახასიათებელია მისი შუაგული მდებარეობა, როგორც უშინაგანესი, ცენტრალური, შუა ნაწილი, იგი ასოთა მეუფეა, არეგულირებს ორგანიზმის ფუნქციონირებას, ამგვარად იგი უკავშირდება საკრალური შუაგულის ცენტრის იდეას და მის ურთიერთსიმბოლოს წარმოადგენს“[3].

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) ამოუვარ-

---

[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,** შესაწირავი გულ-ღვიძლის სიმბოლიკა ქართულ რიტუალურ პრაქტიკაში, გვ. 186.

და) და სხვ. ეს მასალა მიუთითებს გულის და სულის-ხორციელის და არახორციელს შორის კავშირს და არა მათ იდენტურობას. 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 მსხვერპლშეწირვის 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, საწესო გრაფიკულ ხელოვნებაში (მოტივში „ორი თხა ფიჭვს ჭამს"), ნიღბოსნურ დღესასწაულებში, სამკურნალო რიტუალებში; გვაქვს მიმართებები „თხა და ელია", „თხა და ვენახი", მითოლოგიური პერსონაჟები: „ოჩოპინტრე", „ოჩოკოჩი" და სხვ. ასევე ის ფიგურირებს შესაწირი ცხოველის სახით გვალვა-დელგმასთან დაკავშირებულ რიტუალებში, სადაც მის ტყავსა და ფიტულს ხეზე ჩამოკიდებენ[1] და შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოში ამინდის ღვთაების ერთ-ერთ (მაგრამ არა ერთადერთ) ზოომორფულ ემბელემას თხა წარმოადგენდა, ქრისტიანულ დონეზე იგი წმ. ილიასთან/ელიასთან არის დაკავშირებული[2].

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 დღესასწაულში – ბერიკაობა-ყეენობაშიც. 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 წარმოადგენდა[1].

ჩვენი აზრით, თხის შეწირვის სიმბოლოს გასაგებად, მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ ქართული ეთნოგრაფიული მასალებით, თხა ეწირებიდა წმინდა ილიას, რომლისთვისაც ხუთშაბათი დღე იყო გამოყოფილი[2].

აღსანიშნავია, რომ ბაბილონურ პანთეონში დუმუზი (მოგვიანებით ცნობილია როგორც თამუზი) გათანაბრებულია ვაცთან, ხოლო იშთარი – თხასთან და შუმერულ ტექსტებში დუმუზი აღწერილია, როგორც ყმაწვილი, 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 შესანირავები მიჰქონდათ ქალღმერთ ერეშკიგალისადმი, რომელსაც სწირავდნენ თხას. ის იყო საიქიო სამყაროს ქალღმერთი. თხას კლავდნენ, ხოლო ადამიანს ყელზე დაჰკიდებდნენ იალღუნიან 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, ხართან[4]. ასე ძველებრაელ 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. ჩიტაია,** ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბულაღის 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, უზბეკეთში[1]. 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 სამყაროდან[2]. როგორც ჩანს, იმავე მიზანს ემსახურება მიცვალებულისადმი თურქმენების ხორეზმში დადასტურებული წესი დახმარების მიცემისა ცხვრის შეწირვის დროს იმ მომენტში, როდესაც მიცვალებული გამოყავდაც სასახლიდან, რომ მათი სულები „შეერთებულიყვნენ და ერთად გამგზავნებულიყვნენ 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 გამოსაჯანმრთელებელ 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 ყირგიზეთში[4].

ამ რწმენა-წარმოდგენებში შესაძლოა შენარჩუნებულია ტოტემიზმის კვალიც, მაგრამ ისინი უკვე ტრანსფორმირებული სახით გამოდიან[5].

---

[1] **А. Аскаров,** Древнеземледельческая культура эпохи бронзы Юга Узбекистана, Ташкент, 1977, გვ. 42,137-139 11-12, 67.

[2] **М. Рахимов,** Обычай и обряды связанные со смертью и похоронам у моджиков Кулябской области, «Известия отделения общественных наук АН Таджикской ССР, Вып. 3. Отдел. Стал., 1953, გვ. 121.

[3] **В. Н. Басилов.** О пережитках тотемизма у туркмен, Труды ин-та истории, археологии и этнологии АН Туркменской ССР. 1963,გვ. 144.

[4] Религиозные верования, 1931, т. I, გვ. 297.

[5] **В. Я. Пропп,** Исторические корны волшебной сказки, Л., 1946, გვ. 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 ძვლები[1].

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 მედიტაციის საშუალებას ზოგიერთ შემთხვევაში ცხვარი (ვერძი) წარმოადგენდა. ცხვარი, როგორც მედიატორი, მჭიდროდ არის დაკავშირებული წარმოდგენებთან „კოსმიური ხის"- „სამყაროს ღერძის" შესახებ[2]. არქაული საზოგადოების მითოლოგიურ აზროვნებაში ცხვარი (თხა) ვერძი წარმოადგენს მედიატორს შუასკნელსა და ქვესკნელს შორის[3].

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 მიმიხილული ჩვენს ადრინდელ ნაშრომში არქეოლოგიური, ეთნოგრაფიული მასალების და წერილობითი წყაროების მიხედვით[4]. ზოგადად კი აღვნიშნავთ, რომ ხარს დასავლეთ საქართველოში ახალი წლის რიტუალის დროს სამჯერ შემოატარებდნენ კერის გარშემო, ის ღმერთის სამსხვერპლო ცხოველად ითვლებოდა[5]. თვითონ ტერმინი კერა//მეგრ. ყებური უნდა ნიშნავდეს კერის ირგვლივ, კონკრეტულად კერასთან მყოფ შემაღლებას (მტკვარ-არაქსის კულტურის მაგალითზე) ან კერის იმ მრგვალ ქვას, რომელსაც თაყვანს სცემდნენ როგორც კულტის საგანს. წორედ მისი გამანაყოფიერებელი არსება უნდა ყოფილიყო ხარი, როგორც სიძლიერის და ნაყოფიერების (მიწის მხვნელი) სიმბოლო, რომელიც ხარის ზესადგარების სახით (მტკვარ-არაქსის კულტურა)

---

[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.

კერაზე იყო დადგმული, ის აქ ფალოსის განსახიერებაა, ეს მომენტი შემდგომ ეპოქებში კოლხურ მითოლოგიურ სისტემაში უფრო ნათლად ჩანს და უდიდესი საკრალური მნიშვნელობისაა[1].

შესაძლებელია ხარის თაყვანისცემა ტოტემისტური რწმენის ნაყოფია, მაგრამ განსაკუთრებით ენეოლითიდან მოყოლებული მიწათმოქმედების განვითარებასთან ერთად ის ახალ საფუძველს იძენს, როდესაც ხარს იყენებენ როგორც გამწევ ძალას მიწის დასამუშავებლად. შრომითი პროცესი, კერძოდ, ხვნა, უძველეს წარსულში 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 პურებით[2].

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 ხარი [3]. სახლებში ხარის თავების მოთავსება მიანიშნებს, რომ ის ითვლებოდა მცველად და კეთილდღეობის მომტანად. იგივე ფუნქცია უნდა ჰქონდეს ირემს[4].

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 (მსხვერპლშეწირვისთვის განკუთვნილი ნაჯახი), რომელიც გამოსახული იყო ქალღვთაების თავზე რქებს შუა. იმდენად, რამდენადაც ლაბრისი მცირე აზიაში იყო ქეჭა-ქუხილის ღვთაების ატრიბუტი, მას თვლიდნენ მინოსური ღმერთხარის სიმბოლოდ[1].

ქართულ წარმართულ რელიგიურ სისტემაში ხარის სახე მტკვარ-არაქსის კულტურიდან მოყოლებული (რომლის რწმენის საფუძვლებსაც ჩვენ უძველეს ძველაღმოსავლურ ადრესამიწათმოქმედო კულტურებში ვანყდებით – ჩათალ-ჰუიუკი და სხვ.) ეთნოგრაფიული მასალებით დამთავრებული უამრავ მოტივში და რიტუალშია ასახული[2]. აპოლონიოს როდოსელის არგონავტიკაში კოლხეთის მითიურ მეფე აიეტთან დაკავშირებით, სადაც ცეცხლისმფრქველი ურჩხულის წინააღმდეგაც ხარი არ იხრის ქედს და აგრძელებს მიწის ხვნას[3], ხოლო გილგამეში კლავს ზეციურ ხარს[4], რაც ვფიქრობთ, მაუწყებელია სიცოცხლის კვლავ განახლების იდეისა, რომლის ძალითაც იზრდება მოსავლიანობა და ზოგადად ნაყოფიერება. ხარი ამ ნაყოფიერების მომნიჭებელი ცხოველია, როგორც ღვთაებრივი წარმოშობისა და ამ ნიშნით მისი ძალა გადადის ადამიანზე[5].

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 შეეწირათ 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, ნავთლუღი, ნარეკვავი, თაქ-ქილისა, არდისუბანი, ყულანურხვა, თლი, და სხვ.)[1].

ცხენი ცნობილია მაიკოპის კულტურაში. ასევე მისი ძვლები ნაპოვნია მტკვარ-არაქსში (შენგავითი, გარნი, დიდუბე, ქარაზი, ილტო, კუდარო, ქვაცხელები), ნახიჩევანის ქიულ-თეფეში, შენგავითში და ეჩმიადძინის ქიულ-თეფეში ნაპოვნია ცხენის თავის ქალები. ცხენის კულტი განვითარებულია ყობანის კულტურაში[2].

აღნიშნულია, რომ თეთრი ცხენის მსხვერპლშეწირვა წარმოადგენდა საერთოინდოევროპულ რიტუალს ცის ღმერთის სახელზე, რომელიც წმინდა ცეცხლის თანხლებით და სამსხვერპლო ცხოველის სისხლის მოსხმით სრულდებოდა. რიტუალის ასრულებდნენ ბუნების ნაყოფიერების გამოწვევის მიზნით, რომ გადასცეს ის მეფეს, როგორც ამ ძალების მატარებელს[3].

მონღოლებში ხშირად გვხვდება ცხენის თავის ქალები მთის წვერზე მდებარე საკულტო ქვის ქვაყრილებზე, რომელიც გამოთქმული მოსაზრებით, ტოტემური წინაპრისადმი რიტუალურ პატივისცემაზე მეტყველებს. ასევე გენეტიკურად ცხენ-ტოტემთან უნდა იყოს დაკავშირებული რიტუალური მსხვერპლშეწირვები დაკრძალვის კულტთან დაკავშირებით[4].

ლუვიური V-XII საუკუნეების დაკრძალვის რიტუალი მიუთითებს, რომ ცხენის მსხვერპლშეწირვა სრულდებოდა მხოლოდ მაღალი ფენის მამაკაცის დაკრძალვის დროს. ესენი იყვნენ სასოფლო თემების მმართველები და მაღალი წოდების მეომრები. როგორც ცხენთან დაკრძალვა, ისე ცხენის ნაწილების კომპლექსთან დაკავშირებული დაკრძალვის რიტუალები, ზოგი მოსაზრებით, წარმოიშვა გმირ-ბელადების საფუძველზე, რომლის წარმოშობას საფუძვლად უდევს წინაპარმფარველებზე არსებული რწმენა[5].

---

[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 племён 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 племён 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**, Культовая 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 თანმხლები 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 დაიწყეს, ცხენი გახდა თანამგზავრი და სამსხვერპლო ცხოველი. დიდ როლს თამაშობდა ცხენის კულტი ასევე მოკვდავი და აღდგომადი ბუნების ღვთაებებში[1]. დაკრძალვის რიტუალის დროს ცხენის მსხვერპლშეწირვის 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 მსხვერპლშეწირვა ინდოევროპელებში სრულდებოდა მხოლოდ უმაღლესი სოციალური წოდების პირთათვის, პირველ რიგში ბელადის მიმართ[2].

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 საფლავში 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, შეწირული ცხენის სულს საიქიოში უნდა გაეგრძელებინა სამსახური პატრონისათვის. შეწირვის რიტუალი კოლხურ რეალიაში სხვადასხვა ასპექტებით დასტურდება – სამარხთან მსხვერპლშეწირვა (რომელიც არქეოლოგიურად დასტურდება), „სირბილით გახეთქვა" ან ველზე თავისუფლად გაშვება. არსებობს, მაგალითად ცხენის ძუძუს მოჭრა და პატრონისათვის საფლავში 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 მსხვერპლშეწირვას. თუ მიცვალებულის ცხენს არ შეწირავდნენ მის მიმართ გარკვეული წესები სრულდებოდა, მაგალითად, მიცვალებულის ცხენს წლისთავამდე არ ამუშავებდნენ, არც გაყიდიდნენ, 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 რბოლა[1]. წლისთავზე ხეზე ან ბოძზე მიბმული შავად შემოსილი ცხენი წარმოადგენდა კოსმოლოგიურ სიმბოლონიშანს; 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 შეწირული ან მდგარი ცხენი სამყაროს ხისა და ცხენის ცნობილი ხატების გამეორებად, ცხენი არა თუ სამყაროს ხესთანაა დაკავშირებული, არამედ იგი ბევრ შემთხვევაში თვითონ სამყაროს ხეს განასახიერებს[2]. 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 ღერძის აღმნიშვნელია, ანუ საფლავს, როგორც კოსმოგონიურ სივრცეს თავისი ცენტრი აქვს გარდაცვლილების სახით და ღერძი 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 საყრდენი[3].

ცხენთან მიმართებაში საინტერესოა ტოპოგრაფიული სახელწოდებებიც, კერძოდ ცხენი ქართულ ხალხურ ზღაპრებშიც დასტურდება, სადაც ის ზღვასთან და ხმელეთთან დაკავშირებული ცხოველია[4].

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 ისევ მზეს უბრუნდება, მასზე იყო დამოკიდებული ადამიანის ბედი და რადგან ბედის შეცვლა შეიძლებოდა, 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 დაღებიც თავისი ჰქონდათ, ხოლო მდაბიონი რიტუალური ლოცვითა და ცხენებთან გაიგივებით ცდილობდნენ თავისი გარეთ არსებული მზიურ სულებთან კავშირის დამყარებას[1].

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სულის ხუცესის მოვალეობას (სხვა მოვალეობებთან ერთად) შეადგენდა მკვდრისათვის ცხენის დასაკუთრება[2].

ფშავში მიცვალებულს მეორმოცე დღეს იცოდნენ „შვიდის რიგი". სანთლებს ანთებდნენ და შვიდის სუფრის დალოცვის დასრულებამდე ხელში ეჭირათ. სუფრასთან ერთად შეკაზმულ ცხენს დალოცავდნენ მიცვალებულის საფესჭედ[3].

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 მხედარი[4]. ამიტომაც, ავტორის აზრით, ჩვენში გალმერთება ხდება არა ცხენისა, არამედ მხედრისა[5].

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. V, 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 დაისაჯოს. მან არ უნდა მიმართოს მეფეს. ის არ უნდა გახდეს ქურუმი. თუ ვინმეს ძინავს ქალ-სამხედრო ტყვეებთან ან დედასთან არ უნდა დაისაჯოს, მაგრამ თუ იმავეს ჩაიდენს ადამიანი ძაღლთან ან ღორთან ადამიანი ისჯება სიკვდილით. ანალოგიური მოტივები გვხვდება ძველ ინდოევროპულ ტრადიციაში. ძველინდურ ტრადიციაში ასვამედჰა-ს რიტუალის დროს ცხენის მსხვერპლად შეწირვის შემდეგ მთავარი დედოფალი სიმბოლურად შედის მოკლულ ცხენთან ქორწინებაში, რაც მიმდინარეობს ქურუმთა რიტუალური კომენტარებით. თვითონ დედოფალი წვება მოკლულ ცხენთან და მას აფარებენ თეთრეულს. ანალოგიური წესი გვაქვს ირანულ, არაბულ და ძველგერმანულ ტრადიციაში, ასევე კელტებსა და ირლანდიელებში[1].

ასე ცხენი ეწირებოდა პოსეიდონს და მდინარის ღმერთებს, ამასთან ცოცხლად აგდებდნენ მდინარეში ან ზღვაში; როდოსის კუნძულზე ყოველწლიურად ჰელიოსის შესაწირად 4 ცხენს აგდებდნენ[2].

სათანადო გამოკვლევის მიხედვით, „თევდორობა", რომელიც ქართულმა ეთნოგრაფიულმა ყოფამ ცხენების სალოცავის სახით შემოინახა, როგორც ცხენის დღეობა, როგორც საკულტო ცხოველი მზისა, დაკავშირებულია ასევე მიცვალებულის კულტთან. ცხენის კულტი შეერწყა მიწათმოქმედების დღესასწაულს, რითაც შეიძლება აიხსნას მისი აგრარული ხასიათი[3]. ხოლო წმინდა თევდორე მემკვიდრეა წინარექრისტიანული აგრარული კულტისა. თევდორობა წარმოადგენს არა მარტო ცხენებისადმი მიძღვნილ დღეს, არამედ სამიწათმოქმედო დღესასწაულს[4]. აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ თევდორობის დღესასწაულს არა აქვს კონკრეტული თარიღი, თუმცა მის სახელზე ზედაშეს შეწირვა უნდა მოხდეს კონკრეტულად შაბათ დღეს, რომელიც ქართველთა წარმართულ კვირის შვიდეულში კრონოსისათვის იყო განკუთვნილი. კრონოსი კი რომაულ სატურნთან არის გაიგივებული და წარმოადგენს მიწათმოქმედების უძველეს მითიურ ღვთაებას[5]. გამოთქმული მოსაზრებით, საქართველოში, სადაც მიწათმოქმედება

---

[1] **Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов,** Индоевропейский языки и ндоевропейци, 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 დღიდან[1].

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" მსხვერპლშესაწირთა 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 გრავირებული სახით კოლხურ ცულებში და ბრინჯაოს სარტყლის მორთულობებში[2]. თევზის კულტი ასევე დადასტურებულია ნარეკვავის ძვ. წ. XI-V საუკუნეების და ნიგვზიანის ძვ. წ. VII-VI საუკუნეების სამარხებში ბრინჯაოს თევზის საკიდების სახით[3].

---

[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. გავაშელი, ნ. ღლონტი, მ. კაპანაძე, ნარეკვავი 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 სახით[1]. ყოველივე ეს რასაკვირველია დაკავშირებულია ცხოველთა მფარველ ღვთაება არტემიდესთან, რომლის უმთავრეს ზოომორფულ სახეს ძველ საბერძნეთში წარმოადგენს ირემი[2], თუმცა თევზთან მიმართებაში ჩვენთვის საინტერესოა ის მომენტი, რომ არტემიდე რომაულ მითოლოგიაში დიანას სახელწოდებით წარმოადგენდა მთავარის განსახიერებას[3]. ამასთან ერთად, თევზი ძველ ეგვიპტეში გამოხატავდა აღდგომის იდეას და მუმიის თავზე მოლივლივედ გამოისახებოდა[4]. „შქვითულის" ოხვამერის შეწირვა, როგორც აღინიშნა, ორშაბათ დღეს უნდა შესრულებულიყო, რომელიც მეგრულ წარმართულ პანთეონში მთვარის დღედ არის მიჩნეული. ოხვამერისთვის თევზის შეწირვა 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 ჭურჭლებში[2], მესოპოტამიის (ძვ. წ. VII-VI ათასწლეულის) ტელ-სოტოს დასახლებაში[3] ხალაფის კულტურის (ძვ. წ. VI-V ათასწლეულები) წრეში[4], იარიმთეფეს ძვ. წ. V ათასწლეულის სამარხში[5], 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 ჭურჭლებს[6]. ნ. ი. მერპეტი და რ. მ. მუნჩაევი ფიქრობდნენ, რომ პირველ ეტაპზე რიტუალი სხვა ადგილას ტარდებოდა და მხოლოდ მეორე შემთხვევაში ხდებოდა დაწვა, დასამარხ ადგილას ან მასთან ახლოს; ძვლების გადატანის დროს სრულდებოდა რაღაც წესები, რომლის დროსაც ანთებდნენ ცეცხლს და ამტვრევდნენ ჭურჭელს[7].

ჩეხეთის ჩრდილო დასავლეთში ბრინჯაოს ხანის ყორღანულ და შემდგომი დროის ყორღანის გარეშე გავრცელებულ, ე. წ. „დასაკრძალავი ურნების ველები"-ს კულტურაში, მიცვალებულის კრემირებული ძვლები იკრძალება ურნებში[8].

---

[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,** погребальний обряд племен Халафской культуры (Мессопотамия), 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,** погребальний обряд племен Халафской культуры (Мессопотамия), 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 მარხავდნენ[1].

ძველ შუმერში ადრედინასტიურ პერიოდში, მიცვალებულებს ახვევდნენ ჭილოფში, ზოგჯერ მარხავდნენ მოწნულ ან თიხის კუბოში ან დიდ დოქშიც (პიფოსებში) კი[2].

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 უტარებდნენ[3].

ჭურჭელში დაკრძალვის წესი გავრცელებული იყო ძველ იტალიაშიც, რომელიც ვილანოვოს კულტურისთვისაა დამახასიათებელი, კერძოდ, მიღებული იყო მიცვალებულის დაწვა და მისი ურნაში განთავსების შემდეგ დაკრძალავა[4]. ასევე მიცვალებულის დაწვის და ურნებში მისი ფერფლის მოთავსებით დაკრძალვის წესი გავრცელებული იყო ძველ საბერძნეთშიც[5].

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 აღმოჩნდა[6]. ასევე დადასტურებულია მიცვალებუ-

---

[1] **Г. Чайлд**, У истоков европейской цивилизации, М., 1952, გვ. 374.

[2] **Г. Чаилд**, 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**, Исторія 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 დაწვა-კრემაცია[2].

შუაბრინჯაოს ხანის სამგორის ყორღანზე, „კოხტა გორა"-ზე იატაკის ქვეშ შენობის ერთ ნაწილში აღმოჩენილ ორმოში, რომელშიც ჩადგმული იყო თიხის ჭურჭელი, ფერფლის ნაშთი აღმოჩნდა[3].

ბ. კუფტინის აზრით, მიცვალებულის დაწვის წესი თრიალეთის კულტურაში ძველაღმოსავლური სამყაროდან უნდა გავრცელებულიყო, სადაც კრემაცია საკმაოდ ადრინდელ პერიოდს განეკუთვნება. მისივე აზრით, ის ამ კულტურის მატარებელ ტომთა მმართველ წრეებში გავრცელდა[4]. საკითხზე მსგავს მოსაზრებას ავითარებს ოთ. ჯაფარიძეც[5].

აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში ამ დროს ყორღანულ სამარხებში დაკრძალვის ორივე წესი იყო გავრცელებული, როგორც ინჰუმაციის, ისე კრემაციის შემთხვევები[6].

მიცვალებულების დაწვის ჩვეულება, ოთ. ჯაფარიძის კვლევით, საკმაოდ ადრე ჩანს როგორც კავკასიის სამხრეთით, ისე მის ჩრდილოეთით. ჩრდილო მესოპოტამიაში, ხალაფის კულტურის დროინდელ ნამოსახლარზე[7]. 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 ინდოევროპულად[8].

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, გვ. 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 ურთიერთდამოუკიდებლადაც შეიძლებოდა წარმოქმნილიყო. იგივეა ეტლით დაკრძალვის წესთან მიმართებაშიც, რომელიც სხვადასხვა კულტურებში სწორედ რწმენა-წარმოდგენების ანუ მიცვალებულის კულტთან მიმართებაში დამოუკიდებლად შეიძლება წარმოქმნილიყო. ამაზე მიანიშნებს 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 ეროკეზისათვის, 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 ერთად[1]. 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 ჩაუსხამთ[2]. აფხაზეთში გვამის დაწვის 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 კოლხეთში[2]. ქართლში (იბერიის სამეფოში) ქვევრსამარხთა გავრცელება იწყება ძვ. წ. III საუკუნიდან და გვხვდება ძვ. წ. I საუკუნემდე[3], ხოლო თანამედროვე აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე ძვ. წ. II საუკუნიდან[4].

ამიერკავკასიაში ქვევრსამარხები გავრცელებული ჩანს ძვ. წ. VIII საუკუნიდან (არგიშთიჰინილი)[5], ხოლო კავკასიაში ყველაზე უძველესი აღმოჩენილია დაღესტანში, რომელიც ძვ. წ. II ათასწლეულით თარიღდება[6].

მიცვალებულის ურნებში და ქვევრში დაკრძალვის წესზე, სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვა მოსაზრებებია გამოთქმული. მათი უმრავლესობა დაკავშირებულია იმდროინდელი ადამიანის რწმენა-წარმოდგენებთან, კერძოდ, მიცვალებულის კულტთან და ბუნების აღორძინების იდეასთან.

ქვევრსამარხების გამოჩენა საქართველოს ტერიტორიაზე, ზოგიერთი მოსაზრებებით, უკავშირდება გარკვეულ ტომთა გადაადგილებებს, თუმცა ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა ქვევრსამარხების და საერთოდ ჭურჭელში მიცვალებულის დაკრძალვის წესის რელიგიურ-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 თარიღდება[7]. ხოლო კარმირ-ბლურში 400-მდე სხვადასხვა ზომის ქვევრია აღმოჩენილი[8].

---

[1] **Е. П. Алексеева**, Древняяи 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. Азербайджанской СССР, №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 ცნობილი[1]. მათი ჩამოყალიბება ძვ. წ. VII საუკუნის ბოლოს უნდა მომხდარიყო[2]. ხოლო მოგვიანებით დიღომში აღმოჩნდა ძვ. წ. VIII-VII სს. ქვევრები[3]. საერთოდ კი აღსანიშნავია, რომ გვიანბრინჯაოს ხანიდან მოყოლებული (მაგ. ნამჭედური, 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 ნამჭედურის ნამოსახლარის IV ფენაში, რომელიც ძვ. წ. აღ. XI-IX სს. არის დათარიღებული. ციხისძირის ნამოსახლარზე, ძვ. წ. I ათასწლეულის დასაწყისით[4].

კოლხური ქვევრი, ა. ბოხოჩაძის მოსაზრებით, სათავეს იღებს ლითონის ინდუსტრიის ადრეულ საფეხურზე წარმოებული დიდი ჭურჭლიდან[5], მისივე აზრით, სამარხავ საშუალებად მის გამოყენებამდე ქვევრი სამეურნეო დანიშნულებით გამოიყენებოდა და უპირველეს ყოვლისა, საღვინედ და სამარხ ჭურჭლად მისი გამოყენება მეორადი მოვლენა უნდა იყოს[6]. 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 გამოსაკვლევია) არამედ, როგორც მეღვინე-მევენახეთა საძვალეც[7].

ჩხოროწყუს სამაროვანის დაკრძალვის ჩვეულებიდან ჩანს, რომ მიცვალებული იწვებოდა 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, შროშული 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 ნანილები 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 თარიღდება[1].

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 გამოვლენისას[2]. არქეოლოგიური მასალების მიხედვით, ტყვეთა (მონა-მსახურთა) ნაძალადევი საწესო-რიტუალური სიკვდილი და პატრონებთან ერთად დამარხვის წესი ამიერკავკასიის ადრეკლასობრივ საზოგადოებათა მხოლოდ ზედა ფენებს უკავშირდებოდა. ნოქალაქევის ქვევრსამარებმა კი აღნიშნული წესის არსებობა ხსენებულ საზოგადოებათა დაბალ ფენებშიც დაადასტურა[3]. აღსანიშნავია, რომ ასეთივე სურათს ვაწყდებით სკვითურ საზოგადოებაშიც[4].

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 სიკვდილი[5].

ქვევრსამარხებში ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის კულტი ისულეთსა და ოფაჩხაფუში (ძვ. წ. III-ის შუახანებში და II ს-ის დასასრულის ქვევრსამარხი) დაუფიქსირებია გ. ელიავას. ავტორი მათაც მონა მეომრებად თვლიდა. ხსენებული წესი ასევე დაფიქსირდა დაბლაგომის ქვევრსამარხებშიც[6].

---

[1] **Н. Хоштария,** Чхорошку. Могильник с трупосожжением (захоронение в урнах) и остатки поселений. მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორისათვის, 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 евроазийских 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 (გათხრები, ისტორია, პრობლემები), ვანი I, თბ., 1972, გვ. 20.

ასევე ძალზედ საყურადღებოა ვანის ნაქალაქარში გათხრილი ძვ. წ. IV საუკუნის წარჩინებული კოლხი მეომრის სამარხი[1]. მათ თითქმის არავითარი ინვერტარი არ ახლდა. მხოლოდ ერთს კისრის არეში აღმოაჩნდა სხვადასხვა ფერის პასტის მძივები[2]. 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 საუკუნე[4].

საყარაულო სერიის (ძვ. წ. I ს.) ქვევრსამარხებზე ინვენტარი არ გამოირჩევა სიმდიდრით; იგი ძირითადად წარმოდგენილია პატარა ზომის სუფრის ჭურჭლებით და სასმისებით[5].

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 ზომისსუფრისთვის განკუთვნილი თიხის ჭურჭლებით. ინვენტარი არ გამოირჩევა სიმდიდრით და თითქმის ერთგვაროვანია[6].

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 შეცვალა[7].

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. ფუთურიძე, 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 დამარხვა[1].

ა. ნონეშვილის აზრით, სამარხთა ამ სახეობაში გამოხატულება ჰპოვა ადგილობრივმა მეურნეობრივმა სახემ, მევენახეობა-მეღვინეობის დაწინაურებამ, შესაბამისად, აღნიშნავს ავტორი, დაკრძალვის ამ კონკრეტული სახეობის ადგილობრივი საფუძვლები ეჭვს არ უნდა იწვევდეს[2].

თ. ხოხობაშვილის თქმით, იბერიაში ქვევრში დაკრძალვა ამ წესის მიმდევართა რელიგიურ შეხედულებებიდან იღებს სათავეს[3].

გ. ლორთქიფანიძის 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 დაკავშირებული[4].

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, რომელზეც ჩვენ ზემოთ ვისაუბრეთ ადრინდელი ეპოქების მაგალითზე (თრიალეთის ყორღანები ად სხვ.) გავრცელებული იყო ჯერ კიდევ ადრესამიწათმოქმედო 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 წარმოშობა,

---

[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. Лорткипанидзе,** Колхида в VI-II вв. до н. э. Тб., 1978, გვ. 84-86.

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 დავუკავშიროთ. კოლხურ ტომებსა და თვით მესხებს შორის ეთნიკური განსხვავება არ უნდა ყოფილიყო, რომელთა ნაწილის სავარაუდო მიგრაციას ქართლში ემთხვევა კულტურის ცვლილება და ქვევრსამარხების გამოჩენაც[1].

ო. ლორთქიფანიძის აღნიშვნით, ქვევრების სიმრავლე ძვ. წ. VI-IV საუკუნეების კოლხეთში, მიუთითებს მევენახეობა-მეღვინეობის ფართოდ განვითარებაზე[2]. ხოლო მ. ი. ივაშენკო თვლის, რომ დასაკრძალავი ჭურჭელი (ქვევრი) სპეციალურად დასაკრძალავად არ იყო გაკეთებული, არამედ მეურნეობრივი საჭიროებისათვის, ღვინის და სხვა სამეურნეო პროდუქტების შესანახად[3].

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 შემდეგ[4]. ქვევრში დაკრძალვის წესის გაჩენას, ავტორთა უმრავლესობა მევენახეობა-მეღვინეობის ინტერსიური განვითარებით ხსნის[5]. ვ. თოლორდავას აზრით კი, ქვევრსამარხების გამოჩენასა და

---

[1] **ლ. ბითაძე, დ. ჭითანავა, ე. ყვავავძე, 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. Азербаджанской СССР, Баку, №1, 1947, გვ. 73-74.

[4] **М. И. Иващенко,** Кувшинные погребения Азербайджана и Грузии, გვ. 112.

[5] **ა. აფაქიძე,** 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 შავიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიისათვის, თბ., 1979, გვ. 180.

მევენახეობა-მეღვინეობის 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-მეღვინეობის ინტენსიური განვითარების შედეგია. ესეც ცხადია თუმცა ეს არ იყო საკმარისი დაკრძალვის ახალი წესის აღმოცენებისათვის. ავტორი მას უცხო ეთნიკური ელემენტის შემოჭრით ხსნის[1].

აღსანიშნავია, რომ სამარხად ამიერკავკასიაში გამოიყენებოდა სამეურნეო, მაგრამ მწყობრიდან გამოსული ქვევრები, თუმცა არის შემთხვევები, საგანგებო დამზადებული სამარხ-ქვევრების აღმოჩენისა[2]. ა. ნონეშვილის აღნიშვნით, პიფოსებში დაკრძალვის ოდინდელი წესი უდევს საფუძვლად ქვევრსამარხთა შემოსვლას ამიერკავკასიაში[3].

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 შეიძლებოდა 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 მოევლინა ხილულ სამყაროს, ყველაფერი ეს კი ძველ კოლხური რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ანარეკლია[4]. 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.

შირებულია 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 ვეძებოთ[1].

რა თქმა უნდა ჩვენ ვიზიარებთ ქვევრის რელიგიურ-რიტუალურ დატვირთვას 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 ადრესამიწათმოქმედო კულტურებშია ფართოდ ფიქსირებული და სიცოცხლის აღდგენა-განახლების იდეასთან და შესაძლოა მსხვერპლშეწირვის 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 ჰქონდა[2].

ნ. ვაშაკიძე და გ. ლორთქიფანიძე, კოლხური დასაკრძალავი ქვევრების ცხოველური ორნამენტის საფუძველზე აღნიშნავენ, რომ ის უდაოდ კოლხთა რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდება. ულაყები და ირემი მზის კულტთან უნდა დავაკავშიროთ, ხოლო მგელ-ძაღლის, მწევრის 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 გამოსახულელებით 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, ცხოვლებისა და ფრინველების

---

[1] **ზ. კვიციანი**, დასავლეთ საქართველო და რომის იმპერიის კულტურულ ურთიერთობათა ისტორიისათვის, გვ. 130-134.

[2] **გ. ცქიტიშვილი**, მევენახეობის ისტორისათვის 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 წარმოადგენდა[1].

გ. ლორთქიფანიძის აზრით, ქვევრსამარხები, რომლებიც ეკუთვნოდა მეთემე მიწათმოქმედებს, სოფლის მოსახლეობისათვის დამახასიათებელი დაკრძალვის ტიპია. მიცვალებულის დაკრძალვა ემბრიონის პოზაში, როგორც მიწისქვეშა თხრილებში ასევე პიფოსებში, ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, ნაკარნახევი იყო კოლხებში გაბატონებული გარკვეული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებისაგან. მისივე აზრით, მისწრაფება მიცვალებულის სახელდახელოდ მიწისგან იზოლაციისა მიგვანიშნებს გარკვეულ ტაბუზე, რომელიც კრძალავს უშუალო შეხებას მიწასთან, რომელსაც კოლხეთში თაყვანს სცემენ, როგორც ერთ-ერთ უზენაეს ღვთაებას. მსგავსი აკრძალვები დაკავშირებულია ღვთაებრიობის იდეასთან[2]. 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-მეღვინეობის 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 მიღებამდე[3]. 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 ქვევრსამარხებთან[4]. ასევე ეს ტერმინი გამოყენებულია ურნებში კრემაციული დაკრძალვის წესისათ-

---

[1] **ნ. ვაშაკიძე, გ. ლორთქიფანიძე,** კოლხური ქვევრი, გვ. 99-105.

[2] ავტორი იმოწმებს **А. Вулли,** Ур Халдеев, М., 1961, გვ. 54-55; **В. В. Лапин,** Греческая колонизация Северного Причерноморья, Киев, 1966, გვ. 221.

[3] **Г. Лорткипанидзе,** 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 საუკუნეებით[2]. 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 წმინდათაწმინდა სასმელი ღვინო, რომელიც ცალკეულ ღვათაებათა შესაწირავების (ზედაშე-ოხვამერი) სახით ბოლო დრომდე შემორჩა ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფას. შესაწირავის 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 წმინდათაწმინდა სასმელი-საზედაშე//ოხვამერი ღვინო. მიცვალებულის კულტმა შემდგომ ეტაპზე უკანა პლანზე გადაიწია 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-გაღვთაებრიებულ ნაყოფიერების ღვთაებასთან ურთიერთკავშირში უნდა იქნეს განხილული ქვევრში ჩასხმული შესაწირი 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 ეჭირა[3]. მაგალითისთვის აღსანიშნავია, რომ ნალკის 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 ქელეხზე[1].

მიცვალებულის მინისაგან 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 უკავშირდება[2]. 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 სახლში[3]; იმავე აზრს ავითარებს ლ. შტერნბერგიც[4].

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 მისი ნაწილის, მუცლის გადმომცემი ნიშანი. ავტორისავე მოსაზრებით, აქ უნდა დავინახოთ ჭურჭლის „ამაღორძინებელი როლის" შესახებ არსებული რწმენა პირველყოფილ მიწათმოქმედთა ნიაღში. ის შეიძლება განვიხილოთ როგორც სიკვდილის აღქმის ერთ-ერთი გამოხატულება, არა როგორც აბსოლუტური დასრულება, არამედ როგორც ახალი ცხოვრებით გამოწვეული სტიქია[5].

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 კონცეფციაც, რომ დაწვის დროს ნადგურდება ის ავი სული, რომელიც ავადმყოფობის და ადამიანის სიკვდილის მიზეზი გახდა და რომელიც წარმოადგენს ხიფათს ირგვლივ მყოფთათვის მიცვალებულის სიკვდილის შემდგომაც; აქ ჩვენ უკვე საქმე გვაქვს ცეცხლის კულტთან, როგორც გამწმენდ საშუალებასთან[1].

მიცვალებულის კრემაციის წესის მიზეზად გ. შურცი მიიჩნევს მოჩვენებების შიშს; მისივე აზრით, სასურველი იყო მიცვალებული სრულიად უვნებელი გაეხადათ. გვამის დაწვის უძველესი ფორმა იყო იმ ქოხის დაწვა, სადაც იწვა მიცვალებული[2].

კ. კლემენის აზრით, გვამის დაწვა ძალზედ ხშირად სხეულისგან სულის განთავისუფლების მიზანს ემსახურებოდა[3].

გ. ჩაილდი გვამის დაწვის ჩვეულებას მხოლოდდამხოლოდ ჰიგიენური თვალსაზრისის განვითარებით ხსნის[4].

ზოგიერთი ავტორი ძველ კოლხეთში არსებულ კრემაციის წესს ბერძნულ გავლენას და ადგილობრივ მკვიდრთა ელინიზაციას მიაწერს[5]. ბ. კუფტინი მას ძველაღმოსავლური სამყაროდან შეთვისებულად თვლიდა[6]. ზოგიერთი მას ძირძველ კავკასიურ წესად მიიჩნევს[7]. ამ მოსაზრებას იზიარებს ნ. კილურაძე[8], ზ. კვიციანი[9]. ავტორთა ნაწილი კი კრემაციის წესს (ქვევრსამარხებთან ერთად), საუკუნეების განმავლობაში ადგილობრივი მატერიალური კულტურის დამახასიათებელ ელემენტად თვლის[10].

უამრავ ტომში არა მარტო მიცვალებულის, არამედ მისი ნიეთის დაწვის წესიც არსებობდა[11]. მსგავსი წესი საქართველოში ფიქსირებულია ძვ. წ. III ათასწლეულის მეორე ნახევრის წარჩინებულ პირთა სამარხებში (კოხტა-გორა)[12].

---

[1] **Л. Л. Штернберг**, Первобытная религия в свете этнографии, გვ. 338-339.

[2] **Г. Шурц**, 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 წარმოებული კვლევა-ძიების 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. Кигурадзе**, Дапнарский 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**, ოჯახისა და საკუთრების წარმოშობა-განვითარება, წ. 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 ხეთებში, ბერძნებში, ძველ ინდურ ტრადიციაში[1], ძველ ირანში[2], ძველ გერმანელებში[3], სლავებში[4], ლიტველებში, პრუსიელებში, გალებში[5]. ამ წესზე, ვფიქრობთ, საყურადღებო მოსაზრება აქვს ს. მაკალათიას, კერძოდ ავტორის სიტყვებით, რომაელთა რწმენით მიცვალებულის ნეშთის დაწვით, მისი სხეული ღმერთს მსხვერპლად ეწირებოდა, სული ზეცაში ადიოდა, საიდანაც ის იყო გამოსული. რომში მიცვალებულს კოცონზე (*rogus Пирā*) დაასვენებდნენ და როდესაც ხორცი დაიწვებოდა, და რომ მისი ჩონჩხი არ დაფერფლილიყო ზედ წყალს ასხამდნენ, შემდეგ ძვლებს მოწინებით აკრეფდნენ და აშრობდნენ[6]. 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 დაწვა ადამიანებს იცავდა ეპიდემიისაგან[7].

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 დაწვის 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. Недерле,** 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 მაღლა დაიკავებს ცაში ადგილს ის, ვისაც წვავდნენ[1].

სწორედ რომ მიცვალებულის ცეცხლზე დაწვა და თითქოს მისი სულის კერის ბოლთან ერთად მაღლა 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 სამყაროში"[2]. 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 ადრესამიწათმოქმედო კულტურებში დადასტურებული ის ფაქტი (იხ. ზემოთ), რომ სანყის 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 მუცელს[3]. თიხის ჭურჭელთან ქალის ასოცირება მისი დედობრივი ფუნქციიდან გამომდინარე ფიქსირებულია შუმერთა წარმოდგენებში. ღმერთ ენლილიზე – არურუს დაზე ლაპარაკია: „ჭეშმარიტადაა 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, გვ. 44-45.

[2] **В. Я. Петрухин,** К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов в IX-XI вв. გვ. 46

[3] **Е. В. Антонова,** Обряды и верования первобытных земледельцев Востока, გვ. 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 დასახლებებში[1]. მსგავსი ანთროპომორფული ნიშნები შეინიშნება მტკვარ-არაქსის კერამიკაშიც. ჭურჭლებზე გამოსახული სპირალები აშკარად გადმოგვცემენ თვალს, რომელიც ობსიდიანით არის ჩადგმული[2]. ზოგჯერ გვხვდება მრგვალი დაწებებები, ასევე წყვილი, რომელიც წარმოადგენს ქალის მკერდის გამოსახულებას, ხოლო ასეთი დიდი ჭურჭლი მთლიანობაში უკავშირდება ქალის ტანს[3].

გამოთქმული ვარაუდით, ყველა ჭურჭელზე არ იყო ქალის სახე გადმოცემული, არამედ ისეთებზე, სადაც ისხმებოდა რძე და წყალი ან ზეთი, რომელიც ფიქსირებულია, როგორც ადრესამიწათმოქმედო კულტურებში, ისე ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც[4]. ასე იყო ეს ძველ შუმერში და ბაბილონშიც, სადაც წყლის ჩასასხმელი 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 მსხვერპლშეწირვაც. გატეხილი ჭურჭლით გამოისახება ადამიანის სიკვდილი[5].

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-საგან[1]. 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 მუცლადღებას 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 მუცლადღება ჩასახვას ნიშნავდა, მეორე მხრივ, მუცელი საგანთა სიღრუის აღმნიშვნელი ტერმინი იყო[2].

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 მარსს[3]. 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 არესთან[1], თუმცა მარსი თავისი საწყისით აგრარული ღვთაება უნდა ყოფილიყო, რომელიც შემოდგომის მცენარეულობის გენიას წარმოადგენდა[2]. როგორც ჩანს, მარსი ადრე ზოგადად დაკავშირებული იყო მინათმოქმედებასთან (არესის კულტთან შერწყმის შემდგომ მიიღო მეომრული ფუნქცია) და ძველი რომაული ახალი წლის პირველი თვე (მარტი), როდესაც ეწყობოდა მარსის მთავარი დღესასწაული, მიძღვნილი იყო ამ ღმერთის მიმართ და მის პატივსაცემად შემდგომ ერთ-ერთ პლანეტას (მარსი) შეერქვა სახელი, რომლის ფერი თითქოს სისხლის ფერს გვაგონებს[3], ასევე აღსანიშნავია, რომ მარსის ორეულად ითვლებოდა კვირინი[4], რომლის სახელზეც ეწყობოდა კვირინალები ანუ კვირინის მიმართ მსხვერპლშეწირვის რიტუალი[5].

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 შეეწირათ ნაყოფიერების ღვთაებისადმი[6]. შემდგომ დიდი ზომის ჭურჭელში მოათავსეს მოზრდილი ადამიანის სხეულის ნარჩენები, რომელიც ასევე სულის უკვდავების და მისი კვლავ განახლების იდეასთან იყო კავშირში. ვფიქრობთ, კონკრეტულად მარანში განთავსებული შესაწირი 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 შეწირული ღვინით კავშირს ამყარებს ზედა სამყაროსთან; ღვინო (ზოგან ხორბალი, თაფლი და სხვ.) როგორც ღვთაებისადმი შესაწირი (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 ჩასხმული ღვინის შეწირვით ნაყოფიერების ღვთაებას შესთხოვს ოჯახის და გვარის კეთილდღეობას. თავისი საწყისით კი ის აგრარულ კულტთან და სიცოცხლის აღდგენა-განახლების იდეასთან არის კავშირში; ვფიქრობთ, ამაზე ნათლად მეტყველებს ჩვენს მიერ ზემოთ მოყვანილი პარალელური მასალის თვალსაზრისით, ისიც, რომ ეტრუსკული მარის-ახალშობილი შეესაბამება რომაულ მარსს, რომელიც თავისი საწყისით 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 სახელწოდება იყო, რაც ისევ და ისევ, „სიცოცხლის განახლებას", „აღდგენას", „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 მიცვალებულს მარში ჩასვენებულს მარხავდნენ (იხ. ზემოთ)[1]. ასევე ფუნქციური თვალსაზრისით, მასთან ახლოს დგას ეგვიპტური ოსირისი – მარცვლეულის ეგვიპტური ღმერთი, რომელიც მითში პურის პერსონიფიკაციაა, ის ყოველწლიურად კვდება და ისევ აღდგება (შდრ. ბერძნული არესი და კოლხეთში არესის ველი – დ. ჭ.)[2]. საკითხთან მიმართებაში საყურადღებოდ მიგვაჩნია მეგრულში ქვევრის აღმნიშვნელი სიტყვა „ლა-გვანი", რომელიც გვ=ქვ კომპლექსების იდენტურობის თვალსაზრისით 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, ვფიქრობთ, „სიმრგვალის" გამომხატველი სიტყვაა და თუ ჩვენ „ლა-გვანსა" და „ქვევრს" ფუძისეულად ერთი და იმავე წარმომავლობის (გვ=ქვ) სიტყვებად მივიჩნევთ, მათთან მიმართებაში საინტერესოა მეგრული კვერცხის აღმნიშვნელი სიტყვა „მარქვალი", რომელშიც ასევე პირდაპირ 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. ბოხოჩაძე, 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, ღაზას და კრეტის მინოსურ კულტურებში მრავლად არის აღმოჩენილი, რომელიც მჭიდრო კავშირშია ზოგადად მიცვალებულის კულტთან და კონკრეტულად სიცოცხლის აღორძინების იდეასთან[1].

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 წინამორბედია იმ მეხუთესი, რომელშიც ცხოვრობდნენ აცტეკები. ყოველ ამ ეპოქას ჰყავდა თავისი მოსახლეობა, რომელსაც ათბობდა „საკუთარი" მზე. თუმცა ცნობილია ვარიანტები, როდესაც ადამიანების გარკვეულმა რაოდენობამ გადაიტანა უბედურება, მაგრამ ეს არ ცვლიდა წარმოდგენების არსს: ყოველი კატასტროფის შემდგომ ხდება სამყაროს სრული განახლება[2].

მსგავსი წარმოდგენები, მსოფლიოს სხვა ხალთა მითოლოგიაშიც არსებობდა მათ შორის ძველაღმოსავლური და ხმელთაშუაზღვისპირეთის ხალხებიც ფლობდნენ მსგავს ცოდნას, რაზეც ამჯერად ვრცლად არ ვისაუბრებთ. სწორედ შესაძლოა ამ წარმოდგენათა ნიადაგზე წარმოიქმნა რწმენა სიცოცხლის ყოველწლიური თუ ყოველ ცხრა 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 ბელის ფუნქციის მქონე მარცვლეულისა და ფქვილისათვის გემ//გუემ-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 – ჭულის რიტუალის დროს წარმოთქმულ სიტყვიერ ფორმულაში მოიხსენიებოდა სქესობრივი განაყოფიერებისა და გამრავლების ღვთაების განმასახიერებელი ბომბღა, რაც მიზნად ისახავდა ბომღას ცხოველმყოფელური ძალის ბეღლისთვის გადაცემას და საერთოდ პურეულის გამრავლებას[1]. ასევე მნიშვნელოვანია, რომ სამეგრელოში მიქამგარიოს შესაწირავის სახელზე ცალკე ჩაფლულ ღვინით სავსე ქვევრთან ოჯახის უფროსის მიერ წარმოთქმულ ლოცვაში აშკარად ჩანს ნაყოფიერების ღვთაებისადმი მიძღვნილი ლოცვა და სიცოცხლის განახლების იდეა, რომელსაც შესთხოვს ოხვამერ ქვევრში განსახიერებულ ღვთაებას ოჯახის უფროსი[2]. 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 მიწის ანუ ქალური ბუნების და ფორმის, რომელშიც თავდაპირველად იკრძალებიან ბავშვები, განასახიერებს სიცოცხლის საწყისს, სიცოცხლის განახლების, უწყვეტლობის 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 საწყისით 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 შესაწირავად ბოლო დრომდე შემორჩა ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფას. შესაწირავის შეწყვეტა ინვევდა ღვთაებათა განაწყენებას, ამ შემთხვევაში კი ადამიანი გარკვეულ პრევენციულ ზომებსაც მიმართავდა, რაც ქვევრის დამტვრევის 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 შესაწირავი 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 შეწირვას, 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 შესაწირი საღვინე ქვევრების მარანში ჩაფვლას, მათ წინასწარ დათქმული შესაწირავებით (იგულისხმება ხორციელი შესაწირავი) უნდა გადაეხადათ „ალობის" რიტუალი, რაც წირვის მიტოვებისა და ღმერთის განაწყენებისათვის შეწყალების, პატიების თხოვნის ნიშნად იყო მიმართული.

ტერმინი „ალობა" ზოგადად „შეწყალებას", „პატიებას" ნიშნავს და ამავე სახელწოდებით აღინიშნებოდა ეს წეს-ქმედება არა მარტო საოჯახო სალოცავებთან მიმართებაში, არამედ ის სათემო თუ სასოფლო „ხატისათვის პატიების" ანუ „ახსნის", „შეწყალების" თხოვნის შემთხვევაშიც[1].

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 შესაწირავი 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 დამტვრევის 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 შესაწირავად 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 შესაწირავებთან ერთად სარიტუალო დანიშნულება უნდა ჰქონოდა[2]. ასეთივე სურათი ჩანს თრიალეთის ყორღანულ კულტურაში, სადაც სამარხ ორმოში ჩნდება დიდი რაოდენობით შავპრიალა ჭურჭლის ნატეხები[3]; აქ თითქმის ყველა ყორღანში (საბიდ-ახჩას მიდამოებში) ჭურჭელი მთლიანად იყო დალეწილი იმდენად, რომ მათი აღდგენა თითქმის ვერ მოხერხდა; ასევე აღსანიშნავია ისიც, რომ თიხის ჭურჭელი შემოწყობილი იყო დასაკრძალავი ეტლის თვალთან[4]; ეტლის შიგნით, უკანა ღერძის პარალელურად, მის მახლობლად იდო წვერ და ყუნწშემოტეხილი ბრინჯაოს სატევრის პირი, რომელზეც ბ. კუფტინი ფიქრობდა, რომ წვერი და ყუნწი მისთვის უნდა მოეტეხათ დაკრძალვის პროცესში[5].

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 ნამოსახლარებზეც[6]. 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. Куфтин**, 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 შემოწყობილი[1].

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 ნიშნები[2].

კეტებში, მიცვალებულის თავთან დებდნენ მის ფინჯანს, რომელსაც წინასწარ ამტვრევდნენ[3]. საერთოდ ისინი საფლავზე ტოვებდნენ სხვადასხვა დამტვრეულ ნივთებს, რომელიც გარდაცვლილის საკუთრება იყო. სასაფლაოზე დადებული იყო ქალის ყუთი დამტვრეული თავსახურავით, გახვრეტილი ჯამი 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 ტოვებდნენ[4]; ისინი მიცვალებულის შარვალს ჭრიდნენ ქვემოდან ზემოთ, რადგან იქიდან მიცვალებულის სული გამოსულიყო[5].

ჰომპონიუს მელა გალების აღწერის დროს აღნიშნავდა, რომ მიცვალებულის დაკრძალვისას წვავდნენ მის მიერ განკუთვნილ ნივთებს და ცხოველებს[6].

ჩრდილო კავკასიაში, მოშევაია ბალკას ქალის სამარხებში ხშირად იმარხებოდა საკერავი მანქანის დეტალები და სხვა, რომელიც უმეტეს შემთხვევაში დაკრძალვის წინ გამიზნულად იყო დაზიანებული[7]. ოსუ-

---

[1] **В. Г. Садрадзе**, Мцхета в XV-XIII вв. до нашей эри, 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 ტანსაცმელს[1].

ძველ ინდოეთში რიგვედას ტექსტების მიხედვით, ადრე ჩადენილი დანაშაულის გამოსასყიდლად ასრულებდნენ მსხვერპლშეწირვას 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 აღებული და მიცვალებულთან ერთად საგანგებოდ წვავდნენ ზოგიერთ მის ნივთს, იარაღს და ჭურჭელს[2].

მიცვალებულის ნივთების განადგურება და განსაკუთრებით იარაღის და მისი ისრის წვერების მოტეხვით გარდაცვლილისთვის ჩატანება დამახასიათებელი იყო ბაიკალისპირეთის ნეოლით-ბრინჯაოს ხანის სამარხებისათვის[3].

ბრაზილიელ ტომებში (ბორორო), როდესაც ოჯახის წევრი მოკვდებოდა, მის კუთვნილ მთელ ქონებას წვავდნენ და წყალს ატანდნენ, რადგან მიცვალუბელს არ შეძლებოდა მისთვის უკან დაბრუნება[4].

მიცვალებულის ნივთების დაწვის და დამტვრევის წესი გავრცელებული იყო ავსტრალიის ხალხებშიც[5]. ასევე აფრიკის, ამერიკის, ოკეანიის 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 „მომაკვდინებელი ავადმყოფობის" მატარებელი ნივთი[6].

ზოგიერთ ხალხში (ტუვინელები), გარდაცვლილის ნივთებს არ ამტვრევდნენ, მაგრამ ყოველივე მათგანს ხვრეტდნენ დანით[7].

მიცვალებულის ნივთებისადმი მსგავსი დამოკიდებულება (განადგურება, დაწვა, 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), Материали 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 ფორმით[1]. ზოგიერთი ხალხი კი იმ საცხოვრებელსაც ანადგურებდა, სადაც ადრე მიცვალებული ცხოვრობდა[2].

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 აღებას („ტალავარ აბერტყა") ერთწელიწადზე ზევით გადაცილებას „სანანყევროს" ეძახდნენ[3].

ზემოთ წარმოდგენილ რიტუალებზე სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეული მოსაზრებები არის გამოთქმული, თუმცა საკითხი ბოლომდე არ არის ნათელი.

ი. სემიონოვი, მიცვალებულის ნივთების განადგურება-დაწვას, გადაგდებას, დამტვრევას, სანიტარული მომენტით ხსნის და გადამდები სნეულებებისაგან თავდაცვის მიზნით მიმართულ ქმედებას მიაწერს[4]; მსგავს აზრს ავითარებს ი. ლიპსი[5], თ. გამყრელიძე და ვ. ივანოვი[6]. 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 გამოჩნდა, უძველეს არქეოლოგიურ კულტურებშია ფიქსირებული.

ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ნივთების დაწვის 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 Азий, М., 1984, გვ. 121.

[2] **Ю. И. Семенов,** Как возникло человечество, გვ. 400.

[3] **ᲐᲐ. ᲑᲐᲚᲘᲐᲣᲠᲘ, Ბ. 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 რათა არ დაბრუნდეს უკან[1].

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 მსხვერპლშეწირვის შეცვლით ამ სიმბოლური საგნებით[2].

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 დამწყვდეული სულის გათავისუფლება, რადგანაც მას უნდა გაეცილებინა მფლობელის სული საიქიო სამყაროში[3].

ზემოთ წარმოდგენილი მოსაზრებები საკითხთან მიმართებაში ძალზედ საყურადღებოა, ამჯერად კი ისინი ჩვენთვის საინტერესოა უფრო კონკრეტულად სამეგრელოში ფიქსირებულ (ასევე მსგავსია აფხაზეთში ფიქსირებული საზედაშე ქვევრის შეცვლის წესი) ზემოთ წარმოდგენილი ქვევრის დამტვრევის წესთან დაკავშირებით, რომელი ქმედებაც, როგორც ზემოთ 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 მიწის ნაწილია, ხოლო მიწა ქალთან არის გაიგივებული[4]. 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 мошевая балка), გვ. 104-105

[3] **Е. Э. Носенко,** Представление кельтов о загробном мире (дохристианская эпоха), გვ. 112

[4] ამ მხრივ საინტერესოა მეგრული დიხა-მიწა და ქართული თიხის ურთიერთმიმართება, რაც სემანტურ-მორფოლოგიურად იდენტურია, ხოლო მიწა 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 გამოსახულება[1]. 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 შესანირავების 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 ძველაღმოსავლური ტრადიციით ადამიანები თიხისაგან არიან შექმნილნი[2].

სწორედ მარანში ჩაფლული თიხის ჭურჭელი შესაძლოა ცვლის წინაპარს, მიცვალებულს და ამავე დროს აღსანიშნავია, რომ ის ცოცხალი ოჯახის უფროსი წევრის შესანირავად ითვლებოდა, რომელიც წირავდა 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 Азий, გვ. 122-123, 136

[2] **Е. В. Антонова,** Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азий, გვ. 121

ხალხში ემთხვევა ღვთაებრივის, სიწმინდის 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: „გეშინოდეს 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 კულანჟის 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 დემონად[2]. აკრძალვების ანუ ტაბუს დარღვევის ჭრილში მსგავსადვე განიხილავს ამ მომენტს ზ. ფრეიდი და მას ცოცხალთა მიერ ზიანის თავიდან აცილების შიშს უკავშირებს[3]. 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 შეუწყვიტა). 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 აწუხებს 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 Куланжь**, 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 შეინყალოს ანუ იხდის „ალობას", რომლის შემდგომაც მას ისევ შეეძლო ახალი ზედაშეს გაჩენა და ღვთაებისადმი შესაწირავის მიძღვნა. ამით ადამიანი ისევ გამოთქვამს ღმერთთან ახლოს ყოფნის სურვილს და ებრძვის გარეშე ძალებს არსებობისათვის ბრძოლაში.

განვითარების საწყის სტადიაზე კი, კერძოდ, ზემოთ ჩვენ მიერ მოყვანილი მაგალითებიდან, რომელიც მიცვალებულის ჩასატანებელი ნივთების დამტვრევას და განადგურებას უკავშირდება, ჩანს ის მომენტი, რომ მიცვალებულის სიცოცხლეში ნაქონი ნივთები ცოცხალთა შორის სახიფათოდ ითვლებოდა, რაც ისევ და ისევ სიკვდილისგან გამოწვეულ შიშს უკავშირდება. ეს იმის თავიდან აცილებაა, რომ სწორედ 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 არანაირი ცხოვრებისეული მატერიალური დოვლათი არ ელოდებოდა. დიდი ხნით შესაწირავი 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 ქალმა გარეცხოს არ შეიძლება, ქალები ზედაშესთან მხოლოდ სანთლებს ანთებენ. იტყოდნენ – ქალმა

რომ ზედაშე გადაიაროს ღვინო დაძმარდებაო. ღვინო რომ დუღს 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 ითვლებოდა[1].

ამ მიმართულებითაც არის გამონაკლისი შემთხვევები, რაც მაგალითად, სამეგრელოში ქალის შესაწირავი 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 ხევში[2]. სოფელ ფხელშე-ში მდინარე თერგის მარცხენა ნაპირზე, დაბა ყაზბეგიდან 13 კილომეტრში ერთ ძველ კოშკში მოთავსებული ყოფილა კვირაღვთისმშობლის ხატი, რომელსაც ს. მაკალათიას ცნობით, ქალების ხატს უწოდებენ[3]. ფიქსირებულია ასევე მისი სხვა სახელწოდებები: კვირაცხოველი, კვირაძალი, დაყაჭული[4]. ამ ხატს, ანუ ფაქტობრივად მაცხოვრის გამოსახულებას თუ ასე ვთქვათ, „ქანდაკს" ყელზე ზანზალაკიც ჰქონია შემკული. ამ ხატის დღესასწაული ამაღლებას სცოდნიათ და აქ მხოლოდ ქალები დადიოდნენ სალოცავად. აქ ქალებს თავიანთი *ქალ-დეკანოზი* ჰყოლიათ. იგი გაუთხოვარი და ქალწული უნდა ყოფილიყო. ამაღლებას ამ ხატში მისულ ქალებს მიჰქონდათ *გასატეხელი* და სანთელი და ხატს შვილიერებას, გამრავლებას, კარგად ყოფნას ევედრებოდნენ. მისულ მლოცველს ხატში თეთრებში გამოწყობილი *ქალ-დეკანოზი* ხვდებოდა. მლოცველს საწირს გამოართმევდა, სანთლებს დაანთებდა, დაილოცე-

---

[1] **ლ. ჭყონია,** მარანი, როგორც საკულტო ნაგებობა, გვ. 135.

[2] **ნ. ღამბაშიძე, 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. ღამბაშიძე, 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 კვირაღვთისშვილს ზოგადად ხევში სცემდნენ თაყვანს, მაგრამ მოგვიანებით ეს წესი სოფელ ფხელშეში და გორისციხეში შემოუნახავთ[1]. ფხელშე-გორისციხეში ავსაჯანიშვილებს და ჩქარეულებს თურმე თავთავიანთი ქალების ხატი ჰქონიათ[2]. ასეთივე ფუნქციის ჩანს კვირას ხატი სოფელ ახალციხეში, რომლის დღესასწაული აღდგომიდან მესამე კვირას მოდის[3].

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 დედაწესიანი, არამედ ზოგადად ქალის ახლოს მისვლაც კი იკრძალება[4].

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,** მოხევეების 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-ყოვლადწმინდა 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 სახით[2], მასში დანახულია დიდი დედა ნანას, მისი სამოთხის, ალვის ხისა და მაღლარი ვაზის, მარადიული სიცოცხლის გამოძახილი; რომ დედა ნანას სახე ასტრალური კულტების, კერძოდ მზის მაღალგანვითარების პერიოდში წარმოიშვა ჩვენში[3] და ის აისახა, როგორც ქართველურ ენებში დედის, ბებიის, დიდი დედის, დიდედის (ნანა, ნან, ნენე და სხვ.) აღმნიშვნელ სიტყვებად, ისე შვილისადმი ნამღერ იავნანაში, ათონის ივერონის მონასტრის ბერების დედაღვთისას მოსაგონარ სიმღერა „ნენენა"-ში[4]. ამდენად, გამოთქმული მოსაზრებით, წმინდა ნინოსთვის ღვთისმშობლის მიერ გადაცემული ვაზის ჯვარი, ქართველთა ჯვარი, ქართველთა იდენტობის ერთ-ერთი ყველაზე ნათელი ხატია, რომელშიც ქართველთა წინარექრისტიანული მსოფლაღქმა ქრისტიანულთანაა შერწყმული და რომელიც, უცხო კულტურებთან შეხვედრის შედეგად, ქართულ ნიადაგზე წარმოიშვა[5].

ნანას სახე და კულტი, ვფიქრობთ, უფრო დაწვრილებით კვლევას მოითხოვს, რადგან ფაქტია, რომ ქართველთა წარმართობის დროს ასეთი მნიშვნელოვანი ქართული ღვთაების სახელი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-სა და წ~ა ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების ავტორებს „მცირე სჯულის კანონში", არც ეფკთიმე მთაწმიდელს ქართველთა წარმართული პანთეონიდან წარმართ ღვთაებათა შორის არ 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.

მოხსენიებული[1]. ამდენად, მისაღებია ს. ჯანაშიას ვარაუდი იმის შესახებ, რომ უძველესი ქართული კერპის სახელში-აინინა, შემონახული უნდა იყოს წინა აზიის უძველესი ქალღმერთის სახელი-ნანა, ნინი, ინა[2]. 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 გამოძევებული დედაკაცი[3] ახასიათებს რა არარსებულისადმი 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 აკრძალული ხის ნაყოფი, მერე „მისცა თავის კაცსა და კაცმაც შეჭამა". უფლის კითხვაზე, „იმ ხის ნაყოფი ხომ არ გიჭამია მე რომ აგიკრძალე?", 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, გულღიად უპასუხა: „გველამა შემაცდინა და მეც შევჭამე", მაგრამ ვერც ერთის პასუხმა ვერ მოხიბლა 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 გამოავლინა[1].

ქალის კულტი საყოველთაო გამოძახილს 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. მიწათმოქმედ ხალხთათვის ქალის კულტის არსებობა, მიუხედავად გარკეეული 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 აძლიერებდა 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 ებშა 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 სახელწოდებას 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, შხვაშ მამულს ფურცელია"-ო (ჩემი მამული ჭირნახულით დაზვინული, სხვისი კი აჩალულიო). ზოგან სადაც ვაზი ხარობდა იტყოდნენ: „ჩქიმი ყურძენი ტიანია, შხვაშ ყურძენს ფურცელია"-ო (ჩემი ვაზი მტევნიანი, სხვისი ფართო ფოთოლიანიო). ამის შემდეგ საწნახელს მივარდებოდნენ, ბავშვები ურტყამდნენ მას ჯოხებს და იმეორებდნენ მეკვლეს სიტყვებს. მარნიდან მეკვლე კვერებით მივიდოდა საღორესთან და იქ დაილოცებოდა ღორების გამრავლებაზე. დასასრულს ამ კვერებს მაღლა აისროდა, ბავშვები კვერებს აკრეფდნენ და ვინც მეტს გაიტაცებდა, იმ წელიწადს იგი გამარჯვებული იქნებოდა[1].

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 შეუდარა[2]. ვ. ბარდაველიძემ ბახუას და ბახუსის იგივეობა გაიზიარა, ხოლო აგუნა მიიჩნია მევენახეობა-მეღვინეობის მფარველ ძველ ქართულ ღვთაებად[3].

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 მიწათმოქმედებასთან 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 მევანახეობასთან 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 მითს[1]. ძველ ბერძნულ სამიწათმოქმედო რიტუალებში არქტურას ამოსვლა გვაუწყებდა გაზაფხულის შემოსვლას და ვაზის შეჭრის დასაწყისს, ხოლო იგივე არქტურას ჩასვლა გვაუწყებდა ვაზის მოსავლის აღების დროს[2].

აღსანიშნავია, რომ დიდი დათვის თანავარსკვლავედი (ლათ. Ursa Major), რომელიც ცის ჩრდილოეთ ნახევარსფეროს შვიდი ვარსკვლავისაგან იქმნება, ნააგავს სახელურიან ჩამჩას. დიდი დათვის ხილვადობის ყველაზე უკეთესი პირობებია მარტსა და აპრილში, თუმცა ის როგორც ჩაუვალი თანავარსკვლავედი ჩვენგან წლის ნებისმიერ დროს მოჩანს[3].

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 თანავარსკვლავედად[4].

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 არკტოსის 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, როგორიც ეგვიპტელთათვის სირიუსი და მისი მსგავსნი, რომელნიც მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა აგრარულ საქმიანობასთან დაკავშირებულ რიტუალებშია ცნობილი.

---

[1] Мифологический словарь, გვ. 95

[2] Б. Л. Богаевский, 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, patronimy, 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 Khekhuji, 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 – Jgrag, 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 "Sanadzvikarebo". 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 themsymbolically is connected with a nature ofwoman and is connected with resurrection and revival of the life. The mere example of it is one of the Etruscan imagesof a newly born child (marishushusmana) 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-Marsmight 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 vine, 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) thatis connected with the idea of revival. Lately it became a place for keeping holy vine. The rituals that are performed at the pitcher with the holy vine 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 aricle. 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 thehad of the family on who's 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 re quest. The neighbor should take the stolen pitchers to the any kind of water (river, spring...) side and broke them or let the wa. ter 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 per form 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 Meskheti 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 fallowing way: the head of the family used to enter *marani* (building for keeping vine in pitchers) with the stick in his hand, go towinepressand stand there. He used to strike the stick on the winepress with the fallowing 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. Arktoshimself 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 withthe 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. Novelties 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").