

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა
და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საქართველოს
ეთნოლოგიის განყოფილება

მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის

II (28)

ედვინება გამოჩენილი ქართველი ეთნოლოგის
ჯულიეტა რუხაძის დაბადებიდან 100 წლისთავს

მერიდიანი
თბილისი 2021

რედაქტორი:

დოქტ. **ქეთევან ხუციშვილი** (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი)

რედკოლეგია:

დოქტ. ნინო მინდაძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი), დოქტ. გიორგი ჭეიშვილი (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი), დოქტ. ნინო აბაკელია (ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი), დოქტ. ქეროლ ფუშე (ედინბურგის უნივერსიტეტი), დოქტ. სუზანე ფელინგსი (ფრანკფურტის გოეთეს უნივერსიტეტი), დოქტ. ანსგარ იოდიკე (ფრიბურგის უნივერსიტეტი), გიორგი ჭეიშვილი (ბერგენის უნივერსიტეტი), დოქტ. ვალერი ვაშაკიძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი)

რეცენზენტები:

დოქტ. **თამაზ ფუტყარაძე** (ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

დოქტ. **მარჩელო მოლიკა** (მესინის უნივერსიტეტი)

დაიბეჭდა: გამომცემლობა მერიდიანი

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology
Department of Ethnology of Georgia

**MATERIALS FOR ETHNOGRAPHY
OF GEORGIA
II (28)**

Dedicated to 100th Anniversary the Eminent Georgian
Ethnologist Juliet Rukhadze

MERIDIANI
Tbilisi 2021

Editor:

Dr. Ketevan Khutsishvili (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Institute of History and Ethnology)

Editorial Board:

Dr. Nino Mindadze (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute
of History and Ethnology), Dr. Nino Abakelia (Ilia State University), Dr.
Giorgi Cheishvili (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Institute
of History and Ethnology), Dr. Carole Faucher (The University of
Edinburgh), Dr. Susanne Fehlings (Goethe Universsity Frankfurt), Dr.
Ansgar Jodicke (The University of Fribourg), Giorgi Cheishvili (The
University of Bergen) Dr. Valeri Vashakidze (Ivane Javakhishvili Tbilisi
State University Institute of History and Ethnology).

Reviewers:

Dr. Tamaz Putkaradze (Batumi Shota Rustaveli State University)
Dr. Marcello Mollica (The University of Messina)

Published by the Publishing House Meridiani

ISSN 2667-9582

კრებულის „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“ (მსე) წინამდებარე ნომერი ეძღვნება გამოჩენილი ქართველი ეთნოლოგის ჯულიეტა რუხაძის დაბადებიდან 100 წლისთავს. ჯულიეტა რუხაძე ერთ-ერთი იმათგანია, ვინც ქართული ეთნოლოგიური სკოლის განვითარების სათავეებთან იდგა. იგი 1945 წლიდან მუშაობდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში, წლების მანძილზე ხელმძღვანელობდა საქართველოს მატერიალური კულტურის ეთნოლოგიური კვლევის განყოფილებას, მისი დამსახურებით მოწესრიგდა არქივი და შეიქმნა ქართველ ეთნოლოგთა 1924-1994 წლების შრომების ანოტირებული ბიბლიოგრაფია (ეთნოგრაფია-ეთნოლოგიური ლიტერატურის ანოტირებული ბიბლიოგრაფია). ჯ. რუხაძეს ეკუთვნის შესანიშნავი მონოგრაფიები და სტატიები, მან სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა სრულიად ახალი ეთნოგრაფიული მასალა, მისი ინტერესების სფეროში შედიოდა ქართული ხალხური დღესასწაულები, სამეურნეო ურთიერთობები, ლოკალურ-ტერიტორიული ჯგუფების ყოფა და კულტურა. ჯულიეტა რუხაძე თავად გახლდათ მსე-ს რამდენიმე ტომის რედაქტორი.

The Current volume of «Materials for Ethnography of Georgia” (MEG) is dedicated to the 100th anniversary of the birth of the prominent Georgian ethnologist Juliet Rukhadze. Juliet Rukhadze is one of those scholars who stood at the forefront of the development of the Georgian Ethnological School. Since 1945 she worked at the Ivane Javakishvili Institute of History, Archeology and Ethnography. She was the Head of the Department of Ethnological Research of Material Culture of Georgia. Juliet Rukhadze owns authentic monographs and articles, she introduced completely new ethnographic data into scientific circulation, her interests included Georgian folk holidays, economic relations, the everyday life and culture of Georgian local-territorial groups. Juliet Rukhadze herself was the editor of several volumes of MEG.



ჯულიეტა რუსაძე (1921-2012)

შინაარსი:

მინდაძე ნინო

ჯულიეტა რუხაძე - ცხოვრება და მოღვაწეობა

აბაკელია ნინო.....

თრიალეთის ვერცხლის თასის ზოგიერთი იკონოგრაფიული
ელემენტის შესწავლისთვის კროსკულტურული
პერსპექტივიდან

ალავერდაშვილი ქეთევანი.....

1948 წელს ქართლში ჩანერილი მასალა ხალხური მედიცინის
შესახებ

აზიკური ნანული

ხევისურთა ჯვარიონის მოგზაურობა თუშეთში

გვიმრაძე თეიმურაზი.....

ნეკრესობა

გიორგაძე დალი

გლოვის ტრადიციების შესახებ საქართველოში

გუჯეჯიანი როზეტა

ქართული ხალხური საკარნავალო რიტუალები თურქეთის
რესპუბლიკის ეთნიკურ ქართველთა შორის.

კეკელია იგორი

ჭვენიერობა სამეგრელოში

კომახიძე ბორისი.....

ეთნო-რელიგიური იდენტობის ტრანსფორმაციის პრობლემა საქართველოს იეზიდების მაგალითზე

კოშორიძე თამილა

ფსიქონევროლოგიურ დაავადებათა მკურნალი ხატ-სალოცავების საკითხისათვის შიდა ქართლში

ლომთათიძე თამილა

სანესო სანახაობათა გენეზისის შესწავლისათვის აჭარაში

მგელაძე ნუგზარი, ტუნაძე თემური

ჯულიეტა რუხაძე ქართული ხალხური დღესასწაულების შესახებ და ყვენობა-ბერიკაობის სამხრეთ-დასავლეთ ქართული ვარიაციები

მინდაძე ნინო

ეპიდემიურ დაავადებათა ისტორიისთვის საქართველოში

ნადირაძე ელდარი.....

ღვინის კულტურისათვის საქართველოში

ნებიერიძე ლელა.....

ქალი ტრადიციულ სამედიცინო კულტურაში (მეანობის ხალხური ტრადიციები იმერეთში)

ქამუშაძე თეა.....

ეზოს სამლოცველოები რუსთავში: ქალაქის საჯარო სივრცეების საკრალიზაცია თუ დესაკრალიზაცია?!

ლუღუშაური თინათინი.....

საკრალური ცენტრი ქართულ ეთნოგრაფიულ ტრადიციაში

ჩირგაძე ნინო.....

ქალის სოციალური სტატუსი (იმერეთის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

ხოსიტაშვილი მირიანი.....

სამედიცინო საკითხები თბილისში

ჯიქია მარია.....

ფიცის კონცეპტის ერთი სახეობა ქართულსა და თურქულ ენებში

CONTENT

Mindadze Nino

Juliet Rukhadze - Life and Work

Abakelia Nino

The Study of Some Iconographic Elements on Trialeti Silver Goblet
from Cross-Cultural Perspective

Alaverdashvili Ketevan

Ethnographic Field Data on Folk Medicine Gathered in Kartli in 1948

Azikuri Nanuli

Journey of Khevsurs' Jvarioni to Tusheti

Gvimradze Teimuraz

Nekresoba (the Feast Celebrated at the Nekresi Monastery)

Giorgadze Dali

On the Mourning Traditions of Georgia

Gujejiani Roseta

Georgian Folk Carnival Rituals Among the Ethnic Georgians in the
Republic of Turkey.

Kekelia Igor

Chvenieroba (A Spring Festival Celebrated in Samegrelo/ Western
Georgia)

Komakhidze Boris	The Problem of the Transformation of Ethno-religious Identity On the Example of the Yezidis of Georgia
Koshoridze Tamila	On Healing Sacred Sites in Shida Kartli
Lomtadze Tamila	The Study of Genesis of Folk Holidays in Ajara
Mgeladze Nugzar, Tunadze Temur	Juliet Rukhadze about the Georgian Folk Festivals and on the Southwestern Georgian Versions of Keenoba-Berikaoba Festival
Mindadze Nino	Towards the Study of Epidemic Diseases in Georgia
Nadiradze Eldar	On Wine Culture in Georgia
Nebieridze Lela	Women in Traditional Medical Culture (Folk Traditions of Obstetrics in Imereti)
Kamushadze Tea	Yard Chapels in Rustavi: Sacralization or Desacralization of Public Spaces in the city ?!

- Ghudushauri Tinatin**
Sacred Center in Georgian Ethnographic Tradition
- Chirgadze Nino**
Social Status of Women (According to the Ethnographic data of Imereti)
- Tsotskhalashvili Magda**
Keenoba in Tbilisi
- Khositashvili Mirian**.....
Medical Issues in Tbilisi
- Jikia Marika**
One Type of Oath Concept in Georgian and Turkish Languages

ჯულიეტა რუხაძე - ცხოვრება და მოღვაწეობა

ჯულიეტა რუხაძე მეცნიერთა იმ თაობას ეკუთვნის, რომელმაც უდიდესი როლი შეასრულა, საბჭოთა პერიოდში ეთნოგრაფიად წოდებული, ეთნოლოგიის დამკვიდრება-განვითარებაში საქართველოში. იგი ათწლეულების მანძილზე თავდაუზოგავად ემსახურებოდა მეცნიერების დარგს, რომელსაც ტრადიციული კულტურის შესწავლასა და გადარჩენაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. „როდესაც ვლადიმერ პრაქტიკულად ის უნდა ვაკეთოთ, რომ არ დავკარგოთ წინაპართა დანატოვარი განძი, რომელიც ერის კულტურის საფუძველია“ (რუხაძე 1980, 3), წერდა იგი და აღნიშნავდა: „ეთნოგრაფები უფროთხილდებიან დანატოვარ უმცირეს რელიქვიას, მის ყოველ კვალს უვლიან და თავს ევლებიან. ამასთანავე კულტურის მონაპოვართა შესწავლისა და პოპულარიზაციის საქმეს სისტემატურ ხასიათს აძლევენ“ (რუხაძე 1980, 3). და მართლაც, ჯულიეტა რუხაძე, მთელი თავისი სიცოცხლის მანძილზე, უვლიდა და თავს ევლებოდა წინაპართა დანატოვარს, რაზედაც მისი მრავალმხრივი მოღვაწეობა მეტყველებს.

ჯულიეტა რუხაძე დაიბადა 1921 წლის 9 ივლისს. ქალაქ ფოთში მედიცინის მუშაკის ოჯახში, დედა ნატალია - მეგრელიშვილი და მამა - აკაკი რუხაძე ფოთის გამორჩეული მოქალაქეები, სულით და ხორციტ ინტელიგენტები იყვნენ. სიყვარული სამედიცინო საქმიანობისადმი ჯულიეტას ბავშვობიდანვე დაჰყვა, მაგრამ მაინც ჰუმანიტარულმა მიდრეკილებამ დასძლია და თბილისის მე-9 შრომის სკოლის წარჩინებით დამთავრების შემდეგ უნივერსიტეტში 1942 წელს ჩააბარა. უნივერსიტეტში კი თავიდანვე ეთნოგრაფიამ გაიტაცა. ეს ინტერესი მას გიორგი ჩიტაიამ პირველ კურსზევე გაუღვიძა - „რა საუცხოოდ გადახსნა ბატონმა გიორგიმ ჩვენს თვალწინ აქამდე ჩვენთვის უცნობი კარი ხალხის ყოფისა,

როგორი სიფაქიზით შეგვიძლება იმ სამყაროში, რომელშიც ვცხოვრობდით და მისი არაფერი გვესმოდა“ (რუხაძე 1993, 5), დაწერს ჯულიეტა წლების შემდეგ.

უნივერსიტეტის დამთავრებისთანავე, ჯულიეტა მეუღლესთან - ავთანდილ ბენდუქიძესთან ერთად, რომელიც მისი თანაკლასელი იყო, მიდის ასპინძის რაიონში, სოფელ ერკოტაში. ავთანდილი აქ სკოლის დირექტორად არის დანიშნული. ჯულიეტა ასწავლის ისტორიას, გერმანულს და ქიმიასაც კი, რომლისთვისაც განსაკუთრებით ემზადება. პედაგოგიური მოღვაწეობა ახალგაზრდა ცოლ-ქმარს საკმაოდ მძიმე პირობებში უხდება - „რა სადილი, რის სადილი, ხან გვაქვს და ხან არა, ხშირად მხოლოდ პურსა და ვაშლს ვჭამთ...“ (რუხაძე 2017, 18). ასეთ პირობებშიც კი ჯულიეტას არ განელებია ეთნოგრაფიის ინტერესი, რომელიც მეუღლესაც გადასდო: „მე ძალიან მინდა დარბაზულ ოთახში შესვლა ... ბევრი რამ მსმენია ლექციაზე ასეთ სახლზე და ახლა სულმოუთმენლად ველოდები იქ შესვლას. მე და ავთანდილი შევედით, ვხედავ მოგვირგვინებულ დარბაზს და ოთხივე კუთხეში ჩადგმულ სვეტებს“ (რუხაძე 2017, 12). შემდეგ კი მოდის დარბაზული სახლის დეტალური აღწერილობა და აქ უკვე იგრძნობა, რომ ჯულიეტა მოწოდებით ეთნოგრაფია, იგი უკვე ფლობს მთხრობელთან მუშაობის ხელოვნებას.

1945 წელს ჯულიეტა, მეუღლესთან ერთად, თბილისში ბრუნდება, მუშაობას იწყებს ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში, ამ დროს მას უკვე ჰყავს ქალიშვილი. ინსტიტუტი მისი მეორე სახლია - „მთელი ჩემი ცხოვრება ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში გაატარე. 25 წლისამ დავიწყე მუშაობა და 85 წლისამ დავტოვე ეს ინსტიტუტი. ამიტომ ჩემთვის ერთნაირად ძვირფასი და სასწრაფოა ყველა მისი ადგილსამყოფელი ლერმონტოვის (ენიმკი), ძერჟინსკის თუ მელიქიშვილის ქუჩაზე. მშობლიურია ყველა მისი კუთხე-კუნჭული, კედლები და სამუშაო ოთახები, სადაც 60 წლის მანძილზე მრავალი მოვლენის მონმე გავხდი და დაუვინყარია

ყველა ის პიროვნება, რომელთანაც მუშაობის ათეული წლები მაკავშირებს“ (რუხაძე 2008, 21). ინსტიტუტში მისი მუშაობა მოიცავს სამეცნიერო კარიერის ყველა ეტაპს - უმცროსი მეცნიერი თანამშრომლიდან განყოფილების ხელმძღვანელამდე. იმთავითვე იგი ხალხური დღესასწაულებით დაინტერესდა და ქართლის ცნობილ ექსპედიციაში (1947-1949 წწ.) სწორედ ამ საკითხზე აგროვებს მასალას. ეს საკითხი, უფრო სწორად, ერთ-ერთი ხალხური დღესასწაული, ბერიკაობა - ყეენობა, ჯულიეტას პირველი დისერტაციის თემა ხდება, რომელიც მან 1955 წელს დაიცვა. შემდეგ, 1966 წელს ნაშრომი, იუნესკოს ეგიდით, გამოიცა სამეცნიერო-პოპულარული წიგნის სახით, ქართულ, რუსულ და ინგლისურ ენებზე, სახელწოდებით - **ქართული ხალხური დღესასწაული**, შესანიშნავად დასურათხატებული ზურაბ ფორჩხიძის მიერ. ყდა კი, ასევე შესანიშნავად გააფორმა გოგი ოჩიაურმა. წიგნი წარდგენილ იქნა ჩილეში წიგნის საერთაშორისო ფესტივალზე და მას პირველი პრემია მიენიჭა. ხოლო სამეცნიერო მონოგრაფიის სახით იგი მხოლოდ 1999 წელს გამოიცა, 2001 წელს კი დაჯილდოვდა აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიას პრემიით. თავს უფლებას არ მივცემ შევაფასო ეს ნაშრომი, რადგან ახალს ვერაფერს ვიტყვი. მოვიყვან მხოლოდ ქართული სულიერი კულტურის შესანიშნავი მკვლევრის ირაკლი სურგულაძის სიტყვებს: „ამ წიგნისთვის განუვლია უზარმაზარი შრომა. შესრულებულია უდიდესი საველე და კაბინეტური სამუშაო, რომელიც 1946 წელს დაიწყო და დღესაც გრძელდება. ამიტომ შეძლო ქალბატონმა ჯულიეტამ ამ ჭეშმარიტად ამოუწურავი პრობლემის კონკრეტულ ისტორიულ და სოციალურ ჩარჩოებში მოქცევა და მისი კულტურულ-ისტორიული შეფასება. სწორედ ასეთი მიდგომა გახდა სანინდარი იმისა, რომ საზოგადოებამ მშვენიერი ნაშრომი მიიღო“ (რუხაძე 2007, 14), რომელიც „...სრულიად სამართლიანად შეიძლება ჩაითვალოს მეცნიერების ამ უბანზე წარმოთქმულ საბოლოო სიტყვად. მასში თავმოყრილია ყველაფერი, რაც ამ მხრივ გაკეთებულა მეცნიერების ამ უბანში, მკვეთრად არის წარმოჩენილი ავტორის პირადი მიღწევები და ამასთანავე, ყოველივე ეს წარ-

მოადგენს მშვენიერ სტიმულსა და პირობას [...] ახალი კვლევების გაშლისთვის” (რუხაძე 2007, 14).

თავად ჯულიეტა კი წერს: „სწორედ ახლა ნახევარ საუკუნეს და უფრო მეტს გადაცილებულმა, შევძელი ახლებურად დამენახა ბევრი რამ, რაც მანამდე მითქვამს და არც მითქვამს ან ვერ ვთქვი. ამჟამად ეს არის კომპენსაცია იმისა, რაც ახალგაზრდობის წლებში უთქმელი დარჩა [...]. რჩება კიდევ ზოგიერთი საკითხი, რომელიც ხელახლა შესასწავლი და გასააზრებელია, ხოლო დროთა ვითარებაში ზოგი რამ, ალბათ, ახლებურადაც განიხილება. ეს არის მეცნიერული პროგრესი“ (რუხაძე 2007, 11). ეს სიტყვები ქალბატონ ჯულიეტას ერთ-ერთი საუკეთესო თვისების მოკრძალებულობისა და თავდამბლობის უტყუარი მონიშვნაა.

საკანდიდატო დისერტაციის დაცვის შემდეგ, გიორგი ჩიტაიას წინადადებით, ჯულიეტა ხალხურ სამინათმოქმედო კულტურაზე იწყებს მუშაობას. მისი კვლევის არეალი დასავლეთ საქართველოა. კვლევის შედეგები ქვეყნდება 1976 წელს მონოგრაფიაში - **ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში**, შემდეგ კი ამ მონოგრაფიის საფუძველზე 1986 წელს მიენიჭა ჯულიეტა რუხაძეს ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი. ნაშრომი კომპლექსური კვლევის საუკეთესო მაგალითია. აქ უმდიდრესი ეთნოგრაფიული მასალის, არქეოლოგიური და ისტორიული მონაცემების საფუძველზე ამომწურავად განხილულია მინათმოქმედებასთან დაკავშირებული მატერიალური თუ სულიერი კულტურის, სოციალური და ეკონომიკური საკითხები, თითქოს უმნიშვნელო დეტალებიც კი.

ჯულიეტა გვერდს არასდროს უვლიდა თანამედროვეობის აქტუალურ პრობლემებს. რომ არაფერი ვთქვათ პროექტში - სოფელი აკურა, მონაწილეობაზე, რომელიც კახეთის სოფელ აკურის ე.წ. ახალი ყოფის შესწავლას გულისხმობდა (რუხაძე, ლეკიაშვილი, ჭყონია თბ., 1964), ამის ნათელი დადასტურებაა ნაშრომი - **„ხალხური დღესასწაულები და თანამედროვეობა“**, სადაც ჯულიეტა ხალხური დღესასწაულების და მათი ელემენტების გამოყენების პერსპექტი-

ვაზე საუბრობს და აღნიშნავს: „ცნობილია, რომ ახალი კულტურა მხოლოდ ძველის გამოყენების შედეგად იქმნება, ამიტომ არც ძველის აბსოლუტიზებაა მართებული და არც მათი უარყოფა. მზრუნველობა კულტურული მემკვიდრეობისადმი დღეისათვის მნიშვნელოვანი და მთავარი ამოცანაა“ (რუხაძე 1980, 38).

კარგი იქნებოდა, რომ დღეს ჩვენი ხელოვნებისა და კულტურის მუშაკები ამ სიტყვებს ითვალისწინებდნენ.

ჯულიეტას სამეცნიერო კვლევებსა და ნაშრომებზე კიდევ ბევრის თქმა შეიძლება და ითქმება კიდევ, მაგრამ ერთი სტატია ყველაფერს ვერ მოიცავს, მხოლოდ ყურადღების გარეშე არ შეიძლება დარჩეს მისი **ეთნოგრაფიული გულანი** (თბ., 2003), რომელშიც, როგორც თავად წერს, თავმოყრილია: „სხვადასხვა ხასიათისა და სხვადასხვა დროს დაწერილი სამეცნიერო თუ პოპულარული ხასიათის წერილები, რომელთა მნიშვნელობა მარტო ეთნოგრაფიით არ შემოიფარგლება. მათ ალბათ დიალექტიკური ლექსიკის შესწავლისთვისაც აქვთ მნიშვნელობა. ვფიქრობ ეს წიგნი მომავალში სამსახურს გაუწევს ამ საკითხით დაინტერესებულ პირებს“ (რუხაძე 2003, 8). წიგნის სამეცნიერო ნაწილში, ორიგინალური დასათაურებით - **კრებულში მიმოფანტული რომ არ ეძებოთ**, ნაიკითხავთ სხვადასხვა დროს სხვადასხვა გამოცემაში გამოქვეყნებულ ჯულიეტას სტატიებს. წიგნის მესამე ნაწილში კი, სახელწოდებით - **ნავიკითხე თქვენი ნაშრომი**, ჯულიეტას მიერ დაწერილი რეცენზიებია. განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად მიმაჩნია წიგნის პირველი ნაწილი **რაც მითქვამს**, რომელშიც გარდაცვლილი კოლეგების, ახლობლების, ეთნოლოგების და იმ პირებისაც რომელთაც რაიმე შეხება ჰქონიათ ეთნოლოგიასთან, საოცარი სიტბოთი გამსჭვალული, მოსაგონარი სიტყვებია. ეს სიტყვები უთუოდ მათი ხსოვნის არდავინწყების სანინდარია.

ჯულიეტა რუხაძის მოღვაწეობაზე, როდესაც ვსაუბრობთ, აუცილებლად უნდა მოვიხსენიოთ მისი სამეცნიერო-პოპულარული წიგნები. თუნდაც **ვანის დღიურის ფურცლები** (თბ. 1982), რომელიც ეთნოგრაფიული და არქეოლოგიური კვლევის შედე-

გების პოპულარულად გადმოცემის შესანიშნავი მაგალითია; **ხანი - იმერეთის ხევსურეთია** (თბ., 1989), რომელშიც, დახვეწილი ქართულით, აღწერილია სოფელში შემორჩენილი უძველესი ტრადიციები მესაქონლეობის იქნება ეს თუ მეფუტკრეობის, ნაძერწი სულგუნის დამზადების თუ ახალი წლის შეხვედრის, ასევე ლეგენდა-გადმოცემები. ამ წიგნის შესახებ ზურაბ კიკნაძე იტყვის: წიგნის „ყოველმა სიტყვამ, ყოველმა წინადადებამ, ცალკე აღებულმა თუ კონტექსტში მოქცეულმა შეიძლება იმაზე მეტი გვითხრას ვიდრე ავტორს შეეძლო ეგულისხმა“ (ოჩხარი 2002, 220).

ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ეს წიგნი ბევრს აღუძრავს სურვილს შემდგომი კვლევისა. ამის დადასტურებაა ახალგაზრდა ეთნოლოგების ექსპედიცია, რომელიც 2021 წლის ზაფხულში მუშაობდა ხანში. მე ამ წიგნების შესახებ მეტს არაფერს ვიტყვი, მხოლოდ გურამ დოჩანაშვილს დავესესხები - თუ ისინი წაკითხული არა გაქვთ „ბედნიერი ...ყოფილხართ... წინ ისეთი ბედნიერება გელით“ (დოჩანაშვილი 2003, 28).

რა არის ჯულიეტას სამეციერო მოალვანეობის მთავარი ხიბლი. პირველ რიგში ეთნოგრაფიული მუშაობა, ეთნოგრაფიული მასალის მოძიება. ჯულიეტა იყო იდეალური საველე მუშაკი. აი, რას წერს თინა ოჩიაური: „ეთნოგრაფიული მასალის მოძიება არის საკმაოდ რთული პროცესი; საქმე გაქვს ადამიანთან, ცოცხალ არსებასთან. ასეთიც შეგხვდება და ისეთიც, მოგატყუებს კიდეც, მართალსაც გეტყვით, შეიძლება საერთოდ მოგიშოროთ თავიდან, ათასნაირი ადამიანი გხვდება, მთავარია, როგორმე გამოწახო საერთო ენა, დაამყარო კონტაქტი და სწორედ აი ეს უნარი, ჭარბად ჰქონდა და აქვს ქ-ნ ჯულიეტას მინიჭებული ბუნებისაგან და იმ წვრთნისაგან, რომელიც მან ჩვენი მასწავლებლების ხელში გაიარა“ (რუხაძე 2007, 25).

მე, პირადად, ჯულიეტას გვერდზე მომინია მუშაობა ქვემო ქართლსა და სამცხე-ჯავახეთში. ერთხელ სწორედ თინა ოჩიაურთან ერთად, ეთნოგრაფიული ატლასისათვის მასალის შესაგროვებლად. ჯულიეტას მუშაობა მთხრობელთან ნამდვილი ხელოვნება

იყო - ან როგორ იწყებდა გამოკითხვას, როგორ მიიყვანდა იგი მთხრობელს მისთვის საინტერესო საკითხებამდე. მხოლოდ მე კი არა ჩემი შვილებიც, ჯერ კიდევ სკოლის მოწაფეები, სამცხე-ჯავახეთში მონუსხული უყურებდნენ და უსმენდნენ ჯულიეტას მთხრობელთან მუშაობის პროცესს. სწორედ ამ მივლინებაში ახლდა თან ჯულიეტას მისი უსაყვარლესი თამუნა, პირველი შვილი-შვილი, რომლის საოცრად საინტერესო დღიური ამშვენებს ცოცხალი ისტორიების ერთ-ერთ ტომს.

სულ რომ არაფერი გაეკეთებინა ჯულიეტა რუხაძეს, მისი სახელის უკვდავსაყოფად ცოცხალი ისტორიების თერთმეტ-ტომეულზე იკმარებდა, რომლის გამოცემას უნდა ვუმაღლოდეთ, ჯულიეტას ქალიშვილს ნუნუ ბენდუქიძეს და მის კოლეგასა და მეგობარს თამილა ცაგარეიშვილს. ამ ტომეულში, რომელიც შესანიშნავად არის ილუსტრირებული მხატვარ კოტე სულაბერიძის მიერ, ასახულია საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც გიორგი ჩიტაიას საველე მეთოდის საფუძველზე არის შეკრებილი. ნაწილში გამოქვეყნებულია ასევე მასალის პირველადი ინტერპრეტაცია, ანგარიშის თუ წინასწარი შედეგების სახით და შემდეგ იწყება უკვე განზოგადება, რომლის შედეგად იქმნება ზემოხსენებული სამეცნიერო ნაშრომები. ეთნოლოგების ასეთი მუშაობის მეთოდი ცნობილია, სწორედ ამაზე ლაპარაკობს გ. ჩიტაია, როდესაც ეთნოგრაფიული და ეთნოლოგიური კვლევის განსხვავებულობაზე მსჯელობს. ჯულიეტა კი ამას თვალნათლივ წარმოაჩენს და ამით ახალგაზრდებს აზიარებს, საბჭოთა პერიოდში, ეთნოგრაფებად წოდებული ქართველი ეთნოლოგების მუშაობის სტილს.

ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც დაუნჯებულია თერთმეტტომეულში უაღერესად მნიშვნელოვანია, იგი შემოუნახავს ინფორმაციას მომავალ თაობას მრავალი გამქრალი ტრადიციის შესახებ. თუ არა დიდი სიყვარული თავისი საქმისა ჯულიეტა ასეთი მასალის მოძიებას ნამდვილად ვერ შეძლებდა. წლების შემდეგ ჯულიეტა დაწერს: „დღევანდელი გადასახედიდან არ ვნანობ იმ

წლებს, რომ მუხლჩაუხრელი შრომით გადავიტანეთ, იმ უმძიმეს საველე პირობებს, რომელშიც გვიხდებოდა მუშაობა და თავიდან რომ შემეძლოს ცხოვრების დანყება, უყოყმანოდ ისევ ამ გზას ავირჩევდი. განა ხალხური სიბრძნეც ამაზე არ მეტყველებს? თუ გინდა ცხოვრებას აზრი ჰქონდეს, ერთი მძიმე ქვა მაინც უნდა გაიტანო ლელოზეო“ (რუხაძე 2010, 5). ასეთი თავდაუზოგავი მუშაობის სტიმული კი მისივე სიტყვებით, ყოფილა - „უპირველესად, სამაგალითო ზნეობრივი ფასეულობები, მაღალი მოქალაქეობრივი შეგნება, შრომისა და შემოქმედების სიყვარული“ (რუხაძე 2010, 4), რასაც ჯულიეტას მისი მასწავლებლები უნრგავდნენ.

დღეს, აქტიური გლობალიზაციის ხანაში, როდესაც დავინყებას ეძლევა ეროვნული ტრადიციები, **ცოცხალ ისტორიებს** განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება და იგი უთუოდ დაიკავებს, და ვფიქრობ, რომ უკვე დაიკავა, სათანადო ადგილი ეთნოლოგიური ლიტერატურის ოქროს ფონდში.

ჯულიეტას საქმიანობა მხოლოდ სამეცნიერო კვლევით არ ამოიწურება. ალბათ, ვერ მოვახერხებ მისი საზოგადოებრივი საქმიანობის სრულყოფილ ანალიზს, ჩამოთვლასაც კი, ვიტყვი მხოლოდ, რომ ჯულიეტას უდიდესი დამსახურება აქვს ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების წინაშე. უდიდესია ჯულიეტას ღვან-ლი ივანე ჯავახიშვილის ინიციატივით შეკრებილი შინამრეწველობის მასალების გამოცემაში, ეთნოგრაფიულ ატლასზე მუშაობის ორგანიზებასა და გამოცემაში, ალექსი ოჩიაურის, ნათელა ბალიაურის შესანიშნავი ეთნოგრაფიული მასალების წიგნად გამოცემაში, რომ არა ჯულიეტა დღის სინათლეს ვერ იხილავდა ვ. ბარდაველიძის **ქართველი ხალხის სულიერი ყოფა და კულტურა, პროგრამა-კითხვარი** (თბ., 1988), **ფაფალა გარდაფხაძე-ქიქოძის ქართული ხალხური დღრესასწაულები (რაჭა-ლეჩხუმი)** (თბ., 1995), **ვერა ბარდაველიძის დღიური ივრის ფშავლებში (დღიური)** (თბ. 2003), **ეთნოგრაფია/ეთნოლოგიური ლიტერატურის ანოტირებული ბიბლიოგრაფია** (თბ., 2004), რომელიც ყველა ეთნოლოგის, და არა მხოლოდ, სამაგიდო წიგნია, მეტად საინტერესო კრებული

- **ოჩხარი** (თბ., 2002), რომ არა ჯულიეტა, ჩვენი საზოგადოება ვერ გაეცნობოდა არაჩვეულებრივად საინტერესო მხატვრის ნინო ბრაილაშვილის ეთნოგრაფიული ჩანახატების შესანიშნავ ალბომს: „**ასეთი მახსოვს საქართველო**“ (თბ.1990), რომ არა ჯულიეტა, ალბათ ასე მონესრიგებული არ იქნებოდა ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიული არქივი და კიდევ სხვა მრავალი, რომელთა ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანდა.

ჯულიეტა ისეთი ადამიანების რიცხვს ეკუთვნოდა, რომლებიც არასდროს ივინყებენ ახლობლებსა და მეგობრებს, განსაკუთრებულ პატივს მიაგებენ ადამიანებს, რომლებმაც მათ ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს. ასეთები კი, პირველ რიგში, ჯულიეტას მასწავლებლები ვერა ბარდაველიძე და გიორგი ჩიტაია იყვნენ. ეს პატივისცემა ასახულია წიგნებში **შტრიხები აკად გ. ჩიტაიას ცხოვრებიდან** (თბ.,1993) და **ვერა ბარდაველიძე** (თბ., 1988), რომლის თანავტორი მისი მეგობარი თინა ოჩიაურია. ნაცნობ-მეგობრებს კი ეძღვნება მისი მოგონებების წიგნი (თბ.2008).

როდესაც ჯულიეტას ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზე წერ არ შეიძლება არ ახსენო მისი ოჯახის წევრები, მისი ახლობლებისა და მეგობრების ფართო წრე. ბატონი ავთანდილი, ჯულიეტას მეუღლე, რომელთანაც ურთიერთობის პატივი მეც მერგო, ეს უგანათლებულესი პიროვნება, ბიბლიოფილი, იუმორის გრძნობით აღსავსე, ჯულიეტას და - ქალბატონი ელენე, უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკის ერთგული თანამშრომელი, უალრესად სათუთი და მოსიყვარულე ადამიანი. ჯულიეტას მშობლები, რომელთაც მე პირადად არ ვიცნობდი და, რომელთაც ასე ხშირად და სიყვარულით იგონებდა ჯულიეტა, და ბოლოს ჯულიეტას შესანიშნავი შვილები ნუნუ და კახა, ნამდვილი მოქალაქეები, ამ სიტყვის საუკეთესო გაგებით, ჯულიეტას შვილიშვილები თამუნა და გიორგი, მისი შვილიშვილისშვილები და მათი შვილები. სამწუხაროდ, წარსულ დროში უნდა მოვიხსენიო კახა - ჯულიეტას ვაჟი და თამუნა - ჯულიეტას შვილიშვილი, რომლის დაკარგვის სიმწარე ჯულიეტამ ხანდაზნულობაში იგემა, მაგრამ მას თავისი მწუხარებით არავინ

შეუწუხებია. ჯულიეტა ლხინის, სიხარულის გაზიარებას სხვისთვის არ ერიდებოდა, საკუთარ მწუხარებასა და უბედურებას კი მხოლოდ თავად უმკლავდებოდა. არ შემოიძლია არ გავიხსენო ერთი ეპიზოდი, რომელიც ნუნუს შეიძლება არც კი ახსოვს. ერთხელ ჩვეულებრივი საუბრის დროს ნუნუმ ჩაილაპარაკა, მე და კახას ჩვენი მშობლები ყოველ საღამოს გვეკითხებოდნენ – აბა შენ დღეს ვის რა არგეო. ილია ჭავჭავაძის ეს პერეფრაზი ასახავს ამ ოჯახის ზნეობრივ კოდექსს, სიკეთის ქმნასა და ქვეყნისთვის თუ ადამიანებისთვის სასარგებლო საქმიანობას. ჯულიეტას ოჯახი სხვისთვის არაფერს იშურებდა, არც თუ იშვიათად საკუთარი კეთილდღეობის ხარჯზე.

არ შეიძლება ჯულიეტაზე ილაპარაკო და არ გაიხსენო მისი უახლოესი მეგობრები: თინა ყაუხჩიშვილი, ნანა ხაზარაძე, ნანული აბესაძე, თალიკო თოფურია, ილია ჭყონია, ანდრო ლეკიაშვილი... და, რა თქმა უნდა, მისი კოლეგა და უახლოესი ადამიანი თინა ოჩიაური, რომლის კაფიები ჯულიეტას სთუთად აქვს შენახული. ერთ-ერთი კაფია ზუსტად ასახავს ჯულიეტას საქმიანობას:

„საქმისთვის თავის მობმა და ძნელ გასატანი ლელო
შენი სტიქია იყო და უნდა გააგრძელო,
რაც საქმე გიკეთებია მოყვასისათვის დაღლილს,
რკინის ქალამნით გივლია ქვეყნის მთასა და ბარში.
ცოცხლის და მკვდრების გაკითხვით გამორჩეულ სხვაში,
მტკიცე საყრდენად დარჩები ეთნოგრაფიის დარგში.“ (რუხაძე
2007, 98)

მართლაც მტკიცე საყრდენი იყო და ახლაც დარჩება ჯულიეტა ეთნოგრაფიის ახლა კი ეთნოლოგიის დარგში. ამას მისი სამეცნიერო მოღვაწეობა, შესანიშნავი მონოგრაფიები, სამეცნიერო პოპულარული წიგნები, თუ არაერთხელ ნახსენები **ცოცხალი ისტორიები** განაპირობებს. საყრდენად დარჩება ჯულიეტა თავისი უშურველი შრომისა და ზრუნვისათვის ეთნოლოგიური მეცნიერების განვითარებისათვის ჩვენს ქვეყანაში.

და მაინც როგორი იყო ჯულიეტა, ამ კითხვის დასმისას არ

შეიძლება გვერდი აუარო ჯულიეტას დიდი მასწავლებლის გიორგი ჩიტაიას სიტყვებს: „ჯულიეტა რუხაძემ სამეცნიერო -კვლევითი მუშაობის მნიშვნელოვანი გზა განვლო, რომელიც ჯერ კიდევ სტუდენტობის მერხიდან დაიწყო. მან ჩვენი ყურადღება უნივერსიტეტში სწავლის პირველი კურსიდანვე მიიპყრო - ნიჭიერებით, ენერგიულობითა და შრომისმოყვარეობით. მისი პირველი დამოუკიდებლად შესრულებული თემები იმთავითვე დადებითად შეფასდა, რადგან ამ ნაშრომებში უკვე იგრძნობოდა მეცნიერული ალლო, კეთილსინდისიერი და სერიოზული დამოუკიდებულება სავსე მუშაობის მიმართ, რომელიც ბოლო დრომდე შემორჩა და სათანადო შედეგიც გამოიღო [...] ინსტიტუტში ჯ. რუხაძე მოვიდა მაშინ, როდესაც ეთნოგრაფთა პირველი თაობა უკვე იმკიდა თავისი მუშაობის ნაყოფს. ეს იყო ძიების და დაუზოგავად მუშაობის, უმცირესი კოლექტივით, დიდ საქმეს შეჭიდების ნლები“ (ოჩხარი, 2002, 9).

მასწავლებლის ამ შესანიშნავ დახასიათებაში ჯულიეტას სამეცნიერო პოტენციალზეა აქცენტი გაკეთებული. მაგრამ როგორი იყო მისი პიროვნული თვისებები. ჯულიეტა იყო საოცრად კეთილი, მეგობრების და საერთოდ ადამიანების მოყვარული, მზრუნველი, გვერდში ამომდგომი, ჭირისა და ლხინის გამზიარებელი. მონეს-რიგებული და მაღალი პასუხისმგებლობის მქონე. იმავდროულად ჯულიეტა იყო პრინციპული, პირში მთქმელი, ავკარგიანი, მართალი ადამიანი. მუდამ იცოდი, რომ იგი თავის სათქმელს, შენტვის უსიამოვნოსაც, კი პირში გეტყოდა, არ მოგერიდებოდა, მაგრამ ისიც იცოდი რომ მისი ნათქვამი შენ წინ არასდროს დაგხვდებოდა.

დაბოლოს რა იყო მისი მთავარი პიროვნული თვისება, ეგებ ის რასაც ახლა მოგახსენებთ. ეგებ ის რამაც „შეძრა“ ჯულიეტას და ჩემი საერთო მეგობარი, გამორჩეული პიროვნება და მეცნიერი, მიხეილ ქურდიანი, რომელიც სამწუხაროდ დღეს ჩვენ გვერდით აღარ არის. იგი წერს: ჯულიეტას „ბ-ნ გიორგისთან ერთად, დაუწერია ბატონ შალვა ინალიფასადმი მიძღვნილი წერილი, როცა მას 70 შეუსრულდა [...] 2002 წლის 18 აგვისტოს გამდლისწყაროში

მყოფმა ქ-მა ჯულიეტამ მისი და ბ-ნი გიორგის (გიორგი ჩიტაიას, ნ.მ.) მიერ დაწერილ ამ წერილს გაუკეთა პატარა მინაწერი და ამ მინაწერში ის წერს, რომ ქართველებისა და აფხაზების ომში, მე ვიტყვოდი ქართველებისა და რუსეთის ომში აფხაზეთისათვის, მომკვდარა შესანიშნავი შვილი ბ-ნ შალვასი. მიუსამძიმრა მას და თქვა, რომ არ შეიძლება ეთიკური პრინციპების დარღვევა და, რომ ადრე თუ გვიან, რწმენა მეგობრობისა და სიყვარული ჩვენ ისევ დაგვაძლევინებს გათიშულობას. როცა ეს წავიკითხე თავზარი დამეცა, რადგან ამდენი წელია ვიცნობ ქ-ნ ჯულიეტას და არ ვიცოდი, რომ [...] ის მოყმის დედა ყოფილა, რადგან მას შეუძლია წავიდეს და ვეფხვის დედას უთხრას სამძიმარი. ქ-ნ ჯულიეტა, მე ამან შემძრა. მე თქვენი მადლობელი ვარ. ჩემს ცხოვრებაში მე ეს მეყოფა. იმიტომ, რომ მე იქ ვომობდი [...] მაგრამ მე ყოველთვის ვფიქრობდი იმაზე, რომ აუცილებლად იქნებოდა თუნდაც ერთი, აი იმ ვეფხვებთან მეომარი მოყმის გამზრდელი დედა საქართველოში და ერთი ვეფხვის დედა აფხაზების მხარეს. და მე ბედნიერი ვარ [...]. როცა ეს წავიკითხე, ისეთი ამაღლებული გრძნობა გამიჩნდა, როგორც ამ ბოლო დროს არ მქონია... ჩვენ, ქ-ნო ჯულიეტა, თქვენი მინაწერიც გვეყოფა იმის საბუთად, რომ ვთქვათ: ჩვენ არ ვართ ის ხალხი, რომელსაც ვეფხისა და მოყმის ბრძოლაში ვეფხის დედა და მისი მოკლული შვილი დაგვაავინყდეს" (რუხაძე 2007, 104). ალბათ სწორედ ეს იყო ჯულიეტას მთავარი პიროვნული თვისება სიყვარულის უნარი, სიყვარულის, რომელსაც მოყვასთან ერთად, მტერსაც უწილადებდა, რასაც მისი სიტყვებიც ადასტურებს: „ცხოვრების წესი ასეთია: წლები მიქრის, ახლობლები, შეუცვლელი ადამიანები თანდათან გვაკლდებათ... რჩება დიდი გულისტკივილი, ტკბილ-მწარე მოგონებები, მაგრამ სიცოცხლე მაინც გრძელდება, ხე სიცოცხლისა ჩამოტეხილი ტოტების ნაცვლად ახალ-ახალ გამონაყარებს იღებს... მინდა ვუსურვო ყველა ჩემს ახლობელს ჯანმრთელობა, სულის სიმხნევე, დიდი ხნის სიცოცხლე, სამეცნიერო, შემოქმედებითი, პირადი წარმატებები, - უბრალოდ ადამიანური ბედნიერება. კიდევ ერთ

სურვილს გაგანდობთ არასოდეს გამწელებია ინტერესი, უფრო ღრმად ჩავწდომოდი „სიცოცხლის ხის“ სამეცნიერო პრობლემატიკას. მიუხედავად ჩემი ასაკისა, კიდევ მაქვს სურვილი, მოვამზადო გამოსაცემად წიგნი „სიცოცხლის ხე“, რომელშიც შევეცდები მთელი ჩემი მოღვაწეობა შევაჯამო“ (რუხაძე 2008, 4).

დასანანია, რომ ჯულიეტას უკანასკნელი სურვილის ასრულება არ დასცალდა. ჯულიეტა რუხაძე 2012 წლის 25 ოქტომბერს გარდაიცვალა

დამონმებული ლიტერატურა:

დოჩანაშვილი 2003 - დოჩანაშვილი გ. მოთხრობები ტ. III, თბ. რუხაძე 1964 - რუხაძე ჯ., ლეკიაშვილი ა., ჭყონია ი. სოფელი აკურა (ეთნოგრაფიული მიმოხილვა), თბ.

ოჩხარი 2002 - ოჩხარი, ჯულიეტა რუხაძისადმი მიძღვნილი ეთნოლოგიური, ისტორიული და ფილოლოგიური ძიებანი, თბ.

რუხაძე 2003 - რუხაძე ჯ. ეთნოგრაფიული გულანი, თბ.

რუხაძე 2008 - რუხაძე ჯ. მოგონებები, თბ.

რუხაძე 1993 - რუხაძე ჯ. შტრიხები აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას პორტრეტისათვის, თბ.

რუხაძე 2017 - რუხაძე ჯ. ცოცხალი ისტორიები, ეთნოგრაფიული ჩანაწერები, სამცხე-ჯავახეთი, თბ.

რუხაძე 2010 - რუხაძე ჯ. ცოცხალი ისტორიები, ქართლი I, თბ.

რუხაძე 1980 - რუხაძე ჯ. ხალხური დღესასწაულები და თანამედროვეობა, თბ.

ჯულიეტა რუხაძე - 85 1999 - ჯულიეტა რუხაძე - 85, ბუნების ძალთა აღორძინების დღესასწაული საქართველოში, განხილვა-პრეზენტაცია 1999 წლის 9 დეკემბერი, თბ.

JULIET RUKHADZE - LIFE AND WORK

The eminent Georgian ethnologist Juliet Rukhadze played an important role in the establishment and development of ethnology in Georgia. She has selflessly served this field of science for decades. Juliet Rukhadze was born in 1921 in the family of a medical worker in Poti (the west Georgia), after graduating from school, she continued her studies at the University. Since 1945 she worked at Ivane Javakhishvili Institute of Archeology, History and Ethnography (then Institute of History and Ethnology). At the Institute her career covers all stages of the scientific career - from junior researcher to the Head of the department. The topic of Juliet Rukhadze's first dissertation, which she defended in 1955, was the folk holiday - Berikaoba – Keenoba. The work was published under the auspices of Unesco, in the form of a popular science book, in Georgian, Russian and English, entitled - Georgian Folk Holiday. The work was awarded the first prize at the International Book Festival in Chile. It was published as a scientific monograph only in 1999, and in 2001 it was awarded the prize of Academician Simon Janashia. In 1976 was published the monograph, Folk Agriculture in Western Georgia, on the basis of which in 1986 Juliet Rukhadze was awarded the degree of the Doctor of Historical Sciences. Juliet Rukhadze is the author of a number of popular science books, and the greatest merit of her work is in gathering ethnographic field data, which later were issued in eleven volumes - entitled Living Stories.

Owing to her public activity, a series of important books and albums were published. Among them V. Bardavelidze's Spiritual Life and Culture of the Georgian People, Program-Questionnaire (Tbilisi, 1988), V. Bardavelidze's Ivris Pshavlebi (A Diary) (Tbilisi,

2003), Annotated Bibliography of Ethnographic/Ethnological Literature (Tbilisi, 2004), Nino Brailashvili's (a remarkable Georgian painter's) album under the title: «I remember Georgia as such» (Tbilisi 1990), etc. Juliet Rukhadze did a lot for the reorganization and rearrangement of the Ethnographic Archive of the Institute. She was a remarkable field worker, an outstanding scholar and a kind and loving person.

Juliet Rukhadze died on October 25 2012.

**თრიალეთის ვერცხლის თასის ზოგიერთი
იკონოგრაფიული ელემენტის შესწავლისთვის
კროსკულტურული პარსპექტივიდან**

თრიალეთის ვერცხლის მინიატურული თასი აღმოჩნდა ნალკის რაიონის XVII-ე ყორღანულ სამარხში¹ (კურუხ-ტაშის ყორღანის ცენტრალური ნაწილში) თრიალეთის 1936-1940 წწ. არქეოლოგიური ექსპედიციების დროს (ხელმძღვანელი ბ. კუფტინი). აღმოჩენისთანავე ვერცხლის თასი (ძვ.წ. XVIII-XVII სს) გახდა არქეოლოგების, ეთნოლოგების, ხელოვნების ისტორიკოსების ფართოდისკუსიებისა და სხვადასხვა თეორიის ინსპირაციის წყარო.

თრიალეთის „ყორღანების ბრწყინვალე კულტურა“, როგორც მას კუფტინმა უწოდა და რომელიც დღეს ნალკის წყალსაცავის ფსკერზეა მოქცეული, თარიღდება ძვ.წ. 3-ე და 2-ე ათასწლეულებით. არქეოლოგიური განათხარი მასალის მიხედვით, თრიალეთის კულტურის თითოეულ ელიტარულ ყორღანულ სამარხში მხოლოდ ერთი მიცვალებული იყო დაკრძალული, რომელსაც ჩაყოლებული ჰქონდა ოთხთვალა ურემი (ეტლი), და სხვადასხვაგვარი მხატვრული ხელოსნობის მდიდრული არტეფაქტები, რომლებიც ადგილობრივი და ახლოაღმოსავლური ტრადიციების შერევის ილუსტრაციადაა მიჩნეული და ამსგავსებენ ურის არტეფაქტებს (კუფტინი, ამირანაშვილი და სხვები).

აღმონაჩენი მიაწინებდა სოციალური ზედა ფენის წარმომადგენლის - მთავრის (მეფის/ ქურუმის) სამარხზე. გამოვლინდა, რომ საზოგადოება მისდევდა მინათმოქმედებას და რომ, ასევე, განვითარებული იყო მსხვილფეხა და წვრილფეხა მესაქონლეობა, მელორეობა, ცხოველთა ძვლები აღმოჩნდა შესანიშნავებში; გარდა ამი-

¹ ს. სანომერიდან 1 კილომეტრში, ჩრდილოეთით. 1943 წელს ეს ტერიტორია დატბორილ იქნა ნალკის წყალსაცავის მშენებლობის გამო (იხ. Куфтин 1941; Schaffer 1944, 25-29.)

სა, საზოგადოება ნადირობდა ჯიხვზე, არჩვზე, ირემზე, გარეულ ტახზე და სხვ. რომელთა გამოსახულებებით ხშირად ირთვებოდა დაკრძალვის რიტუალში გამოყენებული ჭურჭელი (Куртин 1941; Schaffer 1944, 25-29); გამოვლინდა დაკრძალვის განსაკუთრებული წესები, მეტალურგიისა და მეთუნეობის მაღალი დონე (იხ. Нариманишвили 2007, 41-48; 2010, 225-226; ნარიმანიშვილი 2014, 286). ყველაფერმა ამან მკვლევრებს საშუალება მისცა აღნიშნული საზოგადოების უძველესი რელიგიური იდეების რეკონსტრუქცია მოეხდინათ და განევითარებინათ სხვადასხვა თეორია. დროთა განმავლობაში თეორიათა რიცხვი გაიზარდა. თითოეული მათგანი ემყარებოდა ვერცხლის თასის გამოსახულებათა ინდივიდუალურ „ნაკითხვას“ და მათ იდენტიფიკაციას.

თასის აღწერილობა:

თრიალეთის ვერცხლის თასი აღმოჩნდა ოქროსა და ვერცხლის სამკაულებთან და კერამიკასთან ერთად. ცილინდრული ფორმის თასი (სიმაღლე 11,3 სმ., დიამეტრი — 9, 8 სმ, წონა — 250 გრამი) გაკეთებულია ერთიანი ვერცხლის ფირფიტით, აქვს ორი ფრიზი. ფრიზის კომპოზიციები გარკვეული ინფორმაციის შემცველია.

ზემო ფრიზზე გამოსახულია ერთნაირ სამოსში გამოწყობილი 22 ფიგურა, რომლებიც თასებით ხელში მარცხენა ფეხით წინ მიემართებიან ღვთაების ან მეფის /ქურუმისკენ, რომელიც უზურგო ტახტზე (სკამზე) ზის (ზოგიერთი ინტერპრეტაციით² ეყუდება მას). პროცესია მოძრაობს მარცხნიდან მარჯვნივ. მოძრაობაში მყოფ გამოსახულებებს ფეხზე „ხეთური“ ტიპის ფეხსაცმელი აცვიათ³.

² იხ. ბერიაშვილი და სხირტლაძე 1984, 138-153.

³ აღნიშნულ იკონოგრაფიულ დეტალს საგანგებოდ ეხება კ.რუბინსონი (2006), რომლის მიხედვით, თუ გადავხედავთ ადამიანის რეპრეზენტაციას კავკასიის ადრინდელ პერიოდებში, რაც იშვიათობაა, იქ ვერ შევხვდებით ამგვარ ფეხსაცმელს. ადამიანის ფიგურებს მტკვარ-არაქსის კონტექსტში არ აცვიათ ცხვირ-აპრეხილი ფეხსაცმლები (Кушнарева и Марковин 1994-12-16). თრიალეთის კულტურაზე ადრე, ისინი, ასევე, არ დასტურდება ფარ-

რეგისტრის სივრცეში თანაბრად განაწილებული პროცესიის მონაწილენი გამოსახულნი არიან პროფილში და იყურებიან ერთი მიმართულებით; ფიგურათა პროფილში გამოსახული სახეები ერთნაირია. მათ აქვთ ნუშის ფორმის დაგვარი დიდი თვალი და წინ გამოშვერილი მსხვილი ცხვირი; ტრადიციული აღწერილობით, ყველა ფიგურას სახეზე მიფარებული აქვს ნილაბი ცხოველის თავის გამოსახულებით.⁴ თმის ვარცხნილობა ერთნაირია. ჩაცმულნი არიან ერთნაირად. მათი სამოსი შედგება მოკლე ტუნისგან (ქულაჯისგან). სამოსის ქვედა ნაწილი უჩვეულოდ არის დაბოლოებული სამკუთხედის ფორმის მქონე უჩვეულო ელემენტით, რომელიც ჩვეულებრივ კუდთან იდენტიფიცირდებოდა და სხვადასხვა ინტერპრეტაციის წყარო გახდა (ამაზე ოდნავ ქვემოთ).

ტახტზე⁵ მჯდომი ფიგურის უკან გამოსახულია წმინდა ხე,

თო გაგებით მესოპოტამიური სახვითი ხელოვნების კონტექსტში და სხვა. ფაქტობრივად თუ გადავხედავთ ძვ. წ. ადრე მეორე ათასწლეულის ახლო აღმოსავლეთის გამოსახულებათა უფრო ფართო კორპუსს: ცილინდრულ საბეჭდავებს, რომლებზეც ადამიანის რეპრეზენტაციებია, იქ ამგვარი დეტალი არ დასტურდება. მაგრამ მსგავსი ცხვირაპრებილი ფეხსაცმელი მნიშვნელოვანი ფორმაა სასმისებზე, რომლებიც დასტურდება ქიულთეფეს ქარუმ ქანემის ასირიულ ცენტრში, ანატოლიაში (Özgaç 1986, 69). კარენ რუბინსონის აზრით, ამგვარი სპეციფიკური გამოსახულება იძებნება მხოლოდ ანატოლიურ კონტექსტში, რომელიც უფრო ადრეულია ან თანადროულია მისი გამოჩენისა თრიალეთის კულტურის თასებზე. თუმცა უკმარისობა ამგვარ შედარებაში თვალსაჩინოა (იხ. Rubinson 2006, 255. იხ. აგრეთვე: Narimanishvili 2015, 267). აღსანიშნავია, რომ ამდგვარი ფეხსაცმელი დასტურდება კავკასიაში, ქართულად მას ჭვინტიანი ფეხსაცმელი ეწოდება. საყურადღებოა, რომ ამ ტიპის ფეხსაცმელი XVII, XVIII საუკუნეების ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დასტურდება. აღნიშნული სახის ფეხსაცმელი XIX საუკუნის განმავლობაში აღმოსავლეთ საქართველოს მაღალი წოდების მამაკაცის, მოქალაქისა და ხელოსნის ჩაცმულობის თითქმის აუცილებელ ელემენტს წარმოადგენდა და XX საუკუნის ოციან წლებამდე ის იშვიათად კიდევ იხმარებოდა (უფრო ვრცლად იხ. ჩიტაია, 2000, 357-363).

⁴ იხ. შ. ამირანაშვილი 1961, 20.

⁵ ზოგჯერ სკამში, რომელზეც ფიგურა ზის თუ ეყუდება, გადაჯვარედინებულად შეწირული ცხოველის (ხშირად ირმის ფეხები) იგულისხმება. ეს მოსაზრება, კიდევ უფრო მტკიცდება იქვე მდგარი სამფეხის მეშვეობით, რომელიც თვალსაჩინოდ ჩლიქებიანი ცხოველის ფეხებზე დგას.

რომელიც ძველი აღმოსავლეთის ხალხების (ასირიელების, ბაბილონელების, ხეთების, და სხვ.) ხელოვნებაში დასტურდება. თრიალეთის თასზე გამოსახული ნმ. ხე, თავისი ფორმითა და სტილით, ჰგავს ხეთურ ხელოვნებაში, რელიეფების წმინდა ხეს: GIՏ. eya, რომელიც ჩვეულებრივ ითარგმნება, როგორც მარადმწვანე ხე.⁶ აღნიშნულ წმინდა ხეში ზოგი მკვლევარი კედარს ხედავს, ზოგი მუხას, ზოგი ფიჭვს (იხ. Turgut 2019, 22-30).

ღვთაების თუ მეფის/ღვთისმსახურის⁷ წინ, ცხოველის ჩლიქებიან ფეხებზე, საკურთხეველზე დგას დიდი ჭურჭელი. საკურთხეველი ფლანკირებულია ორი ცხოველით; საკურთხეველის წინ ოვალური ჭურჭელია (შესაძლოა სასაკმეველე). ორივე ჭურჭელი შემკულია ორნამენტით.⁸

ქვედა ფრიზზე ცხოველები (ხარ-ირმები და ფურ-ირმები) არიან გამოსახულნი, რომლებიც ზედა ფრიზის პროცესიის საპირისპირო მიმართულებით (სათის ისრის მიმართულებით ე.ი. მარჯვნიდან მარცხნივ) მოძრაობენ. ამ ფრიზთან დაკავშირებული მოსაზრებები ნაკლებად გვაქვს, თუმცა, როგორც ქვემოთ ვნახავთ ის ძალიან მნიშვნელოვანია რიტუალის მნიშვნელობის გაგებისთვის და მხატვრული პროგრამის ამოსაცნობ გასაღებს იძლევა.

ცხოველები გამოსახული არიან რელიეფურ ხაზოვან მოჩარჩოებაში, რომელიც გარშემო უვლის მთელ თასს; ქვემო ფრიზის ზედა ზოლი მას ზემო ფრიზთან აკავშირებს. თასის ზედაპირი ქვედა ფრიზის ჩარჩოდან თასის ფეხამდე ბრტყლად გრავირებულია და ორნამენტი ურელიეფოდ ლოტოსის სახით არის გამოსახული.⁹

⁶ თუმცა, ამგვარ ხეში აქ მნიშვნელოვანია არა ის, თუ რომელ ჯიშთან იდენტიფიცირდება ხე, არამედ ის, რომ ხე მარადმწვანე და საკრალურია (ხოლო, როგორც ასეთი, ის სხვადასხვა სიტუაციაში სხვადასხვა ჯიშის ხით შეიძლება იქნას წარმოდგენილი).

⁷ ზუსტ იდენტიფიცირებას ართულებს ატრიბუტების უქონლობა.

⁸ თასის ნივთიერ საგნებზე და მათ მნიშვნელობაზე იხ. დ. ნარიმანიშვილი 2014.

⁹ შ. ამირანაშვილის შეხედულებით, ყვავილის ბრტყელი, ურელიეფო ორნამენტი შუმერული თასების (ურის დინასტიის პერიოდის) ღაროვან დეკორთან უნდა იყოს დაკავშირებული (ამირანაშვილი, დასახ. ნაშრ. 19).

მთავარი კითხვა, რომელიც თრიალეთის თასის კვლევისას წამოიჭრებოდა მკვლევრებში იყო: თასზე გამოსახული ფიგურები ღვთაებებს წარმოადგენდნენ თუ ზოო-ანთროპომორფულ კეთილ გენიებს, რომლებიც კარგად იყვნენ ცნობილი ძველი აღმოსავლეთის თითქმის ყველა ხალხში; თუ თასზე ადამიანები იყვნენ ცხოველების ატრიბუტებით გამოსახულნი; რა მნიშვნელობის და რასთან დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო მასზე გამოსახული პროცესიები.

ინტერპრეტაციები:

თრიალეთის თასის კვლევები ძირითადად ეფუძნება შემდეგ მტკიცებას:

თუ ორი ვიზუალური გამოსახულება სხვადასხვა გეოგრაფიული არეალიდან ერთმანეთის მსგავსია და მოქცეულია მეტნაკლებად დროის ერთი და იმავე ჩარჩოში, მაშინ ვიზუალური მსგავსება შეიძლება აიხსნას რამდენიმე სოციო-კულტურული ფაქტორით, რომელიც ხასიათდება უშუალო ან ირიბი კონტაქტით (იხ. Rubinson 2006, 248). კონტაქტები შეიძლება იყოს ვაჭრობა, მოგზაურობა, ქორწინება, ომები, საჩუქრები და სხვ.

ზემოთ ხსენებული წინაპირობა აქცენტირებულია არა მარტო მრავალფეროვან თეორიებში, არამედ ეს აუცილებელი ფუძემდებლური მოცემულობაა არქეოლოგიურ კონტექსტებში ნაპოვნი ხელოვნების საგნების შესწავლისას (იხ. Marcus 1991). აღნიშნული გულისხმობს, ხელოვნების ნიმუშების ლოკალურ და მასთან ახლო მყოფი და თანადროული კულტურების კონტექსტებში შესწავლას, რათა საგნები გაგებულნი იქნან ყველა შესაძლებელი გზით (იხ. Marcus 1996, 16-17, 75-8).

შალვა ამირანაშვილის აზრით, ძეგლების კომპლექსური შესწავლა შედარებითი მხატვრულ ისტორიული ანალიზით, შესაძლებელს ხდის ზოგიერთი კავკასიური ფორმის გენეზისის დადგენას, კავკასიის ძველი ხელოვნებისა და მეზობელი ქვეყნების ხელოვნების ურთიერთობის გამოვლენას და სამხრეთ კავკასიის

უძველესი მოსახლეობის სოციალურ-ეკონომიკური სტრუქტურის გარკვევას. იგი, ასევე, ერთ-ერთი პირველთაგანია, რომელმაც აღნიშნა თრიალეთის ვერცხლის თასის სიახლოვე შუმერულ და ხეთურ არტიფაქტებთან და სხვ. (იხ. ამირანაშვილი 1961, 12-41). მნიშვნელოვანია, რომ თასის ფრიზის კომპოზიციის ახსნისას შ. ამირანაშვილი, შედარებით არქეოლოგიურ მონაცემებთან ერთად იყენებდა ქართველ ტომთა ეთნოგრაფიულ მასალასაც.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არსებობს საპირისპირო მოსაზრებაც, რომლის მიხედვით სამხრეთ კავკასიაში ლითონის ჭურჭელი უნდა გაჩენილიყო ახლო აღმოსავლეთის ხელოვნების ზეგავლენით, რადგან ბრინჯაოს, ვერცხლის და ოქროს ჭურჭლის წარმოება მესოპოტამიაში, ირანსა და ანატოლიაში ქრონოლოგიურად წინ უსწრებდა ტორევეტიკის გაჩენას სამხრეთ კავკასიაში (Puturidze 2003, 111-27).

თრიალეთის თასთან დაკავშირებული თეორიების შექმნაში გამოსახულებათა იდენტიფიკაციამ და სხვადასხვა დეტალის შესწავლამ განსაკუთრებული როლი ითამაშა.

ბ. კუფტინის (1941) თავდაპირველი პუბლიკაციებიდან მოყოლებული, თრიალეთის თასის გამოსახულებებს, ხშირად, ხეთური ხელოვნების ადამიანთა თუ ღვთაებების ფიგურებს იაზილიკაიას რელიეფურ ფიგურებს ადარებენ, რომლებიც მსგავს პროცესიაში არიან გამოსახულნი და მსგავს სამოსს ატარებენ. ბ. კუფტინი ცენტრალურ გამოსახულებას ნადირობის ღვთაებად მიიჩნევდა, რომელსაც ნაყოფიერების ფუნქციები ჰქონდა აქცენტირებული, ხოლო მთლიანად კომპოზიციას — ნაყოფიერების ღვთაებისადმი მიძღვნილ რიტუალურ ნადიმად თვლიდა (Куптин 1941, 89-92).

ზოგი მეცნიერი სამოსის დაბოლოებაში გამობმულ მელიის ან მგლის (ბ. კუფტინი, პ. უშაკოვი, შ. ამირანაშვილი, ვ. ბარდაველიძე) კუდებს ხედავდა, რაც შემდგომ უკლებლივ ყველა მეცნიერის მიერ იქნა გაზიარებული. ფიგურების თავებზე თხუნელების

სტილიზებულ ნიღბებს (Ушаков 1941)¹⁰ ან სტილიზებულ და მგლის სახეებს და მგლის კუდებს ხედავდნენ (Бардавелидзе 1957, 87-92), ხოლო საკურთხევლის ორივე მხარეს მჯდომ ცხოველებში ხედავდნენ ყურებდაცქვეტილ ძაღლებს (Куфтин 1941, 87; Бардавелидзе 1957, 87-92).

პროცესიის ფიგურების სამოსში მელიის კუდების იდენტიფიცირებამ შ. ამირანაშვილს საშუალება მისცა ისინი შეედარებინა სვანეთში დადასტურებულ მელია ტულეფიას¹¹ რიტუალისთვის და გაეკეთებინა დასკვნა, რომ მელია იყო ქართველი ტომების ტოტემური ცხოველი, საიდანაც დასაბამს იღებდა ნაყოფიერების ღვთაების კულტი, რომელიც ფრიზის კომპოზიციაშია გამოსახული და რომ კუდიანი ანთროპომორფული ფიგურები წარმოადგენენ ქურუმებს. აღნიშნულ ანთროპომორფულ გამოსახულებების სახეებში ნიღბების დანახვამ ეს შეხედულება მკვლევარს კიდევ უფრო გაუძლიერა და მას რელიგიური მისტერიების ქურუმების ნიღბები მოაგონა (Амиранашвили 1950, 32).

ფაქტი, რომ ჩამწკრივებული ფიგურები ცენტრალური ფიგურის მსგავსნი არიან და ამ უკანასკნელის მსგავსად მათ თასები პირთან ახლოს მიუტანიათ, ე.ი ერთიან ქმედებაში არიან გაერთიანებული, ვ. ბარდაველიძეს საშუალება მისცა გაეკეთებინა დასკვნა, რომ ყველა ფიგურა ერთი სამყაროს წარმომადგენელი იყო (Бардавелидзе, 1957, 90). ქართულ მასალაზე დაყრდნობით, ვერა ბარდაველიძემ განავითარა შეხედულება, რომლის მიხედვით, მთელი კომპოზიცია განასახიერებს ღვთის კარს, ღვთის კარზე ამოსულ საკრალურ ხეს (სიცოცხლის ხეს), ხოლო 22 ფიგურა

¹⁰ თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს მოსაზრება მაშინვე იქნა უარყოფილი ბ. კუფტინის მიერ, რომლის თანახმად, ანთროპომორფულ ფიგურებში შეუძლებელი იყო თითქმის თვალების არ მქონე თხუნელების იდენტიფიცირება. ხოლო, ლათიური სიტყვა Talpa-დან თელიპინუ-ს წარმომავლობა მცდარი იყო, რითაც უარყო კომპოზიციის ცენტრალურ ფიგურაში თელიფინუს გამოსახულების იდენტიფიცირება (Куфтин 1941, 90).

¹¹ დღესასწაული ლიმურყვამალის სადღესასწაულო სიმღერაში ნახსენები სახელი მელია-ტულეფია სპეციალურ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში მიჩნეულია ნაყოფიერების ღვთაების სახელად (Бардавелидзе, 1957, 89).

სათემო ღვთაებებს, რომლებიც მთავარი ღვთაებისკენ მიემართებიან სადიდებლის შესასრულებლად მთავარ სატომო დღესასწაულზე (Бардавелидзе, 1957, 93).

თელიფინუსთან კავშირი მოგვიანებით ნ. ბენდუქიძემ განიხილა სვანურ დღესასწაულ მურყვამობის შუქზე (Бендукидзе 1973, 95-99). მკვლევრის აზრით, ხეთურ პერიოდულად ჩენილ და გაუჩინარებულ ღმერთთან დაკავშირებულ მოტივებთან გარკვეულ მსგავსებას ავლენს, სვანური მელია ტელეფიას რიტუალი, რომელიც ეძღვნება ბუნების გაღვიძებას და შედის მურყვამობის /კოშკობის (ციკლში (ჯავახიშვილი, ბარდაველიძე). აღნიშნული ციკლური დღესასწაულის ერთ-ერთ ჩვეულებას წარმოადგენს სიმღერით შესასრულებელი ფერხული. ფერხულის მონაწილენი ერთმანეთის პირისპირ დგებიან და რიგ-რიგობით ამბობენ“ ადრეკილაი ნავიდა ჩვენგან, ადრეკილაი მოვიდა ჩვენთან“ ივ. ჯავახიშვილი (1979) ამ სიტყვებს (ნავიდა / მოვიდა) ნაყოფიერების ღმერთთან - მელია-ტელეფიას სახელთან აკავშირებდა, ხოლო ადრეკილას - ამ ღმერთისადმი მიძღვნილი ვეგეტაციური დღესასწაულის ნაწილთან (ჯავახიშვილი 1979, ბენდუქიძე 1973, 97).

გაზაფხულის სვანური დღესასწაულის წეს-ჩვეულების შედარებამ ხეთურ მითთან, ივ, ჯავახიშვილს გამოათქმევინა ვარაუდი, რომ აღნიშნული დღესასწაული წარმოადგენდა ხეთური ბუნების აღორძინების რელიგიური დღესასწაულის ანალოგიურ ფორმას და რომ ტელეფია ტოლფასი იყო ხეთური თელიფინუსი, რომელიც ნაყოფიერების ღვთაებაა (ჯავახიშვილი 1979, 69).

ნ. ბენდუქიძის მოსაზრებით, მელია-ტელეფიას სახელის პირველი ნაწილის ახსნა ქართული მელიის საფუძველზე უსაფუძვლო უნდა იყოს, რადგან სვანურში მელია მაჰ ფორმით არის წარმოდგენილი და გარდა ამისა, მელიის კულტი, როგორც ეს ვ. ბარდაველიძემ აღნიშნა თავის დროზე, ქართველურ ტომებში არ დასტურდება (Бардавелидзе 1957).

ნ. ბენდუქიძის აზრით, ტიპოლოგიური სიახლოვე მცირეაზიურ თელიფინუს მითსა და მელია-ტელეფიას სვანურ წეს-ჩვეულებას

შორის თვალსაჩინოა. მისი აზრით, ზემოთ აღნიშნული სვანური წეს-ჩვეულებების პარალელები და კავშირი ხეთურ თელიფინუს მითთან შეიძლება მიკვლევული იქნას სიტყვა მელია-ტელეფიას პირველ ნაწილში, რომელშიც ტერმინის პირველი ნაწილი უკავშირდება ხეთურ მითს და კონკრეტულად ფუტკარს. შედარებისთვის მას მოჰყავს ხეთური LAL-it, *melit თაფლი NIM.LAL-aš — ფუტკარი, რომელიც მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ხეთურ მითში. როგორც ცნობილია, მას თელიფინუს მოსაძებნად უშვებს ქალღვთაება ჰანაჰანა და ისიც წარმატებით ასრულებს ამ დავალებას. სიტყვა melit — თაფლის (LAL.it)-ის საფუძველზე აღსდგება ინდოევროპული წარმომავლობის ფორმა *melitas — ფუტკარი, რომელიც შეესაბამება ბერძნ. melita-ს, mel — თაფლი. მკვლევრის აზრით, ეს სიტყვა სვანურში ხეთური ენობრივი სამყაროდან უნდა მოხვედრილიყო თავის რიტუალთან ერთად, რომელიც ეძღვნებოდა ნაყოფიერების ღმერთს, რაც კიდევ ერთხელ ამტკიცებს ამ წეს-ჩვეულების გაჩენას სვანეთში უშუალოდ ხეთური მითის ზეგავლენით¹².

ყველაფერი ეს კი ნ. ბენდუქიძის აზრით, ამტკიცებს ძველ კავკასიურ (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში სვანურ) და ხეთურ სამყაროებს შორის კონტაქტების არსებობას.

ამგვარი კონტაქტების არსებობის შესაძლებლობაზე თრიალეთის თასზე გამოსახული ნივთიერი კულტურის ელემენტებიც მიანიშნებენ, რომლებსაც არქეოლოგმა დ. ნარიმანიშვილმა ნაშრომთა მთელი სერია მიუძღვნა.

მან საგანგებოდ გამოიკვლია პერსონაჟების სამოსი, ქურჭელი და ავეჯი. თრიალეთის თასი შეადარა მეოცე სუკუნის 80-იან წლებში სომხეთში ყარაშამბის ყორღანში აღმოჩენილ თასს (იხ. Оганесян 1993, 26-36).¹³

¹² მელია-ტელეფიას დღესასწაულზე შესანიშნავი იყო ხარი ან ცხვარი, რომელსაც მუხის ხეზე ჰკიდებდნენ. აქვე, ნ.ბენდუქიძე ამ ჩვეულებას ადარებს ცხვრის ტყავის ხე ვიაზე დაკიდების ხეთურ წესს თელიფინუს ხეთურ მითში, რომელიც აღნიშნულ ხეზე იკიდება მას შემდეგ, რაც თელიფინუ უბრუნდება ცხოვრებას (სქ.19).

¹³ ყარაშამბის თასი (სიმაღლე 13, 2სმ. დიამეტრი 10,5 სმ) შედგება 6 ფრიზის-

მკვლევარი იზიარებს იმ მეცნიერთა აზრს, რომლის მიხედვით მრავალი დეტალის გამოსახულება თრიალეთისა და ყარაშაბის თასებზე თრიალეთის კულტურას აახლოებს ახლო აღმოსავლეთის ხელოვნებასთან, თუმცა, ისინი გამოირჩევიან ლოკალური თავისებურებებით. მისი შენიშვნით, ეს საგნები ძველ სამხრეთ კავკასიაში, თრიალეთის კულტურის მატარებლებში უნდა არსებულებოდნენ რეალურ ცხოვრებაშიც. სახეზეა გარკვეული სტილის ცხოვრება, რომელიც გავრცელებული იყო ძველ აღმოსავლეთში. ანალოგიური მესოპოტამიური და ანატოლიური მასალის შედარებამ მკვლევარს დასკვნის საშუალება მისცა, რომ თრიალეთის თასზე გამოსახული საგნების არსებობა სამხრეთ კავკასიაში შესაძლოა სავარაუდო ყოფილიყო ძვ. წ. 21-19-ე სს. (Нариманишвили 2007, 41-48)

სტატიის ფორმატიდან გამომდინარე, ჩვენ არ ვეხებით ყარაშაბის თასის მითოლოგიურ და კულტურულ დაკავშირებულ კონტრასტულ თემებს, რომლებიც სპეციალურ კვლევას საჭიროებს, მაგრამ ყურადღებას ვამახვილებთ ფაქტზე, რომ ყარაშაბის თასზეც, მეორე რეგისტრის პერსონაჟები ატარებენ ჭვინტიან ფეხსაცმელს. გარდა ამისა, მასზე გამოსახულნი არიან ფიგურები - სპეციალურ ლიტერატურაში მიღებული იდენტიფიკაციით - „მგლის კუდებით“, თუმცა ყარაშაბის თასზე „მგლის კუდიანი“ ფიგურები მოკლულ მეომრებს განასახიერებენ. ვ. ჰოვანესიანის აზრით, მგლის კუდიანთა პროცესია, შესაძლოა საიქიო სამყაროს ასახავდეს (Оганесян 1988, 145-160; 1993, 17).

გან. პირველ (ზედა) ფრიზზე ნადირობის სცენაა გამოსახული, მეორე ფრიზზე სარიტუალო პროცესია, რომელზეც გამოსახულნი არიან შეიარაღებული პირები, არფისტი და მჯდომარე ფიგურისკენ ძღვენით მიმავალი ადამიანები. მესამე ფრიზზე გამოსახულია ბრძოლის სცენა და მითოლოგიური პერსონაჟი (ფრინველი). ყარაშაბის თასზე გამოსახული სიუჟეტი თრიალეთის თასის სცენებთან შედარებით გაცილებით რთული და მრავალფეროვანია. ყორღანის გამთხრელი ვ. ჰოვანესიანი მიიჩნევს, რომ თასზე გამოსახულია გმირი, რომელიც ძაღლების დახმარებით ნადირობს ტახზე. ტახის მოკვლით, სხვადასხვა მოვლენა იწყება, რომელიც ცენტრალურ ფრიზზეა გამოსახული. მათ შორის ომი და ომის შემდგომი ნადიმი და ს0ხვ. (Оганесян 1993, 26-36).

რაც შეეხება თრიალეთის ვერცხლის თასის მეორე ფრიზს, რომელზეც ცხოველები იყვნენ გამოსახულნი, მათ ნაკლები ყურადღება ექცეოდათ (ამაზე ოდნავ ქვემოთ).

მ. ბერიაშვილი და ზ. სხირტლაძე (1984, 138-153) მიიჩნევენ, რომ თასის რიტუალური სცენის ტიპი ახლო დგას შუმერულ და ხეთურ გამოსახულებებთან. მჯდომარე ადამიანის გამოსახულება კი უნდა იყოს რიტუალის ერთ-ერთი მთავარი ფიგურა მეფე, დედოფალი ან ქურუმი. სხვები ამ ფიგურას ღვთაებასთან აიგივებენ. მაგ.; ასეთი ღვთაება შეიძლება ყოფილიყო გაზაფხულისა და ბუნების აღორძინების მცირეაზიურ ღვთაება თელიფინუ (კუფტინი, უშაკოვი, ამირანაშვილი).

თრიალეთის თასი ძველი ხეთური მონუმენტური კერამიკის რელიგიური იდეების შუქზე

ნაშრომი მიზნად ისახავს ერთ მოდელში გაერთიანებული სხვადასხვა შემთხვევის შედარებას და ანატოლიური და კავკასიური რელიგიური იდეების ერთმანეთთან დაკავშირებასა და შეჯერებას, რომლებიც ურთიერთმემავსებელი და ამხსნელია ნინამდებარე არტეფაქტის კვლევისას.

ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ხეთების საკულტო პრაქტიკაში გამოყენებული პოლიქრომული რელიეფებით მორთული ვაზები და ვაზების მრავალი ფრაგმენტები, რომლებიც აღმოჩნდა ჩრდილო-ცენტრალურ ანატოლიაში (Yildirim 2008, 837-850).

აღნიშნულ ვაზებს სპეციალურ ლიტერატურაში მონუმენტურ კერამიკულ ჯგუფს მიაკუთვნებენ და ათარილებენ ძვ.წ. 16 საუკუნით (Mielke 2006, 251-276).

სამი არსებითად დაუზიანებელი ჭურჭელი, რომლებიც გამოქვეყნდა 1957, 1988 და 2006 წლებში ცნობილი არიან ინანდიქთეფს, ჰუსეინდედეს და ბითიქის¹⁴ პოლიქრომული რელიეფური ვა-

¹⁴ აღნიშნული სახელები მომდინარეობს თურქეთში მათი აღმოჩენის ადგილების სახელწოდებებიდან.

ზების სახელწოდებით. ისინი იზიარებენ არა მხოლოდ გამოსახვის საერთო სტილს, არამედ ასევე, საერთო პროგრამულ მიდგომას. აღნიშნულ არტეფაქტებში თვალში საცემია გამოსახულ ადამიანებში წოდებრივი განსხვავებულობის უქონლობა და ანთროპომორფული ღვთაებების (თუკი ისინი ღვთაებები არიან - ნ.ა.) ატრიბუტების გარეშე გამოსახვა (იხ. Moore 2015, 10).

ამ ვაზებიდან ყველაზე ცნობილი ინანდიქთეფეს ვაზაა (Özğüç 1957, 57-78; 1993, 473-499), რომელზეც 50 ფიგურა ოთხ დეკორატიულ ფრიზზეა წარმოდგენილი. ბოლო დროინდელმა, მეორე, თითქმის მთლიანი ვაზის აღმოჩენამ დაადგინა მკაცრად დაცული პროგრამული მსგავსება ვაზების დეკორატიულ სქემებში, თუმცა თითოეული ვაზა გარკვეული სახის, განსხვავებულ ცერემონიას გამოსახავს (Moore, 2015).

მეცნიერები თანხმდებიან, რომ გამოსახულებები ვაზებზე ჩართული არიან საკულტო ქმედებებში, რომელშიც მოიაზრება გართობა, ძღვენის მირთმევა და მსხვერპლშენირვები, მაგრამ საკამათოდ რჩება საკითხი: ვინ არიან გამოსახული ამ ვაზებზე ღმერთები თუ ადამიანები.

ჩვენთვის პოლიქრომული რელიეფებით შემკობილი ვაზები განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია პროგრამული ერთიანობისა და გამოსახულებათა სამოსის მსგავსების გამო, რომელსაც ისინი ატარებენ, რამაც, შესაძლოა, ახსნას ზოგიერთი უჩვეულო დეტალი თრიალეთის თასზე.

აღნიშნულ ვაზებზე გამოსახულმა ფიგურებმა გვაჩვენა, რომ თრიალეთის თასის უჩვეულო სამოსით შემოსილი ფიგურები ზუსტად იმეორებენ პოლიქრომულ ვაზებზე გამოსახული ფიგურების ჩაცმულობას და დაზუსტებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თრიალეთის თასის გამოსახულებებს სამოსზე კუდები კი არ აქვთ მიბმული, არამედ ისინი წარმოადგენენ ტუნიკის/ქულაჯის შიგნით ჩასაცმელ უფრო გრძელ და სამკუთხედის დაბოლოების მქონე პერანგს. ხეობებში არსებული რვა სახის სამოსიდან, როგორც ამას თ. მორი (2015) აღნიშნავს, ის ერთ-ერთია, რომელიც განმეორებით

გვხვდება სხვადასხვა რიტუალური პროცესიის ამსახველ გამოსახულებაში. ვაზების პოლიქრომულობის გამო ჩვენთვის ცნობილი ხდება, რომ აღნიშნული პერანგი, ისევე როგორც ზემოდან მოსასხამი ქულაჯა იყო თეთრი ფერის და სხვადასხვა (იეროგამიის, მსხვერპლშენიერვის, დღესასწაულის და სხვა) რიტუალში გამოიყენებოდა.

ამგვარად, როგორც აღინიშნა, ყველაფერი ეს საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ თრიალეთის ვერცხლის თასის ზედა ფრიზის ფიგურების გამოსახულებებში არც კუდები და არც ნილებები იდენტიფიცირდება.¹⁵ მაგრამ ისევე რჩება კითხვა ვინ შეიძლება ყოფილიყო შემოსილი ამგვარი სამოსით? ჯგუფის ერთიანობის მაჩვენებელი ერთგვაროვანი სამოსი და მათი ჩართულობა სხვადასხვა რიტუალში, შესაძლოა მიგვითითებდეს საზოგადოების გარკვეულ ფენაზე. დასმულ კითხვაზე პასუხის გასაცემად გვჭირდება ქვედა ფრიზის განხილვა. მაგრამ ერთი რამ ჩვენთვის თვალსაჩინოა: ეს ფრიზები მიეკუთვნებიან ბუნებისა და კულტურის სფეროებს.

მეორე ცენტრალურ ფრიზზე გამოსახული ხარ-ირმებისა და ფურ-ირმების გამოსახულებები, რომლებიც ხაზგასმით ზედა ფრიზის ფიგურების მიმართულების საპირისპიროდ მოძრაობენ მაშინვე იწვევს კულტურის საპირისპირო სფეროს გარე/ ბუნების სფეროს ასოციაციას¹⁶. რაც შეეხება ცხოველების მონაწილეობის მნიშვნელობის გაგებას სხვადასხვა რიტუალსა თუ დღესასწაულში, ამაში დაგვეხმარება გვიან ბრინჯაოს ხანის (ძვ. წ. 1690-1180 წწ) ხეთების მიერ დატოვებული მდიდარი და მრავალფეროვანი რელიგიური ტექსტები, რომლებიც პროცესის მეტ-ნაკლები რეკონსტრუქციის საშუალებას იძლევა (იხ. Collins 2010, 59-74) და იყოფა შინ და გარე სამყაროში შესასრულებელ რიტუალებად (იხ. სურგულაძე 2004, 104 -110).

¹⁵ იგივეს თქმა შეგვიძლია ყარაშამბის თასზე გამოსახული უთავო ფიგურების ჩაცმულობაზეც.

¹⁶ შინასა და გარე სამყაროების მიმართულებებსა და მიმართულებებზე იხ. ნ. აბაკელია, 1999; 2011;2017.

ხეთების იმპერიული პერიოდის დღესასწაული KI.LAM-ის პროგრამაში განსაკუთრებული ადგილი უკავიათ ირემსა და ხარს (Collins 2010, 69). ირემს, რომელიც ქვეყნის მფარველი ღვთაების საკრალური ცხოველია, მეფე სცემს თაყვანს (ტექსტი KUB 25. 18 იი 5-11¹⁷). კოლინზი აკეთებს მნიშვნელოვან დასკვნას: ირმის კულტი, ერთის მხრივ, ნადირობაზეა მიმართული, ხოლო მეორეს მხრივ, მფარველი ღვთაების თაყვანისცემაზე, რომლის საკრალური ცხოველიც ის არის (Collins 2010, 65-66).¹⁸ ირემი მიაწინებს ელიტარულ ნადირობაზე, ხოლო ხარი ელიტარულ მსხვერპლშენიშვაზე.¹⁹ ორივე ერთად — ცხოველებზე ბატონობის სიმბოლოა როგორც სამეფოში, ასევე, ღვთაებრივ სამყაროში²⁰ (იხ. Collins 2010, 59-74).

მკვლევარი შეჯამებისას აღნიშნავს, რომ ხეთი მეფის დაკრძალვის რიტუალებში ნადირობისა და მსხვერპლშენიშვის სიმბოლოების არსებობა აძლიერებს ვარაუდს, რომ ცხოველებზე ბატონობის გამოსახულებები ხეთურ ტექსტებში დაკავშირებულია სამეფო იდეოლოგიასთან. ამ თვალსაზრისით, ირმის კულტი მზარდად მნიშვნელოვანი ხდება ძვ.წ. მე-13 საუკუნეში, კერძოდ თუთჰალია IV-ის დროს (Hawkins 2006, 46-76). იდეა, რომ ნადირობის ღვთაება წარმატების მიმცემია მეფე-მონადირისთვის, აქ ნათლად ჩანს (Collins 2010, 73). ამგვარად, ირმის კულტი მოიცავს უძველეს იდეებს ნადირობაზე, მფარველ ღვთაებასა და მის საკრალურ ცხოველზე. ნადირობის ღვთაება, რომ წარმატების მიმნიჭებელია

¹⁷ KUB – Keilschrifttexte aus Boghaszköi (ლურსმული ტექსტები ბოლასკოიდან)

¹⁸ მეფეების მიმართებაზე ღვთაებრივთან იხ. ი ტატიშვილი 2015, 71-113.

¹⁹ ტექსტი რომელიც შეიცავს ინსტრუქციებს სამეფო დაკრძალვის რიტუალზე, გვაუწყებს, რომ მეფის გარდაცვალების დღეს გუთნის ხარი ეწირება გარდაცვლილ მეფეს (kub 30.16 + kub 39.1i 10-12) ციტირებული კოლინზის დასახ. ნაშრომიდან გვ. 66. მეორე დღეს გარდაცვლილ მეფეს მშვილდსა და ისრებს უდებენ ხელში. მესამე დღეს, როდესაც მეფეს hekur სახლში (მავზოლეუმში) ათავსებენ, შესაწყალებლად 10 საქონელი და 67 ცხვარი იწირება, რათა გარდაცვლილი პირუტყვით უზრუნველყონ მის საიქიო ცხოვრებაში (Collins 2010).

²⁰ ხეთურ რწმენა-წარმოდგენებში, ირემი, ასევე სიკვდილთან ასოცირდება და მიღმურ სამყაროსთან არის დაკავშირებული.

მეფე-მონადირისთვის, როგორც კოლინზი აღნიშნავს კარგად ჩანს ლუვიურ ნარწერაში (ბლოკი 16+ 10. Collins 2010, 71):

„ამინდის ღვთაებას ვუყვარვარ და მე დავიპყრე ყველა ქვეყანა. ირემ-ღვთაებას ვუყვარვარ და მე გავხდი გმირი, მინდვრების პატრონი, მონადირე, დიდი მეფე“. სხვა სიტყვებით, ამინდის ღვთაების კურთხევა იძლევა პოლიტიკურ ძალაუფლებას, ხოლო ირემი-ღვთაების კურთხევა - ველურ არსებებზე (ნადირზე) პატრონობას (Collins 2010, იქვე).

თრიალეთის ვერცხლის თასზე გამოსახული ცხოველები ან ღვთაების ატრიბუტები არიან, ან ღვთაების სფეროზე მიაწინებენ. როგორც ღვთაების ატრიბუტები ისინი ნადირობის ქალ-ღვთაებას (ან ღვთაებას) და ნადირთპატრონის იდეას უკავშირდებიან, რომელიც საკრალური ტოპოსის მფლობელი და მფარველია. მეფის/ქურუმის ცხოვრება ორ კატეგორიას — მოიცავს: გარე და შინა სამყაროებს, სიკვდილსა და სიცოცხლეს, ბუნებასა და კულტურას (იხ. აბაკელია 2017).

ნადირობასთან დაკავშირებული ქართული მასალის მიხედვით, შინ და გარე ის სფეროებია, რომელთა შორისაც მოძრაობს მონადირე, მაგრამ არა როგორც უბრალო მიმომსვლელი, არამედ ორივე სფეროში გაშინაურებული და ორივეს წინაშე პასუხისმგებელი (კიკნაძე 2005, 190; სურგულაძე 2004, 104-110). იგი საკრალური ცენტრის მფლობელისა და მცველის (ქალღვთაების) მოკვდავი მეუღლე და გარე სფეროს „დროებითი მეფეა“ (იხ. აბაკელია 2017, 167- 204).

დასკვნა:

ამგვარად, ზემოთ მოტანილის საფუძველზე, თრიალეთის თასზე დატანილი კომპოზიციაში შესაძლოა დავინახოთ სამეფო ნადირობის ნადავლი; ხოლო ნადირობაში წარმატება და ბედ-იღბლის მოპოვება შესაძლებელია, თუკი მონადირესა (ამ შემთხვევაში მონადირე მეფესა) და ნადირობის ღვთაებას შორის სასიყვარულო ხელშეკრულება იდება (აბაკელია 2017, იქვე).

პროცესია ბრუნავს სასმისში ჩასხმული სასმელის გარშემო. ერთადერთი უძრავი პერსონაჟი აქ უფრო დიდი ზომის ანთროპომორფული გამოსახულებაა, რომელიც დამჯდარა უზურგო სკამზე. ის ზის და ხელთ უპყრია სასმისი. მის ორივე მხარეს პროცესიის მონაწილენი არიან ასეთივე სასმისებით ხელში. საკრალური ხე, ღვთაება და სამსხვერპლო (სასმისით?) წარმოადენს მთელი ხილული სივრცის შუაგულს. ეს კი მიგვანიშნებს, რომ რიტუალი სრულდება ღია ცის ქვეშ და სივრცე კონსექრირებულია საკრალური ხით. სიცოცხლის ხის სქემატური სამყაროს ღერძის²¹ სიმბოლური რეპრეზენტაცია, რომელიც მრავალ ტრადიციაში გამოიყენება.

სავარაუდოდ, სამეფო იდეოლოგიასთან დაკავშირებული რელიგიური რიტუალი ქმნის წრიულ, რთულ სიმბოლურ სივრცეს, რომელშიც დაკრძალვის წეს-ჩვეულებაში დადასტურებული თრიალეთის თასი, შესაძლოა, ეკუთვნოდეს მეფე-მონადირეს, რომელიც ორი სამყაროს მფლობელად შეიძლება წარმოვიდგინოთ. ეს მოსაზრება კიდევ უფრო ძლიერდება თუ გავიხსენებთ, რომ ხეთი მეფეები ღვთაებებთან ურთიერთობას საკუთრი ძალაუფლების გასაძლიერებლად ამყარებდნენ.²² თასზე გამოხატული რიტუალში მონაწილე ფიგურები: ცენტრალური სტატიკური ფიგურა (მეფე/ქურუმი) და 22 მოძრაობაში მყოფი ფიგურა (სამეფო კარისკაცები, მოხელენი) განსაკუთრებულ კომუნიკაციურ დამოკიდებულებაში არიან გამოხატულნი ზებუნებრივთან, რომელშიც ნადირობის ღვთაება იგულვება.

თრიალეთის თასზე არ გვაქვს წარწერები, ამიტომ მასზე ყვავილის, ცხოველებისა და უჩვეულო ფიგურების ერთად გამოსახვა მათ შორის არსებულ გარკვეულ კავშირებზე უნდა მიგვითითებდეს. ეს ერთობლიობა გვიჩვენებს მცირე მასშტაბიანი სამყაროს მოდელის სტრუქტურას, რომელიც წარმოდგენილია სხვადასხვა რეგისტრით.

თუ თასის გამოსახულებებს ქვემოდან ზევით „წავიკითხავთ“, მაშინ მის ძირში გრავირებული ლოტოსი, როგორც თვითონ თასი-

²¹ სამყაროს ღერძის შესახებ იხ. Eliade 1958, 265-331.

²² ხეთური სამეფო იდეოლოგიის შესახებ იხ. ტატიშვილი, 2015

სა და სათავის სიმბოლო, წარმოდგენს ცენტრიდან გაშლილი ერთიანი სამყაროს ორ კატეგორიას: შინასა და გარეს // კულტურასა და ბუნებას. გარე წარმოდგენილია ველური სამყაროთი და გამოსახულია ხარ-ირმებისა და ფურ-ირმების პროცესით. ის გულისხმობს ნადირთპატრონის სფეროს და ნადირობის ღვთაებას/ ქალ-ღვთაებას, რომლის მფარველობაშიც ისინი შედიან და ხშირად თვითონაც მას განასახიერებენ და, ასევე, იღბლიან ნანადირევს.

ამგვარად, თრიალეთის თასზე წარმოდგენილი გრავირებული ლოტოსი სამყაროს სიმბოლოა, რომელიც თავის თავში ორ საუფლოს გულისხმობს: მეფესა და სამეფო კარს, სამეფო კარის ცხოვრებას (შესაბამისად, კულტურას) და მცენარეებისა და ცხოველების სამყაროს (ბუნებას) მოიცავს ნადირთ პატრონითა და ნადირობის ღვთაებით.

ეს არტეფაქტი სხვადასხვა შეხედულების მიხედვით ითვლებოდა, ხან როგორც იმპორტი, ხან ნასესხობა და ადგილობრივი ნახელავი. მაგრამ მისი მნიშვნელობის დასადგენად უფრო მნიშვნელოვანია ადგილობრივ სიმბოლოთა ქსელში რა მიმართებებშია ის წარმოდგენილი. მისი, როგორც მეფის/წარჩინებულის პირადი ნივთის გამოყენება დაკრძალვის რიტუალში და მასზე გამოსახული პროგრამის მიმართება ელიტარულ ნადირობასთან ავლენს საკრალური მეფის ორმაგ როლს და ხაზს უსვამს მეფის რელიგიური და პოლიტიკური ძალაუფლების ერთიანობას რეგიონში.

დამონებული ლიტერატურა:

აბაკელია 2017 - აბაკელია ნ. უძველესი კოსმოლოგიური კონცეპტები და არქაული რელიგიური სიმბოლოები ქართველთა კულტურულ მემკვიდრეობაში, ილიას სახ. უნივერსიტეტი, თბ.

ამირანაშვილი 1961 - ამირანაშვილი შ. ქართული ხელოვნების ისტორია, ხელოვნება, თბ.

ბერიაშვილი, სხირტლაძე 1984 - ბერიაშვილი მ., სხირტლაძე ზ. თრიალეთის ვერცხლის თასის სიუჟეტურ გამოსახულებათა

გაგებისათვის. კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები VI, თბ.

ვირსალაძე 1964 - ვირსალაძე ე. ქართულო სამონადირეო ეპოსი (დალუპული მონადირის ციკლი), თბ.

კიკნაძე 2005 - კიკნაძე ზ. მონადირის ორმაგი ცხოვრება, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 25, თბ.

ნარიმანიშვილი 2014 - ნარიმანიშვილი დ. შუა ბრინჯაოს ხანის ლითონის ჭურჭელი სამხრეთ კავკასიიდან. კავკასიისა და ანატოლიის ადრე ბრინჯაოს ხანის არქეოლოგიის პრობლემები, საერთაშორისო კონფერენციის მასალები. 12-13 ნოემბერი, 2014 საქართველო. მასალები, თბ.

სურგულაძე 2004 - სურგულაძე ი. ნადირობის თემა ქართულ მითო-რელიგიურ სისტემაში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 26, თბ.

ტატიშვილი 2015 - ტატიშვილი ი. ხეთური სამეფო იდეოლოგიის ზოგიერთი ასპექტი. კავკასიურ ახლო-აღმოსავლური კრებულში XVI. (ზამთრის სკოლა „ხელისუფლება და იდეოლოგია ძველ სამყაროში, თბილისი, თებერვალი 2014). ლოგოსი, თბ.

ჩიტაია 2000 - ჩიტაია გ. ქართული ჭვინტიანი ფეხსაცმელი. ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი და კულტურულ-ისტორიული პრობლემები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და ტომი შეადგინა, წინასიტყვაობა, შენიშვნები, ლექსიკონი, საძიებლები დაურთო თ. ცაგარეიშვილმა, მეცნიერება, თბ.

ჯავახიშვილი 1979 - ჯავახიშვილი ი. ქართველი ერის ისტორია. თხზულებანი 12 ტომად, წიგნი პირველი, ხელოვნება, თბ.

Collins 2010 - Collins B. J., Hero, Field Master, King: Animal Mystery in Hittite Texts and Iconography. The Master of Animals in Old Worlds Iconography. Edited by: Derek B. Counts and Bettina Arnolds, Budapest.

Eliade 1958 - Eliade M. Patterns in Comparative Religion. A Meridian Book, New American Library (Times Mirror), New York.

Hawkins 2006 - Hawkins J.D., Tudhaliya the Hunter. In: van den Hout, T.P.j. (rd.), The life and Times of Tattusili III and Tuthaliya IV. Leiden:

Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Marcus 1991 - Marcus, M.I. The Mosaic Glass Vessels from Hasanlu, Iran: A Study in large-Scale Stylistic Trait Distribution. *The Art Bulletin*.

Marcus 1996 - Marcus, M.I. Emblems of Identity and prestige: The Seals and Sealings from Hasanlu, Iran: Commentary and Catalog (University Museum Monograph 84; Hasanlu Special Studies 3, Philadelphia).

Moore (2015), Moore Th. Old Hittite Polichrome Relief Vases and the Assertion of Kingship in 16th Century BCE Anatolia. Thesis. Ihsan Dođramaci Bilkent University. Ankara.

Narimanishvili 2015 - Narimanishvili D. Costumes of the Ancient south Caucasian population according to the Archaeological Materials (2nd Millenium B.C.). In *ternational Symposium on East Anatolia South Caucasus Cultures. Proceedeings 1*. Eds. Mehmed Işikli and Birol Can. Cambridge Scholars Publishing.

Özgüç 1957 - Özgüç T. The Bitik Vase, *Anatolica*. 2.

Özgüç 1986 - Özgüç T. Kültepe-Kaniş II Ankara.

Özgüç 1988 - Özgüç T. İnandıktepe, Eski Hitit Çağında Önemli Bir Kült Merkez, An Important Cult Center in the Old Hittite Period. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.

Puturidze 2003 - Puturidze M. Social and Economic Shifts in the South Caucasus Middle Bronze Age. In Smith, A.T. and Rubinson, K.S. (eds.), *Archaeology in the Borderlands: investigations in Caucasus and Beyond*, Los Angeles.

Rubinson 2006 - Rubinson K. Over the Mountains and through the Grass: Visual Information as 'text' for the 'Textless'. *Beyond the Steppe and the Sown: Proceedings of the 2002 University of Chicago Conference on Eurasian Archaeology*. Edited by D.L. Peterson, L.M. Popova, A.T. Smith. *Colloquia Pontica* 13. Leiden/Boston: Brill.

Rubinson 2013 - Rubinson K. Actual Imports or just Ideas? *Investigations in Anatolia and the Caucasus. Cultures in Contact, from Mesopotamia to the Mediterranean in the 2nd Millenium B.C.* Eds. Joan Aruz, Sarah B. Graff, Jelena Rakic. New York. Metropolitan Museum of Art

and New Haven: Yale University Press.

Schaffer 1944 - Schaffer C.F.A. Archaeological discoveries in Trialeti: Caucasus. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Cambridge University Press, No.1 (Apr.).

Turgut 2019 - Turgut M. The Using of Trees in the Hittite Rituals. International Journal of Agriculture, Forestry and Life Science, 3 (1).

Yıldırım 2008 - Yıldırım T. New scenes on the second relief vase from Hüseyindede and their interpretation in light of the Hittite representative art. In A. Archi and R. Francia, eds., VI Congresso Internazionale di Hittitologia, Studi Micenei ed Egeo-Anatolici 50. Rome: CNR – Istituto di studi sulle civiltà dell’Egeo e del Vicino Oriente.

Yıldırım 2009 - Yıldırım T. Hüseyindede: A Settlement in North-Central Anatolia –Contributions to Old Hittite Art. In: Franca Pecchioli Daddi, Guilia Torri, and Carlo Corti, eds., Central-North Anatolia in the Hittite Period. Rome: Herder.

Бардавелидзе 2006 - Бардавелидзе В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957 (Второе издание. Кавказская Библиотека 2006).

Бендукидзе 1973 - Бендукидзе Н. Хеттский миф о Телепину и его сванские параллели. Вопросы Древней Истории. Кавказско-Ближневосточный Сборник, Тбилиси.

Куфтин 1941 - Куфтин Б.А. Археологические раскопки в Тriaлети. I. Опыт периодизации памятников [Текст] / Б. А. Куфтин; Акад. наук Грузин. ССР. Ин-т истории. - Тбилиси : Изд-во Акад. наук Грузин. ССР.

Кушнарева 1994 - Кушнарева К.К. Марковин В.И. Ахеология. Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии. Ранняя и средняя бронза Кавказа, М.

Нариманишвили 2014 - Нариманишвили Д. Некоторые вопросы торевтики Тriaлетской культуры. Habitus; Studies in Anthropology and Archaeology of Armenia and Neighboring Countries (25-27 October, 2010. Materials of International Conference) Yerevan. NAS RA GITUTYUN Publishing House

Нариманишвили 2007 - Нариманишвили Д. Предметы быта, изображенные на серебрянном кубке из Триалети. Вопросы армянской этнологии и археологии – 3. Ереван.

Оганесян 1988 - Оганесян В. Серебрянный кубок из Карашамба, Историко-Филолоический журнал. 4. Ереван.

Оганесян 1993 - Оганесян В. Раскопки Карашамбского могильника в 1987 году. Археологические работы на новостройках Армении (Результаты раскопок 1986-87гг). Ереван. Изд.АН Армении.

Ушаков 1941 - Ушаков П. Хеттская проблема. К вопросу о генезисе и взаимоотношениях индоевропейских и картвельских языков, Труды Тбилисского Госуд. Университета им. Сталина. 18 , Тб.

NINO ABAKELIA

THE STUDY OF SOME ICONOGRAPHIC ELEMENTS ON TRIALETI SILVER GOBLET FROM THE CROSS-CULTURAL PERSPECTIVE

The subject under examination is the Trialeti²³ silver goblet, discovered in Trialeti Kurgan culture (the late 3rd and early 2nd millennium BC.) during the 1930s archaeological expedition led by B.A. Kuftin. The silver goblet (dated to the 18th – 17th centuries BC), as soon as it has been uncovered, became the focus of wide discussions among archaeologists, anthropologists, art historians and inspired different theories about it. According to the archaeological finds, elite tombs of the burial mounds sheltered only one body, referring to a chief (king/ high priest) at whose site there were placed a four-wheeled chariot similar in style to finds at Ur and other rich funerary artifacts. The archaeological finds enabled scholars

²³ The oldest part of the Caucasus Georgia. The goblet is now in the collection of the Georgian National Museum in Tbilisi.

to conclude that the population of the site devoted to agriculture and the rearing cattle, whose bones were found among the offerings. Besides, it hunted the wild-goat, the ibex, the chamois, the stag and hind, wild bore, etc. which often adorned some of funerary vessels (Kuftin; Schaffer). Other examples of metalworking show the fusion of local and Ancient Near Eastern traditions, as in a silver goblet (mound no. 17) with two embossed and engraved friezes. The upper frieze of the goblet depicts twenty-two bearded figures holding cups in offering (left -to- right flow) procession, directed towards the central figure with a raised cup, seated on the stool (or the throne). The scene represents offerings in front of the altar and to a seated figure. Between the seated figure and the procession are a couple of animals and two ritual objects, and behind the back of the central figure is a tree. The figures are wearing the short tunics with projecting undergarment tails and shoes that are at the toe upturned. They are processing in the opposite direction to the deer in the lower frieze. The lower frieze depicts a clockwise procession of deer: stags and hinds (nine in number). The surface of the goblet under the lower frieze is adorned by a flatly engraved lotus flower ornament, which is set on a hollow pedestal.

Due to the stylistic similarity, the aforementioned goblet usually was compared and explored in a wider - Mesopotamian, Anatolian and Iranian contexts. There are various speculations based on understanding and identifications of relief figures and on the meaning and cultural influences of the goblet. Based on various individual identifications, the scholars expressed diverse views on the decorative program of the goblet. In the procession figures, some recognized masked figures, others saw zoomorphic heads. Some detected animal (fox or wolf) tails attached to the unusual garment, etc. Some scholars recognized in the processing figures gods. Though, there is nothing to indicate that they could be gods in the aforementioned procession or the central figure. In spite of that the central seated figure sometimes was identified with Tellepinu (Ushakov, Javakhishvili, Bendukidze), initial hunting deity with the growing and

fertility functions (Kuftin), local tribal (community) deity (Bardavelidze), etc. Some saw in the seated figure King or queen (Beriashvili, Skirtladze). The tree was identified with the Tree of Life.

Different cultic objects depicted on the goblet were specially studied and the conclusion had been made that such objects were common and widely used in Southern Caucasus during the mentioned period (Narimanishvili). The comparative study based on the comparison of the silver goblet from Trialeti to the North-Central Anatolian relief vases, relief sculptures and animal-shaped vessels led us to the conclusion that: the aforesaid 22 figures represent neither masked figures nor zoo-anthropomorphic genies on the ground that the triangular projections under the tunic do not depict animal tails but are special ceremonial garment patterns worn by a distinct group of people during different rituals and feasts; the association of the goblet to the funerary rite and the suggestion that the tombs could be of local chiefs (anonymous king / Priest)²⁴ links them to the royal officials who generally managed the cult activity. As for the short tunics, projecting triangular undergarments, upturned shoes²⁵ which underline the solidarity of the group they might be worn by senior royal officials. The participants depicted on the goblet, most probably belong to the royal household or temple personnel.

There are not inscriptions on the Silver goblet from Trialeti, that's why we can only suggest that the representation of a lotus flower and animal and human processions of the aforementioned goblet might refer to some existed relations between them. This entirety reveals the structure of the pattern of the small-sized world represented by the two registers. If we "read" the depictions from the bottom to the top, then the engraved lotus at the bottom of the goblet, as the symbol of a chalice and a receptacle itself, will display two categories of the entire world emanated from one center: outer and inner / nature and culture respectably. The

²⁴ In the ancient Near East, the King and the queen were also chief priest and the priestess engaged in different rites in honor of various gods.

²⁵ such "Hittite shoes" were also known in the Caucasus. In Georgia they were called "Chvintiani pekhsacmeli" and were in use up to the middle of the 20th c.

nature is represented by a doe and roe deer procession. It in itself implies the kingdom of the Hunting God /Goddess in whose patronage they are and often symbolize them, as well. The animals of the gods on the goblet must refer to those animals that symbolize the sphere of influence of the gods and simultaneously the quarry of the royal hunt.

Thus, the engraved lotus flower at the bottom of the goblet represents the symbol of the world, which in turn implies two kingdoms: that of king and the royal household with its life (resp. culture) and the world of flora and fauna (resp. nature) with its Hunting God /Goddess. This artifact, according to the various viewpoints, had been viewed as an import or borrowing or as a local original artifact. But in our case, it is more important to find out its place in the local web of symbols. The usage of the aforementioned goblet in the elite burial ritual and the depicted program's reference to the elite hunting reveals the dual role of the sacred king and the unity of the religious and political power of the region.

1948 წელს ქართლში ჩანერილი მასალა ხალხური მედიცინის შესახებ

ხალხური მედიცინის შესწავლას ყოველთვის დიდი ყურადღება ენიჭებოდა ეთნოლოგიაში. ამ მხრივ მნიშვნელოვანი მასალაა თავმოყრილი ჯერ ქართველ საზოგადო მოღვაწეთა, შემდგომ კი მეცნიერ-ეთნოლოგთა მიერ. თსუ ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში დაცულია ქართველ მეცნიერთა მიერ მოპოვებული მდიდარი მასალა ამ თემაზე. დღეს ეთნოლოგთა მთელი ჯგუფი ნ. მინდაძის ხელმძღვანელობით წარმატებით განაგრძობს ხალხში დაცული სამედიცინო ცოდნის თავმოყრას და ამ სფეროში დაგროვილი მასალის კვლევას. მათი ნაშრომები განსაკუთრებით საყურადღებოა დღეს, როდესაც ბუნებრივი საშუალებებით მკურნალობა აქტუალური გახდა. ცხადია, ამ საკითხის შესწავლისათვის არც სამედიცინო საზოგადოებას აუვლია გვერდი და ამ მხრივ ექიმთა ნაშრომები მეტად მნიშვნელოვანია. ჩვენს ხელთ აღმოჩნდა ნამი ალავერდაშვილის (1928-2016 წწ.), იმ ხანად ახალგაზრდა ექიმის მიერ 1948-1950 წლებში შესრულებული საველე ჩანაწერები. იგი მონაწილეობდა ეთნოგრაფიულ ექსპედიციაში ქართლსა და ხევსურეთში პროფ. ვერა ბარდაველიძის ხელმძღვანელობით და იწერდა მასალას ქართული ხალხური მედიცინის შესახებ. ხევსურეთში 1950 წელს ჩანერილი მასალა წარმოადგენს ფანქრით შესრულებულ ხელნაწერს, რომელიც მოიცავს სასკოლო რვეულის 38 გვერდს, მის შესახებ ჩვენს მიერ უკვე გამოქვეყნებულია მცირე სტატია (ალავერდაშვილი 2016), ამჯერად კი გვინდა ქართლში 1948 წელს ჩანერილი მასალის წარმოდგენა. მართალია, დღეისათვის დაგროვებული მასალის ფონზე, ჩანაწერები რაიმე განსაკუთრებულ სიახლეებს არ შეიცავს, მაგრამ ვფიქრობთ იგი მაინც ღირებულია, ერთი მხრივ, იმის გამო, რომ უკვე საკმაოდ ძველია, მეორე მხრივ, კი იმის გამო, რომ ჩანერილია ექიმის მიერ

და ვ. ბარდაველიძის ხელმძღვანელობით.

ქართლის მასალა წარმოადგენს სასკოლო რვეულის და მისი ანალოგიური ფორმატის ფურცლებზე ფანქრით შესრულებულ ხელნაწერს და მოიცავს 154 გვერდს. ჩანერილია შემდეგ პუნქტებში: პირველი ცხავატი, პავლიანი, დადიანეთი, შუა ალევი, შალიანკარი, ბალაანი, ხარბალი, წირქოლი, იკოთი, მოჭალიეთი, მონასტერი, პირველი საძვეური, ახალგორი (იმხანად ლენინგორი), ბერშუეთი, პატარა ხურვალეთი, ქვემო ჭალა.

ჩანაწერები ძირითადად ისეთ საკითხებს მოიცავს, როგორცაა შელოცვები, ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებული მასალა, ორსულობა და მშობიარობა, ტრავმების - ნალრძობის, დაჟეჟილობის, მოტეხილობის, ჭრილობის მკურნალობა, მოტანილია სხვადასხვა დაავადებების დროს რეკომენდებული სამკურნალო მცენარეების და მათგან დამზადებული წამლების აღწერილობა, როგორც გარეგანი, ისე შინაგანი მოხმარებისათვის და ა.შ.

ჩანაწერებში ყველაზე მეტია მასალა ბავშვთა ინფექციური დაავადებების (ბატონების//ანგელოზების) შესახებ, განსხვავებით ხევისურეთში ჩანერილი მასალისაგან, სადაც ყველაზე დიდი ადგილი ტრავმებს ეთმობა. ეს ადასტურებს იმ ფაქტს. რომ მთაში უფრო ხშირი იყო ტრავმები და მათი მკურნალობის საშუალებებიც უკეთ დამუშავებული და მრავალფეროვანი იყო (მინდაძე 2016, 84). თუმცა, მასალა ტრავმების შესახებ აქაც საკმაოდ მრავალრიცხოვანია და შეეხება ჭრილობების, დაჩირქებული იარების, ნალრძობის, მოტეხილობის, დაჟეჟილობის, დამწვრობის მკურნალობას. ძირითადად ესაა მასალა ცალკეული მცენარეების ან მათი ნაკრების, აგრეთვე მალამოს სახით გამოსაყენებელი საშუალებების შესახებ, სადაც მცენარეულ კომპონენტებთან ერთად გამოიყენება მაგალითად ერბო ან კარაქი, თაფლი, ცვილი, აბლაბუდა და ა.შ.

ჭრილობებისათვის გამოიყენებოდა ისეთი მცენარეები, როგორცაა ცხრაძარღვა (მრავალძარღვა), სამყურა, ბალბა, კულმუხო, მელიკუდა, ტუხტი, ბუერა, ხორთქლა და სხვ.

უპირველეს ყოვლისა ხდებოდა ჭრილობის მობანა-მოსუფთავება, არყით დამუშავება. სისხლდენის შესაჩერებლად აბლაბუდას დაადებდნენ, ზოგჯერ ნაცარს აყრიდნენ. ამავე მიზნით იხმარებოდა ლელვის რძე. იცოდნენ ტყლაპის დადება — „ჭრილობას არ მიეკრობაო“. ჭრილობის ნამლად ხმარობდნენ კულმუხოს ძირებს, რომელსაც ახმობდნენ, დაფშენიდნენ და მოსუფთავებულ ჭრილობაზე აყრიდნენ. ხმარობდნენ სამყურა ბალახს, რომელსაც ასევე ახმობდნენ, მოფშენიტავდნენ და მოსუფთავებულ ჭრილობაზე დააყრიდნენ სისხლდენის შესაჩერებლად და მოსაშუშებლად. ჭრილობის სწრაფად მოსარჩენად იყენებდნენ გამხმარ, დანაყულ მელიკუდას და ტუხტის ფოთლებს, ასევე გამხმარ, მოფშენეტილ ბუერას ფოთლებს, ხორთქლას ფოთლებს, რომელიც გაზაფხულსა და ზაფხულში ხარობს. მთებში იზრდებოდა წითელი გვირილა, რომლის ყვავილებსაც ზაფხულში აგროვებდნენ, ახმობდნენ და საჭიროების დროს დაფშენიტავდნენ ჭრილობაზე მოსაყრელად — „სწრაფად მოარჩენსო“.

ჭრილობის სამკურნალოდ ქონში, ერბოში მოშუშულ ბამბას დაადებდნენ.

იცოდნენ ჭრილობაზე დანაყილი კალმახის დადებაც.

ჭრილობის სამკურნალოდ ამზადებდნენ მალამოს: წმინდა სანთელს, ზეითუნის ზეთს, თხის ქონს ერთად მოადულებდნენ, ხელით გალესავდნენ, სუფთა ნაჭერზე მალამოს წაუსვამდნენ და ჭრილობაზე დაადებდნენ. საფენებს დილა-სალამოს უცვლიდნენ.

დაჩირქებულზე ხმარობდნენ ცხრაძარღვას (მრავალძარღვას), რომელიც სულს (ჩირქს) გამოიტანდა (ჩირქის აღსანიშნავად ხშირად ხმარობენ „სულს“ ან „იარას“, მაგ. „დაიარავება“ დაჩირქებას ნიშნავს). გარდა ამისა, ჩირქის გამოსარწყავად ხახვს შეწვავდნენ და დაჩირქებულზე დაადებდნენ.

მოტეხილობისათვის ახალდაჭერილ კალმახს იყენებდნენ. დანაყავდნენ თავისი შიგნეულობიანად და ზედ დაადებდნენ. შეიძლება გამოცვლაც.

მოტეხილობის დროს ხმარობდნენ სვინტრსაც. სვინტრი ადრე

გაზაფხულზე, მარტ-აპრილში მოდიოდა, უფრო მთაში. სვინტრი მოტეხილობის, აგრეთვე დაჟეჟილობის ან ნალრძობის შემთხვევაშიც იხმარებოდა. სვინტრის ძირებს ამოთხრიდნენ, დანაყავდნენ, რძეში მოშუშავდნენ, ნაჭერზე ან ქალაღზე მოათავსებდნენ და შემოაკრავდნენ (შეიძლება პირდაპირ დაენაყათ და ისე ეხმარათ).

თუ მოტეხილი ცუდად შეხორცდებოდა, დაიჭერდნენ ჭრელ კალმახს, დანაყავდნენ და დაადებდნენ ჯერ კიდეც მტკივნეულზე — ძვალს გაასწორებდა და კარგად შეხორცდებოდა.

ნალრძობს ("ნალრძენი") დაიზელდნენ მარილწყლით, ხელით გაასწორებდნენ და შეიხვევდნენ — ამით „ძარღვი გაიხსნებოდა“. სასარგებლო იყო თბილი აბაზანები. როგორც უკვე აღინიშნა, იხმარებოდა დაჩეჩქვილი სვინტრიც.

დამწვრობის დროს აყრიდნენ კარტოფილის ფქვილს, უსვამდნენ მზესუმზირის ზეთს. ფქვილივით დაფუტუროვებული ხის ფხვნილს აყრიდნენ დამწვარ ადგილზე. ამზადებდნენ მალამოს — ფუტკრის სანთელს, ერბოს, ლილას, ცხვრის დუმას ან თხის ქონს შეურევდნენ, ერთად მოადულებდნენ და წაუსვამდნენ. ეს მალამო ჭრილობისთვისაც იხმარებოდა. დამწვრობის დროს, ისევე როგორც ჭრილობის შემთხვევაში, იხმარებოდა სამყურაც.

ცოფიანი ძაღლის დაკბენილის ნამლად ხმარობდნენ ანწლის ნახარშს და ე.წ. ცოფის ჭიას. ანწლის ნახარშის მოსამზადებლად ანწლის ძირი კარგად უნდა გასუფთავდეს და მოიხარშოს. ნახარში კიდეც უნდა გადაივლონ და კიდეც უნდა დალიონ.

ცოფის ჭია: „შავ ხოჭოს წააგავს. შავია და ზურგზე მომწვანო ფერი გადაჰკრავს. გაზაფხულსა და ზაფხულში იცის მინდორში, ყანაში. ძალიან რბილია, ყვითელი სითხითაა სავსე. იჭერდნენ, აბრეშუმის ძაფს შეაბამდნენ და თავდაყირა დაკიდებდნენ 40 დღის განმავლობაში. ასე უნდა მომკვდარიყო. ინახავდნენ სუფთა მინის ქილაში. ასე სუფთად გამხმარს და შენახულს საჭიროების შემთხვევაში გალესავდნენ კარგ, მაგარ ღვინოში, განურავდნენ 3-4 ფენა სუფთა, წმინდა ტილოში, ასკილის გულში რომ ზის თეთრი მატლი, იმასთან ერთად გალესავდნენ. ცოფიანი ძაღლის დაკბენილს

აშიმშილებდნენ კარგად შუადღემდე და დაალევინებდნენ თითო არყის ჭიქით იმ სალამოს ორჯერ, შემდეგ კი მთელი ლიტრი უნდა დაეღია, სადამდეც ეყოფოდა. ამ ჭიის ძალიან პატარა ნაწილს იღებდნენ, დაახლოებით 1 სმ ზომის. ეს წამალი მანამდე უნდა მიეცათ, სანამ ლეკვები გაუცოცხლდებოდნენ. წამლის დალევის შემდეგ შარდს გამოჰყვებოდა მკვდარი ლეკვები (ცოფის ჭიის). საერთოდ ეს ძალიან ცუდი სატკივარია. სადაც ძალი გაცოფდება, იქ ყველაფერს მიანგრევდნენ, იქ ცხოვრება არც კი შეიძლება.” (ალავერდაშვილი ნ. 1948. სოფ. ქვემო ჭალა).

გველის ნაკბენზე იცოდნენ მუჟავე დოს, მუჟავე მანვნის წასმა. გარდა ამისა, ხმარობდნენ ე.წ. ხუთოს ქვას. „ხუთოს ქვა მრგვალი ქვაა, რომელსაც საქონლის ბაგაში პოულობდნენ. საქონელი ხველების დროს ამოახველებდა. გალესავდნენ წყალში ან დოში და წაუსვამდნენ. ნაკბენს გააგრილებდა, დააცხრობდა და მოარჩინდა.” (ალავერდაშვილი ნ., 1948. სოფ. წირქოლი) იცოდნენ გველის ნაკბენის ამოჭრა. გარდა ამისა, ითვლებოდა, რომ უნდა გაეთხარათ მიწა და ნაკბენი ადგილი მიწაში უნდა ჩაედოთ — შხამი მიწას უნდა წაეღო.

თუ თვალში რაიმე ჩაუვარდა ადამიანს, დაუსივდება, დაუწითლდება და დიდი ტკივილი იცის, ამ დროს აიღებდნენ კვერცხის ცილას, მოლესავდნენ შაბს, გამოჭრიდნენ მრგვალ ტილოს, რომ თვალს კარგად დაფარებოდა, დაასველებდნენ ამ წამალში და დაიდებდნენ თვალზე. ღამის განმავლობაში ორჯერ—სამჯერ გამოიცვლიდნენ. თუ ძალიან ანუხებდა, შეიძლება დღეც დაედოთ, მაგრამ თბილად უნდა ჰქონოდა შეხვეული და ქარში არ უნდა ევლო.

თუ ადამიანს თვალები ექავება, ჭუტავს და დაწითლებული აქვს, აიღებდნენ მაგრად მოხარშულ კვერცხს, მოაყრიდნენ ცოტა შაბს, პატარა პურის მარცვლისხელა შაბიამანი უნდა გაეწურათ წმინდა მიტკალში, მისი წვენი მოესვათ თვალის კიდეებზე, დაძინების დროს ქავილს დააცხრობდა. ასე რამდენჯერმე უნდა გაეკეთებინათ, სანამ არ გაუვლიდა.

არსებობდა შეხედულება, რომ თუ ადამიანი ვერ ხედავდა, ღამურა უნდა მოეკლათ, მის სისხლში ბამბა დაესველებინათ და თვალში ჩაენვეთებინათ.

კბილის ტკივილს ხებალახა შველოდა. „უნდა მოჭყლიტო ღეროც და ფოთლებიც, პირში ჩაიყენო და იორთქლო“.

საკმაოდ ვრცელი მასალაა ჩანერილი ბავშვთა ინფექციური დაავადებების („ბატონები“, „ანგელოზები“) შესახებ. თუ მასალას შევაჯამებთ, შემდეგ სურათს მივიღებთ: ანგელოზებს ან ბატონებს უწოდებდნენ ყვავილს, ქუნთრუშას, წითელას, ყვიანახველას, ყბაყურას, ჩუტყვავილას, წითურას. ამბობდნენ, ანგელოზები ფეხით დადიან და თეთრი აცვიათო. ანგელოზების მობრძანებას ხვდებოდნენ მთელი სულით და გულით, სიმღერით, ფანდურით, ქებით. იტყოდნენ იავნანას. გაშლიდნენ წითელ ხალიჩებს. აუცილებელი იყო სულ „სუფთაობა, წმინდაობა“. ავადმყოფის ოთახს მორთავდნენ წითლად, ღამაზად. ბატონებიანი ავადმყოფის ოჯახში ყოფნისას მთელი რიგი აკრძალვები და წესები უნდა დაეცვათ. არ შეიძლებოდა ცოლ-ქმარი ერთმანეთს მიკარებოდა. ავადმყოფს ლოგინს არ აუშლიდნენ — ხელი არ მოხვდეს ან მტვერი არ შეეყაროს, თორემ ანგელოზები გაბრაზდებიანო. არ შეიძლებოდა თმის დავარცხნა. კვამლი ან მტვერი ავადმყოფს არ უნდა მიჰკარებოდა, „საშუალო ჰაერს დაუყენებდნენ“. ავადმყოფს ზენარზე შაქარს დაუყრიდნენ. სანამ ოჯახში ანგელოზები იყვნენ, არ შეიძლებოდა ჩხუბი, ხმაური, ხმამალალი ლაპარაკი, სარეცხის რეცხვა (საპონი მწარეა და ანგელოზებს არ სიამოვნებს), კერვა, ნემსის ხმარება — ანგელოზს შეიძლება თვალში ერხვლიტოს, გაბრაზდება და ბავშვს თვალებს ატკენსო. არ შეიძლებოდა არც ქსოვა, რთვა კი შესაძლებელი იყო — თითისტარი რომ ტრიალებს, ანგელოზები თამამობენო. არ შეიძლებოდა სახლში კერძის დამზადება, რადგანაც ანგელოზებს ოხშივარი არ სიამოვნებთ. ცეცხლის დანთებისას დიდი სიფრთხილე იყო საჭირო, ანგელოზებს სანთლის ხელ-ფეხი აქვთ და არ გაუდნეთო.

არ შეიძლებოდა ოჯახში საქონლის დაკვლა, საჭიროების

შემთხვევაში შეიძლება მეზობელს ესესხო. განსაკუთრებით არ უყვარდათ ბატონებს ქათმის დაკვლა, რადგანაც ანგელოზებს დათვლილი ჰყავდათ და რომ მოაკლდება ცუდი იყო, ანგელოზებიც ფრთიანები არიან, ქათამსაც ფრთები აქვს და ქათმის დაკვლისას ბრაზობდნენ. საერთოდ არ ვარგოდა რაიმეს დაკვლა. ღორს უბან-შიც (ზოგან სოფელშიც) კი არ დაკლავდნენ. ღორის ხორცის ჭამა არ შეიძლებოდა, არც ახალი თევზის დაჭერა და მომზადება. არ ვარგოდა არც ცხარე და მწარე საკვების მომზარება. ანგელოზებს არ სიამოვნებდათ მოხრაკულის სუნი, არ შეიძლებოდა თონის გახურება. აკრძალული იყო ღვინო და არაყი — „მწარეა და იმიტომ“.

ავადმყოფს სანოლთან, თავით, მარჯვნივ დაუდგამდნენ მაგიდას, ზედ გადააფარებდნენ ნითელ სუფრას, სუფრას მორთავდნენ, „ააყვავებდნენ“ (ანგელოზებს ია და ვარდი უყვართ და ამიტომ სუფრაზე ყვავილებსაც აწყობდნენ). ამას „ბატონების სუფრას“ ან „ანგელოზების ხონჩას“ უწოდებდნენ. მაგიდას გააწყობდა ის, ვინც ოჯახში უფროსი იყო. ზედ დააწყობდნენ ტკბილეულს, ქაღებს, ხილს, ჩურჩხელებს, მოხარშული გოგრის ნაჭრებს, ბაზმას. ამ მაგიდიდან სხვა არაფერს აიღებდა. ავადმყოფისთვის ცხარე ან უგემური საკვები არ შეიძლებოდა — ბატონები ბრაზობდნენ და ავადმყოფს დაამძიმებდნენ. ბატონებიან ავადმყოფს ასმევდნენ გრილ ჩაის, გრილ რძეს, აძლევდნენ ხილს, უმზადებდნენ ნიგვზიან და შაქრიან კვერებს.

როდესაც სახლში ანგელოზები იყვნენ, კარგი იყო ფანდურზე (ან ჩონგურზე) დაკვრა და სიმღერა. მღეროდნენ იავნანას (“იავნანა, ვარდო-ნანა, იავნანინაო, აქ ბატონები მობრძანდნენ, იავნანინაო, ჩვენ ვიყავით შვიდი ძმანი, შვიდი დანი, იავნანინაო, ბატონების მამიდასა, იავნანინაო, ქვეშ გაუშლით ხალიჩასა, იავნანინაო, ზედ ბატონების მამიდა დაბრძანდება...” (ალავერდაშვილი ნ., 1948. სოფ. ქვემო ჭალა). იცოდნენ ბაზმის დანთება ანგელოზების კუთხეში, ანუ ოთახის მარჯვენა მხარეს. „ამ დროს ბაზმებს ანთებდნენ, სანთელი არ შეიძლებოდა — წინანდელი ხალხისგან გაგვიგონია — არ ვარგაო“. თუ ავადმყოფი დამძიმდებოდა, ბაზმას

ოთხივე კუთხეში დაანთებდნენ. „როცა ანგელოზი გაბრაზებულია, მაშინ დილას, შუადღეს და საღამოს უნთებენ ბაზმებს.“ ავადმყოფს ძალიან კარგად უვლიდნენ, სუფთად ამყოფებდნენ, მაგრამ მისი ბანაობა, მისთვის წყლის შესხმა არ შეიძლებოდა. მისთვის არც ცხელი წყლის, ცხელი ჩაის ან სხვა რაიმე ცხელის მიცემა ვარგოდა. ასმევდნენ ყველაფერს გრილს. თუ სახლში ანგელოზები იყვნენ და ავადმყოფობა გართულდებოდა, იცოდნენ იავნანას სიმღერა და შიშვლად ცეკვა. ბავშვები იცინოდნენ, მხიარულობდნენ და ანგელოზებიც მხიარულობდნენ. თუ დედას ერიდებოდა გახდა, მაშინ ბავშვებს გახდიდნენ და ისინი ცეკვავდნენ.

ავადმყოფთან მიჰქონდათ ყვავილები, აყვავებული ტოტები — ანგელოზებს სიამოვნებდათ. თუ ოჯახი მგლოვიარედ იყო და შავები ეცვათ, თავზე აუცილებლად თეთრი უნდა მოეხვიათ. ტირილი და გლოვა არ შეიძლებოდა. თუ ოჯახში ბატონებიანი ავადმყოფი ჰყავდათ, სიზმრებსაც ყურადღებას აქცევდნენ (ითვლებოდა, რომ თუ სიზმარში რამეს მოგცემენ და შენია, მაშინ ავადმყოფი გადარჩება, თუ სიზმარში რაიმე წაიღეს, მაშინ შეიძლება ავადმყოფი ვერ გადარჩენილიყო). თუ ვინმე ბატონებს ვერ გადაიტანდა, გარდაცვლილი არ უნდა ეტირათ. ვინც ავადმყოფს უვლიდა, შავებს ვერ ჩაიცვამდა — არ შეიძლებოდა.

ბატონები შვიდნი იყვნენ. შავი ყვავილი, რომელსაც თათრულ ყვავილს ეძახდნენ, წვრილი ყვავილია, შავად გამოაყრის და ძნელი მოსახდელია. ქართული ყვავილი წვრილი ყვავილია და ხორცისფრად გამოაყრის. ყბაყურას დროს გოგრის ბენწებივით გულს შაქარს აყრიდნენ, სუფთა მიტკალზე წაუსვამდნენ და ყელზე შემოადებდნენ. ყივანახველას დროს იცოდნენ რძის მიცემა, უმი კვერცხის გადაყლაპვა. ქუნთრუშას დროს ავადმყოფს ყელი ჩამოუსივდებოდა ხოლმე, თბილად უხვევდნენ ყელს და წითელ მუავე ტყლაპს ადებდნენ. თუ ანგელოზი მშვიდი იყო და ავადმყოფი იოლად იხდიდა სახადს, ვისაც უნდოდა, რომ მის ბავშვსაც იოლად და მშვიდად მოეხადა, ავადმყოფს არ მოარიდებდნენ, მიიყვანდნენ მასთან, შეიძლება მისი ნაცვამი ტანსაცმელიც ჩაეც-

მიათ — მშვიდად მოიხდისო.

როდესაც ოჯახში ბატონები იყო, განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, როდესაც ავადმყოფი მძიმედ იყო, შეუთქვამდნენ დიდებულზე დავლას.

ავადმყოფის გამოჯანმრთელების შემდეგ ხდებოდა ბატონების გასტუმრება (ერთ-ერთი მთხრობლის ცნობით, ეს უნდა მომხდარიყო 7 კვირის შემდეგ, უფრო ადრე არ შეიძლებოდა). რაც „ანგელოზების სუფრაზე“ დარჩებოდა, აშლიდნენ და გადაიტანდნენ ხონჩაზე ან პატარა ხურჯინში. სხვა რამესაც დაუმატებდნენ. გამოაცხობდნენ ნამცხვარს კვერცხით და რძით, ნიგვზიან ქაღებს, დაუმატებდნენ შაქარს, ტკბილს. რადგან ბატონებს ყვავილები უყვარდათ, ყვავილებსაც დაკრეფდნენ და თან წაიღებდნენ. მიჰქონდათ ბაზმაც. იცოდნენ „კუქნების“ (თოჯინების) გაკეთებაც: აიღებდნენ ჯოხს, შემოახვევდნენ წითელ და თეთრ ქსოვილს და გააკეთებდნენ „კუქნიას“.

ბატონების გასტუმრებაც სიმღერით, ჩონგურის დაკვრით, იანანით და მხიარულებით ხდებოდა. გავიდოდნენ გზაჯვარედინზე, იქ დააყუდებდნენ „კუქნიას“, დაკრეფილ ყვავილებს, იას და ვარდს გაშლიდნენ და იტყოდნენ „ია და ვარდი გაეშალოს (ეფინოს) თქვენს გზასა და მგზავრობასო“. ბაზმებსაც დაანთებდნენ (ბაზმის ნამწვავებსაც წაიღებდნენ და წყალში ჩააგდებდნენ). თან უბნის ბავშვებიც მიჰყავდათ, რომლებმაც ბატონები მოიხადეს. იმათაც აჭმევდნენ, გამვლელ-გამომვლელსაც მისთავაზებდნენ. დანარჩენს ყველაფერს გზაჯვარედინზე დატოვებდნენ და სახლში ბრუნდებოდნენ. ამბობდნენ „გზაჯვარედინზე ანგელოზი და ეშმაკი უნდა გაეყაროს ერთმანეთს, როგორც დღე და ღამეო“, აგრეთვე „ანგელოზები ქარს მიაქვს და მგზავრს მიაქვსო“. ანგელოზების გასტუმრება იცოდნენ ხუთშაბათობით.

სახლში დაბრუნების შემდეგ უკვე შეიძლებოდა ლოგინის გაბერტყვა, რეცხვა და ბავშვის დაბანა.

როგორც აღვნიშნეთ, ბატონების დროს, განსაკუთრებით მაშინ, თუ ავადმყოფი მძიმედ იყო, იცოდნენ „დიდებულზე დავლის“

შეთქმა: „ოლონდ ბავშვი გადამირჩინე და დიდებაზე დავივლიო“ (მაგ.: მთელი წელი ფეხშიშველი ვივლიო, ორშაბათობით არაფერს გავაკეთებო, სოფელს ფეხშიშველი შემოვივლიო და ა.შ.). ფეხშიშველი დაივლიდნენ 7 კომლს, ან ერთ სოფელს, ან 3 სოფელს, ან 7 სოფელს (რაოდენობა კენტი უნდა ყოფილიყო). რაც უფრო მძიმედ იყო ავადმყოფი, მით უფრო მეტს შეუთქვამდნენ. ვინც შეუთქვამდა, რაც არ უნდა მოხუცი ყოფილიყო, შავებს გაიხდიდა და თეთრებს ჩაიცვამდა.

ფეხშიშველი დედა, როგორც შეთქმული ჰქონდა, ჩამოივლიდა სოფლებს ხელში ბაზმით. ბაზმა იმის ნიშანი იყო, რომ ადამიანი დიდებაზე ანგელოზებისათვის დადიოდა. ვის კარზეც მივიდოდა, ოჯახის პატრონი გამოვიდოდა, გამოართმევდა ბაზმას, მოანთებდა, მოატარებდა ცეცხლზე და იტყოდა: „დაუტკბეს ანგელოზები, ფეხსა ლალავს, აღთქმა ჰქონდა და შეგისრულაო“, შემდეგ ბაზმას უკან დაუბრუნებდა. ვინც რამეს გამოუტანდა, აგროვებდნენ და ხატში დეკანოზთან მიჰქონდათ. ის, თავის მხრივ, ხატის დლეობისათვის ამით ყიდულობდა ღვინოს და მლოცველებს დააღვინებდა.

გარდა ამისა, მორჩენილ ბავშვებს სოფელში დაატარებდნენ და შემდეგ სალოცავში მიჰყავდათ.

სალოცავში მიჰქონდათ ბაზმა, პური, პატარა კვერები ნიგვზით და შაქრით, ქაღები. ამ შემთხვევაშიც აკეთებდნენ პატარა „კუკნებს“ და ნიშთან ტოვებდნენ. აქვე სადმე ჩამოკიდებდნენ წითელ ტანსაცმელს, რომელსაც ბავშვს ავადმყოფობის დროს აცმევდნენ ანგელოზების გულის მოსაგებად და დაავადების იოლად მოსახდელად. თუ შეთქმული ქონდათ, თეთრი ქსოვილის თავსაფარს ნაიკრავდნენ თავზე და ისე დადიოდნენ, შემდეგ კი ხატში მისვლისას მოიხსნიდნენ და დატოვებდნენ. იცოდნენ თეთრი ბამბის ძაფის წალევა, რომელსაც ხატს სარტყელივით გარშემო შემოავლებდნენ. მიჰყავდათ თეთრი ფერის მამლები, რომლებსაც სალოცავში გაუშვებდნენ — „ეს ქათამი ანგელოზის არისო“.

სალოცავებად, სადაც ანგელოზებისათვის ლოცულობენ,

დასახელებულია წმ. ბარბარე (“ნავთლულშიც არის და გორის-ჯვრისკენაც”), ღვთისმშობელი, ალავერდი (“ჟამურშია ალავერდის ნიში”), ლომისა, წმ. გიორგის ნიში, მთავარანგელოზი და კვირა-ცხოველი (“რომელსაც შეუთქვამდნენ, იმ ხატში წავიდოდნენ”).

“კვირა-ცხოველობის ორშაბათს ბარბარობა (ყვავილების დღეობა) იყო. ყვავილების დღეობა წელიწადში ერთხელ იყო. ” ამ დღეს აცხოვდნენ ნიგვზიან ქალებს, ლავაშებს, ბაზმებს დაანთებდნენ, ყვავილებს მიიტანდნენ. ვისაც რა ჰქონდა, იმით მივიდოდა სალოცავში. „ბარბარობა დღეს მთელ სოფელში მამლებს განყვიტავდნენ, სალოცავში მიჰყავდათ ცოცხლად. თუ დაკლავდნენ, თავი იქ უნდა დაეტოვებინათ”.

შედარებით ვრცელი მასალაა მოტანილი ორსულობისა და მშობიარობის შესახებაც. ჩანანერების მიხედვით, ჭრელი კალმახით მუცლის მოშლა შეიძლებოდა. კალმახს იჭერდნენ, დაჩეჩქვავდნენ, გამოწურავდნენ და დალევდნენ (ან ხარშავდნენ და ჭამდნენ). ამიტომ ფეხმძიმე ქალი კალმახს არ ჭამდა. მუცლის მოსაშლელად ხმარობდნენ აგრეთვე ბალბის ძირს, ხინას, დიდი რაოდენობით მოდუღებული ხახვის წვენს.

თუ ქალს მუცელი სწყდებოდა, კვერცხის ცილას წაუსვამდნენ ჩვარზე და წელზე შემოაკრავდნენ 3-4 პირად. შეხსნიდნენ დაახლოებით 4 თვისა რომ გახდებოდა. ძალიან დიდხანაც არ შეიძლებოდა ტარება — შეხორცებები ექნებოდა, შეიძლება თავი არ განვითარებულიყო და მახინჯი ბავშვი დაბადებულიყო.

მშობიარობის დროს ბებია ბავშვს ჭიპლარს (“კუჭს”) აჭრიდა. თუ ბავშვი არასწორად მოდიოდა, ბებია ხელით ასწორებდა. თუ ბავშვი დალახული დაიბადებოდა, ბებიას პერანგში ამოატარებდნენ - ბავშვი გამაგრდებო. ჭიპლარს ჯერ ბამბის ძაფს (“პატრუქს”) შეაბამენ, მაგრად განასკვავენ და შემდეგ მოჭრიან (ჭიპლარს ადგილობრივი ტერმინოლოგიით „კუჭს” ეძახიან, მომყოლს კი „ყმანვილის ამხანაგს”). თუ მომყოლი ბავშვს დროზე არ დაყვა, მელოგინეს ასმევდნენ „ფეტვის ჩალას” (მოხარშავდნენ და ასმევდნენ 1-2 ჭიქას), მოხარშული ხახვის ფურცლის წვენს,

ჭინჭრის ძირს ამოთხრიდნენ, მოხარშავდნენ და დააღვინებდნენ. მომყოლი უნდა დაემარხათ ისე, რომ ხალხს არ დაენახა. ჭიპლარი შეიძლება დაენვათ.

მშობიარობის შემდეგ ბებიებს სუფრას გაუწყობდნენ, ბავშვს ძეობას გადაუხდიდნენ. ბავშვის დაბადებისთანავე იხდიდნენ ძეობას. მოიტანდნენ ღვინოს, დაამზადებდნენ „ძეობის ფაფას“ (ფქვილს მოადულებდნენ წყალში, მარილს და ერბოს უზამდნენ. ფაფა სქელი უნდა ყოფილიყო). ზოგი ქათამსაც დაკლავდა. „ძეობის ფაფას“ მხოლოდ ქალები ჭამდნენ. ბებიას ფულსაც ჩუქნიდნენ.

თუ ქალს რძე გაუშრებოდა, შელოცვილ წყალს ასმევდნენ. „ლომისის სალოცავში შიგნიდან როგორც ყინულის ლოლუები ისეა, თეთრად წვეთავს ერთ მხარეზე. იმას მოტეხავდნენ, წყალში გალესავდნენ და ასმევდნენ. ამას „ლომისის რძეს“, „ღვთისმშობლის რძეს“ უწოდებდნენ“.

ძუძუს ტკივილის და დაჩირქების შემთხვევაში, ტყლაპზე უცეცხლო თაფლს წაუსვამდნენ და დაადებდნენ. თუ გასაქრობი იყო, გააქრობდა, თუ არადა მოაგროვებდა. თუ მოგროვებოდა, შემდეგ მალამოს ამზადებდნენ — თელას გაქერქავდნენ, ქერქს მოადულებდნენ, გადანურავდნენ, წვენს მისცემდნენ ქერის ფქვილს, ძუძუზე გაუსვამდნენ ჯერ ცოტა ქონს (ძროხის ან თხის), შემდეგ კი მალამოს დაადებდნენ. სელს და რძეს ერთად მოადულებდნენ, წაუსვამდნენ ჩვარზე და დაადებდნენ — ჩირქს მოაგროვებდა და გამორწყავდა. შემდეგ უნდა მოეხანათ. სუფთად გატეხავდნენ კვერცხს, გამოაცლიდნენ ცილას, გულში ქერის ფქვილს უზამდნენ, საშუალო სისქისა რომ გამოსულიყო, თეთრ მიტკალზე წაუსვამდნენ და დაიდებდნენ. თან ჩირქს გამოიტანდა, თან ხორცს მოიყვანდა წინ.

თუ რძის გაშრობა შემინებათ გამოიწვია, უნდა შეელოცათ. გარდა ამისა, თუ ქალს რძე გაუშრებოდა, უნდა მისულიყო კარებთან და მოეპატიჟებინა: „ჩემი ბავშვი ტირის, მოდი ჩემო ძუძუ-მკერდო ჩემთანაო.“

თუ ჩვილი ტირის და მუცელი სტკივა, გაზაფხულზე მოგროვე-
ბულ და გამხმარ ეგირის ძირებს გალესავდნენ დედის რძეში და
ბავშვს ჩაის კოვზით დააღვინებდნენ. „თუ ბავშვი ზნედ დაიტანს
ტირილს, ან სიზმარში ტირის, იცოდნენ მკვდრის სახელის დარ-
ქმევა. ბავშვს თავის სახელს გადაარქმევდნენ და მკვდრის სახელს
დაარქმევდნენ - ის ატირებსო. უფრო პაპის, ბიძის ან ვინმე ახლო-
ბელის სახელს არქმევდნენ. ან ვინმეს სიზმარში ნახავდნენ და მის
სახელს არქმევდნენ, ან მკითხაობით იგებდნენ.

თუ ბავშვი სიზმარში იცინოდა, იტყოდნენ - ანგელოზი აცინებ-
სო.

“თუ ბავშვი მახინჯი დაიბადებოდა, იტყოდნენ ეშმაკი ან დევი
შეეპარაო (ქმრად მოელანდებოდა). ზოგს, მაგალითად ექესი თითი
ექნებოდა, ზოგს სხვა რამე”. ბავშვი თუ ძალიან გახდებოდა,
უგრეხელს მოხარშავდნენ და იმაში აბანავებდნენ.

„დალახულს“ ეძახიან ისეთ ბავშვს, რომელიც ვერ დადის,
ფეხზე ვერ დგება, მუხლები ეკეცება, მიუხედავად იმისა, რომ სია-
რულის ასაკი მოუვიდა. დალახულ ბავშვს ბებიას დააყენებდნენ
ზურგზე და იტყოდნენ „ამან დაგლახოს, ამან დაგლახოსო“. თუ
ბავშვი თავიდანვე დალახული დაიბადა, ბავშვს ბებიას პერანგში
ამოატარებდნენ — „ბავშვი გამაგრდება-ო“. მკვდრის გასვენები-
სას ბავშვს ფეხზე დააყენებდნენ, თუ არა და დაილახებოდა. მაშინ
წაიყვანდნენ იმ მიცვალებულის საფლავზე, ზედ დააყენებდნენ და
თან იტყოდნენ: „აქამდე შენ იყავი დალახული, ახლა ის დაილახო-
სო“. ჩამოივლიდნენ და 7 ქვრივის (ან 7 კომლის) სანთელს მოაგ-
როვებდნენ, გააძნობდნენ და კვირისტავში გაატარებდნენ. გამდ-
ნარი სანთლის ფორმის შესაბამისად, რაიმეს მიაშგავებდნენ და
ჩათვლიდნენ, რომ იმან დალახა. ეს შეიძლება ყოფილიყო ადამიან-
ის, ცხოველის, ფრინველისა თუ ქვენარმავლის გამოსახულება.
ამ გამოსახულებას ინახავდნენ, შემდეგ კი სამ კვირაძალზე ზედ
შეაყენებდნენ ბავშვს და იტყოდნენ: „თუ დალახულია ამისგან, ეშ-
ველოსო“, გამოსახულებას ჩამარხავდნენ გზაჯვარედინზე, შემდეგ
კი ბავშვს ზედ დააყენებდნენ. თუ ბავშვი მაინც არ გაივლიდა,

„ბავშვს 3 კვირაძალზე შემოატარებდნენ ბანის საკვამურს და თითო შემოტარებაზე თითო კოვზს ჩააგდებინებდნენ. ყველაზე ხშირად მაინც სანთლის აკრეფა იცოდნენ.“ შეიძლება ბავშვი დალახულიყო იმ შემთხვევაშიც, როცა ორი ქალი ერთად მოლოგინდებოდა. მაშინ „კვირა ძალზე შეხვდებოდნენ ეს ქალები გზა-ჯვარედინზე და ბავშვებს შეუცვლიდნენ ძუძუს ანუ ერთმანეთის შვილებს მოანოვებდნენ ძუძუს“ (ალავერდაშვილი ნ., 1948. სოფ. წირქოლი).

ჩანანერებში შედარებით მოკლედ არის წარმოდგენილი ისეთი დაავადებები, როგორცაა კუჭ-ნაწლავის დაავადებანი, კანის დაავადებები, ძირმაგარა, ჩიყვი, ელქუმი, თავის ტკივილი, გულის, ღვიძლის, შარდის ბუშტის დაავადებები, გაციება, სურდო, ხველება, რევმატიზმი (ხუთვა), ცოტა მეტია მასალა ქლექის, თიაქარის, თიადორას, სურავანდის და ე.წ. „ბედნიერის“ — საქონლის ყვავილის (ციმბირის წყლულის) შესახებ. დასახელებულია ადგილობრივი დალაქის, მკურნალის გვარიც — ქუტაშვილი.

ბოლოს გვინდა დავამთავროთ ამ ჩანანერების გაცნობა შელოცვათა ნიმუშების წარმოდგენით.

თვალნაცემის შელოცვა: მე გილოცავ თვალისასა, ავ თვალისასა, ავ ყბისასა, მიღმეველისასა, მოღმეველისასა, მიმავალისასა, მომავალისასა, კოჭდაბლისასა, კოჭმალლისასა, მწითურისასა, თვალჭრელისასა. იჯდა დედა მარიამი ტაძარსა ოქროსა, ჩამოიარა ერთმა ავთვალმა, ავგულმა, ავსულმა, მამნემა, ბოლოკუდიანმა, ურიაქარაგელმა, ურიაკარაგელმა. დამნატრა სანატრელი, ჩამამეშალა თმანი ბრონეულისა, მხარი ალვისა, თვალი ჭიქისა, კბილი ბროლისა. ჩამოიარა იესო ქრისტე პატიოსანმა და ჰკითხა. ნუ სტირი დედა მარიამ, გაგემართება ქსელი ძონეულის, თმანი ბრონეულის, მხარი ალვის, თვალი ჭიქისა და კბილი ბროლისა. შენსა ავთვალსა, ავგულსა თვალ ცეცხლი, გულ სამართებელი, 12 კონა ნემსი და მახათი, 12 წმინდა გიორგის ლახვარი სულ დეეცეს გულში. ღმერთო, შენ დასწერე შენი წყალობის ჯვარი. ლოცვა ჩემი, რგება ღვთისა, შენი დედ-მამის სალოცველისა.

შეშინებულის შელოცვა: მე გილოცავ შიშისასა, შავი აბრეშუმისასა, მე გილოცავ შიშისასა, ყვითელი აბრეშუმისასა, მე გილოცავ შიშისასა, წითელი აბრეშუმისასა, მე გილოცავ შიშისასა, თეთრი აბრეშუმისასა, ამ მთისასა, იმ მთისასა, მიღმეველისასა, მოღმეველისასა. გულო გულის ალაგასა, გულო ნუ გეშინია, თეთრი ქორი ქანდარასა, გულო დაჯექ ალაგასა, ქათამი ზის ბუდეზედა, გულო დაჯექ ბუნაგზედა, ახვთო (რატო?) შეშინებულხარ, გულო ნუ გეშინია, გამოდი შიშო, გამოჰყევ ჩემსა ლოცვასა და ბრძანებასა ღვთისასა. არ გამოხვალ ნებითა, გამოგიყვან ძალითა, ჩემი იოსე ქრისტეს ტარბირკლიანი დანიითა, მიქცემ ზენასა შიშო, წაგაღებინებ ქვენასა, გაგაქრამ, გაგანყვებ წმინდა გიორგის ძალითა, ჩაგაგდებ შიშო უდაბურ ბედში, არ გესმოდეს ძაღლის ყუფა, არცა კაცისა ღიღინი. ღმერთო, შენ დასწერე შენი წყალობის ჯვარი. (შეშინებულს შეულოცავდნენ მერცხლის ბუდეზე, მეხის ნატეხზე, ნახშირზე, დევის რქაზე. შემდეგ ამ მეხის ნატეხს, მერცხლის ბუდეს, დევის რქას, ნახშირს გალესავენ შელოცვილ წყალში და დაალევიანებდნენ).

უჟმურის შელოცვები: 1. გამოიხვა შავი კლდე, გამოვარდა შავი რაში, ზედ იჯდა შავი კაცი და გზასა მიკაკაჩებდა და კუჩუკობდა. წინ კაცნი შემოეყარნენ მიქელ-გაბრიელი და მთავარანგელოზი. მათ კითხეს – სად მიდიხარ შავო კაცი? – მე მივალ მის ხორცის საჭმელად და ძვლების სახრავად. დასწყევლეს მიქელ-გაბრიელმა და მთავარანგელოზმა, არ გაგიშვა შენ ღმერთმა მოკვდინებელმა შენ მის ხორცის საჭმელადა, მამა აბრამისა ძისა ისრაილისამა შენ მის ხორცის საჭმელადა და მის ძვლების სახრავადა. ჩაგაგდო ცეცხლსა ხოროსდეს მას ნუჰნუპისასა შენ მის ხორცის საჭმელადა და მის ძვლების სახრევად. ამინ.

2. უჟმური მოდიოდა შუალამის ბინდისასა, თან ყავარჯენს მოიბჯენდა მოკლეთარა გიშლისასა. უჟმურო სად მიხვალ შუალამის ბინდისასა. მე მივდივარ დედ-მამის შესაშინებლადა, ბაღლების შესატირებლადა. თავით შავტარა დანა უდევს ბავშვის დედასა, ჩაგიყრიან გულშია, ამოგადენენ შხამასა, დაგაყრიან მარილსა და

ამოგდებენ 9 ადლ დედამიწის ქვეშა.

თვალში მოხვედრილის შელოცვა: სიმონი და გორგისელი ორი მთასა ბურთაობდნენ, გადაუვარდა თვალში მოხვდა, თვალი სისხლად გადაეცა. რა არის იმის ნამალი. გადახტი ჩვენსა ბოსტანში, სამი სამყურა მოგლიჯე, გაუსვი და გამოუსვი, ის დაუამებს ტეხვასა.

ჭვალის შელოცვა: ჩავალ ჭალასა, ჩავკრამ კანაფსა ოთხსა თითსა მეხუთე ცერს, შევკრამ ჭვალსა, ჩავდებ ზღვასა, არ ამოვა მინ ჟამსა.

სურდოს შელოცვა: სურდო მენვია ადვილად, რა გაუკეთო სადილად, სურდო შევკარ, შევპაჭიჭე, შავსა ძაღლსა გადავკიდე, ძაღლი ხიდზე გამივარდა, სურდო ნყალში ჩამივარდა.

შაკიკის (საკეკის) შელოცვა: შაკიკი შემორჩეულა ჩვენი საბძელის ბოლოსა, ისე სჭამდა რკინასა, როგორც ხარი თივასა, წმინდა გიორგიმ დასწყევლოს, გაიპარა დილასა (თხის რქა დანვით, დაფშვნიტეთ, დაასველეთ ტყლაპი, ზედ დააყარეთ და დაადეთ სადაც სტიკია).

მუნჯუკების და ტკივილების დროს შელოცვა: აველ მთასა, დავხედე ზღვასა, იჯდა დედა მარიამ ქალის ქალითა, ჩამოიარა იესო ქრისტემ, ჰკითხა: - რას იქმ დედა მარიამ. — რას ვიქ პატიოსანო ქრისტე, ვსწველ ვეშაპსა და ვიქ ყველთა. — და ვინ თქვა, ვინ გაიგონა ვეშაპის ნანველი და ყველ ნაკეთები. — და ვილამა თქვა უკბილო კბილიანსა ჭამდეს და უძვლო ძვლიანსა ჭამდეს. რა არის ამის ნამალი. ხელ უკუღმა ჭინჭარი მოგლიჯე, იქ მათი (?) გაახმე, ეს ნახშირი ერთმანეთს მოშორდეს, ის არის შენი ნამალი. ლოცვა ჩემი და რგება ღვთისა, შენი დედ-მამის სალოცავისა, თუ ცულსა მოჭრილი თავისი ტარად გამოადგება, ჩემი ლოცვა შენც კარგად გამოგადგება. ღმერთო შენ დასწერე შენი ნყალობის ჯვარი.

ელქუმის შელოცვა (“მუნჯუკები გამოსდის ადამიანს და კანს გადააძრობს”): ქრისტემ დაკლა, დედა იწვია, სული ელქუმის არ იწვია. ელქუნმა სთქვა: - რატომ მე კი არ მიწვია. — შენ იმისთვის არ გიწვია შეხვალ ყმანვილის ტანშია, აჭოჭყდები, დაჭოჭყდები,

გადაჯდები, გადმოჯდები, გადასუსნი, გადმოსუსნი. — არა მამა, ძემა და სულმა წმინდამა, არც გადავსუსნი, არც გადმოვსუსნი, არც გადავჭოჭყდები, არც გადმოვჭოჭყდები, გავიხომები (?) და ჩამოვცვივი ქერის ქატოსავითა (წამალი: აილე შაბი, ენდრო, ინა, აურეე ერთმანეთში, დაურეე, დაჩეჩქვავ და დაუსვავ მუნუკზე).

სურავანდის შელოცვა: მე გილოცავ ქარისასა, ქარსურავანდისასა, ძვალში მოარულისასა, ხორცში მოარულისასა, ძვალში იყვე ხორცში მოდი, ხორცში იყვე — ტყავში მოდი, გამოდი, გამოიმღერე, გამოჰყე ჩემს ლოცვასა.

“ბედნიერის” შელოცვა: მე ვარ ბედი ბედნიერი, სახელ ტურფა, მშვენიერი. რა არის ჩემი წამალი — გოგრის ცილა, ქალაშაქარი, ქათმის კუჭი. ი რა ვქენ ამ ქალმა ქანანელმა, ამ ჩემი ჭირის გამქარვებელმა. (ქათმის კუჭზე გოგრის ცილა დაადეთ, დააყარეთ შაქარი და დაადეთ იქ, სადაც სატკივარია. როცა ძალიან ანუხებს, თხის ახლადგატყავებულ ტყავში გაახვევდნენ, ამის შემდეგ პატრუქი ამოძვრება და მორჩება).

მგლის კბილის (პირის) შეკვრა: ეკენია, ბეკენია, ბეკთა ხატი ასვენია, ღმერთო, ღმერთო ჩამოყარე ცხრაკლიტური კიდობანი, დააღირე ოქროსანი. შეკარ, შებეჭდე მგლის პირი, მგლის ყმა ქურდის ხელი, მიეცი კბილი სანთლისა, ფეხიც ტალახისა (თან დაახვევდნენ სავარცხელზე ძაფს და იტყოდნენ „ესე შეიკრასო“, ან კლიტეს დაკეტავდნენ).

შელოცვა ყოველი ჭირისა: ჩვენ ვიყავით სამნი ძმანი სამებისა ძალისანი, დავდიოდით ქალაქობამდის ქალაქამდით, ვკრეფდით წამალსა რისასა გიგო ჯარელისასა, აღმოსავლეთით ქალი მკერდსა, ხარის ქედსა, მსმენელო სისხლისა და ხორცის მჭამელო, მოვიტან ჩემ შავტარიან დანასა, ყელ გამოგჭრი გმობითა. ჩაგაგდებ სინი ქვაბშია, შემოგიკეთებ წალმის კონასა, მოგხარშავ, გაგაქრობ, გაგანიავებ წმინდა გიორგის ძალითა. ამინ.

ასეთია მოკლედ ის მასალა, რომელიც ვფიქრობთ საინტერესოა და იმსახურებს გარკვეულ ყურადღებას. საინტერესოა განსხვავება ხევსურეთსა და ქართლში ჩანერილ მასალას შორის,

რაც სავარაუდოდ რეგიონალურ სპეციფიკას ასახავს. კერძოდ, ქართლის მასალასთან შედარებით, ხევსურულში ბევრად მეტია და უფრო მრავალფეროვანია მასალა ტრავმების და მათი მოვლამკურნალობის შესახებ, როგორც უკვე აღნიშნულია ამ საკითხებისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო ლიტერატურაში (მინდაძე, 2016, 84), ქართლში ჩანერილ მასალაში კი, ყველაზე მეტია და ბევრად უკეთაა წარმოდგენილი ბავშვთა ინფექციური დაავადებები.

დამონმებული ლიტერატურა:

ალავერდაშვილი 1948 - ალავერდაშვილი ნ., საველე მასალა, ქართლი, 1948წ. (ხელნაწერი)

ალავერდაშვილი 2016 - ალავერდაშვილი ქ., 1950 წელს ხევსურეთში ჩანერილი მასალა ხალხური მედიცინის შესახებ, კრებ. კავკასიის ანთროპოლოგია და ეთნოლოგია, საერთაშორისო კონფერენციის მასალები. ეძღვნება აკადემიკოს მალხაზ აბდუშელიშვილის დაბადებიდან 90 წლისთავს. თსუ გამომცემლობა, თბ.

მინდაძე 2016 - მინდაძე ნ., ქართული ხალხური მედიცინა, თბილისი, გამომც. „ნიგნი + ერი“, (სერია „ჩვენი ღირსებანი“, ნიგნი 9), თბ.

KETEVAN ALAVERDASHVILI

ETHNOGRAPHIC FIELD DATA ON FOLK MEDICINE GATHERED IN KARTLI IN 1948

The study of traditional medicine always had an important place in anthropology. With due respect, important field data had been gathered first by the Georgian public figures and then by ethnologists. Rich field

ethnographic data is gathered, saved and archived in the Archive of the Iv. Javakishvili Institute of History and Ethnology. Today the group of anthropologists led by Nino Mindadze successfully continues gathering the folk knowledge on indigenous medicine and investigates the gathered data. The medical society also paid great importance to the folk medicine. Medical practitioners works are also important for the investigations in this sphere, especially today, when the use of natural products during the medical treatment became very popular.

In this article we introduce to the broader audience the ethnographic field data gathered by Nami Alaverdashvili (during 1948-1950) at that time a young medical practitioner who participated in the ethnographic expedition led by prof. Vera Bardavelidze and gathered ethnographic data on traditional medicine. This data in Kartli in 1948 is valuable for certain reasons: it already belongs to the past and is gathered by a medical practitioner under the guidance of prof. Vera Bardavelidze. The field data include such themes as the treatment of different sorts of injuries, skin diseases, the infectious diseases of children, injuries, bruises, bone fractures, wounds, etc. In these reports one can find descriptions of plants and medicines recommended for various diseases which were useful for inner and outer uses, etc. Despite the fact that the gathered data is not vast, it will be useful to learn the offered ethnographic data especially for those who are involved in such questions.

ხევისურთა ჯვარიონის მოგზაურობა თუშეთში

ხევისურეთში, სანამ საზაფხულო დღეობები, ათენგენობები, დაიწყებოდა, ორი კვირით ადრე, ხევისურთა ორი ჯვარიონი კარატისა და ხახმატის დროშების თანხლებით თუშეთში გადადიოდა და იქ, თითქმის ყველა სოფელში არსებულ თავისი სალოცავების, ხახმატის ჯვრისა და კარატის ჯვრის ნიშებს, თუშურად „სახევისურებს“//„ხევისურთსალოცავებს“ მოილოცავდა. ამის შემდეგ, ხევისურეთში დაბრუნებული ჯვარიონი ათენგენობებს მთავარ სალოცავებში იხდიდნენ - კარატის ჯვრისას ლიქოკის ხეობაში, ჭალაის სოფელთან კოპალას მთავარ სალოცავში და ხახმატის ჯვრისას სოფელ ხახმატთან, გიორგი ნაღვარმშვენციერის სალოცავში.

ხევისურთა ჯვარიონი თუშეთში ოდითგანვე დადგენილი ერთი და იგივე გზით მიდიოდა და ბრუნდებოდა უკან. ეს მარშრუტი სპეციალურ ლიტერატურაში არის გამოქვეყნებული და მცირე სხვაობით ჩემს მიერ ჩანერილ მონაცემებს ემთხვევა. თ. ოჩიაურის ნაშრომის მიხედვით ხევისურთ ჯვარიონი ლიქოკის მთიდან გადმოდიოდა და ჯერ პირიქითს, შემდეგ ჩალმას, ჭანჭახოვანს, გომენარს, გაუვლიდა და ნოვათაში ამთავრებდა თავის მოგზაურობას. მისივე მითითებით ეს მარშრუტი ემთხვევა ხალხურ ლექსში გადმოცემულ კოპალას თუშეთში მოგზაურობის მარშრუტს (ოჩიაური 1967, 58). სხვა მონაცემთა მიხედვით ჯვარიონის მოგზაურობის მარშრუტი ასეთია: „თუშეთისკენ ხიდოტანის ქედის გავლით გადაივლიდნენ ანუნთის უღელტეხილს, ჩაუყვებოდნენ პირიქითის ხეობას, მოილოცავდნენ თითოეულ სოფელთან არსებულ კარატის ჯვრისა და ხახმატის ჯვრის ნიშებს, გადავიდოდნენ ჩალმის ხეობაში, მივიდოდნენ დალესტნის საზღვრამდის, სოფ. ჭერომდის, იქიდან შემობრუნებულნი, ჭანჭახოვნის ავლით, გავიდოდნენ გომენარის ხეობაში, ასევე მოლოცავდნენ გომენარის სოფლებთან

არსებულ „ხევსურთსალოცავებს“ და საბოლოოდ გადავიდოდნენ გომენრის ხეობის ბოლოს, ჯავახის ველზე. იქ სახევსურეთო გზის გადაღმა-გადმოღმა იყო კარატის ჯვრის და ხახმატის ჯვრის ნიშები. აქ თუშები ხევსურებს გაუმართავდნენ გასაცილებელ სუფრას და ხიდოტან-ჰანუნთის გადმოვლით თუშეთში გადმოსულნი ალაზნისთავის გავლითა და ბორბალოს მთის ძირის გადავლით დაბრუნდებოდნენ ხევსურეთში, მიაბრძანებდნენ ხახმატისა და კარატის ჯვრების დროშებს თავ-თავიანთ ძირითად საბძანისებში“ (ცოცანიძე 2019, 123-124). ჩემს მიერ ჩანერილი ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ჯვარიონის გადმოსვლა ხევსურეთიდან ბორბალოს მთით იწყებოდა და ბორბალოს მთის გადავლითვე მთავრდებოდა: ბორბალო, პირიქითის ხეობა, ჩაღმისხევი სოფელ ჭერომდის, ვიდრე დაღესტნის საზღვრამდის, ჭანჭახოვანი, გომენარი, ნოვათა, ჯავახის ველი, ალაზნისთავი და ბორბალო. შესაძლოა სხვადასხვა დროს ეს მარშრუტი ნაწილობრივ იცვლებოდა, ამ მხრივ საინტერესოა ცნობილი ხევსურული ლექსის (შანიძე 1931, 224-225; ოჩიაური 1967, 141-142) თუშური ვარიანტი, რომელშიც ასახულია კოპალას მოგზაურობა თუშეთში:

„ფანდურს დამიკარ ბერხუნდო, მიყვარდის სამძალიანი,
ნუ შემიდგები ძალზედა, თუ არ ხარ იმედიანი.
სადიდოეთოდ წამოვედ, მთა გადმოვლაზე კლდიანი,
ხიდოტან გადმოვიარე ყირვნიან-მალახვრიანი.
ვეშაგურთის გორს ვესტუმრე მეცხვარე თექაიანი,
მიქა სახლს აგებიებდა, ზედ ხურო ედგა ღვთიანი.
- წილილ ჩამიდევ, მიქაო, მწყემსი მეცა ვარ ცხვრიანი.
წილი ჩამიდვა მიქამა, მწყემსი ვეგონე ცხვრიანი.
ერთი ქვა მეაც შაუდევ, მკლავთით ვარ იმედიანი.
წყალზე წამლალა მიქამა, ხელთ მომცა ვეშრაპიანი.
ჩილოსგორ ჩამომავალი ირემი ვიქენ რქიანი.
თუშებმა ჩამომაყარეს ფოცხვმაკრატელა თბიანი,
სიმურჩი გადავიჩქვიფე, რქისწვერთ გაიღეს ძგრიალი.
ტუტარიკ ამოვიარე, დამიხვდა ნარეკლიანი.

დიკლო-შენაქოს ჩაგხედე, ყოჩ-ვერძი ზძოვდა რქიანი.
ჭერო მიმიცავ ყმათადა, მიყვარდის უღვაშიანი.
ომალოსკიდურ შემოვჯედ, მაშინ გავილი ბრიალი.
ხელი გამიბა მინანმა, მომყვების საფარვლიანი,
მოდმეიც აიქ ეტანა, შუბნური მათრახიანი,
ხელჩი ეჭირნეს კოჭობნი, სავსენი, ნავთისწყლიანი.
ჭანჭახთას ამოვიარე, გველ-მყვართ დაუდგა ღრიალი.
გორისძირ შემომენია გიორგი ბოვრაციანი.
ნისლისფერაიცი თან ხყვანდა, ფაფარომასკვლავიანი,
საით მიზდიხარ, კოპალავ, დაღალულ-პიროფლიანი?
მეაცალ გადამიყოლე, ენა მაქვ ლაქარდიანი“ (ცოცანიძე 2016,
9-10).

„ხევსურთსალოცავების“ ორივე ჯვარიონის ნიშები თუშეთის სამი თემის თითქმის ყველა სოფელშია - ჩაღმა, პირიქითსა და გომენარში. მხოლოდ ნოვათის მთელ თემში, ნოვათის მინდორზე, არის კოპალას ხატი (ბოჭორიძე 1993, 295). დიდ სოფლებში ორივე ჯვარიონის ნიშები იყო, პატარებში კი - თითო-თითო ან მხოლოდ კარატის, ან მხოლოდ ხახმატის. თუშეთში კარატის ჯვარიონი იმ სოფლებს შემოივლიდა, სადაც „კოპალე კარატის“ ჯვრის ნიში იყო, ხახმატის ჯვარიონი კი - იმ სოფლებს, სადაც „სახახმატოსი“. ხევსურთ ჯვარიონი თუშეთში იმდენ ხანს რჩებოდა, რა დროც „ხევსურთსალოცავების“ შემოვლას სჭირდებოდა, შემდეგ უკან ბრუნდებოდა. თუშეთიდან წასვლის წინ, გომენრის ხეობის ბოლოს, ჯავახის ველზე ნოვათისა და გომენრის თემის თუშები ხევსურების ჯვარიონს გასაცვილებელ სუფრას უშლიდნენ. ამ სუფრაზე პირველად ჯერ ნოვათის თემის თუშების მიერ მიყვანილი, სამი წლის კურეტის მსხვერპლშენიროვის რიტუალი სრულდებოდა და შედეგ - გომენრელებისა. ასე გაისტუმრებდნენ თუშები ხევსურთ ჯვარიონს ხევსურეთისკენ. „ხევსურთმოეს“ მომსწრე თუშების გადმოცემით - „ხევსურები თუშეთში უიარალოდ, მარტო ხანჯლებით შემოდიოდნენ, მთას გადასვლისას კი ისეთ სროლას ატეხდნენ, რო არემარე ქუხილით გაყრუვდებოდა. თურმე თოფებს

და ხმლებს თუშეთში შემოსვლამდე ეხში მალავდნენ და გასვლი-
სას აისხამდნენ“ (ელიზბარიძე საბა, 85 წლის, სოფ. ქვემო ალვანი,
1979წ.).

ეთნოგრაფიული მასალებიდან ჩანს, რომ კარატისა და ხახმა-
ტის ჯვარიონი თუშეთში ადრე ცალკ-ცალკეც გადმოდიოდა. ბო-
ლოს კი, მე-19 ს-ის მეორე ნახევარსა და მე- 20 ს-ის შუა რიცხვე-
ბამდე უკვე ერთად გადმოდიან, რაც, როგორც ჩანს, ჯვარიონზე
ბორბალოსა და ნაროვანში მომხდარმა უცხოტომელთა თავდასხ-
მებმა განაპირობეს. ეს მოვლენები ეთნოგრაფიული მასალის გარ-
და ფოლკლორშიც აისახა.

ხევსურთ ჯვარიონს თუშეთისკენ მგზავრობის დროს შეიარა-
ლება აუცილებლად სჭირდებოდა, რადგან ეს მოგზაურობა მშვი-
დობიანი ყოველთვის არ იყო. მას დიდი ხიფათი ახლდა, ხშირი
იყო თავდასხმებიც, მათ ქვეყნის განაპირა ზოლში უხდებოდათ
გადაადგილება და საშიშროება მოსალოდნელი იყო. ამიტომ ჯვარ-
იონი თუშეთისაკენ კარგად შეიარაღებული მიემგზავრებოდა.
ჯვარიონზე თავდასხმები გადმოცემებში, ფოლკლორსა და ტო-
პონიმიკაშიც აისახა. ამ მხრივ საყურადღებოა ბორბალოზე, ტო-
პონიმად ქცეული ქვანაყარი - „ხახიკის ხახონის არგამაქცევის //
არგამაბრუნვის სამანი“. როგორც ცნობილია, ერთ-ერთი მოგზაუ-
რობისას ხევსურთა თორმეტკაციან ჯვარიონს ბორბალოს მთაზე,
თუშეთსა და ხევსურეთს შორის, სამოცკაციანი ქისტების მხედრო-
ბა დაესხა თავს. თავდასხმის მიზანი ჯვარიონისთვის დროშების
წართმევა იყო. მტრის სიმრავლემ, პირველ ჯერზე, ხევსურები
შეაკრთო. ეს რომ შენიშნა ჯვარიონის ერთ-ერთმა წევრმა, ხახიკის
ხახონმა, სასწრაფოდ უკანდასახევი გზა გადაკეტა: სიმბოლურად
„არგამაქცევის სამანი ჩადგა“ - ქვა აილო და დააგდო შემდეგი სი-
ტყვეებით - „ვინც ამას გასცდება სამი დღე ნულარ იცოცხლოსო“.
სამანის დარღვევა არ შეიძლება, ეს იცის ჯვარიონმა. როგორც
ცნობილია, სამანი წარმოადგენს სხვადასხვა შემთხვევის აღსანიშ-
ნავად მიწაში ჩასმულ ქვას (კანდელაკი 1988, 48). სამანი სხვადასხ-
ვანაირი იყო - საზღვრის, ძმობის, წყევლის, გაყრის... სამანის

დამრღვევი მკაცრად ისჯებოდა განგებისაგან, ლეთისაგან და ადამიანებისაგან. მისი დარღვევის ცოდვა და სირცხვილი გვარსა და შთამომავლობაზეც გადადიოდა...„სამანის ჩადგმა“ დროს ითხოვს და რიტუალიც ახლავს, მაგრამ ასეთ ექსტრემალურ სიტუაციაში, ხევსურთა ჯვარიონის წინაშე სიმბოლურად ჩაგდებულმა „არგამაქცევის სამანმა“ დიდი საქმე გააკეთა და მაშინ, მსხვერპლი თუმცა დიდი იყო, თავად ხახონიც იქ დაეცა, მაგრამ დროშა მტერს არ დაანებეს და სამოცკაციანი მტერი თორმეტკაციანი ჯვარიონისაგან ძლეულ იქნა, რაც ხალხურ ლექსშიც აისახა:

„ხახიკის ხახონმ ჩაგიდგათ არგამაქცევის სამანი,
ვინც ამას გარმასცილდებით დღეიმც ნუ გიძესთ სამანი“
(ოჩიაური 1970, 92).

ხევსურთა ჯვარიონის თუშეთში მოგზაურობის შესახებ ცნობები ლიტერატურაში მაინც მწირია. ხევსურული პოეზიის შენიშვნებში ვხვდებით საყურადღებო ცნობას, რომელიც აკ. შანიძეს ჩაუწერია ბაბო ლიქოკელისაგან და სადაც ჯვარიონზე თავდასხმაზეა საუბარი: „მშვილდ-ისრობა ყოფილას, რო კარატის ჯვარიონთ თუშეთ უდენავის. ერთხან გზა შაუკრავის ქისტის ჯარს, სამოცი კაცი ყოფილა ქისტის, თორმეტი ლიქოკელი. უსროლავ ისარი ერთმანეცისა(დ). სამი ლიქოკელი მამკვდარა, სამოცისა სამ ქისტი წასულა(ს)“ (შანიძე 1931, 425). იქვე ავტორი შენიშნავს, რომ „ერთი სათაურის ქვეშ გაერთიანებული ოთხი ლექსი ერთ ამბავს შეეხება“, რასაც შეიძლება არ დავეთანხმოთ, რადგან სინამდვილეში აქ თავდასხმის ორ შემთხვევაზეა საუბარი, რომელიც მოხდა ერთი ბორბალოზე და მეორე ნაროვნის ლელეზე, რაც გადმოცემების მიხედვითაც დასტურდება. თანაც ეს ორი ადგილი ერთმანეთისაგან საკმაო მანძილითაა დაშორებული. ისიც ცნობილია, რომ ჯვარიონმა ბორბალოზე მომხდარი თავდასხმის დროს დროშა არ დათმო და თავდამსხმელს სძლია. ნაროვნის ლელეზე კი, როგორც ჩანს „დროშას შეხსნეს ჯვარი“: „ნაროვნის ლელე გამიტყდა, დროშას შემისხნეს ჯვარია“ (შანიძე 1931, 63) გვამცნობს ხალხური მოლექსე.

ქისტების თავდასხმა ხევსურთ ჯვარიონზე თუშეთის სოფელ დოჭუს ფერხისაში სამღერ ჯვარულშიც აისახა. ამ ფერხისას მარხვაშემოს ღამეს, ლუდიანი სანდის გარშემო მღეროდნენ:

„ბორბლისთავს ციხეს აგებენ ბროლ-მარილას ქვისასა,
შიგდაშიგ გალოს ატანენ გძელ-გძელსა მითხუმისასა,
არას გაგატანთ ქისტებო, დროშას კარატის ჯვრისასა.
მთა-მთა მოდიოდ კოპალე, ნაპირს მოამტკრევს მთისასა,
ჭალაზე მოდის ფინალე, ალთოს მოანჩქლევს წყლისასა,
გიორგის გაღმარჯვებია, გიორგის გომენრისასა“

(იროდი ტომეს ძე ცოცხანიძე, 81 წლის, სოფ. ქვემო ალვანი, 1980წ.).

რადგანაც ქისტების ხევსურთ ჯვარიონზე თავდასხმის მთავარი მიზანი საკულტო დროშის წართმევა იყო, ეს იმ დროის ამბად შეიძლება მივიჩნიოთ, როცა ქართველები და ქისტები სარწმუნოებრივად გაიყარნენ. როგორც ცნობილია, ჩრდილო კავკასიელ ხალხებს შორის ისლამი ყველაზე გვიან (მე-17 ს.) ქისტებმა მიიღეს. ჯვარიონზე თავდასხმა შეიძლება მე-17 ს-ის ბოლოსკენ მომხდარიყო.

როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნე, ამ სახიფათოდ სავალი გზების გამო ხევსურთ ჯვარიონი კარგად აღჭურვილი მოგზაურობდა. აქ მთავარი და საყურადღებო ის არის, რომ ხევსურები როგორც კი შემოდოდნენ თუშეთში, მათთვის უხიფათო ზონაში, თუშებისადმი პატივისცემისა და მოკრძალების ნიშნად ისინი საომარ იარაღს ტყეში, სადმე კლდეში მალავდნენ და მხოლოდ ხანჯლებს იტოვებდნენ. ცნობილია, რომ ხანჯალი სამოსის აუცილებელი ატრიბუტია და მას არავინ იცილებდა. ამასთანავე ჯვარიონს, თავის სამწყსოში ნიშების შემოვლისას, შეწირული პირუტყვის დასაკლავად ხანჯალი მუდამ თან უნდა ჰქონოდა.. იარაღის სამალავი, სადაც ძირითადად ცეცხლსასროლ იარაღს და ხმლებს ტოვებდნენ, წინასწარვე ჰქონდათ ამოჩემებული. თუშეთში შემოსვლისას ინახავდნენ და გასვლისას ისევ აღიჭურვებოდნენ. ეს იყო ნიშანი იმისა, რომ ჯვარიონი თუშეთში, მისთვის უხიფათო გარემოში შედიოდა,

სადაც მათ თავისი სალოცავები იცავდნენ და მოძმეთა შორისაც იყვნენ. იქ იარაღის ტარების საჭიროება არ იყო, სადაც, ასევე სტუმარ-მასპინძლობის, ჯვრისა და საყმოს წესით და მადლით მათ სიცოცხლეზე პასუხისმგებელი მასპინძლები ეგულებოდნენ.

ხევსურთ ჯვარიონს თუშები დიდი პატივით ხვდებოდნენ, ლხინში გვერდით ედგნენ და ჭირს კი უმაღლავდნენ. ამასთან დაკავშირებით საილუსტრაციოდ ერთი შემთხვევა შეიძლება მოვიტანოთ - სოფელ შენაქოში ოჯახს დედა გარდაეცვალა. „სახევსურო ალუდები“ უკვე მოხარშულია, ხევსურთ ჯვარიონს დღედღეზე ელოდებიან, სოფელი კი მგლოვიარეა. გამოვიდნენ გარდაცვლილის შვილები და სოფელს გამოუცხადეს - „წეს-რიგი წეს-რიგია, ნუ ჩავშლით, ხევსურები შორიდან მოდიან და ცოდვები არიან ჩვენ რომ აქ ცუდი ამბავი დავახვედროთო“. მათი მოსვლის დღეს გარდაცვლილის შვილებმა საერთო წეს-რიგში ჩართვით მაგალითი აჩვენეს ისეთი, რომ ჯვარიონმა ვერც კი გაიგო სოფლის მწუხარება. მათი წასვლის შემდეგ კი სოფელმა წესისამებრ იგლოვა ახალგარდაცვლილი თანასოფლელი.

ასევე საყურადღებოა ისიც, რომ რაც არ უნდა მომხდარიყო, როგორი საშუღლარი და გაუგებრობაც არ უნდა ჰქონოდათ, ჯვარიონი თუშეთში მოლოცვის დროს, ერთმანეთში არ იკამათებდნენ, მითუმეტეს არ იჩხუბებდნენ და არც საწყენოს რამეს ეტყოდნენ ერთმანეთს. ადგილობრივებთანაც მეტად თავაზიანები იყვნენ. ეთნოგრაფიული მასალებით დასტურდება რომ ჯვარიონს შორის თუ რამე გაუგებრობა მოხდებოდა, საქმეს თუშეთიდან გასვლის შემდეგ გაარჩევდნენ. ჩანერილი მაქვს ერთი უბრალო ამბის გამო, როგორ მისცა შენიშვნა ხუცესმა დასტურს, ამ უკანასკნელმა კი მორჩილად მიიღო შენიშვნა და მოიბოდიშა: „ათნიგენობას ჩამოვიდოდეს ხევსურებ, ჯერ ისინი მოვიდოდესად მემრ დინყებოდ ათნიგენებ. 7-8 კაც მოვიდოდ ცხენებით. „სახევსუროს“ ეძახოდეს, შეხკიდებდეს ქვაბს, მთლიან სოფლის ხარჯზე დახვებოდეს... ხევსურებ ერთ დღეს ერთ სოფელში დარჩებოდეს, მეორეს - მეორე სოფელში. დეკანოზი იქნებოდა ერთი... მთელ თუშეთს მივლიდეს

ჩაღმა-გომენარ-პირიქითს... საბოლოოდ რო შესწყდა მაგათი მი-
მოსვლა, ჩხუბ მოსვლიყ ხევსურებს, ჩვენ სოფლებში არ ჰქონდ
უფლება ჩხუბისა. სახახმატოს ვეძახით (ბუხურთის სალოცავი
ნ.ა.), იქ ცარელა ჭიქა მასრი ხევსურმ. მე მივანვად, დაცალად გად-
მომიგდო. მე ხელში ვერ დავიჭირ, დავარდად გატყდ. ხევისბერმ
დუძახ - „არ ხართა გონთ?“ - „ჩემი ბრალი ას“. სამჯერ თქვეს.
- „ჩემ ბრალიად გიჩვენებთ ყოფასავ, გადავალთავ ბორბალოსავ“.
ბორბალოზე გადასვლით იმათ, ველარ ვიც რაზეამ მუვიდ ჩხუბიდ
ერთ კაც მეკლ, ჩვენთან კი წეს არ იყვ ეჩხუბათ“(იროდი ტომეს
ქე ცოცანიძე, 77 წლის, სოფ. ბუხურთა, 1976 წ.).

თუშეთში ჩანერილი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით
ირკვევა, რომ თუშები „ხევსურთმოესთვის“ საგანგებოდ ემზადე-
ბოდნენ და იმის მიხედვით, თუ რისი დალოცვა სურდათ, ზოგი
მხოლოდ სანთელ-ზედაშით ხვდებოდა ხევსურთ ჯვარიონს, ზოგი
კი - „ქვებ - საკლავით“, ანუ საამისოდ საგანგებოდ მოხარშული
ლუდითა („სახევსურო ალუდი“) და შესანირი ზვარაკით.

ხევსურები ცხენებზე და ჯორებზე ამხედრებულები მიდიოდ-
ნენ თუშეთში. თითო ჯვარიონი 7-8, 9-10 კაცისგან შედგებოდა,
როგორც გადმოგვცემენ „ხევსურთმოეს“ მომსწრენი (კატო ქრის-
ტოს ასული ჯამრულიძე-თათრულაძე, 88 წლის, ს. ლალისყური,
1980 წ.).

ზოგი სოფელი სახევსურო ლუდს ყოველწლიურად ხარშავდა
და ხევსურთ ჯვარიონიც ღამეს იქ ათევდა. მაგალითად, სოფელ
ხისოს მკვიდრის გადმოცემით ისინი სახევსურო ლუდს ყოველწელს
აყენებდნენ, სოფელ საჩილოლოშიც წმინდა გიორგი ნაღვრისპირის
სალოცავში მიდიოდნენ, სადაც ასევე ლუდს და საკლავს ახვე-
დრებდნენ (ბოჭორიძე 1993, 291). ისე, რომ თუშეთში ხევსურების
მოსვლისათვის „სახევსურო ალუდი“ სასოფლოდ ცალკე იხარშე-
ბოდა და მათთვის ცალკე იდგმებოდა საალუდე კოდი, ლუდთან
ერთად ახვედრებდნენ საკლავსაც. ეს ძირითადად ის სოფლები
იყო, სადაც ორივე ჯვარიონის ნიშები იყო და სადაც უღამდებო-
დათ და ღამისთევით დარჩენა უხდებოდათ. ზოგი კი, ვისაც უფრო

დიდი სამხვეწრო ჰქონდა, ოჯახი ცალკეც დადგამდა საგანგებოდ სახევესუროდ მოხარშულ ალუდიან კოდს და ჯვარიონს დაახვედრებდა, თუმცე შეიძლება ლამისთევა მათ სოფელში არც უწევედათ.

ხევესურთ ჯვარიონი სოფელში არ შედიოდა, სოფელს თავზე გადაუვლიდნენ და პირდაპირ სახევესურო ნიშებთან მიდიოდნენ. სოფლელებიც იქ მიდიოდნენ მათთან შესახვედრად. თუ სადმე ნიში შიგ სოფელში იყო, მაშინ ჯვარიონი კაცების სავალი გზით ნიშთან მივიდოდნენ, იქ მიიღებდნენ სოფლელებსაც, იქ დალოცავდნენ. საცხოვრებელ სახლებში შესვლა კი სრულიად გამორიცხული იყო. მხოლოდ ახალაშენებულ, უცხოვრებელ სახლებს დალოცავდნენ. ჯვარიონი ლამეს, ჯვარის დროშებთან ერთად, ნაბდებში გახვეულები, თავისი სალოცავის ნიშთან ათევედნენ (ბოჭორიძე 1993, 288).

თავისი „ჯვარ-ხატების“ ნიშების მოლოცვის გარდა, ხევესურთა ჯვარიონის მიერ თუშეთში შესასრულებელ აუცილებელ რიტუალს, წარმოადგენდა თუშების ახალაშენებული ციხეების, ახალმოსახლეთა სახლების დალოცვა, ავადმყოფთა მკურნალობა, იშვიათად დამნაშავეის დარისხება, ფათერაკით დაღუპულთა „სულის დახსნა“ ეშმაკთა და ავესულებისაგან და მათი „შინ მოყვანა“. თუშეთში იყო რწმენა, რომ არაბუნებრივ სიკვედილს, მაგალითად კლდეზე გადავარდნა, წყალსა და ზევავეში დახრჩობა, მეწყერში მოყოლა... ავესულები იწვევედნენ, მათგან მოკლულთა სულები მათვე რჩებოდათ. ამიტომ ყველა ცდილობდა, რომ ხიფათით მკვედარი თავისიანის სული ავესულთაგან გამოეხსნა. ამისთვის დაკლავდნენ შავი ფერის თხას და გადაავდებდნენ იქ, სადაც უბედური შემთხვევა მოხდა; ბოჭორიძის ჩანანერის მიხედვით იცოდნენ ცხვრის და ქათმის დაკვლაც. შემდეგ კი გარდაცვლილის სულს ხევესურთ ჯვარიონსაც მოაყვანინებდნენ. გ. ბოჭორიძის ჩანანერის მიხედვით ოჯახი „ხევესურს დროშით და ერთ თუშს გაგზავნის „სულების მოსარეკად“. წავლენ, მივლენ და დაბრუნდებიან. იქიდან მოსვლაში თუშში ხევესურს წინ არ უშვებს, თითონ წინ უნდა უსწრებდეს. იტყვიან: „თუ ხევესურმ გაუსწროო, არ ვარგაო“. მოდის ხევესური და მოიყვირის:

„მოვალ და მომიდის სულები მავანი კაცისაო“ და ასე დაბრუნდებიან. ხევსურს აძლევენ ერთ მანეთს“ (ბოჭორიძე 1993, 304-305). ხევსურების მიერ სულის მოყვანის რიტუალი სხვაგანაცაა აღწერილი (ცოცანიძე 2019, 126). ჩემი საველე მასალების მიხედვითაც, ოჯახის მიერ ჩატარებული ღონისძიების გარდა, როცა უნიშნო შავ თხას კლავდნენ და შემთხვევის ადგილზე აგდებდნენ, დამატებით ხევსურთ ჯვარიონსაც ინვევდნენ სულის მოყვანის რიტუალის შესასრულებლად და ეს უშუალოდ კოპალას ჯვარიონის ფუნქცია იყო. საყურადღებოა, რომ ერთი ადამიანის სულის მოყვანას მრავლობით რიცხვში მოიხსენიებდნენ და მათი თქმით სულები მოჰყავდათ. ჩემი ჩანაწერის მიხედვითაც ამ რიტუალის შესრულებისას წინ ხევსური არ უნდა წამოსულიყო, რადგან მიაჩნდათ, რომ სული იქვე დარჩებოდა. ამაზე თვითონ ჯვარიონის ნევრი აფრთხილებდა გამყოლ თუმს: „ჩვენ ერესტეს ცოლ დალი ზვავმ. ერესტემ ხევსურებს, რო მოიდნეს, სულთ მოვარეკვიებავ, შენაქოთა ხელათ თისოი-დედისძმა, გახყვ ხევსურს, სიაც ზვავმ დალი...მემრ ღამეიად ვსხედვართ ბალებიდ ჩამოჩინდეს გაღმ ტყეშიითა დროშაის ჟღრიალით. ეთქვ კი ხევსურს, რო წინ არ გამომიშვავ, ჩემზე წინ თქვენ იარეთავ, თვარ სულ იქავ დარჩებავ. „მოალივ“, ყვირილით მოდიოდის ის ხევსურ, გარევე მახსონს, „მოალიოდ მომიდიანავ ანოს სულნივ“ - ტყემ ხმა აძლიის, საშინელა იყო, რო სვიოდ რაილ. მოვიდნეს, მოვიდნესად სიაც გვენვავ, გადმოფრინდავ ის ხევსურივ, წინავ თისო შემუჟძლვაოდ... თავის დროშიათავ იქ გადავარდავ. იყვირის - „მოვდიოდიდ მოვრეკნევ ანოს სულნივ“, სამჯერ დიყვირის“ (კატო ქრისტოს ასული ჯამრულიძე - თათრულაიძე, 88 წლის, სფ. ლალისყური, 1980 წ.).

იგივე რწმენა ხევსურეთშიც იყო, თავმოკლულის და წყლით დაღუპულის სულის სახსნელად ყველგან კოპალას დროშა „მიჰყავდათ“ (ოჩიაური 2005, 80)

გარდა ახალაშენებული ციხეების, სახლების დალოცვისა და ადამიანთა მკურნალობისა, იშვიათი, მაგრამ მაინც იყო შემთხვევა დამნაშავეის დასჯისა. ჩანერილი მაქვს სოფელ გირევში მომხდარი

ამბავი, შვიდი წლის ბიჭის ხევსურთა ჯვაროსნის მიერ „დარისხები-სა“, „დაკოჭვისა“. ის მეზობელმა ქალმა ვითომ მოპარული კვერცხების გამო დაასჯევინა. თურმე თავად ხევსურები ეხვეწებოდნენ - „ნუ გაგვაკეთებინებ ამას, შენთვისაც არ არის კარგი“, მაგრამ გავეშებულ ქალს წინ ვერ აღუდგნენ. ბავშვი ძალით დააკავეს, გაკოჭეს და დროშა „დააბერტყეს“. რა თქმა უნდა, ამ ემოციურმა სტრესმა ბავშვი ქკვიდან შეშალა. იცხოვრა სიბერემდე. არავის ერჩოდა მაგრამ უჩვეულოდ იქცეოდა, მაგალითად, ზამთარში დაინყო ვაშლის ხის მოჭრა. როცა ჰკითხეს რატომ სჭრიო, ეგ ხომ ვაშლის ხეაო, - მაშ რად არ ასხიო - იყო პასუხი და ხის მოჭრა გააგრძელა. სამწუხაროდ, შეიძლება ეს დამთხვევა იყო, მაგრამ გადმოგვცეს, რომ ვინც ეს ბავშვი დაარისხებინა, ოჯახი მთლიანად ამოწყდა.

ხევსურეთში „დაკოჭვა“ იცოდნენ მაცილ-ემმაკისგან მოხიბლულებისა, სულიერად ავადმყოფისა (მაკალათია 1935, 241; ჭინჭარაული 2005, 279; მინდაძე 2016, 175). თუშეთში კი ნებისმიერ დალოცვაზე „დაკოჭვას“ იტყოდნენ. დაკოჭვის დროს დროშის „კოჭს“ - ტარის ქვედა ნაწილს დასაკოჭ საგანზე, ადამიანზე... ადგამდნენ. დალოცვა ანუ „დაკოჭვიება“ თუშეთში იცოდნენ ცხენების და ძროხებისაც: „იმ ხევსურებს აკოჭვიებდეს ხალხს, ვისაც უნდოდ. ზოგთ ცხენებიდ ძროხებიც დაკოჭვიან. ძროხებ სუ ქვათად ხეთ მოხვდნიან იმ დროშაის უღრიალზედ. მეკვამურთ, ვისაც უნდოდ, ვისაც ცხენ-ძროხა ეხოცებოდეს ისინ მორეკავდეს, ფულს აძლევდეს დაკოჭვაში, დალოცვიებდესად დროშა აუღრიალიან“ (კატო ჯამრულიძე, 88 წლის, სფ. ლალისყური, 1980).

რა მოვლენა იყო „ხევსურთმოე“?

როდის შეიძლება იყოს გარჩენილი?

რა სახე აქვს ხელოვნურად აღდგენილ რიტუალს?

აი, ის კითხვები, რასაც შეიძლება პასუხი გაეცეს.

როგორც ცნობილია ქართველი მთიელები ქრისტიანულ სარწმუნოებას წინ აღუდგნენ: „და ნარვიდა წმიდაი ნინო და ებისკოპოსი იოვანე და მათ თანა წარიყვანა მეფემან ერისთავი ერთი, და

მივიდეს და დადგეს ნობენს. და მოუწოდეს მთეულთა, პირუტყვს სახეთა მათ კაცთა: ჭართალელთა, ფხოველთა, გუდამაყრელთა და უქადაგეს მათ სჯული ქრისტიანთაი ქეშმარიტი, მიმყვანებელი ცხონებად საუკუნოდ. ხოლო მათ არა ინებეს ნათლისღებაი. მაშინ ერისთავმან მეფისამან მცირედ წარმართა მახვილი მათ ზედა და ძლევით შემუსრნა კერპნი მათნი.

გარდამოვიდნეს მუნით და დადგეს ჟალეთს, და უქადაგეს ერნო - თიანელთა. ხოლო მათ არა შეინყნარეს და ნათელ - იღეს, ხოლო ფხოველთა დაუტევეს ქუეყანაი მათი და გარდავიდეს თუ-შეთს. და სხუანიცა მთეულნი უმრავლესნი არა მოიქცეს. არამედ დაუმძიმა მათ მეფემან ხარკი, ოღეს არა ინებეს ნათლისღებაი. ამისთვისცა წარკბეს იგინი, შესცთეს, რომელნიმე უკუანაისკნელ მოაქცივნა აბიბოს ნეკრესელ ებისკოპოსმან, რომელნიმე მათგანნი დარჩეს წარმართობასავე შინა დღესამომდე" (ქართლის ცხოვრება 2008, 140-141).

როგორც ჩანს, ფხოველთა დიდმა ნაკადმა, სარწმუნოებრივ ნიადაგზე თავისი ადგილ-მამულიდან აყრილებმა, თავიანთი სალოცავების ნიშები თან წაიღეს. ეს მათთვის უმთავრესი მისია იქნებოდა. სინამდვილეში ხომ ისინი თავისი რელიგიური განცდების გამო აიყარნენ მამა-პაპეული სამკვიდროდან. ქართლის ცხოვრების ცნობა ადასტურებს იმას, რომ თუშეთში ფხოველთა მასობრივი გადასახლება მოხდა და ეთნოგრაფიული მასალები კი მონშობს იმას, რომ ამ გადასახლებისას თავისი სალოცავების ნიშები მათ თან წაიღეს. ნიში (ნიშანი) დიდის მცირე ნაწილს გულისხმობს. იგი მთავარი სალოცავის ნაწილი და სიმბოლოა, მისი ნიშანია. როგორც ცნობილია, ადგილგადანცვლებული ხალხი ძირითადი ხატიდან (სალოცავიდან) ერთ ქვას აიღებდა და ახალ საცხოვრებელ ადგილში ამ ქვაზე სამლოცველოს აშენებდა. ეს ახალი სალოცველო იყო ძველის, მთავარი, ძირითადი სალოცავის „ნიში“ (ჭინჭარაული 2005, 676). ნიში ყოველთვის მიაქვს მას ვინც მთავარი სალოცავის სივრციდან გადის იმედად იმისა, რომ სადაც მიდის, იქაც თავისი სალოცავისგან დაცული იქნება. ვერა ბარდაველ-

იძის განმარტებით, ადგილობრივ ღვთაებათა ნიშების მეზობელ ტომებში გავრცელების ერთ-ერთი გზა ხალხის გადასახლება იყო, რომლის დროსაც მათ თან მიჰქონდათ თავისი სალოცავების ნიშები (Бардавелидзе 2011, 28). სამოსახლოს შეცვლის დროს თავისი სალოცავის ნიშის თან წაღების ტრადიცია, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, ჩვეულებრივი მოვლენა იყო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. ადამიანისთვის სამშობლოს გრძნობაზე მეტი მიზიდულობა აქვს თავის „ჯვარ-ხატებთან“ ურთიერთობას. სადაც არ უნდა წავიდეს მას თავისი რელიგიური ვნებები მუდამ თან ახლავს და ადგილ-მამულიდან მოწყვეტილი ცდილობს თავისი მამაპაპეული სალოცავის ნიში თან წაიღოს¹.

თუშეთში გადასული ფხოველები, როგორც თავისიანები, თუშებმა ლტოლვილებად მიიღეს და თავის გვერდით, თავის სამკვიდროში შეიფარეს. ისინი უცხოებით, ამანათის სტატუსით რომ მიეღოთ, მათ აუცილებოდად სოფლის გარეთ, გამოსაცდელი ვადით მისცემდნენ დროებით საცხოვრისს, როგორც ეს მიღებული იყო მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში და იქვე ტოპონიმიც გაჩნდებოდა - „ხევსურთ ნაცხოვრაი“ და დარჩებოდა კიდევაც. ასეთი რამ თუშეთის მთელ სივრცეზე არ გვხვდება, მაშინ როცა გვაქვს ხსოვნაში ტოპონიმებად ქცეული „დიდოთ ნაცხოვრაი“, „დიდოთ ღელეი“, „დიდოთ ჯვართანაი“... არც ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალების მიხედვით და არც ტოპონიმიკური მონაცემებით

¹ ასე ჩამოიტანეს თუშეთიდან ალვანში ჩამოსახლებულებმა თუშური სალოცავების ნიშები. სოფელ ჰელოს მცხოვრებლებმა მე-20 ს. 60 იან წლებში თავისი სოფლის ჯვრის ნიში დააბრძანეს სანალაროს მთაზე, იოანე ნათლისმცემლის ეკლესიის ჩრდილოეთ მხარეს და დღესაც ჰელოელები, ვინც მთაში ვერ მიდის, ნიშთან ლოცულობენ იმ დღეს, როცა მთაში მათი სოფლის დღეობაა. უნდა აღინიშნოს რომ, თავისი სალოცავის ნიშის თან წაღების ტრადიცია დღემდე გრძელდება. ცოტა ღიმილის მომგვრელი შეიძლება იყოს, მაგრამ ფაქტია, ამერიკაში ნიუ-იორკის შტატის ბინადარმა დოქტორმა თუშებმა თავისი სოფლის სალოცავის ნიში ჩამოაბრძანეს თუშეთიდან და ამერიკაში უნდათ გადაიტანონ. დასავანებელი ადგილიც უკვე მონიშნული აქვთ - „ყველაზე მაღალ ადგილასო“. ამ საქმეს კოვიდის პანდემიის უმოძრაობამ შეუშალა ხელი და დროებით შეაჩერა. ადამიანი თავის რელიგიურ ნეს-რიგს იქ აღასარულებს სადაც არის და როგორც არის.

თუშეთში ფხოველთა ცალკე ნასახლარი არ დასტურდება. ამით შეიძლება ვთქვათ, რომ თუშებმა ისინი ლტოლვილებად მიიღეს და ყოველგვარი წინაპირობის გარეშე თავის სოფლებში ჩაისახლეს. ფხოველებისა და თუშების ახლობლურ ურთიერთობაზე მეტყველებს მათი შემდგომი ურთიერთობა. ხევსურები დღესაც თუშებს ბიძაშვილებს ეძახიან. როგორც ჩანს, ფხოველები თუშეთში კარგა ხანს დარჩნენ. მათი ახლობლობა მათი დიდხანს ერთად ყოფნის შედეგია. ხევსურების თუშეთში დიდხანს ცხოვრებით შეიძლება აიხსნას ხევსურებსა და თუშებს შორის „გასაოცარი დიალექტური მსგავსება, ლექსიკისა თუ ინტონაციის მხრივ“, რაც თ. ოჩიაურს თუშეთში ყოფნის დროს შეუნიშნავს (ოჩიაური 1967: 60). იგივეს ადასტურებს სხვა ავტორიც და აღნიშნავს, რომ ხევსურების თუშეთში დიდხანს ყოფნას ცხადყოფს ენობრივი მონაცემები, განსაკუთრებით ამ დიალექტთა მეტყველების ინტონაციური იგივეობა და ზოგადადაც საკმაო სიახლოვე, „ენობრივი ანალიზის ყველა დონეზე“ (ცოცანიძე 2019, 130). იგივე ავტორის შენიშვნით, IV საუკუნეში თუშეთში იძულებით ლტოლვილმა ფხოველებმა „ბოლომდე შეინარჩუნეს ეთნიკური თავისთავადობა და დარჩნენ ფხოველებად, ეთნოკულტურულადაც და სარწმუნოებრივადაც - აღიარებდნენ და ილოცავდნენ თავიანთ, მათთან ერთად მიგრირებულ სალოცავებს“ (იქვე). თუშებსა და ხევსურებს შორის დიალექტური მსგავსება შეიძლება იმითაც აიხსნას, რომ საქართველოს ეს ორივე კუთხე დაშორებული იყო მის ბარს და დიალექტების, შედარებით ძველი ფენა იქ უფრო იქნებოდა შემონახული, უფრო ახლოს მდგომი ერთმანეთთან და ძველ ქართულთანაც. ხევსურების მეზობელი ფშავლების, იგივე ფხოველების ფშაური დიალექტი ქართლის ბართან სიახლოვემ უფრო მალე დააშორა იმ სიძველეს, რაც თუშურ და ხევსურულ დიალექტებს შემორჩათ.

ჩანს ფხოველების თუშეთში, თუშებთან დიდხანს ცხოვრების შედეგად გაჩნდა ის გამორჩეული ურთიერთობა თუშ-ფშავ-ხევსურებს რომ აქვთ. მათმა საკრალურმა ურთიერთობამ თავისებური ურთიერთვალდებულებებიც გააჩინა. სამეკობრეო თავდასხ-

მეხსა და თავდაცვით ბრძოლებში ისინი ხშირად ერთად არიან. თუშეთის მინა-მამულის დასაცავ ყველა ბრძოლაში, რაც ხალხის ხსოვნას შემორჩა - ქვათეთის, ლაის, ფარსმისთაობის... „მაშველ ძმებად“ თუშების გვერდით ფშავ-ხევსურები არიან. დღესაც სოფელ გოგრულთის სასოფლო დღეობაში საგანგებოდ ისმება შესანდობარი ქვათეთის ბრძოლაში დაღუპული და გოგრულთაში დაკრძალული თოთხმეტი ფშაველი და ხევსური ვაჟკაცისა: „ჩვენ მაშველ ძმებსაც, ჩვენ ფშავლებსაც ხევსურებს მოიხსენიოს და ის თოთხმეტი მეომარი ხყავდეს თამადად გოგრულთაში რო ღმარხიანო“ - ამბობენ შესანდობარში. თუმცა ქვათეთის ბრძოლა როდის იყო, არავის ახსოვს.

„ფარსმისთაობასთანა“ დაკავშირებული თუშეთში, საჩილოლოელი, ნახევსურალი აბაიძეების გვარის გაჩენაც - ფარსმისთაობის მონაწილე აბასგან, რომელსაც ცნობილი ხმალი „ბანარაული“ ჰქონია. შემორჩენილია გადმოცემაც მისი ხმლის შესახებ: ბანარაულის პატრონი სამი წლის განმავლობაში რკინას ფხეკდა და ქათმის საჭმელში ურევდა. სამ წელს ქათმის სტომაქში გამოტარებით ნაგროვები რკინით დარკინა ხმალი. ამ ბრძოლის დროინდელი ხალხური ლექსის ფრაგმენტებიცაა შემორჩენილი:

„ფშავლებ გვიდებსა იმედსა, თოფისას დავხვევთ ალსაო,
თან სტანავ ორი ლულელი ერთ ეძახოდა ცხვასაო -
თითოს შევსწირათ ოროლი სიმაგრეს ნახოცთ მკვდარსაო.
ხელი დაიკრა აბამა, თოთიათამა ხმალსაო,
განათდა ბანარაული, ცა წმიდად უცემს თვალსაო“ (იროდი ცოცანიძე).

გადმოცემებიდან ჩანს, რომ თუშეთს თავშეფარებული ფხოველები თავის მინა-წყალს დაუბრუნდნენ, თუმცა როდის მოხდა ეს არავინ იცის, მაგრამ თუშეთთან კავშირი არ გაუნწყვეტიათ. მათ თუშეთში დარჩათ თავისი სალოცავების ნიშები. როგორც უკვე აღვნიშნე, მიღებული ტრადიციის მიხედვით, სანამ მთავარი სალოცავების დღეობები დაიწყება, ყველა ძირითადი სალოცავის დროშა წინასწარ მოივლის თავის ნიშებს, როგორც

თავისი სათემო ტერიტორიის შიდა სივრცეში, ისე - მის გარეთაც. დღესაც ასეა თუშეთში... ხევსურეთიდანაც თავისი ნიშების მოსალოცად ჯვარიონი საუკუნეთა მანძილზე გადმოდიოდა თუშეთში და მათი მოსვლა - „ხევსურთმოეი“ აღინიშნებოდა. დღეს „ხევსურთსალოცაებში“ ყველგან აღარ აღესრულება კულტმსახურება და ისინი მიტოვებულები არიან. სულ რამდენიმე სოფელში - ქუშელაურთაში, დართლოში, ომალოში, ბუხურთაში... თულა აკითხავენ ადგილობრივები ხევსურთ სალოცაეებს. კულტმსახურება სახევსუროებში ძირითადად იმ სოფლებში აღესრულება, სადაც ერთდროულად, ერთ დღეს არის სახევსურო და ადგილობრივი სალოცაეების დღესასწაულები. მაგალითად, სოფელ ქუშელაურთაში ჯერ იციან შაფურთობა, მერე მოილოცავენ „ხახმატში“, სადაც იშლება სუფრა და იკვლება საკლავები, სადაც დგას ზედაშეები და სადაც იმართება ქორბელელა, ბოლოს კი სოფლის ბოლოზე - ბერ - ბაინდურის სალოცაეში მივლენ (ბოჭორიძე 1993, 283).

ნასახლარებზე არანაკლებ სევდიანი დასანახია შამბგადავლილი ხევსურთ სალოცავი პატარა კოშკები - ნიშები სასანთლე შუკუმებით, ზოგიერთის სახელიც კი ნაშლილა ხალხის მეხსიერებაში. ახალი თაობისთვის ის გაურკვეველი, უსახელო კოშკის ნაშთია, არა და ის ჩვენი წინაპრების უკვე ნაშლილი კულტურის ნაწილია. ერთ დროს ცხენების დგანდგარითა და დროშების ჟღერით რომ ახმიანებდა გარემოს და ხალხს იმედს უსახავდა - ამქვეყნიური სიმშვიდისა და სამართლიანობისას, ურთიერთობისას და თანადგომისას.

„ხევსურთმოეს“ დღეობას, როგორც ჩანს, საფუძველი მაშინ ჩაეყარა, როცა ფხოველები თავიანთ მინა-მამულში დაბრუნდნენ, პირველ ნასვლაზე თუშეთში წაღებული ნიშები ველარ მიატოვეს და ყოველწლიურად იარებოდნენ მათ მოსალოცად.

სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრება ხევსურთა ჯვარიონის მიერ თუშეთის დალაშქვრისა და დაბეგვრის შესახებ (Бардавелиძე 2011: 28), საგანგებო კვლევებით უარყოფილ იქნა შემდგომი პერიოდის მეცნიერთა მიერ (ოჩიაური 1967,

66, 135; ცოცხანიძე 2019, 128). როცა განიხილავს გადმოცემებში დაფიქსირებულ სიტყვა ბეგარას თ. ოჩიაური სამართლიან და სწორ დასკვნას აკეთებს... „თუშეთში მოგზაურობა ხევსური ჯვარონისა დამპყრობლების მიერ ბეგარის ასაღებად სიარულს კი არ ნიშნავს, არამედ თავის განაყარ მოძმე მოსახლეობასთან კონტაქტს და ამდენად მონათესავე ხატებში მოგზაურობას უდრის“ (ოჩიაური 1967, 66). ასევე ვეთანხმები ავტორს საბოლოო დასკვნაში, სადაც იგი ამბობს:... „ლეგენდებში დაცული თუშეთისათვის ბეგარის დასადებად კოპალას მოგზაურობა სხვა ახსნას მოითხოვს. მართლაც, არსებული მასალის საფუძველზე შესაძლებელი ხდება მასში დავინახოთ მოსაზღვრე დაღესტნური ტომების, კერძოდ დიდოთა წინააღმდეგ მიმართული ლაშქრობანი“ (იქვე: 135).

ხევსურ ჯვარიონს თუშეთიდან თავისი დაკლული შესანიერი ცხოველების მარჯვენა „მხარ-გვერდი“, ტყავები და „სულების მორეკვიდან“ აღებული თითო მანეთი მიჰქონდათ, რაც ბეგარად არ ჩაითვლება . ეს შესანიერია, თანაც ნებაყოფლობით მიცემული. არც თუშ-ფშავ-ხევსურების ის ურთიერთობა ჰგავს დამბეგრავის და დასაბეგრის ურთიერთობას. თუ ამ ურთიერთობაში ფიგურირებს სიტყვა „ბეგარა“, ეს მაინც უნდა გავიაზროთ ისე როგორც ნებაყოფლობითი შესანიერავი.

ჩვენს ხელთარსებული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ხევსურთა ჯვარიონი ბოლოს მეოცე საუკუნის შუა წლებში გადმოვიდა (1954წ.). მანამდე 30 - იანი წლიდან კანტი-კუნტადლა გადმოდიოდნენ. (1931 წ., 1935წ.).

მეოცე ს-ის 30-იან წლებში კომუნისტური რეჟიმის ანტირელიგიური პროპაგანდისა და აგიტაციის შედეგად ხევსურთ ჯვარიონს აეკრძალა თუშეთში გადმოსვლა და უკვე ველარ გადმოდიან, რასაც მრავალფეროვანი ფონიც შეექმნა: ამასობაში თუშეთი მოსახლეობისაგან ნელ-ნელა იცლება, ბარად ჩადის. სასოფლო მიწები კოლმეურნეობებს გადაეცათ და სოფლებში ცხვარი ჩააყენეს. საკოლმეურნეო საქმეებში ჩაბმული მოსახლეობა ზაფხულში მთაში ველარ ადის. თუშეთი თითქმის პარტახდება. ამას დაემატა

ის, რომ მეორე მსოფლიო ომის დროს მთებში დეზერტირთა და ყაჩაღთა თარეში გახშირდა. თანვე დაერთო, თუშეთში, არაკად დარჩენილი, მილიციონერის - კვაშალის სისასტიკეც: „... მემრ რო მეტა შიშიდ ხოცა იყოდ ცვარცაი, იჭერდეს. ეს მთავრობა რო შემოვიდად კარატიელიც რო იყო მილიციონერ, მემრ დეშინად (ჯვარიონს ნ. ა.) მემრ ველარ მოვიდნეს“ (კატო ქრისტოს ასული ჯამრულიძე-თათრულაიძე, 88 წლის, სოფელი ლალისყური)

ისე, რომ „ხევსურთმოვეს“ რიტუალს ბოლო მოუღო სამთავრობო ანტირელიგიურმა პროპაგანდამ, რასაც თანვე დაერთო ქვეყანაში შექმნილი არასახარბიელო, მძიმე მდგომარეობა, რაც გამონვეული იყო მეორე მსოფლიო ომის დროს გაჩენილი დეზერტირების, ყაჩაღების და ანტისახელმწიფოებრივი ჯგუფების თარეშით².

როგორც კი მთავრობის ანტირელიგიური პროპაგანდა შენეღდა, თუშებმა ისევ დაიწყეს თუშეთში, თავიანთ მამა-პაპეულ სამკვიდროში სიარული, მაგრამ მხოლოდ ზაფხულობით, რადგან ზამთარში ბარის რბილ კლიმატს შერვეულებისათვის უკვე ძნელი იყო მთაში ცხოვრება. თანაც მომავალი თაობა სწავლა-განათლებით დაკავდა. ისე, რომ როგორც კი ბავშვებს სკოლიდან დაითხოვდნენ, ოჯახები ისევ მთაში მიდიოდნენ. ერთ-ერთი მთავარი და განმსაზღვრელი მიზეზი თუშების მთაში სიარულისა იქ დარჩენილი „ჯვარ-ხატები“ იყო. ზამთრის დღეობებიც ზაფხულში გადმოიტანეს და ყველა რიტუალს წესისამებრ აღასრულებდნენ. მთაში რეგულარული სიარული ბარის ცხელი კლიმატისგან თავის გარიდებაც იყო.

სწორედ ამ პერიოდშივე ხევსურების დიდი ნაწილი, მთავ-

² სხვათაშორის, თუშეთის, პირიქითის ხეობის განაპირა (ჰელო, ჭონთიო) სოფლების საბოლოო დაცლა და ბარში ჩამოსახლება ამას უკავშირდება: „შიშიანობას გამოეხვეწნენ“. პირველ ხანებში პატარა სოფლები დიდ სოფლებს შეუერთდნენ - გირევში ჩამოვიდა დაქიურთა და ნაკუდურთის მოსახლეობა, ფარსმაში - ბასოელები... ბოლოს კი კომპაქტურად შეყუყულმა მოსახლეობამ ერთიანად დატოვა მამაპაპეული სამოსახლო. შიშიანობა როცა არ იყო თუშებმა „კახეთ-თუშეთობა“ დაიწყეს, რაც გულისხმობდა - ზამთარში ბარში და ზაფხულში მთაში ცხოვრებას (აზიკური 1985, 92-99).

რობის ძალდატანებითა და წისკვილების მიშლა-მოშლით, ბარში ჩაასახლეს. როგორც ჩანს ხევსურთა „ხელწმინდა კაცები“ თავის მოვალეობას მაინც ასრულებდნენ. თუშეთში ისინი ბოლოს 1954 წელს ერთხელ კიდევ გადმოვიდნენ. უნდა ითქვას, რომ ხევსურთა ჯვარიონის მოგზაურობას ხელი ბევრმა სიძნელემ შეუშალა - ანტირელიგიურმა პროპაგანდამ, მეორე მსოფლიო ომის შედეგად გაჩენილმამ დეზერტირობა და არეულობამ, ხევსურების ბარში ძალდატანებითა მიგრაციამ, ასევე თუშების ბარში ჩასახლების შემდეგ საკოლმეურნეო მოძრაობამ...

თავის დროზე ხევსურთა ჯვარიონის მოგზაურობამ თუშეთში დიდი როლი ითამაშა თუშ-ფშავ-ხევსურეთის კუთხეთა ურთიერთ-კავშირსა და აქედან გამომდინარე ურთიერთვალდებულებებში - ისინი ახლოს იყვნენ ერთმანეთთან და გაჭირვების დროსაც (მეზობელ ტომთა თარეშები) მხარში ედგნენ ერთმანეთს. თუშური ფოლკლორი გაჯერებულია ამგვარი ამბების გალექსვით.

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ თავიანთი სალოცავების ნიშები ფხოველებმა დევნილობისას თუშეთში თან წაიღეს. ეს ეთნოგრაფიული მასალიდან კარგად ჩანს და იმ მატერიალური კულტურის ძეგლებიდანაც თუშეთში ყველა სოფლებთან რომ არის ყორედ ნაგები ნიშების სახით და „სახევსურო“ ან „ხევსურთ სალოცავებად“ იწოდებიან.

ხევსურთა ჯვარიონის მოლოდინი თუშეთში ყოველთვის იყო, რადგან იმ თაობის წარმომადგენლები, ვისაც ახსოვდა „ხევსურთ-მოე“ და „სახევსურო ლუდების“ ხარშვა, ჯერ კიდევ იყო. შემდეგ კი თუშეთში ხევსურთა ჯვარიონის მოლოდინმა მეხსიერებაში გადაინაცვლა. მეოცე ს-ის 70 - იან წლებში ხევსურ და თუშ სტუდენტებში გაჩნდა სურვილი ამ ტრადიციის აღდგენისა, თუმცა სურვილი სურვილად დარჩა. 2020 წლის ზაფხულში, ივლისის მეორე ნახევარში, ხევსური და თუში ინტელიგენციის წარმომადგენელთა სურვილითა და ძალისხმევით ხევსურთა კარატის ჯვარიონი მეგანძურის, დასტურისა და მათი თანმხლები პირის შემადგენლობით გადმოვიდა თუშეთში. თუშეთის საზღვარზე მათ თუში ახალ-

გაზრდები ცხენებით დახვდნენ და თუშეთის რამდენიმე სოფლის შემოვლის შემდეგ ახმეტაში ჩავიდნენ, სადაც ამ რიტუალის აღდგენის მოსურნე ორგანიზატორები დახვდნენ. თუშეთის გზაზე მომხდარი მძიმე ავარიის გამო ჯვარიონის მოგზაურობა ნაადრევად დასრულდა.

როგორც მოსალოდნელი იყო, „ხევსურთმოეობა“, რა თქმა უნდა ის აღარ იყო, რაც წარსულში. ტრადიციულისა და ხელოვნურად აღდგენილ რიტუალს შორის დიდი სხვაობა იყო. მთავარი ის იყო, რომ ჯვარიონი თუშეთში მაშინ გადმოვიდა როცა ხევსურეთში ათენგენობები ჩავლილი იყო. ტრადიცია, დროში აცდენით, უკვე დაირღვა. თანაც ძველად, როგორც გადმოგვცემენ, ჯვარიონს გზის სწავლება არ სჭირდებოდა, ამჯერად კი მეგზურობა დასჭირდათ. ეს გაფერმკრთალება და მეხსიერების ნაშლა ტრადიციის დიდი ხნის შეწყვეტის შედეგია და საზოგადოების რელიგიური აზროვნების გაფერმკრთალებასთანაა კავშირში და ფუნქციური დატვირთვა აღარ აქვს.

როგორც მოსალოდნელი იყო, რიტუალი იყო უკიდურესად სახვეცველილი და იმის დასტური, რომ ყველა რიტუალი და რელია იმ დროისა და სივრცის კუთვნილებაა, რამიცაა წარმომობილი და სიცოცხლისუნარიანია მანამ, სანამ ხალხში მისი ღრმა რწმენა არსებობს; ეს იყო დასტური იმისა, რომ ხელოვნურად აღდგენილი რიტუალი შინაარსისაგან დაცლილია და მეტწილად სანახაობრივ ხასიათს ატარებს. ხევსურეთშიც და თუშეთშიც ხსოვნის დონეზელაა შემორჩენილი იმ სოციუმის წევრთა აჩრდილები, რომელთა დროსაც ცხოვლად აღესრულებოდა აღნიშნული საწესწვეულებო ტრადიციული რიტუალები. გზაც კი უკვე ნაშლილი არის - თითო-ოროლა გამვლელ-გამომვლელის წყალობით ოდნავლა ეტყობოდა. ამ ბოლო წლებში ტურისტული ჯგუფებიც გაჩნდნენ და გაჩნდა იმედი, რომ თუშ-ფშავ-ხევსურეთის ოდიტგანვე დამაკავშირებელი გზაც აღდგება.

თემის კვლევისას გაჩნდა ეჭვი, რომ თავად ფშავ-ხევსურეთშიც ჯვარ-ხატების საკრალურობა შესუსტებულია და რიტუალები

გაფერმკრთალებული.

ოდესღაც ღრმა შინაარსის მქონე სანესჩვეულებო და რელიგიური ემოციებით დატვირთული, შემდეგში კი ხელოვნურად აღდგენილი რიტუალი ყოველთვის უპერსპექტივოა და მხოლოდ კონკრეტულ პიროვნებათა მცდელობასა და ნება-სურვილზეა დაფუძნებული. ვერანაირი მცდელობა მას ძველ შინაარსს ვერ დაუბრუნებს. ეს პროცესი ბუნებრივად უნდა აღსდგეს და რწმენა უნდა ედგეს საფუძვლად. ამას კი ხალხში ბუნდოვნად მაგრამ ჯერ კიდევ შემორჩენილი ხსოვნის აღდგენა დაეხმარება.

ხევსურთა ჯვარიონის თუშეთში მოგზაურობის აღდგენა თავისთავად კეთილშობილური, მნიშვნელოვანი და სასარგებლო იდეაა. ეს ჩვენი წინაპრების საუკუნეებგამოვლილი ტრადიციაა, ჩვენი კულტურის ნაწილია, ჩვენს ფესვებთან კავშირია და რა თქმა უნდა, მას მოფრთხილება და ფაქიზი მოპყრობა სჭირდება. შეიძლება გონივრული გზის გამონახვა და გაცნობიერება იმისა თუ რა ფენომენი იყო და რა როლს თამაშობდა ის ქართველ მთიელთა ურთიერთობაში, ცხადია, ეს მეტად ძვირფასი ტრადიცია იყო, რადგან ურთიერთობაზე ღირებული ამქვეყნად არაფერია. პირველ რიგში საჭიროა ტრადიციის ძირფესვიანი შესწავლა და მისი შედეგების მიწოდება მათთვის, ვინც დღეს აღასრულებს ტრადიციულ კულტმსახურებას. ხევსურეთში ჯერ კიდევ შემორჩენილნი არიან „ხელწმინდა კაცები“, რომელთაგანაც ახალგაზრდა თაობას თავისი ფესვების გაცნობიერებისათვის, ფესვებთან მისუსტებული კავშირის აღდგენისათვის ბევრი რამის სწავლა შეუძლია. ფესვებთან კავშირი წინაპართა დანატოვარ მიწასთან კავშირსაც ნიშნავს, რაც მეტად ფასეულია.

შეიძლება ითქვას, რომ ხევსურთა ჯვარიონის მოგზაურობა თუშეთში ჩვენი კულტურული მემკვიდრეობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილია, რომელმაც თავის დროზე დიდი და მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა საზღვრისპირა რეგიონებში მცხოვრებ ქართველ მთიელთა ურთიერთობასა და თანადგომის საქმეში.

დამონმებული ლიტერატურა:

აზიკური 1985 – აზიკური ნ., თუშეთის მეცხვარეობის ისტორიიდან („კახეთ-თუშეთობა“) // ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, 2, მეცნიერება, თბ.

ბოჭორიძე 1993 - ბოჭორიძე გ. , თუშეთი, მეცნიერება, თბ.

კანდელაკი 1988 - კანდელაკი მ. სამანი საქართველოს მთიანეთში, ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდიები, მეცნიერება, თბ.

მინდაძე 2016 - მინდაძე ნ. ქართული ხალხური მედიცინა, ჩვენის ღირსებანი, თბ.

ოჩიაური 1970 - ოჩიაური ალ. , ფშავ-ხევსურული პოეზია, თბ.

ოჩიაური 2005 - ოჩიაური ალ., ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, 2, (ბუდე-ხევსურეთი, შატილ- მილმახევი), თბ., „ენა და კულტურა“.

ოჩიაური 1967 - ოჩიაური თ., მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., მეცნიერება

ქართლის ცხოვრება 2008 - ქართლის ცხოვრება, თბ. მერიდიანი, არტანუჯი.

შანიძე 1931 - შანიძე აკ., ქართული ხალხური პოეზია, 1, ხევსურული, ტფილისი, სახელმწიფო გამომცემლობა.

ცოცანიძე 2016 - ცოცანიძე გ., წელიწადი მეცხვარეებთან, თბ., საუნჯე.

ცოცანიძე 2019 - ცოცანიძე გ. ხევსურთმოე და სახევსუროები (თუშეთისა და ხევსურეთის საკრალური ურთიერთობის ისტორიიდან), საენათმეცნიერო ძიებანი XLI, თბ.

ჭინჭარაული 2005 - ჭინჭარაული ალ. ხევსურული ლექსიკონი, თბ., ქართული ენა.

Бардавелидзе 2011 - Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, 2 изд., Тбилиси, კავკასიური სახლი.

JOURNEY OF KHEVSURS' JVARIONI TO TUSHETI

In Khevsureti, two weeks before the beginning of the religious festivities of Atengenoba held in summer, two 'Jvarioni' (two pilgrimage groups) of Khevsurs bearing the Karati and Khakhmat banners would journey to Tusheti, where they would pay homage to their sanctuaries, the shrines of Khakhmati cross and the Karati cross that existed in almost every Tushetian village, and were known under the name the 'sakhevsuros' (locals, Tushetian call Khevsurs').

The Khevsurs' Jvariani would travel to Tusheti along a long ago established route – after crossing the Borbalo pass, they would start their pilgrimage from the Pirikiti gorge (north of the Caucasus mountain range), then journey all over Tusheti, and return passing the Gometsari gorge, then upstream toward the source of the Alazani river and across the Borbalo mountains, back to Khevsureti, where the Atengen festivities were going to start – the celebration of the Karati khati (shrine) in the Liqoki gorge, by the village of Chalai, the main sanctuary of Kopala, and the celebration of the Khakhmati Jvari (cross, sanctuary) near Khakhmati settlement, at the shrine of Giorgi Naghvarmshvenieri (of beautiful stream)..

The sacral niches of Khevsureti sanctuaries in Tusheti should have appeared when the inhabitants of Pkhovi (Pshavi and Khevsureti) evading the enforced spread of Christianity took refuge in Tusheti (The Georgian Chronicles, 4th c.). Apparently, they took with them into exile some sacral objects from their shrines (displaced persons would take one stone from the main shrine and build a new shrine for that stone in their new residence, in the form of a niche). The tradition of Jvarioni journey would have started when the main part of the Khevsurs returned back to Pkhovi.

The rituals performed by the Khevsur Jvarioni in Tusheti, in parallel with paying homage to the «Khevsurtsalotsavi» (place of Khevsurs' worship) niches, included the blessing of the fortresses and houses newly

built by the locals, the treatment of the sick; releasing the souls of the unfortunate victims of tragic accidents from the captivity by the avsuli (evil spirits), - as it was believed that the demon of the place had caused the fatal accident and the perished persons would remain imprisoned by it until a Khevsur khutses (presbyter, elder) rescued him by performing prescribed rituals.

The journeys of Khevsur Jvarioni to Tusheti were forcibly stopped in the 1930s as a result of the anti-religious propaganda of the communist regime. The desire to revive this ancient tradition arose recently among the representatives of the Khevsur and Tush intelligentsia, and through their efforts, in the summer of 2020, the Khevsur Jvarioni moved to Tusheti to pay homage to their shrines. As expected, the ritual appeared to be radically altered – as a testament to the fact that all rituals and practices belong to that specific span of time in which they have originated, and remain alive as long as people have a deep belief in them; This was indeed a proof of the fact that any artificially restored ritual is devoid of real content and is largely just a show in nature.

In both Khevsureti and Tusheti, only phantoms within people's memory are preserved of the members of the socium that existed in the times during which the above-described customary rituals were performed as a part of living traditions.

ნეკრესობა

საქართველო მდიდარია ისტორიული ძეგლებით, მათ კარზე მიმდინარე მრავალფეროვანი დღესასწაულებით და მათი თავისებურებებით. ერთ-ერთი ასეთი ძეგლია ნეკრესის მონასტერი, სადაც ტარდება, ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის მიუღებელი, მსხვერპლად ღორის შეწირვის რიტუალი.

ეს რეგიონი განვითარებული სამინათმოქმედო მეურნეობის ერთ-ერთი უძველესი კერაა, სადაც მემინდვრობასთან ერთად, ტრადიციულ სამეურნეო დარგთა შორის მონინავე ადგილი მევენახეობა-მელვინეობასა და მესაქონლეობას ეკავა. ამ დარგებთან იყო დაკავშირებული მოსახლეობის სამეურნეო ყოფის, მატერიალური და სულიერი კულტურის არა ერთი მნიშვნელოვანი ელემენტი, რომელთა შორის უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს, მაგიურ-რელიგიურ რიტუალებს და დღესასწაულებს განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა.

ნეკრესის მონასტერი მდებარეობს ყვარლის მუნიციპალიტეტში, სოფელ შილდიდან 7-8 კმ. დაშორებით, კავკასიონის ქედის განშტოებაზე, მთის შუა წელზე „ნაზვრევის გორაზე“. „აქ ამჟამად შემორჩენილია უძველესი სამნავიანი ბაზილიკა, თითქმის ხელუხლებელი გუმბათიანი ეკლესია, სამლოცველო სენაკითა და სხვა სათავსოებით. ნეკრესის შიდა ფართობი დაახლოვებით 12 კვ.მ. მეტად შემალღებული შუა ნავითა და ნავის მაგვარი კამარიანი გვერდის მინაშენით, რომელსაც გ.ჩუბინაშვილი IV საუკუნით ათარილებს.“ (ამირანაშვილი 1971, 13) აღნიშნულ ტერიტორიაზე, ალაზნის ველის ზედა წელში წყაროები იუნყებიან ძველი ქალაქის ნელქარისის (ნეკრესის) არსებობას. ლეონტი მროველის მონაცემებით ნეკრესის აშენება დაუწყია მეფე ფარნაჯომს (ძვ.წ. II საუკუნე). მისი საქმიანობა გააგრძელეს მისმა მემკვიდრეებმა. II საუკუნის ბოლოს, ქართლის ცხოვრების მიხედვით ნელქარ ქალაქის

„გამშენიერება“ (სავარაუდოთ იგულისხმება დამთავრება) არშაკს მიეწერება. ვახუშტი ბაგრატიონის მიხედვით ნეკრესის დიდი მონასტრის მშენებლობა დაუმთავრებია თრდატ რევის ძე-ს (393-405 წ.) ნეკრესი იმ დროისათვის კახეთის ერთ-ერთი დიდი და ძლიერი ქალაქი ყოფილა იგი წარმოადგენდა, ენისელთან ერთად, კახეთის მემარჯვენე სადროშოს. წყაროების მიხედვით „თრდატ რევის ძე-მ აქ დაადგრა წმინდა აბიბოს ნეკრესელი და იქნა იგი ეპისკოპოს წყემსი გაღმა მხრისა დიდო თურთ“ (ბაგრატიონი 1973, 47). საბინინის აზრით, აბიბოს ნეკრესელი ყოფილა პირველი „რომელმან სანთელი თვისი აღანთო ზედა მაღალსა მთასა, რათა ყოველი სოფელი ხედავდეს მას ნათელსა და უშრეტელსა, ორპირად მანათობელსა, ღვთისა მიმართ შემწირველსა.“ (საბინინი 1882, 213). აბიბოს ნეკრესელი იყო 13 სირიელი მამათაგანი, რომელმაც საძირკველი ჩაუყარა ნეკრესის საეპისკოპოსოს VI საუკუნეში. ამ საეპისკოპონომ იარსება XIX საუკუნემდე.

ნეკრესის მიმდებარე ტერიტორიაზე ჩატარებული არქეოლოგიური გათხრების შედეგებზე დაყრდნობით ასკვნია რომ აქ მოსახლეობას უცხოვრია ჯერ კიდევ ბრინჯაოს ხანიდან. ლევან ჭილაშვილის აზრით ნეკრესის სტრატეგიული მდებარეობა მნიშვნელოვან გავლენას ახდენდა არამარტო ადგილობრივ მოსახლეობაზე, არამდე მთიელ ტომებზეც. „მთიელი ტომების ეკონომიური ურთიერთობები ბართან მნიშვნელოვნათ ნეკრესზეც იყო დამოკიდებული“ (ჭილაშვილი 1968, 64) აქედან ვრცელდებოდა ქართლის პოლიტიკური და კულტურული გავლენა არა მარტო გაღმა მხარეს, არამედ დაღესტნის მნიშვნელოვან ნაწილშიც (დიდოეთში).

„ნეკრესობის დღესასწაული იმართებოდა და დღესაც იმართება 7 იანვარს (ახალი სტილით) ნაქალაქარის ტერიტორიაზე . აქ თავს იყრიდა დიდი რაოდენობით ხალხი ახლოდებარე საოფლებიდან“ (გვიმრაძე 2005, 72). 6 იანვარს მლოცველები „გადაჩარდახებული“ ურმებით, თითქმის ოჯახის სრული შემადგენლობით, სურსათ-სანოვაგით დატვირთულნი მიემართებოდნენ ნეკრესისაკენ. შესაწირად მიჰყავდათ შინაური მამრი ცხოველები და მამალი. ნეკრე-

სის შესანიშნავი ხარის „ბერიზვრა“ ერქვა, რომელსაც დაბადებისთანვე არჩევდნენ. (ბოლო პერიოდში „ბერიზვარა“ იშვიათად ეწირება). ნეკრესში შესანიშნავი ძირითადი სამსხვერპლო ღორი იყო, რომელიც სხვა ეკლესია სალოცავისათვის უცხოა და მიუღებელი. „ნეკრესის შესანიშნავი ღორს „ლომტახს“ უწოდებდნენ. სამსხვერპლო ცხოველს დაბადებიდანვე არჩევდნენ. გამორჩეულ, ყველაზე კარგ გოჭს მარჯვენა ყურს გაუხვედნენ და ამის შემდეგ ის „ლომტახათ“ იწოდებოდა და განაკუთრებული ყურადღებით უვლიდნენ. უბრალოთ ჯოხსაც არ დაარტყამდნენ, რადგან ითვლებოდა რომ ის „მამა ნეკრესის“ დიდი შეურაცხყოფა იქნებოდა. „ნეკრესი განყრებაო“ ამბობდნენ. (გვიმრაძე 2005, 72).

სერგი მაკალათია აღნიშნავს, რომ „ლომტახი“ ორი სახელისაგან შემდგარი კომპოზიცია - „ტახი“ მამრი ღორია ხოლო „ლომი“ უკავშირდება მითრას კულტს. ლომს მითრას კულტში მე-4-ე ადგილი უკავია. მითრა როგორც ცეცხლის სიმბოლო, ხშირად არის გამოსახული საკულტო ცხოველების სახით. ამიტომ ნეკრესის შესანიშნავ ხატს ლომტახს უწოდებენ. ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ ჩვენში ტახი, „ლომი“ (ლომტახი) და ხარი ლომა ნმინდა გიორგის დაუკავშირა“ (მაკალათია 1938, 32-33)

ნეკრესობისათვის სპეციალურად ქვევრში ინახავდნენ ღვინოს, რომელსაც „ნეკრესის ზედაშეს“ უწოდებდნენ. ეს იყო საგვარეულოს მიერ საგანგებოდ შერჩეული ქვევრი, რომელსაც მარნის შესასვლელის მარცხენა მხარეს ათავსებდნენ და საგანგებოდ უვლიდნენ. ზედაშე ქვევრის სახურავზე ფეხის დაბიჯებასაც კი ერიდებოდნენ. ნეკრესობის დღესასწაულისათვის სპეციალურად აცხობდნენ პურებს „ნაზიარები“ ცომისგან. ცომის ზიარება შემდეგნაირად ხდებოდა; „მოზელილ ცომში ჩაასხამდნენ ცოტა ღვინის ძმარს, შიგ აგდებდნენ გავარვარებულ ნაკვერჩხალს და გარკვეული დროით ტოვებდნენ. ეს პროცესი ცომის აფუებას უწყობდა ხელს და ასეთი ცომისგან გამომცხვარ პურს „ნაზიარებს“ უწოდებდნენ. ეს პროცესი შეიძლება დაკავშირებული იყოს ცეცხლთაყვანისცემლობის გადმონაშთებთან“.(გვიმრაძე 2005, 74).

სადღესასწაულო პურების თონეში ცხობის ძველ ტრადიციას ივანე ჯავახიშვილი მაზდეანური სარწმუნოების გადმონაშთად მიიჩნევს. „ქალები, როდესაც თონეში პურს აცხობდნენ, პირს იხვევდნენ, რადგან ცეცხლი წმინდა სტიქიონად ითვლებოდა ადამიანის სუნთქვა კი უწმინდურად, ამიტომ მაზდიანობის მოძღვრება კეთილ მორწმუნეებს აგონებდა, რომ პური პირაკრული ეცხოთ.“ (ჯავახიშვილი 1972, 284). შესაძლოა ნეკრესობის სადღესასწაულო პურების ცხობისას ნაკვერჩხლით ცომის ზიარების წესი მაზდიანობას უკავშირდებოდეს.

მლოცველები ღვინის, პურისა და სამსხვერპლო ცხოველის გარდა, წინასწარ ამზადებდნენ ფუტკრის ზვარასაც. ბარტყობის დროს მიღებულ ფუტკრის საუკეთესო ოჯახს გეჯაში მოათავსებდნენ და ჯვარს დაუსვამდნენ. ამის შემდეგ ის ფუტკრის ზვარად იწოდებოდა და მხოლოდ შობას ხსნიდნენ. ამოღებული თაფლი მთლიანად ნეკრესში მიჰქონდათ და იქ ახლობლებსა და სხვა მლოცველებს ურიგებდნენ, ასე რიგდებოდა სანთელიც. „ეს ფუტკრის ზვარა მუდამ ნეკრესის სახელზე იდგა ვიდრე არ დაიშრიტებოდა. შემდეგ მის ნაცვლად სხვა გეჯა უნდა დამდგარიყო“. (გვიმრაძე 2005, 74).

ასეთი სამზადისის შემდეგ ქრისტეშობის 25-ში (ძველი სტილით) მლოცველები გაუდგებოდნენ ნეკრესის გზას. ნეკრესში მისასვლელად შილდელებს „საკუთარი“ გზა ჰქონდათ, ეს არის „ჯვრის გზა“, სადაც დგას ორი ნიში რომელთა თავზე აღმართულია რკინის ჯვრები. შილდიდან წამოსული მლოცველები ამ ჯვართან ჩერდებოდნენ, ანთებდნენ სანთლებს და შემდეგ აგრძელებდნენ გზას ნეკრესისაკენ. მლოცველები რომელთაც განსაკუთრებული სათხოვარი არ ჰქონდათ „მამა ნეკრესთან“ აქვე რჩებოდნენ და ასრულებდნენ შესაბამის რიტუალს. ნეკრესში ჩასული მლოცველები იკავებდნენ მათ მიერ წინასწარ შერჩეულ ადგილს ნეკრესის ქალაქში. მამაკაცები ცეცხლის დასანთებად შეშას აგროვებდნენ, ხოლო ქალები ადიოდნენ ნეკრესის სალოცავში (ძველად მხოლოდ საცალფეხო ბილიკი არსებობდა). ანთებდნენ სანთლებს, ჭრიდნენ

ქადებს; ერთს „მამა ნეკრესის“ სახელზე, მეორეს წმინდა გიორგის სახელზე და მესამეს ღვთისმშობლის სახელზე. ლოცულობდნენ შემდეგი სიტყვებით „ღმერთო შენ გადმოგვხედე „ნეკრესალვთი-შობელო“ კარგად მიმყოფე ოჯახი, ნუ მოაკლებ შვილებს საზრდოს, ოჯახს ბარაქას და ა.შ.“ ნეკრესიდან ქვემოთ ჩამოსულ მლოცვე-ლებს ცეცხლი გაჩაღებული ხვდებოდათ, რომელიც გათენებამდე ენთო. ცეცხლის გარშემო მყოფნი იყვნენ ერთი საგვარეულოს, სანათესაოს ან სამეზობლოს წარმომადგენლები. იმართებოდა მცირე პურობა მარხვით. სვამდნენ ზედაშის ღვინოს მცირე რა-ოდენობით. 26 იანვარს (ახალი სტილით 13 იანვარს) გამთენიისას იკვლებოდა საკლავი. ამას აკეთებდა ღვთისმსახური ადამიანი და იღებდა სპეციალურ შესანიშნავს ტყავის, თავ-ფეხის სახით. მამლის დაკვლისათვის კი- მარჯვენა ფრთას და ბეჭს. ნეკრესში დაკლული შესანიშნავის ხორცის გაყიდვა ან დამარილება და შენახვა არ შეი-ძლებოდა, ამიტომ მორჩენილ ხორცს ახლობლებს და ნათესავებს ურიგებდნენ. მლოცველებს, რომელთაც განსაკუთრებული სათხ-ოვარი ჰქონდათ სალოცავთან ცოცხლად უშვებდნენ გოჭებსა და მამლებს. მამლის „შეფრენა“ კახეთის თითქმის ყველა სალოცავში იცოდნენ. სერგი მაკალათია აღნიშნავს, რომ „მამლისა და გოჭის ცოცხლად გაშვება მითრას კულტთან უნდა ყოფილიყო დაკავ-შირებული (მაკალათია 1938, 17).

ღორი მითრას წმინდა ცხოველად ითვლებოდა. ამ სასარგე-ბლო ცხოველის მოდგმა მეორედ, მკვდრეთით აღდგომამდე უნდა გაგრძელდესო. ავესტას ერთ მუხლში ვკითხულობთ, რომ „როდე-საც მითრა ბნელი ძალების დასათრგუნავად ეტლით მიდის, მას წინ უძღვის გარეული ტახი, რომელიც თავისი მახვილი ეშვებით ბოროტ ძალებს მუსრავს.“ (მაკალათია 1938, 17)

მსხვერპლშენიშვის შემდეგ იმართებოდა ქეიფი. ერთი ცეცხ-ლის გარშემო მყოფი ხალხის თამადა იყო მათ შორის გამორჩეული ასაკით, სიბრძნით, მჭერმეტყველებით. პირველი სადღეგრძელო იყო „მამა ნეკრესისა,“ შემდეგ 363 წმინდა გიორგისა. ამის შემდეგ იწყებოდა ცეკვა-თამაში სიმღერები ფანდურისა და სხვა მუსიკალ-

ური საკრავების თანხლებით. შებინდებისას დღეობის მონაწილენი სახლში ბრუნდებოდნენ და გზად არსად არ ჩერდებოდნენ, რათა „წყალობა“ სახლში მიეტანათ. გზად მიმავალნი შემხვედრს გადასძახებდა „შეგეწიოს ნეკრესახთიშობელიო“. „თქვენი შემწეც იყო-სო“ უბრუნებდნენ პასუხს. (ღვთისმშობლის ეკლესია მდებარეობს ნეკრესის მონასტრის გვერდით. VI საუკუნე).

საინტერესოა, წარსულში წარმართობამ და შემდეგომ ქრისტიანობამ როგორ დაუშვა სალოცავში ღორის შეწირვა. სერგი მაკალათიას აზრით „ღორის შეწირვის მსგავსი წესი არსებობდა ძველ საქართველოში რომელიც დაკავშირებული იყო მითრას კულტთან. სამეგრელოში ამ დღესასწაულს „მირსობას“ უწოდებდნენ, სვანები „მეისარიბს“, გურულები „მოსარიობას“. ასეთივე წესი შეინიშნებოდა აფხაზეთში.“ (მაკალათია 1938, 133).

ნეკრესში „ლომტახის“ მსხვერპლად შეწირვის წესს მითრას კულტს უკავშირებს ბერძენი მეცნიერი სოკრატის ანგელიდისი. როდესაც ის გაეცნო ჩემს მიერ მიწოდებულ მასალებს ნეკრესობასთან დაკავშირებით ათენში გამომავალ გაზეთში „ომონიაში“ (23.03.2004 N 11) გამოაქვეყნა მოსაზრება, რომ ნეკრესობის დღესასწაული შესაძლოა დაკავშირებული იყოს მითრასთან ერთად ბერძნულ სამყაროსთან, დემეტრე II-ის ბერძნულ მონეტაზე მან დაინახა სინთეზი ჰერაკლესა და მითრას შორის. ამასთან ერთად, იგი ცდილობს განმარტოს სიტყვა „ნეკრესი“ და დაუკავშიროს ბერძნულ სიტყვა „ნეკროს“ რომელიც ნიშნავს „მოკვლას“ - მსხვერპლშეწირვას. ანგელიდისის აზრით ნეკრესში არსებული მსხვერპლშეწირვა მსგავსია ბერძნული ტრადიციისა. იგი აღნიშნავს, რომ ძველი ბერძნები ოლიმპოს ღმერთებს სწირავდნენ საქონელს მათ შორის ღორსაც.

ლევან ჭილაშვილის აზრით, ნეკრესის მონასტერში „ღორის შეწირვის ეს უძველესი ტრადიცია ინდურ ქალღმერთთან „ქალთან“ იყო დაკავშირებული, შემდეგ კი მითრას რიტუალის განუყოფელი ნაწილია, ქრისტიანობის ხანაშიც გადმოსულა და დღეისათვის მეტად სახეცვლილად არის შემორჩენილი“. (ჭილაშვილი 2000, 33)

არსებობს სხვა მოსაზრებებიც. მეცნიერთა ერთი ნაწილი სიტყვა „ნელრესს“- უკავშირებს ქარს. საინტერესოა ისიც, რომ ამ ტერიტორიაზე არსებულ ძველ ქალაქს ნელქარისი ერქვა. ჩვენთვის ჯერ კიდევ დასაზუსტებელია თუ რა კავშირი შეიძლება იყოს „ნელქარისსა“ და „ნელრესს“ შორის. ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ადგილი არ არის ქარიანი, აქ ქარი თითქმის არ იცის. სულხან-საბას განმარტებით „ნიკრესი სენია, ავი ქარი“. რამდენად ეხება ეს ტერმინი ნეკრესს (ნელქარისს) ჯერ კიდევ დაუდგენელია.

ნეკრესობის დღესასწაულთან დაკავშირებით ადგილობრივ მოსახლეობაში შემორჩენილია არაერთი ლეგენდა: ნეკრესის მონასტერში ღორის მსხვერპლად შეწირვის ტრადიციასთან დაკავშირებით ადგილობრივ მოსახლეობაში შემორჩენილია ასეთი თქმულება; წინათ კახეთის დასაპყრობად წამოსული თათრები დაბანაკებულან ხშირ ტყეში, სადაც ამჟამად ნეკრესის მონასტერია. ამ ტყეში ერთ ბერს ჰყოლია „კერატები“ (ტახები), შუალამისას მძინარე თათრის ჯარს თავს დასხმიან ეს კერატები და დაუწყიათ მათი საგზლის განადგურება. სიბნელეში ჯარს ვერ გაურკვევია თავდამსხმელები ცხოველები იყვნენ თუ ადამიანები და გაქცეულან. ჯარის ერთ-ერთ სარდალს შემთხვევით სიბნელეში ღორის კუდზე დაუდგამს ფეხი და ადგილობრივი მოსახლეობის გადმოცემით, ამიტომ აქვს ღორს კუდი ბოლოში გაბრტყელებულიო. მთხრობელთა ერთი ნაწილი თქმულებას განსხვავებულად ჰყვება. მტრის თავდასხმის მომლოდინე ნეკრესის ჭალაში მცხოვრები რამდენიმე ოჯახი თავიანთი ქონებითა და პირუტყვით ნეკრესის ტაძარში იხიზნებოდნენ რომელიც ქვით-კირის გალავნით საიმედოთ იყო დაცული. ერთ-ერთი თავდასხმის დროს მტრის რაზმის ერთმა ნაწილმა მიაგნო ნეკრესის ტაძარში თავშესაფრებულ მოსახლეობას და ალყა შემოარტყა ნეკრესის ტაძარს. ქართველები საგონებელში ჩავარდნენ. იფიქრეს ითათბირეს და ბოლოს გაახსენდათ რომ თათრებს ღორების ძალიან ეშინოდათ და მათ სადაც დაინახავდნენ, იქ გავლასაც კი ერიდებოდნენ. გადანყვიტეს ეს მომენტი თავიანთ სასარგებლოდ გამოეყენებინათ. თავი მოუყარეს გალავნის შიგნით მყოფ

ლორებს სამი დღე აშიმშილეს, მეოთხე დღეს გააღეს გალავნის კარი და მშვიერი ტახები გარეთ გამოუშვეს. დამშეული ლორები დაერივნენ თათრების ჯარს. მტერი თავზარდაცემული გაიქცა. რაკი ეკლესიაში შეხიზნული მოსახლეობა ლორებმა გადაარჩინეს იმ დღიდან წესად შემოიღეს ყოველწლიურად მსხვერპლად ლორის შეწირვა. სხვა თქმულების მიხედვით მტრებად თათრების ნაცვლად დაღესტნელებს ასახელებენ. ერთ-ერთი ვერსია ასეთია. დაღესტნის იმამს მოახსენეს, რომ მათ მეზობლად ქართველებს ნეკრესის მონასტერში მთელი კახეთის სიმდიდრე, ოქრო - ვერცხლი ინახებოდა და ისიც აუწყეს, რომ დაღესტნის დროს დიდი შესანიშნავი შემოდისო. ამ ინფორმაციამ იმამი გაახარა და ნაიბებს მისცა დავალება გაეგოთ როდის ტარდებოდა დაღესტნის ნეკრესში. ნაიბებმა შეასრულეს იმამის დავალება და დაადგინეს დაღესტნის ჩატარების დრო. დათქმულ დღეს იმამი თავისი ამალით გაემართა ნეკრესისაკენ. დაღესტნელები როდესაც მიუახლოვდნენ ნეკრესის ტერიტორიას, საზარელი ჭყვივლის ხმა გაიგონეს. იმამმა იკითხა თუ საიდან მოდიოდა და რისი იყო ეს ხმა. გააგზავნეს ერთ-ერთი ნაიბი, რომელმაც მოიტანა ამბავი, რომ ნეკრესის ტერიტორია ლორებით იყო სავსე. ქართველები ლორებს კლავდნენ და მათი ჭყვივლის ხმა ისმოდა. ამის გაგონების შემდეგ იმამს უბრძანებია, რომ ამ ბინძურ ადგილას მისვლას ალაჰი არ გვაპატიებსო და უკან გაბრუნებულან. ამის შემდეგ ლეკებს ნეკრესისაკენ აღარ გაუხედავთ და მოსახლეობამაც მშვიდად განაგრძო დაღესტნის სიარული. ადგილობრივ მოსახლეობაში შემორჩენილი ზემოთ აღნიშნული თქმულებები თითქმის ყველა ერთმანეთის იდენტურია და აღნიშნულია თუ როგორ იხსნეს კახეთი კერძოთ კი ეს რეგიონი „კერატებმა“ (ტახებმა) მტერთა თავდასხმისაგან. აღნიშნული თქმულებები ჩვენი აზრით უკავშირდება მითრას კულტურადგან მითრა მწყემსთა მფარველი ღვთაებაა. ნეკრესინ კი - ლორის წყმსი. ლორის მსხვერპლად შეწირვის რიტუალის შერწყმას ქრისტიანულ სარწმუნოებასთან ხელი შეუწყო იმანაც რომ იგი დაკავშირებული უნდა იყოს ადგილობრივ სამეურნეო კულტთან.

რადგან ნეკრესის ტერიტორიაზე არის ხშირი მუხის ტყე, რომლის ნაყოფითაც იკვებებოდნენ ღორები. „და ეს ცხოველიც მუხის ღვთაებასთან უნდა იყოს შერწყმული“. (მაკალათია 1928, 41).

ლევან ჭილაშვილი ნეკრესის მიმდებარე ტერიტორიაზე ჩატარებული არქეოლოგიური გათხრების შედეგათ მოპოვებული მასალების საფუძველზე ასკვნის, რომ „ახ.წ. I საუკუნეების ნეკრესში მეტად მძლავრი მაზდიანური რწმენის მატარებელი მოსახლეობა ჩანს, რომელიც სასტიკ წინააღმდეგობას უწევს ქრისტიანობის გავრცელებას. ექსპედიციას გათხრილი აქვს მონუმენტური არქიტექტურული ძეგლი, რომელიც ჩათვლილია მაზდიანურ ტაძრად“ (ჭილაშვილი 2000, 7)

დღესაც დიდი ისტორიული წარსულის მქონე ნეკრესის მონასტრის ტერიტორიაზე სრულდება ის რიტუალები, რაც სხვა ქართულ ეკლესია მონასტრებში. მათგან ნეკრესი გამორჩეულია მსხვერპლად ღორის შეწირვის რიტუალით. ჩვენი აზრითაც, ნეკრესის მონასტერში ღორის შეწირვის ჩვეულება მითრას კულტს უნდა უკავშირდებოდეს.

დამონმებული ლიტერატურა

ამირანაშვილი 1971 - ამირანაშვილი შ; ქართული ხელოვნების ისტორია. თბ.

ბაგრატიონი 1973 - ბაგრატიონი ვ; ქართლის ცხოვრება მე-4-ე. თბ.

გვიმრაძე 2005 - გვიმრაძე თ; სამეურნეო-რელიგიური დღესასწაულები კახეთსი. თბ.

მაკალათია 1938 - მაკალათია ს; ჯეგე მისარონის კულტი საქართველოში. თბ.

მაკალათისა 1927 - მაკალათია ს; ახალი წელიწადი საქართველოში. ტფილისი

საბინინი 1882 - საბინინი გ; საქართველოს სამოთხე. ს-პეტერბურგი

ჭილაშვილი 1968 - ჭილაშვილი ლ; ქალაქები ფეოდალურ საქართველოში. თბ.

ჭილაშვილი 2000 - ჭილაშვილი ლ; ნეკრესის წარმართული სამლოცველოები. თბ.

ჯავახიშვილი 1972 - ჯავახიშვილი ივ. ქართველი ერის ისტორია ტ.1. თბ.

TEIMURAZ GVIMRADZE

NEKRESOBA (THE FEAST CELEBRATED AT THE NEKRESI MONASTRY)

The article is based on the ethnographic data gathered in Kakheti and special literature. Kakheti is one of the oldest agricultural centers, where viticulture-winemaking and cattle-breeding occupy a prominent place among the traditional economic fields. These fields were associated with many important elements of the economic life, material and spiritual culture of the population, among which the ancient beliefs, magical-religious rituals and national holidays had a special place. The research of the spiritual values are especially relevant in the modern stage, during the long atheistic period the religious beliefs of the population were thoroughly shaken and folk beliefs, fest rituals and ceremonies were fragmened. The article discusses the feast of Nekresi, which was/is celebrated on the territory of Nekresi Monastery, on the place of the old town `Nelkarisi`. According to the field data, the local population prepared special wne zedashe (i.e. wine for specal festive purposes) for Nekresi fetival. The women baked ritual breads. They prepared a beehive in advance from which they took honey for the festival. At Nekresi sacrificial animals called `Berizvara`, `Lomtakhi` were specially selected; the transport facilities such as awning-covered carts were prepared to carry holiday products. The special attention is paid to the tradition of pig sacrificing, which is not

usual to the Georgians. The research questions are focused to find out where this tradition originated and what led to the bringing of this ritual to the present day. The opinions of Georgian and foreign authors are given to analyze this issue. The legends remained by the local population, trying to explain the tradition of pig sacrifice. The opinion of the Greek scholar Socrates Angelidis regarding the connection of the feast of Nekresi to the Greek world is discussed, as well as his attempt to explain the similarities between the words `Nekrosi` and `Nekresi`.

გლოვის ტრადიციების შესახებ საქართველოში

ქართველთა ყოფამ დღემდე შემოგვინახა გლოვის ამსახველი წეს-ჩვეულებები და რწმენა-წარმოდგენები, რომელთაც ფესვები შორეულ წარსულში ეძებნებათ. საუკუნეთა განმავლობაში გლოვის წესი გარკვეულ ცვლილებებს განიცდიდა. თითოეული ეპოქა თავისებურ ზეგავლენას ახდენდა მასზე — ზოგი რაღაცა იკარგებოდა, ზოგჯერ გლოვის გამომხატველი ახალი ელემენტი იჩენდა თავს, მაგრამ დანიშნულება სამგლოვიარო წესისა უცვლელი რჩებოდა. ეს წესი საქართველოს ყველა კუთხეში მეტ-ნაკლები სისრულითაა შემორჩენილი და ხასიათდება როგორც საერთო ქართული, ისე სპეციფიკური — ადგილობრივი თავისებურებებით.

სულხან-საბა ორბელიანი „გლოვას“ ასე განმარტავს: „გლოვა ესე არს სამწუხაროსა საქმესა ვაებით, ტირილით, მოუღბინებლობით ყოფა“ (ორბელიანი 1973). „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით „გლოვა“ არის „ვისიმეს გარდაცვალების გამო მწუხარებაში ყოფნა, დარდი, გარდაცვალების აღსანიშნავად გარკვეული წესების შესრულება“ (ქეგლ 1960). ეს სიტყვა ისტორიულ წყაროებშიც ხშირად მოიხსენიება. მაგ. „მოაქცია გლოვაჲ ჩემი სიხარულად“; „ყოველნი გლოვასა და მწუხარებას შევარდებოდეს“ (აბულაძე 1973) და სხვ. სიტყვა „გლოვასთან“ ერთად წყაროებში ჩნდება „მწუხარებაში“ მყოფი ადამიანის აღმნიშვნელი ტერმინებიც — „მგლოარე“, „მგლოვარე“, „მგლოვიარე“. მაგ. „...ნეტარ იყვნენ მგლოვარენი გულითა“, „ვითარცა მგლოარე და მწუხარე“ და სხვ. ტერმინი. „გლოვა“ გულისხმობს ვინმეს გარდაცვალების გამო მწუხარებას (განცდებს), რომელიც გამოიხატება ტირილით, ვაებით, დარდით, „მოუღბინებლობით“. საინტერესოა, რომ ქართულში მწუხარების გამოსახატავად გვაქვს, აგრეთვე, სამგლოვიარო შორისდებულები. ასეთ შორისდებულთაგან სულხან-საბა

ორბელიანს აღნიშნული აქვს „ვაი, ვაე, ვოი“, პირადი მწუხარების გამოსახატავად კი „ვაიმე“, „ვაი შენ ჩემო თავო“. გამოჩენილი ეთნოლოგი ირ. სურგულაძე მიიჩნევს, რომ ამ სიტყვიერი გამოხატვის ადეკვატურ ფორმას წარმოადგენდა თვითდასახიჩრება, თავში ხელის ცემა, თმის გლეჯა, დაკანწრა, სისხლის დენა (სურგულაძე 2003, 17).

გლოვასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებებისა და რწმენა-წარმოდგენების ერთობლიობა აყალიბებს „გლოვის წესს“ ანუ ჭირ-ისუფალთა ქცევის წესს, რომელიც დროის განსაზღვრულ მონაკვეთში მოქმედებს. გამოჩენილი ქართველი მეცნიერი კ. კეკელიძე აღნიშნავდა, რომ „გლოვა, განსაკუთრებით ადამიანის სიკვდილით გამოწვეული, სინკრეტული ხასიათისაა. ის გამოიხატება როგორც სიტყვიერ, ისე მასთან დაკავშირებული მოქმედებით. სიტყვიერი გამოთქმა გლოვის დასაწყისს აძლევს „გოდების“ ლიტერატურულ უნარს, ხოლო მოქმედებითი — ნაირნაირ ცერემონიალს, რომელიც სხვადასხვა სახეს ღებულობს“ (კეკელიძე 1956, 199).

გლოვის წესის ჩამოყალიბებას, ბუნებრივია, თან ახლდა მისი მოქმედების ვადის განსაზღვრა, რომლის დარღვევა არაეთიკურ საქციელად მიიჩნეოდა. მე-11 საუკუნის ძეგლში — გიორგი ხუცეს მონაზვნის „გოდებაში“, რომელიც შესულია „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“-ში, დასახელებულია გლოვის „საზღუარი“ ანუ გარკვეული ზღვარი გლოვისა, რომლისგანაც გადახვევა „დედათა“ დამსგავსებად მიიჩნეოდა: „..შემაშვრენით მე ცრემლნი ჩემნი, დააცხვრეთ გონებაჲ ჩემი, რამეთუ ვგრძნობ ვითარმედ უფროჲს ჯერისა განვალ საზღუართაგან გლოვისათა და ვნების სიმძიმით დედათა დავემსგავსები“ (ისტორიანი 1954).

ჩვენ მიერ ადრე შესწავლილი გლოვის სავალდებულოდ ქცეული ზოგიერთი ჩვეულების გარდა („სამოსელი საგლოველი“, „საჭირისუფლო სახლი“ (გიორგაძე 2012; გიორგაძე 2013), გლოვა სხვა ტრადიციული წესების შესრულებითაც გამოიხატებოდა. მათ შესახებ ისტორიული ცნობებიც მოგვეპოვება და ხალხურ ყოფასაც გვიანობამდე შემორჩა. ისინი საუკუნეთა განმავლობაში საოჯახო

ყოფის შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენდნენ და გარკვეული მსოფლმხედველობის ამსახველნი იყვნენ. ამ მხრივ ყურადღებას იმსახურებს ის სანესჩვეულებო ქმედებები, რომელნიც მგლოვიარის თვითდასახიჩრების სფეროს განეკუთვნებიან. აშკარად ჩანს, რომ ჭირისუფლის ქმედება მიმართულია საკუთარი სხეულისათვის ტკივილის მიყენებისა და სულიერი ცხოვრების დათრგუნვისაკენ ან სხვანაირად რომ ვთქვათ — თვითგვემისაკენ. ეს ქმედებები თავისებურად წარმოაჩენენ ჭირისუფლის მწუხარებას.

ეთნოგრაფიული მასალისა და ისტორიული წყაროების მიხედვით იკვეთება მგლოვიარის თვითგვემის ორი სახე: 1. ჭირისუფლის მიერ უშუალოდ თავის თავზე რეალურად განხორციელებული ფიზიკური ზემოქმედება და ამ გზით ტანჯვის განცდა (თვითგვემა) და 2. ეთიკურ ნორმად ქცეული თვითგვემის ის ფაქტები, რომლებიც გარკვეული სახის აკრძალვათა სფეროს განეკუთვნებიან. ზემოაღნიშნული ორივე სახის ქმედება საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში იყო გავრცელებული. როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ეთნოლოგი გ. გოცირიძე, ისინი ერწყმიან „ეთნოსის ცხოვრების წესს, მის სოციალურ და მენტალურ გარემოს, ქცევის ზნეობრივ ეთიკურ ნორმებს, ეტიკეტს, რელიგიურ რიტუალებს, რწმენა-წარმოდგენებს, რაც მთლიანობაში მას რელიგიური და სოციო-ნორმატიული კულტურის საგნად წარმოაჩენს“ (გოცირიძე 2007, 249).

მგლოვიარის მიერ საკუთარი თავისადმი განხორციელებული თვითგვემის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს სამგლოვიარო სამოსის ხმარება. ამ გარემოებას შესანიშნავად ადასტურებს ასეთი ჩასაცმელის ერთ-ერთი სახელწოდება „სამოსელი საგუმელი“. სიტყვა „საგუმელის“ ლექსიკოგრაფიული ახსნა „ტანჯვასთანაა“ გაიგივებული. ეს ტერმინი ძველ ქართულ ისტორიულ წყაროებში უკვე მე-5 საუკუნიდან ჩნდება (გიორგაძე 2012). ისტორიული წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, მგლოვიარის ტანსაცმელი „ძაძა“ უხეში მასალისგან მზადდებოდა. მგლოვიარისათვის უხეში ქსოვილისგან შეკერილი შიდა და გარე ჩასაცმელი

იყო თვითგვემისათვის მისადაგებული და გამოყენებული. აქედან უკვე გასაგები ხდება რატომ დაუკავშირდა იგი ქირისუფლის თვითგვემის ჩვეულებას, რატომ იქცა „სამოსელი საგუმელი“ აუცილებელ ატრიბუტად უდიდესი მწუხარების უამს უახლოესი ადამიანის დამკარგავი ქირისუფლისათვის.

გარდა სამგლოვიარო სამოსისა, სიტყვა „საგუმელის“ შინაარსის ასახვა შეგვიძლია დავინახოთ მწუხარების ნიშნად ხალხურ ყოფაში გვიანობამდე შემორჩენილ რიგ ქმედებებში. სატანჯველად ანუ გვემისათვის იყო გამიზნული მგლოვიარის ძილი მიწაზე გაშლილ ჩალაზე ან კერის პირას დაგებულ უღეიბო ქილოფზე ტანთგაუხდელი ძილი (განსაკუთრებით პირველი 40 დღე|) (სახოკია 1940, 178); ქირისუფლის ფეხშიშველი სიარული; ასევე თვითგვემად მიგვაჩნია საგანგებო „საქირისუფლო სახლში“ მგლოვიარის სიბნელეში განმარტოება გარკვეული დროის განმავლობაში (ცოცანიძე 1987, 223).

ქირისუფალთა მწუხარებას, მათ სულიერ ტკივილს განსაკუთრებული სიმძაფრითა და ემოციურობით გამოხატავდა თვითდასახიჩრების ჩვეულება, რასაც თან ახლდა სისხლის დენა. ეს წესი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში იყო გავრცელებული. თ. სახოკიას ცნობით, როდესაც სამეგრელოში ვინმე გარდაიცვლებოდა, ქალები ლოყებსა და გადაღელილ გულ-მკერდს ფრჩხილებით იკანწავდნენ და სისხლს იდენდნენ, თავზე თმას იგლეჯდნენ. ადრე მოტირლები წელსზევით შიშვლდებოდნენ, უკანასკნელ ხანებში კი საკინძეს იხსნიან და ფეხზე იძრობენ, შუბლზე ორივე ხელს იტყეპენ: უნინ მათრახს იტყელაშუნებდნენ თავსა და ტანზე. „მონვეული მატირალი მოიხდის ქუდს, ნაბადს, ჩამოიხსნის იარაღს, შემდეგ ახალუხსა და პერანგის საკინძეებს იმდენზე გაიხსნის, რომ გულ-მკერდი ნაწილობრივ გამოუჩნდეს.. ცოტა ადრე მოტირალი წელსზევით იშიშვლებდნენ, ფეხსაცმელს იძრობდნენ, 3-4 კაცი მწყობრში ჩადგებოდა და „ზარს“ დაიწყებდა თუ არა მოტირალი, ორივე ხელით შუბლს იტყეპდნენ და „ვაი-ვაის“-ს ძახილით მიემართებიან სახლისაკენ, სადაც მიცვალებულია“ (სახოკია 1940, 171).

გურიაში ადამიანის გარდაცვალებას ოჯახი „შეცხადების“ გზით ატყობინებდა მეზობლებს. „შეცხადებას“ ქალები ნივილ-კივილით, მამაკაცები კი შუბლზე ხელის დარტყმით გამოხატავდნენ. ზოჯახის წევრები და მეზობლები თმებს ინენავდნენ და სახეს იკანრავდნენ (წულაძე 1974, .118; ქეგლ 1960, 186).

უალრესად შთამბეჭდავია ალ. ყაზბეგის მიერ აღწერილი თვითდასახიჩრების ჩვეულება ხევში, რომელიც მიცვალებულის დაკრძალვის დღეს სრულდებოდა. მოგვაქვს მთლიანი აღწერა ამ ფაქტისა: „დაკრძალვის დღეს, გუნდური დატირების „ადაა-დადაა“-ს დროს, მოტირალნი ლოყებში ხელს იცემდნენ. ჭირისუფლები „ადაა“-თ მოსულებს თავ-პირში ცემით უნდა დახვედროდნენ... ყმანვილი ბიჭები, მწკრივად დანყობილნი, საკინძ-მონყვეტილები და გულგადაღელილნი, წყნარი ნაბიჯით მიდიოდნენ. ყველას მარცხენა ხელი შუბლზედ ჰქონდათ მიდებული და მარჯვენაში, განსაკუთრებით ამ შემთხვევისათვის გაკეთებული მათრახი ეჭირა. მარჯვენა ხელის მოქნევით მათრახის ტარი თავზედ გადიზნიქებოდა და მეშის ბრტყელი, გასანთლული ფარჩუმი ძალზედ კისერში ხვდებოდა. ყოველ „ადაა-დადაა“-ს წარმოთქმისთანავე შემოიკრავდნენ მათრახს და ყავარ-ყავარ დახეთქილი კისრიდან სისხლი ჩქაფა-ჩქუფით გადმოსდიოდა. მათ უკან მოდიოდნენ დამწკრივებული დედაკაცები და მათრახის შემოკვრასთან ერთად ისინიც ლოყებში იცემდნენ ხელს (ყაზბეგი 1985, 144, 147). როგორც ვხედავთ, თვითდასახიჩრების ეს წესი განსაკუთრებული ემოციურობით გამოხატავდა გარდაცვლილისადმი მგლოვიარეთა დიდ მწუხარებას. ამავე მიზანს ემსახურებოდა როგორც ჭირისუფალი, ასევე მეზობელი ქალების მიერ სახისა და გულ-მკერდის დაკანვრა, თმების გლეჯა და ნივილ-კივილი.

ზემოთმოტანილი თვითგვემის წესში ორი ეტაპის გამოყოფა შეიძლება. ერთ ნაწილში შეიძლება დავინახოთ ოდესღაც რეალურად არსებული თვითდასახიჩრების ჩვეულების გადმონაშთი, მეორეში კი — შუბლზე ხელის ცემა, „თავ-პირის ცემა“ და მათრახის უბრალო დარტყმა ამ ჩვეულების სიმბოლურ ასახვას უნდა წარ-

მოადგენდეს. ამრიგად, თვითგვემის ადეკვატურ ქმედებას გლოვასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში წარმოადგენდა სისხლის დენა შოლტის ცემით, დაკანჯვრითა და თმის გლეჯით. მაგრამ, გარდა ამისა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ზემომოტანილი მასალა ერთი მხრივ თუ მგლოვიარეთა თვითგვემის აშკარა სურათს წარმოადგენს, მეორე მხრივ, მასში ასახული უნდა იყოს მიცვალებულისათვის სისხლის შენირვის უძველესი ჩვეულება. ეს ჩვეულება ფართოდ იყო გავრცელებული მსოფლიოს მრავალი ხალხის ყოფაში და გულისხმობდა ცოცხალი ახლობლების მიერ საკუთარი თავისადმი ჭრილობების მიყენების გზით სისხლის შენირვას მიცვალებულისათვის (Штернберг 1936, 330). თვით ბიბლიური შეგონება — არ მიიყენოთ ჭრილობა მიცვალებულისათვის — მიუთითებს ამ წესის არსებობაზე. ჭრისუფალთა მხრიდან სისხლის გაღების ჩვეულებამ, ჩვენი აზრით, ფერთა სიმბოლიკაშიც ჰპოვა ასახვა: წითელი ფერი დიდ როლს თამაშობდა დაკრძალვის რიტუალებში (მაგ: საბერძნეთში, იტალიაში). ამის დადასტურება შესანიშნავად ხდება ქართული არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალითაც. არქეოლოგიური მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ტომებში გავრცელებული ყოფილა მიცვალებულზე წითელი ფერის ოქრას მოყრის წესი (საქართველოს არქეოლოგია 1959). საყურადღებოა მიცვალებულის კულტში წითელი ფერის დომინირება ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვითაც. შემთხვევით არ უნდა იყოს ხევსურეთში გარდაცვლილის სუდარაში წითელი ფერის პერანგის არსებობა; მგლოვიარე ქალის მიერ მოწითალო ფერის თავსაფრის ხმარება სვანეთში; ხევში დაკრძალვის დღეს გარდაცვლილის ცხენზე წითელი ფერის ქსოვილის გადაფარება. ამ ჩვეულებებში წითელი ფერის გამოყენება სიმბოლურად ასახავს და უტოლდება იმავს, რასაც ადგილი ჰქონდა თვითგვემის დროს სისხლის გაღებას მგლოვიარის მიერ სახის, გულ-მკერდის დაკანჯვრისა და მათრახის ცემის გზით. აღნიშნული ჩვეულებები მიცვალებულის მსახურებაში გარდაცვლილისათვის სასიცოცხლო ძალის მინიჭების მიზნით გამოიყენე-

ბოდა. მათ წარმოშობასა და არსებობას განაპირობებდა უძველესი რწმენა-წარმოდგენები, რომელთა მიხედვითაც სისხლი და შესაბამისად წითელი ფერი მარადიული სიცოცხლის სიმბოლურ ნიშანს წარმოადგენდა. იგი განიხილებოდა, როგორც მიცვალებულის გაცოცხლების საშუალება ან როგორც ძვირფასი საჩუქარი შემდგომი იმქვეყნიური ცხოვრებისათვის (Штернберг 1936, 277-330). ამიტომ შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის, რომ თვითგვემის ზემოაღნიშნული ჩვეულება (ისევე როგორც წითელი ფერის გამოყენება), ძირითადად დაკრძალვის დღეს სრულდებოდა. მიზანი ერთი უნდა ყოფილიყო — გარდაცვლილისათვის სასიცოცხლო ძალის მინიჭება სულეთში არსებობისათვის. ამ წესის მატარებელი ხალხის შეხედულებების თანახმად, მიცვალებულები მომაკვდავ და აღდგენად ღვთაებათა მსგავსად, კვდომა-აღდგომის ციკლში ერთიანდებოდნენ და აღდგენადობის უნარით იყვნენ დაჯილდოებულნი.

გლოვასთან იყო დაკავშირებული ჭირისუფალთაგან თმის მოკვეცის ხალხური ჩვეულებაც. საქართველოში თმას ცხოვრების ისეთ მნიშვნელოვან მომენტებში იჭრიდნენ, როგორც იყო გვაროვნული ღმერთებისათვის თმის შეწირვა თმის პატრონის კეთილდღეობის დასამკვიდრებლად, მამობილ-შვილობილობის, დობილ-ძმობილობის და სხვა ხელოვნური ნათესაობის კავშირის დასამყარებლად, ასევე ახლობელი ადამიანის გარდაცვალების გამო (ბარდაველიძე 1949, 150). გლოვის ნიშნად დედა, ცოლი ან და თმებს იჭრიდნენ. გარდაცვლილისათვის საფლავში გასატანებლად ანდა წლის შესრულებამდე, გარდაცვლილი ადამიანის გაშლილ ტანსაცმელში ჩასადებად ხევსურეთში (ბალიაური 1940, 55). თუშეთში მგლოვიარე ქალი „კიკინოებს“ (კავებს) იჭრიდა, ძმაზე მგლოვიარე კი „კონლებს“ (ნანნავებს) თავსაფარში მალავდა (გიორგაძე 1965-1966); შინშიც კი (ბიძაშვილი ქალი) თმებს იჭრიდა მიცვალებულის სარტყელში ამოსადებად (გიორგაძე 1968). სამეგრელოშიც ქალი შეჭრილ თმას მიცვალებულს საფლავში ატანდა ხოლმე (სახოკია 1940, 168). საინტერესოა, რომ ზოგიერთ კუთხეში

თმის მოკვეცა შეცვლილია თმის უხვად მოგლეჯის ჩვეულებით (გიორგაძე 1968). გლოვის ნიშნად გავრცელებული თმის შეჭრის წესს ხალხური პოეზიის ნიმუშებიც ადასტურებენ (შვილზე მგლოვიარე „ბალათერაჲ-ს დედამა თმანი დაიჭრნა ძირითა“ (შანიძე 1936)). მგლოვიარე მამაკაცებსაც ეხებოდათ თმასთან დაკავშირებული წესის შესრულება. საქართველოს ყველა კუთხეში მამაკაცებმა გლოვის ნიშნად თმა-წვერის მოშვება და გარკვეული დროის შემდეგ მისი მოშორება იცოდნენ. სამეგრელოში გლოვის გათავებამდე თმა-წვერს არათუ არ იკრეჭდნენ, არც კი ივარცხნიდნენ ხოლმე იმ შემთხვევამდე, ვიდრე „თმის მოგდების“ ანუ ახალგაზრდის შვილადაყვანის წესი არ შესრულდებოდა. წინათ აქ წარბებსაც კი იპარსავდნენ (სახოკია 1940, 180-181). როგორც ირკვევა, თმის მოშვების წესი წლამდე უნდა დაეცვათ. ამას გარკვეულწილად ეხმიანება თუშური მასალა, რომლის მიხედვითაც თმანვერმოშვებულ მამაკაცებს „წლის ბერებს“ ეძახდნენ. მაგრამ, შემდეგ სოფ. ომალოში „სახალხო გორაკზე“ უხუცესები შეკრებილან და თმის „სხმის“ ვადა ორმოცი დღით განუსაზღვრავთ (გიორგაძე 1965-1966). თმა-წვერის მოპარსვა ძირითადად ხარჯის დღეს, ხალხის მოსვლამდე ხდებოდა. ეს წესი „თავმასაპარსო//“თავმოსაპარსის“ სახელით არის ცნობილი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. „თავმასაპარსო“ წელთავეების დღეს სრულდებოდა, რაც ერთხელ კიდევ ადასტურებს გლოვის ნიშნად თმის მოშვების ჩვეულების ერთი წლის განმავლობაში არსებობას.

გლოვის ნიშნად სისხლის გალებისა და თმის მოკვეცის ჩვეულება უძველესი დროიდან მომდინარეობს. ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით, მგლოვიარენი „ალიპარსიან თავნი, ნუერ-ულვაშნი, წარბნი, წამწამანი და ჩაიხდიდიან წელამდე სამოსელთა მამრნი და მდედრნი, იცემდიან ვიდრე სისხდინებამდე“ (ბატონიშვილი 1973, 24-25). თამარ მეფის დედის გარდაცვალების გამო, როგორც მებისტორიე გადმოგვცემს, გიორგი მესამემ „თავისა მკულელმან, უღონოდ ქმნილმან, აღიკუეცა თმანიცა თავისა მისისანი“ (ისტორიანი 1954, 70). მე-17 საუკუნის მისიონერის დონ ჯუზეპე ჯუ-

დირე მილანელის ცნობით, სამეგრელოში ვინმეს გარდაცვალების გამო მგლოვიარობის ნიშნად თავს, წვერ-ულვაშს და წარბებს იპარსავდნენ (მილანელი 1964, 91).

მიცვალებულისათვის თმის გატანების წესი ფართოდ იყო გავრცელებული მსოფლიოს მრავალი ხალხის წეს-ჩვეულებებში. (მაგალითად, ეგვიპტეში გლოვის ნიშნად წარბებს იპარსავდნენ). ჰომეროსის „ილიადა“-დან ცნობილია, რომ ძველ საბერძნეთში აქილევსმა გარდაცვლილ მეგობარს პატროკლეს გამოთხოვებისას თავისი თმის კულული უძღვნა. ხოლო მირმიდონელმა ქალებმა თმებით დაფარეს ამ გმირის გვამი. ბერძნებს კარგად ესმოდათ თმის მოჭრის მნიშვნელობა გარდაცვლილთან დაკავშირებით, რაც კარგად ჩანს ევრიპიდესთან, როდესაც ელექტრა საყვედურობს ელენეს იმის გამო, რომ მან არ მოიჭრა თმის კულული და ამით მოატყუა მიცვალებული.

მიცვალებულისათვის თმის შეწირვის ჩვეულებას უძველესი შეხედულება დაედო საფუძვლად: იმის გამო, რომ თმა გამოირჩეოდა არაჩვეულებრივი გამძლეობითა და აღდგენის უნარით, ძველ-თაგანვე ჩამოყალიბდა რწმენა მისი მაგიური ძალის შესახებ. ეს რწმენა, როგორც ჩანს, განაპირობებდა კიდევ მის დიდ როლს მიცვალებულთან დაკავშირებულ სარიტუალო წესში. გლოვის დროს, უკანასკნელ დრომდე შემორჩენილი, თმის მიკვეცის ჩვეულება წარმოადგენს იმ უძველეს შეხედულებათა ანარეკლს, რომლის მიხედვით თმის შეწირვა (ისევე როგორც სისხლისა) მიცვალებულისათვის მიიჩნეოდა მისთვის სასიცოცხლო ძალის მომნიჭებელ საშუალებად. თმა სისხლის ტოლფასად, სისხლის ეკვივალენტად და ამდენად, სიცოცხლის ერთ-ერთ ძირითად ელემენტად აღიქმებოდა. თუმცა, უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ხალხური წარმოდგენით ცოცხლების მიერ სამზეოს განხორციელებული ქმედებით გარდაცვლილსაც იმ ქვეყნად თმა-წვერი დასცვივდებოდა. ამავე დროს, თმის მოშორება სხეულიდან გაიგივებული იყო „მცენარეული სამყაროსათვის დამახასიათებელ პროცესებთან — ფოთოლცვენასთან, ბალახის ჭკნობასთან, მწვანე ბუნების კვდო-

მის ნებისმიერ გამოვლინებასთან, რაც ასე დამახასიათებელი იყო აგრარული რელიგიებისათვის” (სურგულაძე 2003, 47).

გარდა ზემოაღწერილი ჩვეულებებისა, გლოვასთან იყო დაკავშირებული აკრძალვათა მთელი სისტემა, რომელმაც განსაზღვრა რიგი საინტერესო წეს-ჩვეულებათა წარმოშობა და არსებობა. მათი დაცვა ქირისუფლისათვის აუცილებელი და სავალდებულო იყო. ამ აკრძალვათაგან, უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს კვებასთან დაკავშირებული შეზღუდვა. ეს შეზღუდვა მგლოვიართაგან გარკვეული ვადით ცხოველური საკვებისაგან თავშეკავებას გულისხმობდა. ასეთი სახის აკრძალვის შესახებ ქართული ისტორიული წყაროებიც მიუთითებენ. ვახუშტი ბატონიშვილი აღნიშნავდა, რომ გლოვის დროს ქართველნი „არა სჭამდიან ხორცსა და ცხოელს წლამდე, გარნა მაშინაც იძულებითა დიდითა” (ბატონიშვილი 1973, 24-25). იტალიელი მისიონერი დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი აღწერდა რა სამეგრელოს ამბებს, ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ ვინმეს გარდაცვალების გამო ნათესავები და ყმები მთელი წლის მანძილზე არ სჭამენ ხორცს, თევზს, კვერცხსა და რძის ნაწარმს (მილანელი 1964, 55).

ასეთი აკრძალვა გარდაცვალების დღიდანვე იწყებოდა მიცვალებულის ოჯახსა და იმ სოფელში, რომლის მკვიდრიც იყო იგი. ქირისუფალი „მარხვას დაიჭერდა//”მარხვას შეერეოდა” მანამ, სანამ მიცვალებული „მინად არ მივიდოდა” ანუ ხორცეულის ჭამა ოჯახსა და სოფელში არავის შეეძლო, ვიდრე გარდაცვლილი არ დაიკრძალებოდა. ეს წესი საერთო ქართულ მოვლენას წარმოადგენდა. „სულის წასვლის” ანუ დასაფლავების შემდეგ მარხულობა თავდება და პირი უნდა „გაეხსნათ” მემარხულებს. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ეს წესი „საპირიქსნოს” სახელწოდებით არის ცნობილი. აქვე აღვნიშნავთ, რომ თუშეთში მგლოვიარეებს, რომლებიც ხორცს არ სჭამდნენ „სანთელ-სანვამდე”, ეწოდებოდათ „პირისმკრავები” (ცოცანიძე 1987, 114). „საპირიქსნოდ” ანუ „სულის საწსრად” ცხვრის შემწვარ (ხევესურეთი) ან მოხარშულ (თუშეთი, ფშავი) ღვიძლს ოჯახის წევრებსა და ნათე-

სავებს დაურიგებდნენ, რის შემდეგაც ეს აკრძალვა დასრულებულად ითვლებოდა.

ცნობილია, რომ „მარხვა საკვების მიღების თავისებური — რეგლამენტირებული წესია, რომელიც მჭიდროდ არის დაკავშირებული არა მხოლოდ ყოფის სოციალურ-ეკონომიკურ პირობებთან, არამედ ადამიანის შინაგანი, სულიერი და მორალური ცხოვრების წესთან (გოცირიძე 2007, 253). როგორც ვხედავთ, მარხვა მიცვალებულთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებაშიც იჩენს თავს. ამ შემთხვევაში ჭირისუფლის მიერ კვებასთან დაკავშირებული შეზღუდვა ადამიანის ცხოვრების სულიერ და მორალურ სფეროს კუთვნილებას უნდა წარმოადგენდეს. იგი იმავე რიგის ქმედებაა, რაც მგლოვიარის „საჭირისუფლო სახლში“ განმარტობის ჩვეულება. ამ შემთხვევაშიც, მგლოვიარეთა ყოფა მიცვალებულისას ემსგავსებოდა და ამდენად, მიცვალებულის მდგომარეობის იმიტაციას წარმოადგენდა. ამავე დროს, ასეთი სახის მარხვა თვითგვემის კატეგორიად, თვითგვემის ერთ-ერთ სახედ, ერთ-ერთ გამოვლინებად უნდა მივიჩნიოთ. კვებითი მარხვა უთანაბრდებოდა მგლოვიარის მიერ რეალურად განხორციელებული სხეულის ტრავმირების ჩვეულებას. ამ შემთხვევაში სურვილთა დათრგუნვით ხორციელდებოდა მგლოვიარის თვითგვემა, რაც ხალხურ ყოფას უკანასკნელ დრომდე შემორჩა.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ გლოვას უკავშირდება, აგრეთვე, სხვა ხალხური წეს-ჩვეულებები, რომელნიც აკრძალვათა კატეგორიას განეკუთვნებიან. აკრძალვათა ეს სახეობა განსაკუთრებით ცოცხლად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ყოფამ შემოინახა: გარდაცვალების დღიდანვე მიცვალებულის ოჯახი ღვინს გამოაკლდებოდა. მგლოვიარენი მონაწილეობას არ ლებულობდნენ თამაშობა-მხიარულებაში, ისინი გარეთაც კი არ გამოდიოდნენ. ხევსურეთში ჭირისუფალნი ფანდურს კედელზე დაჰკიდებდნენ და ლარებს კედლისკენ შეაბრუნებდნენ. გარდაცვლილის ოჯახთან ერთად, სოფელიც გლოვობდა — არ შეიძლებოდა სიმღერა, ფანდურზე დაკვრა და სხვა სახის გასართობები. თუშ-ფშავ-ხევ-

სურეთში თოფის გასროლაც კი იკრძალებოდა. „თოფის გატეხა“ (გასროლა) მხოლოდ სასაფლაოდან დაბრუნების შემდეგ ხდებოდა.

როცა ხატობა მოვიდოდა, სადაც აუცილებელი იყო მხიარულობა და სიმღერა ანდა სოფელში რომელიმე ოჯახს ქორწილის გადახდა სურდა, მაგრამ ჭირისუფლის ხათრით ამას არ აკეთებდა, მაშინ თვით მგლოვიარე „გატეხდა ფანდურს“ — ხალხში მივიდოდა, ფანდურს მიიტანდა ანდა მოატანინებდა, დაუკრავდა, იმღერებდა და ითამაშებდა კიდეც. შემდეგ სხვებსაც შესთავაზებდა ფანდურს დასაკრავად, რომელსაც დიდი პატივის შემდეგ ჩამოართმევდნენ და დაუკრავდნენ. ასე „გატყდებოდა ფანდური“ სოფლისათვის, ახლობლები კი გლოვას განაგრძობდნენ (ბალიაური 1940, 55).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ხატობის, დღეობის დროს რომ ვინმე გარდაცვლილიყო, დღეობა აუცილებლად „შეკავდებოდა“, საკლავს აღარ დაკლავდნენ, „ჯვარს რიგს არ დაუყენებდნენ“ (გაადიდებდნენ). ჯვარში საკლავს მანამ არ დაკლავდნენ, ვიდრე ჭირისპატრონი „საპირიწსნოს“ არ გადაიხდიდა (ბალიაური 1940, 57).

გლოვასთან დაკავშირებული აკრძალვები არა მარტო ოჯახის წევრებს შეეხებოდათ, არამედ მეზობლებისა და მთელი სოფლის მოვალეობასაც ნარმოადგენდა მათი დაცვა. ხევსურეთში, როგორც კი დაინახავდნენ, რომ „სალოგინე“ იწვოდა, რაც ვილაცის გარდაცვალების მაუწყებელი იყო, სოფელში ყველანაირი საქმიანობა უნდა შეწყვეტილიყო სანამ მიცვალებულს მიწას არ მიაბარებდნენ. სოფლის მცხოვრებნი როგორც სახლში, ისე ველზე (ჯვარის ყანაც კი რომ ყოფილიყო) მუშაობას ანებებდნენ თავს (მხოლოდ პურის ცხობა იყო დაშვებული). ვინც ასე არ მოიქცეოდა, სამღურავს ეტყოდნენ. ფშავში თანასოფლელის გარდაცვალებისთანავე „ხარებს გამოუშვებდნენ“ (გუთანი აღარ შეებმოდა). ამ წესის დამრღვევს დაძრახავდნენ, მოიკვეთდნენ — ერთი ან ნახევარი წელი არ ემეზობლებოდნენ (გიორგაძე 1968). თუშეთშიც მსგავს ვითარებასთან გვექონდა საქმე: ვიდრე მიცვალებულს არ დაკრძალავდნენ, სოფელში ყველანაირი საქმიანობა იკრძა-

ლებოდა. ეს აკრძალვა მეკოდე სოფლებზეც ვრცელდებოდა (მეკოდე — ორი მეზობელი სოფლის ან ჯვარის საყმოს წარმომადგენლები იყვნენ, მათ ერთმანეთის, მათ შორის გარდაცვლილის ოჯახის მიმართ გარკვეული ვალდებულებანი გააჩნდათ) (გოცირიძე 2007, 150). საინტერესოა, რომ მსგავს შემთხვევაში ვინმეს გარდაცვალების გამო მეზობელ სოფელში საქმიანობის შეწყვეტის ჩვეულების არსებობა ბარშიც იქნა დამონმებული (გიორგაძე 1983). ზემოაღწერილ ჩვეულებაში ჩანს მეთემეთა მოვალეობანი ურთიერთმიმართ. თავისი წარმოშობით იგი ტერიტორიული ერთიანობის პრინციპზე აგებული საზოგადოებრივ წეს-წყობილებას უნდა შეესაბამებოდეს. გარდა ამისა, ეს წესი კარგად წარმოაჩენს სისხლით ნათესაურ სოციალურ-ეკონომიკური კოლექტივის (გვარის) ოდინდელი წეს-ჩვეულებების ელემენტებს და ამრიგად, ამ წესში ტრადიციის თავშენახულობის მომენტი ჩანს.

გვინდა ყურადღება შევაჩეროთ გლოვასთან დაკავშირებულ აკრძალვათა ერთ ჯგუფზე, რომელთანაც უშუალო კავშირშია მთიელთა ძველი რელიგიური რწმენა, რომლის მიხედვითაც მიცვალებული უწმინდური იყო და რაც კი მას მიეკარებოდა, ასევე უწმინდურად მიიჩნეოდა (ბალიაური 1940, 25). ეს რწმენა მრავალ ჩვეულებაში იჩენდა თავს. იგი ნათლად არის ასახული მომაკვდავი ადამიანის გარეთ გამოყვანის, გარდაცვლილის სალოგინის დანვის, მიცვალებულის მსახურთა — სულის ხუცესისა და წარევების//მირეულების არსებობის, ჯვარის//ხატის მსახურთა გარდაცვლილის ოჯახში გარკვეული დროის განმავლობაში მიუსვლელობის წესში. თვით სამგლოვიარო ტანსაცმლის გენეზისი უშუალოდ მიცვალებულის უწმინდურობის შესახებ არსებული წარმოდგენებიდან მომდინარეობს და ის დაედო კიდევ საფუძვლად სამგლოვიარო სამოსის აუცილებელი ხმარების პრაქტიკას (გიორგაძე 2012, 301). აღნიშნული რწმენიდან გამომდინარე, მგლოვიარე ოჯახი დასაფლავებიდან რამდენიმე დღეში ცხვარს, ბატკანს ან ხბოს დაკლავდა და მისი სისხლით „სახლს დანათლავდა“ - სახლისა და ახლომახლო გზებზე სისხლს მოასხურებდა. სანამ ქირ-

ისუფალი „სახლის სანათლავს“ არ დაკლავდა, მანამდე მის სახლში ხატის მსახური ვერ შევიდოდა, ხევსურების ღრმა რწმენით „დანათვლამდე“ „ნაცივარ სახლს“ (მიცვალებულისაგან გაუნმინდურებულ სახლს) „ანგელოზი აღარ პატრონობდა“. ამის გამო სახლში ხატისათვის არაფერი არ კეთდებოდა — არც საკლავი დაიკვლებოდა და არც „საჯვარო“ ქადა გამოცხვებოდა. სამგლოვიარო სამოსში მყოფ პირებს ეკრძალებოდათ სალოცავში მისვლა, ოჯახში ლოცვისას შავ სამოსში ყოფნა, „ბატონებიან“ სახლში მგლოვიარის მისვლა და სხვ. ამ აკრძალვების საფუძველს წარმოადგენდა რწმენა, რომლის თანახმადაც უნმინდური იყო არა მხოლოდ მიცვალებულისგან გაუნმინდურებული მგლოვიარე პიროვნება, არამედ მისი სამოსიც. უნდა ვივარაუდოთ, რომ დროთა განმავლობაში ამ აკრძალვებმა ჩამოყალიბებული სახე მიიღო, რომელთა დაცვა სავალდებულო წესად იქცა. აკრძალვათა ეს სისტემა უნმინდურობისგან დაცვას ემსახურებოდა. ამიტომ გლოვასთან დაკავშირებული ამ სახის აკრძალვები შეიძლება განვიხილოთ როგორც განმწმენდი რიტუალები, რომელთა მიზანს წარმოადგენდა მიცვალებულისგან მომდინარე უნმინდურობისაგან ადამიანის დაცვა.

გლოვასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს შორის ყურადღებას იპყრობს ჭირისუფალთაგან ნახშირისა და ნაცარტუტის გამოყენება. გლოვის გამოსახატავად ჭირისპატრონის მიერ ნახშირისა და ნაცრის გამოყენება უძველესი დროიდან მომდინარეობს, რასაც ისტორიული წყაროები ადასტურებენ. ვახტანგ გორგასალის ისტორიკოსი გადმოგვცემს, რომ „დღე იყო სასჯელისა წარჩინებულთა და ყოველსა ერსა ზედა და იტყებდეს ყოველნი და ისხმოდის ნაცარსა თავსა ზედა მათთა და ინატრიდეს სიკუდილს თუისსა და ჯმისაგან ტირილითა და გოდებით იძროდა ქუეყანა“ (ისტორიანი 1954). ასევე, როდესაც თამარ მეფე გარდაცვლილა „მოინია მწუხარებაჲ დიდი და მოუთხრობელი მკვიდრთა ზედა საქართველოსა ძნელად გამწარებული იტყებდეს და ისხმოდინ თავთა ნაცარსა და მტუერსა“ (ისტორიანი 1954). უფრო ძველი ცნობები ამ წესის შესახებ მოგვეპოვება „მცხეთური ხელნაწერის“ ივდითისა და ეს-

თერის წერილებში: მგლოვიარე ივდითი ..."დავარდა ძირსა ზედა და გარდაისხა ნაცარი თავსა მისსა", ..."ხოლო მარდოქე შევიდა სახლსა შინა თვსსა და დაიპო სამოსელი თვსი და შეიმოსა ძაძა და გარდაისხა ნაცარი" (მცხეთური 1983, 83-84). ნაცრისა და ნაცარტუტის გარდასხმის წესი რომ მიცვალებულის გლოვასთან არის დაკავშირებული მოწმობს ნაცრის გარდასხმის თანხვედრა მარდოქეს ძაძით შემოსვის მომენტთან. ასევე, საინტერესოა რომ აკრძალული იყო ძაძით მოსილისა და ნაცარგარდასხმულის შესვლა მეფესთან, რაც მაუწყებელი იყო ამ პიროვნების მიცვალებულთან სიახლოვისა: "...და მივიდა მეფისადმი და დადგა ბჭეთა წინაშე, რამეთუ არა ჯერ იყო შესვლად მისი ძაძამოსილისა და ნაცარგარდასხმულისა". ასევე „და ყოველთა სოფელსა და ადგილსა, ვიდრეცა ბრძანება მეფისა იყო ღალადება და ტყება და გლოვა პუარითა, იმარხვიდეს და ნაცარსა ირეცდეს ძაძამორტყმულნი" (მცხეთური 1983, 83, 84). ისტორიულ წყაროებში დაცული ზემოდასახელებული წესის ამსახველი ეთნოგრაფიული მასალა შემოგვინახა სვანეთის ყოფამ. მიცვალებულთა სულებისადმი მიძღვნილი დღეობის-ლიფანალის უკანასკნელ დღეს სვანები ერთმანეთს ნაცარტუტითა და ჯვარტლით მურავდნენ. ოჯახის წევრები გამოეკიდებოდნენ დიასახლისს, სახეზე ჭვარტლს ნაუსვამდნენ და ეუბნებოდნენ კარგი მოსავალი მოგვეციო ანდა პირიქით, დიასახლისი იწყებდა ოჯახის წევრების გამურვას ან მამაკაცები დაერეოდნენ ოჯახის წევრებს, ჭვარტლით მურავდნენ და თვითონაც იმურებოდნენ. სვანების ღრმა რწმენით ამ დღეს გამურვამ ჭირნახულის მოსავლიანობა და ბარაქა იცოდა; ანდა პირიქით, თუ ძალიან არ მოიმურებოდნენ, ცუდი მოსავალი მოუვიდოდათ (ბარდაველიძე 1953, 8). საყურადღებოა, რომ ჭირისუფლის ნაცრით და ტალახით სახის მოთხუპნა ხდებოდა ახალი წლის დასაწყისში მიცვალებულისათვის განკუთვნილი ძალიან მნიშვნელოვანი დღეობა-ლიფანალის უკანასკნელ დღეს — „სულების გასტუმრების" დროს. სწორედ ამ დროს შესთხოვდნენ სვანები სულებს დახმარებას ოჯახის ბედნიერების, მოსავლის გაზრდის, საქონლის

გამრავლების საქმეში. ასევე, შემთხვევითი არ იყო ის, რომ გამურვისათვის გამოიყენებოდა გუიზ-ის მრავალკვირტიანი თხილის ტოტების ნაცარი — ხისა, რომელიც ნაყოფიერებისა და გამრავლების სიმბოლოდ მიიჩნეოდა სვანეთში; ხოლო კერის ცეცხლთან ზიარების შემდეგ გუიზ-ის ნაცარი ხომ მეტად დიდი ნაყოფიერებისა და გამრავლების ძალის შემცველად უნდა მიეჩნია მოსახლეობას (ბარდაველიძე 1953, 9). გარდა ამისა, ისიც უნდა მივიღოთ მხედველობაში, რომ „ლიფანალი“ განეკუთვნებოდა ახალი წლის დღეობათა ციკლს, როდესაც წლის დასაწყისშივე ცდილობდნენ ადამიანები გარდაცვლილთა სულების შემწეობით მთელი წლის განმავლობაში დაეხევებინათ ოჯახის კეთილდღეობა. ამ საწესო ქმედებებსა და სიტყვიერ ფორმულაში აშკარად ჩანს მიცვალებულისა და მიწის კულტების კავშირი; ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ნახშირი ხალხური შეხედულებებით ავი თვალის საწინააღმდეგო საშუალებაც იყო და ამდენად, შესაძლოა მიცვალებულის დაცვის მაგიურ ძალასაც წარმოადგენდა.

როგორც ვხედავთ, გლოვის ხალხური წეს-ჩვეულებებიდან ერთნი ჭირისუფლის ფიზიკური დასჯის (თვითგვემის) სახეს ატარებენ, მეორენი კი უფრო მორალურ-ეთიკური ნორმის ფარგლებში ექცევიან. ეს წეს-ჩვეულებები ხალხურ ყოფას გვიანობამდე შემორჩა. მათ განსაკუთრებით ქართველ მთიელთა რელიგიურ პრაქტიკაში შემოინახეს თავი, რასაც განაპირობებდა მიცვალებულისადმი დამოკიდებულების მდგრადი და კონსერვატიული ხასიათი. გლოვის ამ ხალხურ წეს-ჩვეულებებში ასახვა ჰპოვა უძველესმა წინაქრისტიანული ხანის რელიგიურმა შეხედულებებმა. მათ საფუძველზე აღმოცენებულმა წეს-ჩვეულებებმა ჩვენამდე ტრანსფორმირებული სახით მოაღწიეს, მაგრამ მაინც შეინარჩუნეს თავდაპირველი არსი.

დამონმებული ლიტერატურა

აბულაძე 1973 - აბულაძე ი. „ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ.

ბალიაური 1940 - ბალიაური მ., მაკალათია ნ., მსე, თბ.

ბარდაველიძე 1949 - ბარდაველიძე ვ. ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია), მიმომხილველი, ტ. I, თბ.

ბარდაველიძე 1953 - ბარდაველიძე ვ., ქართული (სვანური) გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ.

ბატონიშვილი 1973 - ვახუშტი ბატონიშვილი, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ.

გიორგაძე 1968 - გიორგაძე დ., ფშავ-ხევსურეთის 1968 წ. ექსპედიციის დღიურები

გიორგაძე 1965-1966 - გიორგაძე დ., მთა-თუშეთის 1965-1966 წ. ექსპედიციის დღიურები

გიორგაძე 1966) - გიორგაძე დ., ხევის 1966 წ. ექსპედიციის დღიურები

გიორგაძე 1983 - გიორგაძე დ., თელავის რ-ნის 1983 მივლინების დღიურები

გიორგაძე 2012 - გიორგაძე დ., სამოსელი საგლოველი, ჟურნ „ანალები“, № 8, თბ.

გიორგაძე 2013 - გიორგაძე დ., საჭირისუფლო სახლი, „ანალები“, №9, თბ.

გოცირიძე 2007 - გოცირიძე გ., კვების ხალხური კულტურა და სუფრის ტრადიციები საქართველოში, თბ.

ისტორიანი 1954 - ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, კ. კეკელიძის გამოცემა, თბ.

კეკელიძე 1956 - კეკელიძე კ., „გოდების“ ჟანრი და გლოვის წესი ძველ საქართველოში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. I, თბ.

მილანელი 1964 - დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე, თბ.

მცხეთური ხელნაწერი 1983 - მცხეთური ხელნაწერი, რედ. ზ. სარჯველაძე, მეცნიერება, თბ.

ორბელიანი 1973 - სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბ.

ოჩიაური 1988 - ოჩიაური აღ., ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, ხევსურეთი, მეცნიერება, თბ.

საქართველოს არქეოლოგია 1959 - საქართველოს არქეოლოგია, თსუ გამომცემლობა თბ.

სახოკია 1940 - სახოკია თ., მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მსე III, თბ.

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

ქაჯაია 1980 - ქაჯაია ნ., მიცვალებულის კულტი გურიაში, კრებ. მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, რედ. გ. ჯალაბაძე, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემია, თბ.

ქეგლ 1960 - ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. VI თბ.

ცოცანიძე 1987 - ცოცანიძე გ., გიორგობიდან გიორგობამდე, თბ.

ყაზბეგი 1985 - ყაზბეგი აღ., თხზულებანი, თბ.

შანიძე 1936 - შანიძე აკ., ქართული ხალხური პოეზია, ხევსურული, თფ.

წულაძე 1974 - წულაძე აბ., ეთნოგრაფიული გურია, თბ.

Штернберг 1936) -Штернберг Л., Религия в свете этнографии. М.Л.

ON THE TRADITIONS OF MOURNING IN GEORGIA

Among the contemporary Georgians the rituals and beliefs of remote past have survived. Over the centuries the rule of mourning has undergone some changes. Each epoch had its own effect on it – some rites were lost and sometimes a new element of mourning appeared. The general structure of the mourning is more or less preserved in all parts of Georgia and is characterized by both general Georgian and specific – local-territorial peculiarities. One of the forms of the folk customs of mourning has a form of corporal self-punishment, the rest are shaped by the moral-ethical perceptions. These customs persisted into popular life until late. They are especially preserved in the religious practices of the Georgian mountaineers, this fact was conditioned by the stable and conservative nature of the attitude towards the dead. These folk customs of mourning are reflecting the religious beliefs of the ancient pre-Christian era. The customs based on them have reached us in a transformed form, but still retain their original essence.

ქართული ხალხური საკარნავალო რიტუალები თურქეთის რესპუბლიკის ეთნიკურ ქართველთა შორის

ცნობილია, რომ ტრადიციული ქართული ხალხური საკარნავალო რიტუალები, რომელთაც ეთნოგრაფები კრებითი სახელით — „ბერიკაობა-ყეენობა“ — ვიხსენიებთ, დამახასიათებელია მთელი საქართველოსათვის.

საქართველოს ამა თუ იმ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეს ხალხურ კარნავალთა აღნიშვნის თავისი კონკრეტული თარიღი და ფორმა ჰქონდა.

საკარნავალო რიტუალთა ძირითად არსად მიჩნეულია არქაული ხანის მსოფლალქმისათვის ნიშნეული ელემენტები: რწმენა მოკვდავ-აღდგენად ღვთაებათა შესახებ, ხოლო რიტუალთა მთავარი იდეა მიმართულია ბუნების ძალთა აღორძინებისაკენ. ამიტომაც საკარნავალო რიტუალთა ერთი ნაწილი ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ციკლშიცაა მოქცეული. აქ იგულისხმება ის რიტუალები, რომლებიც ყველიერის კვირაში სრულდებოდა. ზოგიერთ მხარეში ხალხური საკარნავალო რიტუალები ზამთრობითაც აღინიშნებოდა, ქრისტეშობისა და ახალიწლის დღესასწაულებზე, ზოგან კი — ზაფხულობითაც, შუამთობისა/„მარიობის“ დღეობებზე.

ბერიკაობა-ყეენობის არსი, გავრცელების არეალი და გენზისი მუდამ იყო ქართველ ეთნოლოგთა კვლევის სფერო. ამ თემატიკის კვლევის საქმეში განსაკუთრებული წვლილი ცნობილ ეთნოლოგს — ჯულიეტა რუხაძეს — მიუძღვის. ჯულიეტა რუხაძემ რამდენიმე მონოგრაფია თუ ცალკეული სტატია მიუძღვნა ამ პრობლემას. მან დეტალურად შეისწავლა და გააანალიზა ქართული ხალხური საკარნავალო სისტემა. მეცნიერის მიერ გამოტანილი დასკვნები

ეფუძნება მდიდარ ემპირიულ მასალასა და მრავალფეროვან საისტორიო წყაროებს (რუხაძე 1999, რუხაძე 2007 და სხვ.).

სამწუხაროდ, ჯულიეტა რუხაძეს ხელთ არ ჰქონდა თურქეთის რესპუბლიკაში მოქცეული ქართული მხარეების ეთნოგრაფიული მასალა, რადგანაც ტაო-კლარჯეთში ეთნოგრაფიული ექსპედიციების ჩატარების საშუალება მხოლოდ 1990-იანი წლებიდან მოგვეცა ქართველ მეცნიერებს.

ჩემი დაინტერესება თურქეთის ქართველთა ყოფითა და ცხოვრებით დაიწყო 2000-იანი წლებიდან. ქალბატონმა ჯულიეტა რუხაძემ მომიწონა გადამწყვეტილება და მირჩია, რომ ყურადღება ბერიკაობა-ყენობის ელემენტებისთვისაც მიმექცია. გავიდა ათწლეულები და ჩემს მიერ ტაო-კლარჯეთში შეკრებილმა ეთნოგრაფიულმა მასალამაც დაადასტურა, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანი იყო რომ ჯულიეტა რუხაძის ყოველი ნაშრომი და რომ მის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებათა და დასკვნათა განზოგადება თურქეთის ქართველთა ბერობანასა თუ ფადიკოს/ფატიკოს/ფათიკოს რიტუალებზეც შეიძლებოდა და ეს ახლად მოძიებული მასალა ბუნებრივად ექცეოდა ერთიან ქართულ ხალხურ საკარნავალო სისტემაში.

ტაო-კლარჯეთისა თუ თურქეთის ცენტრალური და შავიზღვისპირეთის რეგიონების ეთნიკურ ქართველთა დასახლებების კვლევისას (2006-2019 წწ.) გამოვლინდა მეტად საყურადღებო ადგილობრივი ვარიაციები ქართული ხალხური საკარნავალო სისტემისა. საველე ეთნოგრაფიული კვლევით მოპოვებული ჩანაწერები თანდათანობით გამდიდრდა ფოტო და ვიდეო მასალითაც. ინფორმაციის შეჯერების, თემატურად დალაგების, დეტალებისა თუ კომპონენტების გამოკვეთისა და სრული იერსახის რეკონსტრუქციის შედეგად წარმოჩინდა ერთიანი სტრუქტურა, რითაც დადასტურდა, რომ თურქეთის ქართველთა ხალხური კარნავალები განუყოფელი ნაწილია საერთო ქართული ბერიკაობა-ყენობისა. გამოვლინდა, რომ თურქეთელ ქართველთა ხალხური კარნავალი ყველა ძირითადი ნიშნის მიხედვით მოდის ერთიანი კულტურის

წილიდან და, ამავე დროს, ხასიათდება კონკრეტული ლოკალური თავისებურებებითაც, რაც განპირობებულია ადგილობრივი კულტურულ-სამეურნეო ტიპით, ოსმალეთის იმპერიისა და თურქეთის რესპუბლიკის კანონმდებლობის სისტემაში ხანგრძლივი ცხოვრებითა და ისლამური რელიგიის თავისებურებებით.

აღსანიშნავია, რომ ისტორიულ ტაო-კლარჯეთში საკარნავალო ციკლის დღეობა-რიტუალები წელიწადში ორჯერ სრულდებოდა: ზამთრობით და ზაფხულობით. ჯერ კიდევ მეოცე საუკუნის მიწურულამდე ბერიკაობა-ყეენობის ადგილობრივი ფორმები გავრცელებული იყო ეთნიკურ ქართველთა ისტორიული განსახლების მთელ არეალში. თანამედროვე ადმინისტრაციული დაყოფით ეს არის დღევანდელი ართვინისა და ნაწილობრივ არზრუმის რეგიონები, სადაც ამჟამადაც ბევრ ეთნიკურ ქართულ დასახლებაში ეს დღეობა-რიტუალები ჯერ კიდევ ცოცხალი და მოქმედი. სხვა ისტორიული ქართული მხარეების ასიმილირებულ მოსახლეობაში კი ქართულ ხალხურ კარნავალთა ტრადიცია დაკარგულია (კოლა, არტაანი, თორთუმი, სპერი...) (გუჯეჯიანი 2013, გუჯეჯიანი 2014-ა, გუჯეჯიანი 2014-ბ, გუჯეჯიანი 2015-ა, გუჯეჯიანი 2015-ბ).

თურქეთის რესპუბლიკის ქართველთა ყოფაში რამდენიმე ქართული ხალხური დღესასწაული და რიტუალი დღესაც ცოცხალია (ძველით ახალიწელი, მარიობა/მუამთობა, გარგნობა/გარეგნობა, ზიარეთობა, ბულების/ხარების ჭედობა...). ზოგან დღეობების ფრაგმენტებიდაა შემონახული, ზოგან კი სახეცვლილი ფორმები გვხვდება. ამათგან ყველაზე მასშტაბური დღესასწაულია მარიობს/მუამთობა, რომელიც ავთენტური სახისაა იქ, სადაც დღეობა ხალხური მენეჯმენტით იმართება ამა თუ იმ სოფლის აგარაში („იაილა“), ტრადიციულად ამ მიზნისათვის გამოყოფილ ადგილზე. სამწუხაროდ, რამდენიმეგან ადმინისტრაციის ჩარევით ხალხური დღეობა ფესტივალად ფორმირდა და ასეთ ადგილებში დღეობას ავთენტური იერსახე დაკარგული აქვს. მაგალითად, ასეთია სათავის „ფესტივალი“ იმერხევში (გუჯეჯიანი 2013; გუჯეჯიანი 2015).

საყურადღებოა, რომ ყველა დღეობა და რიტუალი, რაც ცოცხალია, ტაო-კლარჯელ ქართველთა ეთნიკური იდენტობის მნიშვნელოვან მახასიათებლად გვევლინება (გუჯეჯიანი 2016).

თანამედროვე ეთნოგრაფიული მასალით, ბერიკაობის წესი თურქეთის ქართველთა შორის ცალკე დღეობა არ არის. ის ნაწილია ძველით ახალი წლისა და მარიობის/შუამთობის დღესასწაულებისა. აღინიშნება ყველგან, სადაც კი ქართველები ჯერ კიდევ ზამთრობითაც ცხოვრობენ. ამასთანავე, აღსანიშნავია, რომ ხალხურ კარნავალთა გავრცელების გეოგრაფიული არეალი თურქეთის ქართველთა შორის საკმაოდ ვრცელია და ტაო-კლარჯული ბერიკაობის ერთი ვარიანტი, რომელიც იმართება ზაფხულობით „შუამთობის“/„მარიობის“ დღეობაზე, სცილდება ტაო-კლარჯეთის ტერიტორიას და აღინიშნება მისგან დიდი მანძილით დაცილებულ მხარეშიც — მარმარილოს ზღვის რეგიონის ქართველებით დასახლებულ რამდენიმე რაიონსა და სოფელში. მაგალითად, ამ რიტუალს ბოლო დრომდე აღნიშნავდნენ ბურსის რეგიონის ინეგოლის რაიონის ეთნიკურად ქართულ სოფლებში, სადაც ცხოვრობენ მუჰაჯირთა შთამომავლები (1880-იანი წლებიდან მოყოლებული). იმავე ბურსის რეგიონის ყარაჯაბეის რაიონის სოფელ ბოლაზქოიში კი მარიობას აღნიშნავენ XX საუკუნის 60-იანი წლებში იმერხევიდან (ართვინის რეგიონი) მიგრირებული ქართველები. ამ მხარეების ქართველები ბერობანას ასრულებენ შუამთობის დღესასწაულზე ამაჟამადაც. ცხადია, რიტუალები სრულდება ნაწილობრივ ტრანსფორმირებული ფორმით და გამოირჩევა სინკრეტული ელემენტების სიუხვით.

ბოლო წლების განმავლობაში თურქეთის რესპუბლიკის ეთნიკურ ქართველთა შორის საფუძველი ჩაეყარა მეტად მნიშვნელოვან ნოვაციას: დანესდა 26 მაისისადმი — საქართველოს დამოუკიდებლობის დღისადმი — მიძღვნილი სახალხო დღესასწაული სახელად „ქართული ზეიმი“. ზეიმს აქვს ღია ცის ქვეშ დიდი თავყრილობის სახე, იმართება თურქეთის ქართველთა კომპაქტური განსახლების რომელიმე რაიონის ტერიტორიაზე, სპეციალუ-

რად მოძიებულ ვრცელ მინდორში პიკნიკის ფორმით. დღეობის გამართვის ნებართვას იძლევა ადგილობრივი ადმინისტრაცია. ამ ახალ დღესასწაულზე იკრიბებიან თურქეთის ქართველები როგორც ტაო-კლარჯეთიდან, ასევე, მარმარილოსა და შავიზღვისპირეთის რეგიონებიდან. დღეობაზე გამლიან ქართულ სუფრას — ადგილობრივი ქართული ტრადიციული კერძებით; ასრულებენ ქართულ ცეკვებს, მღერიან ქართულს სიმღერებს და აღსანიშნავია, რომ ყოველ ზეიმზე ინეგოლელი ქართველები გაითამაშებენ „ბერობანასა“ და „ფადიკოს“ ვარიაციებსაც, რასაც მაყურებელთა მხრიდან დიდი აჟიოტაჟი მოჰყვება და საერთო მხიარულება პიკს აღწევს.

რა ჰქვია საკარნავალო ციკლისა და შინაარსის რიტუალთა ჯგუფს თურქეთის ქართველთა შორის?

საკარნავალო რიტუალებს ისტორიულ ტაო-კლარჯეთში, მსგავსად აჭარისა, „ბერობანა“ ან „ბერობიე“ ეწოდება, მისი ერთი რიტუალის სახელად კი გვხვდება „ფადიკოს/ფატიკოს/ფათიკოს თამაშიც“. ამ უკანასკნელს ზოგი „ფადიკოდ“ წარმოთქვამს, ზოგი მთხრობელიც — ფატიკოდ, ზოგიც — „ფათიკოდ“. ხოლო მურღულის, ებრიკისა და დევსქელის ხეობებში შემოგვრჩა საახალწლო საკარნავალო რიტუალი სახეწოდებით - გურიელა“/„კურიელა/„კვირიელა“. სავარაუდოა, რომ ეს რიტუალი ადრე სხვა მხარეებშიც იყო, მაგრამ თანდათანობით გაქრა თაობათა ცვლის მიზეზით. კვლევა-ძიება ამ მიმართულებით გასაგრძელებელია, სამწუხაროდ, შემაფერხა პანდემიამ.

ანუ, ტაო-კლარჯეთსა და მარმარილოს ზღვის რეგიონის სხვადასხვა რაიონსა და სოფელში მცხოვრები ქართველების ამ ტიპის რიტუალს/თამაშობას ჰქვია „ბერობანა“, „ბერობიე“, „ფადიკო“, „ფატიკო“, „ფათიკო“, „ფათიეს თამაში“, „გურიელა“/„კურიელა“/„კვირიელა“.

საახალწლო ბერობანა, ფადიკო/ფათიკო, გურიელა“/ „კურიელა“

ძველით ახალი წლის საზეიმოდ აღნიშვნის ტრადიცია ჯერ კიდევ შემონახულია მთელ ისტორიულ ნიგალში, სადაც კი ქართული იდენტობა და ენა ცოცხალია (ახალდაბა, ადაგული, ებრიკა, დევსქელის ხეობა, ბაგინისწყლის ხეობაში, შუახევი, ხატილა, ქართლა, თხილაძე, ომანა, ორჯი, ხება, ქვემო მარადიდი, კატაფხიას ხეობა, მურლულის ხეობა), აგრეთვე, მთელ იმერხევსა და ზემო მაჭახელში. დღეობა დასტურდება ისტორიულ ტაოშიც, პარხლისწყლის ხეობის ეთნიკურად ქართულ სოფლებში (ქობაის თემი, ბალხის თემი, ხევას თემი).

ჩვენი დროისათვის ძველით ახალი წლის დღეობის აღნიშვნის ტრადიცია ცხოვრების განუყოფელია ნაწილია შუახხის ასაკისა და ხანდაზმული ადამიანებისათვის. სამწუხაროდ, დღეობა თანდათანობით წყვეტს არსებობას, რადგანაც სოფლის ახალგაზრდობა ზამთრობით, ძირითადად, ბარად იმყოფება, თუმცა ამ ბოლო ხანებში ეს ტრადიცია აღორძინდა შუახევის თემში ქართველ ეთნოლოგთა მხარდაჭერით (როინ მალაყმაძე) და აჭარის ტელევიზიამ გადაცემაც მოამზადა.

ცნობილია, რომ ახალი წლის დღესასწაულის არსსა და მსვლელობას საქართველოს ყველა მხარეში უნივერსალური ნიშნები აქვს. ისტორიულ ტაო-კლარჯეთში არსებული წესიც ზოგადქართული ტრადიციის ნაწილია, მაგრამ, საყურადღებოა, რომ იქ დასტურდება დღეობის მეტად საინტერესო და უნიკალური ელემენტებიც, რომლებშიც საკარნავალო სიუჟეტები (ბერიკაობის ადგილობრივი ფორმები) და ალილოს ტრადიციისათვის ნიშნეული ფრაგმენტები იკვეთება, თანმხლები მუსიკალური ფონითა (საგალობელი „გურიელა“/„კურიელა“/კვირიელა“) და საკარნავალო მოტივებით.

ტაო-კლარჯელი ქართველები ახალ წელს ძველი სტილით პირველ, ანუ, ახალი სტილით 14 იანვარს ზეიმობენ. ისინი მკვეთრად ასხვავებენ ძველით ახალ წელს თანამედროვე კალენდრის

1 იანვრის ახალი წლისაგან. 1 იანვარს „ილბაშ“-ს (თურქულად „წელიწადის თავს“) უწოდებენ და კომენტარსაც ურთავენ, „ეს ჩვენებურაი არ არის, თურქულია“. აკონკრეტებენ, რომ „პირველი იანვარი ილბაშია, თურქულია, ჩვენი ახალი წელი ენ წინ იყო, ახლა 14 იანვარს არის“. ეს საერთო ნიშანია ყველა მხარისათვის. არსებობს მეორე სერთო მახასიათებელიც: ახალი წლისათვის საგულდაგულოდ ემზადებიან. მზადება გამოიხატება შესაბამისი სადღესასწაულო-სარიტუალო საკვების მომზადებასა და მეკვლის მოძიებაში. გამოკვეთილია მესამე საერთო ნიშანიც: სადღესასწაულო ციკლი იწყება 13 იანვრის საღამოს და 2-3 დღე გრძელდება (გუჯეჯიანი 2013, გუჯეჯიანი, 2014-ა).

საახალწლო რიტუალის ძირითადი ნიშნები: სადღესასწაულო საკვები, სარიტუალო სინი/გობი/ხონჩა, საშინაო მეკვლის არსებობა, ლოცვის რიტუალი (ბუნებრივია, მუსლიმური არსით); საშინაო მეკვლის მიერ ახალიწლის მილოცვა სამეურნეო ნაგებობებისა და ეზო-კარმიდამოსათვის, მათ შორის შინაური საქონლისა და ფრინველისათვის; წინასწარ შერჩეული საგარეო მეკვლის მოწვევა სისხამ დილით; მეკვლის შერჩევასა მამაკაცის უპირატესობა და სხვ. ცნობილია, რომ მსგავსი ელემენტები ახასიათებს საქართველოს ყველა მხარის საახალწლო რიტუალებსაც.

საშინაო მეკვლის მიერ ოჯახისთვის კეთილი ფეხის დაბედებისა და საგარეო მეკვლის მობრძანების შემდეგ, სოფლის მოსახლეობა იწყებს მეზობლებთან სტუმრობას, საღამო ხანს კი იკრიბებიან რომელიმე ოჯახში. ანუ, გამოკვეთილია კიდევ ერთი ზოგადქართული მოტივი: დღეობის შინ აღნიშვნის შემდეგ, მთელი სოფელი და ხშირად მეზობელ სოფელთა ჯგუფებიც ერთად ზეიმობდნენ ახალიწლის დადგომას.

ყველა მხარის ქართველები აღნიშნავენ, რომ ძველით ახალი წლის დღესასწაულზე სრულდებოდა სიმღერები, ფერხულები. ეს ელემენტიც ზოგადქართულია, ყველა მხარეს საახალწლოდ სხვადასხვა სიმღერა, ცეკვა და საგალობელი ახასიათებდა.

ცნობილია, ისტორიული ტაო-კლარჯეთის ქართველ მო-

სახლეობაში მდიდარი ეთნომუსიკალური მასალა არსებობს. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ზემო მაჭახლური მუსიკალური ფოლკლორი, სადაც ქართული პოლიფონიაც ავთენტური სახით ცოცხლობს, სხვაგან კი, ძირითადად, ერთხმიანი სიმღერებია შემონახული. ეთნოგრაფიული მასალით, საახალწლოდ, ტრადიციულად, სხვადასხვა სიმღერები და ფერხულები სრულდებოდა და სადღესასწაულო ციკლი საკარნავალო ელემენტებითაც იყო გაჯერებული: „ახალწელ ფერხული ვიცოდით. ძუელად ბევრს ვისამებდით, გაღმა-გამოღმა სოფლები ერთად ვიყავით, დევსქელ გევდოდით, ისინიც მევდოდნენ, ერთად მევყრებოდით, ვიმღერებდით „(სოფელი პეტრული, ებრიკას თემი). (გუჯეჯიანი 2013, გუჯეჯიანი 2015-ა, გუჯეჯიანი 2015-ბ).

ქვემოთ მომყავს რამდენიმე კონკრეტული მაგალითი ამ თუ იმ მხარის საახალწლო რიტუალებისა:

ისტორიული ტაოს პარხლისწყლის ხეობის ქართველთა საახალწლო რიტუალი შემდეგი სახისა იყო: „ახალ წელს მოვიდოდნენ, ერთად მევყრებოდით, ფერხული ვიცოდით. ჩვენი ახალი წელი ათ და ხუთ დღით მერე მოდიოდა, ახლა დაიკარქა. ახლა იღბაშია, არაფერს არ ვაკეთებთ. ძუელად კარგი იყო. გაღმა-გამოღმა ქობაი ერთად ვიყავით, მე მოვესწარი, ყველა ერთად იყო ასსამოცი კვამლი. ჩემზე უნინ ძაან ბევრი იყვნეს“ — დანახებით აღნიშნავდნენ მთხრობელები.

დღეისათვის ასეთი რიტუალები აღარ სრულდება, ვინაიდან ქობაისწყლის ხეობის სოფელთა დიდი ნაწილი ზამთრობით იცლება მოსახლეობისაგან. სოფლად დარჩენილ მცირე ნაწილში კი ეს ტრადიცია უკვე გაქრობის პირასაა.

ებრიკას თემის საახალწლო რიტუალი:

„ახალწელსა ვსაამობდით, ვმღეროდით, დელიხორომი, დუზხორომი, რგვალად საამობდნენ. დელი ხორომს ახალგაზრდები ისამებდნენ, ჩვენ კაცები - დუზხორომს. ახალი წელ კაცები მოიარდნენ სახლებს, გურიელას იქმოდნენ. მურ წიისვამენ, თხის ტყავიდან ქუდს გეიხდის, ქალების წინდიდან თვალებს ამოჭრავს,

არ მიცნანო. ერთ თანეც ქალი ეახლოსა. ქურთების ქალია ის. შენ ნახვალ ახლა, იმ ქალს სტაცებ ხელს, კაცები მოვლენ, ხელი რატომ მოდუო. გაიქცევა, გამოეკიდებიან უკან. ბამბით ძუძუებს უკეთებენ ქალს. კაბა მუხლებამდე ეცვა და ნასკები ეცვა. ვმღეროდით;

ოო, გურიელა,

გამოდექი კარში. თუ არ გამოხვალ,

გუუფისავ კარზე.

აშინებდნენ, ვინც კარი არ გააღოს, თუ შექერი მიეცი, მაშინ - არა. დალოცებდნენ იმ კაცსა. ღმერთმა კარგად მოგასწრიას ახალიწელიო. ასე ჩამოიარდნენ ყველა სახლს. აქედან პეტრულში გავიდოდნენ, დევსქელშიც გავდოდნენ, ორი საათია ფეხით. ნახევარი ბერი ეახლებოდნენ ბიჭებს. გურიელა ხებერ მისცემდნენ, მოვალთო. სიმღერაა გურიელა. ამ ჯგუფს გედევხვოდნენ, ეს იყო საღამოს. იარებოდნენ ღამე დიღამდე რამე. რასაც მისცემენ, იმას მოყრიან. მერე ყველა ერთად მოიყრებოდა და შეჭამდნენ. ისაამებდნენ“ .

მურღულის ხეობის საახალწლო რიტუალი:

„13-ს საღამო მოვიდოდა ახალი წელი, ქათმებ ვიპარდით ტყუილად, ახალი რზალი, ახალი სიზე. რაცხა ტურჩებზე ვიკეთებდით. მურს წვეისმევდით სახეზე მოზრდილები, ბიჭები, ამას ყველა იზამდა. ერთ თანე ბიჭს გოგოს ტანსაცმელს ჩააცმევდნენ, გარგნებს გავაკეთებდით შლანგებისგან, 4 ბიჭი გარგნებს დაიჭირავდა, მურს წაისმევდა, იმ გოგოს დამცველები არიან. ვინცხა გოგოს გააქცევდა, იმას ვცემდით. გოგოს ვინც გაიტყუებდა, ძალით მიჰყავდა, იმ ბიჭს მივდევდით საცემნელად. საღამოს დავიფანტოდით. საღამოს მკლავები დავიჭირებდით ყველა ერთად და მივდიოდით სიმღერით კარდაკარ. სახლებში ჩამოვივლიდით, ვიმღერავდით, მოგვცემდნენ ერბოს:

- ელე-მელეი, გამოიხედეი კარში,

- არ გამოიხედავ, ნავალთ სხვა კარში...

რაცხას მოგვცემდნენ: კვერცხი, კაკალი, თხილი, ერბო, ყველი. მოვკრებდით. ღამე 11-ის მერე გაზის ნათურებით ვანათებდით,

კვარსაც დეიჭირებდნენ. დეილეოდა სახლები, ერთ სახლში მევე-
ყრებოდით, იმას ვჭამდით“.

„ახალ წელს რეზამდე ძროხის კუდები იყო, იმას ურტყამდნენ.
ნიღბები იყო, ძროხის ტყავიდან გამოჭრილი. სიმინდის გალებს გე-
ოტყეუდნენ, 4-5 „ყადი“ იქნებოდა, ძროხის ეყვანს ჩამოიკიდებდნენ
„ყადების“, ხმა იყოსო. ჩამეიარდნენ კარდაგარ. საჭმელს მისცემდ-
ნენ. რამდენიმე დღის მერე შეჭამდნენ, ფული რო შეგროვდებოდა,
იმას გაინანოებდნენ „ყადი“ და „გოგოდ“ ჩაცმული“ (მურღულის
ხეობა). (გუჯეჯიანი 2013, გუჯეჯიანი 2014, გუჯეჯიანი 2015).

ზემოთ აღწერილ რიტუალებში სრულიად თვალსაჩინოდ მო-
ჩანს ბერიკაობის ნაირსახეობა — „ბერობანასა“ და „ფათიკოს
თამაშის“ სახით. საინტერესოა ისიც, რომ აქ ადგილობრივი ობიექ-
ტური მოცემულობის გამო ფიგურირებს „ყადის“ (მოსამართლის)
პერსონაჟი. იკვეთება მდიდარი მუსიკალური კულტურა; საკარ-
ნავალო ელემენტები (თეატრალიზებული სანახაობითა და ნიღ-
ბებით) და, რაც მთავარია, „ალილოს“ ტრადიციიდან მომდინარე
**ფრაგმენტები, საგალობელი „გურიელა“/„კურიელა“/კვირიელა“,
მომდინარე საეკლესიო „კირიელისონიდან.** ცნობილია, რომ ასე-
თივე საახალწლო (საშობაო) საგალობელი „კირიალესა“ შემონახუ-
ლია სამეგრელოშიც.

დღეისათვის ძველით ახალი წელს „გურიელას“/„კურიელას“/
„კვირიელას“ ველარ მღერიან, რადგან ბოლო შემსრულებლები მოხ-
უცდნენ, ზოგიც, სამწუხაროდ, უკვე გარდაიცვალა. ამასთანავე,
მაღალმთიან სოფელთა დიდი ნაწილი ზამთრობით თითქმის იცლე-
ბა მოსახლეობისაგან. ზამთრობით სოფლებში დარჩენილ ნაწილში
ეს ტრადიცია დაკარგვის პირასაა, თუმცა ჯერ კიდევ ცოცხალია.

იმერხევის საახალწლო ბერობანა

კვლავ ცოცხალია საახალწლოდ ბერობანასა და ფათიკოს
გათამაშების წესი იმერხევის ბევრ მაღალმთიან სოფელში. რიტუ-
ალი ყველგან მსგავსია: სოფლის მოსახლეობა იკრიბება გაშლილ
მინდორზე ან სოფლის შუაგულში. მთავარი პერსონაჟია „ბერი“.

ბერი „მოკაზმულია“: ახურავს ბენვიანი ტყავისაგან დამზადებული ნონოლა ქუდი, საიდანაც სახე სულ ოდნავ უჩანს, მიკრული აქვს თხის ბალნისაგან გაკეთებული გრძელი წვერიც. ხელთ უპყრია ძველებური დაშნა/ხანჯალი, ზოგან ხმლის ფორმის ხისაგან თლილი ჯოხი. ამ ჯოხს ზოგან „ზოფა“ ჰქვია, ზოგან „გარგანი“. ბერი მიდის სოფლის თავ კაცთან (მუხტართან) და მისგან იღებს ნებართვას — ფათე, ფათიკო უნდა ვასამო. სოფლის თავი კაცი შეეკითხება, — ვინმე ხვარ მეიტაცებს? რამე არ დაემართებთან? ბერი შეჰპირდება, რომ დაიცავს ქალებს (ფათიებს). — მევასხათ და? თავი კაცი უპასუხებს: მოასხით. ანუ, ნებას მისცემს. ამასობაში ორი ვაჟი გადაიცვამს ქალის ტარდიციულ სამოსს: ნითელ-ყვითელ ან ლურჯ და მწვანე კაბასა და ზედატანს, თავს დაიბურავს ფერადი თავსაფრით. ვაჟები სახესაც დამალავენ — „დეიბურებენ“. ესენი ხდებიან „დოდოფლები“. ბერს შემოჰყავს ეს ორივე დოდოფალი მოედანზე. მათ გარშემო იკვრება მაყურებელთა ფართო წრე. იქვე არიან დამკვრელები, რომლებიც უკრავენ გარმონზე (რომელიც დეფიციტია და ამის გამო უკვე აკორდეონზეც). ბერი იწყებს დოდოფლებთან ერთად ცეკვას. დოდოფლები ცეკვავენ (სამობენ) ადგილობრივი ცეკვის „ხელგაშლილას“ იღეთებით. გარშემომყოფთაგან რამდენიმე კაცი ცდილობს მოცეკვავეთა შორის შეჭრას და დოდოფლების გამოთამაშებას, ან გატაცებას („გაქცევას“). არის სიცილი და მხიარულება. ბერი თავისი დაშნებით იგერიებს თავდამსხმელებს და ხშირად მძიმე დარტყმასაც აგემებს დოდოფლის „გაქცევის“ მსურველთ, მაგრამ ეს არავის სწყინს, რადგან „მასხრობა“ და სიცილით გარბიან. თანდათანობით იზრდება ფათიების „გაქცევის“ მსურველთა რაოდენობა, დაქანცული ბერი ველარ უმკლავდება შემოსეულთ და ხმამალალი ყვირილით უხმობს მშველელთ — ტახებს. ბერის დაძახილზე ხმაურითა და შეძახილებით შემოვარდებიან ახალი პერსონაჟები „ტახები“, ესენიც შესაბამისად შემოსილნი, ბენვიანი ტყავის ნიღბებით, ჯოხებით (ზოფები, გარგნებით). ტახებისათვის აუცილებელია სახის შემურვა, ზოგსაც წვერი აქვს მიკრული სახეზე. კარგა ხნის განმავლობაში ტახებიც

ცეკვავენ და ეშველებიან ბერს დოდოფლების დაცვაში, მაგრამ ბოლოს ბერსა და ტახებს შორისაც იმართება ჩხუბი, რა დროსაც ტახები ბერს „კლავენ“. დოდოფლები იწყებენ ტირილს, მოთქმას, იგლეჯენ თიშებს, შემოერტყმიან ბერს გარშემო და მასთან არავის უშვებენ. ხალხი იძახის: — „დოხტური სად არის, დოხტური მიეყვანეთ“. გამოჩნდება დოხტურად გადაცმული პერსონაჟიც. ბაზგირეთში დოხტური მარხილით შემოჰყავთ, რადგან მარხილი დატკეპნილ თოვლში ადვილად სრიალებს. — „ფული რამდენი გინდა“, — ეკითხებიან დოხტურს. ისიც ასახელებს გარკვეულ თანხას და საყურადღებოა, რომ საბოლოოდ ფულის ერთეულად „მანათზე“ შეთანხმდებიან ხოლმე. დოხტური დააკვირდება ბერს, გასინჯავს, სახეზე რამდენჯერმე წაუსვამს ხელს და ცოტა ხანში გააცოცხლებს კიდეც. „გაკეთდა ბერი!“ - გაჰყვირიან გახარებული მონაწილენი. ბერი წამოდგება და იმართება საერთო ცეკვა-თამაში.

ეთნოლოგ თამაზ ფუტყარაძის მასალით, „თეატრალიზებული წარმოდგენები იმართება ახალი წლის დღესასწაულთან დაკავშირებითაც. ართვინის რაიონის ცალკეულ სოფლებში ასეთი წარმოდგენები იმართება 13 იანვარს. „ახალი წლის წინა ღამეს“ დათქმულ დროს სოფლის ცენტრში შეიკრიბებიან „გენჯები“ (ახალგაზრდები) და ცეკვა-სიმღერით შემოივლიან სოფელს, ცალკეულ ოჯახებს. წრის შუაგულში ცეკვობენ გოგო-ბიჭები. ერთ-ერთ მოთამაშეს ხელში უჭირავს ჯოხი, მეორე კი ქალის ტანსაცმელშია გამოწყობილი და განასახიერებს დედოფალს. ერთ-ერთი მოთამაშე - ბერიკა ქალს თხოვს ცოლობას. მაგრამ დანარჩენი მოთამაშეები არ აძლევენ ქალთან მიახლოების საშუალებას და ჯოხით სცემენ. ამ დროს ერთ-ნელი „გოდრიანი“ მოთამაშე მიდის იმ ოჯახის უფროსთან, რომლის ეზოშიც არიან შეკრებილები. მას გოდორში ჩაუყრიან ლობიოს, სიმინდს, სხვა პროდუქტებსაც. ამის შემდეგ მოთამაშეები გადადიან სხვა ეზოში. ასე შემოივლიან მთელ სოფელს“ (ფუტყარაძე 2011, 139).

რამდენიმე წლის წინ ეს სანახაობა გადაიღო თურქეთის სახელმწიფო არხმა ტვერტემ იმერხევში უსტამისის თემში. სამწუხ-

აროდ, ფილმის ავტორებმა მოსახლეობას რიტუალი შეასრულე-ბინეს თურქულ ენაზე, რამაც, ცხადია, ეთნოგრაფიულ ფაქტს ავთენტურობა დაუკარგა. რიტუალის შემსრულებლები ხომ ამ ტრადიციას ქართულ ენაზე ასრულებდნენ, თუმცა სანახაობრივი მხარე უცვლელად შესრულდა.

შუამთობის/მარიობი ბერობანა

როგორც უკვე ითქვა, „ბერობანას“ და „ფადიკოს/ფათიკოს“ თამაშობები ცოცხლდება ზაფხულის პერიოდშიც და სრულდება „შუამთობა“/„მარიობის“ დღესასწაულზე. ზაფხულის ბერობანაც იგივე შინაარსისა და ფორმისაა, როგორიც ზამთრობით შესრულე-ბული რიტუალია. ზაფხულის ბერიკაობა, ბერობანა, ბერობიე, ფატიკო, ფატიეს თამაში იმართებოდა და ნაწილობრივ ახლაც სრულდება ბევრ სოფელში, უშუალოდ სოფლის საზაფხულო იალ-ალებზე, სადაც ამ პერიოდში „მემთვერნი“ არიან დაბინავებულნი (აგარაში, რომელსაც ხშირად თურქული სახელით ე. ნ. იაილად იხსენიებენ).

აქაც აუცილებელია ნიღბები. ნიღბები, ძირითადად, თხისა და ცხვრის ბენვიანი ტყავისაგან მზადდება. თავსაბურავი მოგრძო, ნონოლა ფორმისაა. აუცილებელი ატრიბუტია ჯოხები (ზოფე-ბი, გარგნები), პერსონაჟთა ნაწილი სახესაც იმურავს ნახშირით. მონაწილეობენ მხოლოდ მამაკაცები. პერსონაჟები: ბერი, ორი დოდოფალი, ტახები, დოხტური.

თამაზ ფუტკარაძის მასალით, „მარიობის რეპერტუარში მნიშ-ვნელოვანი ადგილი უკავია... „ბერობნობას“, რაც ჩვენი აზრით, უძველესი ქართული ხალხური დღესასწაულის „ბერიკაობის“ ვარიაციული სახესხვაობა უნდა იყოს. იგი წარმოდგენილია სხ-ვადასხვა ცხოველებითა და გადაცმული ნიღბოსანი პერსონაჟე-ბით. მასში აშკარად ჩანს წარმართობის კვალიც. რესპონდენტ ისა ალთუნის (წითელაძე) თქმით, „ბერობნობა ქალის და კაცის მოკაზმვაა“. ცხვრის ტყავისაგან ამზადებენ „ნონოლა დასახურ-ავს“. პერსონაჟები იკეთებენ სხვადასხვა ცხოველის ნიღბს. მას-

ში მონაწილენი მამაკაცები არიან. ისინი ჩაიცვამენ „ძველებურ, მოჭუჭნულ, ხვანჯარგაკეთებულ შარვალს“, ჩექმას ან ქალამანს, სახეზე კი ნილაბს თხის წვერით. ქალის როლის შემსრულებელი მამაკაცები კი ჩაიცვამენ ქალის ტანსაცმელს, წელზე იკეთებენ სარტყელს. თამაშის მსვლელობისას ხალხში შემოვარდება ვირზე ან ცხენზე მჯდარი მხედარი (შეიძლება, ერთი ან ორი კაცი), რომელიც ასახიერებს მტერს. იგი ცდილობს მოიტაცოს ცხვარი და ქალები, მაგრამ ხალხი მტერს დაიჭერს, ცემს და ნაქურდალსაც უკან იბრუნებენ. ხოლო „დაჭერილებს წყალში დაასველებენ“. ამის შემდეგ იმართება ლხინი, ცეკვა, სიმღერა“ (ფუტკარაძე 2011, 138).

დასკვნა

ამრიგად, ისტორიულ ტაო-კლარჯეთსა და თურქეთის სხვა რეგიონებში კომპაქტურად მცხოვრებ ქართველთა შორის შემონახულია ქართული ხალხური საკარნავალო სისტემის რამდენიმე ლოკალური ვარიაცია: „ბერობანა“, „ბერობიე“, „ფადიკო“, „ფათიკო“, „ფათიეს თამაში“, „გურიელა“/„კურიელა“/„კვირიელა“. ეს რიტუალები თურქეთის ქართველთა შორის სრულდებოდა ძველით ახალწელს და შუამთობის/მარიობის დღეობებზე. რიტუალები აქაც, როგორც მთელ საქართველოში, მრავალი ისტორიული დანაშრევისაგან შედგება. ცხადია, რიტუალები მომდინარეა არქაული ხანიდან, მოკვდავ-აღდგენადი ღვთაებებისა და ბუნების ძალთა აღორძიებისადმი მიძღვნილი წეს-ჩვეულებებიდან, შემდეგ მას ემატება ქრისტიანული რელიგიით განპირობებული ზოგიერთი ელემენტი და ბოლოს უკვე ისლამური ყოფითი კულტურიდან მომდინარე ტერმინოლოგია.

ტაო-კლარჯული საახალწლო რიტუალის ყველა კომპონენტი დიდ მსგავსებას ავლენს საქართველოს ამა თუ იმ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის ლოკალურ ტრადიციებთან, მათ შორის თუმ-ფშავ-ხევსურულ, აგრეთვე, სვანურ, მეგრულ სამობაო და

საახალწლო რიტუალებთან (ტაო-კლარჯული „გურიელა“/„კურიელა“/„კვირიელა“ და სვანური „კვირიოლა“ და „ლიკურიელ“, მეგრული „კირიალესა“, ან ხევსურული საშობაო თამაშობანი და სხვ.); ხოლო საზაფხულო ბერობანა მსგავსია აჭარული და მესხური ტრადიციებისა.

ეს რიტუალები ნაწილია თურქეთის ქართველთა ეთნიკური კულტურისა და მათი თვითმყოფადობის მასულდგმულებელი მოტივებია. სწორედ ამიტომაც გაცოცხლდა ხალხური საკარნავალო ელემენტები ახალ დღესასწაულზეც — „ქართულ ზეიმზე“.

გამოყენებული ლიტერატურა:

გუჯეჯიანი 2013 — რ. გუჯეჯიანი, ქართული ხალხური დღესასწაულები თურქეთის რესპუბლიკის ეთნიკურ ქართველთა შორის (ძველით ახალი წელი), - კრ. სემიოტიკა, 13, <http://ar.scribd.com/doc/192098332/%E1%83%A1%E1%83%94%E1%83%9B%E1%83%98%E1%83%9D%E1%83%A2%E1%83%98%E1%83%99%E1%83%90-13>

R. Gujejiani 2013 – R. Gujejiani, The Ways to Maintain the Ethnic Identity: Folk Festivals of Georgians in Artvini Region (the Republic of Turkey), – ‘Fundamentalism. Ethnographies on Minorities, Discrimination and Transnationalism’, Marcello Mollica (ed.) LIT Verlag Zurich 2016, Fribourg Studies in Social Anthropology, Band 44. gv., 91-101.

გუჯეჯიანი 2014-ა — რ. გუჯეჯიანი, ისტორიული მახსოვრობის ფაქტები თურქეთის რესპუბლიკის მარმარილოს ზღვის რეგიონების ეთნიკურ ქართველთა შორის, - საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის შრომები, პირველი, გამომცემლობა „ქართული უნივერსიტეტი“, თბ.

გუჯეჯიანი 2014-ბ — რ. გუჯეჯიანი, ეთნიკურ ქართველთა ტრადიციული სულიერი კულტურის ისტორიიდან – შავშეთ-იმერხევი, — კრ., გივი წულაია 80, სოხუმის სახელმწიფო უნივერ-

სიტეტი, საქართველოს ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, თბ.

გუჯეჯიანი 2015-ა — რ. გუჯეჯიანი, ეთნიკურ ქართველთა განსახლების არეალი და ისტორიული მახსოვრობის ფაქტები ზემო მაჭახელში, საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველ-წოდებულის სახელობის ქართული უნივერსიტეტის შრომები, ტომი პირველი, თბ.

გუჯეჯიანი 2015-ბ — რ. გუჯეჯიანი, ქართული ხალხური დღესასწაულები ართვინის რეგიონის (თურქეთის რესპუბლიკა) ეთნიკურ ქართველთა შორის (ძველით ახალი წელი, შუამთობა, მარიობა) - კრ. ტრადიციული რელიგიური სისტემა და თანამედროვეობა, თბ.

რუხაძე 1999 — ჯ. რუხაძე, ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, „მეცნიერება“, თბ.

რუხაძე 2007 — ჯ. რუხაძე, ქართული ხალხური დღესასწაული, „არტანუჯი“, თბ.

ფუტკარაძე 2011 — თ. ფუტკარაძე, კრ. შავშეთი, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ქართველოლოგიის ინსტიტუტი, გამომცემლობა „ჭოროსი XXI“, თბ.

ROZETA GUJEJANI

GEORGIAN FOLK CARNIVAL RITUALS AMONG THE ETHNIC GEORGIANS OF THE REPUBLIC OF TURKEY

The traditional Georgian folk carnival rituals, which ethnographers refer to by the general name - «Berikaoba-Keenoba», are typical for the whole of Georgia. All Georgian historical regions had its specific date and form of celebrating folk carnivals. Ethnographic material of the Georgian regions in the Republic of Turkey displays a wide information regarding

the Berobana or Fadiko / Fatiko / Fatiko rituals. This date proved that the above-mentioned rituals are also part of the Georgian folk carnival system. The study of ethnic Georgian settlements in Tao-Klarjeti or the central and Black Sea regions of Turkey (in 2006-2019) revealed very noticeable local variations of the Georgian folk carnival system. It was proved that the folk carnivals of the Georgians in Turkey are an integral part of the common Georgian Berikaoba-Keenoba. It turned out that the folk carnival of Turkish-Georgians, according to all the main signs, comes from the entrails of a single culture and, at the same time, is characterized by specific local peculiarities due to local cultural type, long life experience in the Ottoman Empire and Turkish Republic and Islamic religion. Among the Georgians living compactly in the historical Tao-Klarjeti and other regions of Turkey, several local variations of the Georgian folk carnival system are preserved: «Berobana», «Berobie», «Fadiko», «Fatiko», «Game of Fatie», «Guriela» / «Kurela» «/» Kviruela «. These rituals were performed by the Georgians of Turkey on the Old New Year fest and the festivals of Shuamtoba / Marioba. Rituals here, as in the whole Georgia, consist of many historical elements. Clearly, the rituals date back to the archaic period, to rituals dedicated to the resurrection of mortal deities and the forces of nature, to which are added some elements of the Christian religion, and finally to terminology derived from Islamic culture. All the components of the Tao-Klarjuli New Year ritual are very similar to the local traditions of the various regions of Georgia, including the Tush-Pshav-Khevsurian, as well as Svan, Megrelian Christmas and New Year rituals (Tao-Klarjuli «Kurela» / «Kviruela» and Svan «Kviriola» and «Likuriel», Megrelian «Kirialesa», or Khevsurian Christmas plays, etc.); summer Berobana is similar to Adjaran and Meskhetian traditions. These rituals are part of the ethnic culture of the Georgians in Turkey and their identity. That is why the folk carnival elements were revived on the new holiday called «Georgian celebration».

ჰენირობა სამეგრელოში

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ, ხეთა თაყვანისცემა დაკავშირებულია მნათობთა თაყვანისცემასთან. შესაძლებელია თხილის ხე მზის ღვთაებისადმი ყოფილიყო შენირული. ახალი წლის დღესასწაულზე მისი სიმბოლო ჩიჩილაკი სწორედ თხილის ჯოხისგან კეთდებოდა. სამეგრელოში იცოდნენ ჩიჩილაკის შემკობა სუროს, დაფნის, თუთისა და რცხილის ტოტებით. ხალხის რწმენით, ყველა ეს მცენარე რომელიმე მნათობ-ღვთაებასთან იყო დაკავშირებული. „ეს ხეები დიდ მუხასთან ერთად, წარმოადგენდნენ წმ. ხეივანს, სადაც მნათობის თაყვანისმცემელი ხალხი ლოცულობდა და მათ ტოტებს მრავალი შესანიშნავი ამკობდა... ხილთა შორის ბრონეული ჩიჩილაკის აუცილებელი სამკაული იყო. ბრონეულით მეგრელები ახალწელიწადს ერთმანეთს ულოცავდნენ. ამიტომ შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ბრონეულის ხეც მზის ღვთაების საკუთრებას შეადგენდა“ (მაკალათია 2006, 367-368).

მუხის ღვთაებაზე მსჯელობისას პროფ. ს. მაკალათია აღნიშნავს, რომ მზის ღვთაების სადგომად, საზოგადოდ, მუხა ითვლებოდა. მუხნარს ეტანებოდნენ ღორები, რომლებიც მისი ნაყოფით იკვებებოდნენ. ამიტომ მორწმუნეთა შემეცნებაში სწორედ ღორი ითვლებოდა მუხის ღვთაებისადმი შენირულად (მაკალათია 2006, 300).

მუხისთვის ღორის შენირვის რიტუალი გამოყენებული აქვს კ. გამსახურდიას „ვაზის ყვავილობაში“, ათენგენობის დღესასწაულის აღწერისას: „პირჯვრის წერით მოვიდნენ მოხუცები ზედ სამების ეკლესიის კარებთან მდგარი მუხის ძირას. სანთლები ხეებზე მიამაგრეს. უზარმაზარ მუხის ქვეშ მდგარ აბრიას მიჰგვარა უთიმ ღორი. ძირს დაიხარა აბრია, შუბლი შეუტრუსა ანთებული სანთლით. მცირე ხანს რაღაც ლოცვას ბუტბუტებდა, წამოაქცია

ლორი... საშინელმა ყვირილმა შესძრა მკვდარი ქალაქის დადუმებული შემოგარენი“. ძველ დროში, კ. გამსახურდიას ცნობით, მუხის და ცაცხვის ხეებს ღვთაებრიობის შარავანდედით მოსავდნენ და თაყვანს სცემდნენ... საქართველოს ყოველ კუთხეში იყო ხატის ტყეები-ო. უნდა ითქვას, რომ საკულტო „ხატის ტყე“ მწერალს მიზანდასახულად აქვს გამოყენებული რამდენიმე რომანში და მას გარკვეულ სიუჟეტურ ფუნქციას აკისრებს (მსჯელობისათვის იხ. ცანავა, ნულაია 1997,116).

ქრისტიანობის იდეური და პოლიტიკური გამარჯვების შემდეგ მოიშალა წარმართული ტაძრები და მათ ნანგრევებზე ახალი, ქრისტიანული ეკლესია-მონასტრები შეიქმნა. ასე მოხდა ჭყონდიდშიც. „შეუძლებელია იმის დადგენა, თუ როდის შეცვალა წარმართული ჭყონდიდი ქრისტიანულმა ჭყონდიდმა, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ მის ყველაზე მნიშვნელოვან სტრატეგიულ მდებარეობასა და ეკონომიკურ მდგომარეობას შიდა სამეგრელოში, კერპის მოჭრა და ქრისტიანული ეკლესიის დაარსება ქრისტიანული რელიგიის გაბატონებისთანავე, ან, შესაძლოა, უფრო ადრეც მომხდარიყო“ (იქვე, 19).

ყველგან, ჩვენი სამშობლოს ყოველ კუთხეში, — ნერდა აკად. ივანე ჯავახიშვილი, — ეხლაც არის შერჩენილი ხეთა მსახურების, მეტადრე მუხის თაყვანისცემის წესი (ჯავახიშვილი I, 1979, 133).

„სამეგრელოში ხე-მცენარეთა თაყვანისცემის არსებობის საუკეთესო დამამტკიცებლად უნდა ჩაითვალოს ძველ საქართველოში განთქმული ჭყონდიდი, რომელიც მეგრულად დიდ მუხას ნიშნავს და თავდაპირველად უეჭველია მუხის მსახურების სალოცავ ადგილად უნდა ყოფილიყო. ეხლა იქ მუხის მაგიერ განთქმულია დიდი ცაცხვი“ (იქვე, 134).

წმინდა ხე ასოცირდებოდა სიუხვესა და ნაყოფიერებასთან. ამასთანავე, ხესთან ასრულებდნენ რიტუალებს და შესთხოვდნენ პირუტყვის მომრავლებასა და დაცვას, გვარის გამრავლებას, მეთემეთა ჯანმრთელობას და ა. შ. აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ შუმერულ მითოლოგიურ და ლიტერატურულ ძეგლებში გან-

საკუთრებული ჯიშის არაჩვეულებრივ მცენარეს სუფთა, ნათელი, ბრწყინვალე, წმინდა („Kug“, „paz-paz“, „mu-ul-la“), ხოლო აქადურში სუფთა, ბრწყინვალე, წმინდა ხე („is-su el-lu“) ეწოდება (კეკელია 2008, 34 და იქვე მითითებული ლიტერატურა).

ხე-მცენარეთა სალოცავები სამეგრელოში ბევრგან ყოფილა, რაზეც ყურადღებას ამახვილებს გ. ელიავა. ლოცულობდნენ ჭყონის „მუხის“, ცაცხვის, თელის, ურთხლის, კაკლისა და წიფლის ხეებთან. ყველა მათგანს ჯამანგარი „ხემაგარი“ ერქვა. სოფ. ბანძაში, სამოთხის უბანში, დღემდე შემორჩენილი ურთხელის ათასწლოვანი ხეებიდან ყველაზე ძველი და ყველაზე დიდი, მოსახლეობას საკულტო ხედ მიაჩნდა და დიდი პატივით ეპყრობოდა. „მის ძირას ჩამხობილი მლოცველი ხატად მიჩნეულ ხეს (ძლიერ ძალად მიჩნეულ კერპს) შესთხოვდა მტრის და მოღალატის შერყენებასა და მოსპობას. ხესთან საუკუნეების განმავლობაში მიჰქონდათ ძვირფასი შესანიშნავი: ვერცხლის ფულები, სპილენძის და ვერცხლის ნაკეთობანი, ხელძღვენი სურსათ-სანოვავის სახით, რომელსაც ლოცვის შემდეგ იქვე ტოვებდნენ. ამ ნივთებს ტაბუ ედო — „ვაშინერს“. ამიტომ მის მიდამოებში დღესაც მრავლად ნახულობენ სხვადასხვა დროის ნივთებს, მონეტებს და სხვ.“ (ელიავა 1969, 23).

ასეთივე სალოცავს მიუთითებს მკვლევარი სოფ. ბანძაში, „გუითკარად“ სახელდებულ ადგილზე. გუითკარის მინდორზე მდგარ ვერხვის ასწლოვან ხეს პატივისცემით ეკიდებიან და ტოტებს არ ჭრიან. ხესთან ოდესღაც ვეებერთელა ქვის ლოდი იდო, რასაც თაყვანს სცემდნენ — მასთან მიჰქონდათ შესანიშნავი, მათ შორის ფულიც. ეს ტრადიცია სულ უკანასკნელ დრომდე ყოფილა შემორჩენილი. ქვა ხავსს და მინას დაუფარავს. აქ მოტანილი შესანიშნავის აღება აკრძალული ყოფილა — ვაშინერდუ (ელიავა 1971, 22; მისივე 1977, 87).

ა. ლლონტი ამ ობიექტის სახელად მიუთითებს გუიტკარს, ხოლო პ. ცხადაია — გუჟუტკარს. ჩვენ ჩანერილი გვაქვს ტოპონიმი გუითკარი — ასე ეწოდება მინდორს ეკოტიეში, სადაც 1997 წლამდე იდგა სალოცავად მიჩნეული ხე (ლლონტი I, 1971, 58; ცხა-

დაია V, 2010, 223; კეკელია 2007, 24).

გუითკარი გუის, გულედას, გუიფურის სალოცავი ყოფილა. გუი ან გულედა ადამიანთა მფარველი წმინდანი ყოფილა, რომელიც იბრძოდა ავსულთა და ყოველგვარი ბოროტების წინააღმდეგ. ადგილობრივი მოსახლეობა მას (იქნებ წმ. გიორგის?) ოჯახის მფარველობას შესთხოვდა. აქვე უძველესი სასაფლაოს არსებობაზეც მიუთითებენ. ადგილს ნაოხვამუსაც უწოდებენ (კეკელია 2007, 24).

სამხარეთმცოდნეო ხასიათის გზამკვლევეში — „აბაშისა და ტეხურის ხეობების ისტორიული ღირსშესანიშნაობანი“, გ. ელიავა ყურადღებას მიაპყრობს დღესასწაულ სოფიობას//ჭვენეირობას. მისი აზრით, მახათ-მუხურჩის გზაგასაყარზე, ვედიდკარში, ყოველი წლის შემოდგომაზე, იმართებოდა ჯარობა, თავშეყრა და მარულა, ხოლო ეკლესიის ეზოში აღდგომა დღეს ეწყობოდა რელიგიური დღესასწაული სოფიობა//ჭვენეირობა. მკვლევარი ფიქრობს, რომ „სოფიობა“ მეგრული სიტყვაა და სოფუა-დან (მოთხრა, მოგლეჯა) მომდინარეობს. ამ დღეს შესანიშნავ ხეს ხელით თხრიდნენ და რელიგიური სიმღერით გარს უვლიდნენ ეკლესიას. შემდეგ ხეს ეკლესიის კედელს მიაყუდებდნენ და წირვის მოსასმენად შედიოდნენ ეკლესიაში, საღამო ჟამს კი დიდი საერთო პურობა იმართებოდა (ელიავა 1971, 29-30). დღესასწაულზე მსჯელობისას მკვლევარი ეყრდნობა პროფ. ს. მაკალათიას ეთნოგრაფიულ მასალას, ხოლო თვით სერგი მაკალათია იმონებებს გაზეთ „დროებაში“ 1870 წელს გამოქვეყნებულ დავით ბარნაბიშვილის წერილს — „წარმართული დღესასწაული სამეგრელოში (სოფ. ბანძაში ბურთაობა და ხის ამოგლეჯა)“ („დროება“ N20, 1870, 1-2).

ბანძა მდებარეობს ცხენისწყლის მახლობლად, იმერეთის საზღვრის ახლოს, — წერს დ. ბარნაბიშვილი, — 20 აპრილს, ორშაბათს დღეს, სოფელში იყო „ჭვენეირობა“, რაც მეგრული სიტყვაა, მაგრამ ქართულად რას ნიშნავს, თვით მეგრელებმაც არ იციან... ამ დღეს წირვაზე ცოტა იყო ხალხი. წირვის დასრულების შემდეგ ხალხმა თავი მოიყარა ეკლესიასთან. შუადღისას დაიწყეს ზარების

რეკა და ბუკისცემა, რომ ხალხი შეგროვილიყო. ცხენიანები და ქვეითად მოსიარულენი ერთად გამოდიოდნენ სიმღერებით და „კირიელეისონის“ გალობით. შემდეგ შეგროვებული ხალხი გაიყო რამდენიმე ნაწილად და თითო ნაწილი ცალ-ცალკე თამაშობდა. ხან გააბამდნენ ფერხულს. ფერხულში ჩაბმულნი იყვნენ როგორც კაცები, ისე ქალებიც. ხან დაკრავდნენ დაირას, დაირაზე — ტაშს, და ცეკვავდნენ. ხან მეგრულ ენაზე ამბობდნენ ლექსებს, მღეროდნენ, ტაშს უკრავდნენ და ცეკვავდნენ. ასეთმა ნაწილ-ნაწილად სხვადასხვა ალაგს გამართულმა თამაშმა ოთხ საათამდე გასტანა, ვიდრე ხალხი კარგა ბლომად შეგროვდებოდა. ოთხ საათზე დარეკეს ხელახლა ზარები და დაიწყეს ბუკით ყვირილი. ცხენოსნებმა განკერძოებით თამაშობა დააშლევინეს და ყველანი წამოვიდნენ ეკლესიასთან. ეკლესიაში, აღსავლის კართან, დიდი, წითელი ბურთი იდო, რომელიც მღვდელმა აიღო და დაიძახა: „აბა, შვილებო, გაიხადეთ“. ხალხმა ტანისამოსის ხდა დაიწყო... „მოდით, შვილებო, და აქ შეინახეთ“. ტანისამოსი სამკვეთლოში, ზოგმა ამბიონის წინ, ზოგმა — სანიგნეზე, ზოგმა სად და ზოგმა სად შეინახა. მღვდელი ოლარით შეიმოსა, გასწია აღმოსავლეთისაკენ და ხალხიც მას გაჰყვა „კირიელეისონის“ განუწყვეტელი გალობით, ზარების რეკვით და ბუკისცემით. ასეთი ცერემონიალით გარს შემოუარეს ეკლესიას, თითქოს აღდგომა დღეს ლიტანიას უვლიანო. ლიტანიის შემდეგ ხალხი გავიდა მინდვრად. მღვდელმა მეგრულ ენაზე წარმოსთქვა: „დიდებულო წმინდაო გიორგი, შენ შეენიე შენს მრევლს, შენ მიეცი ძალ-ლონე და შეძლება, შენ გაამარჯვებინე აწინდელს ბურთის თამაშში“, და გადააგდო ბურთი. დაესივნენ ბურთს კაცნი; ზოგი ზევით ეწეოდა და ზოგიც — ქვევით, მაგრამ ცხენოსნები ქვეითად მყოფთ არ აცლიდნენ. ერთმა ცხენოსანმა შეძლო ბურთის გატაცება, დაედევნენ მას სხვა ცხენოსნები, მაგრამ სულ ტყუილად — იმან გაასწრო საზღვრებს და კიდევ გაიტანა. ასეთივე მოქმედება განმეორდა სამჯერ, მაგრამ ერთხელ კი მოწინააღმდეგე მხარემ აჯობა. ცხენოსანი იმდენი მონაწილეობდა, რომ ქვეითად მოთამაშებმა თავი ანებეს თა-

მაშობას, რადგან ეშინოდათ, რომ ცხენებს არ დაენიხლათ. მცირე ხნის შემდეგ ზარებისა და ბუკის ხმაზე ხალხი კვლავ ეკლესიასთან შეგროვდა. ისევ ეკლესიას შემოუარეს ირგვლივ „კირიელეისონის“ გალობით, მაგრამ ერთი კაცი კი არ გალობდა, გალობდნენ ყველანი, ვინც კი იქ იყვნენ, და დიდი ალტაცებით და მხიარულებით, თითქოს მტერი დაუმარცხებიათო. ეკლესიის ირგვლივ ერთი შემოვლის შემდეგ გასწიეს სოფლისაკენ კვლავ „კირიელეისონის“ გალობით, ზარების რეკით და ბუკისცემით. ორმოცი საყენის გავლის შემდეგ მისცვივდნენ ერთ ვაშლის ხეს, რომლის სისქესაც ორარშინნახევარი ძაფი ვერ შემოსწვდებოდა. ზოგი მათგანი ხის წვერზე აცვივდა, ზოგი — შუა ტოტებზე და ზოგიც — ძირში. ძირის ტოტებს, რომლებსაც ქვეითად მყოფნი ვერ სწვდებოდნენ, ცხენზედ მჯდომნი ეწეოდნენ და არხევდნენ. ყველას ეს ხე ხან ერთბაშად აქეთ გადმოჰქონდა და ხან — იქითა. მის წვერზედ მყოფნი პირნი ისეთის საშინელებით და უშიშრად გადაჰყვებოდნენ და გადმოჰყვებოდნენ ხის ტოტებს, როგორაც წვრილ ტოტზე ქარიან ამინდში მჯდარი ფრინველი. გადაიქნევედნენ ხეს იქით და დასძახებდნენ „კირიელეისონს“ და გადმოაქნევედნენ აქეთ კიდევ, „კირიელეისონის“ გალობით. ხემ ასეთ წვალეებას დიდხანს ვერ გაუძლო და ცოტა ხნის შემდეგ ერთ მხარეს ფესვები დააწყდა და მეორე მხარისკენ გადაეშვა. შემდეგ სულ ერთიანად მოგლიჯეს. მისი პატრონი ბევრს ინყევლებოდა, მაგრამ მსმენელი ვინ იყო! ასწიეს ეს ხე მალლა, მიწას არ დააკარეს, ისე ჰაერში წამოიღეს და მოიტანეს ეკლესიასთან, კვლავ ზარების რეკითა და ბუკისცემით, კირიელეისონის გალობით. იმოდენა ხე ისე მოგლიჯეს, რომ ბარი და ცული არ მიუკარებიათ. მერე ეკლესიის კარების წინ დადეს. იმ ხეზე შედგა ეკლესიის სტაროსტა და მეგრულად წარმოთქვა შემდეგი სიტყვები: „დიდებულო წმ. გიორგი, შენ მიეცი ბანძელებს შეძლება, მშვიდობა, დღეგრძელობა, ძალ-ლონე და ისე გაამარჯვებინე ყოველს წელს, როგორათაც ეხლა“. ხალხმა „ამინ“ დასძახა. „ეს ჯარი მოსულა შენს კარის წინ, შენ სადიდებლად და სასეირნოდ, შენ გევედრებით, მისცე მშვიდობა, რომ ყოველ-

წელს ასე მოვიდნენ და პატივი გცენ, როგორადაც ახლა. ხალხმა ხმაგრძელად: „ამინ“. „ვინც დღევანდელს დღესა მოიპაროს რამე ამ ჯარში და მოპარული არ გამოაჩინოს, შენ გევედრებით, ნუ შეაწევ, დაამარცხე მისი ოჯახიცა და თვით იგიცა“. ხალხმა: „ამინ“. მერე ჩამოვიდა სტაროსტა ხიდან, დიდი ყიჟინით ასნიეს ხე და მეორე ხეზე თავაღმა ააყუდეს. მერე გამართეს ცხენების ჭვინება, ჯირითი და ამით გათავდა მათი დღესასწაული. ეს ხის მოგლეჯა რა ჩვეულებაა ან საიდან წარმოსდგა, არავინ იცის. ზოგი რას ამბობს და ზოგი — რას. აი, ერთი მოხუცის სიტყვები: „უნინ აქ წარმართები ყოფილან და სხვათა შორის ხისთვისაც თავყვანი უციათ. აქაურების ღმერთი ყოფილა ხე. აქაურები ისეთი ქურდები ყოფილან, რომ სხვისი ღმერთი — ხე მოუპარავთ, აქ მოუტანიათ და თავიანთი ღმერთისათვის შეუწირავთ“. ასეთია დ. ბარნაბიშვილის სტატიის შინაარსი. სხვათა შორის, ესაა „ჭვინიერობის“ პირველი ყველაზე სრულყოფილი აღწერა.

სერგი მაკალათიას აღწერით, ჭვინიერობა სოფ. ბანძაში, ნაალდგომევეს, ახალი კვირის ორშაბათს იცოდნენ. ამ დღეს ბანძელებს ოჯახებში ძღვენით ეწვეოდნენ ნათესავ-მოკეთეები. უფრო სახელოვნად ის ოჯახი ითვლებოდა, ვისაც ბევრი სტუმარი მოუვიდოდა. ბანძიდან გამოთხოვილი პატარძლები — „მოჭყუდუეფი“ ამ დღეს ბანძაში მიდიოდნენ და თავიანთ ძმებთან ერთად „სადაბადო“ ქვევრთან დაჩოქილნი ღმერთს შეევედრებოდნენ დაძმური სიყვარულის განმტკიცებას, ოჯახის გამრავლებას, ჯანმრთელობას და სხვ. ოჯახებში გამართული დიდი სადილის შემდეგ ხალხი თავს მოიყრიდა ბანძის ეკლესიის მოედანზე¹, სადაც გაიმართებოდა

¹ ეს ეკლესია შაურკარის წმ. გიორგის სახელით იყო ცნობილი. დღეს სასაფლაო და ნაეკლესიარია სოფლის ცენტრში. აქ იდგა XIX საუკუნის შუა წლებში აგებული ერთნავიანი ქვის ეკლესია, რომელიც 1931 წელს კომუნისტებს დაუნგრევიათ. შაურკარის ეკლესიისათვის 1847 წელს ვერცხლის ხატი შეუწირავს კაცია ფალავას და მის თანამეცხედრეს — ზეფისშვილის ასულ ელისაბედს (იხ. თაყაიშვილი 1913-1914, 38-39). ხალხური ეტიმოლოგია: ეკლესიის ასაგებად თითო შაური აუკრეფიათ და ამიტომ დარქმევია შაურკარი. სხვა განმარტებით, ჭვინიერობის დღესასწაულზე თითო შაურს სწირავდნენ ეკლესიას. პარალელური სახელწოდებაა „საჭვინიერო“.

ცეკვა-თამაში და სიმღერა. ნაშუადღევს, ერთი უხუცესი გაბუნიას გვარიდან, ბურთით ხელში, სხვებთან ერთად, შემოუვლიდა ეკლესიას და იტყოდა: „ნმ. გიორგი, დღეის ჭვენიერობაში შენ მოგვეცი გამარჯვება, ძალი და ღონე, იყავი ჩვენი ხალხის მფარველი. გაგვიმრავლე ჭირნახული და საქონელი, მტერი დაგვიმარცხე, შენს კარზე მოსულ სტუმარ-მასპინძლებს აუსრულე ლოცვა-ვედრება“ და სხვ. შემდეგ ხალხი ორ მოწინააღმდეგე ჯგუფად გაიყოფოდა. უხუცესი წითელ ბურთს მაღლა აისროდა. ლელოს პირველგამტანი ჯგუფი სიმღერით და ბუკის დაკვრით გაემართებოდა ეკლესიისკენ. მათ მიჰყვებოდა მეორე მხარე და მთელი ხალხი „კირიელისონის“ გალობით ეკლესიას სამჯერ შემოუვლიდა და ამის შემდეგ იწყებოდა ეკლესიის ეზოში წინასწარ არჩეული ხის მოთხრა — „ჯაში სოფუა“. მოთხრა ევალეობდათ კეკელიებს და გაბუნებს. ხის წვეროსა და ტოტებზე ასულნი, ტანსა და ფესვებს მობლაუჭებულნი, ხეს არყევდნენ და ცდილობდნენ მის სწრაფად მოგლეჯას. თან გაიძახოდნენ „კირიელისონს“ („უფალო, შეგვიწყალე“) და ნმ. გიორგის ევედრებოდნენ ხის მალე მოთხრას. მოთხრილ ხეს ზარების რეკვით, ბუკის ყვირილით და „კირიელისონ“-ის გალობით ეკლესიას გარშემო სამჯერ შემოატარებდნენ, შემდეგ ააყუდებდნენ და მასზე ასული კეკელიას ან გაბუნიას გვარის უხუცესი კაცი ხალხს შემდეგი სიტყვებით დალოცავდა: „ყოვლად ძლიერო ნმ. გიორგი, შენ მიეცი ბანძელებს მშვიდობა, დღეგრძელობა და მტერზე გამარჯვება, დაასწარი მრავალ ჭვენიერობას ჩვენი სტუმრებით და მოკეთებით“. ხალხი დაიძახებდა: „ამენ“. მოტეხილი პატარა ტოტები ხალხს შინ მიჰქონდა, როგორც წმინდა ნაწილი. მოთხრილ ხეს ეკლესიასთან ააყუდებდნენ და ერთი წლის შემდეგ დაწვავდნენ.

ხის აყუდების შემდეგ გაიმართებოდა ბურთაობა, ცხენების დოლი და ცეკვა-თამაში. მთელი სოფელი სტუმრებიანად გაიყოფოდა ორ მოწინააღმდეგე მხარედ: ერთ მხარეს ფალავა მეთაურობდა, მეორეს — გაბუნია. ეკლესიიდან გამოტანილ, წითელი მუშისგან შეკერილ დიდ ბურთს ეკლესიის მნათე ჰაერში აისროდა და

შეჯიბრი გაიმართებოდა. გამარჯვებულად ის მხარე ითვლებოდა, ვინც ლელოს გაიტანდა და „ჭვენიერობაც“ მას შეეწეოდაო (მაკა-ლათია 2006: 439-441).

მწერალი ნოდარ წულეისკირი პირველყოფილ ღვთაებებზე მსჯელობისას ყურადღებას ამახვილებს ჭვენიერობის დღესასწაულზე, რაც იმართებოდა ბანძაში, ახალკვირის მეორე დღეს, ოხვამეკარის ეკლესიის ეზოსა და ეკლესიის წინ მდებარე მინდორში. ამ დღეს სხვა სოფლებიდანაც ჩამოსული ხალხი დილიდანვე იკრიბებოდა ძელქვების ძირას. წირვის შემდეგ იცოდნენ სახალხო თამაშობა, ლელობურთი და სხვ. თამაშობას წინ უძლოდა ხის მოგლეჯა. წირვიდან გამოსული ხალხი, კერძოდ, კეკელიები, რომლებსაც ვალად ედოთ ხის მოგლეჯა, მიესეოდა ეკლესიის ეზოში მდგარ რომელიმე ხეს. რამდენი ტოტიც ჰქონდა, იმდენი მამაკაცი გავიდოდა ხეზე, დაიწყებდნენ სიმღერას — „კირია დო ეისას“, და ნელ-ნელა არწევდნენ ხეს, თანდათან უმატებდნენ ქანს, უმატებდნენ სიმღერას, ხეს მოარყევდნენ და ბოლოს ფესვიანად ამოგლეჯდნენ მიწიდან. ამის შემდეგ საკლავს დაკლავდნენ და ხალხს უსასყიდლოდ უმასპინძლდებოდნენ. პურობა და ლხინი ოჯახებში იმართებოდა, ვინ ვისი მოკეთე და ახლობელი იყო, იმისდამიხედვით განანილდებოდა მთელი ეს ზღვა ხალხი სოფელში და სუფრას უსხდნენ, საღამოს კვლავ შეიკრიბებოდნენ ოხვამეკარის ეკლესიის წინ, მინდორში და მართავდნენ ლელობურთს, ჯარობას და ცეკვა-თამაშს. ნ. წულეისკირი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ ამ დღესასწაულში კეკელიებს ვალად ედოთ ხის მოგლეჯა. რატომ ედოთ ვალად? ან ის ხე რა ხე იყო თავდაპირველად, რომელიც ამ გვარს უნდა მოეგლიჯა? როგორც ჩანს, ძელქვა ამ სოფლისათვის წმიდა ხედ იყო მიჩნეული, ისე როგორც მუხა მარტვილისათვის. ამიტომ შეინარჩუნა ხალხმა ისინი ჩვენს დრომდე. საფიქრებელია, რომ ამ სოფლის უძველეს მკვიდრთ კეკელიებს თავიანთ მფარველ ღვთაებად — ტოტემად — სწორედ ძელქვა ჰყოლიათ. ახალმა რელიგიამ ახალი ღმერთი დაამკვიდრა, ძველის მოსპობა და ძირ-ფესვიანად ამოთხრა იმ გვარს დააკისრა, ვისი მფარველიც იყო

უმუშალოდ ის ძველი ღვთაება. ამიტომ თხრიდნენ კეკელიები ხეს ძირფესვიანად ოხვამეკარის ეკლესიის ეზოში მითაყამიდან ჩვენ დრომდე, XX საუკუნის 30-იან წლებამდე. მაგრამ თხრიდნენ არა ძელქვას, არამედ სხვა ხეს, ნებისმიერს, გულში მაინც ჰქონდათ მოკრძალება ძველი ღვთაებისადმი (წულეისკირი 1987, 28-29).

დავით ჯანჯღავას ეთნოგრაფიული ჩანაწერების მიხედვით „ჭვენიერობა“ წმინდა ჭვენიასადმი მიძღვნილი დღეობა იყო. აღდგომა დღეს ეკლესია და მის წინ მდებარე მოედანი განათებული იყო ჩირაღდნებით. ამ დღეს ნათესავები მოდიოდნენ სასაფლაოზე და მოჰქონდათ წითელი კვერცხები, რასაც ბავშვები აგროვებდნენ. ამასთანავე, ეკლესიაში მიჰქონდათ შესაწირი — ცხვრის, ფრინველისა და გოჭის ხორცი, კვერცხი და ა.შ. სასულიერო პირი აღავლენდა სააღდგომო რიტუალს, ლიტურგია გრძელდებოდა გათენებამდე. ლოცვის დასრულების შემდეგ მღვდელი გავიდოდა ხალხში, მიულოცავდა აღდგომას და სამჯერ მიმართავდა: „ქრისტე აღსდგა“. ხალხიც სამჯერ უპასუხებდა: „ჭეშმარიტად აღსდგა“. შემდეგ მნათეს გამოჰქონდა ხატი ქრისტეს გამოსახულებით, კითხულობდა ლოცვას და იწყებდნენ საყოველთაო ლოცვას, ლიტანიას ეკლესიის გარშემო. ხალხი გალობდა „კირიელეისას“ და სანთლით ხელში სამჯერ შემოუვლიდა ეკლესიას. ეს რიტუალი სრულდებოდა ზარების უწყვეტი რეკვის ფონზე. ამ პროცესიის დასრულების შემდეგ მნათე ხატს შეიტანდა ეკლესიაში, ხოლო მღვდელი და დიაკვანი დაიწყებდნენ მოსახლეობის მიერ მოტანილი, გარდაცვლილთა სულის მოსახსენებელი საჭმლის კურთხევას, რასაც ხალხს დაუბრუნებდნენ. ხორცს და პასკას მღვდელს მისცემდნენ და კურთხევისთვის აგრეთვე გადაუხდიდნენ ფულს. ხალხი შემდეგ სახლებში წავიდოდა, გალობით — „ქრისტე აღსდგა!“. შუადღისას კეკელიების გვარის მამაკაცები შაურკარის ეკლესიის ეზოში საშუალო ზომის ხეს მთელი ძალით არყევდნენ, მანამ, ვიდრე მას ძირფესვიანად არ ამოთხრიდნენ. ვისაც დათქმული ჰქონდა, უპოვარ-უქონელს უნანილებდა საჭმელს. შემდეგ კი სუფრასთან იმართებოდა ლხინი (ჯანჯღავა მმმ ხმფ, ა. ჯგ., N123,

1962-1963, 24, 28-29).

ჭვენიერობის შესახებ საინტერესო გადმოცემა ჩაუნერია ენათმეცნიერ პაატა ცხადაიას, 100 წლის იაკობ კეკელიასაგან: „ჭვენიერობა უჩქუდეს ოსურეფიშ თანაფაშ მაჟია დღას, თუთაშხას. თენა რდ დღეობა: შაურკარს აკიკათუუდუ აუარებელი ხალხი, ართი მედგამი. ჯას მოსოფუნდეს, ოხვამეს სუმშახ გულუანდეს დო უკუი ჟი ჯას ქიმკაპონანდეს, ფესვი ეშე უღუდუნ თეში. თი ჯას გაბირანდეს, ოხვამეს ულუანდესწნი თეში: „ოისა დო კირიე, ხაჭაპური ჭვირირე. უკული: ქრისტე აღსდგა, კუჩხიბედინერა“ (ცხადაია 2010, 229).

ბანძაში ჩანერილი გადმოცემები „ჭვენიერობის“ დღესასწაულის დამკვიდრებას ქრისტეს თორმეტმოციქულთაგანის — ანდრია პირველწოდებულის მიერ (ძვ. წ. 6 - ახ. წ. 60 წწ.) ეგრიის მოსახლეობის მოქცევის პერიოდს უკავშირებს. ქართველებში ქრისტიანობის პირველ მქადაგებელ-გამავრცელებელ ანდრიას, ვიდრე ჭყონდიდში კერპს გაანადგურებდა, ბანძაში უქადაგია ქრისტიანობა. ჭყონდიდში ჭყონს ეთაყვანებოდნენ, ბანძელი კეკელიები და გაბუნები — ძელქვას. სოფელში ძელქვის სარიტუალო ხის მოჭრით განაწყენებულ ბანძელ წარმართებს ღამით მძინარე მოციქულისთვის კვერთხი და სატაცურები მოუპარავთ. წმ. ანდრია იძულებული გამხდარა, ფეხშიშველას გაეგრძელებინა სამოციქულო მოღვაწეობის მიზნით მოგზაურობა ჭყონდიდისაკენ. თან გაჰყოლია ახლადმოქცეული ბანძელებიც. ჭყონდიდში მუხის სალოცავი ხე მოუჭრია და მხლებლებისთვის დაუვალებია, რომ ჭვენიას ფერდობზე არსებული მუხის ნორჩი ხეებიც მოეთხარათ. ჭვენია იმ გორის სახელწოდებაა, სადაც დღეს მარტვილის ტაძარი დგას. მუხის ხეების მოთხრის ტრადიცია ბანძელებს თავის სოფელში გადმოუტანიათ და ქრისტიანობის წარმართობაზე გამარჯვების ნიშნად დანესებული დღესასწაულისათვის „ჭვენიერობა“ უწოდებიათ (ჩვენ მიერ მიწოდებული ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზისათვის ვრცლად იხ. ღამბაშიძე 2009, 51-59).

საინტერესოა ის გარემოება, რომ საეკლესიო დღესასწაული

სოფიობა სცოდნიათ სოფელ ლეხაინდრაგომიც. დღესასწაულის სახელწოდებას უკავშირებენ ლეხაინდრაგოელ სოფიო ხაინდრავას, რომელიც განთქმული ყოფილა თავისი ჭკუით, ღარიბებისა და ქვრივ-ობლების გამკითხავი და მზრუნველი. სოფიოს წინადადებით სოფლის საზოგადოებას აუგია ეკლესია, ხოლო შიგნით დაუმარხავთ დიდი ქვევრი, რასაც დანელიები ყოველწლიურად ღვინით ავსებდნენ. ყოველი წლის დიდ ხუთშაბათს ქვევრს ხდიდნენ და იმართებოდა დიდი ლხინი. ამავე დროს სოფელს დაუარსებია დღესასწაული და სოფიოს პატივსაცემად სოფიობა უწოდებია. „სოფიობა“ აღინიშნებოდა ლეხაინდრაგო-ნაჯახაოს საზოგადოებაში, ყოველი წლის აღდგომის მომდევნო შაბათს. ამ დღისათვის ხაინდრავები საღამოზე ტყავისაგან კერავდნენ სათამაშო ბურთს, რაც წირვის დაწყებამდე ეკლესიაში ინახებოდა. ბურთს მღვდელი აკურთხებდა. წირვის დასრულების შემდეგ გვარის თავკაცს ბურთი ტრაპეზიდან გამოჰქონდა, ხალხი უკან მიჰყვებოდა და სამჯერ შემოუვლიდნენ ეკლესიას „კირიელისონის“ გალობით. ამის შემდეგ ბურთი ისევ სატრაპეზოში დაიდებოდა. შემდეგ ეკლესიის წინ მდებარე, დიდ მოედანზე იმართებოდა სეირნობა, ცხენოსნობა, ხოლო შუადღის 2-3 საათისათვის ყველანი საკუთარ სახლებს მიაშურებდნენ, სტუმრებითურთ. საღამოჟამს კვლავ შეიკრიბებოდნენ, ხაინდრავას გვარის თავკაცს კვლავ გამოჰქონდა ბურთი სატრაპეზოდან და მოედანზე ორ ჯგუფად გაყოფილ მობურთავეებს შორის იმართებოდა ხელბურთის თამაში. ჩრდილოეთ მხარეს ლეხაინდრაგოელები დგებოდნენ, ხოლო სამხრეთით — ნაჯახავოელები. თამაშში მონაწილეობდნენ მოხუცებიც. ხელსაყრელ მომენტში ბურთს ცხენოსანს გადაუგდებდნენ, რომელსაც მონინა აღმდეგეთა ცხენოსნები დაედევნებოდნენ. ცხენოსნები ტრიალებდნენ მობურთავეების ირგვლივ, რომ თავისიანისგან მოწოდებული ბურთი გაეტაცებინა. გამარჯვებულად ის ითვლებოდა, ვინც ბურთს დაწესებულ საზღვარზე გადააგდებდა².

დამონმებული ეთნოგრაფიული მასალებიდან ირკვევა, რომ

² შალვა ჯღარკავას ნაამბობი, ჩანერილია 2000 წელს, სოფ. ლეხაინდრაგომი.

ჭვენიერობა სცოდნიათ ბანძასა და მის გარშემო მდებარე სოფლებში (ვედიდკარი, ნაჯახავო, ლეხაინდრავო). საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ სენაკის მუნიციპალიტეტის სოფ. კვაუთში, მთავარანგელოზის ეკლესიასთან, ადგილს ეწოდება ჭვენიერობა. სახელწოდება მიუთითებს, რომ ამ ადგილას აღნიშნავდნენ ჭვენიერობის დღესასწაულს (ელიავა 1989, 130).

ოთარ ქაჯაიას „მეგრულ-ქართული ლექსიკონის“ მიხედვით, რელიგიური დღესასწაული ჭვენიერობა“ სოფ. ბანძაში, ახალკვირას (ახალუაშხა), აღდგომის მომდევნო კვირას აღინიშნებოდა და „ოსურთანაფას“ (ქალთა აღდგომა) სახელითაც იყო ცნობილი (ქაჯაია, III, 2002, 466). დავაზუსტოთ: დამონმებული ეთნოგრაფიული ლიტერატურით ის გარემოება იკვეთება, რომ ჭვენიერობა ბანძასა და კვაუთში აღინიშნებოდა ნააღდგომევეს, ახალი კვირის ორშაბათ დღეს, ანუ უფალთანაფას//კვირაცხოვლობის³ მომდევნო დღეს, ხოლო ლეხაინდრავო-ნაჯახავოში — აღდგომის მომდევნო შაბათს, ანუ კვირაცხოვლობის წინა დღეს.

საინტერესოა დღესასწაულის სახელწოდების შინაარსი. ჩვენ მიერ ჩანერილი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, დღესასწაულის სახელწოდების ამოსავალია ჭვე, ჭველა/ე „ამონაყარი; ახალამოსული, ნორჩი თხმელა; ნერგი, შიმელი“ (ამ დღეს სწორედ ნერგი ითხრებოდა). ალიო ქობალიას ცნობით, „ამ დღეს რიტუალური ჭვავის კვერი ცხვებოდა“ (ქობალია 2010, 709).

საფიქრებელია, რომ ჭვენიერობა სამეგრელოში, ისევე როგორც ნაციხურობა რაჭაში და მურყვამობა (ლიმურყუამალ-კოშკობა) სვანეთში⁴, ადრესაგაზაფხულო დღესასწაულთა ციკლში შემავალი

³ უფალთანაფა იგივე კვირაცხოვლობაა, ახალი კვირა (აღდგომის მომდევნო კვირა დღე), რაც სხვაგვარად ოსურეფიმ თანაფას „ქალების აღდგომის“, ოსურთანაფას სახელითაცაა ცნობილი. ამ საუფლო დღესასწაულზე იცოდნენ ხატისთვის ღამისთევა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ესაა წარმართობის დროიდან შემორჩენილი ხსოვნა. დღესასწაული იმართებოდა გაზაფხულის ბუნიობის შემდეგ, როცა მატებადი დღის სინათლე უსწორდება და ხანგრძლივობით დასჯაბნის ღამის ბნელს. შდრ.: გეთანაფა „დათენება (თავზე); შემოთენება“ (იხ. ქობალია 2010, 87, 616).

⁴ სოფლების — ჟახუნდრისა და სასაშის მოსახლეობა მზის ამოსვლის წინ

ერთ-ერთი საწესო ქმედებაა. იგი უნდა უკავშირდებოდეს მთელ საქართველოში გავრცელებულ წარმოდგენებს ნაყოფიერების საკულტო ხის შესახებ და კოსმოგონიურ სიმბოლოს — ცხოვრების ხეს. დღესასწაულში შემავალი კარნავალური სანახაობის ელემენტები კი ბუნების ხელახალი აღორძინების შესაგებებლად იმართებოდა. ესაა ჟამი მინას მიბარებული თესლის გაღვივებისა. ქრისტიანობამ წარმართული საწესო ქმედება შეითვისა და ქრისტიანულ ყაიდაზე გარდაქმნილი შეინარჩუნა. საგულისხმოა ის გარემოება, რომ ჭვენიერობას აღნიშნავდნენ კვირაცხოვლობის მეორე დღეს. ბრწყინვალე შვიდეული გვირგვინდება კვირიაკით. სწორედ ამ დღეს ეწოდება კვირაცხოვლობა//ახალი კვირა, ანუ აღდგომის განახლება⁵. ეს დღე

კვირიას საგალობლის შესრულების შემდეგ მიაღებოდა წინასწარ აგებულ თოვლის კოშკს და ცდილობდა თავის მხარეს გადაძლევის და ნაქცევას, რადგან ხალხის რწმენით, საითაც კოშკი წაიქცეოდა, იმ მხარეს მთელი წლის მანძილზე საჭირო ატმოსფერული ნალექი მოვიდოდა და უხვი მოსავალი იქნებოდა. ასევე სწამდათ, რომ ვინც თოვლის კოშკს საფუძველს ჩაუყრიდა ან თავზე ჯვარს დაადგამდა, უსათუოდ ვაჟი შეეძინებოდა. თუ თოვლი არ იყო, მაშინ თოვლის კოშკს ნაძვის ხით ცვლიდნენ. ზემო სვანეთში მურყვამობა იმართებოდა ყველიერის აღებისას (სვან. „აღბალალრალ“ — აღების თამაშობები). (მსჯელობისათვის იხ. ონიანი „მაცნე“, 3, 1969.; ჯავახიშვილი, I, 1979; Бардавелидзе 1957; სურგულაძე ქსე, VII, 1984, 202). ასეთივე წესჩვეულება სცოდნიათ თბილისში, ჩუღურეთში: კვირაცხოვლობა — ხალხური დღესასწაული, აღდგომის სწორს იმართებოდა ჩუღურეთის კვირაცხოვლის ეკლესიასთან. კვირაცხოვლობას დიდი ზეიმი იცოდნენ. ამ დღესაც ქართველებს წესად ჰქონდათ ბურთის თამაში. ეკლესიაში წირვის შემდეგ ორ ჯგუფად გაყოფილი ხალხი ერთმანეთს ეცილებოდა ბურთის ხელში ჩასაგდებად. მრევლის რწმენით, რომელი ჯგუფიც გაიმარჯვებდა, მთელი წლის მანძილზე სიუხვე და ბარაქა არ მოაკლდებოდა. ზოგჯერ ნაკუნ-ნაკუნ დაგლეჯილ ბურთს ინანილებდნენ, რადგან მას მაგიურ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. ეს წეს-ჩვეულება თანდათან დავიწყებას მიეცა და XIX საუკუნეში ჩუღურეთში მდებარე კვირაცხოვლის გორას გაუჩნდა მეორე სახელი „წითელი გორა“. აქ კვირაცხოვლობა დღეს სააღდგომო წითელი კვერცხების დაგორების გამო (ეს წესი რუსმა მართლმადიდებლებმა შემოიტანეს). გორის ფერდობზე სააღდგომო კვერცხებს დააგორებდნენ და, ვისი კვერცხიც შორს გაგორდებოდა, მოგებულებს ის იყო და წითელი კვერცხებიც მას რჩებოდა. მსჯელობისათვის იხ. ენციკლოპედია „თბილისი“, 2002, 593.

⁵ სინონიმებია: ქართ. თომას კვირიაკე, სვან. უფლიმ, ხოშა თანაფა, მეგრ. დიდი თანაფა.

ითვლება აღდგომის განახლების დღედ. ამ დღიდან მოყოლებული ყოველი კვირა დღე აღდგომის დღესასწაულია, როცა ქრისტიანები იკრიბებიან ეკლესიაში, სადღესასწაულო წირვაზე.

დამონმებული ლიტერატურა:

ელიავა 1969 - ელიავა გ., ჭყონდიდ-მარტვილი უძველესი ქართული საგანმანათლებლო კერა. მეგზური. თბ.

ელიავა 1971ა - ელიავა გ., აბაშისა და ტიხურის ხეობების ისტორიული ღირსშესანიშნაობანი (გზამკვლევი), თბ.

ელიავა 1971ბ - ელიავა გ., ტოპონიმების მეცნიერული მნიშვნელობის შესახებ. გეგეჭკორის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმისა და ბანძის მევენახეობის საბჭოთა მეურნეობის XV გაერთიანებული სამეცნიერო სესია (თეზისები), გეგეჭკორი

ელიავა 1977 - ელიავა გ., აბაშისა და გეგეჭკორის რაიონების ტოპონიმია, თბ.

ელიავა 1989 - ელიავა გ., სენაკის რაიონის ტოპონიმია, თბ.

ენციკლოპედია 2002 - ენციკლოპედია „თბილისი“, თბ.

თაყაიშვილი 1913-1914 - თაყაიშვილი ე., არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში. კრ. „ძველი საქართველო“, ტფ.

კეკელია 2007 - კეკელია ი., ბანძის ტოპონიმია, თბ.

კეკელია 2008 - კეკელია ი., მარტვილის რჩეული გეოგრაფიული სახელწოდებანი, თბ.

მაკალათია 2006 - მაკალათია ს., სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ.

ონიანი 1969 - ონიანი ჯ., სვანური მურყვამობა-კვირიაობა, „მაცნე“, N3

სურგულაძე 1984 - სურგულაძე ირ., ქსე, ტ. VII, , თბ.

ქაჯაია 2002 - ქაჯაია ო., მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, III, თბ.

ქობალია 2010 - ქობალია ა., მეგრული ლექსიკონი, თბ.

ლამბაშიძე 2009 - ლამბაშიძე ნ., ქრისტიანობის წარმართობასთან ბრძოლის ამსახველი ქართული ხალხური დღესასწაულები

სამეგრელოში. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, კორნელის უნივერსიტეტი, თბ.

ლლონტი 1971 - ლლონტი ა., ტოპონიმიკური ძიებანი, I, თბ.

ცხადაია 2010 - ცხადაია პ., სამეგრელოს გეოგრაფიული სახელწოდებანი, V, მარტვილის რაიონი (სამხრეთი ნაწილი), თბ.

ცანავა 1997 - ცანავა, ჯ. წულაია, კონსტანტინე გამსახურდიას შემოქმედების ხალხური წყაროები, თბ.

წულეისკირი 1987 - წულეისკირი ნ., ენის წიაღში. წგნ.: „მთისა და ბარისა“, თბ.

ჯავახიშვილი 1979 - ჯავახიშვილი ი., თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბ.

ჯანჯღავა 1962-1963 - ჯანჯღავა დ., ძველი ტრადიციები და ყოფა ჩემს სოფელში. ხელნაწერი ქართულ ენაზე. მარტვილის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის ხელნაწერ მასალათა ფონდი, ა. ჯგ., N123

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

IGOR KEKELIA

“CHVENIEROBA” (A SPRING FESTIVAL CELEBRATED IN SAMEGRELO/ WESTERN GEORGIA)

According to the ethnographical field data Chvenieroba was a common celebration in Bandza and its surrounding villages (Vedidkari, Najakhavo, Lekhaindravo, Kvauti). The holiday was celebrated in Bandza and Kvauti on Monday after the Easter, which is the next day of St. Thomas Sunday. As for Lekhaindravo-Najakhavo, Tchvenieroba it was celebrated

on the next Saturday after Easter that is the previous day of St. Thoma's Sunday. Chvenieroba in Samegrelo is celebrated in the early spring. It is argued that Tchvenieroba might be associated with the fertility tree and the cosmological symbol of the Tree of life the worship of which was so popular throughout Georgia.

ეთნორელიგიური იდენტობის ტრანსფორმაციის პრობლემა საქართველოს იეზიდების მაგალითზე¹

შესავალი

სტატიის მიზანს წარმოადგენს გავიგოთ საქართველოს იეზიდებში ეთნიკური და რელიგიური იდენტობის ტრანსფორმაციის დამაბრკოლებელი ფაქტორები, რომლებიც პოსტსოციალისტური რელიგიური ცვლილების კონტექსტითაა განპირობებული. სოციო-პოლიტიკური ცვლილებები საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა პერიოდში მოსახლეობის ყველა სფეროს შეეხო. საბჭოთა მებრძოლი ათეიზმი (Pelkmans 2009) ეფუძნებოდა ახალი მოქალაქის ჩამოყალიბების იდეას, რომელიც იქნებოდა რელიგიური ღირებულებებისაგან თავისუფალი პროლეტარი. პოსტსოციალისტურ ეპოქაში, რომელიც „გარდაქმნის“ პოლიტიკას მოჰყვა, საბჭოთა მოქალაქის ფორმირებაზე ორიენტირებული ნაციონალიზმი ეთნიკურმა ნაციონალიზმმა და რელიგიური გრძნობების გამოღვიძების პროცესმა ჩაანაცვლა. პირად, დაფარულ სივრცეში მოქცეული რელიგიურობა, საჯარო ყოველდღიურმა პრაქტიკამ შეცვალა (იხ. Rosta 2012).

ღირებულებათა გადააზრება ეთნიკური ერთობებისათვის გამონვევად იქცა, რამდენადაც წარმოიქმნა საკუთარი თავის აღქმისა და გააზრების პრობლემა. სტატიაში ეთნიკური და რელიგიური იდენტობის ტრანსფორმაციის პრობლემა განხილულია საქართველოში მცხოვრები იეზიდების მაგალითზე, რომლებიც ცდილობენ, არაქურთული ეთნორელიგიური იდენტობის ფორმირების პროცესში, საკუთარი ადგილი მონიშნონ.

ქურთების ეთნიკური ტერიტორია სირიის, ირანის, ერაყისა და თურქეთის საზღვრებშია მოქცეული. ქურთების უმეტესობა რელი-
¹ სტატია ეფუძნება საბაკალავრო ნაშრომს: „იეზიდთა ეთნო-კონფესიური იდენტობის პრობლემა (საქართველოს იეზიდთა მაგალითზე)“ 2017 წელი.

გით მუსლიმია, თუმცა არიან იეზიდებიც. იეზიდიზმი ეთნიკური რელიგიაა, რომელიც მის მიმდევრებს სუბ-ეთნიკურ გაერთიანებად აქცევს. იეზიდიზმის მიმდევარ ქურთებს არა ერთ ომთან და ომის შედეგად გამოწვეულ ტრავმასთან მოუხდათ გამკლავება. მათ, სხვა ეთნიკურ ჯგუფებთან ერთად, ისლამის მიმდევარი ქურთებიც სდევნიდნენ. გეოპოლიტიკური ცვლილებების, პოსტსაბჭოთა ტრანსფორმაციებისა და ახლო აღმოსავლეთში მიმდინარე პროცესების ფონზე, განსაკუთრებით აქტუალური გახდა კითხვა: ვინ ვართ ჩვენ - ქურთები თუ იეზიდები? საქართველოში მცხოვრებ იეზიდებში აქტიურდ განიხილება ეს პრობლემა, რადგანაც რელიგიური ორგანიზაციის ინსტიტუციონალიზაციას და ლეგიტიმაციას ყოფით პრაქტიკაში ხელს უშლის: 1. საბჭოთა რელიგიურობის გამოცდილება 2. პოსტსაბჭოთა პერიოდში სოციალურ და რელიგიურ ნორმებთან გაუცხოება და ახალი, ლალიშიდან (იეზიდთა რელიგიური ცენტრი ჩრდილოეთ ერაყში) შეთავაზებული ნორმების აღქმისა და გაზიარების პრობლემა. საქართველოს იეზიდებში ეთნო-რელიგიური იდენტობის ტრანსფორმაციას საბჭოთა გამოცდილება უშლის ხელს, რადგანაც ამ პერიოდში რელიგიურ ცენტრთან (ლალიშთან) კომუნიკაციის არარსებობა აფერხებდა ინფორმაციის გაცვლას. ასევე ლალიშიდან შეთავაზებული რელიგიური ქცევის მოდელები თავადაა ფორმაციის პროცესში და მისი ეთნიკური და რელიგიური იდენტობის აღქმისა და გააზრების კრიტერიუმები ახლო აღმოსავლეთში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებთან ერთად იცვლება. საქართველოს იეზიდებში ეთნიკური იდენტობის ფორმირების დამაბრკოლებელ ფაქტორებს წარმოადგენს: საზოგადოებაში ინფორმაციის ნაკლებობა რელიგიური და ეთნიკური მემკვიდრეობის შესახებ; ეთნიკურობის სხვადასხვაგვარი აღქმები სხვადასხვა თაობების წარმომადგენლებს შორის; ერაყში მიმდინარე გეო-პოლიტიკური პროცესები (2014 წლის აგვისტოში ერაყში მათ წინააღმდეგ განხორციელებული ქმედებების შედეგად გამოწვეული ტრავმული მდგომარეობა), ასევე ელიტების ეკონომიკური ინტერესები.

საქართველოს იეზიდების შესახებ სამეცნიერო კვლევები თანდათან ექცევა აკადემიურ დისკურსში, თუმცა 2014 წლამდე (კვლევის დაწყებამდე) არსებული ლიტერატურა (ანკოსი 2006, 2009; ამოევი 1999; ფირბარი-კომახია 2008 და სხვა) შეეხებოდა იეზიდების (ქურთების) სოციალურ პრობლემებს, ეთნო-კულტურულ და ყოფით თავისებურებებს. 2014 წელს (ერაყში „ისლამური სახალიფოს“ თავდასხმების გამო), საქართველოს საზოგადოება სვამდა კითხვებს იეზიდების ტრაგედიის შესახებ ერაყში, რამაც საველე-ეთნოგრაფიული კვლევის ჩატარების საკითხი დააყენა დღის წესრიგში. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეთნოლოგია-ანთროპოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტისა და პროფესორ ქეთევან ხუციშვილის რეკომენდაციით დაიგეგმა საველე-ეთნოგრაფიული კვლევა, რომელიც მიმდინარეობდა 2014-2017 წლებში. ნახევრად-სტრუქტურირებული, არა-სრუქტურირებული ინტერვიუების და ეთნოგრაფიული დაკვირვების მეთოდის გამოყენებით შეგროვდა როგორც ეთნოგრაფიული ჩანაწერები (50-მდე ინტერვიუ), ასევე ელექტრონული რესურსები, მანამდე გამოქვეყნებული ნაშრომები (ანკოსი 2006, 2009; ფაშაევა, კომახია 2008, ფირბარი კომახია 2008). მასალის ანალიზის პროცესში გამოყენებულია მეორეული ანალიზისა და დისკურს-ანალიზის მეთოდები. ჩატარებული კვლევა განხლულია ეთნიკური იდენტობის გააზრების თეორიულ დისკურსში.

თეორიული მიდგომები

კულტურა, როგორც ღირებულებათა სისტემა, რომელიც ადამიანთა ერთობისაგან შედგება, კოლექტიური ჯგუფის იდენტობის კონსტრუქტია. იგი აყალიბებს ჯგუფს შიგნით გაზიარებულ ღირებულებებსა და ქცევის ნორმებს. იდენტობა განსაზღვრავს ცხოვრების განსაკუთრებული წესის მქონე ადამიანთა ერთობას, საერთო შეხედულებებითა და ყოფითი პრაქტიკით. ეისენბერგი (Eisenberg 2009: 18) აღნიშნავს რომ, როდესაც ჯგუფი საკუთარ თავს აღიქვამს რასობრივი, გენდერული ეთნიკური მახა-

სიათებლების მიხედვით, სწორედ ეს მარკერები განსაზღვრავენ ჯგუფისადმი ინდივიდების მიკუთვნებულობას. იზიდეებისთვის ჯგუფის მაფორმირებელი სისხლით ნათესაობა და რელიგიური მიკუთვნებულობაა, რომელიც არგუმენტი რელიგიური ლიდერების ნაწილისათვის არაქურთული იდენტობის დასადასტურებლად. გენდერი და კასტური სისტემა იეზიდებში განსაზღვრავს სოციალურ დიფერენციაციას. პოლიტიკური სახელმწიფოს არარსებობა და გეოპოლიტიკური ფაქტორები იწვევს იეზიდების იდენტობის ცვალებადობასა და აღქმების სხვადასხვაგვარობას ეთნიკურობისა და რელიგიურობის შესახებ.

ეთნიკურობის მარკერები იეზიდების ყოფაში სხვადასხვაგვარია პოსტსოციალისტურ საქართველოში, ერაყის არაბულენოვან და ქურთულენოვან იეზიდ მოსახლეობაში, ევროპაში და ასე შემდეგ, რასაც თანამედროვე გამოწვევად მიიჩნევენ რელიგიური ელიტა და ცდილობს მსოფლიოს მასშტაბით მოახდინოს ეთნორელიგიური გაერთიანების ინსტიტუციონალიზაცია რიტუალური ყოფითი პრაქტიკის, სარიტუალო და საგანმანათლებლო ცენტრების ინსტიტუციონალიზაციის მეშვეობით. იეზიდებისთვის არაქურთული იდენტობის ფორმირების მარკერი ტრავმულ გამოცდილებაზეა დაფუძნებული, რომელიც უპირისპირდება მუსლიმურ-ქურთულს, რაც იდენტობის ფორმირების პროცესში წარსული გამოცდილებიდან ფუნდამენტური მასალების სესხება-გამოყენებას გულისხმობს (იხ. Castell 2010). ადამიანის ქცევის განმსაზღვრელი, სუნის (2004) მიხედვით ემოციებია, რაც მას მიაკუთვნებს იმ ჯგუფთან, რომელსაც იგი მიიჩნევს „თავისიანად“. ემოციები თვითაღქმის ფუნდამენტური იდენტიფიკატორებია „ჩვენ“ ჯგუფის „სხვა“ ჯგუფისაგან გამიჯვნისათვის. ეს ემოციები წარმოადგენს ძლიერ იარაღს იმის ასახსნელად, თუ რატომ აკეთებენ ადამიანები იმას, რასაც აკეთებენ (Sury 2004, 5). ემოციის საწინდარი ტრავმული მახსოვრობა და რელიგიური განსხვავებულობაა, რაც იეზიდებს ქურთებისგან საკუთარი თავის გამიჯვნის არგუმენტირებაში ეხმარება. ასევე გასათვალისწინებელია გეოპოლიტიკური პროცე-

სები, რადგანაც პოლიტიკური სახელმწიფოს არარსებობის პირობებში ერთიანი იეზიდური იდენტობის ინსტიტუციონალიზაციის მარკერები ცვალებადია. საქართველოს იეზიდებისათვის ეთნორელიგიური იდენტობის ინსტიტუციონალურ დონეზე ნორმატიზების მიუხედავად, ყოფით დონეზე კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება ქურთისა და იზიდის ერთმანეთისაგან გამიჯვნის საკითხი, რაც საბჭოთა რელიგიური გამოცდილებითაა განპირობებული. იეზიდთა ნაწილი იღებს ახალ რელიგიურ ნორმებს, ნაწილი კი უცხოვდება სოციალური ერთობისაგან. ინფორმანტთა ნაწილი სვამდა კითხვას თუ რა საჭიროა სალოცავში ლოცვა, როდესაც მათი რელიგიური პრაქტიკა საოჯახო რელიგიურ რიტუალებს ეფუძნება.

თანამედროვე პრაქტიკაში ეთნორელიგიური იდენტობის ფორმირების დისკურსი ინსტიტუციების, ელიტებისა და სახელმწიფო პროექტებს ეფუძნება, რომელიც ინდივიდებს მოიაზრებს (და მიჯნავს) როგორც ერთობის ნაწილს (Castell 2010, 7). ეთნიკური იდენტობა ნაციონალიზმითაა ნაკარნახევი, რომელიც გულისხმობს ჯგუფის განსაკუთრებულობას და იეზიდებში ქორწინების ენდოგამიური ხასიათით და ეთნიკური რელიგიურობით დასტურდება. ნაციონალიზმი, როგორც იდეოლოგია ელიტების მიერ სახელმწიფოს შესაქმნელად ან არსებული სახელმწიფოს დასაცავად შექმნილი პოლიტიკური იდეაა, რაც კონკრეტულ გარემოებებში ჯგუფის მობილიზაციას ახდენს, თუმცა იდეის დონეზე ნაციონალიზმს არ შესწევს ძალა შექმნას ეროვნული იდენტობა, რამდენადაც ის იმ შემთხვევაშია ხელსაყრელი იდეოლოგია, როდესაც უკვე არსებობს ეროვნული (ნაციონალური) იდენტობა (Bloom 1991).

იეზიდების საქართველოში ცხოვრების გამოცდილება

იეზიდიზმი ეთნიკური რელიგიაა, რომელიც განვითარდა ქურთულ ენობრივ ჯგუფში (Szakony 2007, 3). იეზიდები მშობლურ ენად ქურთული ენის კურმანჯის დიალექტს მიიჩნევენ. ერაყში მცხოვრები იეზიდების მცირე ნაწილი არაბულენოვანია. იე-

ზიდთა უმრავლესობა, ერაყის ჩრდილოეთით ცხოვრობს, სადაც მდებარეობს ლალიშის წმინდა ტაძარი. მათი მზარდი რაოდენობა ცხოვრობს, დასავლეთ ევროპაში, უმეტესწილად გერმანიაში (Molicca 2016, 45). იეზიდები თვლიან, რომ მათი რელიგია მონოთეისტურია. ისინი აღიარებენ უმაღლეს ძალას - ხოდე ('Xwede'), მის შვიდ ანგელოზს (რომელსაც ფარშეევანგი ანგელოზი - Tawûsê Melek უდგას სათავეში) და შეიხ ადის². „ეს დაყოფა ზოგჯერ პირობითია, რადგანაც ხშირად ძნელდება ამ ღვთაების კონკრეტული ადგილისა და ფუნქციის გარჩევა“ (ამოევი 1999, 7). იეზიდების რელიგიაში ღმერთი მზის სახით გამოისახება. იეზიდობის, როგორც რელიგიის, ნორმატივების პროცესი მეცამეტე საუკუნეში დაიწყო შეიხ ადის მიერ. „შეიხ ადი არ შეიძლება მივიჩნიოთ იეზიდთა ყველა დოგმის ავტორად. მან მხოლოდ გარკვეულ ფორმაში მოიყვანა ისინი“ (მენტეშაშვილი 1967, 100). იეზიდობი ეთნიკური რელიგიაა, რომელიც საზოგადოებას ყოფს სამ მთავარ სოციალურ კასტად - შეიხებად, ფირებად და მრიდებად. შეიხები და ფირები უმაღლესი სოციალური კასტის წარმომადგენლები არიან, მრიდები კი - მიმდევრები. იეზიდობი კრძალავს სხვა კასტის, ასევე ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფის წარმომადგენელთან ქორწინებას. ქორწინების წესის დამრღვევი რელიგიური თემის წევრად აღარ მიიჩნევა (ფირბარი, კომახია 2008, 51-52). ქურთულ-იეზიდურ ფოლკლორში³ არა იეზიდისა და იეზიდის ქორწინების შესახებ ვხვდებით ტექსტს: „მე ეზიდი ვარ - შენ კი მუსლიმი, კავშირი ჩვენი - ცოდვაა, ღმერთმანი“ (ამოევი (მთარგმ.) 2010, 76). იეზიდებს სათავეში უდგას უმაღლესი რელიგიური ლიდერი, ბავე შეიხი და პრინცი (მირი) (კომახია, ფირბარი 2008, 55-58).

სამხრეთ კავკასიასა და ქურთულენოვან ჯგუფებს შორის ურთიერთობები ტრადიციულად არსებობდა განსახლების არეალის სიახლოვის გამო. თუმცა, კავკასიაში რუსეთის ბატონობის

² „შეიხ ადი მუსაფერ მერვანი იყო ეზიდური რელიგიის დიდი რეფორმატორი. მან მოახდინა ეზიდური სარწმუნოების კანონიზაცია, ჩამოყალიბებული სახე მიანიჭა მას“ (ამოევი, 1999: 5).

³ ამბავი ზამბილფროშის (კალათების გამყიდველი) შესახებ.

დამყარების შემდეგ, ეს ურთიერთობა განსაკუთრებით გამყარდა. 1874 წელს იეზიდებმა რუსეთის იმპერიას საიდუმლოდ სთხოვეს ნება დაერთოთ სულ მცირე ორი სიპკისა და როჟის „ტომები-სთვის“ დასახლებულიყვნენ რუსეთის იმპერიის ტერიტორიაზე, ყარსის ოლქში და მათ იმპერიისაგან თავშესაფარი მიიღეს (ისკო 1963, 6).

თანამედროვე საქართველოში მცხოვრები იეზიდების წინაპრები საქართველოში მეოცე საუკუნის ოციან წლებში ოსმალეთის იმპერიიდან რელიგიურ შევიწროებას გამოექცნენ. მცირე აზიის ტერიტორიები, რომლებიც 1917 წლის 3 მარტამდე რუსეთს ეკუთვნოდა, ბრესტ-ლიტოვსკის საზავო შეთანხმებით ოსმალეთს გადაეცა, რასაც მოჰყვა რუსეთის იმპერიის მომხრე იეზიდების დევნა მუსლიმი მოსახლეობის, მათ შორის ქურთების მხრიდან. დევნას იეზიდები თურქეთის ვანის, ყარსის, ბაიაზიდის ტერიტორიებიდან საქართველოში გაექცნენ, სადაც ძირითადად თბილისში დასახლდნენ. მიმდინარე ინფორმაციით იეზიდები ცხოვრობენ თბილისში, ბათუმში, რუსთავში, თელავში, წნორში, ყვარელში, ოზურგეთში (სონლულაშვილი 2005; ფაშაევა, კომახია 2008; ანკოსი 2006, 2009; ფირბარი, კომახია 2008).

საბჭოთა საქართველოში 1926 წლის აღწერებში ჩნდება ეთნიკურობის/ეროვნულობის აღმნიშვნელი ორი გრაფა ქურთი და იეზიდი. აღწერის მიხედვით, საქართველოში 10 217 ქურთი ცხოვრობდა (აქედან იეზიდების რაოდენობა 2 262 იყო, ქურთების - 7 955). შემდგომ აღწერებში იეზიდები და ქურთები ერთად აღწერეს. 1959 წლის აღწერის მიხედვით, საქართველოში 16 200 ქურთი ცხოვრობდა, 1970 წელს - 20 700, 1979 წელს - 25 700 ქურთი, ხოლო 1989 წელს - 30 300 (ფირბარი, კომახია 2008: 32-33). 2002 წლის აღწერის მიხედვით საქართველოში დაახლოებით 20 000 ქურთი ცხოვრობდა. აღწერაში ქურთი და იეზიდი ცალკე ეთნოსებადაა მოხსენიებული. დაახლოებით 18 000 მოქალაქე თავის იეზიდად მიიჩნევდა, ხოლო - 2 000 ქურთად (ბერიძე (რედ.) 2003: 110). 2014 წლის აღწერის მიხედვით საქართველოში 12 200 იეზი-

დი ცხოვრობს. აღწერებში იეზიდი მითითებულია ეროვნებად. რელიგიურ სტატისტიკაში დაფიქსირებულია 8 600 იეზიდი. 2002 და 2014 წლის აღწერებში, იეზიდების საერთო რაოდენობა საბჭოთა პერიოდში ჩატარებულ აღწერებთან შედარებით შემცირებულია, რაც დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდგომ, ქვეყანაში არსებული მძიმე სოციალურ-ეკონომიკური პირობებითაა გამოწვეული. საქართველოში იეზიდი ქურთების მცირე რაოდენობა 2014 წელს ერაყიდანაც გადმოსახლდა. 2018 წლის 8 აგვისტოს, პორტალ GNSC.net-ზე გამოქვეყნდა ინფორმაცია სახელწოდებით: „ვგმობთ იეზიდების გენოციდს⁴ ერაყში!“, სადაც ნახსენები იყო, რომ 2014 წლის სამ აგვისტს, „ისლამური სახელმწიფოს“ მებრძოლები, იეზიდებით დასახლებულ რაიონს, შინგალს (ერაყი) დაესხნენ თავს. მათ მოახერხეს თავდაცვითი ხაზის გარღვევა და შინგალის სამხრეთი ტერიტორია იგდეს ხელთ, რის შედეგადაც დაიწყო იეზიდების დევნა. 2014 წლის 3 აგვისტოდან ერაყში „ისლამური სახელმწიფოს“ მიერ იეზიდების წინააღმდეგ განხორციელებული ტერორისტული ქმედების შემდეგ, 2014 წლის აგვისტოში, 63-მა ერაყელმა მოქალაქემ თხოვნით მიმართა საქართველოს დევნილთა და განსახლების სამინისტროს ლტოლვილის სტატუსის მისაღებად, სტატუსი მიენიჭა 29 აპლიკანტს (მოლიკა 2016, 56). 2016 წელს ახალმოსახლეთა უმრავლესობამ საქართველო დატოვა, ნაწილი ევროპაში, ნაწილი კი უკან, სამშობლოში დაბრუნდა (ინტერვიუ 1: 2.05.2017).

საბჭოთა პერიოდი, საქართველოს ქურთებში, ქურთული კულტურის აღმავლობის ხანად მიიჩნევა, რადგანაც სხვა ენებთან ერთად დაიწყო ქურთული ენის ინსტიტუციურ დონეზე სწავლება, ასევე 1980-იან წლებში ერთადერთი ქურთული თეატრი საბჭოთა კავშირის მასშტაბით მხოლოდ თბილისში მოქმედებდა (Szakony 2007). 1988 წელს საქართველოში შეიქმნა პირველი ქურთული

⁴ გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის ადამიანთა უფლებების ექსპერტების შეფასებით, ისლამური სახელმწიფოს ქმედებებს, დაწყებული 2014 წლის აგვისტოდან დღემდე, იეზიდების წინააღმდეგ, გენოციდის სტატუსი მიენიჭა (<https://un.org>: 2016).

ორგანიზაცია „რონაი“ (სინათლე). 1998 წელს მას სახელი შეეცვალა და „საქართველოს იეზიდთა კავშირი“ ეწოდა. 2004 წელს ორგანიზაცია ორად გაიყო. 1991 წელს ქურთების განმათავისუფლებელი ფრონტის საქართველოს ფილიალის სახით ჩამოყალიბდა „ქურთთა საინფორმაციო-კულტურული ცენტრი“, რომელიც დაკავშირებული იყო აბდულა ოჯალანის ქურთისტანის მუშათა პარტიასთან⁵. 2000-იან წლებში ასევე დაარსდა „ქურთ-იეზიდთა კონგრესი“, საქართველოს ქურთ-იეზიდ ქალთა დამოუკიდებელი ლიგა, საქართველოს ქურთთა კავშირი და სხვა (ფირბარი, კომახია 2008, 82-85). 2011 წელს დაარსდა ახალი ორგანიზაცია „საქართველოს იეზიდთა სახლი“, რომელშიც გაერთიანებულია „საქართველოს იეზიდთა სასულიერო საბჭო“ და „იეზიდთა კულტურის ცენტრი“, რომელიც ორგანიზებას უწევდა საქართველოში იეზიდთა სალოცავისა და კულტურული ცენტრის მშენებლობას.

ეთნოკონფესიური იდენტობის ტრანსფორმაციის პრობლემა

იეზიდებისთვის გამოწვევაა ჯგუფის შეკავშირება, ერთიანი იეზიდური (არაქურთული) იდენტობის ფორმირების საკითხი და იეზიდიზმის სისტემატიზაცია. არასტაბილური გეო-პოლიტიკური მდგომარეობა ახლო აღოსავლეთში, ასევე იეზიდების ეთნიკური ტერიტორიის პრობლემა, აქტუალურს ხდის კითხვას ეთნიკური და რელიგიური მიკუთვნებულობის შესახებ. საკითხი გამომხაურებას ჰპოვებს საქართველოში მცხოვრებ იეზიდებშიც, რომლებიც საბჭოთა პერიოდში მონყვეტილი იყვნენ რელიგიურ ცენტრთან (ლალიშთან) კომუნიკაციას და მიმდინარე რელიგიური საკითხების შესახებ ნორმატიული ცოდნის მიღებას.

საბჭოთა სისტემა ადამიანური რესურსების სანარმოო საქმი-

⁵ აბდულა ოჯალანი ქურთების განმათავისუფლებელი მოძრაობის ლიდერია, რომელიც დღეს დაკავებულია და კუნძულ იმალის ციხეშია. იგი 35 წლის განმავლობაში ედგა სათავეში განმათავისუფლებელ მოძრაობას. იგი თურქებისთვის ნომერ 1 ტერორისტია. მისი რელიგია უფრო ძლიერია, ვიდრე ისლამი ან იეზიდიზმი (ჩიკვაიძე 2004, 18).

ანობაში მაქსიმალურად ჩაბმისკენ იყო მიმართული და სოციალური დიფერენციაციის ტრადიციულ მიდგომებს ბურჟუაზიულ გადმონაშთად მიიჩნევდა, რის წინააღმდეგაც იყენებდა მებრძოლი ათეიზმის მიდგომებსა და საგანმანათლებლო პროპაგანდას. საბჭოთა პოლიტიკის შედეგად, საქართველოში იეზიდების სამი კასტა ერთმანეთს გაუთანაბრდა. საწარმოო რესურსები რელიგიური დიფერენციაციის მიუხედავად, იეზიდი მრიდისა და შეიხისთვისაც თანაბარი გახდა. განათლების მიღების საყოველთაო ვალდებულებამ ცოდნის დივერსიფიკაცია გამოიწვია და საბჭოთა საქართველოში გამოჩნდნენ იეზიდი მეცნიერები და ხელოვანები (ლამარა ფაშაევა, ქერიმ ანყოსი, ბასე ჯაფაროვა...). განათლების დივერსიფიცირებამ რელიგიური ავტორიტეტების გაქრობასაც შეუწყო ხელი. იეზიდიზმი, რომელიც, ისედაც საოჯახო ტრადიციებზე და პრაქტიკაზე დამყარებული რელიგიაა, კიდევ უფრო ინტიმური ყოფის ნაწილი გახდა. საბჭოთა პერიოდში იეზიდები რელიგიურ და კულტურულ ცოდნას ქურთული რადიოსა და თეატრის მეშვეობით გადასცემდნენ. ამ პერიოდში ქურთიც და იეზიდიც ერთი მნიშვნელობის მატარებელი იყო. პოსტსაბჭოთა საქართველოში რადიომ და თეატრმა დაკარგა თავისი მნიშვნელობა. დაიწყო ქურთისა და იეზიდის ერთმანეთისაგან განსხვავება, გამოჩნდა ახალი რელიგიური ორგანიზაციები. ფიზიკური და წარმოსახვითი საზღვრების ცვლილებას პოსტსაბჭოთა პერიოდში, თან მოჰყვა ახალი რელიგიური ცოდნის გენერირება. საბჭოთა პერიოდში გაზრდილ მოქალაქეებს, პოსტსაბჭოთა რელიგიური ინსტიტუციონალიზაციის შეგუების პროცესში, აქამდე არსებული ცხოვრების გამოცდილება უშლიდა ხელს. აკრძალვებისა და რელიგიური დოგმების ახლებური გააზრება საქართველოს იეზიდებში წარმოქმნის კითხვას რას ნიშნავს იყო ქურთი და რას ნიშნავს იყო იეზიდი. ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას რამდენიმე ფაქტორი უშლის ხელს, რომელიც საბჭოთა კავშირის ნგრევასთან ერთად ინერციით გადმოჰყვა საქართველოს იეზიდებში განვითარებულ კულტურულ მოვლენებს: საზოგადოებაში ინფორმაციის ნაკლებობა და თავიანთი

რელიგიური და ეთნიკური მემკვიდრეობის შესახებ ზედაპირული ინფორმაციის ფლობა; ეთნიკურობისა და რელიგიურობის სხვადასხვა თაობის წარმომადგენელთა განსხვავებული მიდგომებით აღქმა (პირობითად „თაობათა შორის უთანხმოება“); 2014 წლის აგვისტოში ერაყში იეზიდების წინააღმდეგ არსებული ქმედებების შედეგად გამონვეული ტრავმული მდგომარეობა, რომელიც ერთიანობაში კონკრეტული პიროვნებების ინტერესებში ექცევა და იცვლება რეგიონში პოლიტიკური აქტორების ცვალებადობის მიხედვით.

პოსტსაბჭოთა საქართველოში მცხოვრებ იეზიდთა უმეტესობა თანხმდება, რომ რელიგიითაც და ეთნიკურადაც იეზიდია. ინტერვიურების პროცესში, ინფორმანტთა უმრავლესობა მიუთითებდა, რომ ისინი ეროვნებით იეზიდები არიან, თუმცა გამოიკვეთა ეთნორელიგიური იდენტობის გაორების საკითხი. არაფორმალურ საუბრებში ინფორმანტებმა არაერთხელ უწოდეს საკუთარ თავს ქურთი, რაც არაცნობიერის მიერ მიღებული ინფორმაციაა. გაცხადებული იეზიდური იდენტობის მიუხედავად, მათი კოლექტიური არაცნობიერი იეზიდებს წარსული გამოცდილებისკენ აბრუნებს. ინფორმანტებთან კომუნიკაციისას ხშირად ისმოდა ტერმინები: „მთელი ქურთობა ვიკრიბებით“, „ჩვენ ქურთები“ და ა.შ.

სამეცნიერო დისკურსსა და ყოფით პრაქტიკაში იეზიდების იდენტობის შესახებ შეთანხმებული მიდგომა არ არსებობს. ავთანდილ სონლულაშვილი მიიჩნევს, რომ იეზიდები ეთნიკურად ქურთები არიან და მათ მხოლოდ რელიგია განასხვავებთ, თუმცა რელიგიური მიკუთვნებულობა საქართველოს ქურთების ეროვნული ვინაობის გამომხატველია (სონლულაშვილი 2005, 123).

დიმიტრი ფირბარი და რუსტამ რზგოიანი მიიჩნევენ, რომ იეზიდების სხვა ეთნიკური ჯგუფის სუბეთნოსად მიჩნევა არ არის გამართლებული, რადგან იეზიდებისთვის მთავარ თვითსახელწოდებაა. „იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც ეზიდი რელიგიას იცვლის, საკუთარ თავს მაინც ეზიდად მოიხსენიებს, რაც მიანიშნებს, რომ

ტერმინი ეზიდი ეზიდებისთვის ეთნონიმის გამომხატველია“ (ფირბარი, რზგოიანი 2014, 154).

2014 წლის 4 ოქტომბერს, ტელე-კომპანია „ტაბულას“ ეთერში, „საუბარი რელიგიაზე“, აგიტ მირზოევმა ქურთებისა და იეზიდების იდენტობის შესახებ ისაუბრა. მირზოევმა, რომელიც იეზიდთა სახლს ხელმძღვანელობდა, განაცხადა რომ იეზიდებისა და ქურთების განმასხვავებელი ფაქტორი არის მხოლოდ რელიგია, რომელიც იეზიდებისთვის ყოველდღიური ცხოვრების საყრდენია: „მიუხედავად იმისა, რომ მე არ ვარ რელიგიური ადამიანი, შესანიშნავად ვიცი, თუ რატომ არსებობს ეს სხვაობა, მაგრამ მე მოვუწოდებდი ადამიანებს, საერთოს ძებნაში უფრო მეტი დრო დახარჯონ, ვიდრე განსხვავებებში. პარადოქსამდეც კი არის მისული ეს შემთხვევა. შესაძლოა გვერდიგვერდ ორი ბიძაშვილი ცხოვრობდეს, რომელიც წარმოადგენს ერთ ტომს, ერთ ჯგუფს, ცხოვრობენ საქართველოში, ერთს მიაჩნია, რომ ის არის ეთნიკურად ეზიდი, ხოლო მეორეს მიაჩნია, რომ ის არის ეთნიკურად ქურთი“ (მირზოევი: 4.10.2014).

კვლევის პროცესში არაერთგვაროვანი იყო ინფორმანტთა შეხედულებები ეთნიკური და რელიგიური იდენტობის შესახებ. ინფორმანტი 1 თავს იეზიდად გაიაზრებს თუმცა ქურთად არა, რადგანაც ქურთები მუსლიმები არიან (ინტერვიუ 1: 8.12.2014). ინფორმანტი 3-ს საპირისპირო შეხედულება აქვს და მიჩნევს, რომ ქურთი და იეზიდი ერთი ხალხია, რომლებსაც საერთო ენა აქვთ: „ქურთი და იეზიდი ერთია. მეგრელი მეგრულად ხომ ლაპარაკობს? შენ რომ მიხვიდე და უთხრა, არ ხარ ქართველიო, სწორი იქნება? ქურთი და იეზიდი ერთია, იმიტომ ასხვავებენ ერთმანეთისაგან, რომ ჩვენ წმინდად მოვდივართ⁶, ისინი კი შერეულები არიან“ (ინტერვიუ 3: 28.11.2015).

სხვა ინფორმანტების შეხედულებით, ქურთებიც და იეზიდებიც ერთი და იგივე ხალხია, ყველა ქურთი იყო, რაც შეიცვალა ქურთების უმეტესობის მიერ ისლამის მიღების შემდგომ. „თითქოს

⁶ იგულისხმება იეზიდურ რელიგიაში ქორწინების ენდოგამიურობა.

ერთი ერია, ერთ ენაზე ლაპარაკობენ, მაგრამ მთლად ასე არაა. ამბობენ, რომ ქურთებს და იეზიდებს საერთო ტრადიციებიც აქვთ, მაგრამ რამდენად მართალია ან რა ტრადიციები აქვთ საერთო არ ვიცი“ (ინტერვიუ 4: 12.03.2017).

ინსტიტუციონალურ დონეზე საქართველოში იეზიდების ნორმატივების ინიციატორი იეზიდთა სასულიერო საბჭოა, რომელსაც აქვს სურვილი წარუძღვეს საქართველოს იეზიდების ეთნო-რელიგიური იდენტობის შესახებ მკაფიო პოზიციის ჩამოყალიბების პროცესს. 2014 წელს, ორგანიზაციის ფეისბუქის გვერდზე - Yezidis of Georgia გამოქვეყნდა ინფორმაცია მოსახლეობის 2014 წლის აღწერების შესახებ: „ძვირფასო დებო და ძმებო, საქართველოში მაცხოვრებელი ეზიდებო, 2014 წლის 5-19 ნოემბერს ტარდება საქართველოს მოსახლეობის საყოველთაო აღწერა. ეს ჩვენი ქვეყნის ძალზე მნიშვნელოვანი მოვლენა გახლავთ. აღწერის ანკეტაში ძირითადად არის მოცემული საქართველოში მრავალრიცხოვნად წარმოდგენილი რელიგიების დასახელებები, ასევე არის გათვალისწინებული გრაფა „სხვა“, სადაც შეგიძლიათ ჩაწეროთ თქვენი რელიგიური კუთვნილება. მოგიწოდებთ, რათა აღწერის ფარგლებში ცალსახად აღნიშნოთ თქვენი კუთვნილება ეზიდური რელიგიისადმი და შესაბამის ანკეტაში ჩაწეროთ მეცნიერული ტერმინი „იეზიდობა“ და არ გამოიყენოთ მცდარი ტერმინები „მზისთაყვანისმცემელი“, „კერპთაყვანისმცემელი“, და „ცეცხლთაყვანისმცემელი“. ასევე თქვენ უფლება გაქვთ თქვენი ეთნიკური კუთვნილების (ეროვნების) აღნიშვნა თქვენი ეთნიკური იდენტობის თანახმად (იეზიდი)“ (იეზიდთა სასულიერო საბჭო საქართველოში: 5.11.2014). 2014 წლის აღწერებში იეზიდებმა ეთნიკური და რელიგიური იდენტობა სხვადასხვაგვარად დააფიქსირეს. ინფორმანტი 1 აღნიშნავდა, რომ მისმა ოჯახმა აღწერებში ეროვნებად იეზიდი, ხოლო რელიგიად მზისთაყვანისმცემელი დააფიქსირა (ინტერვიუ 1: 8.13.2014). ინფორმანტი 9 აღნიშნავდა, რომ ეროვნებად იეზიდი, რელიგიად მზისთაყვანისმცემლობა დააფიქსირა. „იეზიდები ვართ მზისთაყვანისმცემლები. განსხვავე-

ბა რელიგიაშია. ჩვენ დილით ადრე ვდგებით, როცა მზე ამოდის და ვლოცულობთ შვილებისთვის და ოჯახის კეთილდღეობისთვის“ (ინტერვიუ 9: 9.04.2017). მსგავსია ინფორმანტი 3-ის შეხედულებაც: „ადრე ქრისტიანებიც, მუსლიმებიც, ყველა მზისთაყვანისმცემლები იყვნენ, თუმცა სხვაზე მეტი მზისთაყვანისმცემლობა ჩვენშია შემორჩენილი“ (ინტერვიუ 3: 28.11.2015). მეექვსე ინფორმანტის ოჯახმა ეროვნებისა და რელიგიის გრაფაში, იეზიდის მიუთითა და სავლელ მუშაკს განუმარტა, რომ ქურთი არ არის, იეზიდია, რაც მისთვის კერპთაყვანისმცემლობას, მზისთაყვანისმცემლობას ნიშნავს. „უბრალოდ ხალხი მიჩვეულია და გვეძახის ქურთებს. ყველას ხომ ვერ აუხსნი, რომ ამას ნიშნავს ქურთი და ამას იეზიდი“ (ინფორმ. 6: 2.04.2017).

იეზიდების ზოროასტრიზმთან ან მზისთაყვანისმცემლობასთან გაიგივება, ქერიმ ანყოსმა (აღმოსავლედმცოდნე), გაუნათლებლობით ახსნა. მას მიაჩნდა, რომ საქართველოს ქურთებში ძირითადი მასა გაუნათლებელია, მათ არ იციან სათაყვანებელი კულტები და რომ ჰკითხვით ყველას სხვადასხვაგვარად ესმის იეზიდური რელიგიის ნორმები. „არ არსებობს იეზიდური რელიგიის ფილოსოფია, კომენტარები. მე რომ სოციალიზმის პერიოდში არ დავბადებულყავი, თან საქართველოში, ვერ ვისწავლიდი. სწავლა ჩვენში აკრძალული იყო, მაგრამ ძალით მივყავდი კომუნისტებს სკოლაში, ამიტომ ერთმა შეიძლება თქვას, რომ ეროვნებით იეზიდია და რელიგიით მართლმადიდებელი, ეროვნებით იეზიდია და რელიგიით მზისთაყვანისმცემელი ან ცეცხლთაყვანისმცემელი და ა.შ. მაგრამ რეალურად ჩვენ ხომ ქურთები ვართ იეზიდური რელიგიის მატარებლები“ (ანყოსი: 18.12.2014). განათლების შესახებ ალბერტ მენტემაშვილმა აღნიშნა, რომ რახან იეზიდისთვის სავალდებულო არ არის განათლების მიღება, ამის უფლება აქვთ ერთ-ერთი წმინდანის ჰასან ელ-ბასრის შთამომავლებს (მენტემაშვილი 1967: 98). ქურთებში სწავლის აკრძალვა ქერიმ ანყოსმა იეზიდიზმის რეფორმატორის შეიხ ადი იბნ მუსაფერის სახელს დაუკავშირა: „რეგრესული მნიშვნელობა ჰქონდა მეთაუ-მეთერთმეტე

საუკუნეებში მცხოვრებ შეიხ ადი იბნ მუზადერის (მუსაფერის) გავლენებს იეზიდებში, რომელმაც განაცხადა, რომ იეზიდისათვის განათლების მიღება და წერა-კითხვა ცოდვაა. ეს კიდევ ერთი მიზეზია იმისა, რომ შეიხ ადის ჩაუტარებია მნიშვნელოვანი რეფორმა, რომლის შედეგად იეზიდთა საზოგადოება ორ კასტად იყოფა: სასულიერო და გლეხები. სასულიერო კასტა კიდევ ორ ჯგუფად იყოფა: შეიხთა და ფირთა ჯგუფებად. ადამიანი იეზიდად შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის დაბადებულია იეზიდი დედ-მამისგან. შეიხ ადის იდეოლოგიით, დაუშვებელია შეიხმა მამაკაცმა იყოლიოს მრიდი“ (მაქსოევა 2008, 79).

იდენტობის აღქმა არაერთგვარიანია ერაყელ იეზიდებშიც, რომლებიც ერაყის ტერიტორიაზე ერთ ჯგუფად ვერ შეიკრა, რადგანაც ამ ჯგუფის წარმომადგენლებს საერთო რელიგია თუ აერთიანებთ, ზოგიერთ შემთხვევაში მეტყველებენ სხვადასხვა ენაზე (ქურთულის ენის დიალექტებზე, არაბულად და ა.შ.), ცხოვრობენ ისეთ გეორგაფიულ არეალში, სადაც პოლიტიკური ინტერესები განსხვავდება, რაც იდენტობის აღქმას ართულებს. არაბულენოვანი ერაყელი იეზიდი, რმელიც საქართველოში 2014 წელს ლტოლვილად ჩამოვიდა ინტერვიუს დროს აღნიშნავდა, რომ ეთნიკურად ქურთი-იეზიდია. საქართველოს იეზიდების რელიგიური ლიდერები კი სხვაგვარად ფიქრობენ, იმიტომ რომ ისინი საქართველოში ცხოვრობენ და მათთვის რელიგიური მიკუთვნებულობის ეთნიკურობად გამოცხადება საჭიროა, ხოლო ერაყში ორივე იდენტობას მნიშვნელობა აქვს. „მამაჩემი ისტორიკოსია და ამბობს, რომ ჩვენ ყველა ქურთი ვართ, ვინც ქურთისტანში ვცხოვრობთ და რელიგიას მნიშვნელობა არ აქვსო ... ადრე აქ ყველა ქურთი იეზიდი იყო რელიგიით, ახლა ნაწილი ქრისტიანიცაა და მუსლიმიც. მე ქურთი-იეზიდი ვარ და არაბულად ვლაპარაკობ“ (ინტერვიუ 2: 17.12.2014). „საქართველოს იეზიდებისთვის რელიგია მნიშვნელოვანია და ეს კარგია, მაგრამ უმეტესობა იძახის, რომ ისინი ეროვნებით იეზიდები არიან და არა ქურთები“ (ინტერვიუ 3: 22.03.2015).

საქართველოს იეზიდ მოსახლეობაში ეთნოკონფესიური იდენტობის ტრანსფორმაციის პროცესში დამაბრკოლებელ ფაქტორს წარმოადგენს ქრისტიანული რელიგიის პოპულარობა. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია პოსტ-საბჭოთა ტრანსფორმაციების პირობებში ქართული საზოგადოების უმნიშვნელოვანეს ფასეულობად იქცა. მოქალაქეები ახლა უკვე საჯაროდ, ცხადად აფიქსირებენ მართლმადიდებელი ეკლესიის მნიშვნელობას ქართული ეროვნულობის კონტექსტში. მართლმადიდებელი ეკლესია განსაკუთრებით პოპულარული საქართველოს არაქართველ ეთნიკურ ჯგუფებში 1990-იანი წლებიდან გახდა, ამიტომაც იეზიდთა ნაწილი სულ მცირე ფორმალურად მართლმადიდებელ ქრისტიანად მონათლა: „ჩემი ძმისშვილი, ბავშვი იყო როცა ქრისტიანად მონათლა. მხედრიონის წევრი იყო და ამიტომ გადაწყვიტა გამხდარიყო ქრისტიანი. როდესაც კვებოდა, მთხოვა იეზიდური წესით დაკრძალვა და სანამ ჯვარი არ მოვხსენით ინვალა, ჯვრის მოხსნის შემდეგ სული განუტევა. მაგრამ მას ჯიბეში მაინც ჩაუდეს ჯვარი. მე როგორც წესია ისე ვიგლოვე. ჩემი ძმისშვილია და მერე რა თუ ქრისტიანი იყო? თუ ვინმე იეზიდურ რელიგიაზე უარს იტყვის მე მათ ვერ გავრიყავ, ისინი მაინც ჩემები არიან“ (ინტერვიუ 1: 8.12.2014).

მრიდების კასტის წარმომადგენელი ინფორმანტების ოჯახები სულ მცირე იცნობდნენ ერთ ოჯახს მაინც ან თავად იყვნენ ოჯახები, სადაც ერთი წევრი მონათლული იყო მართლმადიდებელ ქრისტიანად, ან ქორწინებაში იმყოფებოდა არაიეზიდზე. ინფორმანტი 1 აღნიშნავდა, რომ აკრძალვის მიუხედავად ბევრი იეზიდი ქორწინდება სხვა რელიგიის წარმომადგენელზე, რის მაგალითადაც ნათესავი გოგონა დაასახელა, რომელიც ჩეჩენ მამაკაცს გაჰყვა ცოლად; ასევე აღნიშნა, რომ მისმა ცოლისძმამ და დისშვილმა ქართველ ქალებზე იქორწინეს. „მოვიდა ჩემი და ჩემთან და მითხრა რა ვქნაო? მე ვუთხარი არ დაუშალო მოიყვანოს-მეთქი. რომელი საუკუნეა, რომ აუკრძალო არაიეზიდის მოყვანა-თქო? (ინტერვიუ 4: 12.03.2017).

„მე ქრისტიანი ვარ, ჩემი მეუღლე იეზიდია. ვერ დავაძალებ რელიგიის შეცვლას, ეს მისი გადანყვეტილებაა. მე ჩემი გადანყვეტილება მივიღე და ქრისტიანი გავხდი. ქურთული ტრადიციების დაცვაში ქრისტიანობა ხელს არ მიშლის“ (ინტერვიუ 10: 9.03.2017).

„სიმათლე რომ გითხრათ, ჩვენი ქურთების დიდი ნაწილი არის მართლმადიდებლად მონათლული. თვითონ ჩემი მეუღლეც მართლმადიდებლად მოინათლა. სახლის მისაღებში ხატების კუთხე გვაქვს მონყობილი, იქ სანთელს ანთებს. მეუღლე კი მოინათლა, მაგრამ მე არ მოვინათლე, როგორც დავიბადე ისე უნდა მოვკვდე“ (ინფორმანტი 6: 2.04.2017).

ქურთებისა და იეზიდების იდენტობის შესახებ საუბრისას დიმიტრი ფირბარმა აღნიშნა, რომ თუ ვინმე რელიგიას შეიცვლის, ან იქორწინებს სხვა ეთნოსის წარმომადგენელზე, იგი იეზიდად აღარ ჩაითვლება, მაგრამ ასეთი ადამიანები თავს იეზიდად მაინც მიიჩნევენ და ორმაგი ცნობიერება უჩნდებათ. „ჩვენი ეთნიკურობის ნიშანი ჩვენი რელიგია, ეზიდოზმია. ეზიდისთვის ქურთი ნიშნავს მუსლიმს, უფრო სწორად, ეზიდს, რომელმაც უარყო სარწმუნოება (ეზიდოზმი). დღეს არსებობს იდენტობის პრობლემა იმ ეზიდებს შორის, რომლებმაც შეიცვალეს რელიგია, რადგან მათ სურთ ეთნიკურად ეზიდობა და რელიგიით მართლმადიდებლობა. ჩვენ მათ ვურჩევთ, აირჩიონ რომელი რელიგიის მიმდევრები უნდათ რომ იყვნენ და შესაბამისად რომელ ეთნოსთან აიგივებენ ისინი თავიანთ თავს. ადრე არ შეიძლებოდა რელიგიაშეცვლილი ადამიანის ოჯახის წევრების თემში დაბრუნება, მაგრამ 2011 წელს დაშვებულ იქნა პრეცედენტი, როდესაც თემიდან წასული ოჯახის ერთ-ერთი წევრის უკან მიღება მოხდა. ამის მიზეზი კი ისაა, რომ ჩვენ დღითიდღე ცოტა ვრჩებით“ (ფირბარი: 16.10.2014).

ტრანსფორმაციის პროცესში მნიშვნელოვან დაბრკოლებას ქმნის ენის ბარიერი. კვლევის პროცესში გაირკვა, რომ მოხუცი თაობა ლაპარაკობს მშობლიურ ენაზე, შუახნის თაობას ესმის იგი, ხოლო თაობას, რომელიც საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ დაიბადა,

არც ესმის და ვერც ლაპარაკობს ქურთულ ენაზე. ახალგაზრდა თაობებმა ნაკლებად იციან ტრადიციები. ეს განსაკუთრებით რეგიონებში გამოიკვეთა: „ვთვლი, რომ კარგად ვიცი კურმანჯი, მაგრამ ვინც იცის საფუძვლიანად, ის შენიშვნას მომცემს. ჩემმა შვილმა არ იცის ქურთული, არც კი ესმის. რალაცას რომ ვიტყვი ჩვენს ენაზე, დამცინის, ამიტომ სულ ქართულად ვლაპარაკობთ“ (ინტერვიუ 7: 2.04.2017).

„თაობათა კონფლიქტი“ - ეთნო-რელიგიური იდენტობის ტრანსფორმაციის დამაბრკოლებელი ფაქტორი

ღირებულებები ტექნოლოგიური პროგრესთან ერთად იცვლება და ყოფას ერგება, რაც სხვადასხვა ასაკობრივ ჯგუფში რეალობის სხვადასხვა პრიზმიდან აღქმაში ვლინდება და უთანხმოების მიზეზიც ხდება ხოლმე. ეს განსაკუთრებით პოსტსაბჭოთა სივრცეში გახდა თვალსაჩინო, რადგანაც ერთი რადიკალურად განსხვავებული იდეოლოგია, სოციალისტური ეკონომიკა, ნეოლიბერალურმა საბაზრო ეკონომიკურმა სისტემამ ჩაანაცვლა. ცვლილებებს იდენტობის გააზრების პრობლემები დაერთო თან, რადგანაც ერთ დროს მკაცრად ცენტრალიზებული კავშირი დაიშალა პატარა, ნაციონალურ ერთობებად, რომლებმაც თავიანთი სახელმწიფოებრიობის, ეროვნულ და რელიგიურ ღირებულებების გა(და)აზრება დაიწყეს. ერთ დროს, საჯარო სივრციდან გამქრალი რელიგიური პრაქტიკა, მოქალაქეთა ყოველდღიურობის ნაწილი გახდა. ამ პროცესში ეთნიკური და რელიგიური უმცირესობებიც ჩაერთნენ. ისინი ცდილობდნენ საკუთარი იდენტობის ლოკალიზებას, რამაც გავლენა იქონია საბჭოთა პერიოდში დაბადებულ მოქალაქეებზე, რომლებისთვისაც ცვლილებებთან ადაპტაციის პროცესი რთულად გასაგები აღმოჩნდა. თაობებს შორის განსხვავებული შეხედულებები საქართველოს იეზიდების ეთნო-რელიგიურ ჯგუფში თვალსაჩინოა ახალი იდენტობის ფორმირების და რელიგიური ღირებულებების გადაფასების მხრივ.

ქერიმ ანყოსი, როგორც უფროსი თაობის წარმომადგენელი, პოსტსაბჭოთა პერიოდში განათლებამიღებულ ახალგაზრდებზე საუბრისას აღნიშნავდა, რომ თანამედროვე ახალგაზრდობამ იეზიდების რელიგიურ და საზოგადოებრივ ყოფაში არსებული ნორმები ვერ გააცნობიერა, რადგანაც ისინი წინა თაობისაგან განსხვავებულ გარემოში აღიზარდნენ (საბჭოთა გარდაქმნებისა და პოსტსაბჭოთა ტრანზიციის პერიოდები), რომელიც ეროვნული და რელიგიური იდენტობის აღმავლობის პერიოდად მიიჩნევა. თუმცა რელიგიური აკრძალვები, რომლებიც ამ საზოგადოებისთვის იყო დამახასიათებელი გახდა ფაქტორი იმისა, რომ ახალგაზრდების ნაწილი სხვადასხვა რელიგიის გავლენის ქვეშ მოექცა. მათ შეიცვლეს რელიგიური მიკუთვნებულობა, რაც იეზიდებში დაპირისპირების მიზეზი გახდა. მოხდა ჯგუფს შიგნით მტრულად განწყობილ ნაწილებად გაყოფა, რასაც ანყოსი იეზიდი სასულიერო პირების პასიურობას და რელიგიურ გაუნათლებლობას მიაწერდა (ანყოსი 2009, 64).

2013 წლის 20 ნოემბერს საქართველოს საზოგადოებრივი მაუწყებლის პირველი არხის გადაცემაში „ჩვენი ეზო“ გავიდა სიუჟეტი სახელწოდებით: „საქართველოში მცხოვრები ქურთები და იეზიდები“. გადაცემის წამყვანი იეზიდებს და ქურთებს ცალ-ცალკე ჯგუფად მოიხსენიებს. გადაცემას 25 ნოემბერს, ვრცელი პოსტით გამოეხმაურა ფეისბუქ გვერდი „საქართველოს ქურთი ახალგაზრდების კავშირი“ (Union of Kurdish Youth of Georgia). მათ გააკრიტიკეს გადაცემის წამყვანი მაყურებლისათვის არასწორი ინფორმაციის მიწოდებისთვის. „გადაცემის გასვლის შემდეგ დღეებში „საქართველოს ქურთთა ახალგაზრდობის კავშირს“ უკავშირდება უკმაყოფილო და აღშფოთებული, როგორც ქურთი ეროვნების, ასევე არაქურთი მაყურებელი. ... სამწუხაროა ის ფაქტი, რომ გადაცემის დაწყებისთანავე მაყურებელი ჩიხში იქნა შეყვანილი - ქურთებს და იეზიდების, როგორც სხვადასხვა ერის წარმომადგენლებად მოხსენიებით, რაც თავის ფორმულირებიდან გამომდინარე, ხელს უწყობს ერის გახლეჩას. ასევე „იეზიდები ენობრივად

ქურთები არიან“ ... „რელიგიის გარდა ეზიდთა ეროვნული იდენტობის სამოსი“ და სხვა (ციტატები გადაცემიდან)“ (საქართველოს ქურთთა ახალგაზრდობის კავშირის გუნდი: 25.11.2013).

განცხადებას კომენტარის სახით გამოეხმაურა რამდენიმე ფეისბუქ მომხმარებელი: „ხანდახან მგონია, რომ ჩვენმა უფროსმა თაობამ თვითონ არ იცის ქურთია თუ იეზიდი, ... და აღარ მიკვირს ჩემმა და უფრო პატარა თაობამ რომ არ იცის ქურთის და იეზიდის მნიშვნელობა. ამ სიუჟეტმა ცოტა არ იყოს გული დამწყვიტა; ყველას განსხვავებული აზრი აქვს რელიგიის, ეთნოსისა და კულტურის შესახებ. ამდენი განსხვავებული აზრი აბნევს ნებისმიერს“ (შამოევი: 26.11.2013).

იეზიდთა იდენტობის პრობლემა საქართველოში ქერიმ ანყოსის მოსაზრებით საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ გახდა აქტუალური, რასაც ფეხი ახალმა ღირებულებებმა აუწყო. ანყოსმა აღნიშნა, რომ არა მხოლოდ საქართველოში, სომხეთსა და რუსეთშიც იეზიდი როგორც ეროვნება არასდროს იწერებოდა რადგან ეროვნების აღმნიშვნელი ტერმინი ქურთი იყო. „მოგეხსენებათ ყოველთვის ეროვნებით არ წარმოიხინდებოდა კაცი, ეს ფუნქცია რელიგიას ჰქონდა. როცა დედაჩემი და მამაჩემი წამოვიდნენ საქართველოში, მაშინ პრაქტიკაში გამოიყენებოდა ტერმინი ეზიდი. ორი კაცი ქურთში თუ შეხვდებოდა ერთმანეთს, ეკითხებოდნენ ეზიდი ხარ? - ესე იგი, ეზიდური რელიგიის მიმდევარი ხარ? სანამ საბჭოთა კავშირი დაიშლებოდა, მეცნიერების ყველა დარგში იწერებოდა ქურთი. ახლა ახალი პოლიტიკა შემოვიდა. ვილაცამ თავისი პირადი ინტერესებისთვის შეიტანა განხეთქილება ჩვენს ხალხში. მოგეხსენებათ, რომ ეს კონფესია კარჩაკეტილია და იქ არავის მიღება არ შეიძლება, ამიტომ სურვილი აქვთ ეს კარჩაკეტილობა დაანგრეონ. ერაყში ვინც კი იეზიდური რელიგიის მიმდევარი ქურთობა იყო, ყველა იძახდა, რომ ჩვენ იეზიდური რელიგიის მიმდევარი ქურთები ვართ, მაგრამ ამ ბოლო ხანებში მათმა ნაწილმაც შეიცვალა ეს შეხედულება და იძახიან ეროვნებითაც იეზიდები ვართო. ვფიქრობ ამის მიზეზი პოლიტიკა და ფულია. გა-

მოაცხადეს, ჩვენ ვლაპარაკობთ იეზიდურ ენაზეო. მაინტერესებს იეზიდური ენა სად არის, რა დამწერლობაა?“ (ანყოსი: 18.12.2014).

ქერიმ ანყოსის შეხედულებები და აქტივობები 2010-იან წლებში ახალგაზრდების მხრიდან ფასდება, როგორც ათეიზმი და ძირსგამომთხრელი საქმიანობა, მიუხედავად იმისა, რომ ანყოსი აქტიურად იყო ჩართული ქურთული კულტურის განვითარების საქმეში საბჭოთა კავშირის ბოლო ათწლეულებსა და პოსტსაბჭოთა პერიოდში. „რბილად რომ ვთქვათ, ეს არაადეკვატური მოხუცი, ყველგან წერს რომ ათეისტია. არ აღიარებს რელიგიას და ღმერთს. გამომდინარე აქედან რატომ უწოდებს იგი თავის თავს იეზიდს? ეს სუბ ეთნიკური გაერთიანებაა ასე რომ მაინტერესებს ქერიმ ანყოსი ეზიდია თუ ათეისტი?“ (ეზიდისან ბიჯი: 21.11.2014).

თაობათა შორის განსხვავებული შეხედულებები წარმოადგენს მნიშვნელოვან ფაქტორს იდენტობის ფორმირების მხრივ, განსაკუთრებით ქურთ-იეზიდებში. სახელმწიფოს არარსებობა, ჯგუფის შიგნით სხვადასხვა ტომებად დაყოფა, ტომების წარმომადგენლების სხვადასხვა სახის შეხედულებები, ძირითადი დამაბრკოლებელი ფაქტორია ერთიანი იეზიდური იდენტობის ფორმირების პროცესში, რასაც ერთვის საერთო აზრის არ არსებობა ეთნიკური და რელიგიური მიკუთვნებულობის შესახებ.

იეზიდური სალოცველო და კულტურის ცენტრი - იდენტობის მაფორმირებელი

იეზიდები სალოცავისა და კულტურის ცენტრის გახსნას დიდი ხნის განმავლობაში ითხოვდნენ. 2003 წლის გამოკითხვის თანახმად საქართველოში მცხოვრები იეზიდი ქურთები მიიჩნევენ, რომ მათი მთავარი პრობლემა იყო ტაძრის არ ქონა (მოლიკა 2016, 55). „1990-იანი წლებიდან თემი ცდილობს ააშენოს საკულტო შენობა, რომელსაც შუძლია გააერთიანოს ხალხი, მაგრამ ეს ვერ ხერხდება“ (მაქსოევა 2008, 80). გაზეთი „ახალი თაობის“ ჟურნალისტთან ინტერვიუში ქერიმ ანყოსმა განაცხადა: „შეიძლება ყველას უჭირს დღეს საქართველოში, მაგრამ ქურთები განსაკუთრებით“

კუთრებით მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ. თუ სხვა არაქართველ მოსახლეობას, სომხურ, აზერბაიჯანულ, რუსულ, დიასპორას თავიანთი სახელმწიფო აქვთ და შეუძლიათ დაეხმარნენ, კულტურის განვითარების საქმეში. ... ჩვენ არ გვაქვს ასეთი სახელმწიფო, საიდანაც მივიღებდით უანგარო დახმარებას და შევინარჩუნებდით კულტურასა და რელიგიას“ (ნამორაძე 2002: 13). ეს განცხადება მოწოდება იყო სახელმწიფოსადმი ყურადღება დაეთმო ქურთი მოსახლეობის ინტერესებისათვის. იგივე გაიმეორა 2002 წელს ლილი საფაროვამ გაზეთ „ტრიბუნის“ ჟურნალისტთან: „ტერიტორია არ გვაქვს, ენას ველარ ვინარჩუნებთ და იქმნება საშიშროება, რომ რელიგიაც დავეკარგოთ“ (კიკნაძე: 2002). ქურთი მოღვაწეების აქტიურობის შედეგად 2000 წელს თბილისის მერიამ აუქციონზე გასაყიდად გაიტანა მინის ნაკვეთი ვაკრეთილში, რომლის შექმნაც იეზიდებს სურდათ, თუმცა ფინანსური პორბლემების გამო საკითხის დადებითად გადაწყვეტა ვერ მოხერხდა. სივრცის გამოყოფის საკითხი ინტენსიურად განიხილებოდა შემდგომ პერიოდშიც (ფირბარი, კომხახია 2008, 61). იეზიდების ნატვრა 2015 წლის 16 ივნისს ასრულდა, როდესაც სალოცავი და კულტურის ცენტრი გაიხსნა⁷. 2007 წელს იეზიდებს ქალაქის მერიისაგან მიეცათ სალოცავის აშენების ნებართვა. მათ ნაკვეთი მთავრობისაგან 1 ლარად გადაეცათ. სალოცავის ასაშენებლად იეზიდებმა დახმარება ქართველ არქიტექტორს, პაატა ქურდიანს სთხოვეს, რომელმაც სალოცავი დააპროექტა ლალიშის ტაძრის მსგავსად (Mollica 2016, 56). სალოცავსა და კულტურის ცენტრს იეზიდებისთვის, გაერთიანების და იდენტობის ტრანსფორმაციის პროცესში ერთ-ერთი მთავარი აქტორის როლი უნდა შეესრულებინა. ამის ნიშნები სალოცავის გახსნის დღესვე შეინიშნებოდა. სალოცავის გახსნის დღეს ვარკეთილში ქურთული მუსიკის ხმა ისმოდა. ახალგაზრდები, ქურთულ სამოსში გამოწყობილები, სალოცავის წინ ჩამწკრივებულები იეზიდური, საქართველოს იეზიდთა სახლისა და საქართველოს სახელმწიფო დროშებით. ეზოში

⁷ მისამართი ვარკეთილი მესამე და მეოთხე მიკრო რაიონს შორის, ჯავახეთის ქუჩა 3.

შეგროვილი იყო სტუმრები - მუსლიმური, ებრაული, კათოლიკე, ბაპტისტური, ევანგელისტური, ლუთერანული, სომხური რელიგიური ორგანიზაციის წარმომადგენლები საქართველოში. ერაყიდან სალოცავის გახსნას ესწრებოდა სასულიერო დელეგაცია იეზიდთა პრინცის (მირის) შვიდ თახსიმ ბეგის მეთაურობით, რომელსაც თან ახლდა ვაჟი, უმაღლესი ბავე შეიხი და უმაღლესი ფირი. გახსნას ესწრებოდნენ იეზიდების წარმომადგენლები გერმანიიდან, რუსეთიდან, სომხეთიდან. სხდომას ესწრებოდნენ სტუმრები საქართველოს პარლამენტიდან. სიტყვით გამოვიდნენ: აგიტ მირზოევი, დიმიტრი ფირბარი, იეზიდი მირის თახსიმ ბეგის ვაჟი. ყველა თანხმდებოდა, რომ სალოცავი თემის გაერთიანების პროცესში უდიდეს როლს შეასრულებდა. საქართველოს მეოთხე პრეზიდენტის, გიორგი მარგველაშვილის წარმომადგენელმა, პრეზიდენტის წერილი წაიკითხა, სადაც აღნიშნული იყო, რომ ეს დღე თემის გაერთიანება-განმტკიცების საქმეში მნიშვნელოვან როლს შეასრულებდა. მისასალმებელი ცერემონიის შემდეგ, სტუმრებმა სალოცავში გადაინაცვლეს, სადაც დამსწრე, სხვადასხვა რელიგიის წარმომადგენელმა სტუმრებმა ერთობლივად ილოცეს. სასულიერო პირები სალოცავიდან გამოვიდნენ, დიმიტრი ფირბარს წითელი, ყვითელი და მწვანე ფერის ნაჭრები ჰქონდა შემოხვეული, რომელიც ლოცვით გადააბარეს ახალგაზრდას, რომელმაც იგი სალოცავის თავზე აიტანა და დაამაგრა. სალოცავი ოფიციალურად გაიხსნა (დღიური 1: 16.06.2015, 47-53).

სალოცავისა და კულტურის ცენტრის გახსნის დღეს თემი გაეთიანდა. აზრობრივი, იდეური, პოლიტიკური და ეკონომიკური განსხვავებები გაქრა. გახსნას ესწრებოდა უფროსი და უმცროსი თაობა, საქართველოს იეზიდებიც და ერაყელი ლტოლვილებიც. გახსნის დღიდან ცენტრი საქმიანობას აქტიურად შეუდგა. დაიწყო ლოცვების ჩატარება. სალოცავიდან იწყება მემორიალური აქციები 2014 წლის აგვისტოში, ერაყში მომხდარი გენოციდის დასაგმობად. გამოიცემა იეზიდური კალენდარი. ცენტრში იმართება აქტივობები იეზიდი მოსახლეობისთვის სხვადასხვა სახის ინფორ-

მაცის მინოდებისა და თემის შესახებ ცოდნის ამალღების მიზნით. ამ დღიდან დღესასწაუღების აღნიშვნისა და სალოცავში ლოცვის ტრადიციასაც საფუძველი ჩაეყარა. თითქოს, თემი ერთანი გახდა. „კულტურის ცენტრში მოვლენ იეზიდი მწერღები და ხელოვანები. გამოფენენ თავიანთ ნამუშევრებს, მოაწყობენ პრეზენტაციებს და საკუთარ თავს გააცნობენ ჩენი თემის წარმომადგენღებს. დღეს რასაც ხედავთ, ჩენი იეზიდი მხატვრების ნახატებია, გამოფენიღ-ია ტიხრული მინანქარიც. ეს შენობა და სალოცავი ჩვენს ხალხს გააერთიანებს. ჩატარღება წერა-კითხვისა და ეროვნული ცეკვის გაკვეთიღები, სხვადასხვა ღონისძიებები და შეკრებები“ (მთხრ. 11: 16.06.2016).

იეზიდური სალოცავი, საქართველოს იეზიდთა გაერთიანებისა და იდენტობის ფორმირების პროცესში, წარმომადგენს სივრცეს, ეთნო-რელიგიური იდენტობის რეპრეზენტაციისათვის. კვღევის პროცესში ინფორმანტთა უმეტესობა ხაზს უსვამდა, რომ სალოცავი და კულტურის ცენტრი მათ საშუაღებას მისცემს ერთად შეიკრიბონ სხვადასხვა დღესასწაუღებსა და შეხვედრებზე.

დასკვნა

ეთნოგრაფიულმა კვღევამ ცხადჰყო, რომ თანამედროვე საქართველოში იეზიდების უმთავრეს გამოწვევას წარმომადგენს ჯგუფის შეკავშირებისა და ერთიანი არაქურთული (იეზიდური) იდენტობის ჩამოყალიბების საკითხი. 2016 წლის 30 ოქტომბერს exidpress.com/ru-ზე გამოქვეყნდა ინფორმაცია, სადაც აღნიშნული იყო, რომ ევროპარღამენტმა მიიღო რეზოღუცია, ერავში იეზიდებისა და ქრისტიანებისთვის ავტონომიის შექმნის შესახებ, მას შემდგე, რაც დაემ-ის ძაღები საბოლოოდ იქნება დამარცხებული (ezidpress.com/com 30.10.2016). საკითხი დღის წესრიღში პერიოდულად აქტუაღური ხდება, რაც წარმოქმნის კითხვას ვინ უნდა იქნეს მომავაღში იეზიდური „ეთნიკური ერთობის“ წევრი და ვინ არა. საკითხი გამოხმაურებას საქართველოს იეზიდებშიც ჰპოვებს.

ისინი (უმეტესად იგულისხმება საზოგადო მოღვაწეები, არასამთავრობო ორგანიზაციების წარმომადგენლები) აქტიურად არიან ჩართული იეზიდური სუბ-ეთნიკური გაერთიანების საქმიანობაში. პოსტსაბჭოთა პერიოდში საქართველოს იეზიდებში იდენტობის ტრანსფორმაციისა და ერთიანი არაქურთული იდენტობის ფორმირების პროცესს სხვადასხვა დაბრკოლება უშლის ხელს: 1) საზოგადოებაში ინფორმაციის ნაკლებობა და თავიანთი რელიგიური და ეთნიკური მემკვიდრეობის ზედაპირული ცოდნა: კვლევის დროს გამოვლინდა, რომ ჯგუფის წევრების უმრავლესობა საფუძვლიანად არ ფლობს იმ წესებსა და ნორმებს, რომლის ცოდნაც აუცულებელია თემის წევრებისათვის. მსგავსი პრობლემა სხვა ეთნიკურ და რელიგიურ ჯგუფებში გვხვდება თუმცა, როდესაც თემი რელიგიური მარკერით ერთიანდება და ქმნის ერთიან არაქართულ იდენტობას, აუცილებელია ძირითადი დოგმების გააზრებული ცოდნა. იეზიდობაში ქორწინების აკრძალვა სხვა რელიგიის წარმომადგენელზე, რომელიც ნორმის დამრღვევს თემის წევრად აღარ მიიჩნევა ცვალებადია თანამედროვე ქართულ რეალობაში და პრაქტიკაში რელიგიურ ნორმად არ მიიჩნევა, რადგანაც ეს აკრძალვა ინფორმანტებისთვის თანამედროვე რეალობის მიღმაა, თუმცა რელიგიური ოჯახებისთვის ეს ნორმა არ შეიძლება დარღვევული იქნეს, რაც ხშირად წარმოქმნის შეკითხვას რომელი ოჯახია იეზიდური და რომელი არა და რა მარკერებით შეიძლება განისაზღვრონ ისინი როგორც იეზიდები. შეიძლება დაისვას კითხვა - ადამიანი, რომელიც საკუთარ თავს გაიაზრებს იეზიდად და ქორწინებაში იმოფება არაიეზიდური რელიგიის მიმდევარ მეუღლესთან რამდენად იქნება/არის ერთიანი იეზიდური (ეთნიკური) ერთობის წევრი? 2). თაობათა შორის უთანხმოება: თემის ერთიანობისთვის ბრძოლის პროცესში, პრობლემურია სხვადასხვა თაობის წარმომადგენელთა შორის არსებული განსხვავებული ღირებულებები, რაზეც გავლენას საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა ცხოვრების წესის ცვლილება ახდენს და ვლინდება ყოფით რეალებთან დაკავშირებულ შეუთანხმებლობაში. უმეტესწილად, თაო-

ბათა შორის უთანხმოება და ჯგუფში არსებული დაპირისპირებები ეკონომიკური და პოლიტიკური გავლენების მოპოვების სურვილით არის განპირობებული. 3). 2014 წლის აგვისტოში ერაყში იეზიდების წინააღმდეგ განხორციელებული ქმედებების ტრავმული გამოცდილება: ტრავმა ართულებს საკითხს ვინ არის, ან უნდა გახდეს თემის წევრი და ვინ არა. სხვადასხვა პერიოდში გადატანილმა ტრავმამ ან სხვადასხვა პერიოდის ტრავმულმა მდგომარეობამ, რასაც დაემატა 2014 წლის 3 აგვისტოს, იეზიდებზე დაემის თავდასხმის დროს, იმდეგაცრუება ფეშმერგას მიმართ (იეზიდებზე პირველი თავდასხმის დროს, ქურთულმა ჯარმა - ფეშმერგამ, დატოვა იეზიდებით დასახლებული ტერიტორია. მოგვიანებით, სხვადასხვა ფაქტორებიდან გამომდინარე, ისინი უკან დაბრუნდნენ), ხშირ შემთხვევაში წარმოადგენს მძლავრ არგუმენტს, გასაცნობიერებლად იმისა, რომ ქურთებისა და იეზიდების ერთიანობა შეუძლებელია და უნდა მოხდეს იეზიდების ავტონომიის შექმნა რელიგიურ საფუძვლებზე.

დამონმებული ლიტერატურა:

ამოევი 1999 - ამოევი ქ. „ეზიდთა წმინდა წიგნები („ქეთაბა ჯელვა“, „მასჰაფა რაშ“), თბილისის აზიისა და აფრიკის ინსტიტუტი, რედ. სანიკიძე გ., ჩიქოვანი გ., თბ.

ამოევი 2010 - ამოევი ქ. ქურთულ-იეზიდური ფოლკლორი, რედ. კოტეტიშვილი ც., ქურთული კვლევების ცენტრი, მეორე გამოცემა, თბ.

ანყოსი 2009 - ანყოსი ქ. ქურთი ახალგაზრდობა და იეზიდური რელიგიის გადარჩენის პრობლემები, ჟურნალი ჩვენი სოფელი, გამომცემელი „კულტურულ ურთიერთობათა ცენტრი - კავკასიური სახლი“, ნ. 2 (14) მარტი-აპრილი, თბ.

ანყოსი 2006 - ანყოსი ქ. ქურთები საქართველოში: ინტეგრაციის პრობლემები“ (უახლესი დოკუმენტების კრებული, თბ.

ბერიძე 2003 - ბერიძე თ. (რედ.), საქართველოს მოსახლეობის 2002 წლის პირველი ეროვნული საყოველთაო აღწერის შედეგები, საქართველოს სტატისტიკის სახელმწიფო დეპარტამენტი, ტ. I, გვ. 110, თბ.

კიკნაძე 2002 - კიკნაძე რ. ქართული ტოლერანტობა და ქურთული თვითდამკვიდრება, ჟურნალი „ტრიბუნა“, 11.11.2002, ნ. 36, თბ.

მაქსოვეა ვ. (2008). ღმერთო უშველე 72 ეროვნების ხალხს და მერე ჩვენ - იეზიდებს, ჟურნალი „ჩვენი სოფელი“, ნ. 4 (10), ივლისი-აგვისტო, თბ.

მენტეშაშვილი 1967 - მენტეშაშვილი ა. ქურთ-იეზიდთა სოციალურ-პოლიტიკური ორგანიზაციის საკითხისათვის თანამედროვე ერაყში, ჟურნალი „მაცნე“, ტ. 4, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბ.

ნამორაძე 2002 - ნამორაძე მ. ქურთები საქართველოზე უარს ამბობენ, ჟურნალი „ახალი თაობა“, 16.11.2002, თბ.

სონღულაშვილი 2005 - სონღულაშვილი ა. ქურთები, წიგნში „ეროვნული უმცირესობები და კონფესიები საქართველოში“, თბ.

ფაშაევა, კომახია 2008 - ფაშაევა ლ., კომახია მ. ქურთები, კრებული „ეთნოსები საქართველოში“, რედ. ბასილაია მ., მომზადდა საქართველოს სახალხო დამცველთან არსებული ტოლერანტობის ცენტრის მიერ, თბ.

ფირბარი 2008 - ფირბარი დ. იეზიდში, კრებული „რელიგიები საქართველოში“, რედ. კიკნაძე ზ., საქართველოს სახალხო დამცველის ბიბლიოთეკა, თბ.

ფირბარი, კომახია 2008 - ფირბარი დ., კომახია მ, „ქურთები საქართველოში“, რედ. ბახტაძე ლ., გამოსცა ბთთკ- პოლიტიკის კვლევის ჯგუფმა ეთნიკური უმცირესობების პროგრამის ფარგლებში, თბ.

ჩიკვაიძე 2004 - ჩიკვაიძე მ. „რა ვიციტ კიდევ ერთი ეთნიკური უმცირესობის - იეზიდების საქართველოში არსებობისა და ყოფის შესახებ“, ჟურნალი „ახალი ვერსია“, 28.04.2004 (ნ. 153), თბ.

Ankosi 2014 - Ankosi K. Bibliography of the Published Books, Articles and Notes Tbilisi

Bloom 1993 - Bloom W., Personal Identity, National Identity & International relations (Cambridge studies in international relations: 9), Printed in Great Britain at the University press, Cambridge,

Castell 2010 - Castell M., The Power of Identity., The Information Age: Economy, Society and Culture, V. II., Wiley-Blackwell (A John Wiley & Sons, Ltd., Publication), Second edition

Eisenberg 2009 - Eisenberg A., Reasons of Identity (A Normative Guide to the Political and Legal Assessment of Identity Claims)", Oxford University press

Pelkmans 2009 - Pelkmans M., Introduction: Post-Soviet space and the unexpected turns of religious life, Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union

Suny 2004 - Suny R., Why We Hate You: The Passions and National Identity and Ethnic Violence, Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies, Working Paper Series (Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies Working Paper Series

Mollica 2016 - Mollica M., Ezidi Struggle for Survival for the Last Massacre in Sinjar to the New Temple in Tbilisi, In FUNDAMENTALISM Ethnographies on Minorities, Discrimination and Transnationalism, Edit. MOLLICA M., Zurich

Rosta 2012 - Rosta G., Religiosity and Political Values in Central and Eastern Europe. Transformations of Religiosity, Pickel G., Sammet K. (eds.), Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. VS Verlag für Sozialwissenschaften https://doi.org/10.1007/978-3-531-93326-9_6

ელექტრონული რესურსები:

<http://www.tabula.ge/ge/tv/religion/88290-ezidebi-saqartveloshi> (4.10.2014).

<http://www.ginsc.net/home.php?option=article&id=30229&lang=ge#.WKMA7ApGEbqA> (8.08.2014).

<http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=54247#.WKNWtJGEbqB> (16.06.2016).

<https://chai-khana.org/ka/ighbliani-mdzivi> (imnaSvili).

<http://www.1tv.ge/ge/videos/view/20352.html> (20.10.2013).

<http://www.ezidipress.com/ru/?p=5604> (უსუბიანი. 23.02.2017).

<http://www.ezidipress.com/ru/?p=5408> (30.10.2016)

<http://www.ezidipress.com/ru> (24.01.2014).

<http://www.facebook.com/ukyg.ngo/> (5.11.2014).

<http://www.facebook.com/yezidsofgeorgia> (25.11.2014).

<http://www.facebook.com/yezidsofgeorgia> (30.04.2017).

BORIS KOMAKHIDZE

THE PROBLEM OF TRANSFORMATION OF ETHNO- RELIGIOUS IDENTITY ON THE EXAMPLE OF GEORGIAN YEZIDIS

The purpose of this article is to comprehend the difficulties of transforming ethnoreligious identity among the Yezidis of Georgia, which are discussed in the context of post-Soviet religiosity. The paper is based on the ethnographic field research conducted between the years 2014 and 2017. The work considers the perspectives of research participants as well as their self-perceptions regarding the Yezidi ethnic and religious identity. The study seeks to understand the cultural and political impacts

of religious and ethnic identity transformations. The principal challenges in (trans)forming post-Soviet religious identity among the Yezidis of Georgia are a lack of religious knowledge and non-agreed self-perceptions between different generations, which determine the institutionalization of religious and cultural markers as well as the rethinking of traditionally agreed norms and values.

ფსიქონევროლოგიურ დაავადებათა მკურნალი სატ-სალოცავების საკითხისათვის შიდა ქართლში

შიდა ქართლის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დადასტურებულია ხატობა - დღეობები, რომელთა შინაარსშიც დიდი ადგილი უკავია ფსიქონევროლოგიური დაავადებებისაგან განსაკუთრებულ სანესო ქმედებებს და რიტუალებს.

საქართველოში სხვადასხვა სახის ნევროფსიქიკური დაავადება იყო გავრცელებული. მათ სხვადასხვა მიზეზს - ავსულს, ავ თვალს, შეშინებას, ღვთიურ სასჯელს... უკავშირებდნენ და მკურნალობაც ძირითადად ამ მიზეზებზე ზემოქმედებას გულისხმობდა (მინდაძე 2018, 171).

ფსიქონევროლოგიური დაავადებების პრევენციისა და მკურნალობის არაერთი საშუალება და მეთოდი არსებობდა. მნიშვნელოვანი იყო ერთგვარი ფსიქოთერაპიული საშუალებები: შელოცვა, გამოლოცვა, ავი თვალისაგან დამცავი ავგაროზის ტარება და სხვა, თუმცა, საყოველთაოდ გავრცელებული და ყველაზე მნიშვნელოვანი ქრისტიანულ რწმენასთან დაკავშირებული რიტუალები და ქმედებები იყო.

ხალხის რწმენით, ფსიქიკურ დაავადებათა ერთ-ერთ მიზეზად შეშინება და ბოროტი ძალისაგან შეპყრობა ითვლებოდა, რასაც შესაძლებელია სხვადასხვა შედეგი მოჰყოლოდა: გონების არევა, სიგიჟე, ჭკუიდან შეშლა. ასეთ ავადმყოფებს კი ეშმაკისეულად მოიხსენიებდნენ.

მსოფლიოს ყველა ხალხის ეთნოგრაფიულ ყოფაშია დადასტურებული ბოროტით შეპყრობილი ადამიანის განკურნების სარიტუალო ქმედებები. ისინი სათავეს უძველეს დროში იღებენ, მაგრამ მსოფლიო რელიგიების გავრცელებამ, ისინი შესაბამისი სარწმუნოების ნორმების ქვეშ მოაქცია და თუ ძველად ფსიქიურად დაავადებულის განსაკუთრებლად ადამიანები ბუნების ძალებს და

სხვადასხვა მაგიურ ქმედებებს მიმართავენ, მაგ. ქრისტიანობის გავრცელებასთან ერთად, მოხდა მათი ერთგვარი ცვლილება, თუმცა, წინაქრისტიანულ ფესვებს ბოლომდე ვერ მოსწყდა.

უშმაკისეულ, ავ ძალასთან გასამკლავებლად ადამიანები სხვადასხვა წმინდანებს მიმართავენ, ამ მხრივ საქართველოში განსაკუთრებული ადგილი წმინდა გიორგის ეკავა.

საქართველოში წმინდა გიორგის თაყვანისცემა IV საუკუნეში იწყება და ნიშანდობლივია, რომ მისმა კულტმა მნიშვნელოვანი მასშტაბები მიიღო.

უნდა აღინიშნოს, რომ „წმინდა გიორგის ასეთი სიყვარული შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რადგან თავისი ცხოვრებითა და მოღვაწეობით იგი საოცრად ახლოსაა ქართულ სულთან. ქართველმა ხალხმა ამ წმინდანში დაინახა მისი ბუნებისათვის ოდითგანვე დამახასიათებელი სიმამაცე და მშვენიერება, შეუდრეკლობა და ურყეობა, და რაც მთავარია, ქრისტეს რწმენა და მისთვის თავდადება“ (გამრეკელი 2000).

ქართული საეკლესიო ტრადიციით, წმინდა გიორგის ცხოვრებისა და მონამებრივი ღვანლის შესახებ სწავლება გაავრცელა წმინდა ნინომ. საქართველოში წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია პირველად IV-V საუკუნეებში აშენებულა (ამას გვიდასტურებს გერის წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესიის აგების შესახებ ცნობაც, რომელზეც ჩვენ აუცლებლად ვისაუბრებთ, თ.კ). IX საუკუნიდან კი მისდამი თაყვანისცემას განსაკუთრებული მასშტაბი შეუძენია. „ამ დროიდან ითარგმნება წმინდანის ცხოვრებანი, იწერება გალობები, აკროსტიხები, იგება დიდი რაოდენობით ამ წმინდანის სახელობის ეკლესია-მონასტრები. ფრესკებზე კი გამოსახავენ უკვე არა მხოლოდ წმინდანის წამების, არამედ გმირობების, მეომრული ღვანლისა და სასწაულების ამსახველ სცენებსაც“ (გუჯეჯიანი 2012, 29).

ივანე ჯავახიშვილის თეორიის მიხედვით, საქართველოში წმ. გიორგის კულტმა წინაქრისტიანული მთვარის კულტი ჩაანაცვლა და პირველი ადგილიც დაიკავა ღვთაებათა თაყვანისცემაში.

ამის დასტურად ის განიხილავს ძველ თქმულებას «იესო ქრისტესი, ელია წინასწარმეტყველისა და წმიდა გიორგის» შესახებ» (ამჯერად თავს შევიკავებთ თქმულების შინაარსის თხრობისაგან). მისი დასკვნით, „ეს თქმულება ფრიად საყურადღებოა, იმიტომ რომ იქ მოქმედებს და ერთიერთმანეთს ეჯიბრება სამი წმიდა არსება: ერთი იესო ქრისტედ არის დასახელებული, მაგრამ რაკი იგი თვით თავისთავს ქვეყნის შემოქმედს ეძახის, იმიტომ ამ შემთხვევაში იესო ქრისტეს მაგიერ ღმერთი შემოქმედი უნდა ვიგულისხმოთ, მის ხელშია ადამიანთა სიკვდილ-სიცოცხლე; მეორე პირი ელია წინასწარმეტყველია, რომელიც, როგორც თქმულებიდან ჩანს, ტაროსისა და ავდრის, წვიმა-სეტყვის მბრძანებელია; მესამე

წმიდა გიორგი არის; იგი, როგორც თქმულებიდან ჩანს, ადამიანის მფარველია, მეტადრე გაჭირვების დროს, და კაცს ყოველგვარი ბოროტებისა და უბედურებისაგან იხსნის ხოლმე... მე წმიდა გიორგი ვარ, გაჭირვების დროს რომ შემეხვეწებით ხოლმეო. მე გიფარავთ ავი სულებისა და ეშმაკებისაგან და თქვენის მტანჯველის ხელისაგან გიხსნით ხოლმეო» (ჯავახიშვილი 1979, 60-61).

მსგავსი თქმულებების ანალიზისას ცხადი ხდება, რომ წმ. გიორგის სახე ქართულ ფოლკლორში უპრეცედენტოა და მას ცენტრალური ადგილი უკავია ქართველთა ზეპირსიტყვიერებასა და სარწმუნოებრივ რიტუალებში. ის განასახიერებს ღვთისგან მომდინარე სიკეთის გამარჯვებას ბოროტებაზე, მზის ნათლის გამარჯვებას ბნელზე, მიკროკოსმოსის, ადამიანის ევოლუციაში იგი სიმბოლოა ინიციაციისა, ანუ სულის განწმენდისა, საღვთო განათლებისა და ღვთაებასთან შერთვისა (გამსახურდია 1991, 164). სწორედ წმინდა გიორგის მიერ ბოროტო ძალების დამარცხების განსაკუთრებული უნარი იქნა აღიარებული ჩვენი წინაპრებისაგან ფსიქონევროლოგიურ დაავადებათაგან განმკურნებლად.

ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში ფსიქიურად დაავადებული ადამიანი ბოროტი ძალების მიერ არის შეპყრობილი. მისი სული დატყვევებულია ავი ძალის მიერ და მის გათავისუფლებას ავადმყოფის პატრონები შესთხოვენ თეთრ ცხენზე ამხედრებულ რაინდს,

რომელიც ასევე უფლის სიმბოლოდ მიაჩნიათ. შორს რომ არ წავიდეთ, ცხადია, რომ ასეთი ძლიერი რწმენის სათავე წმ. გიორგის ტროპარშია განცხადებული: „ტყვეთა განმათავისუფლებლო, და გლახაკთა ხელისაღმპყრობელო, სნეულთა მკურნალო, და მეფეთა უძლეველო, წინამბრძოლო, ღვანლითშემოსილო დიდო მოწამეო გიორგი, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა შეწყალებად სულთა ჩვენთათვის.“ ხალხის რწმენით, ფსიქიური პრობლემების მქონე ადამიანის ბოროტი ძალისაგან (ამ შემთხვევაში გველეშაპი) დატყვევებული სულის გამოხსნა სწორედ წმ. გიორგის შეუძლია. ცნობილია, რომ მხეცის განმგმირავი წმინდა გიორგის სახე არის ქრისტიანობის ბოროტებასა და ცოდვაზე გამარჯვების სიმბოლო. ის რომ ფსიქიურად დაავადებული შეპყრობილად მიაჩნიათ, სხვადასხვა დროს მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალით დასტურდება.

ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში „შეპყრობილობის“ სხვადასხვაგვარი აღქმა-გაგება დასტურდება: ზოგან ის ქადაგია, ზოგან ხატის მონა ან დაჭერილი.

ქადაგის ადგილს და როლს შიდა ქართლის დღესასწაულებში ჩვენ შევხვებთ ჩვენს საკვალიფიკაციო ნაშრომსა და სტატიებში. ს. მაკალათიას მიერ ფრონესა და ტანას ხეობაში XX ს-ის 30-40-იან წწ. მოპოვებული მასალის ანალიზის შედეგად დავასკვნით, რომ აქ, სხვადასხვა დღესასწაულებსა და ხატობებზე გამოჩენილი ქადაგი არსებითად განსხვავდება მთის ქადაგისაგან. შიდა ქართლის ქადაგი „დამიზებულ-დაჭერილი“ და „შეპყრობილია“ გარკვეული ცოდვების გამო და მისი ქცევებიც ამით არის განპირობებული, ხოლო აღმ. საქართველოს მთაში ქადაგი თემის მიერ არჩეული ან დასმულია და მას საზოგადოებრივი ფუნქცია აკისრია.

ცოდვების გამო დასჯილ-დაჭერილი ადამიანები ხატის კარზე უნდა განკურნებულიყვნენ. ასეთი „სალოცავი“ შიდა ქართლში სულ რამდენიმე დასტურდება და ყველა მათგანი წმ. გიორგის სახელობისაა.

შიდა ქართლის დღესასწაულებიდან უმნიშვნელოვანესია გორიჯვრობა-გიორგობა, რომელიც საეკლესიო კალენდრის მიხედ-

ვით აღინიშნება 23 აპრილს (ახ. სტილით 6 მაისი) და 10 ნოემბერს (ახ. სტილით 23 ნოემბერი). ქართველთა რწმენაში წმ. გიორგის მნიშვნელობაზე მიუთითებს თუნდაც ის, რომ გადმოცემის მიხედვით საქართველოში არსებობდა წმინდა გიორგის სახელობის 363 ტაძარი და სამლოცველო. ხალხმა ასეთ სიმრავლეს მოუძებნა ახსნა: თითქოს წმინდა გიორგის სიკვდილის შემდეგ ღმერთმა მისი სხეული დაანანილა, ქვეყანაზე მიმოაბნია და ყველგან, სადაც ეს ნაწილი მოხვდა, სამლოცველოები დააწესა: „არ არის ბორცვი ანუ მაღალნი გორანი, რომელსა ზედა არ იყოს შენნი ეკლესიანი წმინდისა გიორგისანნი“ (ქართლის ცხოვრება 1973, 40).

შიდა ქართლში ყველაზე მეტი ეკლესია წმინდა გიორგის სახელზეა აგებული. სერგი მაკალათიას საექსპედიციო ჩანაწერების მიხედვით, 1947 წლისათვის თეძმის ხეობაში ყოფილა: ღვთისმშობლის ეკლესია - 6, წმინდა გიორგი - 28, კვირაცხოველი - 4, ესტატე - 1, სამება - 3, მთავარანგელოზი - 2, ნათლისმცემელი - 4, წმინდა თევდორე - 3, კალოუბანი - 1, მარინე - 1, ბარბარე - 1, მეხის ეკლესია - 1, წმინდა სვიმონი - 1, ნინოწმინდა - 1 უსახელო - 5 (გიემ 8712).

ატენის ხეობაში: 55 ეკლესია-სამლოცველოდან ყველაზე მეტი - 16 ყოფილა წმინდა გიორგისა და ღვთისმშობლის სახელზე (გსიემ 5179: 98). მაკალათიას მიხედვით ასეთივე მდგომარეობაა შიდა ქართლის სხვა ხეობებშიც.

მიუხედავად იმისა, რომ შიდა ქართლის თითქმის ყველა სოფელში იყო წმინდა გიორგის ეკლესია, მთავარ სალოცავად მაინც გორიჯვრის წმინდა გიორგი ითვლებოდა. ეს ის სალოცავია, სადაც თვით კომუნისტური მმართველობის პერიოდშიც არ შეუწყვეტია ქართლის მოსახლეობას სიარული.

ვახუშტი ბატონიშვილის მიხედვით: „გორის პირისპირ არს ეკლესია წმინდის გიორგისა, მაღალსა გორასა ზედა ნაშენი, სასწაულმოქმედი. თავი წმიდისა გიორგისა მდებარეობს ჯვარსა შინა, უწოდებენ გორიჯვარს“ (ქართლის ცხოვრება 1973). ამ კომპლექსის ისტორია ძალზე ძველია. როგორც XIX საუკუნის ისტორი-

ული მასალებიდან ირკვევა, გორიჯვარზე ორი ეკლესია მდგარა, რომელთაგან ერთი VIII-IX საუკუნის ტეტრაკონქის ტიპის ნაგებობას განეკუთვნებოდა, რაც დაადასტურა კიდეც 1988 წელს გ. აბრამიშვილის მიერ წარმოებულმა არქეოლოგიურმა კვლევამ.

„გორს თავდაპირველად ცენტრალურ გუმბათოვანი ეკლესია გადმოჰყურებდა, როგორც მცხეთას - ჯვრის სახელზე აგებული ტაძარი. ასეთი სახელდება აქ პირველად აღმართული ჯვრის, აგრეთვე ეკლესიის შიდა სივრცის ორგანიზაციით უნდა ყოფილიყო განპირობებული, რადგან ორივე ეკლესიას - მცხეთის ჯვარს და გორიჯვარსაც საფუძვლად ედო წმინდა ჯვარი-სიმბოლო ქრისტიანული რწმენისა. მეორე ეკლესია გვიანი ხანის ნაგებობას წარმოადგენდა“ (აბრამიშვილი 2001, 4).

განსაკუთრებულად აღსანიშნავია საკურთხევლის წინ აღსამართავი ჯვარი, რომელზეც გამოსახულია წმინდა გიორგის ცხოვრებისა და წამების კომპოზიციები. ჭედურობა მიეკუთვნება XVI, ხოლო მისი საბურავი XIII საუკუნეშია შექმნილი. ეს კი თავის მხრივ, ადასტურებს გორიჯვრის ეკლესიის სიძველეს. ასეთივე ძველი უნდა იყოს დღესასწაულიც.

გორიჯვრობა გორელების ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული და ძვირფასი საეკლესიო დღესასწაულია. აქედან გამომდინარე გორიჯვრის მონასტერიც უძველესი დროიდან ითვლებოდა გორისა და მისი მახლობელი სოფლების მოსახლეობისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის სალოცავ ადგილად. ცნობილია მთელი რიგი წეს-ჩვეულებებისა, რომლებიც ძველად სრულდებოდა, დღეისათვის კი მივიწყებულია (სოსიაშვილი 2013, 47).

გორიჯვრობის დღესასწაულზე სრულდებოდა სხვადასხვა რიტუალი. მაგალითად: მრავალი მლოცველი ეკლესიას შემოახვევდა ბამბის ძაფს და ცდილობდა, რომ ძაფი არ განყვეტილიყო, რადგან ეს ითვლებოდა წარუმატებლობისა და უბედურების მომასწავებლად. თუ მლოცველი ძაფს დაუბრკოლებლად შემოახვევდა, მაშინ ყველა სურვილი კეთილად აუსრულდებოდა. განსაკუთრებით დამახასიათებელი იყო ოთხფუთიანი ჯაჭვის კისრით

ტარება, რასაც უმთავრესად სწორედ ჩვენ მიერ უკვე ნახსენებში ხატისგან დასჯილი ფსიქიურად დაავადებული ადამიანები ან მათი ოჯახის წევრები ასრულებდნენ. მათი რწმენით, ასეთი მძიმე ტვირთის ტარებას ხატი შეუწირავდა და ავადმყოფიც განიკურნებოდა.

გორიჯვარი ათასობით მლოცველს იზიდავდა და მისი დღესასწაული გამოირჩეოდა ზეიმურობით. უნდა აღინიშნოს, რომ გორიჯვრობას დღესაც ასეთი მასშტაბურობით აღნიშნავს შიდა ქართლის მოსახლეობა. 6 მაისიდან დაწყებული 23 ნოემბრის ჩათვლით, დღესასწაულის ყოველ სწორზე სალოცავში უამრავი მლოცველი მიდის.

შიდა ქართლში ფსიქონევროლოგიური ავადმყოფობისაგან განკურნების უცნაური რიტუალები და ქმედებები იქნა დადასტურებული ქართლის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი დღესასწაულის გერთობის ხატობაში. არბობა-გიორგობა მარიამობის (აგვისტოს 28) შემდეგ სამ კვირა დღეს აღინიშნება სოფ. არბოში და გერში. ამ დღეს დღესასწაულობენ დიცში, ქორდში, მერეთში და „გერთობას“ უწოდებენ. ანუ, ერთდროულად დღესასწაული იმართებოდა უშუალოდ ხატშიც და სოფლებშიც.

გერის წინდა გიორგი ქართლის ერთ-ერთი დიდი სალოცავია და მდებარეობს ლიახვის ხეობაში სოფ. გერში. გერი იყო ამ ხატის მთის საბრძანისი, არბო კი-ბარისა. მოსახლეობაში გერის დაარსების შესახებ თქმულება არსებობს: წმ. გიორგი რომ უწამებიათ, ასო-ასოდ აუქნიათ. მისი მკლავი და თავი გერში დაუმარხავთ, ამ ადგილსაც ამის გამო, თავგერი ეწოდაოა (სხვა ვერსიებზე აქ არ შევჩერდით, თ.კ). გერის წმინდა გიორგის ძმებიც ჰყოლია: არბოს ჯვარი, ატოცის წმ. გიორგი და სარკის წმ. გიორგი (მაკალათია 1971, 61). არბოს თვლიდნენ გერის უმცროს ძმად: „როდესაც გერის სალოცავიდან ბრუნდებოდნენ მლოცველები, ისინი უსათუოდ უნდა შეჩერებულიყვნენ არბოში და აქაც უნდა მოელოცათ. ანდა როცა მლოცველს გერში ოჯახური მდგომარეობის ან უამინდობის გამო ვერ უხერხდებოდა ასვლა, მას შეეძლო, გერის

სალოცავის ნაცვლად შესანიერი არბოში მიეყვანა და არბოს წმინდა გიორგისთვის შეენირა“ (სოსიაშვილი 2013, 47).

მლოცველები გერში მთელი ქართლიდან მოდიოდნენ და დგებოდნენ ღამისთევით. ამ ხატში სიარული მოსახლეობას არ შეუწყვეტია საბჭოთა მმართველობის პერიოდშიც კი. სამწუხაროდ, დღეს გერიც და მისი მიმდებარე ხეობებიც ოკუპირებულია რუსეთის მიერ და „თავგერში“ თუნდაც მლოცველად წასვლა შეუძლებელია. სამივე კვირას მლოცველები არბოში იკრიბებიან.

თავგერისთობის დღესასწაული დეტალურად არის აღწერილი ს. მაკალათიას სტატიაში „ცრუმორწმუნოების გადმონაშთები შიდა ქართლში“. როგორც შინაარსიდან ირკვევა, მეცნიერი თვითონ უნდა დასწრებოდა ერთ-ერთ ხატობას, რამაც განაპირობა მისი ზედმიწევნითი თხრობა. ავტორის თქმით, გერი ქართლში „განთქმული და ძლიერი სალოცავი“ იყო. წინათ გერში სალოცავად საქართველოს შორეული კუთხეებიდანაც მიდიოდნენ თურმე (გიემ 5942, 7).

ხალხური რწმენით, თავგერს მინდობილი ჰქონდა ეშმაკებთან ბრძოლა და მათი მოსპობაო. ამასთანავე, გერი ითვლებოდა სულით ავადმყოფობის, ეპილეფსიანების, მუნჯებისა და დახუთულების მკურნალად. ვინც გერს შესცოდავს და მისგან დამიზღვებულია, მას ეშმაკები დაეპატრონებიანო და ეპილეფსია და სიგიჟეც ამის გამოხატულებად მიაჩნდათ. სხვა „უმიზგო“ ავადმყოფს მაგ. ჭლექიანებს, სახადიანებს, ქარებით სნეულებს და სხვ. გერი არ არჩენსო. როგორც უკვე აღვნიშნე, გერშიც სცოდნიათ ჯაჭვის ქედზე დადება და ხოხვით ეკლესიის შემოვლა. ასევე სცოდნიათ ბამბის სარტყლის შემორტყმა და სხვა უკვე ცნობილი რიტუალები.

გერში სულით ავადმყოფთა განსაკურნებლად ერთი საკმაოდ უცნაური და მკაცრი წესი (ეგზორციზმი) ყოფილა „სულით ავადმყოფებს წინათ გერში კლდეზე თავდაღმა დაჰკიდებდნენ თურმე. აქ დღესაც დაცულია ეს ადგილი და იგი გალავანში შესასვლელი კარების მარცხენა მხარეზეა მოთავსებული. ჩამოსაკიდი კლდე მაღალია და კედელივით დაქანებული, საიდანაც გადაცქერაც კი

გულშემზარავია. სულით ავადმყოფს გერიტობას ამ კლდესთან მიიყვანდნენ, თოკით შეკრავდნენ, მას მუხლებზე მნათე ხელს მოჰკიდებდა და ეტყოდა: „სთქვი შენი ეშმაკის ცოლის სახელიო“. ხალხის გადმოცემით, ეშმაკის შიშით ავადმყოფი სდუმდა და არ პასუხობდაო. მაშინ მას ხანჯლების მოლერებითა და თოფის სროლით აშინებდნენ, რომ ეთქვა მისი ეშმაკის სახელი დაშინებული ავადმყოფი ზოგჯერ თავისი ცოლის ან ნაცნობი ქალის სახელს იტყოდა“ (გიემ 5942, 10).

ხალხის რწმენით, ეშმაკი ავადმყოფს აცდუნებდა არ ეთქვა არაფერი და თუ კლდიდან ჩავარდებოდა, ძირს ბამბა და ბუმბულია დაგებული და არაფერი გეტკინებო. ისიც ჯიქდებოდა და ხმას არ იღებდა. ბოლოს, დიდი წვალეების შემდეგ ავადმყოფი დაიძახებდა უცნაური დაბოლოებით ქალის სახელებს (ქეთუშხან, კატუშხან და სხვ.) და მამაკაცის სახელებს (ილისხან, გულისხან). ამ სახელებს მნათე ქალაღზე ნიშნავდა. შემდეგ ავადმყოფს კლდიდან ამოიყვანდნენ, თოკს შეხსნიდნენ და ამ ქალაღს ხელუკულმა ცეცხლში გადააგდებინებდნენ. მათი წარმოდგენით, ამის შემდეგ ავადმყოფი განიკურნებოდა. როგორც ჩანს, განკურნების ეს სასტიკი წესი გერში XIX საუკუნის შუა ხანებიდან აღარავის შეუსრულებია. მაკალათიას სტუმრობის დროს ის მხოლოდ ღრმად მოხუცებს ხსომებიათ.

თავგერისთობის აღწერისას ს. მაკალათია დიდ ადგილს უთმობს მისი იქ ყოფნის დროს ქადაგად მყოფი გიორგი ხადურის ქცევების აღწერას. მისი ცნობით, ქადაგი ხატს 1932წ. ძელიცხოველში დაუჭერია და მას შემდეგ ის ჯერ სარკის წმ. გიორგიში ყოფილა, ბოლოს კი გერის ქადაგად იქცა. მისი ფოტოს, ქცევების და საუბრის ანალიზით ნათელი ხდება, რომ ის ფსიქიურად დაავადებულია, თუმცა თავის თავს ქადაგს უწოდებს.

შიდა ქართლში, დიდი ლიახვის ხეობის ერთ-ერთი ძლიერი ხატი ყოფილა ძელიცხოველის წმინდა გიორგი, რომელიც სოფელ ხეითში მდებარეობს. სამწუხაროდ, რუსეთ-საქართველოს 2008 წლის ომის შემდეგ ეს სოფელიც საქართველოს მიერ არაკონტრო-

ლირებად ტერიტორიაზე მოექცა. ეკლესია აშენებულია სოფლის თავში მაღალ მთაზე. ნაგებია ქვით, მომცრო ზომისაა და უგუმბათო. ძელიცხოვლის ეკლესიაში ქალი ვერ შევიდოდა - ხატი არ უშვებსო. მავედრებელი ქალები ეკვდერში დგებოდნენ და იქ ლოცულობდნენ.

ძელიცხოველში მლოცველი ღამის თევით მიდიოდა. აქ ღამის მთევლებისათვის ორი პატარა სახლი ყოფილა აშენებული. ზვარაკად მიჰყავდათ ბატკნები და მამლები. შეთქმის მიხედვით სრულდებოდა სხვადასხვა რიტუალები. ზოგ მლოცავს თეთრი პერანგი ემოსა, ხელში ეჭირა თეთრი მამალი და ეკლესიას ისე უვლიდა სამჯერ. ევედრებოდა წმინდა გიორგის შველასა და მფარველობას. სანთლის ანთების შემდეგ მამალს ააფრენდა და ვინც დაიჭერდა იმისი იყო.

ხეითის ძელიცხოველში, ისე როგორც შიდა ქართლის წმინდა გიორგის სხვა სალოცავებში, იყო ძძიმე ჯაჭვი „დადიანური“, რომლის ქედზე დადებით მლოცველები განსაკუთრებულად უსვამენ ხაზს საკუთარ ცოდვილობას და ცდილობენ სიმძიმის ხატის გარშემო სამჯერ შემოტარებით შეიმსუბუქონ სული და მიიღონ წყალობა (ჯაჭვი ინახება გორის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში).

გერის წმ. გიორგის შემდეგ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქართლის ერთ ერთი მნიშვნელოვანი დღესასწაული იყო ატოცობა, რომელიც სექტემბრის ბოლო კვირას იწყებოდა და გრძელდებოდა პირველ ოქტომბრამდე. მლოცველები მიდიოდნენ სოფ. ატოცში მდებარე წმ. გიორგის ეკლესიაში, რომელიც არ არის ძველი. მისი აშენება დაუთმავრებიათ 1905წ. ფრონეს ხეობაში ატოცის წმინდა გიორგი ყველაზე ძლიერ ხატად ითვლება. ხალხის რწმენით, ატოცის წმინდა გიორგიც არჩენდა სულით ავადმყოფებს და ხატობას ისინი აქ მოჰყავდათ სანირ-საკლავით. რჩებოდნენ ღამისთევით და ასრულებდნენ იგივე რიტუალებს, როგორიც სრულდებოდა გერში. ზოგი მლოცველი ეკლესიას ბამბის ძაფს შემოავლებდა .

წმინდა გიორგის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი დღესასწაულია გერის უმცროსი ძმის, სარკის წმინდა გიორგის დღე. სარკის წმინ-

და გიორგი შიდა ქართლის, კერძოდ ძამას ხეობის მთავარი ხატია. როგორც აღვნიშნეთ, ის გერის ძმად მოიხსენიება ხალხში. ეკლესია მდებარეობს ძამას ხეობაში. აგებულია მაღალი მთის დავაკებაზე. ეკლესია ჯვრის ფორმისაა და სადაა.

სარკის წმინდა გიორგის დღეობა იცინან წელიწადში ორჯერ 6 მაისს და 23 ნოემბერს. აქ მლოცველი მოდიოდა ვისაც სარკის მიზეზი გამოუვიდოდა და ისეც. ღამისთევით ავედრებდნენ სარკის წმინდა გიორგის. იკრიბებოდა დიდძალი მლოცველი. მკითხავის რჩევით აქ მოჰყავდათ სულით ავადმყოფები, ეპილეფსიანები და სხვ. მოჰქონდათ სანირი და საზედაშე ღვინო. აქაც, როგორც გერში, ვისაც შეთქმული ჰქონდა, ხატს გარშემო უვლიდა და ბამბის ძაფს შემოახვევდა (ს. მაკალათიას პირადად უნახავს ეკლესიაზე რამოდენიმე პირად შემოვლებული ბამბის ძაფი). აქაც იცოდნენ მძიმე ჯაჭვის - დადიანურის ქედზე დადება და ხატის შემოვლა.

ხატში იმართებოდა ცეკვა-თამაში, ჭიდაობა და ცხენების დოლი. ჭიდაობისა და დოლის მეთაურ-ორგანიზატორნი ძამას ხეობის მფლობელი ციციშვილები იყვნენ. ძველად ხატობას სარკეში იმართებოდა დიდი ბაზრობაც. ვაჭრებს ამოჰქონდათ საქონელი, სასმელ-საჭმელი და ვაჭრობდნენ. ეკლესიის გარშემო ყოფილა დუქნები და ღამის მთეველებისათვის სახლები, რომლებიც რევოლუციის დროს დაუნგრევიათ.

ამჯერად, შევეცადეთ შიდა ქართლში ფსიქონევროლოგიურ დაავადებათა მკურნალი ხატ-სალოცავებიდან მხოლოდ წმ. გიორგის სახელობის სალოცავები და იქ გამართულ ხატობებზე გაგვემახვილებინა ყურადღება. ეთნოგრაფიული მასალების ანალიზის შედეგად შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ხალხის რწმენით, ფსიქიური პრობლემების მქონე ავადმყოფი გარკვეული ცოდვების გამო დასჯილად და ბოროტი ძალის მიერ შეპყრობილად ითვლებოდა. მისი დატყვევებული სულის გათავისუფლებას და განკურნებას შიდა ქართლის მოსახლეობა წმ. გიორგის შესთხოვდა, როგორც ბოროტ, ბნელ ძალასთან დაუმარცხებელ მებრძოლს, ხოლო ამ დამოკიდებულების სათავე მისადმი აღვლენილ ტროპარშია განცხადებული.

დამონმებული ლიტერატურა

აბრამიშვილი 2001 - აბრამიშვილი ვ. გორიჯვრის ჯვარი, გორი გამრეკელი 2000 - მამა გიორგი (გამრეკელი) წმინდა გიორგი, გაზ. „გიხაროდენ“ გორი ნ. 05. 2000

გამსახურდია 1991 - გამსახურდია ზვიად, ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, თბ.

გიემ 5942 - გორის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი, საქმე №5942. სერგი მაკალათია, „ცრუმორწმუნოების გადმონაშთები ქართლში“

გიემ 5179. 5179/6 - გორის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი, საქმე 5179. 5179/6. მასალები ატენის ხეობის შესახებ.

გიემ 4628, 4629 - გორის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი, საქმე 4628-4629 ფრონეს ხეობაში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები მ. ხუციშვილისა და ნ. ყიფშიძის მიერ 1947წ.

გიემ 7463 - გორის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი, საქმე 7463, სერგი მაკალათია, ძამას ხეობა

გუჯეჯიანი 2012 - გუჯეჯიანი როზეტა, წმინდა გიორგის ქართული ხალხური ეპითეტები(სვანეთი), თბ.

მაკალათია 1971 - მაკალათია სერგი ლიახვის ხეობა, თბ.

მაკალათია 1963 - მაკალათია სერგი ფრონის ხეობა, თბ.

მინდაძე 2016 - მინდაძე ნუნუ, ქართული ხალხური მედიცინა, ჩვენი ღირსებანი, წიგნი მეცხრე, თბ.

სოსიაშვილი 2013 - სოსიაშვილი გ. არბოს წმინდა გიორგის ხატის ისტორიიდან, გორის სახელმწიფო სასწავლო უნივერსიტეტის ისტორიისა და არქეოლოგიის ცენტრის შრომათა კრებული 4, გორი

ქართლის ცხოვრება 1973 - ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერი მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი

ჯავახიშვილი 1979 - ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია I, თბილისი 1979

ON HEALING SACRED SITES IN SHIDA KARTLI

Healing of psychoneurological diseases take significant place in the established religious celebrations and the everyday life of the Georgians. Especially important is the worship of St. George and the celebration of his holidays in this regard. According to some theories the worship of Saint George in Georgia originated in the 4th century, it replaced the pre-Christian cult of the moon and maintained part of its beliefs and religious conventions. In the opinion of people's beliefs, St. George is invincible knight who wins a victory over evil and successfully defeats evil spirits placed inside a person's soul obsessed with psychoneurological diseases. According to Christian doctrine Saint George is a savior of captives who liberates the captive soul of a sick person. There are a lot of holy places and shrines constructed in the name of St. George and dedicated to him in Shida Kartli. In our article, we are talking about Gorijvari, Geri, Arbo, Dzelitskhoveli of Kheiti, Sarke and Atotsi temples and shrines named after Saint George. By the faith of the people, these holy places have got a special power that could recover and heal mentally ill beseechers who came to their doors.

სანესო სანახაობათა ბენეზისის შესწავლისათვის აჭარაში

გამოჩენილი ქართველი ეთნოლოგის, ქ-ნ ჯულიეტა რუხაძის კვლევების ერთ-ერთ ძირითად საკითხს ბუნების ძალთა აღორძინებისა და ნაყოფიერებისადმი მიძღვნილი ხალხური დღესასწაულები წარმოადგენდა. მან საფუძვლიანად და ღრმად შეისწავლა მომაკვდავ-აღდგენადი ვეგეტატიური ღვთაებისადმი მიძღვნილი საგაზაფხულო დღეობა-კარნავალები და შექმნა მონოგრაფიული ხასიათის გამოკვლევა ბერიკაობა-ყვენობის შესახებ. ამ მიმართულებით ჯ.რუხაძის მდიდარი მეცნიერული მემკვიდრეობა ჩვენთვის ერთგვარ გზამკვლევად იქცა აჭარაში სანესო სანახაობათა გენეზისის შესწავლისა და ამ რიტუალების არქეტიპის აღდგენისათვის, რადგან, ისტორიული წარსულიდან გამომდინარე, საუკუნეების განმავლობაში დედასამშობლოს მონყვეტილი აჭარის მოსახლეობის ეთნოგრაფიულმა ყოფამ ძლიერი ტრანსფორმაცია განიცადა და ბუნების ძალთა აღორძინების დღესასწაული მხოლოდ სხვადასხვა წეს-ჩვეულებაში გაბნეული ფრაგმენტების სახით შემორჩა. იმის გათვალისწინებით, რომ რომელიმე სხვა დროს შესრულებულ ამა თუ იმ ჩვეულებაში მათი მსგავსი მონაცემების ან სულაც მხოლოდ რაიმე ანარეკლის დამონშებამ თუ ამოცნობამ შესაძლებელია შუალობითი მაგალითის როლი შეასრულოს და გარკვეული სამსახური გაგვიწიოს საკითხის წარმოჩენასა და ზოგადი კანონზომიერების დადგენაში (ბრეგაძე 1989, 96), ჯ.რუხაძის ნაშრომებზე დაყრდნობით და გათვალისწინებით შევეცადეთ მოგვეძიებინა და, შეძლებისდაგვარად, შეგვესწავლა აჭარის ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემორჩენილი საბერიკო რიტუალები. ნაყოფიერების კულტთან დაკავშირებული საკულტო სანახაობების ანალიზმა, მათში შემონახული სიმბოლოებისა და ანარეკლების შეჯერებამ საქართველოს სხვა კუთხეებში შემორჩენილ მსგავს

რიტუალებთან, საშუალება მოგვცა გამოგვევლინა ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაულის ფრაგმენტები აჭარაში.

ბერიკაობა-ყეენობის დღესასწაული ან მისი ზუსტი პარალელი აჭარაში არ შემორჩენილა, მაგრამ მისთვის დამახასიათებელი უმთავრესი ჩვეულებანი: ნიღბოსნების კარდაკარ სიარული სოფელში, ოჯახის დალოცვა და ბარაქიანობა-მოსავლიანობის სურვილების გამომხატველი სანესო სიმღერების შესრულება, სურსათის შეგროვება, „პატარძლის მოტაცების“ ან ქორწილის ინსცენირება, ეროტიული სწრაფვის ხაზგასმა, ჯგუფებს შორის შერკინება-ჭიდ-აობის გამართვა, სიკვდილისა და მკვდრეთით აღდგომის ინსცენირება, წყალთან დაკავშირებული მაგიურ-რიტუალური ქმედებანი და ა.შ (რუხაძე 1999) გვხვდება სხვადასხვა წეს-ჩვეულებაში. ჩალ-რმავებული კვლევა გვიჩვენებს, რომ ეს იყო უძველესი წარმოშობის რელიგიურ-მისტიკური რიტუალები, რომელიც თავისი არსით, შესრულების წესებით, ატრიბუტიკით სემანტიკურ ერთობას ავლენენ „მელია ტულეფია“-ს, „ბერიკაობა-ყეენობა“-სა და ნაყოფიერების კულტთან დაკავშირებულ სხვა წეს-ჩვეულებებთან.

შინაარსობრივი და ფუნქციონალური მსგავსების მიხედვით ბერიკაობა-ყეენობის, მურყვამობა-კვირიაობის, მელია-ტულეფიასა და სხვა მსგავსი დღესასწაულების სიუჟეტური ქარგა იკვეთება აჭარაში შემორჩენილ საქორწინო გართობა-თამაშობაში „ფადიკო“, შუამთობის დღესასწაულის დროს გამართულ სანახაობებში: „აქლემის შეკაზმვა“, „ზირიკობია“, „ქურთბარი“, საბავშვო თამაშში „დათვობია“, სანესო ფერხულში „ოჰოი, ნანო“, ქორეოგრაფიულ ნიმუშებში: „ყოლსამა“, „თოფალოინი“, „ჯაყდანანა“, სანესო-საფერხულო სიმღერაში „ნაინა, ნინაინა“ და სხვ. ამჯერად შევჩერდებით „ფადიკოსა“ და „დათვობიას“ ანალიზზე, რადგან მათში უფრო უკეთაა შენარჩუნებული ბუნების ძალთა აღორძინებისათვის განკუთვნილი საგაზაფხულო კარნავალების საკრალური ელემენტები.

„ფადიკო“ ერთგვარი თამაშია, რომელიც იმართებოდა ქორწილში. ქალის სამოსში გამოწყობილ ერთ მონაწილეს - ფადიკოს,

შესვამდნენ ცხენივით დაოთხილ ერთ-ერთ მოთამაშეზე. ცხენს აღვირით ერთი წამოიყვანდა, სხვები კი სიმღერით მისდევდნენ; ორი მოთამაშე - ფადიკოს საქმროები - ერთმანეთს ეცილებოდნენ ფადიკოს დანარჩუნებისთვის. ვინც პირველი მოასწრებდა და თეთრ ფულს გადააყრიდა, ქალიც მას დარჩებოდა. ბოლოს ეს ორი მოქიშპე შეთანხმდებოდა იმაზე, რომ ფადიკო დღისით ერთს ჰყოლოდა, ღამით კი მეორეს. შემდეგ ფადიკოს „ყურბანს“ (შესანი-რავს) შემოავლებდნენ და დაკლავდნენ. ამას ცეკვა-თამაში მოჰყვებოდა. ცეკვის დროს ფადიკო უეცრად დაიმალებოდა. ატყდებოდა ჩოჩქოლი და ყველანი ფადიკოს ეძებდნენ. ბოლოს ფადიკოს იპოვნიდნენ და ვახშმად დასხდებოდნენ. ნავახშმეც ერთ საქმროს დაეძინებოდა, მეორე კი ფადიკოს მოუწვებოდა და ეალერსებოდა. ამ დროს პირველი იღვიძებდა, წამოხტებოდა, ხმაღზე ხელს გაიკრავდა, ამხანაგს დაჭრიდა და ფადიკოს გაიტაცებდა. ქალი ენი-ნაალმდეგებოდა და არ მიჰყვებოდა. საქმრო ცდილობდა ფადიკო დაეყოლიებინა და წაეყვანა, თან საჩუქრებსაც ჰპირდებოდა. ბოლოს ქალი თანხმდებოდა და მიჰყვებოდა (ნოლაიდელი 1971, 53). ამავე დროს უნდა აღვნიშნოთ, რომ „ფადიკო“, გარდა ქორწილისა, სრულდებოდა შუამთობაზეც, რომელიც სამეურნეო დოვლათის, ნაყოფიერების, სიუხვის, შვილიერება-გამრავლებისათვის გამართული რელიგიურ-საკულტო ხასიათის დღესასწაული იყო (თანდი-ლავა 1980, 39). „ფადიკო“-ს შესრულების სხვადასხვა ვარიანტია ცნობილი აჭარაში, მაგრამ მისი სიუჟეტური ქარგა და აზრობრივი დატვირთვა ყველგან ერთნაირია. ესაა გროტესკული ქორწინების ინსცენირება, რომელშიც თავს იჩენს ბერიკაობა-ყენობისათვის დამახასიათებელი არაერთი კომპონენტი: ფუნქციონალურად მსგავსი პერსონაჟები, საკრალური ქორწინებისა და სქესთა ურთიერთობის იმიტაცია, პრეტენდენტთა ორთაბრძოლა, ფადიკოს გატაცება, „მეფის“ მიძინება-გაღვიძება და სხვ.

„ფადიკო“ დღეისათვის აჭარაში ცეკვის სახეობადაა შემორჩენილი და იგი „სამასხარო ცეკვაა, სამობაა“, მაგრამ ეს რიტუალის ძალზე შეცვლილი და გამარტივებული ფორმა უნდა იყოს. სინამდ-

ვილემი რიტუალში თავს იჩენს უფრო ღრმა პლასტები და იგი დიდი ფუნქციონალური და შინაარსობრივი დატვირთვის მატარებელია. რიტუალის მონაწილე ბიჭის დედოფალივით მორთვა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც დასტურდება. ბერიკაობის აუცილებელი პერსონაჟია „კეკელა“ - დედოფლის ტანსაცმლით მორთული ვაჟი (რუხაძე 1966, 6). კეკელასა და ფადიკოს რიტუალში ერთნაირი ფუნქცია ენიჭებოდათ. ისინი განასახიერებდნენ დედოფალს, რომლის გულის მოგება და დაუფლება ცენტრალური მთავარი პერსონაჟის ბერიკა//ყენის, საქმისაის, ფადიკოს საქმროს მთავარი დანიშნულება და მიზანი იყო. რიტუალის ცენტრალურ ნაწილს წარმოადგენდა ფადიკოს ქორწილის ინსცენირება. ამასთან „ფადიკო“ აღიქმებოდა არა მხოლოდ როგორც უბრალო მოკვდავი ქალი-დედოფალი, არამედ ღვთიური დედოფალი - მას აყრიან თეთრ ფულს, ირგვლივ შემოავლებენ და კლავენ შესანიშნავს. რიტუალიდან ფადიკოს გაქრობა, მიმალვა აღიქმება, როგორც დიდი დანაკლისი და მას დაეძებს არა მხოლოდ საქმრო, არამედ ყველა მონაწილე, მისი დანარჩუნებისათვის იმართება ორთაბრძოლა და ბოლოს შეუღლების იმიტაცია. ყველა ამ ნიშნით იგი უნდა იყოს ღვთაებრივი ანუ საკრალური ქორწინების განსახიერება, რომლის დანიშნულებაც ნაყოფიერების ძალების განახლება-ალორძინება უნდა ყოფილიყო. ამიტომაც სრულდება იგი რეალურ ქორწილში. არსებობს მოსაზრება, რომ ეს გროტესკული ქორწინების სცენა, რასაც საქართველოს სხვა კუთხეებშიც აქვს ადგილი რეალური ქორწილის დროს, მაგალითად, „მეფის განადირების ჩვეულება“-ში, თავდაპირველად უნდა ყოფილიყო მითოსურ-რელიგიურ წარმოდგენათა მთელი სისტემა, რომელიც ალბათ ფუნქციონირებდა დიდი მისტერიის სახით, რომელსაც „მეფის“ მეთაურობით ასრულებდა მთელი სარიტუალო ჯგუფი. ამ მისტერიის უმთავრესი მომენტი უნდა ყოფილიყო „მეფის“ ღვთაებაზე დაქორწინების სცენა, რომელიც, როგორც მითოსური ალორძინების აქტი, სოციალური ჯგუფის ალორძინება-გამრავლების სიმბოლოც უნდა ყოფილიყო“ (სურგულაძე 1989, 32). ამ მისტერიის გადმონაშთები,

რიგი სახეცვლილებებით, შემოინახულია ქართულ ხალხურ დღესასწაულებში და, მათ შორის ქორწილშიც. ბერიკასა და ყენის „დედოფალთან“ ტრფიალისა და ქორწინების ინსცენირება ძველი ხალხების (ბერძნები, რომაელები, ეგვიპტელები) ღვთაებათა ქორწინებისა და სქესობრივი ლტოლვის რიტუალებს მოგვაგონებს. ამ რიტუალის ერთ-ერთი უმთავრესი ნაწილია, აგრეთვე, ფადიკოსთან სქესობრივი ურთიერთობის იმიტაცია. მსგავსი ელემენტები - სქესობრივი ლტოლვისა და ცოლქმრული ურთიერთობის ინსცენირება - ბერიკაობა-ყენობის და საქართველოში გავრცელებული ამ ტიპის რიტუალების აუცილებელ მომენტს შეადგენდა და იგი ყველგან სრულდებოდა ბუნების ძალთა გამოღვიძებისა და აღორძინებისათვის. ამგვარად, ცოლქმრული ურთიერთობების იმიტაციითა და საკრალური ქორწინების ინსცენირებით „ფადიკო“ იმეორებს ბერიკაობა-ყენობის უმთავრეს დამახასიათებელ ნიშნებს და ბუნების ძალთა აღორძინების ამ უძველესი კარნავალის ფარგლებში ექცევა.

ბერიკაობა-ყენობასთან მსგავსებას ავლენს „ფადიკო“-ს კიდევ ერთი ელემენტი - ფადიკოს ხელში ჩაგდებისთვის ცერემონიალის ორი მონაწილის - ფადიკოს საქმროების შერკინება-ჩხუბი. ამ შეჯიბრში ხშირად ფადიკოს ყველა თანმხლები იღებს მონაწილეობას. იგი იმართება ფადიკოს ხელში ჩაგდებისათვის. ფადიკოს დანარჩუნებისათვის ორთაბრძოლა მსგავსებას ავლენს სვანურ მურყვამობა-კვირიაობაში - კეისრისა და ფაშას დაჭიდებასთან; ზემოსვანურ „ალბა ლალრალში“ საქმისაის და ყენის ჭიდაობასთან; მოჭიდავე ფალავნები ითიფალური პერსონაჟების განმასახიერებლნი, ხოლო რიტაულის დანიშნულება ნაყოფიერების გამონვევა უნდა ყოფილიყო. ჭიდაობის ამგვარ ხასიათსა და დანიშნულებაზე მიუთითებს ამ დღეობის ყველა მონაწილის „მინაზე გაგორების“ სავალდებულო წესი (ონიანი 1969, 70).

ყურადღებას იქცევს რიტუალის კიდევ ერთი მომენტი. როგორც ცნობილია, ბერიკაობა-ყენობა მოკვდავ-აღდგენადი ვეგეტატიური ღვთაებისადმი მიძღვნილი აგრარული დღესასწაულია

და მასში ერთ-ერთ მთავარ ადგილს იკავებს დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟის - ბერიკას//ყენის მოკვდინება-გაცოცხლების სცენა, რაც საგაზაფხულო აღორძინების იდეის განსახიერებაა. ბუნების კვდომა-აღდგენის მუდმივი ციკლის გამოსატყულებაა მსოფლიოს მრავალი ხალხის რწმენა-წარმოდგენებში შემონახული მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებები, რომლებიც იღუპებიან და ნაყოფიერების ქალღვთაებების მეშვეობით კვლავ ცოცხლდებიან. მათი კვდომა-გაცოცხლება ბუნების ძალების კვდომისა და აღორძინების სიმბოლურ გამოსატყულებად განიხილება. ბუნების აღორძინებისათვის განკუთვნილ დღესასწაულებში ნაყოფიერების გამომსახველ პერსონაჟებს ხოცავდნენ იმისათვის, რომ გაცოცხლების შემდეგ მათ განაყოფიერების თვისება და ძალა გარე სამყაროსათვის გადაეცათ (რუხაძე 1999, 18). მართალია, აჭარულ „ფადიკო“-ში არ დასტურდება ფადიკოს საქმროს (რომელიც ბერიკას ფუნქციების მატარებლად გვესახება) მოკვდინებისა და აღდგენის სცენა, მაგრამ აქ მას ცვლის მისი მიძინებისა და გამოღვიძების სიუჟეტი, რის შემდეგაც ხორციელდება მეტოქეების ორთაბრძოლა, ფადიკოს გატაცება (მდრ. ბერიკაობა-ყენობაში „პატარძლის გატაცებასთან“) და მასთან „შეუღლება“, რაც მისი აღდგენილი და აღორძინებული ძალების დადასტურება და ბუნების ძალთა გამოღვიძების გამოსატყულებაა.

ამგვარად, მართალია, აჭარული „ფადიკო“ დღეს ქორწილსა და ლხინში შესასრულებელ გასართობ სანახაობად ქცეულა, მაგრამ მასში ბერიკაობა-ყენობის იდენტური ელემენტების არსებობა (ფუნქციონალურად მსგავსი პერსონაჟები, სქესთა ურთიერთობის იმიტაცია, პრედენტენტთა ორთაბრძოლა, ფადიკოს გატაცება, „მეფის“ მიძინება-გაღვიძება და სხვ.) ადასტურებს, რომ „ფადიკო“ აჭარაში გადმონაშთული სახით შემორჩენილი ბუნების ძალთა აღორძინებისადმი მიძღვნილი უძველესი მისტერიის გადმონაშთი უნდა იყოს, რომელიც ქართველი ხალხის წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებს ასახავს და უკავშირდება ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფას.

საბერეკო რიტუალები აჭარაში გვხვდება არა მხოლოდ „ფა-დიკოს“, არამედ გართობა-თამაშობის - „დათვობიას“ სახითაც. „დათვობია“ ბაირამის ან სხვადასხვა დღესასწაულის დროს სრულდება და იგი თამაშის სახითაა შემორჩენილი. დათვობიას თამაშის დროს ირჩევენ მთავარს, მსაჯულს, ან მეფეს, თხებს და დათვს. ზამთრის ძილიდან ახალგამოღვიძებული დათვი დაკარგულ თხებს დაეძებს. იგი დასდევს თამაშის მონაწილეებს და ცდილობს მათ დაჭერას, მთავარი კი, თავის მხრივ, გარშემო უვლის დათვს და განასკვული ყაბალახით სცემს მას. თუ დათვი რომელიმე თხას დაიჭერს, თავიდან ირჩევენ მონაწილეებს და იწყებენ თამაშს (ნოღაიდელი 1971, 121).

უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს დღესასწაულის სახელწოდება. ზოგან საქართველოში ბერიკაობა-ყეენობა დათობის ან დათვბერიკულის სახელითაც მოიხსენიება, რადგან ზოგჯერ ბერიკას „დათოს“ „დათუნას“ ეძახდნენ. იგი მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებაა (სურგულაძე 1989, 42). დათვს იგივე ფუნქციები აკისრია, რაც ბერიკას. ზოგჯერ დათვის ნიღბით წარმოსახავდნენ თავბერიკას ერწო-თიანეთში (რუხაძე 1981, 38). ხევსურულ ქორწილში თამაში სცოდნიათ, რომელსაც დათუნობას ეძახდნენ (რუხაძე 1999, 95). ბერიკაობა-ყეენობის ტიპის დღესასწაულებთან დათვობია მსგავსებას ავლენს რამდენიმე ნიშნით: პერსონაჟთა იდენტურობა, მოთამაშეთა გუნდებად დაყოფა, ქამრით ცემა.

საერთოდ, ამ ტიპის რიტუალებისათვის დამახასიათებელია ზოომორფული ნიღბების გამოყენება. ბერიკაობა-ყეენობაში მონაწილე პერსონაჟთა ნიღბების როგორც გარეგნული, ისევე ფუნქციური მხარეების განხილვა ამ უძველესი სამინათმოქმედო დღესასწაულის მრავალ საყურადღებო მომენტს ავლენს (რუხაძე 1955, 181). რიტუალის დროს აჭარაში ნიღბების გამოყენების ჩვეულება არ დასტურდება, მაგრამ, სამაგიეროდ, აქ გვხვდება ამ ზოომორფული არსებების განმასახიერებელი პერსონაჟები. გაზაფხულზე ზამთრის ღრმა ძილიდან გამოღვიძებული დათვი აღორძინებული, გაცოცხლებული ბუნების, ნაყოფიერების ძალების სიმბოლოდ

გვევლინება და მისი მონაწილეობა ბუნების ძალთა აღორძინებისადმი მიძღვნილ რიტუალში გასაგებია. რაც შეეხება თხას, თხა ან თხის ტყავგადაცმული პერსონაჟები ბერიკაობის ერთ-ერთი მთავარი მონაწილენი არიან და განიხილებიან, როგორც ბუნების აღორძინებისა და ნაყოფიერების ძალის მატარებელი ზოომორფული არსებები (რუხაძე 1966, 78). უძველეს ხალხებში თხასა და ცხვარს გამანაყოფიერებელი ძალა მიენერებოდათ. ამით იყო განპირობებული თხის გამომსახველ პერსონაჟთა და მისი ნიღბისა და ტყავის განსაკუთრებული როლი აგრარულ რწმენა-წარმოდგენებში. ამიტომაც ბერიკას თხის ან ცხვრის ტყავს აცმევდნენ. ნიღბსაც თხის ბანლის თმა-წვერსა და რქებს უკეთებდნენ.

თხის ტყავსა და ნიღბს ატარებდნენ დიონისეს მისტერიების მონაწილენი. ცხვრისა და თხის ტყაპუჭებით და ნიღბებით ირთვებიან ბასკეთში, კერძოდ, გიპუსკოას პროვინციაში გავრცელებული დღესასწაულის სან-მიგელის ჭესტა-ს დროს თავისი სადგომებიდან ჩამოსული მწყემსები — ბერცოლარები (ჩანტლაძე-ბაქრაძე 2000, 17). თხას ბუნების აღორძინებას უკავშირებდნენ არა მარტო ქართველი ტომები, არამედ აფხაზები და ჩერქეზებიც (რუხაძე, ლეკიაშვილი, ჭყონია 1964, 134).

ბერიკაობა-ყვენობის მთავარი პერსონაჟის, ბერიკას, მიერ თხის გამომსახველი ნიღბის ტარება მიწის კულტთან იყო დაკავშირებული და მიწის უხვი მოსავლის მიღების საქმეს ემსახურებოდა. თუ საქართველოს სხვა რეგიონებში ბერიკა იყო ძირითადად თხის სახით წარმოდგენილი, აჭარაში ეს ითიფალური პერსონაჟი გვევლინება „დათვობია“-ს მონაწილე თხების სახით. თხის მონაწილეობა უძველესი აგრარული დღესასწაულებისათვის იყო დამახასიათებელი, რომლებიც მიწის ნაყოფიერებისა და უხვმოსავლიანობის დასაბეველად იმართებოდა. დღესასწაულის სწორედ ეს თავდაპირველი ბუნება და დანიშნულება უნდა იყოს ასახული სწორედ აჭარული „დათვობია“-ს პერსონაჟებშიც.

დათვობია ბევრ მსგავსებას ავლენს სვანურ ადრეკილაისთან. აქაც რიტუალის მონაწილეები იყოფოდნენ ორ გუნდად. მეთაურს

ჰქონდა ჯოხი, წკნელი, ხის ხმალი (ფალოსის სიმბოლოები), რომლითაც ცემდა გუნდის წევრებს თავზე, ბეჭებზე, მკერდზე, მუცელზე, სასქესო ორგანოებზე, თეძოებზე, ფეხებზე (ონიანი 1969, 71). (შდრ. დათვობიას თამაშში მსაჯულის მიერ დათვის განასკვული ყაბალახით ცემასთან). ზოგადად, ქართულ ეთნოგრაფიაში ჯოხები, ხის ხმლები, შამფურები, ჩხირები და სხვ. ითიფალურობის გამომხატველად ითვლებოდა. მიჩნეულია, რომ ამ ნივთებით ცემა და ჩხვლეტა უნდა იყოს სქესობრივი აქტის გამომხატველი და გამრავლებისათვის წარმოებული მაგიური მოქმედება (ჯავახიშვილი 1951, 64; ბარდაველიძე 1953, 134). ეს არქაული სიმბოლოები გამოიყენებოდა, აგრეთვე, აჭარაში სახუმარო ცეკვის სახით შემონახულ ერთპირ ფერხულში „ოჰოი, ნანო“. ესაა რელიგიურ-მისტიკური ფერხული, რომელიც მასში გამოყენებული ატრიბუტიკით (ჯოხი, წკეპლა) და სარიტუალო ქმედებებით (წრიული ფერხული, ზიგზაგისებურად მოძრავი მწკრივი, ჯოხით მეფერხულეთა გამოღვიძება, მონანილეთა სხეულის მოძრაობა), ისევე, როგორც „დათვობია“ სემანტიკურ ერთობას ავლენს ბუნების ძალთა აღორძინების უძველეს ხალხურ დღესასწაულებთან.

ამგვარად, აჭარაში არ დასტურდება ბერიკაობა-ყეენობის ზუსტი პარალელი, მაგრამ იგი გადმონაშთური სახითაა შემორჩენილი სხვადასხვა გართობა-თამაშობასა თუ ყოფით მოვლენაში. ეს არცაა გასაკვირი, რადგან, როგორც ცნობილია, საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ბერიკაობამ დაკარგა საკულტო მნიშვნელობა და ყოველი დროისა და ხასიათის დღესასწაულის კუთვნილ საერო სანახაობად იქცა (ჯანელიძე 1948, 397). შემორჩენილი ელემენტები წარმოადგენს დამატებით ეთნოგრაფიულ მასალას საბერიკო რიტუალების უძველესი ფორმების აღსადგენად და საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ აჭარის ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემორჩენილი ბევრი ხალხური გართობა-სანახაობა თავდაპირველად საკულტო დანიშნულების რიტუალს წარმოადგენდა და ქართველთა უძველეს მსოფლმხედველობას ასახავდა.

დამონმებული ლიტერატურა:

ბარდაველიძე 1953 - ბარდაველიძე ვ., ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ.

ბრეგაძე 1989 - ბრეგაძე ნ., ზოგიერთი ტრადიციული ნეს-ჩვეულების შედარებითი შესწავლისათვის, მაცნე (ისტორიის სერია), N4, თბ.

თანდილავა 1980 - თანდილავა ზ., შუამთობის ტრადიციები და ფოლკლორი, თბ.

ნოლაიდელი 1971 - ნოლაიდელი ჯ., ნარკვევები და ჩანაწერები, X, ბათუმი

ონიანი 1969 - ონიანი ჯ., სვანური მურყვამობა-კვირიაობა, მაცნე, თბ.

რუხაძე 1955 - რუხაძე ჯ., სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებული ქართული სანესო ნიღბები, მსე, VII, თბ.

რუხაძე 1964 - რუხაძე ჯ., ლეკიაშვილი ან., ჭყონია ი., სოფელი აკურა, თბ.

რუხაძე 1966 - რუხაძე ჯ., ქართული ხალხური დღესასწაული, თბ.

რუხაძე 1981 - რუხაძე ჯ., მემინდვრეობისა და აგრარული კულტების ზოგიერთი საკითხის შესახებ ერწო-თიანეთში, მსე, XXI, თბ.

რუხაძე 1999 - რუხაძე ჯ., ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, თბ.

სურგულაძე 1989 - სურგულაძე ი., ერთი საქორწინო წესის მითოსური და სოციალური ბუნებისათვის, მაცნე (ისტორიის სერია), N1, თბ.

ჩანტლაძე-ბაქრაძე 2000 - ჩანტლაძე-ბაქრაძე გ., ბერიკობა-ყვენობის ზოგიერთი ელემენტის პირინეული პარალელების ანალიზისათვის, (მესხეთი - ისტორია და თანამედროვეობა), ახალციხე

ჯავახიშვილი 1951 - ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბ.

ჯანელიძე 1948 - ჯანელიძე დ., ქართული თეატრის ხალხური სანყისები, თბ.

THE STUDY OF GENESIS OF FOLK HOLIDAYS IN AJARA

One of the main issues of the researches of the prominent Georgian ethnologist, Mrs. Juliet Rukhadze, was the folk holiday dedicated to the revival and fertility of the forces of nature. She thoroughly and deeply studied the spring carnivals dedicated to the dying and reviving vegetative deity and wrote a book on berikaoba-keenoba. In this regard, J. Rukhadze's rich scientific heritage has become a kind of guide for us to study the genesis of rituals in Ajara and reconstruct the archetype of these rituals. Based on the works of J. Rukhadze, we tried to find and study the Berikaoba rituals preserved in the ethnographic life of Ajara. The Berikaoba-Keenoba or parallel of this holiday has not survived in Adjara, but the main elements characteristic of the ritual: The arrival of masked participants in the village, the blessing of families, specific dances and songs, the gathering of products and a common meal, the staging of a ritual wedding, the wrestling, the death and resurrection of participants, the magical actions associated with water are found in various rituals. The analysis of the cult landmarks related to the cult of fertility and the comparison of the symbols allowed us to study the fragments of spring carnivals in Ajara. Similar content and functions of Berikaoba-Keenoba, Murkvamoba-Kviriaoba, Melia-Tulefia and other similar holidays might be revealed in the surviving wedding fun-game "Fadiko" in Ajara, in the performances held during the Shuamtoba holiday. The existence of identical elements of berikaoba-keenoba in the rituals listed above proves that these rituals, preserved in the form of entertainment in Ajara, are reminiscent of the ancient mystery dedicated to the revival of the forces of nature, are associated with various archaic deities and trace the ancient beliefs of the Georgian people.

**ჯულიეტა რუსაძე ქართული ხალხური
დღესასწაულების შესახებ და ყაენოზა-ბერიკაობის
სამხრეთ-დასავლური ქართული პარიაციაები**

ჯულიეტა რუსაძეს ქართული ხალხური დღესასწაულების კვლევაში უაღრესად დიდი წვლილი მიუძღვის. განსაკუთრებით საყურადღებოა მისი დამსახურება ქართული ხალხური იმპროვიზებული ნიღბების თეატრის შესწავლის საქმეში, რომელსაც ბერიკაობა ეწოდება (რუსაძე 1966; 1976; 1980: 3-38; 1999). ბერიკულ წარმოდგენებში ასახული განაყოფიერებისა და შვილიერების ღვთაების სადიდებელი მისტერიის კვალი კარგად ჩანს ყვარლის რაიონის სოფელ საბუეში, ახმეტის რაიონის სოფელ მატანში, ადიგენის რაიონის სოფელ უდუში შესრულებულ იმპროვიზაციებსა და ოდესღაც არსებული ღვთაების გარდაცვალებასა თუ მის აღდგომა-გაცოცხლებასთან დაკავშირებულ რიტუალურ სცენებში. ბერიკების მიერ შესრულებულმა ბერიკაობამ, დროთა ვითარებაში, საკულტო-რელიგიური დანიშნულება დაკარგა და ხალხის ცხოვრების, მისი მისწრაფებების გამომსახველად იქცა. ბერიკების მრავალი სიუჟეტი უცხოელ დამპყრობთა წინააღმდეგ ქართველი ხალხის ბრძოლის სურათებს, თავადების, მოსამართლეთა საქმიანობის მამხილებელ სცენებსაც შეიცავს. ბერიკაობა სამგვარი ნყოფისა იყო: კარდაკარ სასიარულო, მოედანზე სათამაშო და სადარბაზო — სადღესასწაულო. საგანგებოდ შერჩეულ მოედანზე დიდი ბერიკაობა იმართებოდა, რომელსაც ზოგჯერ ასამდე შემსრულებელი ჰყავდა. ბერიკაობაში ტრადიციული ნიღბებით მონაწილეობდნენ: მეფე — სასიძო, კეკელა — სარძლო, მაჭანკალი, გლეხი, თავადი, თათარი, მოსამართლე, ექიმი, ხუცესი, აგრეთვე, ტახტი, დათვი, თხა და სხვა ცხოველები. ბერიკები უსულო სა-

გნებსა და განყენებულ ცნებებსაც განასახიერებდნენ, მაგალითად, ალავერდის ტაძარს, საბძელს, ხეს, უკუღმართ ცხოვრებას, ავსიტყვაობას. ისინი ნაბადქუდა ნიღბებში თამაშობდნენ, ტახის, დათვის, თხის, ხარის და სხვა ტყავში — ბერიკოში ისხდნენ. დიდ ბერიკაობაში მხოლოდ მამაკაცები მონაწილეობდნენ, ქალებისა და მოზარდების ბერიკაობა ცალკე იმართებოდა. წარმოდგენა მტრის მიერ სოფლის აწიოკებისა და ხარკის აკრეფის წარმოსახვით იწყებოდა, რასაც თან ახლდა სიმღერა და საკრავიერი მუსიკა. ბერიკაობას ბერიკათ წინამძღვარი ხელმძღვანელობდა.

ჯულიეტა რუხაძე ბერიკაობას „ბერიკაობა-ყეენობის“ სახელწოდებით იკვლევდა. იგი თვლიდა, რომ ბერიკაობა-ყეენობა ბუნების აღორძინებისა და აგრარული კულტმსახურებისათვის განკუთვნილი მრავალდღიანი და სხვადასხვა ეპიზოდებისაგან შემდგარი დღესასწაული იყო და როგორც წმინდა რელიგიურ, ისე ზამთრისა და გაზაფხულის უნივერსალური მითოსისა და რთული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მოვლენების დანაშრევებს შეიცავდა (რუხაძე 1966). ბუნების კვდომა-აღორძინების მისტერიის სახით, ყველაფერი ეს რამდენიმე ათასი წლის წინათ ჩამოყალიბდა, რომლის იდეა ამა თუ იმ ეთნოსში გარკვეული ვერსიით იყო წარმოდგენილი. ცალკეულ ვარიანტსა და რიტუალურ სიმბოლიკაში გადამწყვეტ როლს ადგილობრივი წარმოდგენები ასრულებდა. მიუხედავად იმისა, რომ მრავალსაუკუნოვანმა ქრისტიანულმა ტრადიციამ დღესასწაულის წარმტაცი და ამალღებული სიუჟეტური ქარგის ჩამოყალიბებაზე ზეგავლენა მოახდინა, მასში წინარე ქრისტიანული შეხედულებების ღრმა კვალი მაინც ჩანს. ბერიკაობა-ყეენობის ხალხური დღესასწაული დღევანდლობას ერთი წარმმართველი იდეითა და უაღრესად თავისებური, მრავალფეროვანი მხატვრული სახით შემორჩა, რამაც, სადღეისოდ, მართალია კონკრეტული საკულტო დანიშნულება დაკარგა, მაგრამ გარკვეული მნიშვნელობა მაინც შეინარჩუნა.

ქართულ ხალხურ სამეურნეო და საწესჩვეულებო კალენდარში გაზაფხულს და საგაზაფხულო წეს-ჩვეულებებს საკრალური მნიშ-

ვნელობაც ენიჭებოდა. გაზაფხული წლიური ციკლის დასაწყისად იყო აღიარებული და შესაბამისად საგაზაფხულო კალენდარი, საგაზაფხულო წეს-ჩვეულებები მთელი წლის მანძილზე სოციუმის მდგომარეობას განსაზღვრავდა. ამიტომაც, წლის ეს პერიოდი სხვადასხვა სახის რიტუალებით იყო გაჯერებული, რაშიც, როგორც სიმბოლურ, ისე რაციონალურ დონეზე, ბუნების აღორძინების, გამოღვიძებისა და ნაყოფიერებასთან დაკავშირებულ თემატიკას დიდი ადგილი ეთმობოდა. ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში ხანდაზმულთა მეხსიერებამ ამასთან დაკავშირებული არაერთი წეს-ჩვეულება შემოგვინახა, რომელთა შორის აგრარული ხასიათის დღესასწაულებს გამორჩეული ადგილი ეკავა. მათი დიდი ნაწილი უხვი მოსავლისა და ნაყოფიერების წინაპირობად იყო მიჩნეული. მათ შორისაა ბერიკაობა-ყეენობის დღესასწაულიც, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს ტრადიციულმა ყოფამ უფრო დიდხანს შეინარჩუნა, თუმცა მასთან დაკავშირებული თუ ასოცირებული რიგი წეს-ჩვეულება საქართველოს სხვა მხარეებშიც არის დადასტურებული, მათ შორის, სამხრეთ საქართველოში. აჭარაშიც ბოლო პერიოდამდე არსებობას განაგრძობდა ბერიკაობის ნაირსახეობა — მამაკაცებისა და დედაკაცების მონაწილეობით მუსიკალურ მელოდიაზე შესრულებული ცეკვა — ფათიკო, იგივე, ფადიკო, სანესო ფერხული — „ოჰოჲ, ნანო“, ასევე, „ქალების ხორომი“, ქალთა საფერხულო სიმღერა — „ნაი-ნაი, ნინაინა“. ფადიკო აჭარაში საქორწინო გართობა-თამაშობის სახითაც იყო შემორჩენილი. აგრეთვე, იგი შუამთობის დროსაც სრულდებოდა და, როგორც ვარაუდობენ, იგი აქაც დოვლათის, ნაყოფიერების, სიუხვის, შვილიერება-გამრავლებისათვის გამართული საკულტო-მაგიური დღესასწაული იყო (თანდილავა 1980, 39). ბერიკაობის აჭარაში შემორჩენილი ერთგვარი „ნამსხვრევები“ უფრო მეტ სიახლოვეს ბერიკაობის მესხურ — სამცხურ და ჯავახურ ვარიანტებთან ამჟღავნებს. ამის მოწმობა უნდა იყოს ის, რომ სერგი მაკალათიას მიერ აღწერილი მესხური ბერიკაობის ვარიანტში ბერია „პატარძლად“ სახელდება, რაც აჭარული „ფადიკოს“ დედოფალთან კავ-

შირს ავლენს. აჭარაშიც ფადიკო დედოფალია, ანუ პატარძალია – კაცი ქალის ტანსაცმელში, ქალურად ჩაცმული (ჯანელიძე 1948, 15). თეატრალური ინსტიტუტის ხალხურ სანახაობათა შემსწავლელმა ექსპედიციამ სოფელ უდეში ბერობანა ორჯერ – 1974 და 1977 წლებში ნახა და შეისწავლა. იმ მონაცემების მიხედვით, რომელიც დიმიტრი ჯანელიძეს მოჰყავს, ბერობანას შემადგენელი ნაწილები – ნეფე-დედოფლობანა და ფერხულები, ბერიკაობის აჭარულ მასალებს ემსგავსება. სამცხე-ჯავახეთში ბერობანას, იგივე, ბერიკაობის ხალხური სანახაობის მნიშვნელოვან სეგმენტს ბერიკების მორთვა და მოკაზმვა წარმოადგენდა. დიმიტრი ჯანელიძე ამ პროცესზე საგანგებოდ ამახვილებდა ყურადღებას და ფართო შესადარებელი ფაქტები მოჰყავდა, სადაც ჩვენი ყურადღება მიიპყრო „აჭარულად“ და „ლაზურად“ ბერიკების მორთვის წესმა. დიმიტრი ჯანელიძე ი. მაისურაძის მიერ მიწოდებულ მასალებზე დაყრდნობით აღნიშნავდა, რომ ბერიკაობის ერთ-ერთი მონაწილე „აჭარულად მოკაზმული“ „მწერალი“ იყო. პროფესორ კ. დუნდუას ჩანაწერების მიხედვითაც, ბერობანაში მონაწილე აჭარლები ნახ-შირით იყვნენ გამურულები. ერთგან, დიმიტრი ჯანელიძე იმაზეც მიუთითებდა, რომ „ბერობანაში დედოფალს მცველები – ლაზები“ ჰყავდა (ჯანელიძე 1948, 11, 13). ეს ჩანაწერები გვისაბუთებს, რომ ძველ მესხეთში გავრცელებული ბერიკაობის სანახაობაში ლაზები და აჭარლებიც მონაწილეობდნენ, თუმცა შესაძლოა ეს აჭარელისა და ლაზის ჩაცმულობითა და ნიღბით შემოსილი მესხეთის ადგილობრივი წარმომადგენელი ყოფილიყო. ორივე შემთხვევაში სახეზეა, რომ ბერიკაობის ხალხური სანახაობა ძველად უფრო მასობრივი და მასშტაბური იყო.

ტრადიციული კულტმსახურების თვალსაზრისით სამხრეთ საქართველოდან აჭარა საინტერესო კუთხეა. ამ ინტერესს თავისებურ ელფერს აძლევდა ისტორიულად აქ წარმოებული, ერთმანეთისგან მკვეთრად განსხვავებული მონოთეისტური რელიგიური შეხედულებების შეხვედრისა თუ „შეჯახების“ კულტურულ-ისტორიული კონტექსტი, რომელიც საუკუნეების მან-

ძილზე ძირძველი ავტოქტონური ქართველი მოსახლეობის ტრადიციულ წეს-ჩვეულებებს ეყრდნობოდა. აჭარაში ბერიკაობა-ყეენობის დღესასწაულის ზუსტი პარალელები ვერ შემოინახა და ეთნოგრაფიულ სინამდვილემდე მხოლოდ მისმა ფრაგმენტებმა მოაღწია, თანაც ერთგვარი „დაშლილი“ — დანაშრევების შემცველი ფრაგმენტების სახით. აჭარაში ბერიკაობა-ყეენობისათვის დამახასიათებელი უმთავრესი ნიშნები გაფანტულად — სხვადასხვა წეს-ჩვეულებაში გვხვდება. ზოგადქართულ სივრცეში ბერიკაობა-ყეენობის ხალხური სანახაობის რიგი საკითხის წარმოჩენასა თუ დაზუსტებაში საქართველოს კუთხეებში წარმოდგენილი სასცენო სიუჟეტების ურთიერთშედარება ამ დღესასწაულის შედარებით საიმედო რეკონსტრუქციის შესაძლებლობას ქმნის (ბრეგაძე 1989, 89, 96). აჭარის ეთნოგრაფიული ყოფაში ბერიკაობა-ყეენობის კვალი საქორწინო გართობის — „ფადიკოსა“ და საბავშვო თამაშში — „დათვობია-შია“ შემორჩენილი, რომლებიც ხშირად შუამთობის დღესასწაულზე იმართებოდა (ლომთათიძე 2014; 2014, 61-71, 188-189). ეს ბუნებრივიც იყო, რადგან სამხრეთ საქართველოს მოსახლეობის ხალხურ წლიურ და სანესჩვეულებო კალენდარში მნიშვნელოვანი ადგილი სწორედ შუამთობის დღესასწაულს, შუამთობაზე საქორწინო რიტუალსა და მასთან დაკავშირებულ ზეპირსიტყვიერ თუ სანახაობით ტრადიციებს ეკავა (თანდილავა 1980; კახიძე 1978). ამ მხრივ, ბერიკაობა-ყეენობასთან დაკავშირებით, საინტერესოა სწორედ შუამთობის დღესასწაულისა და ზემო აჭარული ქორწილის რეპერტუარში დამკვიდრებული ხალხური სანახაობა — ფადიკო და საბავშვო თამაში — დათვობია, თუმცა ფადიკო, სახუმარო ცეკვა, რომელიც საქორწინო ცეკვების რეპერტუარშიც შედიოდა, მხოლოდ შუამთობაზე როდი სარგებლობდა პოპულარობით. ზოგან ეს იყო საგანგებოდ, ქალურად მორთულ-ჩაცმული და ფალოსის სიმბოლური გამოსახულებით შემკული ორი მამაკაცის ცეკვა, რომლებიც მამაკაცურად ჩაცმული ქალის დაუფლების იმიტაციას რიგრიგობით ასრულებდნენ. ზოგ შემთხვევაში ამ სახუმარო ცეკვაში ქალურად ჩაცმული მამაკაცი და

კაცურად ჩაცმული ქალი მონაწილეობდა. ორივე შემთხვევაში ცეკვის პროცესი როკვა-თამაშობების ელემენტებს შეიცავდა და თავისი ფუნქციებით შუამთობის, იგივე, „მემხლიანობის“ არქაულ ტრადიციებთან იყო დაკავშირებული (სამხრეთ-დასავლეთ 2009, 484). ამდენად, ფადიკო იყო აჭარული საცეკვაო — ფოლკლორის უძველესი სარიტუალო ხალხური ცეკვა, თამაში, სანახაობა. აქ შესრულებული ფადიკო სამეურნეო დოვლათის, ნაყოფიერების, სიუხვის, შვილიერების მფარველი ღვთაების სადიდებელი მისტიკრიის, გამრავლებისათვის გამართული რელიგიურ-საკულტო ხასიათის დღესასწაულის გამომხატველი იყო. შესაბამისად ითვლება, რომ იგი და მისი მსგავსი ცეკვები, რომლებიც შუამთობისას სრულდებოდა, შვილიერება-ნაყოფიერებისა და სხვა რიტუალების შემცველ დღეობა-დღესასწაულების, კერძოდ, ბერიკაობა-ყენობის ელემენტებსაც შეიცავდა (სამხრეთ-დასავლეთ 2009, 484). აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, შუამთობაზე შესრულებული ცეკვები ამ დღესასწაულის არქაულობაზე მიუთითებს და იგი მისი გენეზისის შესწავლაში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს.

ფადიკო, ზოგ შემთხვევაში კი — ფათიკო, რეალურად, ქორწილის ინსცენირებას წარმოადგენდა. ფადიკოს შესრულების სხვადასხვა ვარიანტი იყო ცნობილი, მაგრამ მისი სიუჟეტური ქარგა და აზრობრივი დატვირთვა ყველგან ერთნაირი იყო. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ფადიკოს, როგორც ერთგვარ თამაშს, გართობას, ხალხური სანახაობას, ქორწილში აწყობდნენ. ამ სანახაობის დროს ფადიკოს როლის შემსრულებლები კაცები იყვნენ. სახუმარო სცენებს თან ახლდა გართობა-მხიარულება, დოღზე დაკვრა და სიმღერა. საქართველოში ისტორიული განვითარების გარკვეულ საფეხურებზე მონოთეისტურმა რელიგიებმა წარმართულ შეხედულებებს მნიშვნელოვნად შეუცვალა სახე, მაგრამ ადამიანისათვის ბუნებასთან ურთიერთობისა და ნაყოფიერების თემები იმდენად სასიცოცხლო და მნიშვნელოვანი იყო, რომ მონოთეისტური რელიგიების პირობებშიც კი ძველიდან — წარმართობიდან მომდინარე წეს-ჩვეულებებმა ტრანსფორმირებულად,

მაგრამ მაინც განაგრძო არსებობა. ცნობილია, რომ ბერიკაობა-ყეენობის სიუჟეტური ქარგის სახეცვლილებაში ქრისტიანულმა ტრადიციამ გავლენა მოახდინა, მაგრამ წინაქრისტიანული დროიდან მომდინარე უმთავრესი ლერძი ამ წეს-ჩვეულებისა მასში მაინც შემორჩა (რუხაძე 1999, 9).

მიუხედავად უძველესი წარმოშობისა და განსხვავებული ფუნქციისა, ბერიკაობა-ყეენობის ცალკეული სიუჟეტი აჭარაში მაინც ტრადიციულ საქორწილო რიტუალთან იყო დაკავშირებული. ფადიკო დღეისათვის აჭარაში ცეკვის სახეობადაა შემორჩენილი. როგორც მოსახლეობა განმარტავს — „სამასხარო ცეკვაა, სამობაა“ (ლომთათიძე 2014, 64). ფადიკოსათვის ხუთი კაცი და ერთი ქალი იყო საჭირო ანდა მას ორი ქალი წყვილ-წყვილად ცეკვავდა. ამ სანახაობითი ჩვეულების ყველა ვარიანტში ფადიკოს როლს ყოველთვის კაცი ასრულებდა, ე. ი. მამაკაცები ქალის სამოსში იყვნენ გამოწყობილნი და თეატრალურ წარმოდგენაშიც სხვადასხვა სახის სიუჟეტურ ინსცენირებას ახდენდნენ (ნოლაიდელი 1971, 53; მსხალაძე 1966, 48; კახიძე 1974, 40; ლომთათიძე 2014, 75-69). კაცს ქალის სამოსს ჩააცმევდნენ და ცალკე ოთახში გაიყვანდნენ. სწორედ ის იყო ფადიკო. ფადიკოს ცხენივით დაოთხილ ერთ-ერთ მოთამაშეზე შესვამდნენ, რომელსაც ფადიკო შეაჯდებოდა. ცხენი აღვირით ერთს მიჰყავდა, სხვები კი — სიმღერით მისდევდნენ. ორი მონაწილე ფადიკოს დანარჩუნებისთვის ერთმანეთს ეცილებოდა. ვინც პირველი მოასწრებდა და თეთრ ფულს გადააყრიდა, ქალიც მას რჩებოდა. ბოლოს ეს ორი მოქიშპე მაინც შერიგდებოდა და დათქვამდნენ: „ერთს დღეი გვყავდეს, მეორეს ღამეო“ და ფულებს ორივე გადააყრიდა. შემდეგ ფადიკოს „ყურბანს“ — საკლავს შემოავლებდნენ და დაკლავდნენ. ამას ცეკვა-თამაში მოჰყვებოდა. ცეკვა ინსცენირების სახით იყო წარმოდგენილი: ფადიკოს ის ორი კაცი გაეთამაშებოდა, მაგრამ ცეკვის დროს ფადიკო უეცრად დაიმალებოდა. ამაზე ისინი ერთმანეთს შარს მოსდებდნენ, ატყდებოდა ჩორჩოლი და ყველანი ფადიკოს ეძებდა. ბოლოს ფადიკოს იპოვნიდნენ და ვახშმად დასხდებოდნენ. ნავახშმევს ერთ

მათგანს დაეძინებოდა, მეორე კი ფადიკოს მიუწევებოდა და ეალერსებოდა. ამ დროს პირველი იღვიძებდა, დაინახავდა, რომ მისი ამხანაგი ფადიკოს ეალერსებოდა, წამოხტებოდა, ხმალზე ხელს გაიკრავდა, ამხანაგს დაჭრიდა და ფადიკოს გაიტაცებდა. ქალი ეწინააღმდეგებოდა, არ მიჰყვებოდა, თან გაიძახოდა — „ის შენზე მეტად მიყვარსო“, იგი კი ფადიკოს ეხვეწებოდა: „მე წამომყევი, მასზე უკეთესი ვარო“, თან ქრთამსაც ჰპირდებოდა. ბოლოს ქალი დათანხმდებოდა და მიჰყვებოდა (ქართველი 2018; 2019; ნოლაიდელი 1935, 32-33; 1971, 53; 2015, 239-240; ჯანელიძე 1948, 109-110; მსხალაძე 1965, 48; ლაზიშვილი 2009, 497-501; ლომთათიძე 2017).

მართალია, დროთა განმავლობაში, ფადიკო ქორწილსა და ლხინში შესასრულებელ ცეკვად, გასართობ სანახაობად იქცა, მაგრამ მასში ბერიკაობა-ყეენობის იდენტური ელემენტების არსებობა, ფუნქციურად მსგავსი პერსონაჟები, საკრალური ქორწინებისა და სქესთა ურთიერთობის იმიტაცია, პრეტენდენტთა ორთაბრძოლა, ფადიკოს გატაცება, „მეფის“ მიძინება-გალვიძება ადასტურებს, რომ იგი აჭარაში ფრაგმენტული და რელიქტური სახით შემორჩენილი ბუნების ძალთა ალორძინებისადმი მიძღვნილი უძველესი მისტერიის ნაშთი უნდა ყოფილიყო, რომელიც ქართველი ხალხის წარმართულ რწმენა-წარმოდგენებს ასახავდა, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფას უკავშირდებოდა და ქართული ხალხური დღესასწაულის ბერიკაობის ციკლის რეგიონულ ნაირსახეობას წარმოადგენდა. ფადიკოს სანახაობაში ქალის ტანსაცმლით, „ქალურად“ მორთული მამაკაცი მჭიდრო კავშირშია და შეესაბამებოდა ბერიკაობა-ყეენობაში მონაწილე პერსონაჟს „კეკელა'ს“, რომელიც, ასევე დედოფლის ტანისამოსში იყო გამოწყობილი (რუხაძე 1966, 6). კეკელასა და ფადიკოს მსგავსი როლები აქვთ სანახაობაში. ისინი არიან მთავარი პერსონები, რომელთა ირგვლივ სიუჟეტი მიმდინარეობდა და ვითარდებოდა. მათ დედოფლის როლი ჰქონდათ და მათი დაუფლებისათვის ბრძოლა სხვადასხვა ფორმით წარმართებოდა. ბერიკაობა-ყეენობასთან ფადიკოს მსგავსება ვლინდება საქმროების შერკინება-ჩხუბში, ხოლო ის გარემოება,

რომ ეს ჩხუბი, ანდა დამალული ფადიკოს ძებნა მასიური ხასიათის იყო, მიუთითებს, რომ რიტუალის ძირითადი არსი ფადიკოდედოფლის დაუფლება-განაყოფიერებაა. რიტუალის ეს ნაწილი გვიჩვენებს, რომ სიმბოლურ დონეზე, იმიტაციური მაგიის მეშვეობით იგი მიმართული იყო მეფე-დედოფლის ნაყოფიერებისაკენ.

ამდენად, ფადიკოს სანახაობაში ჩართული ცეკვის პროცესი და საცეკვაო ელემენტები აჭარული საცეკვაო ფოლკლორის უძველეს ნიმუშს წარმოადგენდა. ეს ცეკვა-სანახაობა სვანური „მურყვამობის“ მსგავს სატრფიალო სცენებს შეიცავდა. ფადიკოსათვის შერჩეული მოთამაშეები — მოქმედი პირები, ძირითადად, ზუთი კაცი და ერთი ქალი, კერძოდ, საპატარძლო, ორი სასიძო — ქალის დანარჩუნებისათვის მოცილენი, ცხენი, ერთიც — ცხენის წინამძღოლი და ორიც — მაყარი იმის დამამტკიცებელი ჩანს, რომ ფადიკოც შვილიერების მფარველი ღვთაების სადიდებელი სანახაობა, შვილიერების მფარველი ღვთაების სადიდებელი მისტერიის რელიქტი იყო. ფადიკოს ცეკვა-თამაშში იუმორისტულ-სატრფიალო შინაარსის მქონე ბერიკაობის ნიშნები იკვეთება, შესაბამისად, იგი მონაწილეთა სიმღერის თანხლებით სრულდებოდა, რაც კიდევ ერთხელ გვიჩვენებს, რომ აჭარული სანახაობითი ფოლკლორისათვის სიმღერა და ცეკვა ხშირად ერთმანეთის თანმხვედრი იყო.

ფადიკოს „ნაჲ-ნაჲ ნინაჲნასა“ და „ქალების ხორომსაც“ ეძახდნენ. ცნობილია, რომ საფერხულო ნაჲ-ნაჲ, ნინაჲნა მამაკაცთა სამხმიანი და ქალთა ერთხმიანი გუნდის მიერ სრულდებოდა (მსხალაძე 1965, 48-50). საერთოდ, მუსიკა, ცეკვა-თამაში, სიმღერა დღესასწაულთა დიდი ნაწილის თანმხლები პროცესი იყო, რომლის დროსაც სხვადასხვა ტიპის ტრადიციული საკრავები გამოიყენებოდა. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ქართული ხალხური მუსიკა საერთო-ქართული მაღალგანვითარებული მუსიკალური კულტურის განუყოფელი ნაწილი იყო, რომელიც ამავე დროს კულტურის დასავლურ-ქართულ წრეში შედიოდა. ქართული ხალხური მუსიკის მკვლევართა მიერ აჭარული, ერთი მხრივ, გურულ მუსიკალურ დიალექტებთან ერთად განიხილება, ხოლო მეორე

მხრივ — გურულთან ახლოს მდგომ, დამოუკიდებელ დიალექტად იხსენიება. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ გურული და აჭარული, განსაკუთრებით, ქობულეთური საგუნდო სიმღერა ზოგადქართული ხალხური პოლიფონიური მრავალხმიანობის პრინციპზე იყო დაფუძნებული. თითოეული მათგანის მთელ რიგ თავისებურებათა მიუხედავად, სიმღერაში მონაწილე ხმათა ურთიერთდამოკიდებულება, მათ შორის, ფუნქციის განაწილება, სიმღერის შესრულების მანერა, ცალკეულ ხმათა ინტონაცია, ერთნაირი იყო. ერთი და იგივე სიუჟეტზე იყო აგებული გურული და აჭარული სასიმღერო ნიმუშები: „ხასანბეგურა“, „შვიდკაცა“, „ალი-ფაშა“, „ყარანაი“, „ხელხვაჯი“, „ელესა“, რომლებიც მაღალი მხატვრული გამომსახველობით გამოირჩეოდნენ. მუსიკალურ დიალექტებად დაყოფა მკაფიოდ ავლენს იმ დიდ წვლილს, რომელიც საქართველოს სხვა კუთხეებთან ერთად, მაგალითად, აჭარულს, ქართული ხალხური მუსიკალური კულტურის განვითარებაში მიუძღვის. აჭარული სასიმღერო შემოქმედება ქართველი ხალხის მუსიკალური აზროვნების განვითარების თითქმის ყველა საფეხურის მომცველია. ამასთანავე, იგი წარმოგვიდგენს აჭარული ხალხური მუსიკის განვითარების თანმიმდევრულ სურათს, უმარტივესი ფორმებიდან მაღალგანვითარებულ პოლიფონიურ სიმღერებამდე. მუსიკალურ-ინტონაციურ და ჰარმონიულ ელემენტთა უძველესი შრეების თვალსაზრისით, საყურადღებოა, აჭარული საწესო სიმღერები, რომლებშიც სიმღერის სოციალურ-რელიგიური ასპექტი, ქართველი ხალხის აზროვნების არქაული ეტაპები რელიეფურად ვლინდება. სწორედ ასეთი იყო, მაგალითად, საწესო საფერხულო სიმღერა ნაჲ ნაჲ ნინაჲნა. იგი, უმთავრესად, ძეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტი იყო. რიტუალი როგორც მთის, ისე ბარის აჭარაში, ახალშობილი გოგონას თუ ვაჟის, განსაკუთრებით კი — ვაჟის დაბადებისას სრულდებოდა. ფერხული წრიული იყო და როგორც ქალები, ისე მამაკაცები ასრულებდნენ. არსებობს აზრი „ნაჲ ნაჲ ნინაჲნა'ს“ მულოდიის მსგავსებაზე „მზე შინა'ს“ და „იავ-ნანა'ს“ მუსიკალურ

ტექსტებთან, აგრეთვე, აჭარაში, ქედის რაიონში შემორჩენილ სიმლერასთან — „ჩალმა ჩაყრილო ვენახო“, რომელიც თავის მხრივ სანესო საფერხულო საგალობლის „იავ-ნანა'ს“ მონათესავე იყო. არქიტექტონიკის სიძველით, ნაჲ ნაჲ ნინაჲნას მუსიკალური ტექსტი, უშუალო კავშირს იმ სიმღერებთან ამჟღავნებს, რომლებიც ქართული ხალხური მუსიკის განვითარების ადრეულ ეტაპებს ასახავს და მუსიკალური ფუძეების დონეზე განიხილებიან. ამ მხრივ საინტერესოა, აგრეთვე, ქედის რაიონში ჩანერილი „ჰელესა“ და „ხერტლის ნადის სიმღერა“. საზოგადოდ, აჭარული მუსიკალური დიალექტისათვის დამახასიათებელი ადრეული ფორმები, მსგავსად სხვა ქართული მუსიკალური დიალექტებისა, იავნანას ინტონაციურ არეში იყრიან თავს. ამ ნიშნით აჭარული სიმღერები, გარკვეულწილად, უშუალო კავშირში იყო მესხურ სიმღერებთან, რომლებშიც იავნანას ტიპის ინტონაციების სახით ქართული ხალხური მუსიკის განვითარების ადრეული შრეებია დალექილი. ნაჲ ნაჲ ნინაჲნას შესრულების წესში წარმართული ხანიდან მომდინარე რწმენა-წარმოდგენების კვალი მკაფიოდ ჩანს. ამ სიმლერას ნაყოფიერების ქალღვთაების დიდი დედა ნანას კულტს სამართლიანად უკავშირებენ. არქეოლოგიური მონაცემებით, ნანას, როგორც ნაყოფიერების ქალ-ღვთაების კულტის ჩამოყალიბება ნეოლითის დასასრულიდან ივარაუდება. როგორც ცნობილია, ადრესამინათმოქმედო ტომთა იდეოლოგია, განვითარების ამ საფეხურზე ნაყოფიერების იდეით იყო გამსჭვალული. რელიგიურ შეხედულებებში უმთავრესი ადგილი ნაყოფიერების მფარველ ქალღვთაებას — ბუნების დიდ დედას ეკუთვნოდა. ქართულ ეთნომუსიკალურ მასალაში უხვად არსებული იავნანას მელოდიის მარტივი ფორმები, რომელთა შორის აჭარული ნიმუშები იჩენს თავს, შესაძლებელია, სწორედ იმ უძველესი ხანიდან იღებდეს სათავეს. აქედან გამომდინარე ასკვნიან, რომ აჭარული სიმღერების არქაული ფორმები, ერთი მხრივ, ქართველური მუსიკალური ფუძეების დონეზე განიხილებიან, მეორე მხრივ კი — მუსიკალური კულტურის აღმოსავლურ-ქართულ წრეს მჭიდროდ უკავშირდები-

ან. აჭარული მუსიკალური დიალექტის ჩამოყალიბების შემდგომი პროცესი მუსიკალური კულტურის დასავლურ-ქართული წრის წიაღში მიმდინარეობდა. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, აჭარაში ბარის სიმღერებისათვის დამახასიათებელი პოლიფონიის რთული კომპლექსები იჩენდა თავს, რაც აჭარულ ნადურ სიმღერებში ოთხხმიანობის სტრუქტურული თავისებურებით ხასიათდებოდა. ასე მაგალითად, ოთხხმიანი „ნადური“ შესრულებისათვის საჭირო იყო ერთი მთქმელი — თვითონ მომღერალი, რომელიც ლექსებით მღეროდა, ორი შემხმობარი, ერთი გამყივანე და ორიც მობანე — ბანის მთქმელი. მომღერალი — მთქმელი სიმღერას იწყებდა, მას გამყივანე მიყვებოდა და შემხმობრები კი — აბოლავენდნენ. აჭარულ სიმღერებში ხმათა სახელწოდებების (დანყებიითი ხმა, მელექსე, მალალი მელექსე, დაბალი მელექსე, მთქმელი, მომძახნელი, გამყივანე, მოკრიმანჭულე, შემხმობარი, მალალი და დაბალი ბანი) მიხედვით მომღერალთა ფუნქციებიცაა დადგენილი. აჭარაში შესწავლილი და გამოვლენილია შემდეგი ნადური, უმთავრესად, ყანური ლექს-სიმღერები: „ვაი თუ დილას კურდღელმაო“, „მთას ხოხობი აფრენილა“, „ბერიკაცი“, „გორდელა“, „ჩიორა ჩიოდაო“, „ყარანაი“, „ხელხვავი“, „საჯავახურა“, „შარშანდელსა ნაყანევსა“. აჭარული სიმღერების გარკვეული ნიმუშები, რომლებიც მალაღგანვითარებული სტრუქტურით გამოირჩეოდნენ, აღმოსავლურ-ქართულ სიმღერებთან ინტონაციურ და ჰარმონიულ სიახლოვეს ამჟღავნებდნენ. ასეთთა შორის საყურადღებოა აჭარული „მგზავრული“, სატრფიალო სიმღერა, „ხინცკალა“, რომლებიც კახურ „მყარულსა“ და „მგზავრულს“ ენათესავენბიან, „ჩალმა ჩაყრილო ვენახო“, რომელიც ახლო დგას კახურ სიმღერასთან — „გლესამ და გლესამ ნამგალოსთან“. ქართულ სასიმღერო შემოქმედებას უანრთა მრავალფეროვნება ახასიათებდა: სანესო, შრომის, ისტორიულ-საგმირო, საყოფაცხოვრებო, სატრფიალო, სამგზავრო-სალაშქრო. მუსიკალურ უანრებში აჭარელთა საყოფაცხოვრებო ტრადიცია თავისებურად აისახა, რომელმაც, თავის მხრივ, აჭარული სიმღერების ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში

არსებითი როლი შეასრულა. ამდენად, ქართული მუსიკალური კულტურის აჭარულ განშტოებაში თავს იჩენდა ქართველი ხალხის მუსიკალური აზროვნების განვითარების უძველესი შრეები, მათ შორის, მარტივი მუსიკალური ფორმები, რომლებიც ქართველური მუსიკალური ფუძეების დონეზე განიხილებიან და ქართული ხალხური მუსიკის განვითარების ადრეულ ეტაპებსაც ასახავენ (ჯავახიშვილი 1938, 81—82; 294; ასლანიშვილი 1957, 411; ჩიკვაძე, ნოლაიდელი, ინაიშვილი 1960; ახოვაძე 1961, 9-33; გვახარია 1962, 4; მსხალაძე 1962; 1965; 1969; ჩხიკვაძე 1965, 28-32; ნოლაიდელი 1967; შილაკაძე, 1978, 116; 1979, 81-85; მაისურაძე 1982, 124-138, 441-444; 1989, 3-53; 2009, 492-496). ამიტომ, მუსიკალური, ქორეოგრაფიული და თეატრალურ-სანახაობითი ციკლის მრავალნახაგოვან კონტექსტში უნდა იქნეს განხილული ბერიკაობის სამხრული ვარიანტიც - ფადიკო, რადგან ცეკვა, რომელიც ბერიკაობის ნაირსახეობას წარმოადგენდა, აჭარულ მუსიკალურ მემოდიზე სრულდებოდა, რომელშიც ქალებიცა და კაცებიც იყვნენ ჩართულნი. ფადიკოს სახელწოდებით აჭარის საქორწინო ცერემონიალში დადასტურებულ სარიტუალო ხალხურ ცეკვას, ერთგვარ თამაშს, გართობას, ხალხურ სანახაობას, ამ სანახაობის დროს ფადიკოს როლის შემსრულებელი კაცის სახუმარო სცენებს, გართობა-მხიარულების, დოღზე დაკვრის და სიმღერის გარდა, მუსიკაც თან ახლდა. დროთა განმავლობაში, ხალხურმა სანახაობამ — ფადიკომ ტრანსფორმაცია განიცადა, სადაც ყოფილმა, სოციალურმა მოტივებმა და თემებმა წინა პლანზე წამოიწია, მაგრამ ამ სანახაობის ელემენტები — რეკვიზიტი, პერსონაჟები, ეროტიკული ინსცენირება ფადიკოს არქაულ ხასიათს და ნაყოფიერების უძველეს რიტუალებთან და კულტებთან მის თავდაპირველ კავშირს ცხადად ავლენს (ზოიძე, გიორგაძე 2009, 512-521, 515).

ბერიკაობა-ყეენობის სამხრულ-ქართული ვარიანტი — ფადიკო, მუსიკალურ კულტურასთან ერთად ქართულ საცეკვაო ხელოვნებასთან კონტექსტშიც უნდა განიხილებოდეს. საქართველოს სხვა კუთხეთა ცეკვების მსგავსად, აჭარული ცეკვების

წარმოშობისა და განვითარების ძირითად პირობებს სოციალურ-ეკონომიკური ვითარება, გეოგრაფიული გარემო, ზნე-ჩვეულებანი და სხვა ფაქტორები განსაზღვრავდა (გვარამაძე 1957). აჭარის საცეკვაო ხელოვნების შთაგონების წყარო ქართული სინამდვილე იყო. ჩვენამდე მოღწეული სატრფიალო, საბრძოლო-მხედრული, საწესჩვეულებო შინაარსის, შრომის ამსახველი და საყოფაცხოვრებო დანიშნულების ქმნილებანი, სასცენო და არასასცენო ხალხურ ცეკვებად იყოფა. მათგან უნდა გამოიყოს არამარტო ლაზარობისადმი მიძღვნილი საცეკვაო სცენები, განდაგანა, ჯაყდანანა და ხორუმი, არამედ ფადიკოც (ქართველი 2018; 2019). საერთოდ, ფადიკოს — ქალ-ვაჟის სატრფიალო იუმორით შეზავებული ცეკვის ფორმალურ-შინაარსობრივი დეტალები დამახასიათებელი იყო შინაარსითა და ფორმით ახლოს მდგომ ისეთ ცეკვებთან, როგორებიც იყო ყოლსამა, ქოჩეგური და ოჰოინანა. ეს ცეკვები, ხალხური გააზრებით, განდაგანას ადრეულ სახეობებადაა მიჩნეული (სამხრეთ-დასავლეთ 2009, 484). ტრადიციულმა ყოფამ აჭარის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში სახალხო გართობა, რიტუალური სანახაობა ფადიკო საქორწინო ტრადიციებს დაუკავშირა და ამ გზით ცეკვა ფადიკო ხალხური ქორეოგრაფიის შემადგენელი ნაწილი გახდა. ხალხური ქორეოგრაფიაც აჭარაში მრავალსაუკუნოვანი ზოგადქართული ქორეოგრაფიული შემოქმედების ორგანული ნაწილი იყო. ძველი ქართული კულტურის, მათ შორის, ხალხური ქორეოგრაფიის დიდმნიშვნელოვან წყაროს ქართული სანახაობრივი ფოლკლორი და ეთნოგრაფია ქმნიდა. მასში უძველესი რწმენებისა და წეს-ჩვეულებების, წარმართული კულტურის ნაშთები აისახებოდა. მაგალითად, სამეგრელოში, რაჭასა და აჭარაში დადასტურებული ცხენკაცობის თამაშობები ხალხური ქორეოგრაფიის შემადგენლობაშიც გამოვლინდა. ამ მხრივ საინტერესოა აღინიშნოს, რომ აჭარულ საქორწინლო ბერიკულ კომედიაში — ფადიკოს თამაშობაში ერთ-ერთი მოთამაშე ცხენს წარმოადგენდა. ფადიკოს სანახაობაში ჩართული ცეკვის პროცესი და საცეკვაო ელემენტები აჭარული საცეკვაო ფოლკლორის უძველეს ნიმუშს წარმოადგენს. ეს ცეკვა-

სანახაობა სევანური „მურყვამობის“ მსგავს სატრფიალო სცენებს შეიცავს, რასაც, თავის დროზე, ჯემალ ნოლაიდელმა და დიმიტრი ჯანელიძემ სათანადო ყურადღება მიაქციეს (ნოლაიდელი 1935, 32-33; ჯანელიძე 1948, 27).

ბერიკაობასთან დაკავშირებულ სანესჩვეულებო სანახაობათა შორის აჭარაში ყურადღებას იქცევს საბავშვო თამაში დათვობია. ჯემალ ნოლაიდელის მასალების მიხედვით, ამ თამაშს ბავშვები დღესასწაულის დროს შემდეგნაირად თამაშობდნენ: წინასწარ ირჩევდნენ მთავარ მოთამაშეებს — მსაჯულს ანდა მეფეს, თხებს და დათვს. თამაშის არსი შემდეგში მდგომარეობდა: დათვი, რომელიც ზამთრის ძილიდან ახალი გამოღვიძებულია თხებს ეძებს და თამაშის იმ მონაწილეებს დასდევს, ვინც თხის როლს ასრულებს. მთავარი (მეფე, მსაჯული) ამ დროს, თავის მხრივ, განასკვული ყაბალახით დათვს გარს უვლის და მას სცემს. თამაში მანამდე გრძელდება, სანამ დათვი თხას არ დაიჭერს. ამის შემდგომ თამაში თავიდან იწყება (ნოლაიდელი 1971, 121). საქართველოს სხვადასხვა მხარეში გავრცელებულ ბერიკაობა-ყეენობის დღესასწაულშიც დათვი ფიგურირებდა. მაგალითად, ზოგჯერ, ბერიკას „დათო'ს“, „დათუნა'საც“ ეძახდნენ და მას იგივე ფუნქციები ეკისრა, რაც ბერიკას. ერწო-თიანეთში თავბერიკა დათვის ნილბით იყო წარმოდგენილი (რუხაძე 1981, 38). „დათუნობის“ სახელწოდებით თამაში ხევსურულ ქორწილშიც დასტურდება (რუხაძე 1999, 95). აჭარაში შემონახული დათვობიას თამაშიდან ბერიკაობასთან მჭიდრო კავშირშია პერსონაჟები, თავად მოთამაშეთა გუნდებად დაყოფა და ქამრით ცემა (ლომთათიძე 2014, 69). საქართველოს სხვა მხარეებში ბერიკაობა-ყეენობის სანახაობაში ნილბების გამოყენება თუ დასტურდება, აჭარის სინამდვილეში ნილბებს თავად ზოომორფული პერსონაჟები ცვლის. დათვი ბუნების გამოცოცხლების, ნაყოფიერების იდეის განსახიერება იყო, რითაც იგი სიმბოლურად ბერიკაობის ტრადიციის ზოგადქართულ გააზრებებს უკავშირდება და ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაულების ნაწილს წარმოადგენს.

სამხრეთ საქართველოშიც ჩვენამდე ბერიკაობა-ყეენობის მრავალი სიუჟეტია მოღწეული, რომელთა უმეტესობა კომიკურია და, ძირითადად, საყოფაცხოვრებო თემებზეა შექმნილი. სამხრეთ საქართველოში ფადიკოს ტიპის ბერიკაობა-ყეენობას სამცხე-ჯავახეთისა (მტკვრის ხეობა) და აჭარის (ჭოროხის ხეობა) გარდა, ჭოროხის აუზში, კერძოდ, ტაო-კლარჯეთსა და შავშეთში არაერთი საინტერესო პარალელი გააჩნია, რომლის ცალკეული ფრაგმენტი ბერიკაობის საერთო-ქართული დღესასწაულის პირველსახის აღდგენის წყაროდ შეიძლება გამოვიყენოთ. ტაო-კლარჯეთის კომპლექსურ ექსპედიციებში ჩანერილ ტექსტებში პირდაპირ ჩანს ფადიკოს საცეკვაო სანახაობა ქორწილს, რომ უკავშირდება. მაგალითად, კლარჯეთში: „ჩვენ ქორწილზე ფადიკოს ცეკვავენ (მურღული)“ (კლარჯეთი 2016, 544). ჭოროხის აუზში, ლიგანის ხეობაში თეატრალურ სანახაობათა შორის, ასევე, მნიშვნელოვანი ადგილი „ქუთობა'ს, იგივე, „ფატმა'ს“ ეკავა, რომელიც, როგორც თვლიან და მართებულადაც, ხალხურ დღესასწაულებში წინაქრისტიანული ხანის რელიგიურ-რიტუალური შინაარსის მატარებელი იყო (მალაყმაძე 2008). ჭოროხის აუზის ქართული მოსახლეობის გარდა, საინტერესოა ფადიკოს ტიპის სანახაობითი ტრადიციის სხვადასხვა ვარიანტთა მსგავსება, ასევე, ანატოლიის სხვადასხვა ხალხში, განსაკუთრებით, პონტოელ ბერძნებში, რომლებიც ოსმალეთიდან საქართველოს შავიზღვისპირეთში ეტაპობრივად სხვადასხვა პერიოდში ჩამოსახლდნენ (პონტოელი ბერძნები, 2017, 304-309). მითო-რელიგიათა ამ სისტემის ნაწილი პონტოელ ბერძენტთა მებსიერებაში ასახული ე. წ. „მომოერი'ს“ („მომოლერ'ის“) სახელწოდების დღესასწაული ჩანს. ჩვეულებრივ, აჭარის სოფლებში განსახლებულ პონტოელ ბერძნებში ახალ წელს რამდენიმე ადამიანი — მამაკაცი, რომელთაგან ერთ-ერთი ქალის ტანსაცმელში იყო გადაცმული, ცეკვას იწყებდა. მათ შორის გამორჩეულები იყვნენ ფადიშახი და ფადიკა (ფატიმა). ვინც კარგად იცნობს ქართველი და კავკასიის ხალხების ეთნოგრაფიასა და ფოლკლორს იგი ამ სანახაობაში სამხრეთ საქართველოს ქართული მოსახლეო-

ბის ფადიკოსა და ყეენობა-ბერიკაობასთან დაკავშირებულ ჟან-რობრივ სცენარებს ამოიცნობს, რაც ქართული და პონტოელი ბერძნების ხანგრძლივი კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობების საფუძველზე კულტურული დიფუზიისა თუ საუკუნეების მანძილზე თანაცხოვრების შედეგად უნდა დამკვიდრებულიყო. საერთოდ, პონტოელ ბერძენთა ქრისტიანულ დღესასწაულებში წარმართული რელიგიური შრეების შემცველი რიტუალებიდან პირველ რიგში ზემოთ დასახელებული მომოერის დღესასწაული უნდა გამოიყოს, რომელიც ერთი კონკრეტული საეკლესიო დღესასწაულის დროს კი არ სრულდებოდა, არამედ იგი მიბმული იყო წლიური ციკლის პერიოდში აღსრულებულ სხვადასხვა ხასიათის ქრისტიანულ, მათ შორის, საახალწლო დღესასწაულებთან და ახალგაზრდების დაქორწინების პერიოდში ნიშნობის ცერემონიალებთანაც. განსაკუთრებით, მას წლიური კალენდრის სხვადასხვა მონაკვეთში, უპირველესად, ახალ წელს, შობას, ნათლისღებასა და აღდგომას აღნიშნავდნენ (პონტოელი ბერძნები 2017, 304-309). სოფლად მცხოვრები პონტოელი ბერძნების ნიშნობის დროს შეკრებილები სხვადასხვა ხასიათის თამაშობებით ერთობოდნენ, მაგრამ ამ მხრივ ფატიკა (ფადიკა) გამოირჩეოდა, რომელიც სამხრეთ საქართველოს ქართულ მოსახლეობაში გავრცელებულ ფათიკოსა და ბერიკაობა-ყეენობასთან ძალზე ახლოს იდგა, რაც ანატოლიასა და საქართველოში ბერძნულ-ქართული კულტურული გავლენების კიდევ ერთი დადასტურებაა. წარმოდგენა ფატიკა ამ დროსაც იდგმებოდა. ჩვეულებრივ მამაკაცი ქალის კაბას იცვამდა და ცეკვავდა. წარმოდგენაში მონაწილეობას თორმეტი მამაკაცი ღებულობდა: ფადიშაჰი, მზარეული, ექიმი, ოფიცერი... ფადიშაჰი მღეროდა, ხოლო სხვები სკიპრაზე უკრავდნენ, შემდეგ კი — სიუჟეტის თეატრალიზაციას ახდენდნენ, რომლის ამოსავალი ფატიკას ავადმყოფობა იყო. იგი ტკივილისაგან იგრიხებოდა და მიწაზე ეცემოდა. მოსეირნებიც ექიმს ეძებდნენ, მაგრამ ამ დროს შენუხებული სახით ეშმაკი — შაითანი გამოჩნდებოდა. იგი ავადმყოფს ჯოხით სცემდა. ყველანი ყვიროდნენ, იყო ღრიანცელი

და არეულობა, მაგრამ უეცრად ჟანდარმები გამოჩნდებოდნენ და მიუღებელი ეშმაკი არენიდან გაჰყავდათ. ბოლოს ექიმი მოდიოდა და ავადმყოფს მკურნალობდა, მკურნალობაში კი — ფულს ღებულობდა. ამდენად, ნიშნობა სადღესასწაულო განწყობით და სამხიარულო გარემოში მიმდინარეობდა. ის, რომ მომოერის სახელწოდების დღესასწაული პონტოელ ბერძნებში ახალი წლის, შობისა და ნათლობის გარდა საქორწინო წყვილთა ნიშნობის დროსაც იმართებოდა, კიდევ ერთი დამადასტურებელი ფაქტია სამხრულქართულ ფადიკოსთან მისი ნათესაობისა. მომოერი წარმართული პერიოდიდან მომდინარე დღესასწაული იყო, რომელსაც ფუნქცია გვიანობამდე ჰქონდა შენარჩუნებული. მონაწილეს ამა თუ იმ როლის შესრულებაში იმპროვიზაციის სრული შესაძლებლობა ეძლეოდა. დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟები სხვადასხვა მორთულობის შავ ნიღბებს იკეთებდნენ, ე. ი. სხვებისაგან განსხვავებულად იცვამდნენ, სახეს ნახშირით იღებავდნენ ანდა ნიღბებით იფარავდნენ, ნადირის გამოტრიალებულ ტყავს იცვამდნენ. დღესასწაული საღამოს იწყებოდა და გვიანობამდე გრძელდებოდა. მასში უმთავრესად ისინი მონაწილეობდნენ, ვინც იუმორითა და მოხერხებული სიტყვა-პასუხით გამოირჩეოდა (დემუროვა 1985, 16-17). მომოერის აღნიშვნისას ხდებოდა ისეც, რომ მონაწილე მამაკაცები ქალის კაბას გადაიცვამდნენ და სოფელში კარდაკარ დადიოდნენ, თითქმის ყველა მოსახლეს ჩამოუვლიდნენ და საშობაო სიმღერებს მღეროდნენ, მაგალითად, ისეთებს, როგორებიც იყო „ხრისტოს ანესტის“ — „ქრისტე აღსდგა“. ოჯახებს დღესასწაულში მონაწილეები ბარაქას, სიკეთეს უსურვებდნენ. მათ ტკბილეულით, სხვადასხვა ნუგბარითა და ღვინით უმასპინძლდებოდნენ. მითორ-რელიგიათა ამ სისტემის ნაწილი პონტოელ ბერძენთა მეხსიერებაში ასახული ე.წ. მომოერი, უმეტესად მაინც, ნიშნობა-ქორწილში, შობას და ახალი წლის დღეს სრულდებოდა, მაგრამ ყველა დღესასწაულის პერიოდში, მათ შორის, ქრისტიანული დღესასწაულების დროსაც, მათი შესრულება მის არა მარტო გავრცელებასა და მასობრიობაზე, არამედ სიძველეზეც მიუთითებს.

თანმიმდევრულად მივყვეთ დღესასწაულის სიუჟეტურ და თემატურ განვითარებას.

1. ძირითადი შემსრულებლები: მთავარი პერსონაჟები — ფადიკა (ფატიმა) და ფადიშაჰი, ეშმაკი, მოლა, მკურნალი (ექიმი) და ოფიცერი, მუსიკის თანხლებით მომღერლები და მოცეკვავენი, ძირითადად, ქალის კაბაში გადაცმული მოცეკვავე მამაკაცები;

2. მონაწილეები: დღესასწაულებზე მომოერში მონაწილეები — ადამიანთა ჯგუფი, დაახლოებით შვიდი-რვა ანდა უფრო მეტი ადამიანისაგან შედგებოდა, შესაძლოა თორმეტიც კი ყოფილიყო, რომელთაგან რამდენიმე ძირითადი პერსონაჟი გამოიყოფოდა. კონკრეტულად ესენი იყო: ფადიშაჰი, ეშმაკი (შეითანი), მოლა, მკურნალი, ფატიმა, მუსიკოსი, ოფიცერი და ქალის კაბაში გადაცმული მამაკაცები;

3. ჩაცმულობა და გრიმი: შავი ნიღბები, ნახშირნასმული სახეები, ნადირის, უმეტესად, ცხვრის გამობრუნებული ტყავი;

შინაარსი: პონტოელ-ბერძენთა გართობა-თამაშობების დროს ქალის კაბაში გადაცმული რამდენიმე მამაკაცი ცეკვას იწყებდა, მათ შორის, ფადიშახიც იყო. ფადიშახი ბასრბოლოებიანი წითელი ქუდით გამოირჩეოდა და მუსიკის თანხლებით მღეროდა. მუსიკას დამსწრეები უკრავდნენ. ექიმი და ოფიცერიც მღეროდა. ისინი ეზოშიც სიმღერით შედიოდნენ, ბუნებრივია, მუსიკის თანხლებით. თანდათანობით მთელი გუნდი აცეკვდებოდა და ერთმანეთს ეხუმრებოდა. შემდეგ ფადიკას ავადმყოფობის სცენას გაითამაშებდნენ. უეცრად ფადიკა, უფრო ზუსტად, ის მამაკაცი, რომელიც ქალის ტანსაცმელში იყო გამოწყობილი ავად ხდებოდა. ფადიკა ტკივილისაგან იკრუნჩხებოდა, თითქოს ძირში ვარდებოდა. ექიმის მოსაყვანად მიდიოდნენ, ყველას შენუხებული სახე ჰქონდა და ექიმს ელოდებოდა, მაგრამ მის ნაცვლად ეშმაკი — შაითანი (შეითანი) ცხადდებოდა. ეშმაკი, რომელსაც ნიღაბი ეკეთა, გახვეული იყო ცხვრის ტყავში, ე.წ. „მომოერი“ში და ნაქცეულს ჯოხით სცემდა. იგი ექიმის როლს გაითამაშებდა, მაგრამ მას სწრაფად მიუხვდებოდნენ. ამ დროს ყველანი ყვიროდნენ. საერთო მხიარულებისა

და სიცილის ფონზე შაითანი ექიმი ავადმყოფს ჯობით სცემდა. ამ დროს, მოულოდნელად, ჟანდარმი გამოჩნდებოდა, ეშმაკს შენიშნავდა და გარემოდან გააგდებდა. მოვიდოდა მოლაც, რომელიც ფულს ითხოვდა, თუმცა ფულის გამო მასთან ვაჭრობა იწყებოდა. მოლას თავზე ცხვრის ტყავი ჰქონდათ შემოხვეული. მას ზოგჯერ ექიმი ცვლიდა. ისიც ავადმყოფს მკურნალობდა და მკურნალობაში ფულსაც ღებულობდა. იგი მოდუნებული, მაგრამ საკმაოდ ცბიერი იყო, ავადმყოფს ნამალს აძლევდა. ავადმყოფს ნამლის დაღვევა არ სურდა და ამ მხიარულებისა და ხუმრობების დროს საბოლოოდ მას აიყვანდნენ და გარემოდან გააძევებდნენ (დემუროვა 1982, 15-16). ბერძნული ხალხური თეატრის ამ ვერსიაში შემდეგი სიუჟეტებიც მძაფრად და მხიარულად ვითარდებოდა. ადამიანთა ჯგუფი, რომელიც სადღესასწაულო — საკარნავალო ნიღბებს იკეთებდა და წითელ ბასრდაბოლოებიან ქუდში ფადიშახს, ეშმაკს — შაითანს, მოლას, ფადიკას, ნიშნობის შემთხვევაში პატარძალს, და სხვებსაც განასახიერებდა, ხუმრობისა და სიცილგართობის ფონზე გარკვეული სასცენო სიუჟეტების თეატრალურ ინსცენირებას ახდენდა, შემდეგ კი მონაწილეები სოფლის მეკომურეებს სტუმრობდნენ. სოფლად მათ ყველა უმასპინძლდებოდა. საკვებს ისინი ჩანთაში აგროვებდნენ. მასპინძლები მათ სიხარულით ელოდებოდნენ იმიტომ, რომ მათთან მხიარულება, ხუმრობები, გართობა და სიმღერები იყო დაკავშირებული. საბოლოოდ, ისინი სოფლის რომელიმე წევრის სახლში რჩებოდნენ და სადღესასწაულო სუფრასთან სხდებოდნენ. ხალხური კარნავალისა თუ მასკარადის აღმნიშვნელად პონტოელ ბერძნებში ტერმინი „მომოერლუხ'იც“ დასტურდება, რომელიც საყოველთაოდ შობისა და ახლი წლის დღეებში ეწყობოდა, თუმცა, როგორც პონტოელი ბერძნები განმარტავდნენ, იგი უმეტესად ახალი მთვარის საპატივცემულოდ სრულდებოდა. ბავშვები მეზობლის სახლებს დაივლიდნენ და „სეი-ბეუს“ მღეროდნენ. მასპინძლები მათ ფულით, ტკბილეულობითა და ხილით უმასპინძლდებოდნენ (დემუროვა 1983, 40).

სამხრეთ საქართველოს მოსახლეობა დღესასწაულებში ბერძნული „მომოერი'ს“ მსგავს გართობა-თამაშობებს „ფატმა'სა“ და „ქურთობა'საც“ ეძახდა. ფატმა და ქურთობა მონაწილეთა სახელდების მიხედვით იყო მარკირებული. რატომ იყო ქრისტიანული, ისე როგორც მუსლიმანი მოსახლეობისათვის ფატმა-ფათიკასა და ქურთობაში მოლასა და შეითანის, ყაენის — მონღოლის მონაწილეობა აუცილებელი? ხომ არ იყო ეს ოსმალეთში გამუსლიმანებული, მათ შორის, ქრისტიანული მოსახლეობის სამხედრო შინაარსის კონფროტაციული თეატრალიზებული ხალხური გართობა, სადაც წარსულის სინამდვილე იუმორისტულ თუ შეფარულ სტილში იყო გადმოცემული, ისე როგორც ეს ფარული ქრისტიანების ცხოვრების წესის პირობებში განხორციელდა, მოგვიანებით, გაუცნობიერებელი სახითაც კი. ფატმა შინაარსობლივად თითქოსდა მომოერისაგან ოდნავ დაცილებულია, რადგან იგი შუამთობის დღესასწაულის დროს, ქორწილის პერიოდში თუ ნადის პროცესში იმართებოდა. აქ მოქმედი პირი დედოფალი — გასათხოვარი ქალი ფატმა იყო, მაგრამ, როგორც მომოერში, ისე ფატმაში როლებს ქალურად ჩაცმული მამაკაცები ანსახიერებდნენ. ფატმა — ქვრივი იყო და სიუჟეტიც შესაბამისად ვითარდებოდა. მომოერს უფრო ქურთობა ჩამოგავდა. იგი, როგორც აღნიშნავენ, იმპროვიზაციული მრავალფეროვნებითაც გამოირჩეოდა. მონაწილეთაგან გამოიყოფოდა ფატმა, ქურთი და ფატმას ძმები: ექვსი ქურთი, სიძე, სასულიერო პირი — ხოჯა, მუხტარი, დოხტორი, იგივე, ექიმი. ყველანი სხარტნი, მკვირცხლნი, ენამახვილნი და სათანადო მსახიობური ნიჭით დაჯილდოვებულნი იყვნენ. აქაც მამაკაცები ქალის ტანსაცმლით იყვნენ შემოსილნი, ნახშირით შემურულნი, ტანზე ძველმანები — თხის, ცხვრის ტყავი ეცვათ, ქუდიც ძველი — შელახული ეხურათ. ხმლები და ჯოხები გართობა-თამაშის ცალკე სანახაობითი მხარე იყო, რომელიც ქურთებს ჰქონდათ და ამით ფატმას იცავდნენ. ეს სანახაობა ნიგალის ხეობაშიც საკმაოდ ხანგრძლივი და სიუჟეტურადაც კიდევ უფრო მრავალფეროვანი იყო (მაღაყმაძე 2008, 144-148). ჩვენს მიერ

შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალებითაც, კლარჯეთში, მარადიდის მიმართულებით, ამ დღესასწაულს „ქურდობინა'ს“ ეძახდნენ. გართობა-თამაშში შვიდი ადამიანი მონაწილეობდა. როგორც რესპოდენტები მოგვითხრობდნენ — „გამოესხრიკებიან ხალხი, ცემენ, გოგოს ვინცხა გააქცევს. ქალის ფისტანი ჩეიცმევენ, ერთი გოგო გახდება, სხვები ქურთის კაცები, ცხვრები ტყავისგან ქურთუკს ჩეიცმევენ, თავზე ყაბალახს გეიკეთებენ. მოვდენ იაილების შუაში და იფერხულენ — ხორომ ფერხულობენ. დიდი გახდება ფერხული. დეეტოლებიან მოფერხულეებს ეს შვიდი კაცი. ვისაც კი გოგო თვალი მიაჭრავს, მივა, მიეხვევა და გეიქცევა. ქურდები დეენევა და ცემენ, იცინიან და იფერხულევენ. გოგო ავად გახდება და მეორე ქურდი დოქტორობს, გასინჯავს, ჰაქიმი გახდა, ფული უნდა, ეფერება. დოქტორი დაასხამს ნყალს, გოგო წამოხტება და გეიქცევა. ამ გოგოს მუცელში ბალიში აქვს, ვითომ ორსულადაა. გოგოს ყავარ-ბედევრას საჯდომზე დაცხებენ“ [ქესქიყურთ'ი (ყარასუშვილი/ყარასულოლი), 2013].

როგორც ვხედავთ, პონტოელ ბერძენთა ფადიკოსა და ჭოროხის აუზის მოსახლეობის ფათიკოებს, ისე როგორც ქართული მოსახლეობის ამ ტიპის გართობა-თამაშობებს შორისაც კი — ზოგჯერ სიუჟეტური სხვაობა მაინც იგრძნობა, მაგრამ მათი არსი და ძირითადი ლაიტმოტივი იდენტური იყო. ნიშანდობლივია, რომ გართობა-თამაშობების ეს სახეობა, რომელიც ფადიკოს სახელს ატარებდა, ბოლო პერიოდამდე კარგად იყო შემონახული ქობულეთის რაიონის იმ სოფლის მოსახლეობაში, რომლის გარემოცვაშიც პონტოელი ბერძენები ცხოვრობდნენ. თანაც, როგორც ეს პონტოელ ბერძენებში ქობულეთის რაიონის სოფლებშიც, ხშირად, ქორწილის პერიოდშიც სრულდებოდა. პონტოელი ბერძენებისათვის, ისე, როგორც მსოფლიოს ყველა ხალხისათვის, ხალხური, მათ შორის, ქრისტიანული დღესასწაულები განსაკუთრებული იყო და მისი ცერემონიალური აღნიშვნა ყველას მოსწონდა. სხვათა შორის, ანატოლიაში, ოსმალეთის სახელმწიფოს ბოლო საფეხურზე, თურქული თეატრი ხალხური თეატრიდან განვითარდა. პირველი

მსახიობებიც ბერძნები, შესაძლოა სხვებიც, მათ შორის, სომხებიც იყვნენ. შემდეგ ქალის როლსაც მამაკაცები ასრულებდნენ და ეს მანამ გრძელდებოდა, სანამ თურქეთის თეატრმა თანამედროვე სახე არ მიიღო. პონტოელი ბერძნებისა და ქართველური სამყაროს ამგვარი კულტურული შეხვედრების ირგვლივ სხვა ტიპის უამრავი მასალაც არსებობს, რაც, ალბათ, მისი საინტერესო ისტორიული ღირებულებიდან გამომდინარე განსაკუთრებული კვლევის ობიექტად უნდა იქცეს (პონტოელი ბერძნები 2017, 309).

ამრიგად, ფადიკოს ტიპის სამხრულ-ქართული ვარიაციების ცალკეული სიუჟეტი, მათ შორის, ცალკეული დანაშრევი — დროთა განმავლობაში ისტორიული სინამდვილიდან შექმნილი იმპროვიზირებული სცენები, ქართული ბერიკა-ბერიკაობის ციკლის დღესასწაულთა რეგიონულ ნაირსახეობებს წარმოადგენენ.

დამონმებული ლიტერატურა

ასლანიშვილი 1957 - შ. ასლანიშვილი. Народные основы гармонии Грузинских композиторов. – Грузинская музыкальная культура, Москва

ახობაძე 1961 - ვ. ახობაძე. ქართული (აჭარული) ხალხური სიმღერები. ბათუმი

ბრეგაძე 1989 - ნ. ბრეგაძე. ზოგიერთი ტრადიციული ნეს-ჩვეულების შედარებითი შესწავლისათვის. — მაცნე ისტორიის სერია, №4, თბ.

გვარამაძე 1957 - დ. გვარამაძე. ქართული ხალხური ქორეოგრაფია, თბ.

გვახარია 1979 - ვ. გვახარია. ქართულ მუსიკალურ სისტემათა განვითარება, თბ.

დემუროვა 1983 - ლ. დემუროვა. ბერძენთა დასახლების ისტორიიდან აჭარაში (ს. ახალშენის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით). — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, X, თბ.

დემუროვა 1984 - ლ. დემუროვა. აჭარაში მცხოვრებ ბერძენთა ერთი დღესასწაულის შესახებ. — XIX რესპუბლიკური სამეცნიერო სესიის მოხსენებათა თეზისები, ბათუმი

დემუროვა 1985 - ლ. დემუროვა. მასალები აჭარაში მცხოვრებ ბერძენთა ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულებების შესახებ. — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, XI, თბ.

ზოიძე, გიორგაძე 2009 - ე. ზოიძე, მ. გიორგაძე. საყოფიერო და სანესჩვეულებო პოეზია. — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები — აჭარა, ტომი II, V საუკუნე — 1877 წელი, ბათუმი

თანდილავა 1980 - ზ. თანდილავა. შუამთობის ტრადიციები და ფოლკლორი, თბ.

კახიძე 1974 - ნ. კახიძე. მაჭახლის ხეობა, ბათუმი

კახიძე 1978 - ნ. კახიძე. ეთნოგრაფია და ფოლკლორი ახალი ტრადიციების შესწავლის სამსახურში. — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, VI, თბ.

კლარჯეთი 2016 - კლარჯეთი (კოლექტიური მონოგრაფია — ავტორები: მამია ფალავა, მერი ცინცაძე, მანია ბარამიძე, მალხაზ ჩოხარაძე, თინა შიოშვილი, ნუგზარ მგელაძე, მანია ბარამიძე, ზაზა შაშიკაძე, რუსლან ბარამიძე, პროექტის ავტორი და სამეცნიერო ხელმძღვანელი მამია ფალავა), ბათუმი

ლაზიშვილი 2009 - ზ. ლაზიშვილი. ხალხური ქორეოგრაფია. — სამხრეთ დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები — აჭარა, ტომი II, ბათუმი

ლომთათიძე 2014 - თ. ლომთათიძე. ხალხური აგრარული კალენდარული წეს-ჩვეულებები აჭარაში, ბათუმი

ლომთათიძე, ნოლაიდელი 2014 - თ. ლომთათიძე, ნ. ნოლაიდელი. საბავშვო გართობა-თამაშობათა ხალხური სანყისები და ლექსიკა აჭარაში. — ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის შრომები, X, ბათუმი

ლომთათიძე 2017 - თ. ლომთათიძე. ხულოს მუნიციპალიტეტის მუსიკალური და საცეკვაო ფოლკლორი. — ნიკო ბერძენიშვი-

ლის ინსტიტუტის „შრომები“, XIII, ბათუმი

მაისურაძე 1982 - ნ. მაისურაძე. ქართულ (აჭარულ) სიმღერებში ოთხხმიანობის წარმოშობის საკითხისათვის. — საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 2, თბ.

მაისურაძე 1982 - ნ. მაისურაძე. ქართული მუსიკალური დი-ალექტების შესახებ. — მაცნე, ისტორიის სერია, 4, თბ.

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

მაისურაძე 2009 - ნ. მაისურაძე. ხალხური მუსიკალური კულ-ტურა. — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევებ-ი — აჭარა, II, ბათუმი

მალაყმაძე 2008 - რ. მალაყმაძე. ნიგალის ხეობა (ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევა), თბ.

მსხალაძე 1962 - ალ. მსხალაძე. აჭარის ხალხური შრომის ლე-ქსებისა და სიმღერების ზოგიერთი საკითხისათვის. — ბათუმის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის „შრომები“, II, თბ.

მსხალაძე, 1965 - ალ. მსხალაძე. აჭარის საოჯახო სანესჩვეულე-ბო პოეზიის ზოგიერთი საკითხი. — აჭარის მოსახლეობის ყოფისა და კულტურის საკითხები, თბ.

მსხალაძე 1965 - ალ. მსხალაძე. აჭარული მაცრული ლექს-სიმღერები. — მეოთხე სამეცნიერო სესია, ბათუმი

მსხალაძე 1966 - ალ. მსხალაძე. აჭარის საოჯახო-სანესჩვეულე-ბო პოეზია, ბათუმი

მსხალაძე 1969 - ალ. მსხალაძე. ქართული ხალხური საკრავ-იერი მუსიკის ისტორიიდან, ბათუმი

ნოლაიდელი 1935 - ჯ. ნოლაიდელი. ეთნოგრაფიული ნარკვევე-ბი აჭარელთა ყოფა ცხოვრებიდან, თბ.

ნოლაიდელი 1967 - ჯ. ნოლაიდელი. აჭარული ზეპირსი-ტყვიერებისა და ეთნოგრაფიის მასალები, თბ.

ნოლაიდელი 1971 - ჯ. ნოლაიდელი. ნარკვევები და ჩანაწერე-ბი, ბათუმი

ნოლაიდელი 2015 - ჯ. ნოლაიდელი. აჭარული კილოს საღე-

ქსიკონო მასალები (XX საუკუნის 30-50-იანი წლები), ბათუმი

პონტოელი ბერძნები 2017 - პონტოელი ბერძნები აჭარაში: წარსული და თანამედროვეობა (კოლექტიური მონოგრაფია — ავტორები: მარინე გიორგაძე, ნუგზარ მგელაძე, თემურ ტუნაძე, ნინო ძნელაძე, მანუჩარ ლორია, თეონა აბულაძე, სოფიკო ჩხარტიშვილი-მაზმანიდი), ბათუმი

რუხაძე 1966 - ჯ. რუხაძე. ქართული ხალხური დღესასწაული, თბ.

რუხაძე 1976 - ჯ. რუხაძე. ხალხური აგროკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ.

რუხაძე 1980 - ჯ. რუხაძე. ქართული ხალხური დღესასწაულები და თანამედროვეობა, თბ.

რუხაძე 1999 - ჯ. რუხაძე. ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, თბ.

სამხრეთ-დასავლეთ 2009 - სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიის ნარკვევები — აჭარა, ტომი II, ბათუმი

ტაო 2020 - ტაო (კოლექტიური მონოგრაფია), 2020.

ქართველი 2018 - ქართველი ხალხის ეთნოლოგიური ლექსიკონი — აჭარა (კოლექტიური მონოგრაფია — ავტორები: ნუგზარ მგელაძე, თემურ ტუნაძე, ლია მელიქიშვილი, თამილა ცაგარეიშვილი, თამილა ლომთათიძე, ჯემალ ვარშალომიძე, ელდარ ნადირაძე, ნოდარ შოშიტაშვილი, ჯემალ მიქელაძე, მზია ჯღარკავა, ნანა სტამბოლიშვილი, პროექტის ავტორი და სამეცნიერო ხელმძღვანელი ნუგზარ მგელაძე), ბათუმი

ქართველი 2019 - ქართველი ხალხის ეთნოლოგიური ლექსიკონი — აჭარა (კოლექტიური მონოგრაფია, ავტორები: ნუგზარ მგელაძე, თემურ ტუნაძე, ლია მელიქიშვილი, თამილა ცაგარეიშვილი, თამილა ლომთათიძე, ჯემალ ვარშალომიძე, ელდარ ნადირაძე, ნოდარ შოშიტაშვილი, ჯემალ მიქელაძე, მზია. ჯღარკავა, ნანა სტამბოლიშვილი, მეორე გამოცემის თანაავტორები: ზაურ ახვლედიანი, ლაშა ასლანიშვილი, პროექტის ავტორი და სამეცნიერო ხელმძღვანელი ნუგზარ მგელაძე), მეორე გამოცემა, ბათუმი

ქესქიყურთ'ი (ყარასუშვილი/ყარასულოდლი), 2013 - მთხრობელი — ემრულა ჰუსეინ ქესქიყურთ'ი (ყარასუშვილი/ყარასულოდლი), 7 ივლისი, სოფელი ბაგანი, კლარჯეთი, თურქეთის რესპუბლიკა, 2013. — ნ. მგელაძე. 2013 წლის კომპლექსური ექსპედიციის დღიურები, დღიური 1, კლარჯეთი, თურქეთის რესპუბლიკა.

შალიკაძე 1978 - მ. შალიკაძე. ქართული ხალხური საკრავიერი ჰანგების მრავალხმიანობა (ზილის სიმის ფუნქცია საჩონგურო ჰანგებში). — მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XIX, თბ.

შალიკაძე 1978 - მ. შალიკაძე, ქართული მუსიკალური დიალექტები. — მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XX, თბ.

ჩხიკვაძე, ნოლაიდელი, ინაიშვილი 1960 - გრ. ჩხიკვაძე, ჯ. ნოლაიდელი, ა. ინაიშვილი. აჭარული ნადური სიმღერების ოთხხმიანობის თავისებურების შესახებ. — ლიტერატურული აჭარა, 1. თბ.

ჩხიკვაძე 1965 - გ. ჩხიკვაძე. ქართული ხალხური მუსიკა, თბ.

ჯავახიშვილი 1938 - ივ. ჯავახიშვილი. ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, თბ.

ჯანელიძე 1948 - დ. ჯანელიძე. ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბ.

JULIET RUKHADZE ABOUT THE GEORGIAN FOLK HOLIDAYS
AND SOUTHWESTERN GEORGIAN VARIATIONS OF
KEENOBA-BERIKAOBA FESTIVAL

Juliet Rukhadze makes a great contribution to the study of Georgian folk holidays. Her contribution to the study of Georgian folk improvised mask theater is especially great. She believed that Berikaoba-Keenoba was a multi-day celebration of nature revival and agrarian worship, and contained fragments of both sacred religion, the universal myth of winter and spring, and complex historical and ethnographic events. Berikaoba-Keenoba has a number of interesting parallels in the population of the Chorokhi Basin - Shavsheti, Tao-Klarjeti, and Ajara, a separate fragment of which can be used as a source for restoring the first appearance of the common Georgian holiday of Berikaoba. In this regard, the folk show "Fadiko" established in the repertoire of the Shuamtoba holiday and the above-mentioned wedding is interesting. It was a kind of berikaoba and was performed on an Ajaran musical melody, in which both women and men were involved. During this show the funny scenes of the man playing Fadiko were accompanied by fun, playing the drums and singing. Different variants of Fadiko's performance were known, but his storytelling and intellectual load were the same everywhere. The players selected for Fadiko - the actors, namely: the fiancée, the horse, the two fiancées – the rivals in the struggle for the woman, one was the leader of the horse and the other two were attendants. This must be the evidence of the belief that Fadiko was also a glorifying sight to the patron deity of childbearing. Fadiko's dance-game shows signs of humor with affection content. It was accompanied with the songs performed by the participants. Over time, Fadiko has become a dance, a spectacle to be performed at weddings and fests, but with the presence of identical elements of keenoba-

242

berikaoba, functionally similar characters, imitations of sacral marriage and gender, the battle of contenders, Fadiko's abduction, the "king's" sleep-wake, confirms that he must have been a remnant of an ancient mystery dedicated to the revival of the forces of nature preserved in Ajara in fragmentary and relict form, which reflected the pagan beliefs of the Georgian people, related to the economic life of the Georgian people and was a regional variety of berikaoba cycle - the Georgian folk holiday.

ეპიდემიურ დაავადებათა ისტორიისთვის საქართველოში¹

დღეს, როდესაც მთელი მსოფლიო კოვიდ 19-ის პანდემიამ მოიცვა, ეპიდემიების ისტორიის კვლევას განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიენიჭა და საინტერესო მასალა გამოქვეყნდა. გასაკუთრებით დაიტვირთა ინტერნეტსივრცე.

პრობლემის აქტუალობიდან გამომდინარე, ჩვენშიც აღნიშნულ საკითხზე ამ ბოლო ხანებში ბევრი რამ დაინერა, თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ უწინაც არ ყოფილა ეპიდემიების ისტორია ყურადღების გარეშე დატოვებული, ვგულისხმობ თ. სახოკიას (სახოკია 1956, 23-39), ბ. რაჭველიშვილის (იხ. სააკაშვილი, გელაშვილი 1956, 371-388), ვ. ბარდაველიძის (Бардавелидзе 1957, 83-91), ი. შენგელიას (შენგელია 1957), მ. შენგელიას (შენგელია 1963, 229-235, 283-389), გ. ჭირაქაძის (Чиракаде 1964), თ. ოჩიურის (ოჩიური 1977, 102-124), ა. იოსელიანის (იოსელიანი 1977, 134-154), ვ. კიკნაძის (კიკნაძე 2016-2017, 219-225), ე. ჟღენტის (ჟღენტი 2019) და სხვათა ნაშრომებს. ამ საკითხს ჩვენც ვეხებით წიგნში „ქართველი ხალხის ტრადიციული სამედიცინო კულტურა“ (მინდაძე 2013, 68-73; 209-244).

ამიტომ, მხოლოდ მოკლედ ვიტყვი, რომ ეპიდემიური დაავადებანი უძველესი დროიდან ვრცელდებოდა დედამიწაზე, სხვადასხვა ხალხში და ქვეყანაში. ამას მოწმობს არქეოლოგიური მასალა, მითოლოგია, ლიტერატურული თუ ისტორიული წყაროები. ეპიდემიებმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა კაცობრიობის განვითარების პროცესში, განაპირობა არა ერთი ისტორიული მოვლენა.

¹ კვლევა განხორციელდა შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული გრანტის - „საზოგადოება, მკურნალი, პაციენტი: ტრადიციული სამედიცინო სისტემის სოციოკულტურული ასპექტები და თანამედროვეობა“ (FR-19-7786) ფარგლებში

არის მოსაზრება, რომ შავი ჭირი და მალარია გახდა მიზეზი ძვ. წ. მე-3 ათასწლეულში ინდოევროპელი მოსახლეობის მიგრაციისა (Харрисон, Уайнер 1970, 570; Гамкрелидзе, Иванов 1984 , 915-916, 961).

შუა საუკუნეებში შავი ჭირის ეპიდემიებმა, მნიშვნელოვნად შეცვალა ევროპის დემოგრაფიული სურათი, ყოფითი კულტურა (Бродель 1989, 97-102). ფეოდალიზმის რღვევას ინგლისში შავი ჭირის პანდემიამაც შეუწყო ხელი. ხშირად დაავადება განაპირობებდა ისტორიულ მოვლენას - პელოპონესის ომის დროს ათენში ძვ.წ. 429 წელს ეპიდემიამ გადაწყვიტა ომის ბედი. ხოლო 1167 წელს რომი მალარიის ეპიდემიამ იხსნა ფრიდრიხ ბარბაროსას თავდასხმისაგან (მინდაძე 2013, 8-9).

1812 წელს, კავკასიის მთავარმართებელ ტორმასოვის ჯარით ალყაშემორტყმულ ახალციხეში გამაგრებული სოლომონ II, რუსეთის ჯარში გავრცელებულმა შავმა ჭირმა გადაარჩინა (დადიანი 1962, 202).

ეპიდემიის ზოგადი სახელწოდება ძველ ქართულში მომსრველი სენი, მომსრველი ჟამი, ხალხური სახელწოდება კი, მოარული, ჩამომავალი, ჩამომრები სენია. ე.ი ეპიდემიის ძველ ქართულ სახელწოდებაში ადამიანების განადგურების ფაქტია ასახული. მოსრვა (მოსრუა, მოსვრა), სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, მონყვედა და დაჯოცა-ა. ხალხურ სახელწოდებაში კი, ეპიდემიის მთავარი თვისება გადადება-გავრცელებაა ხაზგასმული.

სხვადასხვა სახის ეპიდემია ისტორიულ თუ სამედიცინო წყაროებში სხვადასხვა სახელით აღინიშნება. ჯუანშერის ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში მოხსენიებული დაავადება სატლი, იგივე სატალი, სენია მუცელა მომსრველი (ორბელიანი 1993). იგი, მედიცინის ისტორიკოსთა დასკვნით, ციმბირის წყლულს უნდა გულისხმობდეს (სააკაშვილი, გელაშვილი 1956, 371-372). ხალხურ სამედიცინო ლექსიკაში კი, ციმბირის წყლული უმეტესწილად ბედნიერის სახელით იყო ცნობილი. წყაროებში გვხვდება ეპიდემიურ დაავადებათა აღმნიშვნელი სხვა ტერმინებიც: შავი ჭირი, ავი

ჟამი, საოფლე, მუცლის სნება, საღმობა მუცლისა...

ძველ ქართულ სამედიცინო ხელნაწერებში აღწერილია ცალკეული ეპიდემიური დაავადების სიმპტომები, გავრცელების საწინააღმდეგო საშუალებანი, ავადმყოფის მოვლის წესები და მკურნალობა, რომელიც ძირითადად სიმპტომურ ხასიათს ატარებდა. ამჟერად შავი ჭირს შევხებით.

შავი ჭირი ერთ-ერთი უძველეს ეპიდემიაა. 2018 წელს, შავი ჭირის გამომწვევი ბაქტერია აღმოჩენილ იქნა შვედეთში, ნეოლითის ხანის სამარხში, რაც ამ უძველეს ეპოქაში აღნიშნული დაავადების არსებობაზე მეტყველებს (Charles Q. Chi 2018). შავი ჭირი მოხსენიებულია ბიბლიაში [მეორე მეფეთა, 24:13]... ძველ აღმოსავლეთში, სხვა წყაროებზე რომ არაფერი ვთქვათ, შავი ჭირის გავრცელებაზე, შუმერული ღვთაების ერას არსებობის ფაქტი მიგვითითებს. საბერძნეთში შავი ჭირის ეპიდემიაზე ცნობებს გვანდის თუკიდიდე, ბიზანტიაში - პროკოპი კესარიელი. შუა საუკუნეებისა და შემდეგდროინდელი ეპიდემიებისა თუ პანდემიების შესახებ არა ერთი ისტორიული წყარო, ნაშრომი თუ ლიტერატურული ნაწარმოები მოგვითხრობს საკმარისია გავისხენოთ დანტეს, ბოკაჩოს, დეფოს, კამიუს ნაწარმოებები.

ცნობილია შავი ჭირის სამი პანდემია: იუსტინიანეს ჭირი, მე-6 საუკუნეში, რომელიც ეგვიპტიდან ბიზანტიაში გავრცელდა. მეორე - XIV საუკუნეში ჩინეთიდან მოედო, აზიას, აფრიკას, ევროპას. ცნობილია „შავი სიკვდილის“ სახელწოდებით, მესამე, XIX საუკუნეში 1855 წელს ისევ ჩინეთში დაიწყო.

ისტორიული წყაროები საქართველოში ეპიდემიათა შესახებ მცირეა. მე-6 საუკუნის ე.წ. იუსტინიანეს ჭირზე, რომელიც შესაძლებელია საქართველოშიც გავრცელდა, ცნობები ჯერ-ჯერობით ვერ მოვიპოვეთ. არის მხოლოდ პროკოპი კესარიელის ცნობა ლაზიკეში მყოფ მიდიელთა ჯარში გავრცელებული შავი ჭირის შესახებ(კესარიელი 1989, 27). XIV საუკუნეში შავი ჭირის ეპიდემიაზე კი, მწირი, მაგრამ გარკვეული ინფორმაცია მაინც არსებობს ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით, 1366 წელს შავი ჭირით გარდაცვ-

ლილა ბაგრატი მე-5 ცოლი დედოფალი ელენე - „...გარნა მშვიდობასა ამას შინა იქმნა, მომსვრელი ჟამი, სრვა და სიკუდილი ძლიერი. და მოისპენ სულნი ურიცხვნი და მოკუდა ცოლი მეფისა ბაგრატიისა დედოფალი ელენე...“ (ბატონიშვილი 1973, 262). ამ ეპიდემიას მოსახლეობის დიდი ნაწილი უმსხვერპლია. დიდი სიკვდილიანობა ყოფილა 1348 წელს და „ამიტომაც უწოდებს ძველი ქართველი მემკვიდრე და კალიგრაფი ავგაროზ ბედიანისძე ამ წელს „სიკვდილიანობის წელს“ (ბერაძე, სანაძე 2003, 211).

ამ დროს შავი ჭირის ეპიდემია იყო სვანეთშიც, რაზედაც მიგვითითებს შემდეგი საბუთი: „[XIII-XIVსს.] დაწერილი მიქელაისძის მოხერის მთავარანგელოზისადმი ქ. ესე ნიშანი დაგინერე და მოგახსენე მე მ ი ქ ე ლ ა ი ს-ძ ე მ ა ნ და ჩემთა შვილთა, თქუენ, წმიდასა მთავარანგელოზსა მოხერისასა. ოდეს ჰავისა ჟამისა შემოსვლამა ქუეყანა დააშავა, მოგანდევე ჩემი თავი და შვილნი; ვითაცა გმსახურებდეთ ჰაგრეც გუნყალობდით. ამისთუის არცა მ ი ქ ა ლ ა ი ს-ძ ი ს ა სამსახურსა მოუცთებით. ესე ნიშანი მე ნ ი კ ო ლ ო ზ ს ა დამინერია და მოწამეცა ვარ» (სილოგავა 1985, 138).

მეორე საბუთიც ანალოგიურია:

„[XIII-XIVსს.] დაწერილი გიორგი როჩაგიანისა მოხერის მთავარანგელოზისადმი ქ. ესე ნიშნი დაგინერე და მოგახსენე მე, გ ი ო რ გ ი ო რ ა გ ი ა ნ მ ა და ჩემთა შვილთა, თქუენ წმიდასა მთავარანგელოზსა მ ო ხ ე რ ი ს ა ს ა, მას ჟამსა, ოდეს ჰავისა ჟამისა შემოსვლამა ქვეყანაი დააშვა მოგანდევე ჩემი თავი და შვილნი; ვითაცა გმსახურებდეთ ჰაგრეც გუნყალობდით. ესე ნიშანი მე ნ ი კ ო ლ ო ზ ს ა დამინერია და მოწამეცა ვარ» (სილოგავა 1985, 138-139).

XVI საუკუნეშიც გავრცელებულა შავი ჭირი. ბერი ეგნატაშვილი წერს: „ჟამი შეიქმნა; მაისს ლ“ა, შაბათს სალამოსა, ხოსიტა გააცხელა საკანაფეს, პატრონის ყუარყუარეს შვილი; ღვთის შეწევნით გარდაიხადა. ივნისს ი“თ ბატონი ბექა გააცხელა და ღვთის შეწევნით მანც გარდაიხადა. ბევრი გააცხელა ჩუენში და არავის რა დაუზიანდა“ (ეგნატაშვილი 1959, 525).

ცნობებია, ასევე XVIII საუკუნის ეპიდემიის შესახებ. 1781

წელს, თბილისში გავრცელებული შავი ჭირის ეპიდემიის გამო, მეფე ერეკლე კახეთში გადასულა. 1797 წელს კვლავ ყოფილა ძლიერი ეპიდემია და მეფე ერეკლე კვლავ კახეთში ყოფილა გახიზნული. ამჯერად მკაცრი ზომები მიუღიათ და ქართლიდან კახეთში არავის უშვებდნენ.

1801 წელს ალა მაჰმად ხანის შემოსევის შემდეგ აღმშენებლობა დაწყებულა, მაგრამ ეპიდემია კვლავ განახლებულა და იმერთშიც გადასულა (Акты 1868). მე-19 საუკუნეში ეპიდემიები პერიოდულად იჩენდა თავს (იხ. Ерицов 1879, 10-12).

„ახალციხის 1838-1843 წწ. შავი ჭირის ეპიდემიასთან დაკავშირებით, რომელიც შემდეგ მთელ კავკასიას მოედო, შექმნილ იქნა ამიერკავკასიის მხარის შავი ჭირის ეპიდემიისაგან დაცვის კომიტეტი“, რომლის თავმჯდომარედ დანიშნულ იქნა პოეტი ალექსანდრე ჭავჭავაძე“ (შენგელია 1963, 283).

შუა საუკუნეების ქართულ სამედიცინო ხელნაწერებში შავი ჭირი სხვადასხვა სახელით მოიხსენიება. კერძოდ, ტაუნი, ტყაალუნი, ავი ჟამი; ბიბლიის ქართული თარგმანის სხვადასხვა რედაქციაში, შავ ჭირთან [მეორე მეფეთა, 24:13] ერთად, მისი სხვა სახელწოდებებიც დასტურდება, ძველ აღთქმაში სენი საგურკველი [პირველი მეფეთა, 6:4], ახალ აღთქმაში - წყუედა: „იყო ძრვა ადგიდ-ადგიდ და სიყმილი და წყუედაი“ [მრ.13.8]

ხალხურ სამედიცინო ლექსიკაში ეს დაავადება აღინიშნება სიტყვებით: ჟამი, ავი ჟამი, ავი//ჰავი სენი, შავი ჭირი, შავი ყვავილი, შავი სახადი...

ტაუნი, მუნუკს სიმსივნეს აღნიშნავს. XIII საუკუნის სამედიცინო ხელნაწერში ვკითხულობთ: „ტაუნი სიმსივნესა ჰქვიან, რომელ ღლიასა ქუეშეთ გამოაჩნდეს, ანუ ბარკლისა ღლიასა ქუეშეთ...“ (წიგნი სააქიმოი 1936, 275). ე.ი. დაავადებისთვის ეს სახელი ერთ-ერთი სიმპტომის გამო უწოდებიათ. რაც შეეხება სიტყვა ჟამს, იგი დროის აღმნიშვნელი ტერმინია. სულხან-საბას განმარტებით, „ერთი დღე და ერთი ღამე არს ოცდაოთხი ჟამი [...]; ჟ ა მ ი ეწოდების წელიწადსა, ჟ ა მ ა დ ითქმის თაობა მეფისა ერთისა...“

იმავდროულად „ჟამი კაცის მკვლელი“ - ა (ორბელიანი 1991, 633). ალბათ, ამ უკანასკნელში სულხან-საბა ადამიანის მომაკვდინებელ სენს გულისხმობდა. ამგვარად, ჟამის ძირითადი მნიშვნელობა დროა. ავი ჟამი კი ავ, ცუდ დროს, ე.ი შავი ჭირის გავრცელების დროს აღნიშნავს. შესაძლებელია, სწორედ ამიტომ მიიღო შავმა ჭირმა სახელწოდება ავი ჟამი, შემოკლებით კი ჟამი.

სამედიცინო ხელნაწერების მიხედვით, შავი ჭირის სიმპტომები შემდეგნაირია: „ნიშანი ავი ჟამისა, რომე ტყაალუნი ჰქვიან, ესე ჟამისა ნიშანი არის, ესე მჯდომი არის, ან გამოვა ყურის ძირს, ანუ ენისა ძირსა, ანუ ძუძუსა ძირსა, ანუ ლლიასა, ანუ საზარდულსა, ესე მჯდომი ნამეტნავად იქნების და საური შეიშლების და ავი ჟამი შეიქნების, ქალაქებში გაგამოჩნდების, და მწოვედ ეწვებოდეს. ის ადგილისა ფერი წაულოს და გულსა ძგერა გამოუჩნდეს, ბნედა გამოუჩნდეს, ნიშანი მისი რომე მჯდომი გამოვიდეს, თუ ყურის ძირსა ან ყურსა უკანით, ან ძუძუსა ან ლლიასა გამოვიდეს, ავი არის და მკულელი, და ფერი მოშაოდ დაეცემოდეს ავი არის, თუ წითელი იყოს და მოყვითლოდ სცემდეს ფერი, ისი უფრო წყნარი არის“ (ქანანელი, 1940, 400).

ბ. რაჭველიშვილის განმარტებით, სამედიცინო ხელნაწერებში ჟამის „ძირითად კლინიკურ ნიშნად მიჩნეული ყოფილა „მჯდომის“ ანუ სხვადასხვა ფერის დიდი ჩირქოვანი მუნუკის ამოსვლა ილღის მიდამოში, საზარდულის მიდამოში, ყურთან და სხვ. აღნიშნულია აგრეთვე გულის ფრიალი, ხშირი გულის შეღონება. ხაზგასმულია „ავი ჟამის“ გავრცელების ეპიდემიური ხასიათი, განსაკუთრებით მჭიდროდ დასახლებულ ქალაქ ადგილებში“ (სააკაშვილი, გელაშვილი 1956. 373).

ხალხური გადმოცემით, ჟამის მთავარი სიმპტომი გამონაყარი და ცხელება იყო. ზოგიერთ კუთხეში შემორჩენილია ცოდნა ჟამის თეთრი, მოწითალო და შავი ფერის მუნუკის შესახებ. შავი სასიკვდილოდ ითვლებოდა.

ხალხური შეხედულებით, შავი ჭირი უმეტესწილად ზაფხულში ვრცელდებოდა. ხევსურული თქმულების ერთ-ერთი ვარიანტის

მიხედვით, ჟამნი „მესიცივეები“ იყვნენ - სიცივეს ვერ უძლებდნენ და აგრილდებოდა თუ არა, ხან სად იმალებოდნენ და, ხან სად [...] თქმულებაში დასახელებული ამბავი სიცივეში ჟამთა აქეთ-იქით მიმალვის შესახებ, ზამთარში ეპიდემიის შესუსტების ამსახველი უნდა იყოს. მაშასადამე, იგი ხალხური დაკვირვების შედეგია და არა მხატვრული გამონაგონი“, წერს თ. ოჩიაური (ოჩიაური 1977, 107-108).

შავი ჭირით დაავადებულის მკურნალობისა და დიეტის შესახებ ერთ-ერთ ხელნაწერში ვკითხულობთ: „თურინჯისა და ლიმოსა (ფორთოხალი და ლიმონი ნ.მ.) შარბათი, ბროწეული, ვაშლი და კომში აჭამე. კარგ სულთაგან ასუნებინე როგორცა, სანდალი, ვარდისა წყალი და ქაფური, ნინოფარი და ამათი მსგავსი და საჭმელად ოსპი და კაკაბი, გლონი, ხოხობი, და დურაჯი და თიკანი მარგე არის, და გრილსა სახლშიგა ნოლა და ყინული, და წნორისა ფურცელი, ია და ვარდი და ქაფური ყინულითა გაცივებული...“

[...]და სადაცა ისი მჯდომი იყოს წყნარდ კოტოში მოკიდე, და რომე შაშრით მოსცრა წყნარად კოტოში მოჰკიდოს და ეცადოს რომე ამოღმა ამოილო, მერმე სალობი ნამლები დასდევე, რომე ამას ზემოთ სხვის მჯდომებშიგა სწერია და გამოურწყევ, თეთრითა მალამითა გაამრთელე მღთითა“ (ქანანელი, 1940, 400). ამ ამონარიდიდან ჩანს, რომ ავადმყოფს მსუბუქი საკვებისა და ვიტამინებით მდიდარ ხილის მიღებას ურჩევდნენ, მაღალი ტემპერატურის დროს ცივ საფენებს ადებდნენ, ავადმყოფზე დადებითად მოქმედებდა სასიამოვნო სურნელი, ზოგჯერ კი ქირურგიულ ჩარევასაც არ ერიდებოდნენ ჩირქიანი მუნჯუკის გამორწყვის მიზნით.

ხალხურ მედიცინაში შავი ჭირის ზოგიერთი სიმპტომის სამკურნალო საშუალება იშვიათად, მაგრამ მაინც დასტურდება. მაგ., თვალების ამონმენდა იის ნაყენით.

საინტერესოა რას მიმართავდნენ შავი ჭირის ეპიდემიის ფართოდ გავრცელების თავიდან ასაცილებლად. უძველესი საშუალება, როგორც ჩანს, დაავადების კერიდან აყრა და გადასახლება-გახიზვნა იყო. ასევე ძველია გადამდები სნეულებით დაავადებულის,

მისი ოჯახისა და საერთოდ დაავადების კერის და იქ მცხოვრები მოსახლეობის იზოლირების ღონისძიებები. რაც შეეხება კარანტინს, ცნობილია, რომ იგი ოფიციალურად ევროპაში (იტალიაში) XIV საუკუნეში იქნა შემოღებული. შემდეგ დაიხვეწა და დაზუსტდა კარანტინის წესები და საერთოდ ეპიდემიებთან ბრძოლის საშუალებები. ფრანგმა მეცნიერმა მიშელ ფუკომ შეისწავლა საფრანგათის ქალაქ ვენსენში, XVII საუკუნეში გავრცელებული შავი ჭირის ეპიდემიის დროს გატარებული ღონისძიებები, დაასკვნა, რომ ეპიდემიას, რომელსაც შემოაქვს არეულობა, მოსახლეობის ცხოვრებაში პასუხობდნენ გარკვეული წესრიგის დამყარებით. რაც, პირველ რიგში, გულისხმობდა, ჩაკეტილი სივრცის დაყოფას სეგმენტებად, სადაც ყოველ წერტილს ადევენდნენ თვალყურს. თითოეულ ინდივიდს მიჩენილი ჰქონდა თავისი ზუსტად განსაზღვრული ადგილი და მას მუდმივად აკონტროლებდნენ.

ყოველივე ეს და კიდევ სხვა ღონისძიებები, ფუკოს დასკვნით, ქმნიდა დისციპლინის მექანიზმის კომპაქტურ მოდელს, რაც იმას ნიშნავს, რომ შავ ჭირს ხვდებოდნენ გარკვეული წესითა და რიგით, რომელიც წინ უნდა აღდგომოდა, დაავადების გავრცელებით გამოწვეულ, შესაძლო არეულობას. შავ ჭირთან საბრძოლველად დისციპლინა იღებდა ხელში მმართველობის სადავეებს. შეიქმნა გარკვეული დისციპლინარული სქემა, კონტროლის ჩაღრმავებული სტრუქტურა, რომელიც გულისხმობდა არა საზოგადოების დაყოფას ჯანმრთელებად და ავადმყოფებად, არამედ ინდივიდუალურ გადანაწილებას, მუდმივი მეთვალყურეობის ქვეშ მყოფ მრავალ დანაყოფად (ფუკო 1999, 89).

შევეცდებით ნარმოვადგინოთ შავი ჭირის გავრცელების საწინააღმდეგო საშუალებები საქართველოში. სამედიცინო ხელნაწერების მიხედვით და ხალხური აღწერილობითაც, შავი ჭირი გადადიოდა როგორც უშუალო კონტაქტით, ისე ჰაერით და ვრცელდებოდა სწრაფად, ამიტომ ავადმყოფს ერიდებოდნენ და გარკვეულ ჰიგიენურ ნორმებს იცავდნენ. უსწორო კარაბადინში ვკითხულობთ: „ თუ ავი ჟამისა ავადმყოფი იყოს, და ყვავილობა

და ნაზლა იყოს [...] რომელსაცა სახლშიგა ისი ინვეს შენ ნუ დას-
დგები და ნურცა დასწვები, და რაც მათ ეჭამოს საჭმელი, მისსა
ნაჭამსა თქუენ ნუ სჭამთ, თვარემ საშიშარი არის. ნურცა მათითა
ჭურჭლითა წყალსა სვამთ, რომლითა სნეული სმიდეს. ესე რაცა
სენი დაგვინერია, იმა ავადმყოფისა ნაჭამსა და ნასვამსა ვინცა
სჭამს და სვამს მათ გარდაეხვევის“ (ქანანელი 1940, 5).

ხალხური გადმოცემითაც, გადამდები სნეულებით დაავადე-
ბულს ჯანმრთელი ადამიანი ყოველთვის ერიდებოდა, მის ნაპირ-
ალს არ გაიკარებდა, თუ აუცილებელი იყო მასთან მისვლა, ნიორს
გაღეჭავდნენ, ან ნიორს უბეში ჩაიყრიდნენ. ხევსურები ამ ტრადი-
ციას შემდეგნაირად ხსნიან: «როცა გადამდები ავადმყოფობაა
გავრცელებული (ნითელა, მუცლის ჭირი, ყვავილი, ქუნთრუშა და
სხვა) და როცა ოჯახში მიდიან, სანახავად მოსავლელად ან თუ
მოკვდა - სატირლად, ნიორს შეჭამენ და ისე მიდიოდნენ, ნივრის
სულზე (სუნზე) ავადმყოფობა არ მიუდგების ადამიანსო. ნიორს
უბეშიც ჩაიყრიან, მეტი ნივრის სუნი აგვედინასო“ (ბალიაური 1940,
87). თანამედროვე მედიცინაში ნივრის ბაქტერიციდული თვისებე-
ბი ცნობილია და ნიორზე დამზადებული წამლებიც გამოიყენება.

ეს ეფექტური საშუალებანი, ხშირად მაგიურრელიგიური
გააზრებით იყო დატვირთული. მაგ., ძველად ნიორს, ხახვს და
საერთოდ მწვავესუნთან მცენარეებს აპოთროპიული მიზნით, ავი
სულების დასაფრთხობად იყენებდნენ.

იგივე უნდა ითქვას დაავადების კერის ამოცნობის გონივრულ
მიგნებაზე, საქართველოს არაერთ კუთხეში დადასტურებულია
სნეულის სახლის კარ-ფანჯრის ნარ-ეკლით, ძეძვით მორთვის, ეპ-
იდემიამოდებული უბნის, სოფლის ირგვლივ კი ხნულის გაკეთების
წესი. ამას თურმე იმიტომ აკეთებდნენ, რომ სნეულებას, მის სულს
ნარ-ეკლის, ხნულის წრის გადალახვა გაძნელებოდა და სხვაგან
ვერ წასულიყო. რეალურად კი ეს ეპიდემიის კერის ამოცნობას
უნყობდა ხელს - ასეთ სახლებს, უბნებსა და სოფლებს გამვლელი
ერიდებოდა. აქ მცხოვრები ადამიანები, ჯანმრთელებიც კი, ცდი-
ლობდნენ ხნულის იქით არ გადასულიყვნენ.

ეპიდემიურ დაავადებათა დროს, ავადმყოფის იზოლირების წესი. მთელ საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული. იგი აღწერილია ბერი ეგნატაშვილის ახალ ქართლის ცხოვრებაში: „მარიამობის-თუეს კ³ვ პატრონი დედისიმედი გააცხელა ხუთ-შაბათს დღესა. და ორშაბათს დღესა ბერის პატრონის ბასილის ჟამით გააცხელება მოვიდა, და საფარას საბურთეზე გაეცხელე-ბინა. იმ წამს ნაბრძანდა პატრონი დედისიმედი, ორნი დედაშვილნი ერთს კარავში დანვნეს, ენკენის-თვის გ³ პარასკევი განთენდებოდა, ღმერთი განრისხდა, ბატონი ბასილი მიიცვალა ი³ე წელსა და კ³ბ დღისა, ღამით ჟამსა ბ³ და წამოვიდა პატრონი დედისიმედი მოაბითა, ზღუდერს ჩამოვიდა და ღუინობის-თუეს უსკუდარიდამ პატრონის შვილების გამოშუების მახარობელი მოუვიდა” (ეგნატაშვილი 1973, 525-526).

გარდა იმისა, რომ ამ ცნობაში აღნიშნულია, შავი ჭირის გავრცელების ფაქტი, მითითებულია, რომ შავი ჭირით დაავადებულებს ცალკე კარავში ათავსებდნენ და დაავადებას ღვთის რისხვას მიაწერდნენ.

გადამდები სნეულებით დაავადებულის განცალკევების წესი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დასტურდება. ავადმყოფი ოჯახიდან გადაჰყავდათ სოფლის განაპირას, დაუსახლებელ ადგილზე სახელდახელოდ აშენებულ ფიცრულ ან მონნულ ქოხში, ფაცხაში. მასთან საჭმელი ახლობლებს, მეზობლებს მიჰქონდათ, ტოვებდნენ მათი სამყოფლის შორიანხლოს. თუ ავადმყოფი ძალიან იყო დაუძღვრებული, მას ოჯახის წევრი ან ახლობელი მოხუცი უვლიდა.

განცალკევება იყო ეპიდემიის თავიდან აცილების ერთ-ერთი საშუალება. თუ დაავადება მაინც გავრცელდებოდა და ეპიდემიის სახეს მიიღებდა, მაშინ უკვე ხდებოდა დაავადებულთა მასობრივი - გახიზვნა². სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, ხიზვნა

² ფერნარ ბროდელი ხაზს უსვამს შავი ჭირის ეპიდემიის დროს მოსახლეობის თვითგადარჩენის სოციალურ ხასიათს. არსებული მონაცემების საფუძველზე, მან დაასკვნა, რომ მდიდრებს შეეძლოთ ეპიდემიის კერიდან სწრაფად გაქცევა-გახიზვნა, ქალაქგარეთ თავიანთ საკუთარ სახლებში ან სხვაგან.

მტერთა და სენტა (სნებათა) დარიდებაა. ე.ი. ეს ტერმინი მტრის შემოსევის ან ეპიდემიის დროს საცხოვრებელიდან აყრას გულისხმობს, რადგან ხიზანი, მისივე განმარტებით, ლტოლვილია (ორბელიანი 1993). არსებობს როგორც ოჯახების, ისე მთელი სოფლის გახიზვნის დამადასტურებელი საბუთები, მაგ., „1809 წლის აგვისტოს 29-ს უდებობის წიგნი მიცემული გიორგი ბაქრაძის მიერ გელათელ მიტროპოლიტ ეფთვიმესადმი», რომელშიც ვკითხულობთ:

„ქ. თქვენ, ყოვლად სამღვდელოს ბატონს გენერალურ მიტროპოლიტს უფალს ეფთვიმის ესე უდებობის წიგნი, პირი და საფიცარი მოგართვით მე, ბაქრაძემ გიორგიმ, ჩემა შვილებმა იოანემ და როსტომ და ჩვენმა შვილმა და მომავალმა; - ასრეთ და ესე ვითარად, რომ ჩვენ ქვეყანაშიდ ღვთის რისხვა მოვიდა და ჟამი გაჩნდა და ჩამოგვიდგა ჟამი და სახლკარიდამ გადაგვყარა და ჩვენი სახლი და კარი ოხრად დატევებული გვექონდა და ჩემის სახლის კაცის, კაცია ბაქრაძის კაცის შვილს შეეყარა ჟამი და ჩემს სახლში დანვა და თქვენის კაცის სიმონა ლებანიძის ცოლი და კიდე ცენცაძის ნაცოლევი და თქვენი ქურივი ჩამოვიდნენ ამ ჩემს გაოხრებულ ოჯახშიდ და ჟამიანს კაცს თავს დაადგნენ ჩემდა უდასტუროთ თუ რაიმე იყო ჩემს ოჯახშიდ, დამებნა და დამეკარგა» (დოკუმენტები... 1953, 289-290, N453).

ამ დოკუმენტის მიხედვით, ერთ შემთხვევაში ჟამიანობის დროს ოჯახი სახლ-კარს ტოვებს - იხიზნება. მეორე შემთხვევაში კი ჟამით დაავადებული საკუთარ ოჯახს განერიდება და იზოლირების მიზნით, ჟამის გამო მიტოვებულ სახლში გადადის.

ოჯახის აყრის გარდა, როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოში დადასტურებულია მთელი სოფლის აყრისა და გახიზვნის ფაქტებიც. მაგ., 1800 წელს შავი ჭირის ეპიდემიის გამო აყრილა და გახიზნულა სოფელ ძეგვის მოსახლეობა (დოკუმენტები... 1953,

მატერიალური შესაძლებლობა მათ ამის უფლებას აძლევდა. ღარიბებს კი წასვლა არსად შეეძლოთ და ისინი რჩებოდნენ თავიანთ საცხოვრებლებში, ეპიდემიამოდებულ ქალაქში, სადაც ისინი იყვნენ ჩაკეტილები, მუდმივი მეთვალყურეობის ქვეშ. ხდებოდა მათი იზოლირება. სახელმწიფოს მიერ, რომელიც თავის თავზე იღებდა მათ კვებასაც (Бродель 1986, 99-100).

206, N334). 1881 წელს შავი ჭირის ეპიდემიის დროს იმერეთის სოფელ ვანის მოსახლეობა აყრილა, მთელი სოფელი გადაუწვია და გურიაში გადასახლებულა (შენგელია 1957, 51). იხიზნებოდნენ უმეტესწილად ტყეში, ან დაუსახლებელ ადგილებში. მაგ., „1829 წ., მარიაპოლისთვეში ჟამი მძვინვრებდა აჭარაში და მცხოვრებნი ტყეებში იყვნენ დახიზნულნი“ [სახოკია 1985, 186]

მეტად მნიშვნელოვანია სვანეთის XIV საუკუნის ერთი საბუთი, რომლის მიხედვით, სვანეთში თუ ვინმე შავ ჭირს // ჰავ //ავ სენს შემოიტანდა, ორასი თეთრით დაჯარიმდებოდა. „ესე დაწერილ(ი) დაუწერეთ ს ე ტ ი ს ა ს ო ფ ე ლ მ (ა) ნ, მტკიცე და უქცეველი მ(ა) ს ჟ(ა)მსა, ოდეს ჩვენ(ა)დ უკითხავად ო ს ე თ ს წავიდეს, ორასისა თეთრისა იბარა წაუღოთ. თუ ვინ ჰავითა სენითა დასწეულდეს, იგივე ორასისა იბარა გარდავაჭდეინოთ. რაიც ქნილა, თუ რაი სამტერო საქმე მოჰყვეს, პირი და პასუხვისა გამცემი ს ე ტ ი ს ა და ლ ა | ლ ა მ ი ს ა ხ ე ვ ი ვართ.

ამისა გათავებისა თაუსდებ(ა)დ დაგვიწერია სამება ს კ ა რ ე შ ი ს ა, მთ(ა)ვარმონამე ს ე ტ ი ს ა“ (სილოგავა 1889, 159-160). ეს საბუთი სვანეთში ეპიდემიის დროს კარანტინის მსგავსი ღონისძიების არსებობაზე მეტყველებს.

ასეთი წესი სვანეთის ყოფაში XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისშიც დასტურდება. ალ. დავითიანის ცნობით: „ერთობილსა ხევისა სვანეთისა გადანყვეტილებით, დანყველილი იყო ის სვანი, რომელიც შემოიტანდა ყვავილსა და სხვა მისთანა გადამდებ მძიმე ავადმყოფობას, რომელსაც ადგილობრივად ეძახიან სენს ანუ ჟამს (შავი ჭირი), ქელეფანს (კეთრი) და სხვას. სახალხო წყველა-კრულვის გარდა ჭირის შემომტანს დააჯარიმებდნენ და ზოგიერთ შემთხვევაში კი აყრამდის მიუყვანდნენ საქმესო. ასეთი სახეგო დადგენილებით დაღონებული სვანები თავის მხრივ ცდილობდნენ სვანეთში არავითარი სენი არ შეეტანათ“ (დავითიანი 1941, 47).

XIX საუკუნეში ახალციხეში გავრცელებული ეპიდემიის დროს კარანტინი დაუწესებიათ, რომლის ამსახველი საბუთი გამოქვეყნ-

ნა მიხეილ შენგელიამ. ეს არის საბუთი შავი ჭირის ეპიდემიის-გან დაცვის ამიერკავკასიის კომიტეტის, კარანტინის ინსპექტორისა და ახალციხის პროვინციის ადმინისტრაციის მიერ მიღებული ღონისძიებების შესახებ (შენგელია 1963, 285-289).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჟამით დაავადებულები თავს აფარებდნენ, სოფლის გარეთ გამოქვაბულებს ან ხელოვნურად აშენებულ აკლდამებს. ერთ-ერთი ანდრეზის მიხედვით, სოფ. ახიელში ჟამი გაჩენილა და დაავადებულები „ჭიმღაის კლდეებში ეხები (გამოქვაბულები ნ.მ.) ას. იქ გახიზნულან [...] ნახიზნარებს ეძახიან იმ ადგილებს“ (კიკნაძე 2009, 157). აკლდამებს აფარებდნენ თავს ხევსურეთში: ანატორში, მუცოში..., ნაწილი ამ აკლდამებისა ახლაც შემონახულია. „შატილიდან 4 კილომეტრის მანძილზე მდინარე არდოტისა და არღუნის შესართავთან, მაღალ კლდეზე მდებარეობს მკვდარი ქალაქი - ანატორი, რომლის აღმოცენებაც, თუ ძველ თქმულებებს დაუფუჯერებთ, ეკუთვნის იმ დროს, როდესაც ამ მხარეში მძვინვარებდა ეპიდემია და ხალხი ამ ავადმყოფობის თავიდან აცილების მიზნით აგებდა განსაკუთრებულ ბინებს, სადაც ათავსებდნენ ავადმყოფებს“ (ყამარაული 1932). განსაკუთრებულ ბინებში ავტორი, ალბათ, აკლდამებს გულისხმობდა. გადმოცემით, აკლდამებში დაავადებულნი თავისი სურვილით მიდიოდნენ და იქვე იხოცებოდნენ.

ს. მაკალათია წერს: „აკლდამაში გამართულია ქვის ტახტები, რომელზედაც უწესრიგოდ ასვენია მიცვალებულთა მუმიფიცირებული ჩონჩხები, მიცვალებულთა ნეშტს შერჩენია ბამბის ქსოვილის სუდარა, იშვიათად შალიც ურევია [...] აკლდამაში არის აგრეთვე ბავშვის აკვნები, ხის თასები. ჯამები და სხვ. აკლდამის აშენების დრო აქ არავის ახსოვს, ამბობენ, რომ ისინი ჟამობის დროს უშენებიათ, სახადიანები ამ აკლდამაში შედიოდნენ და იქვე იხოცებოდნენო.“

ასეთივე სახის აკლდამები ბევრია დაცული ჩრდილოეთ კავკასიაში, განსაკუთრებით ოსეთში, ქისტეთში და ჩაჩნეთში.

საქართველოს მთიელებში ასეთივე აკლდამები დაცულია თუ-

შეთმი, მისი ნანგრევები მოიპოვება აგრეთვე ხევში, ყაზბეგის მახლობლად.

აკლდამები უთარილოა და ამიტომ ძნელია მათი წარმოშობის დროის განსაზღვრა. მაგრამ ანატორისა და მუცუს აკლდამები თავიანთი ნაგებობის ტექნიკით და კონსტრუქციით მე-17 საუკუნეზე ადრინდელი არ უნდა იყოს. აკლდამა საგვარეულო სამარხია, თითოეულ აკლდამაში ერთი რომელიმე გვარი იმარხებოდა.

აკლდამებში მოთავსებული მიცვალებულთა ნეშტის მუმიფიკაცია ბუნებრივი პირობების შედეგია. მაღალი მთის მშრალი ჰავა და ქარი ხელს უწყობდა ადამიანის ნეშტის გამოშრობას და მუმიად გადაქცევას.

ასეთი აკლდამების აგება უეჭველია, ადამიანის სულის რწმენასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. ხალხის წარმოდგენით, საიქიო სააქაოს გაგრძელებაა: მიცვალებულს უშენებდნენ ქვიტკირის ოთახს და საჭირო ინვენტარს ათავსებდნენ... ადამიანის წარმოდგენით, სხეულს შეეძლო სულთან უწყვეტი კავშირი ჰქონოდა (მაკალათია 1984, 210 -212).

ვ. ბრდავლიძის მიერ აღწერილია სოფ. მუცოსთან მდებარე 17 აკლდამა, რომელთაგან უმეტესობა ჩამონგრეულია, ზოგიერთში კი ჩანდა ადამიანის ძვლები და სამოსის ნაფლეთებიც კი (ბარდაველიძე 1982, 126-128).

საინტერესო მასალა მოვიძიეთ შარშან საველე მუშაობის დროს ხევში. აქ თითქმის ყველა სოფელთან არის აკლდამები. ადგილობრივთა გადმოცემით, აკლდამებსა და ბუნებრივ გამოქვაბულებში ადამიანის ძვლები იყო. ზოგან ძვლები ახლაც ჩანს. აკლდამები უმეტესწილად მინისქვეშაა განლაგებული და ქვით ამოშენებულ ორმოებს წარმოადგენს. ზოგან იქვე მინისზედა აკლდამის ნაშთები და გამოქვაბულიც არის, რომლებშიც ადგილობრივთა გადმოცემით, ჟამით დაავადებულები აფარებდნენ თავს. აქვეა სალოცავები. ორ სოფელში ცდომი დარიალის ხეობაში და ცოცოლთაში თრუსოს ხეობაში ე.წ. ჟმის//ჟამის სალოცავები ყოფილა. სოფელ ცდოს სალოცავის შესახებ ს. მაკალათია წერს: „ნათლისმცემლის

ხატის პირდაპირ თერგის გაღმა სოფ. ცდოა. აქ არის ხატის ნიში, რომელსაც „კვირალვთიშვილს“ უწოდებენ. ხატში დაცულია კომკის მაგვარი შენობის ნანგრევი, რომლის ჩრდილოეთ კედელზე დგას „კვირეის ყოჩის“ ქანდაკება... აქვეა „ჟმის სანირავის“ ნიში, სადაც ცდოელები ხატს სახადისა და ყოველგვრ მთარულისაგან მფარველობას შესთხოვენ. ჟამის ნიშთან ძველი აკლდამებია. აკლდამა ძველია, ფიქალ ქვით არის ნაგები და წარმოადგენს თალიანოთახს, რომელშიაც ადამიანის ძვლებია თავმოყრილი. ხალხური თქმულებით, აკლდამა ჟამობის დროს აუშენებიათ, მასში ჭირიანებს თურმე ათავსებდნენ და ისინი იქვე იხოცებოდნო“ (მაკალათია 1934, 246-247).

„ჟამის ხატი“ აღწერილი აქვს ვ. ბარდაველიძეს: ცდოში, „კვირეს ხატის ქვემოთ, დასავლეთის მხარეს არის კიდევ მეორე ნიში, რომელიც აგრეთვე ბაზალტის ქვისაგანაა ნაგები მშრალად. დასავლეთის მხარეს აქვს სასანთლე შუკუნა“. იქვე, „კვირეს ხატის სამხრეთის მხარეს, თხასეტის გორაზე მდებარეობს ორი კლდეში გამოქვაბული აკლდამა ადამიანის ძვლებით“ აღნიშნავს იგი (ბარდაველიძე 1966, 41-42).

ხევისურეთში ანატორის ცნობილ აკლდამებთან IX-X საუკუნეების ეკლესიის ნაშთებია. ხომ არა გვაქვს ამ შემთხვევაში ეპიდემიის დროს არსებული თავშესაფრების გარკვეული კომპლექსი, რომელიც შედგებოდა მიწისზედა სამყოფელისგან - გამოქვაბულისა და მიწისზედა აკლდამის სახით, სალოცავისა და მიწისქვეშა აკლდამებისგან, რომლებიც წარმოადგენენ კოლექტიურ ორმოსამარხებს. ცნობილია, რომ კოლექტიური ორმოსამარხები გამოიყენებოდა მიცვალებულთა დასაკრძალად ეპიდემიების დროსაც. არქეოლოგების დასკვნით, „ზოგიერთი კოლექტიური სამარხის წარმოშობა[...] შეიძლება დავუკავშიროთ ეპიდემიას ან რაიმე სოციალურ უბედურებას“ (კალანდაძე 1980, 24). კოლხური კულტურის არეალში შემავალი კოლექტიური სამარხების გავრცელებაც შესაძლოა რაიმე მასშტაბურ მოვლენას უკავშირდებოდეს (ომი, ეპიდემია) (გობეჯიშვილი ნ. 2014, 41-42).

განსხვავებული ვითარებაა სვანეთში. ერთ-ერთი საბუთის მიხედვით, სვანეთის სოფელ სეტის მოსახლეობას „შავ ჭირთან ბრძოლის ძალიან ეფექტური საშუალებისთვის მიუმართავთ. კერძოდ, მათ მოუწყვიათ დიდი საკირე, სადაც ავი სენისგან გარდაცვლილებს კრძალავდნენ. საბუთის შემდეგი წინადადებიდან ეს ქმედება უფრო ნათელი ხდება. საბუთში ნათქვამია, რომ ღმერთი იმათ სულებს შეინდობს და შეინყნარებს, ვინც თავის მიცვალებულს მათ საკირეში ჩაასვენებს. ასევე, ხვეის კრებული დალოცვილად აცხადებს იმათაც, ვინც, ამ კოლექტიური დაკრძალვის ადგილს, ანუ საკირეს გაამაგრებს (ვინცა „ამაგროს). უნდა ვიფიქროთ, რომ საკირეს გაამაგრება იმიტომ სჭირდებოდა, რომ თემის ყველა წევრი არ იყო თანახმა, თავისი მიცვალებული საკირეში დაეკრძალა (ანუ, რეალურად, კირში დაენვა გვამი). ზოგიერთი რომ დაკრძალვას ფიზიკურად ეწინააღმდეგებოდა, იქიდანაც კარგად ჩანს, რომ ასეთების დასასჯელად თემის კრებულს 12 ჩაფი ლუდი იბარად დაუნესებია. თანაც, საბუთში ნათქვამია, რომ ეს ჯარიმა თემის ნების წინააღმდეგ წამსვლელს დაუყოვნებლივ (“იმავე დღესა“) უნდა გადაეხადა, რაც სასჯელის ზომას ამკაცრებდა“ (კიკნაძე 2026-2017, 223-224). ე.ი სვანეთში შავი ჭირით გარდაცვლილთა - საკირეში დაკრძალვის წესი, XIV საუკუნეში საქართველოში ეპიდემიის დროს გარდაცვლილთა გვამების დაწვის ფაქტს ადასტურებს. ცნობილია, რომ ქრისტიანული რელიგია დადებითად არ აფასებს გარდაცვლილის გვამის დაწვას, ალბათ ამიტომ იყო სვანეთში უარყოფითი განწყობა დაკრძალვის ასეთი წესის მიმართ. როგორც ჩანს, ეს იყო ეპიდემიით გამოწვეული იძულებითი ღონისძიება, ისევე როგორც XIV საუკუნის პანდემიის დროს ევროპაში.

არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით, გვამების მასობრივი დაწვის ტრადიცია საკმაოდ ძველია. შესაძლებელია ამ ტრადიციის დამკვიდრებაში ეპიდემიებმაც ითამაშა გარკვეული როლი.

ეპიდემიების დროს დგება მოსახლეობის ფსიქიკური მდგომარეობის პრობლემა. სპეციალისტების აზრით, ინფექციურ დაა-

ვადებათა ეპიდემიას თან სდევს სულ ცოცხა სამი სახის ფსიქო - სოციალური ეპიდემიაც: პირველი - შიშის, მეორე - ახსნის (დაავადების მიზეზის გარკვევის სურვილის), მესამე კი, ქმედებების. დაავადების შიში ვრცელდება მთელ საზოგადოებაში. შემდეგ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საზოგადოებას იპყრობს სურვილი ახსნას დაავადების გავრცელების მიზეზი. ამასთან მიმართებაში განიხილავს ზნეობრიობის საკითხსაც და იწყებს მოქმედებებს ამ მოცემულობის კონტექსტში. ეს სამი ეპიდემია ერთმანეთთან უშუალო კავშირშია. დაავადების გადადების შიში განაპირობებს რიგ ქმედებებს. თავად დაავადების ხასიათი მისი უჩვეულობა, განსაკუთრებით ახალი უცნობი ეპიდემიის გავრცელების დროს, იწვევს მოთხოვნილებას დაავადების მიზეზის გამოვლენისა, ყოველივე ეს კი განაპირობებს ეპიდემიის დროს ინდივიდუალურ თუ კოლექტიურ ქმედებებს (Strong 1990).

ამგვარად, შავი ჭირის ეპიდემიების დროს, მიუხედავად იმისა, რომ ხალხი თავზარდაცემული იყო, მაინც ცდილობდა ეპოვნა დაავადების გავრცელების მიზეზი. შუა საუკუნეების პანდემიასა და ეპიდემიებზე არსებული მონაცემების შესწავლის საფუძველზე გამოთქმულია აზრი, რომ დროთა განმავლობაში შავი ჭირის გავრცელების მიზეზის შესახებ სამი შეხედულება ჩამოყალიბდა. პირველი, სწავლულთა, მეორე თავად ხალხის, ხოლო მესამე ხალხისა და ეკლესიის ერთად. სწავლულები შავ ჭირს უმეტესწილად მავნე ანაორთქლს, დაბინძურებულ ჰაერს უკავშირებდნენ³ და ზეციური მოვლენებით (კომეტის გამოჩენა, პლანეტების კონიუქცია (შეერთება) ხსნიდნენ. მეორე ვერსია ფაქტობრივად ბრალდებას წარმოადგენდა. მიაჩნდათ, რომ იყვნენ ადამიანები, რომლებიც სპეციალურად ავრცელებდნენ დაავადებას, ამიტომ მათი გამოვლენა და დასჯა აუცილებელი იყო. მესამე ვერსიით, ადამიანების

³ საფრანგეთის მეფე ფილიპე VI-ის დავალებით შედგენილ პარიზის უნივერსიტეტის მედიცინის ფაკულტეტის დასკვნებში (1348 წლის ოქტომბერი), შავი ჭირის ეპიდემიის მიზეზად გამოცხადებულ იქნა მონამღვლი ჰაერი ე.წ. მიაზმა, რაც ცაზე პლანეტების განლაგების შედეგად იყო მიჩნეული (Булхц 2000, 155).

უზნეობით განრისხებული ღმერთი დაავადებას ცოდვილთა დასჯის მიზნით აგზავნიდა,⁴ ამიტომ საჭირო იყო ცოდვათა გამოსყიდვა, მონანიება (Делюмо 1994, 115).

ცნობა შავი ჭირის ეტიოლოგიის შესახებ, რომელიც გარკვეულწილად შეესაბამება ევროპელ სწავლულთა შეხედულებას, გვხვდება XVI საუკუნის ქართულ სამედიცინო ნიგნში - დავით ბატონიშვილის იადიგარ დაუდში, სადაც ვკითხულობთ: „ამა ავისა ჟამისა შეყრა და მიზეზი ავის ჰავისაგან, ავის სულისაგან, და ხმელისა და ავის საჭმლისაგან შეექნების ესე სენიო“ (ბაგრატიონი 1985, “527). ხალხური გადმოცემით კი, შავ ჭირსა და ზოგიერთ სხვა ეპიდემიასაც, ღვთის რისხვას უკავშირებდნენ, რასაც, ისტორიული წყაროებიც ადასტურებს. მაგ. ჯუანშერის ვახტანგ გორგასლის ცხოვრებაში სატლი, რომელსაც ეპიდემიური ხასიათი ჰქონდა. ღვთიურ სასჯელად, ღვთის რისხვად არის წარმოდგენილი: «და ვიდრე განთენებამდე მოავლინა უფალმა სარკინოზთა ზედა ხორშაკი ბლუარისა, და გუემნა იგინი სატლითა სისხლისათა [...] და მოსწყდა სატლითა სარკინოზთაგან ოცდათხუთმეტი ათასი” (ქართლის ცხოვრება 1973, 237). ხალხური გადმოცემით, ღვთის რისხვას როგორც ცალკეული ინდივიდის, ისე საზოგადოების მიერ ჩადენილი, ღმერთისთვის მიუღებელი, საქციელი იწვევდა, ღმერთის გარდა ადამიანი სხვა ღვთიურ ძალებსაც შეეძლოთ დაესაჯათ. ანატორის ძველი მკვიდრი მოსახლეობა ჟამს იმიტომ გაუწყვეტია რომ „ერთ-ერთი მათგანი უდიერად მოქცევია თავის სალოცავს; განრისხებულ ანატორის ჯვარს არ დაუნდვია არც ის, არც თავისი საყმო და ყველასთვის ჟამი გაუჩენია“ (ოჩიაური 1977, 102).

მოყვანილ ცნობებში ზეციური ძალების მიერ მოვლენილ სასჯელზეა მინიშნება. ზეციურ ძალებთან შავი ჭირის კავშირზე მეტყველებს გადმოცემები ჟამის გამავრცელებელთა ადგილსამყოფელის შესახებ. სვანური გადმოცემით, ჟამის ბალი, კლდის

⁴ რომის პაპმა კლიმენტი VI-მ, 1348 წლის 26 სექტემბრის ეპისტოლეში შავი ჭირი მოიხსენია როგორც ღვთის საიდუმლო მსჯავრი, ასევე დაავადება, რომლითაც ღმერთმა დასაჯა ქრისტიანები ცოდვების გამო (Булхст 2000, 156).

თავზე იყო გაშენებული (ნიჟარაძე 1962, 147-148; ერისთავი 1986, 196). მეგრული გადმოცემის მიხედვით კი, ჟამის და სხვა ინფექციურ დაავადებათა (ბატონების) გამავრცელებლების უმშვენიერესი ბალი შავი ზღვის იქით იყო. მათ, „ჰქონდათ თავისი ოჯახები და მთელი სოციალური და სარწმუნოებრივი ორგანიზაცია. ყველანი ემორჩილებოდნენ ერთ უფროსს, რომელიც განაგებდა თავის ქვეშევრდომების საქმეებს და ზრუნავდა მათ კეთილდღეობაზე „სარწმუნოების მხრივ ისინი ქრისტეს და ისლამის აღმსარებელნი იყვნენ. ფიზიკურად კი ზოგი შავი იყო (შავი ჭირი). ზოგი თეთრი (ყვავილ-ბატონები) და ზოგი წითელი (წითელა)“ (სახოკია 1956, 26).

დაავადების უშუალო გამავრცელებლები „ჟამნი, ხევსურის რწმენით, ღვთიდან მოვლენილნი ფარულად ხალხის მხოცავები იყვნენ“ (ოჩიაური 1988, 121-122). ისინი ადამიანის მსგავსი პატარა არსებანი ყოფილან, რომლებიც სამი ფერის ისრის სროლით აავადებდნენ ადამიანებს. „ვისაც შავთბიან ისარს დაჰკრავდნენ, ის თურმე მაშინვე ტოვებდა სამზეოს, ვისაც წითელს - შედარებით დიდხანს ცოცხლობდა, მაგრამ მაინც იღუპებოდა. თეთრი ფერის ისრით დაკოდილი კი იკურნებოდა. იმ ადგილას სადაც, ჟამთა მსხვერპლს ისარი ხვდებოდა, ცვარი (წყლიანი მუნუკი) გაუჩნდებოდა და ავადმყოფობაც ეწყებოდა» (ოჩიაური 1977, 104). ამ გადმოცემის ანალიზის შედეგად თ. ოჩიაურმა დაასკვნა, რომ „თქმულებაში მოცემული მოტივი სამფერი ისრების შესახებ მტკიცე რეალურ სინამდვილეს ეყრდნობა და დაავადების სიმპტომის ასახვას წარმოადგენს...“ (ოჩიაური 1977, 104).

ხევსურულ თქმულებაში ჟამნის შესახებ მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ისარს. ღმერთის, ღვთაების თუ წმინდანის მიერ ისრის ტყორცნით შავი ჭირის გამოწვევის თემა, სხვადასხვა ხალხის თქმულება-გადმოცემებში, ფერწერულ ტილოებში, მხატვრულ ნაწარმოებებშია ასახული (Делиюмо 1994. 87-88). საკმარისია გავიხსენოთ თუნდაც ჰომეროსის ილიადას პირველი სიმღერა, განრისხებული აპოლონის მიერ აქაველთა ისრების ტყორცნით

დასჯა და შავი ქირის მოვლინება.

ეპიდემიების დროს ჩნდება რწმენა-წარმოდგენები დაავადებულთა დამსჯელი და მფარველი ღვთაებებისა და წმინდანების შესახებ ან ზოგ ღვთაებას, წმინდანს მიეწერება ეს ფუნქციები. ასეთია მაგ. ჩვენ მიერ ზემოხსენებული ერა - შუმერული ღვთაება, ეგვიპტური ქალღვთაება სეხმეტი. ქრისტიანულ ეპოქაში დასავლეთ ევროპის ზოგიერთ სახელმწიფოში შავი ქირით დაავადებულთა მფარველად მიიჩნევიან წმინდა სებასტიანე, წმინდა როხი და სხვ. (Бульст 2000), რუსეთში წმინდა ათანასე, კოზმა და დამიანე. ჩვენში შავი ქირით და საერთოდ სახადით დაავადებულთა (ე. წ. ბატონების) მფარველად წმ. ბარბარე ითვლება. შემწეობისთვის წმინდა ბარბარეს სალოცავებს მიმართავდნენ, უფრო მეტიც, ეპიდემიების დროს წმინდა ბარბარეს სახელზე ეკლესიებსა და სალოცავ ნიშებსაც კი აგებდნენ(დეტალურად იხ. მინდაძე, 2013, 234-244). თბილისში წმინდა ბარბარეს ეკლესია ნავთლულში შავი ქირის ეპიდემიის დროს, ეპიდემიის შეწყვეტის მიზნით აუგიათ (Историческая... 1884, №273).

სვანეთში შავი ქირის გავრცელების ფაქტი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, XIV ს-ს წერილობითი საბუთებით დასტურდება. სწორედ ამ დროს სვანეთში არაერთი ბარბარეს ეკლესია აგებულა, შესაძლებელია, ეპიდემიის შეწყვეტის მიზნით.

ეს ტრადიცია უძველესი დროიდან მომდინარეობს. 430 წელს პელოპონესის ომის დროს, შავი ქირის ეპიდემიის შეწყვეტის მიზნით, ათენში კიბელას ტაძარი აუგიათ (Naumann, 1983, 161).

XIV საუკუნიდან მოყოლებული რუსეთის სხვადასხვა ქალაქში შავი ქირის ეპიდემიების დროს წმინდა ათანასეს სახელობის ეკლესიებს აშენებდნენ (Дербек 1904).

ეპიდემიების დროს დაავადების თავიდან ასაცილებლად სხვადასხვა სახის რიტუალს ატარებდნენ, რომელიმე დღეს უქმედ აცხადებდნენ და ლოცულობდნენ. ამ ასპექტით საინტერესოა ხევში დადასტურებული ე.წ. ჟამის კვირა, ყველიერის წინა კვირა, როდესაც მხოლოდ ლოცულობდნენ (სუჯაშვილი, ფიცხელაური

ზემომოყვანილ მასალას თუ შევაჯამებთ ასეთ სურათს მივიღებთ. საქართველოში შავი ჭირის რამდენიმე ეპიდემია დასტურდება. წერილობითი ცნობები აღნიშნული ეპიდემიის შესახებ მე-14 საუკუნიდან მიგვეპოვება. თვით დაავადების შესახებ ცნობები კი მე-11 საუკუნიდან (ქანანელი 1940, 5, 400).

წყაროები ეპიდემიის გავრცელების, მასთან ბრძოლის წესების შესახებ საქართველოს რიგ რეგიონებს შორის განსხვავებულია. მაგ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ეპიდემიებზე ადგილობრივი ლეგენდა-გადმოცემებით, ხოლო სვანეთში XIV საუკუნის დოკუმენტური მასალით შეიძლება მსჯელობა. თ.ოჩიაურის ვარაუდით, „ძნელია იმის თქმა, თუ მთაში დაცული ცნობები უამთა შესახებ, რომელი ეპოქის ეპიდემიის ამსახველია, როდის უნდა გავრცელებულიყო იგი აქ. გამორიცხული არ არის, რომ ეს ცნობები საუკუნეთა მანძილზე მიმდინარე ეპიდემიათა შედეგად იყოს შექმნილი. არც ისაა გამორიცხული, რომ მასში ასახულიყო შედარებით უახლოესი და მძლავრი ეპიდემია თუნდაც 1779-95 წლებისა. მით უმეტეს, რომ ერეკლეს ლაშქრობებისა და ბრძოლების მუდმივი მონაწილენი ფშავ-ხევსურნიც იყვნენ, რომელთაც, სხვა მოძმე ქართველ ტომთა მსგავსად, ქვეყნის ავბედობა, საკუთარ თავზე გადაჰქონდათ. უამით შეპყრობილ მებრძოლებს შეეძლოთ დაავადება მთაშიც აეტანათ.“ (ოჩიაური 1977, 110). ეს სხვაობა ალბათ გეოგრაფიულ გარემოსთან ერთად, ისტორიულმა და სხვა ფაქტორებმაც განაპირობა, როგორც ჩანს, საქართველის სხვადასხვა რეგიონში ეპიდემიებმა სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ინტენსივობით შეაღწია. ეპიდემიების ამ კუთხით კვლევა მომავლის პერსპექტივად გვესახება.

დაავადების თავიდან ასაცილებად და ეპიდემიის ფართოდ გავრცელების პრევენციის მიზნით, საქართველოში გარკვეულ ზომებს მიმართავდნენ, რომელთაგან ზოგიერთი, როგორც აღმოჩნდა, დღესაც წარმატებით გამოიყენება. ვგულისხმობ, განსაკუთრებული ჰიგიენური ნორმების დაცვას, ნივრის ბაქტერიციდ-

ული თვისებების აქტიურად გამოყენებას, დაავადებულის მოვლის წესებს, რომელიც შუასაუკუნეების ოფიციალური მედიცინის მიხედვით, ითვალისწინებდა პრევენციულ ზომებს, მკურნალობას, დიეტას... ავადმყოფის ან ავადმყოფების იზოლირებას, ადგილზე ან დაავადების კერიდან მოშორებით, დაუსახლებელ ადგილებში[გახიზვნას], რომლის დროსაც, რა თქმა უნდა, გეოგრაფიული გარემო მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა, სწორედ ამიტომ ბარის რეგიონებში უმეტესად იხიზნებოდნენ ტყეში, დაუსახლებელ ადგილებში აგებულ დროებით საცხოვრებლებში, სადაც ზოგჯერ ახალი დასახლებებიც იქმნებოდა. მთაში სოფლის გარეთ, გამოქვაბულებსა და ხელოვნურად აგებულ ქვის აკლდამებში და სხვ. ეპიდემიის ფართოდ გავრცელებისგან დაცვა განაპირობებდა აგრეთვე სწრაფად დაკრძალვის განსაკუთრებულ წესებს, სოფლის გარეთ, კოლექტიურ სამარხებში, მიწისქვეშა თუ მიწისზედა აკლდამებში. ასევე გვამის დანვას, რასაც XIV საუკუნის ერთ-ერთი სვანური საბუთი ადასტურებს.

ეპიდემია იწვევდა გარკვეულ ცვლილებებს ტრადიციულ ყოფაში, მოითხოვდა ინოვაციებს. იქმნებოდა ცხოვრების ახალი წესები, მიშელ ფუკოს სიტყვებით რომ ვისარგებლოთ, იქმნებოდა გარკვეული დისციპლინარული სქემა, რომელიც აწესრიგებდა ცხოვრებას ეპიდემიის პირობებში.

დაბოლოს, ხაზი უნდა გაესვას ფსიქიო-სოციალურ ფაქტორსაც. ცნობილია, რომ ეპიდემიების დროს, ახალი, უჩვეულო ვითარება - იძულებითი კარჩაკეტილობა, შიში სიკვდილის მომტანი სწრაფებით დაავადებისა, რისი მიზეზიც შეიძლება გამხდარიყო გვერდით მყოფი ადამიანი, ცვლიდა ადამიანთა შორის არსებულ ურთიერთობებს. მეტ ადგილს იკავებდა ეჭვი, უნდობლობა, უსუსურობის განცდა. ეს და ალბათ ბევრი სხვა ფაქტორიც უარყოფით გავლენას ახდენდა ადამიანზე, ქმნიდა მისი ფსიქიკის დაავადების საფრთხეს. ასეთ პირობებში, თავგანწირული ქმედებების პოპულარიზება, ვგულისხმობ ანატორის აკლდამასთან დაკავშირებულ თქმულებას ჟამით დაავადებულთა შესახებ, ადამიანებს ღირსების

განცდას უღრმავებდა, ზნეობრივად ამაღლებული ქმედებებისკენ უბიძგებდა. ხოლო, დაავადების თავიდან აცილების რელიგიური საშუალებები, რწმენა ღვთაებების თუ წმინდანების მიერ დაავადებულთა მფარველობისა, ეკლესიების აგების ფაქტი ხელს უწყობდა მათ დამშვიდებას, შიშის დაძლევას. მოსახლეობას გადარჩენის იმედს უსახავდა. ყოველივე ეს კი რამდენადმე ამცირებდა ეპიდემიების დროს ადამიანთა ფსიქიკური აშლილობის საფრთხეს და შესაძლებელია მსხვერპლსაც.

დამონმებული ლიტერატურა:

ბაგრატიონი 1985 - ბაგრატიონი დ. იადიგარ დაუდი, თბ.

ბალიაური 1940 - ბალიაური მ. ხალხური მედიცინა ხევსურეთში (ხელნაწერი) მ.ბ.ბ. თსუ ივ ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი.

ბარდაველიძე 1982 - ბარდაველიძე ვ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. II, ხევსურეთი. თბ.

ბარდაველიძე 1966 - ბარდაველიძე ვ. ხევის საკულტო ძეგლები (ხელნაწერი) ვ.ბ. ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი.

ბატონიშვილი 1973 - ბატონიშვილი ვ. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება ტ.IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ.

ბერაძე, სანაძე 2003 - ბერაძე თ., სანაძე მ. საქართველოს ისტორია, (ანტიკური ხანა, შუა საუკუნეები), თბ.

გობეჯიშვილი 1962 - გობეჯიშვილი ნ. კოლხური და ყობანური კულტურების ურთიერთმიმართების საკითხი სამარხ-კონსტრუქციათა და დაკრძალვის წესის მიხედვით, თბ.

დადიანი 1962 - დადიანი ნ, ქართველთა ცხოვრება, თბ.

დავითიანი 1940 - დავითიანი ა. ყვავილისა და წითელას შესახებ (ხელნაწერი), ა.დ. 10, თსუ ივ ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა

და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი.

დოკუმენტები 1953 - დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან ნ. ბერძენიშვილის რედ. ტ. II, თბ.

ეგნატაშვილი 1959 - ეგნატაშვილი ბერი, ახალი ქართლის ცხოვრება, ქართლის ცხოვრება ტ. II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ.

ერისთავი 1982 - ერისთავი რ. ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბ.

იოსელიანი 1977 - იოსელიანი ა. აცრით ყვავილის მკურნალობის ისტორიიდან ძველ საქართველოში, კრბ. ივანე ჯავახიშვილი, თბ.

კალანდაძე 1980 - კალანდაძე ალ., სამთავრო. წინაატიკური ხანის არქეოლოგიური ძეგლები. მცხეთა ტ. 4 თბ.

კესარიელი 1989- კესარიელი პრ., საიდუმლო ისტორია, ბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ნინო ეფრემიძემ, თბ.

კიკნაძე 2016-2017 - კიკნაძე ვ. ახალი მასალა XIV საუკუნეში საქართველოში შავი ჭირის ეპიდემიის გავრცელების შესახებ (სვანური საბუთები), ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები XIV-XV, თბ.

კიკნაძე 2009 - კიკნაძე ზ. ხევსურული ანდრეზები, თბ.

მაკალათია 1934 - მაკალათია ს. ხევი, ტფ.

მაკალათია 1984 - მაკალათია ს. ხევსურეთი, ტფ.

მინდაძე 2013 - მინდაძე ნ., ქართველი ხალხის ტრადიციული სამედიცინო კულტურა, თბ.

ნიჟარაძე (1962), ნიჟარაძე ბ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბ.

ორბელიანი 1991 - ორბელიანი სს. ლექსიკონი ქართული, I, თბ.

ორბელიანი 1993 - ორბელიანი სს. ლექსიკონი ქართული, II, თბ.

ოჩიაური 1977 - ოჩიაური თ. ხევსურეთი და ხევსურები, თბ.

ოჩიაური 1988 - ოჩიაური ალ. ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, თბ.

ჟღენტი 2019 - ჟღენტი ე. საქართველოსა და მიმდებარე რე-

გიონებში გავრცელებული *Yersinia pestis* შტამების მოლეკულური დახასიათება“ სადისერტაციო ნაშრომი, სიცოცხლის შემსწავლელ მეცნიერებების დოქტორის აკადემიური ხარისხის მინიჭების მოთხოვნების შესაბამისად, თბ.

სააკაშვილი, გელაშვილი 1956 - სააკაშვილი მ., გელაშვილი ა. საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ.3, თბ.

სილოგავა 1986 - სილოგავა ვ., სვანეთის წერილობითი ძეგლები, I, თბ.

სახოკია 1956 - სახოკია თ. ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ.

სახოკია 1985 - სახოკია თ. მოგზაურობანი, თბ.

სოსიაშვილი 2020 - სოსიაშვილი გ. საქართველოში გავრცელებული ეპიდემიები და ქრისტიანული ეკლესია, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები XVI, თბ.

სუჯაშვილი, ფიცხელაური 2005 - სუჯაშვილი ნ., ფიცხელაური ი., მოხვეური ლექსიკონი, თბ.

ქანანელი 1940 - ქანანელი, უსწორო კარაბადინი, თბ.

ქართლის ცხოვრება 1955 - ქართლის ცხოვრება, ტ.1, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ.

ყამარაული 1932 - ყამარაული ალ. ხევსურეთი, თბ.

შენგელია 1957 - შენგელია ი. საქართველოში სანიტარული საქმის და ეპიდემიებთან ბრძოლის ისტორიისათვის (1801 წლიდან 1913 წლამდე), თბ.

შენგელია 1963 - შენგელია მ., ეტიუდები ქართული მედიცინის ისტორიიდან, თბ.]

შენგელია (1963), მ., ქართული მედიცინის ისტორია, თბ.

წიგნი სააქიმოი 1936 -წიგნი სააქიმოი, თბ.

Акты 1868 - Акты собранные Кавказской археографической комиссией, том II, Тф.

Бродель 1986 - Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV-XVIII, Том I, Структуры повседневности: воз-

можное и невозможное, Прогресс.

Бульст 2000 - Бульст Н. Почитание святых во время чумы. Социальные и религиозные последствия эпидемии чумы в позднее средневековье, Одиссей. Человек в истории. М.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 - Гамкрелидзе, Т.В., Иванов, Вяч. Вс. II, Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тб.

Делюмо 1994 - Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М.

Ерицов 1879) - Ерицов А. Чума в Закавказии (исторический очерк), Тф.

Фуко 1999 - - Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы.

Харрисон 1970 Харрисон Дж., Уайнер Дж., Баррикот Н., Рейнолдс В., Биология человека, М.

Чиракадзе 1964 - Ч- Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы.

Charles Q. Choi 2018 Ancient, Unknown Strain of Plague Found in 5,000-Year-Old Tomb in Sweden By Charles Q. Choi, 2018, www.livescience.com > 64246-ancient-plague-swedish-tomb

Naumann 1983 - Naumann Fr. Die Ikonographie Der Kibele in Der Phrygischen und Der Griechischen kunst, Tübingen.

Strong 1990 - , Strong Ph. Epidemic psychology: a model. *Sociology of Health and Illness*, 12, 3, 249-59. Reprinted in *Classic Texts in Nursing* London: Butterworth Heinemann, in press, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/1467-9566.ep11347150>

NINO MINDADZE

TOWARDS THE STUDY OF EPIDEMIC DISEASES IN GEORGIA

Today, when the whole world was covered by the Covid 19 pandemic, the study of the history of epidemics was given special importance

and various interesting materials were published. The issues related to epidemic diseases in Georgia are discussed in written sources and ethnographic data. Based on this material the ancient Georgian names of the epidemic diseases, the epidemics confirmed in historical sources and folk customs of dealing with them are revealed. In order to prevent the disease and to prevent the spread of the epidemic, certain measures were taken in Georgia, some of which, as it turned out, are still used successfully today. Here are meant the observance of special hygienic norms, the active use of the bactericidal properties of garlic, the rules of patient care, which, according to the official medicine of the Middle Ages, included preventive measures, treatment and diet. The epidemic was causing some changes in the traditional life, demanding innovations. New rules of life were created, to use the words of Michel Foucault, a certain disciplinary scheme was created, which would regulate life in the conditions of an epidemic. The psycho-social factor should also be emphasized. It is known that during epidemics, a new, unusual situation - forced confinement, fear of a deadly disease, which could be caused by a person next door, changed the relationship between people. Doubt, distrust, a feeling of helplessness took place. These and probably many other factors also had a negative impact on the person, creating a threat to his mental illness. In such conditions, the popularization of self-sacrificing actions, e.g. the narration of Anatori Shrine where the sick people were distancing themselves from the villagers, deepened people's sense of dignity, encouraged them to morally elevated actions. The religious means of preventing disease, the belief in deities or the protection of the sick by the saints, the fact of building churches etc. helped to calm people down, to overcome their fears. The population hoped to survive. All of this reduced the risk of mental disorders during epidemics.

ღვინის კულტურისათვის საქართველოში

*«ვაზის ჭირიმე, ვაზისა, უფლისგან კურთხეულისა,
ნითელი ღვინის დედაა, გამხარებელი გულისა»
ხალხური*

საქართველოში მევენახეობა-მელვინეობის უძველესობის დამტკიცებისათვის, დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა XX ს. დასასრულს, ე.წ. „ქვემო ქართლის“ ტერიტორიაზე აღმოჩენილ ჭურჭელს, რომელშიც დალექილი ღვინის ანალიზმა უტყუარად დაადასტურა კულტურული ყურძნიდან დაყენებული ღვინის არსებობის ფაქტი. ამერიკის არქეოლოგიის ინსტიტუტის საერთაშორისო სამეცნიერო ჟურნალმა Archaeology-მ ეს ფაქტი 2017 წლის მსოფლიოს 10 უმნიშვნელოვანეს აღმოჩენათა შორის დაასახელა. როგორც ამ ტიტულოვანი გამოცემის ფურცლებზეა აღნიშნული: „საქართველო უძველეს ადრეულ ნეოლითურ ძეგლებზე მიკვლეული კერამიკის ქიმიურმა ანალიზმა დაადასტურა, რომ ესაა უძველესი ღვინის ნაშთი. თიხის ჭურჭელზე დიდი რაოდენობით ღვინის მჟავის არსებობა, სხვა ინდიკატორებთან ერთად, წარმოადგენს ყურძნის და ღვინის ერთ-ერთ ძირითად ბიოლოგიურ მარკერს. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანები ღვინოს ამ ტერიტორიაზე ჯერ კიდევ ძვ.წ. 6000 წელს აყენებდნენ. ამ ახალი აღმოჩენის მიხედვით, ველური ვერაზიული ვაზი პირველად სწორედ ამ რეგიონში მოაშენეს“ (რუსიშვილი 2007)

შემდგომ პერიოდში, არქეოლოგთა ჯგუფის მიერ, ქვემო ქართლში, გათხრილი იქნა კიდევ ოთხი გორასამარხი. საერთო ჯამში შესწავლილი იქნა 30 ჭურჭლისა და განათხარი ნიადაგის 26 ფრაგმენტი. კვლევები ჩაატარეს საფრანგეთის, ისრაელის, იტალიისა და კანადის სამეცნიერო ცენტრების წარმომადგენლებმა.

კომპლექსური კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ ველური ვაზი ადამიანმა პირველად საქართველოს ტერიტორიაზე მოიშინაურა და შემდეგ უკვე კულტურული ვაზისგან იქნა მიღებული ღვინო. სხვათაშორის აქვე იქნა აღმოჩენილი ყურძნის მტევანით შემკობილი საღვინე ჭურჭელი და ღვინის დასალევი, თანამედროვე ჭიქის ფორმის სასმისები, შესაძლოა ერთ-ერთი პირველი, რომლითაც ადამიანმა ღვინო შესვა.

ძველი ბერძენი ავტორები (ჰეროდოტე, ფსევდო არისტოტელე, სტრაბონი, აპოლონიოს როდოსელი) თავიანთ ანალებში ხაზგასმულად მიუთითებენ ქართველ ტომთა პრიორიტეტზე ლითონის წარმოების კულტურაში, ამ პრიორიტეტზე მიანიშნებს ბიბლია სადაც რვალისა და რკინის მჭედლად გამოცხადებულია ქართველთა უძველესი ეთნარქი თუბალი და მოსოხი, ჩვენს დროში, ქართველ ტომთა დამსახურება ლითონის წარმოების სფეროში აღიარეს ევროპელმა მეცნიერებმა (ფორბსი, ეიჩისონი, ზიპე, ჟაკ დე მორგანი, ჰროზნი, ჩაილდი, ლენორმანი), ხოლო უმთავრეს მასალას იძლევა საქართველოს არქეოლოგიის მონაცემები, სადაც უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავს ლითონის მძლავრ კულტურას, მოკიდებული ადრეული ბრინჯაოს ხანიდან, ვიდრე გვიანი რკინის ხანამდე. მეშვიდე ათასწლეულის საქართველოს ადრესამინათმოქმედო კულტურის არსებობას ადასტურებს ისეთი სახის ნივთიერი მასალა, როგორიცაა ხორბლეული კულტურის სასრევ-სანაყი ხელსაწყო-იარაღები, რქის სახნისები, კაჟის ნამგლები და ხორბლეულის უძველესი ჯიშების არსებობა, რომელთაგან ორი სახის ხორბალი მახა და ზანდური ენდემური წარმოშობისაა. საქართველო ითვლება სახვნელ იარაღთა ცოცხალ მუზეუმად. მისი მთაგორიანი რელიეფი აპირობებდა სახვნელ იარაღთა გამრავალფეროვნებას, მის მისადაგებულობას სახნავ ფართობთან, რაც ხელს უწყობდა სამინათმოქმედო იარაღებში ტექნიკური სიახლეების დანერგვას. სწორედ მინათმოქმედების მაღალი კულტურის შედეგია ის საფუძველი რასაც ემყარება ქართული მევენახეობა-მეღვინეობის სახელგანთქმული ისტორია, ესაა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის

ბრწყინვალე ისტორიული მაგალითი, სადაც საეჭვო დასკვნები-სათვის ადგილი არაა.

არაერთი მეცნიერის მოსაზრებით სიტყვა „ღვინო“ ქართული-დან უნდა იყოს შესული სემიტურ ენებში. სემიტოლოგებსა და ინ-დოევროპული ენის სპეციალისტების კვლევებით დამტკიცებულია, რომ ეს ტერმინი ამ ენათა ლექსიკას არ მიეკუთვნება, აკადემიკოს გიორგი წერეთელი დასკვნით „საკმაოდ სერიოზული საფუძველი არსებობს იმისათვის, რომ ტერმინი „ღვინო“ იბერულ-კავკასიური ენათა ჯგუფს მივაკუთვნოთ“ (წერეთელი 1975). ნიშანდობლივ-ია ის გარემოებაც, რომ ქართულ მეტყველებაში ვენახის ზვრის აღსანიშნავად გამოიყენება სიტყვა „მამული“, რომელიც ზოგი-ერთ შემთხვევაში, სამშობლოს ცნებას ითავსებს და თავისთავად ცხადყოფს ადამიანის დამოკიდებულებას ამ ჯადოსნური მცენა-რის მიმართ.

შუამდინარეთისა და ეგვიპტის უძველესი ცივილიზაციის ქვეყ-ნებში ვაზსა და ღვინოს უდიდეს პატივს მიაგებდნენ. ლურსმულ წარწერებსა თუ ეგვიპტური ხელოვნების ფერწერაში ღვინისა და ვაზის ხატებაა გამეფებული. ხეზე ასული ვაზის თალარებქვეშ ძველი სამყაროს არისტოკრატიის ნებივრობა, ღვინის დაყენები-სა და მოვლა-პატრონობის სცენები და ზოგადად ღვინის მიმართ გამჟღავნებული სიყვარული გვირგვინად ადგათ უძველეს ცივი-ლიზაციათა შემოქმედთ, მაგრამ, როგორც მეცნიერები ამტკიცე-ბენ არც შუამდინარეთს და არც ეგვიპტეს არ მოეპოვებოდათ შესაფერისი პირობები ვაზის წარმოშობისათვის, სხვა რომ არა, ამ რეგიონებში არსად არ მოწმდება ველური ვაზი, როგორც აუცილებელი პირობა კულტურული ვაზის წარმოშობისათვის. მევენახეობა-მელვინეობა შუმერებისათვის ჩრდილოეთის კულ-ტურად ითვლებოდა, საინტერესოა რომ ძვ.წ XII ს. ასურელებს დაუმორჩილებიათ ქართველური მოდგმის ხალხი მუშქები და ისინი ღვინით დაუხარკავთ. ძველი აღმოსავლეთის წერილობით წყაროებში არაერთგზისაა მითითება ბაბილონში, ასურეთსა და ირანში ღვინის ჩრდილოეთის ქვეყნიდან შეტანის შესახებ, რო-

მელიც იგივედება სამხრეთ კავკასიასთან. (ფრუიძე 2014, 52, 55).

ეგვიპტელებიც აშენებდნენ ვენახს, თავდაუზოგავად იღვწოდნენ მისი გამრავალფეროვნებისთვის, წითელსა და თეთრ ღვინოს ასხავდნენ თიხის, ვერცხლისა და ოქროს სასმისებში, ახარისხებდნენ უბრალო და სამეფო ღვინოებად, იმ ქვეყნად გამგზავრებულთ, ვაზის ღერწებს აყოლებდნენ ბოროტეულთაგან თავდასაცავად და ზოგადად, უდიდეს პატივს მიაგებდნენ მევენახეთა შრომას, მაგრამ ეს კულტურა მათ აშკარად სხვა ხალხთაგან ჰქონდათ შეთვისებული, როგორც უკვე ითქვა, ეგვიპტესა და შუამდინარეთში არ მოიძებნებოდა ველური ვაზი, რომლის მეშვეობითაც ვაზის გაკულტურებას დაედებოდა საფუძველი.

ბერძნულ მითოლოგიაში ვაზის კულტურა ღვთაება დიონისეს სახელს უკავშირდება, რომელიც თავისი არსით მცირეაზიური წარმოშობისაა და ყურძენთან დაკავშირებული ატრიბუტიკა მას ამ სამყაროდან გაჰყოლია საბერძნეთში. ძველი კულტურული სამყაროს ლეგენდების ბუნდოვანებაშიც კი, რომლებიც ვაზის წარმოშობას შეეხება, გამოკვეთილია სამხრეთ კავკასიის პრიორიტეტი (ჯავახიშვილი 1986, 679-683).

საქართველოში მევენახეობა-მელვინეობის განვითარებასთან დაკავშირებული არქეოლოგიური მონაპოვარი, ქვემო ქართლში მიკვლეული უძველესი არტეფაქტების გარდა, შემდეგნაირად წარმოგვიდგება: მელვინეობა-მევენახეობის კულტურა თავისი დიდი მასშტაბით დასტურდება ძვ.წ. IV-III ათასწლეულების ე.წ. მტკვარ-არაქსის კულტურაში, სადაც ნათლად მოსჩანს მევენახეობა-მელვინეობის თანდათანობითი დახვეწისა და ზრდის ტენდენცია. ამ თვალსაზრისით, ასევე საინტერესოა, სამხრეთ საქართველოს ერთ-ერთ რეგიონში, ბედენის სამაროვანზე, მიკვლეული კერამიკული ნაწარმი და განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი — ვერცხლის ფირფიტებით შემოგარსული ვაზის ღერწები, რაშიც გამოკვეთილია დამოკიდებულების ხარისხი, ვაზის, როგორც საკულტო მცენარის მიმართ. ვაზის გაფეტიშების ასეთ ფორმას მსოფლიო არქეოლოგიის ისტორიაში იშვიათი მოვლენაა და იგი უთუოდ უნდა

მივიჩნით ადგილობრივი რელიგიური რწმენის პროდუქტად.

მეურნეობის აღმავლობის დამადასტურებელ მეორე მნიშვნელოვან რგოლს, წარმოადგენს, საქართველოს ერთ-ერთი ისტორიული პროვინციის თრიალეთის კულტურა და პირველყოფლისა აქ აღმოჩენილი თიხის ქვევრი, რომლის გარე მოხატულობა მეცნიერებს საფუძველს აძლევს, რომ იგი მიიჩნიონ სარიტუალო ღვინის ჭურჭლად. აქვეა აღმოჩენილი ძვ.წ. XVIII-XVII სს. დათარიღებული ვერცხლის საღვინე და ჭედური ხელოვნების უნიკუმი, ოქროსა და ვერცხლის ორი უმშვენიერესი თასი, რომელთაგან ერთზე წარმოდგენილია წმინდა სასმელის ღვთაებისადმი შეწირვის მრავალკომპოზიციანი სარიტუალო სცენა.

ძვ.წ. XIVს. განეკუთვნება ბორჯომის ხეობაში აღმოჩენილი არაერთი მნიშვნელოვანი საღვინე კერამიკული ნაწარმი და უაღრესად ორიგინალური, ბრინჯაოს იხვისთავიანი ღვინის სასმისირიტონი. ანტიკური პერიოდის საქართველოში უაღრესად იხვენება ღვინის ჭურჭლის სახეობანი, ჩნდება, ნისკარტიანი და ყურმილიანი დოქები, მარნის ტიპის ორიგინალური სასმისები, ვერცხლის სურები და იმპორტული ჭურჭელი, როგორც საბუთი ღვინის ესთეტიკის გამრავალფეროვნებისა. ამის ილუსტრაციას წარმოადგენს უკვე ახალი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეებით დათარიღებული ძეგლები.

მეღვინეობის განთქმულ აღმოსავლეთ საქართველოს კუთხეში-კახეთში უთქვამთ: „ამქვეყნად ხალხი რომ გაჩნდა, მეუფემ ხალხს ვაზიც მოაყოლაო“. ამ ხალხურ თქმაში უთუოდ გამოსჭვივის ვაზისა და ღვინის განსაკუთრებული დანიშნულება, თითქოს ვაზთან დამოკიდებულებამ აქცია კაცი ნამდვილ ადამიანად და მის კულტურულ და ესთეტიკურ აღმასვლას აქედან დაედო საფუძველი, ამ თვალსაზრისით ღვინო საქართველოში ეროვნულ საუნჯედ მოიაზრება. ღვინით სავსე და მოვლილი ქვევრი არის ჯილდო და გვირგვინი მევენახისთვის, რომელიც მიეგება მას მთელი წლის მუხლჩაუხრელი შრომისთვის. უბედურად გრძნობს იგი ამ დროს თავს, თუ არ გამოუჩნდება ვინმე, ვინც ღვინოს დაუღვეს, დაა-

გემოვნებს და შეუქებს. ძნელი არაა ამ განცდის ახსნა, ძნელი არაა დაინახო, თუ რატომ იქცა ვენახი, ღვინო და მარანი ერთ საკრალურ ობიექტად, ეს სამი ცნება ერთმანეთზეა გადაწნულ-გადახლართული და რაღაც თვისებურ სამოღვაწეო ასპარეზადაა ქცეული, სადაც უნდა გამოიცადოს ადამიანი. და თუ იგი, ამ შრომის ფერხულიდან, გამარჯვებული გამოდის სასურველია ამ შედეგს სხვაც იცნობდეს. ქართული ხასიათის მკვლევარნი ამტკიცებენ, რომ მათი სტუმართმოყვარე ბუნების ჩამოყალიბებაში ამ ფაქტორმა დიდი როლი შეასრულა.

ქართველი მეურნე ვაზის მოვლა-პატრონობას შვილის მიმართ ზრუნვას უფარდებს. ხალხური გამოთქმა: „ვაზო, შვილივით ნაზ-არდო“ აღარ საჭიროებს აღმატებულ ხარისხს და პრაქტიკულ მოქმედებათა ილუსტრირებას. ამ თქმით ისედაც განსაზღვრულია დამოკიდებულება, რომელიც ქართველ მეურნეს გააჩნდა ვაზის მიმართ. ურთიერთობა წარმოშობს სიყვარულს, საქმე აღვიძებს ინტერესს და ნაყოფი შრომისა სიკეთით ავსებს კაცის გულს. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ საქართველოში სტუმრისათვის მისართმევად ითვლებოდა მოწეული მოსავლის ის ნაწილი, რომელიც საუკეთესო იყო. ქართველთა ეს თვისება საყოველთაოდაა ცნობილი, მაგრამ აქ მხოლოდ უცხოხადში პატივისცემის გრძნობა კი არ იკითხება, არამედ სიამაყის გამჟღავნების სურვილიც-აჩვენოს სტუმარს თავისი გარჯის ნაყოფი, როგორც შედეგი მისი სამეურნეო გონიერებისა.

ვაზი საკმაოდ რთული მოსავლელი მცენარეა, მთელი წლის განმავლობაში ითხოვს ზრუნვასა და ყურადღებას, მაგრამ ეს შრომა ერთიანი ზეიმია მოსავლის მოლოდინში, მისი ნაყოფია, რომ „ახარებს კაცის გულს“ და ეფერება, როგორც ცოცხალ არსებას: „ხე მრუდე და ხე მართალო, ხეო, მაგრამ კარგო ხეო, ამ სოფლისა სალხინოო, საუკუნო სამოთხეო“. აღმოსავლური ტრადიციით სტუმარი და სტუმრის ჯეროვნად დახვედრა მასპინძლის წმინდა მოვალეობაა, მაგრამ ქართველისათვის ეს პროცესი რაგინდ მდიდრულადაც არ უნდა იყოს წარმოდგენილი, ღვინის გარეშე

მასპინძლობად არ ჩაითვლება, ეს კარგადაა გამოხატული ხალხურ ლექსში:

„კაცსა სტუმარი ეწვიოს, სტუმარი არნახულისა,
დააპოს ურმისა მორგვი ზაფხულის შენახულისა,
დასწვას ფინალი, ორთითი, ცეცხლი დაანთოს გულისა.
ოთხკუთხივ ბოლი ავარდეს, დასვას და ანადიმოსა,
ატლასის კაბა ჩააცვას და ცხენსაც შესვას პილოსა...
ყველა ტყუილად ჩაუვლის, თუკი არ ასმევს ღვინოსა.“

ულვინოდ დაპურება გაჭირვების მანიშნებელია და სიხარულსაა მოკლებული, ამიტომ ვაზი და ღვინო ყველგანაა, სადაც ადამიანის ბედნიერებას აქვს დასაბამი. ახალწლის იმედიანი დღესასწაულის დალოცვა ასე იწყება: „შემოდგი ფეხი, გილოცავ, გწყალობდეს წმინდა ბასილი, იმისი მადლით იყავი პურიტ და ღვინით ავსილი“. მოკლედ, ეს ორი სახის პროდუქტია ქართველის არსებობის აღფა და ომეგა, რომელთა შუა მოქცეულია ბედნიერი ცხოვრების გარანტია.

ყოველი დღე შრომის დღეა გლეხკაცისათვის, მისი ცხოვრება მოვალეობათა აღსრულებაა და თუ რაიმეთი არ შეიმსუბუქა ეს ტვირთი, გაიჭყლიტება და დაბეჩავდება მისი ცხოვრებისეული სიმძიმით, ამიტომაც უთქვამს:

„ვაზის ჭირიმე, ვაზისა, უფლისგან კურთხეულისა,
წითელი ღვინის დედაა, გამხარებელი გულისა“.

ადამიანები ერთმანეთს გვანან, არა აქვს მნიშვნელობა სად ცხოვრობს და რა ეროვნებასაა, ტკივილი თუ სიხარული მთელი მსოფლიოს ადამიანებს აერთიანებთ და გამოხატვის ფორმაც ერთნაირია.

1962 წელს თბილისში ჩატარდა მსოფლიო მეღვინეობისადმი მიძღვნილი კონგრესი, რომელზედაც საპატიო სტუმრის სახით

მონვეული იყო მსოფლიოში ცნობილი მეღვინე-დეგუსტატორი ფრანგი ბარონი პიერ დე ლერუა. როცა ბატონ ლე რუას დაათვალიერებინეს მეღვინეობით განთქმული ცენტრის ყვარლის ვეება მთაში გამოჭრილი ღვინის მარანი, ბარონს თურმე ცრემლები მორევია და თანადამსწრეთათვის უთქვამს: „ბავშვობაში კუნძულ კრეტაზე ვიყავი, მინოსში და კინალამ ხელმწიფის ლაბირინთში დავიკარგე. ვისურვებდი, რომ ახლა აქ, ყვარლის ლაბირინთში დავკარგულიყავი, მაშინ როცა ის წითელი ღვინით სრულად დაიტვირთება. დაე, ნუ მომძებნით!!!“ (გურასაშვილი 2012)

ღვინოსთან დაკავშირებული სუფრა ქართულ ტრადიციულ კულტურაში წარმოდგენილია ისეთი მიზნობრივი დანიშნულებით როგორცაა: სანიადაგო ანუ ყოველდღიური, სამგლოვიარო, საქორწინო, წლის კალენდარულ ციკლთან და სათემო-სახატო დღესასწაულთან დაკავშირებული, რომელიც არასდროს გულისხმობს დანაყრების ვიტალურ აქტს, ესაა საზოგადოებრივი ყოფიერების მენტალობის მანიშნებელი, საკრალური ნიშნითა და რელიგიური მსოფლმხედველობით დახასიათებული პროცესი.

ამასთან ერთად, მრავალპროფილიანია სალხინო სუფრის სახეობანი და იგი ძირითადად გამომდინარეობს ადამიანის პიროვნული ინტერესიდან. ქართული სუფრა ორგანულადაა დაკავშირებული უძველეს ხალხურ სანესო-რელიგიურ ქმედებათა და სანახაობათა სანყისებთან. ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ ქართულ საეკლესიო მხატვრობაში ზოგჯერ არარელიგიური სითამამითაა წარმოდგენილი სუფრასთან დაკავშირებული რეალიები, სამაგალითოდ მოვიყვანთ უბისის მოხატულობიდან საიდუმლო სერობის სცენას, რომელიც დატვირთულია ქართული სუფრისათვის დამახასიათებელი რეალური ნიშნებით.

ტრადიციული ქართული სუფრა გამოკვეთილად განსაზღვრავს სხდომის დროს ასაკობრივ, სქესობრივ და უფლებრივ გრადაციებს, თუმცა ეს უკანასკნელი არასდროს ღებულობდა სუფრის სხვა წევრთა მიმართ ზემდგომობის ხასიათს, პირიქით, თუ რაიმე გამოარჩევს ქართულ სუფრას სხვა ხალხთა ტრადიციული

სუფრებისაგან ესაა მისი გამოკვეთილი დემოკრატიზმი, თანამეინახეთა შორის თავისუფლებისა და თანასწორობის განცდა.

საგულისხმოა რომ ახალგაზრდებს სუფრასთან ჯდომის უფლება ეძლეოდათ სათანადო ასაკისა და „გამოცდის“ გავლის შემდეგ, რაც შეეხება სექსობრივ სეგრეგაციას ქალი და კაცი სუფრასთან გამიჯნულნი სხდებოდნენ, ანდა ერთ სუფრასთან ერთმანეთის პირისპირ.

ცნობილია, რომ ფრანგი ნეგოციანტი და მოგზაური ჟან შარდენი, რომელმაც XVII ს. II ნახევარში იმოგზაურა საქართველოში, თბილისში მიპატიჟებულ იქნა ქართველი უფლისწულის ქორწილში და მას შეუმჩნეველი არ დარჩენია, რომ სუფრა გამოირჩეოდა არაჩვეულებრივი წესრიგით და თავისი შთაბეჭდილება ოდნავ უტრირებულად, მაგრამ მაინც რეალურად გადმოსცა: „ჩვენ სამი ევროპელი, რომელიც სუფრასთან ვისხედით, უფრო მეტს ვხმაურობდით, ვიდრე ის 150 კაცი, რომელნიც სეფაში იმყოფებოდნენო“ (შარდენი 1975, 123) სუფრა ადამიანის გამოსაცდელია და მისი ხასიათის გამოსამჟღავნებელი, რასაც ხალხური თქმაც ადასტურებს: „ადამიანის ღირსება სმა-ჭამაში გამოჩნდებაო“.

ძველ ქართულ სუფრაზე ღვინის სმის ერთი წესი დამონმებულია ქართულ წერილობით ძეგლებში, რომელსაც მხარს უჭერს იმავე ჟან შარდენის აღწერილობა. ამ წესის მიხედვით, სუფრასთან ერთმანეთის პირისპირ მსხდომთაგან ოთხ-ოთხი კაცი წამოდგებოდა ფეხზე, იტყოდნენ სადღეგრძელოს, დალევდა ერთი ოთხეული და გადაანვდიდა სასმისს მეორე ოთხეულს და ასე, მორიგეობით შესვამდა ყველა მორიგე რვა კაცი, ვინც კი იყო სუფრაზე. ეს წესი ამჟამად აღარაა შემორჩენილი, მაგრამ სასმისის დალევადანოდება ე.წ. „ალავერდის“ სახით ბოლომდე შემორჩა ქართულ სუფრას.

მსოფლიოში არ მოიპოვება მევენახეობა-მელვინეობით სახელგანთქმული არცერთი ქვეყანა, რომელსაც თავისი ნაციონალური სულისკვეთებით არ ჰქონდეს გამოხატული ღვინისადმი დამოკიდებულება. ყველა ეს ტრადიცია თანაბრად მნიშვნელოვა-

ნია და პატივსაცემი. ეს შეეხება ქართველებსაც, რომლებმაც სუფრა საზოგადოებრივი ურთიერთობის საუკეთესო საშუალებად აქციეს. დღეს ქართულ ტრადიციებთან მეტნაკლებად დაახლოებულ ადამიანს, როგორც ქართველს, ასევე უცხოელს, თავისი აზრი გააჩნია ქართული სუფრის შესახებ და თუ ეს აზრი ყოველთვის დადებითი არაა ესეც გასაგებია, რადგან დროთა განმავლობაში მას ბევრი ზედმეტი დეტალი შეუძენია, რაც შესაძლოა გაღიზიანებას იწვევდეს, მაგრამ მისი ძირითადი არსი, რომ ადამიანური ყოფიერების უმაღლეს ღირებულებებს შეიცავს ეს უდაოა, ქართული სუფრა თავის უძველესი ტრადიციებით ადამიანებს შორის ამკვიდრებს ურთიერთპატივისცემასა და ისეთ ზნეობრივ იდეალებს, როგორცაა სამშობლის, წინაპრების, მშობლების სიყვარული, სიმღერის, პოეზიის, ვაჟკაცობის კულტი. მისი ძირითადი ლაიტმოტივია სულიერი აღმაფრენის გამოწვევით ადამიანი გახდეს უფრო კარგი ვიდრე არის. (ნადირაძე 2021, 54)

რაც შეეხება სტუმარს ქართულ სუფრაზე მასპინძლისათვის სტუმარი სიამაყის წყაროა და სასურველი თანამეინახე. ამადაც უთქვამს ხალხს ლექსად:

„ნუ ნახვალ კარგო სტუმარო, ნუ იტყვი ნავალ, ნავალო!!“
და მერე სხვას მიუმატებია:
„ძმავ სუფრისა ლხინი ხარ, მღერა გიყვარს და ლილინი“

ტრადიციული ქართული სუფრა გამოირჩევა დიდი წესრიგიანობით. ამ წესრიგის სათანდო ფორმაში მოქცევის, მისი წარმართვისა და განვითარების მარეგულირებელია სუფრის უფროსი ანუ თამადა. ფორმით, შინაარსით და დანიშნულებით ამ ინსტიტუტის კლასიკურ პერსონაჟს გამოკვეთილი ანალოგი სხვაგან არ მოეძებება. თამადას ევალება სადღეგრძელოების პირველადი წარმოთქმა და სუფრის წესის თანმიმდევრობის დაცვა. მასზეა დამოკიდებული ოჯახის, გვარის, სტუმრების და საერთოდ, ესთეტიკურ ღირებულებათა წარმოჩენა, გარდაცვლილთა მოგონება,

დამსწრეთა დაფასება და პატივისმცემება, თამადა თავად უნდა იყოს ინტელექტუალური, ავტორიტეტული, ორატორი, სუფრის საერთო მსვლელობისას მუდამ მოყურადე, მაგიდის მაჯისშემტყობი, სმაში გამძლე. აღსანიშნავია, რომ სადღეგრძელოების ასეთი სისტემა წარმოშობილია წინაქრისტიანული კულტის მსახურთა სარიტუალო, ღვთის სადიდებელი ლოცვა-ვედრების საფუძველზე. ღვინო სადღეგრძელოს გარეშე არ დაილევა. იგი ღვთაებრივი სითხეა. სადღეგრძელო ადამიანის მარადიულობის სურვილითაა წარმოშობილი, ხოლო მარადიულობა ღმერთია, რომელსაც ღვინის მეშვეობით უნდა დაუკავშირდეს ადამიანი.

სუფრის მიმდინარეობას განაპირობებს სადღეგრძელოთა წყება, რომელნიც განსაზღვრულია სუფრის ხასიათიდან გამომდინარე, იქნება იგი სამგლოვიარო თუ სალხინო. ამათგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია: სარწმუნოების, სამშობლოს, მშობლების, დედმამიშვილების, ოჯახის დიასახლისის, შვილებისა და შვილიშვილების, ნათესავების, გარდაცვლილთა ხსოვნის, ზოგადად ქალბატონების, ღვინის, ლექსისა და სიმღერის, სტუმრების, გამორჩენილ მამულიშვილთა და კიდევ სხვა ისეთებიც, რომლებიც სუფრის სპეციფიკურობით არიან ნაკარნახევი. მაგალითად, ისეთი ექსტრემალური მომენტისათვის, როდესაც სუფრაზე შემოდის სტუმრებისათვის უცხო კაცი, თამადა ვალდებულია დალიოს შემოსწრებული კაცის სადღეგრძელო. ამ სადღეგრძელოს პრაქტიკული დანიშნულებაა გააცნოს სუფრის წევრებს შემოსწრებული, დაახასიათოს იგი, გახადოს სუფრის სრულფასოვანი წევრი, იმის გათვალისწინებითაც, რომ რაიმე ექსცესს ნაკლები საფუძველი ჰქონდეს. ტრადიციულ ქართულ სუფრაზე ღვინოს თუმცა ბევრს სვამენ, ეს ნებაყოფლობითი პროცესია და ღვინის დაძალება არატრადიციულია, თუმცა, სმაში შეჯიბრი უცხო არაა ქართული სუფრისათვის, როგორც შედეგი ალკოჰოლური ალგზნებისა. მიუხედავად სუფრის ეტიკეტის კონსერვატიულობისა, მისი წევრებისათვის სრულიად ნებადართულია კერძო სადღეგრძელოს წარმოთქმა, (ოღონდ თამადასთან შეთანხმებით)

სიმღერა, ხუმრობა, ამბის მოყოლა და ზოგადად სრულყოფილი მონაწილეობის მიღება საერთო მხიარულებაში. ერთ სუფრას ნა-ზიარები უცნობი ადამიანები ერთმანეთის ახლობლები ხდებიან, სუფრასთან „პურის გამტეხთა“ შორის ნათესაური გრძნობა წარ-მოიშობა და არ ითვლება კარგ ტონად, თუ ადამიანს ასეთი შეხ-ვედრა დავიწყებია. სუფრის წევრს არ ეკრძალება სუფრაზე რაიმე ინიციატივის გამომჟღავნება, მაგრამ აქაც ზომიერებაა საჭირო, ნათქვამია, „თამადაზე მეტი არ უნდა ილაპარაკო“ და აკრძალ-ვის ასეთი წესი, თუმცა პანაცეა არაა, სუფრის წევრისაგან ზედ-მეტი თავის გამოჩენის სურვილი საერთო უხერხულობას იწვევს.

საქართველოს ყველა კუთხეს ყავდა და ყავს გამორჩეული თამადები, რომელთა გარეშე ვერ ჩაივლის ვერც სარიტუალო და ვერც საზეიმო პროცესი, გარდა ამისა, არიან ადამიანები რომელთა პროფესია თამადობაა. ესაა არაოფიციალური ტიტული პიროვნებისა და მისი ხარისხი, მთლიანად განსაზღვრულია თამა-დის ინტელექტით. თამადისათვის გარკვეული მნიშვნელობს აქვს მის უნარს: იყოს სმაში გამძლე, თუმცა, ამ უნარის გამოყენება უპირატესობის დასამტკიცებლად სუფრის წევრთა მიმართ მიუღე-ბელია. თამადობა პირველყოვლისა ესაა ეთიკისა და იუმორის მახ-ვილი და დროული დემონსტრირება, სიტუაციის გათავისება, სუ-ფრის წევრთა მენტალობისათვის ალღოს აღება, სადღეგრძელოს თქმა მიზანმიმართულად და მოზომილად, რადგან არც ზედმეტი ქებით შეანუხო ადრესატი და არც დააკლო. თამადა იმპროვიზა-ტორია და შემოქმედი, მან უნდა შესძლოს ტრადიციული სადღე-გრძელოების გარდა თქვას რაიმე ორიგინალური ისეთი რომელიც არასდროს უთქვამს.

ქართული სუფრის მშვენება ქალია და თამადის მთელი აქ-ცენტი ქალთა მიმართაა მიქცეული. არ არსებობს ქართულ მე-ტყველების კულტურაში პასაჟი სადაც ქალი მამაკაცზე წინ არ იდგეს, მაგალითად: დედ-მამა, ცოლ-ქმარი, და-ძმა, გოგო-ბიჭები, ქალ-ვაჟი. ძველად, ჭირის სუფრაზე, ქალები და მამაკაცები ერთ სივრცეში, მაგრამ ცალ-ცალკე სხდებოდნენ და ქალების სუფრაზე

ინიშნებოდა ქალი თამადა, რომელსაც სუფრა მიჰყავდა ისეთივე წესით, როგორც ეს კაცი თამადისათვის იყო მიღებული. რაც შეეხება ქალთაგან ღვინის სმას ქართველი ქალები ღვინოს მიიღებდნენ ზომიერად. საჭიროა აღინიშნოს, რომ სადღესასწაულო სუფრისაგან განსხვავებით, სამგლოვიარო სუფრაზე მიუღებელია განსხვავებული სასმისის გამოყენება და სადღეგრძელოები შეისმება მხოლოდ ერთი ფორმის ჭურჭლით.

ქართულ სუფრაზე ღვინის სმაში უმთავრესი იყო ამტანობა და საქციელი, რომელსაც სმის შემდეგ ამჟღავნებს ადამიანი. მსმელად ვერ ჩაითვლებოდა ის ვინც დაღვევის შემდეგ იცვლის ზნეს, ხდება აგრესიული და გამომწვევი. აქ ბევრი ღვინის დაღვევაზე არაა გამახვილებული ყურადღება იმდენად რამდენადაც მის ამტანობაზე. ის მსმელი, მსმელად ვერ ჩაითვლება ვინც ღვინო ვერ შეირგო. ქართულ სუფრაზე თუმცა ღვინის დაღვევა და განსაკუთრებით დიდი სასმისის, მთელი სუფრის დასანახად მიმდინარეობს ამ პროცესში მოსჩანს გამომწვევა თავად ღვინისა, ესაა შეჯიბრისა და მეტოქეობის უცნაური ჭიდილი, რომელიც მიმდინარეობს შემქმნელისა შექმნილთან. ამ პროცესს პრეისტორიაში უდევს სათავე, ადამიანს სურს შეებრძოლოს თავის ქმნილებას, რომლის თითოეულ ძირთან წელიწადში ასჯერ მაინც უნდა მივიდეს, ესაა მისი ალტერ ეგო და ამიტომაც სურს გამოსცადოს იგი და გამოიცადოს თავადაც. ქართული სუფრა დღესასწაულია და ამიტომ მისი ღირსების შელახვა დიდი წყენის მომტანია ყველასათვის. ეს ვითარება კარგად სჩანს ქვემოთმოტანილ სტროფში:

„დავეხსნათ ჭირვეულობას, სუფრას ნუ ავარევინებთ,

ნურც მეტსა ვეტყვით ერთმანეთს, ნურც მეტსა დავალევინებთ“.

სიმთვრალე, როგორც სათავე ყოველგვარი უსიამოვნებისა სირცხვილად იყო მიჩნეული. ამიტომაც ქართულში ორი ცნება ღვინის მსმელი ადამიანის გამოსახატავად - „ნასვამი“, რომელიც კონტროლს უწევს თავის თავს და არ გადადის ნორმალურობის საზღვარს და მეორე კიდევ „მთვრალი“, რომელიც ნასულია ხელი-

დან და აღარ ექვემდებარება კონტროლს.

მემთვრალეობა ქართულ მწერლობაში უდიდეს ნაკლადაა აღიარებული. მაგრამ ზომიერი სმა და ღვინით მოგვრილი სიამოვნების განცდა ჩვეულებრივ მოვლენადაა მიჩნეული.

საქართველოს უძველეს დედაქალაქში მცხეთაში არქეოლოგებმა აღმოაჩინეს ძვ.წ. VIII ს. ბრინჯაოს ფართო სარტყელი, რომელზედაც ყოფის ნაირ-ნაირი სიუჟეტებია გამოხატული. ესაა სამყარო მისი ყოველდღიურობით, სამყარო, გაყდენთილი ცხოვრების მშვენიერებით. ამ ნახატებში ერთი შტრიხიც არაა უიმედობის და პესიმიზმის, ყველაფერი მოცულია სიხარულითა და სიცოცხლისადმი დიდი სიყვარულით. გეგონებათ შეზარხოშებულ კაცს დაეხატოს - ეს დედის ძუძუს მწოველი ბოჩოლები და მოხტუნავე კვიცები, რქებდაბორჯღლილი ირმები, მამლები და თევზები. ყველაფერი მოძრაობაშია, ყველაფერი ხარობს და ამ სიხარულის მოთავე ადამიანია, რომელსაც თავისი თავი შემოქმედად გამოუსახავს: დამჯდარა ამ ორგინასტული სპექტაკლის შუაგულში, წინ თავის სწორი და ტოლი დაუსვამს, ხელში ღვინით სავსე თასები უჭირავთ და ერთმანეთს უჭახუნებენ, მერე, კარგად რომ შეზარხოშებულან, წამომდგარან და სიმღერ-სიმღერით მიიკვლევენ გზას ამ უმშვენიერეს სამყაროში, რომელიც სავსეა გამრავლების, ნაყოფიერების და მარადიულობის უშრეტი ძალით. ბრინჯაოს სარტყელი 2800 წლის წინანდელ განწყობას გვამცნობს მცხეთელისა და ისე ახლოა ეს ხასიათი დღევანდელი ქართველის ხასიათთან თითქოს ჩვენც, ღვინის მადლით გაღალღებულნი, მათთან ერთად მივუყვებოდეთ გზას. ამ სურათის გამამთლიანებელი და შემავსებელია, დასავლეთ საქართველოს ანტიკური ხანის ნაწალაქარ ვანში აღმოჩენილი თამადის სკულპტურული გამოსახულება, რომელიც ნებიერად ჩამჯდარა სახელურებიან სავარძელში და ხელში ყანწი უჭირავს. ვინაა იგი თუ არა ეთნარქი ბახუსის მოტრფიალეთა, მარადიული პერსონაჟი ღვინის ესთეტიკით ავსებული ადამიანთა ცხოვრებისა.

ღვინოში ძალუმად მოიპოვება სულიერი აღფრთოვანებისთ-

ვის საჭირო ენერგია, ამქვეყნიური სიხარულის მიმნიჭებელი ძალა, რომლის გარეშე ადამიანი ვერ იქნება სრულყოფილი, ამიტომ ადამიანს ადრიდანვე უცდია ეს განცდა სხვადასხვანაირი ფორმით გამოეხატა და თავისი სულის მდინარება ღვინის სასმურთა მრავალფეროვნებაშიც ჩაექსოვა. ღვინის უფაქიზესი ბუნება, ადამიანის განწყობა, თვით ბუნებრივი პირობები (სიცხე, სიცივე), განაპირობებს ღვინის დაღვინის ესთეტიკას, რომელიც ვერავითარ შემთხვევაში ვერ იქნება სრულყოფილი შესაფერისი ჭურჭლის გარეშე. ღვინო თავად ირჩევს სასმისს და ადამიანის არსი ამ მოთხოვნილებას სიამოვნებით ემორჩილება. დამოკიდებულება ღვინის ჭურჭლის მიმართ, მუდამ გამოხატავდა უფრო მეტს, ვიდრე მისი უტილიტარული დანიშნულებაა. ქართული სალექსიკონო მასალით ღვინის შესასმელ ჭურჭელთა ზოგადი სახელი ყოფილა ნედა და მასში ერთიანდება: ფიალა, თასი, ჭიქა, სირჩა, ჩარა, ბიდახი, ყანწი, კულა „და ყოველივე ღვინოთა სასმისები ერთბამად დიდი თუ მცირე“. ძვირფას ლითონთაგან გაკეთებულ სასმისთა ერთობლიობას კი ეწოდებოდა ლანკანი. ქართულ სუფრაზე სასმურთა სიმრავლე არ გამოპარვია ჟან შარდენს, რომელიც გაუკვირვებია სასმისთა მრავალფეროვნება, მისი თქმით „საკვირველი იყო სუფრის იარაღი და ავეჯეულობა - ას ოცამდე ღვინის სასმელი ჭურჭელი იყო: ბადიები, თასები, ყანწები, კულები, ზოგი ოქროსი ზოგი ვერცხლისა და ზოგიც ოქროთი დასევადებული, ძვირფასი თვლებით მოჭედილი, თორმეტი აზარფეშა თითქმის ყველა ვერცხლისა, ყანწები სხვადასხვა ზომისა ესენიც ძვირფასი თვლებით შემკული“ (შარდენი 1975, 125). ქართული ისტორიული წყაროების მიხედვით, ფეოდალური ხანის სამეფო სალაროში ძვირფასეულობასთან ერთად ინახებოდა „სამსახურებელნი ტაბლათანი, სასმურნი და სამწდონი“ - ანუ საღვინე ჭურჭელი.

ღვინის სასმისთა მრავალფეროვნების გარეშე შეუძლებელია სრული წარმოდგენა ვიქონიოთ ღვინის მოხმარების კულტურისა შესახებ, რომელთა არასრული სია შესაძლოა ასე იქნას წარმოდგენილი: ყანწი, ჯამი, ფიალა, თასი, ჭიქა, აზარფეშა, ყარყარა, კულა,

ჭინჭილა, მარანი, შვილებიანი ლიტრა, ტალიაქი, ბადია, ორთვალა, სანდე, ქვიშინა, ჩაყვა, სარიოში, ნიტრა, კოკოშა, სირჩა, ორთომელი, ნოლრათო, ფარჩი, ბიდახი, კარასეული, ხონილი, ბარძიმი და სხვა. (ნადირაძე 2021, 78)

ღვინო იმიტომაა გასაოცარი პროდუქტი, რომ ხშირად მოსაწყენი სრულყოფილების საზღვრებს გარეთ გაჰყავს ადამიანი. უდავოა, რომ ქართულ სასმისთა ბუნებაში მოსჩანს, როგორც ესთეტიკური მშვენიერება, ნორმისა და ზომიერების დაცვის თვალსაზრისით, ასევე ნორმის დარღვევის ხასიათიც, გადაჭარბება და ზღვარს გადასვლის განზრახულობა, რომელიც მიმდინარეობს დანაშაულის გაუაზრებლად, ღვინის ექსტაზით შეპყრობილი ადამიანების მონაწილეობით, რომელთა ემოციებისათვის ზღვარის დადება არავითარ კანონს არ შეუძლია.

დამონმებული ლიტერატურა:

რუსიშვილი 2007 - რუსიშვილი ნ., გადაჭრილი გორა-ნამოსახლარი პალეოეთნობოტანიკური კვლევის შედეგები, ანგარიში, საქართველოს ეროვნული მუზეუმი, თბ.

წერეთელი 1975 - წერეთელი გ., სემიტური ენები და მთი მნიშვნელობა ქართული კულტურის ისტორიისათვის, თბ.

ფრუიძე 2014 - ფრუიძე ლ., საქართველოს მევენახეობისა და მეღვინეობის ისტორია, თბ.

ჯავახიშვილი 1986 - ჯავახიშვილი ივ., თხზულებანი ტ,5, თბ.

გურასაშვილი 2012 - გურასაშვილი ა., გურამი და ორშიმოს დანაფებული ბატონი, <http://vinoge.com/gurami-da-orSimos-dawafebuli-baroni>

შარდენი 1975 - შარდენი ფ., მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თარგმნა და გამოსაცემად მოამზადა მზია მგალობლშვილმა

ნადირაძე 2021 - ნადირაძე ე., ვაზი და ღვინო საქართველოში არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, თბ.

ON WINE CULTURE IN GEORGIA

The 20th century was of great importance for the approval of the antiquity of viticulture and winemaking in Georgia. The findings on the territory of Kvemo Kartli confirms the fact of the existence of wine made of cultural grapes. The high culture of agriculture is the basis on which the famous history of Georgian viticulture and winemaking is based. The analyses of the viticulture is bounded with the analyses of Georgian supra traditions. Without the variety of wine utensils it is impossible to have a complete picture of the culture of wine consumption, the incomplete list of which may be presented as follows: kantsi, jami, vial, bowl, cup, azarpesha, karkara, kula, chinchila, marani, liter, taliaki, badia, ortvala, kvishina, chakva, sarioshi, nitra, kokosha, sircha, ortomeli, noghrato, farchi, bidakhi, karaseuli, khotsili, bardzimi and others. All these utensils are having their function and are used in various occasions.

ქალი ტრადიციულ სამედიცინო კულტურაში (მეანობის ხალხური ტრადიციები იმერეთში)¹

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დასტურდება დაავადებათა მკურნალობის ყოფითი და პროფესიული დონე. ასეა იმერეთშიც, მსუბუქი ჭრილობის სამკურნალოდ მკურნალს არავინ შეაწუხებდა. გაციების, კუჭ-ნაწლავის გაღიზიანების დროსაც ექიმს იშვიათად მიმართავდნენ. იმერეთის სოფლებში თითქმის ყველამ იცოდა მრავალძარღვას, პიტნის, ფარსმანდუკის, ასკილის, თხის ქონის სამკურნალო თვისებები. იმერეთში ფართო პრაქტიკა ჰქონდათ სოფლის მეანებს - ბებიაქალებს. მშობიარე ქალს ეხმარებოდა ბებიაქალი, რომელსაც ყველა სოფელში დაფასებულ პიროვნებად მიიჩნევდნენ. იმერეთში ბებიაქალი მშობიარობამდე აკითხავდა ქალს, რჩევებს აძლევდა, დანას - რკინეულს დაუდებდა თავქვეშ, რომ დაეცვა ქალი ავი სულელებისაგან. ჯანსაღი ბავშვის დაბადების სურვილით იყო განპირობებული ბევრი ის წესი თუ აკრძალვა, რომელსაც ქალი იცავდა ფეხმძიმობის დროს, ფეხმძიმე ქალს ფიზიკურ დატვირთვას არიდებდნენ, განსაკუთრებით უვლიდნენ, საქმეს უიოლებდნენ, უარს არაფერზე ეუბნებოდნენ, ცოცხს გრძელტარიანს შეუკონავენ ხოლმე, რომ წელში მოხრით არ შეწუხებულიყო, მაგრამ მას ინტერნსიურად უნდა ემოძრავა, რადგან ითვლებოდა, რომ მოძრაობა ადვილ მშობიარობას უწყობდა ხელს, ორსული ქალი გარკვეულ დიეტას იცავდა.

როგორც საქართველოს სხვა რეგიონებში, იმერეთშიც მოსახლეობას სწამდა, რომ ორსულ ქალს ყველაზე მეტად ეტანებიან

¹ კვლევა განხორციელდა შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული გრანტის - „საზოგადოება, მკურნალი, პაციენტი: ტრადიციული სამედიცინო სისტემის სოციოკულტურული ასპექტები და თანამედროვეობა“ (FR-19-7786) ფარგლებში.

ავი სულები, მას ეკრძალებოდა წყაროზე წასვლა, განსაკუთრებით საღამოს. თუ ქალს “ნელი სუსტი” ჰქონდა, ხშირად ემლებოდა მუცელი ან თუ საერთოდ არ ფეხმძიმდებოდა, მაშინ შეულოცავდნენ:

ანი დადგა, ბანი დადგა, დღე დადგა,
მთვარე დადგა, ნაძრავი დადგა,
უძრავი დადგა,
მოტეხილი დადგა, მონყვეტილი დადგა,
ვინც ეს წყალი დალიოს,
იმის მუცელში დადგეს.

შელოცვის დროს შემლოცველი ფეხმძიმე ქალს მუცელზე ხელს უსვამდა, შენალოც წყალს დააღვევინებდა, თუ ქალი არ ფეხმძიმდებოდა, მას მუცელზე გიშრის მძივს შეაბამდნენ ხოლმე (ბურდული 1997, 33).

ბებიაქალი მშობიარეს უფრთხილდებოდა, იცავდა გაციები-საგან, თბილ აგურს ან კეცს დაუდებდა ფეხებში. ფუჩეჩის «ნალობიარის» დაფენაში ეხმარებოდა მშობიარის პატრონს, ზოგჯერ თვითონ ბებიაქალს მოჰქონდა შელოცვილი ლეიბი, დააფენდა მიწაზე და ქალს ისე ამშობიარებდა. იმერეთში, უმრავლეს შემთხვევაში, ქალი ბუხრის წინ დაფენილ თივაზე ან ფუჩეჩზე მშობიარობდა. მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალა ადასტურებს, რომ მიწაზე ან ჩალაზე მშობიარობა გავრცელებული იყო მთელ საქართველოში და არა მარტო დაბალ სოციალურ ფენებში, არამედ არისტოკრატიულ წრეებშიც, რის საბუთად მიჩნეულია ვახტანგ ბატონიშვილის შემდეგი ცნობა: «რა ჟამს განთავისუფლდეს ქალი იგი და იშვას ყრმა... დღესა მესამესა ჟამსა ბინდისასა შეაწყვენენ ქალს ტახტსა ზედა»... (ბატონიშვილი ვახტანგ 1914, 18-19). მშობიარობას ბებიაქალის გარდა ესწრებოდნენ მეზობლის გამოცდილი ქალებიც, რომლებიც საჭიროების შემთხვევაში ეხმარებოდნენ მას. იმერეთში მათ «დამსწრე ქალებს» ეძახდნენ. იმერეთში გაძნელებული მშობიარობის დროს მიმართავდნენ მაგიურ რიტუალებს. მოჰყავდათ ქალი ან ისეთი კაცი, რომელსაც

გველ-ბაყაყი ჰყავდა ერთმანეთისაგან დამორებული, მას სამჯერ უნდა გადაებიჯებინა მშობიარესათვის და თან ეთქვა: «გველ-ბაყაყი გამიშვია, დედა-შვილი დამორდით». როცა ქალი მშობიარობდა, ოჯახში საქონელს აუშვებდნენ. დაბმულს არაფერს დატოვებდნენ - «მშობიარობა გაადვილდებაო». იმერეთში ბავშვის დაბადებისთანავე პირველად ჭიპისთვის უნდა მიეხედათ. ბავშვს ჭიპს აჭრიდა ბებიქალი. საყურადღებოა, რომ ახლადდაბადებულ ვაჟსა და გოგოს სხვადასხვა იარაღით ჭრიდნენ ჭიპს, ახალშობილს ბებიქალი უვლიდა. იმერეთის თითქმის ყველა სოფელში იყო გამოცდილი მეანი, მათ სახელებსა და გვარებს დღესაც მონინებით მოიხსენიებს ხალხი. ისინი მკურნალობდნენ ზოგიერთ გინეკოლოგიურ დაავადებასაც, ცდილობდნენ უნაყოფობის განკურნებას და ზოგ შემთხვევაში სასურველ შედეგსაც აღწევდნენ. გამოცდილი ბებიქალი რომელიც ქალს ამშობიარებდა, ეხმარებოდა მელოგინეს მშობიარობის შემდეგაც სულ ცოტა ერთი კვირის მანძილზე უფრო ხშირად კი მთელი ორმოცი დღე, ლოგინობის პერიოდის დროსაც. უმეტესწილად პირველი მშობიარობის შემდეგ, ეს ერთი მხრივ, თავად ახალშობილის ზრუნვით იყო განპირობებული, მეორე მხრივ დედის ნერვული სისტემის სიმშვიდეს უწყობდა ხელს და მას ფიზიკური გადატვირთვისაგან იცავდა. ამავ დროს იგი უზრუნველყოფდა ახალბედა დედის გათვითცნობიერებას ბავშვის მოვლაში.

ხალხურ მკურნალთა მრავალფეროვნება ვლინდება უფრო ვინაშორ სპეციალიზაციაში, არიან მკურნალები, რომლებიც არა მხოლოდ ქირურგიაში ან თერაპიაში არიან დახელოვნებულნი, არამედ კანის დაავადებების მკურნალობაში, შელოცვებში თუ სხვა. ხშირად გვხვდებიან მკურნალი ქალები რომლებიც მხოლოდ ერთ დაავადებას მკურნალობენ, რა მდგომარეობაა მეანობაში? ამ სფეროშიც გარკვეულ ნაირსახეობას აქვს ადგილი. აქ გვხვდებიან სხვადასხვა სახის მკურნალები, პირველ რიგში, როგორც ზემოთ ვთქვით, მკურნალთა კატეგორიას ეკუთვნიან ადგილობრივი მეანები - ბებიქალები, რომლებიც მიკროსპედიატრის ფუნქციას

ასრულებდნენ, როგორც იმერეთში, ისე საქართველოს სხვა რეგიონებში, მათ სულ ცოტა ორმოცი დღის მანძილზე ევალებოდათ ბავშვის მოვლა, მასზე მზრუნველობა, ახალშობილის დედასთან ერთად ბებიაქალი იცავდა ბავშვის ჰიგიენის ტრადიციულ წესებს, მის ფუნქციას წარმოადგენდა ბავშვის ავადმყოფობის შემთხვევაში დიაგნოზის დასმა და მკურნალობა (მინდაძე 1997, 45). ბავშვის ჭირვეულობის დროს ისინი არკვევდნენ, რით იყო ბავშვი შეწუხებული. თუ მაღალი სიცხე ჰქონდა, არკვევდნენ დაავადების მიზეზებს და ტრადიციული წესებით მკურნალობდნენ. აკონტროლებდნენ როგორც ბავშვის, ისე დედის კვებას. თითქმის ყველა ბებიაქალმა იცოდა შელოცვა. შელოცვა ხშირად პროფილაქტიკის ხასიათს ატარებდა. ისინი ჩვილს თითქმის ყოველ საღამოს პროფილაქტიკის მიზნით ულოცავდნენ შეშინების, ავი თვალის, უჟმურისაგან დასაცავად, ბებიაქალი ახალბედა დედას ასწავლიდა როდის და როგორ დაებანა ბავშვი და სხვ. ისინი კარგად ცნობდნენ სამკურნალო მცენარეებს, იცოდნენ, როდის რომელი მცენარე მოეკრიფათ, რომელი როდის გამოეყენებინათ. იმერეთში ბებიაქალები არა მარტო მიკროსუპერდიატრიაში იყვნენ დახელოვნებული, არამედ ისინი კარგად ითავსებდნენ „მომბოდიშებლის“ ფუნქციასაც. მომბოდიშებლებს საქართველოში უწოდებდნენ სპეციალურად შერჩეულ ქალებს, რომელთაც ბატონების (ბავშვთა ინფექციური დაავადებების) დროს განსაკუთრებით კი, ბატონების კრიზისულ პერიოდში, ბავშვის დამშვიდებისა და მდგომარეობიდან გამოყვანის ფუნქცია ეკისრებოდათ, შესაძლებელია მათ ფსიქოთერაპევტებიც კი ვუნოდოთ. რადგან როგორც წესი ისინი გამორჩეული პირები იყვნენ. გამოირჩეოდნენ სათნოებით სიკეთითა და სიმშვიდით.სოფ. მაგ., კვალითში ბებიაქალი, გამოირჩეოდა ახალშობლზე ზრუნვით, იავნანით აძინებდა მას. ამის გამო მოსახლეობამ მომბოდიშებლობაც სთხოვა. იგი დღესაც სიამოვნებით ასრულებს თავის ფუნქციას; არის ბებიაქალიც - ახალბედა დედის დამრიგებელი და მთელ სოფელში ცნობილი მომბოდიშებელიც (ნებიერიძე 1993, 10).

დასკვნის სახით უნდა ითქვას, რომ იმერეთში, როგორც საქართველოს სხვა რეგიონებში, მკურნალი ქალები უმეტესწილად დახელოვნებულები იყვნენ სხვადასხვა სახის დაავადების (შინაგანი, კანის, ყელ-ყურ-ცხვირის და სხვ.), ზოგჯერ კი, მხოლოდ რომელიმე ერთი დაავადების მკურნალობაში. ენეოდნენ მეანობის პრაქტიკას, უვლიდნენ ავადმყოფებს, მაგიურ-რელიგიური საშუალებებით მკურნალობაც მათ მოვალეობას წარმოადგენდა. ხშირად ისინი რამდენიმე სპეციალობას ითავსებდნენ. მკურნალი ქალები იმერეთში საკმაოდ დაფასებულები იყვნენ. რა თქმა უნდა, იმ შემთხვევაში, თუ მათი მკურნალობა ეფექტური იყო. განსაკუთრებული პატივისცემით ადგილობრივი მეანები, ბები-აქალები სარგებლობდნენ. ბებიაქალები თავის საქმეში კარგად იყვნენ დახელოვნებულები. უმეტესწილად წინაპრებისგან - დედისგან, ბებისგან იღებდნენ ცოდნას. არც თუ იშვიათად მათი სამედიცინო პრაქტიკა პროფესიულ დონეს აღწევდა. რაზედაც მეტყველებს ცოდნის მიღებისა და გადაცემის, შესწავლისა და სწავლების, მშობიარისა და ჩვილის მოვლის, საჭიროების შემთხვევაში, მათი მკურნალობის ტრადიციული წესები და სხვ. ზოგიერთი ბებიაქალი დღესაც აგრძელებს წინაპართა საქმიანობას. იმერეთის მოსახლეობა დღესაც ხშირად სარგებლობს ხალხური სამედიცინო პრაქტიკით, რასაც პირველ რიგში ბუნებრივი საშუალებების საფუძველზე შექმნილი შინაური წამლების ეფექტურობა, ავადმყოფის მოვლის ტრადიციული წესები განაპირობებდა და აძლიერებდა მკურნალი ქალების, შემლოცველთა თუ მომბოდიშებელთა დადებითი ფსიქოთერაპიული ზემოქმედება. აღსანიშნავია აგრეთვე ის ფაქტი, რომ მოთხოვნილება ექიმისა იმერეთში საკმაოდ დიდია. ამ ბოლო ხანებში ოფიციალური სამედიცინო მომსახურება კი ნაკლებად ხელმისაწვდომი, რამაც ხელი შეუწყო ტრადიციული ხალხური მკურნალობის აღორძინებას.“

დამონმებული ლიტერატურა

ბატონიშვილი 1914 - ბატონიშვილი ვ. ისტორიები ალწერა ვახტანგის მიერ ს. კაკაბაძის გამოცემა, ტფილისი

ბურდული 1997 - ბურდული მ, ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა, თბ.

მინდაძე 1997 - მინდაძე ნ. ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები ხევსურეთში, კრბ. ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა, თბ.

ნებიერიძე 1993 - ნებიერიძე ლ. იმერეთის ეთნოგრაფიული დღიურები (ხელნაწერი), პირადი არქივი

LELA NEBIERIDZE

FOLK TRADITIONS OF OBSTETRICS IN IMERETI

Experienced obstetricians were in almost all Imeretian villages, people mention their first names and surnames with reverence up to now. They cured some gynecological diseases, too. They tried to treat infertility and achieved the desirable outcome in some cases. An experienced obstetrician helped a new mother for a week at least after labor, and more often, she rendered such help for forty days. It was caused by care for a newborn, on one hand, and it contributed to a mother's nervous system quietness and protected her against excessive physical fatigue, on the other hand. At the same time it helped a new mother to learn how to care for her baby. Variety of folk healers' therapy is manifested in the narrower specialization. Some healers are skilled not only in surgery or therapy, but also in skin diseases medical treatment, spells casting, and others. There are many healers who cure one disease only, what situation is in obstetrics? Certain diversity takes place in this sphere, too.

There are healers of various kinds there, first of all, as we noted above, the healers' category includes local obstetricians - midwives who fulfill a micro-pediatrician functions, both in Imereti and other Georgian regions they used to take care for a baby for forty days, a midwife together with a newborn's mother complied with a baby traditional hygienic habits. Besides, in the case a baby was ill a midwife's functions contain also diagnosis making and medical treatment. When a baby was fretful a midwife established cause of a disease and cured him/her with traditional methods. Midwives were skilled, may be said professional nurses and in some cases, they were also micro-pediatricians. Their professionalism is verified with knowledge obtaining and delivery, learning and teaching, baby care and medical treatment remuneration established rules. They often fulfilled older children therapy functions, too. Their prestige was very high. Some of them go on fulfilling their ancestors' activity at activity at present.

რუსთავის ეზოს სამლოცველოები: ქალაქის საჯარო სივრცეების საკრალიზაცია თუ დესაკრალიზაცია?*

შესავალი

ყოფილ სოციალისტურ ქალაქში, ეზოს სამლოცველოების მოწყობა შეიძლება ითქვას, რომ მართლმადიდებლური ტაძრების მშენებლობის პარალელური პროცესია, რომელიც სამეზობლოს¹ ინიციატივითა და ფინანსებით ხორციელდება. ეზოს სამლოცველოების მოწყობამ 2000-იანი² წლებიდან მასიური ხასიათი მიიღო და დღემდე გრძელდება. ისინი ერთი მეორესაგან განსხვავდებიან, როგორც ფორმითა და სახელწოდებით, ისე, დანიშნულებითაც, რომელსაც მათ მიაწერენ. მთავარი კითხვა ამ სამლოცველოებთან დაკავშირებით სწორედ, მათ დანიშნულებასა და მიზნობრიობის ახსნას უკავშირდება, რატომ აწყობს სამეზობლო სამლოცველოს ეზოს ტერიტორიაზე? რატომ და როგორ ახდენს სამეზობლო ფინანსური რესურსების მობილიზებას მათ მოსაწყობად? ეზოს სამლოცველოების მოწყობით ხდება თუ არა საჯარო სივრცეების საკრალიზაცია თუ ამ ფორმით ვხვდებით სამლოცველო ადგილების ერთგვარ დესაკრალიზაცია/პროფანაციას?

* კვლევა მომზადდა შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მხარდაჭერით, გრანტის N YS-19-521

¹ მთხრობელები იყენებენ ტერმინებს სამეზობლო, მეზობლობა და მეზობლები. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოიყენება ასევე ტერმინი "სამეზობლო თემი", რომელიც აღნიშნავს საზოგადოებრივ ჯგუფს, რომელიც საერთო სივრცით სარგებლობის პირობებში შეთანხმებულად მოქმედებს და იღებს გადაწყვეტილებას ერთიანი სამეზობლო მიზნებისა და ამოცანების გათვალისწინებით.

² ზუსტი თარიღის დადგნა თუ კონკრეტულად, რომელ წელს მოეწყო ეზოს პირველი სამლოცველო, თითქმის შეუძლებელია, თუმცა, ვინაიდან ყველა მთხრობელისგან ვცდილობდი ქრონოლოგიის დადგენას, გაირკვა, რომ ყველაზე აქტიურად ეს პროცესი 2000-იანი წლებიდან დაიწყო.

სივრცის განაწილებაზე მსჯელობისათვის შეიძლება გამოვიყენოთ ემილ დიურკჰეიმის კლასიკად ქცეული ოპოზიცია საკრალური და პროფანული, რომელიც თამარ დრაგაძემ საბჭოთა ეპოქაში რელიგიის დომესტიკაციის კონტექსტში განაზოგადა, როგორც რელიგიის საჯარო სივრციდან გასვლის ფორმა. მებრძოლი ათეიზმის პირობებში რელიგიამ გარე სივრციდან პირად, საშინაო სივრცეში გადაინაცვლა. ამას მოჰყვა საკრალური ველის გაფართოვება, რაც საბჭოთა რეალობის თავისებურ პარადოქსადაც შეიძლება ჩაითვალოს. რაც შეეხება, პოსტსოციალისტურ პერიოდში რელიგიურობით გატაცებას თ. დრაგაძე მას კომუნისტური კოლონიალური სტურუქტურებისგან განთავისუფლების მცდელობას უკავშირებს, ხოლო რელიგიურ პრაქტიკაზე არსებით გავლენას, მისი აზრით, ეროვნულობის გაგება ახდენს (დრაგაძე 2004).

სტატიაში წარმოდგენილი მოსაზრებები სავლელ ეთნოგრაფიულ კვლევას ეფუძნება, რომელიც 2020 წლის შემოდგომაზე ქალაქ რუსთავში ჩატარდა. ასევე დასკვნები ეფუძნება ჩემს მიერ ქალაქში, წლების მანძილზე მოგროვილ სხვადასხვა სახის მასალას. მოცემული კვლევისათვის ჩაღრმავებული ინტერვიუ ჩაინერა 12 მთხრობელთან. შერჩევის კრიტერიუმი კონკრეტულ სამლოცველოსთან მათი კავშირი იყო, იქნებოდა ეს უშუალო მონაწილეობის მიღება სამლოცველოს მოწყობაში თუ მასთან ახლოს ცხოვრების შესაბამისი გამოცდილება. ინტერვიუებში გამოიკვეთა გარკვეული ტენდენციები რაც პოსტსოციალისტური სივრცის მოწყობის გაგებაში გვეხმარება და შესაბამისი დასკვნების გაკეთების შესაძლებლობას იძლევა. ასევე ეზოს სამლოცველოებზე დაკვირვების მეთოდით, შემექმნა შთაბეჭდილებები, რომლებიც არსებითად პასუხობენ სამეზობლო თემებში სამლოცველოების ირგვლივ ჩამოყალიბებულ ნარატივებს. ეზოს სამლოცველოების მოწყობის ამბები რომლებიც, ნარატივების სახით ყალიბდება, პირად საუბრებში, საზოგადოებრივი აზრის სახით არტიკულირდა. რაც შეეხება ქალაქის მერიასა და კონკრეტულად კი არქიტექტურის სამსახურს, რომელიც ქალაქის იერსახესა და საჯარო სივრცის ორგანიზებაზეა პასუხ-

ისმგებელი, აღნიშნული პროცესი მათ მიღმა და რიგ შემთხვევაში შეიძლება ითქვას, რომ მათ წინააღმდეგაც იყო მიმართული. ამ საკითხებზე საუბრისას ბუნებრივია მათი აზრიც იქნება წარმოდგენილი, რაც ამ ფენომენის მთლიანობითად გააზრებაში დაგვეხმარება.

უნდა აღინიშნოს რომ ეზოს სამლოცველოების შესახებ თითქმის არ გვხვდება ინფორმაცია სამეცნიერო ლიტერატურაში. წარმოდგენილი სტატია იქნება მოკრძალებული მცდელობა, აღნიშნული საკითხი, პოსტსაბჭოთა სივრცეების რელიგიური თვალსაზრისით ორგანიზების კუთხით იქნას განხილული. ვფიქრობ ეზოს სამლოცველოების კვლევამ გარკვეული წვლილი შეიძლება შეიტანოს, პოსტსოციალისტური საჯარო სივრცეებზე არსებულ დისკუსიაში. ამ საკითხებზე საგულისხმო სამეცნიერო მოსაზრებებს ანვითარებენ, სილვია სერანო, თამარა დრაგაძე და სხვა უცხოელი ავტორები, ასევე ქართველი მკვლევრები: ქეთევან ხუციშვილი, სოფიო ზვიადაძე, ქეთევან გურჩიანი და სხვები. სტატიის პირველ ნაწილში საუბარი იქნება სამეზობლოს ორგანიზების ფორმებზე, რომელიც ეზოს სამლოცველოების მონყობას გულისხმობს და შეიძლება ითქვას, რომ სამოქალაქო მონაწილეობისა და აქტივიზმის ფორმებთან თავისებურ მსგავსებას ამჟღავნებს, რაც თვისებრივად ახალი და განსკუთრებული მოვლენა შეიძლება იყოს რელიგიურობის კონტექსტში. ეზოს სამლოცველო, მისი გახსნის შემდგომ, როდესაც მას მართლმადიდებელი მოძღვარი აკურთხებს, რელიგიური პრაქტიკისგან თითქმის დაცლილია. ამდენად საინტერესოა თუ შეიძლება ვისაუბროთ მის დესაკრალიზაცია/პროფანაციაზე? სტატიის მომდევნო ნაწილში, საუბარი იქნება ეზოს სამლოცველოს ვიზუალურ მხარეზე, რაც სივრცის მარკირების ფორმასთან ერთად საზოგადოებისათვის განსხვავებული მნიშვნელობების ჩამოყალიბებას შეიძლება უკავშირდებოდეს. უმრავლესობის რელიგიის საჯარო სივრცეში ამგვარი სახით გამოჩენით იკვეთება ერთგვარი იერარქია სხვადასხვა რელიგიურ ჯგუფებს შორის, რაც ნაგებობების ფორმითა და მათი

მდებარეობით განისაზღვრება (ვერკაიკი 2013; კნოტი 2016). ამავე დროს, ეზოს სამლოცველობის მონყობის თავისებურებები და ერთგვარი ავტონომიურობა ოფიციალური მართლმადიდებელი ეკლესიისგან მას კიდევ ახალ და განსხვავებულ ფუნქციებს ანიჭებს. ეს ფუნქციები შეიძლება იყოს: ეზოს მეტად გამწვანება, რეკრეაცია, სისუფთავის დაცვა, ეზოს უსაფრთხო ტერიტორიად გადაქცევა, კრიმინალის განეიტრალება, ბავშვებისათვის დაცული ადგილის შექმნა, მოხუცებისათვის თავშესაქცევის გაჩენა და რაც მთავარია საერთო ზრუნვის ობიექტის ქონა მეზობლდებისათვის. ასევე, ეზოს სამლოცველოები, ცალკეული ადამიანისათვის თავის გამოჩენის, საკუთარი შესაძლებლობების რეალიზების საშუალება-დაც იქცევა. ამის მაგალითად შეიძლება გამოდგეს შემთხვევები, როცა სამლოცველოს მადლიერების ნიშნად, გარდაცვლილის პატივსაცემად ან განსაკუთრებული მოლოდინისათვის აწყობენ. ამ უკანასკნელ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე, ძველი რუსთავის ერთ-ერთი ქუჩის გადაკვეთაზე, სადაც პაპამ სამლოცველოს მონყობა შვილიშვილის გამოჯანმრთელების იმედად გადანყვიტა.

მიუხედავად იმისა, რომ ცალკეული სამლოცველოს მონყობის კონტექსტი და პრეისტორია განსხვავებულია, მათი ფუნქციონირება და მათ მიმართ მოლოდინები მეტნაკლებად მსგავსია. ამდენად რუსთავში ეზოს სამლოცველოებისათვის მიწერილი მახასიათებლების განხილვა ქალაქის ურბანულ კონტექსტში მოხდება, სადაც ცალკეული სამეზობლო მოქალაქეობრივი მონანიღობითა და აქტიურობით თავისებურად პასუხობს „ახალი დროის“ გამოწვევებსა თუ მოთხოვნებს. აღნიშნული დაკავშირებული უნდა იყოს ქალაქის რაობასა და იდენტობის პოსტსოციალისტურ გააზრებასთანაც. აქ იგულისხმება ქალაქის სოციალისტური გამოცდილება და მისი ინტერნაციონალური სახის ფორმირება (ქამუშაძე 2014; 2017). მიუხედავად იმის, რომ რუსთავის ისტორიული მნიშვნელობა ეჭვს არასდროს იწვევდა საზოგადოებაში, პოსტსოციალისტურ პერიოდში ამ თვალსაზრისითაც გაჩნდა გარკვეული ვაკუუმი (ჭილაშვილი 1958; ლომთათიძე 1975). იქიდან გამომდინ-

ნარე რომ რუსთავი, საქართველოში საბჭოთა სისტემის პროპაგანდის მთავარ წყაროს წარმოადგენდა, ბუნებრივ რელიგიურობისათვის საჯარო სივრცეში ადგილი პრაქტიკულად არ რჩებოდა. რუსთავის მთავარ ნაკლად, სწორედ ეკლესიის არ ქონა მიიჩნეოდა, რაც გვიან საბჭოთა პერიოდში ეროვნული მოძრაობების ერთგვარ მათარგანიზებლად იქცა (მუმლაძე 1991).

საგულისხმო საკითხია თუ როგორ ხდება მსგავსი ადგილების სახელდება თავად მოსახლეობის მხრიდან. როდესაც ისინი ზოგადად საუბრობენ სხვა, იგივე ტიპის სალოცავებზე, მათ ძირითადად იხსენიებენ, როგორც ეზოს სამლოცველოებს. შესაბამისად, სწორედ ამ სახელწოდებით მოვიხსენიებ ადგილს, რომელიც შემკულია ისეთი რელიგიური ნიშნებით, როგორცაა, ჯვარი, ხატი, სასანთლე და ტაძრის მაკეტი. სამლოცველო წარმოადგენს მარკირებულ ადგილს ეზოში, რომელიც უმეტეს შემთხვევაში გამოყოფილია სხვადასხვა ფორმის ღობით. რუსთაველები, კონკრეტულად მათი ეზოს სამლოცველოზე საუბრსას, სახელწოდებას რადენადმე აზუსტებენ, მაგალითად, „უფლის სამლოცველო“, „ღვთისმშობლის წმინდა კედელი“, „უბნის სამლოცველი“, „ეკლესია“, „სამლოცველო კუთხე“, „ეზოს სამლოცველო“, „წმინდა გიორგის ეკლესია“, „წმინდა კუთხე“, „წმინდა ნიში“ და ა.შ. ცალკეული მათგანი ეზოს სამლოცველოს რომელიმე მახასიათებელ ნიშანს ეყრდნობა, იქნება ეს ფორმა, თუ რომელიმე წმინდანისადმი მიკუთვნება, რაც შეიძლება კონკრეტულ ადგილას რომელიმე ხატს ან მთლიანობაში სამლოცველოს შექმნის ისტორიას უკავშირდებოდეს. აღსანიშნავია, რომ რამდენიმე მათგანი ეკლესიის სახელითაც მოიხსენიება, რაც იმეორებს ოფიციალური მართლმადიდებლური ტაძრის დასახელებას. ასევე საგულისხმო ფაქტია, რომ რამდენიმე შემთხვევა გვაქვს, როცა ეზოს სამლოცველო, სრულფასოვან ტაძრად გადაკეთდა, სადაც მართლმადიდებლური წესით წირვა-ლოცვა აღევლინება. თუმცა, მსგავსი შემთხვევა უფრო გამონაკლისია, ვიდრე წესი. ამგვარად ეზოს სამლოცველობის მაგალითზე შევეცდები ვაჩვენო, ერთი მხრივ, მათი კავშირი

მართმადიდებელ ეკლესიასთან, მეორე მხრივ მათი ავტონომიური ბუნება, რასაც სამეზობლოს მონაწილეობა და საერთო სარგებლობის სივრცის გამოყენება განაპირობებს.

სამეზობლო თემის ორგანიზება

ეზოს სამლოცველოების ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელი კონსესუსია, იდეის უპირობო მხარდაჭერა და მის განხორციელებაში სამეზობლოს მაქსიმალური ჩართულობა. ყველა მთხრობელი, გამონაკლისის გარეშე, აღნიშნავს, რომ სამეზობლოში ყველა თანახმა იყო მხარი დაეჭირა ინიციატივისათვის მოენყოთ სამლოცველო და მეტიც, ყველა მათგანი იღებდა გარკვეული ფორმით მონაწილეობას. თორმეტი შემთხვევიდან არ ყოფილა, ფაქტი, რომ ვინმეს გაეპროტესტებინოს გადანყვეტილება. მთხრობლების მხრიდან განსაკუთრებულად ესმევა ხაზი, მეზობლების სურვილსა და მცდელობას მონაწილეობა მიეღოთ სამლოცველოს მოწყობაში. კითხვაზე ვინ იღებდა მონაწილეობას, პასუხს ვიღებთ:

„აშენებაში ყველა მონაწილეობდა, ძირითადად ახალგაზრდები, ყველა იყო ჩართული. ზაზა დაუძახებდა ყოველ დილით, არავინ უარს არ ამბობდა. თანხები ეზომ შეკრიბა მაცხოვრებლებმა და ძველგაზრდები, ვისაც შეეძლო ყველა მონაწილეობდა“ (მზია)³

„...ზოგი მშენებელი, ზოგი არქიტექტორი. ზოგს ცემენტის მოხელა შეეძლო, ზოგი ხატმწერი იყო და ხატები დანერა და შენირა იქ. ზოგს მასალა ქონდა, რომელსაც უანგაროდ გაიღებდა და ასე რა... ერთობლივი ძალებით აშენდა სამლოცველო“ (ანზორი)

მიუხედავად, იმისა, რომ ცალკეულ სამლოცველოს მოწყობაში, ხშირად კონკრეტული ადამიანები იღებენ მეტწილად ფინანსურ პასუხისმგებლობას, ჩართულობა სამეზობლოს მხრიდან მაინც განუხრელად მაღალი იყო. ყველა ცდილობდა საკუთარი წვლილი შეეტანა და მონაწილეობა მიეღო საერთო საქმეში. როგორც ქ-ნ მზია აღნიშნავს, ზაზამ, რომელიც გამოვიდა ინიციატივით ეზოს პატარა სამლოცველო აშენებინათ, „აიყოლია“ ახალ-

³ მთხრობელებს ვიხსენიებ საკუთარი სახელებით.

გაზრდები და როგორც თავად აღნიშნავს, ყველა, მნიშვნელობა არ ჰქონდა ეროვნებას, ერთად მუშაობდნენ, სომეხი, აზერბაიჯანელი, ქართველი. აქ გასაკუთრებით მნიშვნელოვანი მომენტი ისაა, რომ როდესაც განსხვავებულ ეთნიკურ წარმომავლობას ესმევა ხაზი, უცილობლად იგულისხმება კონფესიური სხვაობაც. ამის მიუხედავად ეს ფაქტორი არ აღმონდა ბარიერი.

თიკო იხსენებს სამლოცველოს მშენებლობის მომენტს, როცა იგი ჯერ კიდევ სკოლაში დადიოდა. რაც მას ყველაზე კარგად დაამახსოვრდა სამლოცველოსთან დაკავშირებით, იყო ის, რომ ყველას უნდოდა რალაცის გაკეთება,

„ძალიან ბევრი ადამიანი იღებდა მონაწილეობას ყოველგვარი დავალების გარეშე. თავისი ინიციატივით, თითქოს ვალდებულები იყვნენ“ (თიკო).

სამეზობლოს ნევრთა მონაწილეობა და ჩართულობა ეზოების სამლოცველოების მოწყობის საქმეში ქმნის პოსტსაბჭოთა რუსთავისათვის თვისებრივად განსხვავებულ რეალობას, რომლის გააზრებაც მხოლოდ კონტექსტუალიზებით არის შესაძლებელი. თვითორგანიზება, რესურსების მობილიზება, შეთანხმებულად მოქმედება საჯარო, საერთო სივრცის მოწყობაზე ზრუნვა საეკლესიო პირებისა და სახელმწიფო მოხელეების მონაწილეობის გარეშე, ახალი მოვლენაა და სამოქალაქო საზოგადოების ფორმირების პროცესში საკრალურის გასხვავებული ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა. ამ შემთხვევებში საქმე გვაქვს კერძო ინიციატივებთან, რომლებიც თემში მსჯელობის საგნად იქცევა და შეთანხმებულად მოქმედების დაგეგმვას უწყობს ხელს, მათ შორის რესურსების მობილიზების კუთხით. ღვთისმშობლის წმინდა კედლის მოწყობასთან დაკავშირებით, ლიკა საუბრობს, რომ იდეა მოსახლეობიდან წამოვიდა, თავი კი უჩამ მოაბა. ამ საქმეში, როგორც იგი აღნიშნავს ყველა მეზობელი მხარში ამოუდგა უჩას, ვისაც როგორ შეეძლო, იმით ცდილობდა მონაწილეობას. ამდენად ეზოს სამლოცველოები თანხმობისა და თანამშრომლობის შედეგია სამეზობლო თემის ნევრებს შორის. მაკას თქმით კი

აბსოლუტურად ყველა მეზობელი თანახმა იყო, რომ არა სრული თანხმობა, ამას ისინი ვერ შეძლებდნენ. ყველა სამლოცველოსთვის საერთოა თანხმობა და ერთობლივი მოქმედება საზიარო სივრცის მოსაწყობად. ქ-ნ მზია კითხვაზე თუ რისთვისაა ეს სამლოცველო პასუხობს, რომ ჩვენი ერის სულიერი ამაღლებისთვის, იქვე დასძენს, რომ ეს ადრე ნაკლებად იყო. ამ აზრს აგრძელებს იმის გახსენებით, რომ აზერბაიჯანელი ბავშვებიც ანთებდნენ სანთლებს თავიდან და მერე „მიხვდნენ“ და აღარ იქცეოდნენ ასე. ეს კონკრეტული მომენტი საინტერესოდ პასუხობს ერთიანობის სულიკვეთებას, რომელიც საერთო სამლოცველოს მოწყობას უკავშირდება, სადაც რელიგიური ზღვარი თითქოს წაიშალა თუნდაც დროებით მაინც. ეზოს სამლოცველოების ეროვნულობასთან კავშირს პრაქტიკულად ყველა მთხრობელი პირდაპირი თუ ირიბი ფორმით ადასტურებს.

სამოქალაქო მოძრაობისა და მონაწილეობის უფრო მკაფიო გამოვილენებებს სამი მთხრობლის ნარატივში ვხვდებით, სადაც ადგილი აქვს, ფიზიკური სივრცისათვის ბრძოლის მაგალითებს. მაკა გვიყვება, რომ ადგილი, სადაც სამლოცველო მოაწყვეს, შეიძლებოდა სახელმწიფოს გაესხვისებინა და უცხო ინვესტორი მოსულიყო, რაც მათ ფიზიკურად საგრძნობლად შეავიწროვებდა.

“იდეა იყო ის, რომ კერძო მესაკუთრე უნდა მოსულიყო ტერიტორიაზე, და რომ რაიმე უსახური შენობა არ ჩაედგათ, პატარა მიწის ნაკვეთი, სადაც საყვავილე მქონდა, უბრალოდ არ მიხდოდა, რომ ასე დაკარგულიყო და ეს გზისპირა ადგილი, სადაც გამწვანების ზოლი იყო, მიხდოდა რაღაცა თავშეყრის ადგილად ქცეულიყო. არ გამხდარიყო ვილაცის საჯიჯგინი მიწა და ასე ვთქვათ ოფიციალურად დაკანონებული, წმინდა ადგილად დარჩენილიყო” (მაკა).

ნათია გვიყვება ისტორიას, თუ როგორ მოხერხდა სამლოცველოს აშენება მათ ეზოში, სადაც კონკრეტული ადგილი უბრალოდ ნაგვით იყო დაფარული და ერთ-ერთ მაცხოვრებელს არაოფიციალურად ჰქონდა მითვისებული. იგი დაწვრილებით ყვე-

ბა მეზობლების ერთობლივი ძალისხმევის შესახებ, რომლებმაც არასამთარობო ორგანიზაციების ჩართვით, ადგილი ნაგვისგან გაანთავისუფლეს და შემდგომ მეზობელი დაარწმუნეს, რომ ამ ადგილს კერძო საკუთრებაში ვერ დაიმტკიცებდა და ჯობდა ამაში თავადაც ჩართულიყო. ამის შემდგომ მოხდა სამლოცველოს მოწყობა ეზოს ტერიტორიაზე. მოწყობაში ყველა ასაკისა და ინტერესის მქონე პირებმა მიიღეს მონაწილეობა. აქვე, ნათია გვიყვება მეზობლის შესახებ, რომელიც 70 წელს გადასცილდა და რომ მის ძირითად საქმიანობად სამლოცველოს მცენარეებზე ზრუნვა და ტერიტორიის გალამაზება იქცა, მაგალითად მან, თეთრი ქვებით გააფორმა სამლოცველოს ეზო, სადაც ახალ ნერგებს რგავს პერიოდულად.

გაგა საუბრობს იმაზე, რომ რუსთავეში უბნის სამლოცველოების ძირითადი დატვირთვა ადგილის დაკავებაა, რადგან კორპუსების მიმდებარე ტერიტორიები იყიდება და რომ კორპუსის გვერდით კიდევ კორპუსი არ ააშენონ მოსახლეობა ასეთ გზას ირჩევს, აშენებს სამლოცველოს ან ეკლესიას, შეიძლება ჯვარიც დადგას. ამ შემთხვევაში ეს ადგილი ხელშეუხებელი ხდება, ვერავინ გაბედავს მათ დანგრევას.

ნოდარი ბავშვობის მოგონებიდან, რომელიც 2000-იან წლებს ემთხვევა, იხსენებს როგორი რუხი ფერის იყოს რუსთავი და ერთადერთი ნათელი ნერტილი, გამწვანებული სამლოცველო იყო მისთვის:

„ყოველთვის ინტერესს იწვევდა ის გამწვანება და იმ გამწვანებაში ჩადგმული პატარა სალოცავი, რომელიც არის კორპუსის გვერდით მიდგმული. იქვე იყო ხოლმე წყლის ორი შადრევანი, ერთი ბავშვებისთვის და ერთი მოზრდილებისთვის. ხშირად მივდიოდი, რომ იქ წყალი დამელია“ (ნოდარი).

ნოდარის მიერ ნახსენები მწვანე სამლოცველო ერთ-ერთი პირველი იყო ქალაქში და თავისებურ ნიმუშადაც იქცა სხვებისათვის. ლალი იხსენებს, თუ როგორ მოდიოდნენ მათთან და სთხოვდნენ გამოცდილება გაეზიარებინათ, მისთვის საამაყოა, რომ

სწორედ მათი სამლოცველო იყო ერთ-ერთი პირველი რუსთავში და ეზოს მოწყობის თავისებურ მოდელად იქცა, მით უფრო, რომ მათი სამლოცველო განსაკუთრებით გამოირჩევა სიმწვანითა და მცენარეთა მრავალფეროვნებით.

ფაქტია, რომ სამლოცველოების მოწყობის საქმეში საგულისხმოდ ადგილი უჭირავს მიბაძვას. მიბაძვა ხდება საფუძველი იმის, რომ სამლოცველოები ერთმანეთთან ბმაში განვიხილოთ. რეალურად ესაა საზოგადოებაში გაზიარებული გამოცდილება და თავისებურ მარკირების ფორმას წარმოადგენს. რუსთავის მოქალაქეთა თხრობაში, დიდი ადგილი უჭირავს ფაქტს, რომ სხვებმა მათ მსგავსად ან მათ სხვების მსგავსად მოაწყვეს ეზოს სამლოცველო. მიბაძვა, არის ერთ-ერთი ყველაზე კარგად გამოკვეთილი მომენტი, რომელიც პრაქტიკულად ყველა მთხრობელის ნარატივში სხვადასხვა ფორმით ჩნდება.

„პოპულარული იყო რა... ერთმა გააკეთა და მერე ყველა ეზომ გააკეთა“ (თიკო).

რუსთავში ეზოს სამლოცველოები, რომ სამოქალაქო მოძრაობისა და თვითორგანიზების თავისებური პროცესია, ის ფაქტიც მიუთითებს თუ როგორი დამოკიდებულება აქვთ საჯარო სივრცის განკარგვასთან. კითხვაზე აიღეს თუ არა ნებართვა ეზოს სამლოცველოს მოსაწყობად, სხვადასხვა პასუხი მივიღეთ, ზოგს არ ახსოვდა ან არ იცოდა, ზოგმა მოძღვარი და მართმადიდებელი ეკლესია იგულისხმა, ვისგანაც უნდა მიეღოთ თანხმობა, ზოგს კი ზუსტად არ ახსოვდა ვისგან, მაგრამ იცოდა, რომ ჰქონდათ მსგავსი თანხმობა. ბუნებრივია, იგივე კითხვით ქალაქის არქიტექტურის სამსახურსაც მივმართეთ, სადაც გაირკვა, რომ არც ერთი სამლოცველოს მოწყობაზე არ არის შესაბამისი თანხმობა მათი სამსახურიდან გაცემული. ასევე გაირკვა, რომ მათ სამსახურს არც საკანონმდებლო და არც სხვა სახის ბერკეტი არ გააჩნია დაარეგულიროს ქალაქში მსგავსი სამშენებლო პროცესები. ასევე არც ერთი შემთხვევა არ ყოფილა, რომ მათთვის ვინმეს ამ საკითში გასარკვევად მიემართოს. ბუნებრივია მათაც დავუსვით

კითხვა, რას ფიქრობენ ამ ტიპის სამლოცველოების მოწყობასა და მათ ფუნქციაზე. პირად საუბარში მათ ორი მომენტი გამოყვეს: ესაა რელიგიურობის დემონსტრირება და მეორე, ადგილის მოკავება, რაც მიწის დაპატორნებისა და საერთო საკუთრებაში ქონის ყველაზე ეფექტური და ხელშეუხებელ ფორმად იქცა.

ხილვადობა და სოციალიზაცია

ერთ-ერთი მთავარი ფუნქცია, რაც სამლოცველოს მიენერება ესაა ბავშვების სოციალიზაცია და მათი უსაფრთხოების უზრუნველყოფა. ნარატივებში, რომლებიც ყალიბდება ეზოს სამლოცველოების გარშემო, განსაკუთრებული ადგილი მომავალ თაობას და მასზე ზრუნვას ეთმობა. მაკასთვის ეზოს ნაწილის დათმობა სამლოცველოსათვის გულისხმობს უსაფრთხო და დაცული ადგილის შექმნას. ის ბედნიერია, რომ მისი პატარა გოგონა, რომელიც ვერ დაჰყავს ტაძარში, აქ ერგევა მსგავს გარემოს, პირჯვარს იწერს. ასევე აღნიშნავს, რომ ხშირად ბავშვები, თავისი სურვილით, სარეველა ბალახისგან, ასუფთავებენ სამლოცველოს. ბავშვებზე ზრუნვისა და მათთვის კარგი მაგალითის მიცემის მოტივით მოაწყო ლამამ სამლოცველო ძველი რუსთავის ერთ-ერთ ეზოში. მან მეზობლებთან ერთად დიდი რკინის ჯვარი დაამონტაჟა ეზოს ცენტრალურ ნაწილში. მეორე მეზობელმა კი სასანთლე დადგა. ახლა კი მის შემოღობვას განიხილავენ სამეზობლოში, რაც ფინანსურ საკითხს უკავშირდება. მათთან საუბრისას რამდენჯერმე მიმითითეს იქ მოთამაშე ბავშვებზე, რომელთათვისაც მოეწყო ეს სამლოცველო. თუმცა, ბავშვები, ჩემი იქ ყოფნის განმავლობაში საერთოდ არ იმჩნევდნენ სამლოცველოს, ჩვეულები-სამებრ თამაშობდნენ ზოგი ბურთით, ზოგი ბადმინტონით და ზოგიც მეზობლის მკვახე ალუჩას შეეცქეოდა. ლამამ და მისმა მეგობრებმა აღნიშნეს, რომ ძალიან ადარდებთ, მომავალი თაობა და მათი უსაფრთხოება. მათი თქმით ეს ჯვარი ამ ადგილს უფრო დაცულს ხდის და უფროსების ქცევა ჯვრთან მიმართებით, ბავშვებისთვის თავისებური მაგალითი და ერთგვარი სოციალიზაციის

ფორმად იქცევა (ლაშა).

ანზორი სალოცავების მონყობასთან დაკავშირებით იხსენებს, ერთი მისი მეგობრის ისტორიას, რომელიც ისეთ უბანში ცხოვრობდა, სადაც კრიმინალის დონე ძალიან მაღალი იყო და სწორედ მის წინააღმდეგ გადანყვიტა სალოცავის მონყობა, რომელიც ერთი მხრივ მორალურ პასუხისმგებლობას გაზრდიდა მოქალაქეებში მისი მაღალი ხილვადობის გამო და მეორე მხრივ, განათებული სამლოცველო თავისებურ ფიზიკურ დაბრკოლებას შექმნიდა ქუჩაში კრიმინალური ელემენტისათვის. მას მიაჩნია, რომ სალოცავის / სინძინდის ვიზუალური გამომსახველობა თავისებურ გავლენას ახდენს კრიმინალის პრევენციაზე (ანზორი).

ეკლესიასთან მიმართება

სილვია სერანოს შეფასებით, ეროვნული სივრცის დესეკულარიზაციის პროცესის ნაწლია პოსტსაბჭოთა პერიოდიდან მოყოლებული მცდელობა მართლმადიდებელი ეკლესიისა მოახდინოს საჯარო სივრცეების მონოპოლიზება. მისი აზრით, ამ მოცემულობას სუსტად მაგრამ გარკვეული ფორმით წინააღმდეგობას უწევს სახელმწიფო აქტორები, როდესაც კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლებს რელიგიურ შინაარს აცლის და მას საერთო მოხმარების სივრცეებად აყალიბებს. ამის მაგალითად ს. სერანო განიხილავს რაბათის კომპლექსის მშენებლობას ახალციხეში, სადაც წარმოდგენილია, როგორც მეჩეთი, ისე წმინდა მარინეს ეკლესია, თუმცა არც ერთი არ ფუნქციონირებს, როგორც რელიგიური დაწესებულება. ისინი მხოლოდ გარეგნული ნიშნებითა და მახსიათებლებით გვიყვებიან წარსული გამოცდილების შესახებ (სერანო, 2018). მისი აზრით ამ პროექტით სააკაშვილის მთავრობის მიზანი ნაციონალური სივრცის დესაკრალიზებით მრავალფეროვნების ნახალისება და მისი როგორც ღირებულების წარმოჩენა უნდა ყოფილიყო.

იმისათვის, რომ ვიმსჯელოთ ეზოს სამლოცველოების საკრალურ ბუნებაზე, აუცილებელია მისი განხილვა მართლ-

მადიდებელი ეკლესიის კონტექსტში. ყველაზე საგულისხმო მომენტი ეზოს სამლოცველოებისათვის, სწორედ მართლმადიდებელ ეკლესიასთან მიმართების განსაზღვრაა. მიუხედავად იმის, რომ ეზოს სამლოცველოს მონყობაში აქცენტირებული და ხაზგასმულია რელიგიური მიკუთვნებულობა და თავისი არსით ეკლესიის მსგავსად, შეკრების ადგილს წარმოადგენს, უნდა აღნიშნოს რომ რელიგიური პრაქტიკა მაინც მნიშვნელოვნად შეზღუდულია. აქ არ აღესრულება რელიგიური კულტმსახურება არც ტრადიციული და არც არატრადიციული ფორმით. ძირითადად ამ ადგილებში სანთლებს ანთებენ და გავლისას პირჯვარს იწერენ, რაც ინდივიდუალურია და სავალდებულო ხასიათი არ გააჩნია. ასევე საინტერესო საკითხია რამდენად ერევა მართლმადიდებელი სამღვდელოება სალოცავების მონყობასა და მათ შემდგომ ფუნქციონირებაში. მაკა იხნებს, რომ მათ ჯერ ჯვარი დადგეს და შემგომ რჩევები ჰკითხეს მამაოს თუ როგორ სჯობდა სალოცავის მონყობა. მათმა მოძღვარმა რჩევები მისცა და გააფრთხილა კიდევ, რომ შესანიერი ყუთი, არავითარ შემთხვევაში არ დაედგათ, რადგან ადამიანები, რომლებიც აქ შესანიერს ჩაყრიდნენ, ჩათვლიდნენ, რომ ეკლესიაში წასვლა აღარ იქნებოდა საჭირო და ეკლესია ერთგვარად დაკარგავდა ფუნქციას.

„ადამიანმა არ ჩათვალოს, რომ მე იქ შესანიერი გადავიხადე, პირჯვარი გადავიწერე და წირვაზე რომ აღარ მოვიდეს ამას ნუ გავაკეთებთო და, რა თქმა უნდა, ჩვენ ეს გამზადებული ყუთი აღარ დავამონტაჟეთ“ (მაკა).

ამ შემთხვევაში საიტერესოდ ვლინდება ის პოტენციული რომელიც შეიძლება ეზოს სამლოცველოებს გააჩნდეს, ესაა ოფიციალური ეკლესიისათვის „კონკურენციის“ განევა, რომლის პრევენციასაც თავად სამღვდელო პირები ცდილობენ. ამ შემთხვევაში ერთ-ერთი ფაქტორია შესანიერავი.

ყველა მთხრობელს კარგად ახსოვს სალოცავის გახსნის დღე, როდესაც მღვდელმა აკურთხა სალოცავი, თუმცა მათი ჩართულობა სალოცავის ფუნქციონირებაში რეალურად ამით ამოიწუ-

რა. სალოცავი თავისებურ საზიარო სივრცედ ყალიბდება, სადაც თავს იყრის სამეზობლო თემი და მათთვის აქტუალურ საკითხებს განიხილავს. მიაჩნიათ რომ სალოცავი ქმნის უსაფრთხო საჯარო სივრცეს, რომელიც პასუხობს თემის ესთეტიკურ თუ სოციალურ მოთხოვნებს.

ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო და საგულისხმო ინტერპრეტაციას ვხდებით მთხრობელთან, რომელიც ბავშვობიდან აკვირდება პროცესს, რომელსაც იგი „რელიგიურობის ბუმს“ უწოდებს. ნოდარი ამბობს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ რუსთავი ისტორიული ქალაქია, რეალურად ახალია და სულ რაღაც 70-80 წელს ითვლის.

„ეს ხალხი შეკრიბეს, მთიდან ჩამოიყვანეს. დაასახლეს აქ და მთა დაცალეს იმისთვის, რომ რუსთავი და ინდუსტრია განეკითარებინათ. მთაში იმ ხალხს ჰქონდა თავისი ტრადიციები, რომელიც შერწყმული იყო ქრისტიანობასთან.“

როგორც მისი მონათხობიდან ჩანს, ნოდარი ეზოს სამლოცველოების მოწყობას საქართველოს აღმოსავლეთ მთიანეთის ჯვარ-ხატთა სალოცვეების ტრადიციას არაპირდაპირი ფორმით უკავშირებს, რაც უდაოდ ყურადსაღები ფაქტია. მიუხედავად იმის, რომ აღნიშნული მოსაზრება ამ ეტაპისათვის განზოგადების შესაძლოებობას მოკლებულია, შესაძლოა მომავალში ამ ფენომენის გააზრების ნაწილადაც იქცეს. ეზოს სალოცავების მრავალმხრივი ინტერპრეტაციისათვის მთის საკულტო ტრადიციების ქალაქის ურბანულ გარემოში გადმოტანის მცდელობა, ვფიქრობ ძალიან მნიშვნელოვანი და საგულისხმო საკითხი შეიძლება გახდეს, ვინაიდან რუსთავის ეზოს სალოცავები ფორმის თვალსაზრისით, უდაოდ პოულობენ საერთოს მთაში წარმოდგენილ საკულტო ნიშებთან. თუმცა ამ საკითხს დამოუკიდებელი კვლევა და ანალიზი სჭირდება, რომლის ამბიციაც მოცემულ სტატიას არ გააჩნია. რუსთავის მცხოვრებთა ნაწილისათვის ეზოს სამლოცველოები, ერთი მხრივ, საბჭოთა ეპოქის შეზღუდვებსა და მეორე მხრივ მთის სალოცავების სპეციფიკურ ფორმებს უკავშირდება. ეზოს

სამლოცველოს მსგავსად მთის ჯვარ-ხატები კონკრეტული თემის მთავარ მაინტეგრირებელად გვევლინებოდა, სადაც სოციალური და რელიგიური ერთობა სწორედ მის გარშემო კრისტალიზდება (ბარდაველიძე 1974; კიკნაძე 1998).

მიუხედავდ იმისა, რომ რუსთავის ურბანულ სივრცეში მოწყობილი სამლოცველოები გარკვეულ ლეგიტიმაციასა და მხარდაჭერას იღებენ მართლმადიდებელი ეკლესიისგან, მათი ცხოვრება განსხვავებულად და თავისებურად გრძელდება, მათი სოციალური გარემო ერთიანი სივრცის ნაწილია, რომელზედაც გავლენას ახდენს სინმინდე. რომელიც წარმოდგენილია სალოცავის სახით, თუმცა საერთო სეკულარული სივრცეც თავისებურად მონაწილეობს ამ ადგილის აღქმასა და მისი დანიშნულების გააზრებაზე. ამგვარად, ვინაიდან ეზოს სამლოცველოები მთლიანობაში საერთო სივრცის ნაწილია, რომლითაც ყველა რელიგიისა და ეროვნების ადამიანი სარგებლობს, შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის თვისობრივად ახალი გაგება საკრალურობის, რომელიც ერთგვარი პროფანაციის გზით მიიღწევა. ამ გზით სამეზობლო თემები, ერთი მხრივ, საბჭოთა ეპოქაში საჯარო სივრციდან განდევნილ რელიგიას „აბრუნებენ“ და მეორე მხრივ, კი ესაა რელიგიური ნიშნით სივრცის გარდაქმნა, საზოგადოების მხრიდან სახელმწიფო ინსტიტუციებისაგან დამოუკიდებლად და რიგ შემთხვევაში მათ წინააღმდეგაც. ვინაიდან რელიგიასა და რელიგიურობას გააჩნია ლეგიტიმაციის ძალა, ეს ძალა შეიძლება გამოიყენოს არამხოლოდ ხელისუფლებამ, არამედ ხალხმაც, ამ შემთხვევაში ესაა სამეზობლო თემი. ხალხი, იკავებს ადგილს, რომელიც, შეიძლება გაასხვისოს მთავრობამ და მას საერთო მიზნებისათვის იყენებს, ხშირ შემთხვევაში რეკრეაციულ სივრცედ გარდაქმნის.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ რუსთავის ეზოს სამლოცველოები, რომლებიც მართლმადიდებლური ეკლესიის ტრადიციაში თავსდება და შესაბამისი რელიგიური სიმბოლოებითაა წარმოდგენილი, ფართო საზოგადოებრივ ინტერესს პასუხობს და სცდება მხოლოდ რელიგიურ, საკრალურ დანიშნულე-

ბას. განსაკუთრებით საგულისხმო ფაქტია, რომ მის მოწყობაში მონაწილეობას მთელი სამეზობლო იღებს და ეს ფაქტი არ გამხდარა განსხვავებული რელიგიური მრწამსის მქონე პირების მხრიდან პროტესტის საგანი. აღსანიშნავია, რომ სამლოცველოები, როგორც მთხრობელებისგან გამოიკვეთა ძირითადად ადგილის მოკავების მიზნით ეწყობა, რათა სახელმწიფომ არ გაასხვისოს მათი ეზოს ნაწილი და იქ არ ჩაიდგას რაიმე „უსახური“ შენობა. ასევე მიაჩნიათ, რომ აღნიშნული სამლოცველოები მოემსახურება მათი ეზოების უსაფრთხოებასა და კრიმინალისგან დაცვას. გარდა ამისა, ეზოს სამლოცველოები გამწვანებული და მოვლილი ადგილებია, სადაც ბავშვები და ასაკოვანი ადამიანები დღის მნიშვნელოვან ნაწილს ატარებენ დაცულად. მთხრობელთა ნაწილის აზრით, სამლოცველოების მოვლით უამრავმა მოხუცმა იპოვა საქმე და ამ ფორმით საკუთარი შესაძლებლობების რეალიზებაც მოახდინა. აღსანიშნავია, რომ ადგილი დაცლილია განერილი, კონკრეტული რელიგიური პრაქტიკისგან. ამგვარად ეზოს სამლოცველოები მრავალფუნქციური ხასიათისაა და ისინი პასუხობენ საზოგადოების არამხოლოდ რელიგიურ მოთხოვნებს, არამედ მათ სოციალურ საჭიროებებსაც და რაც ყველაზე მთავრია სამეზობლოს თვით-ორგანიზების შესაძლებლობად იქცა. ამის გათვალისწინებით შეიძლება დავასკვნათ, რომ ეზოს სამლოცველო ამ ფორმით, ერთი მხრივ აფართოებს საკრალური სივრცის გაგებას, თუმცა, მეორე მხრივ, ხდება თავად სალოცავის თავისებური დესაკრალიზაცია/პროფანიზაცია. ვინაიდან იგი გარკვეულ ავტონომიას ინარჩუნებს ოფიციალური ეკლესიისგან და კულტმსახურება არ აღესრულება. ამდენად ეზოს სამლოცველოები ზიარდება სამეზობლოებსა და ქალაქში, სადაც სხვადასხვა აღმსარებლობის ადამიანები ერთად ცხოვრობენ და ქმნიან საერთო საარსებო სივრცეს.

დამონმებული ლიტერატურა:

ბარდაველიძე 1974 - ბარდაველიძე ვ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრვ-საკულტო ძეგლები ტ.1 ფშავი, მეცნიერება, თბ.

დრაგაძე 1993 - Dragadze, T., "Domestication of Religion under Soviet Communism" in Hann, C.M. (ed) Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice (London, Routledge)

ვერკაიკი 2013 - Verkaaik, Oskar, ed., Religious Architecture: Anthropological Perspectives. Amsterdam: Amsterdam University Press

კიკნაძე 1998 - კიკნაძე ზ. (შემდგ.) ჯვარ-ხატთა სადიდებლები / ტექსტები შეკრიბეს, შესავალი, ლექსიკონი და საძიებელი დაურთეს ზურაბ კიკნაძემ, ხვთისო მამისიმედიშვილმა და ტრისტან მახაურმა; თსუ ფოლკლორისტიკის კათედრის შრომები 2, თბ.,

კნოტი 2016 - Kim Knott, Volkhard & Brigit Meyer, Iconic Religion in Urban Space, Material Religion, 12:2, 123-136, DOI: 10.1080/17432200.2016.1172759

ლომთათიაძე 1975 - ლომთათიაძე გ. ეპიზოდები საქართველოს ისტორიიდან, („ვახტანგ გორგასალი უჯარმაში“ და „რუსთავის შავი ორშაბათი“), ჟურნალი. მნათობი, 1 თბ.

მუმლაძე 1991 - მუმლაძე კ., „ჩვენთან არს ღმერთი“, თბილისი, მერანი

სერანო 2018 - Serrano, S., Sharing the Not-Sacred Rabati and Displays of Multiculturalism in Tsypylma Darieva, Florian Mühlfried & Kevin Tuite (ed) Sacred Places, Emerging Spaces Religious Pluralism in the Post-Soviet Caucasus (berghahn New York Oxford)

ქამუშაძე 2020 - ქამუშაძე თ. საველე დღიური.

ქამუშაძე 2014 - ქამუშაძე თ., რუსთავის სოციალისტური რეპრეზენტაცია და ნაციონალური ნარატივები, კრებულში, „ისტორიული რეპრეზენტაცია: თეორიული მიმართულებანი და კონკრეტული კვლევები“ მასალები, თბილისი, თსუ გამომცემლობა

ქამუშაძე 2017 - ქამუშაძე, თ., ორმოცი ძმის ქალაქი იდენტობის ძიებაში, ანთროპოლოგიური კვლევანი, თბ.

ჭილაშვილი 1958 - ჭილაშვილი ლ., ქალაქი რუსთავი. ისტორიულ- არქეოლოგიური ნარკვევი, ისტორიისა და არქეოლოგიის ინსტიტუტის სადისერტაციო ნაშორში

TEA KAMUSHADZE

RUSTAVI YARD CHAPELS: SACRALIZATION OR DESACRALIZATION OF PUBLIC SPACES?

In the former socialist city, where Orthodox churches are being built on a massive scale and are found in virtually each neighborhood, yard chapels have sprung up. The building of the yard chapels is a simultaneous process of construction of the Orthodox churches and is carried out with the initiative and finances of the neighborhood community. The arrangement of the yard chapels turned into a massive project and continues to this day. They differ from one another in form and name, and even in the purpose to which they are ascribed. The main question regarding these chapels is related to their purpose and explanation of the purpose, why does the neighboring community build the chapels in the yards? Why and how does the neighborhood community mobilizes the financial resources to arrange them? Does the creation of the chapels in the yard serve the purpose of sacralizing the public space, or is it, in fact, the desacralization? I have carried out 12 in-depth interviews to find out the answers. The selection criterion was their relation to a particular chapel and the participation in the establishment of the chapel or at least relevant experience of living nearby the chapels. In the interviews, certain tendencies were revealed, which helped us to understand such an arrangement of space and allow us to draw relevant conclusions. As for the City Hall and specifically the Architecture Service, which is responsible for the architectural image of the city and the organization of public space,

s not involved in the construction and the process goes beyond them.

In conclusion, it can be said that the Orthodox chapels of the yards in Rustavi are represented by appropriate religious symbols, respond to the general public interest and go beyond only the sacral purpose. It is especially noteworthy that the whole neighborhood community participates in its building and this fact has not been the subject of protest from the side of the representatives of different religious groups.. It should be noted that the chapels, as revealed by the interviewees, are arranged mainly to occupy the place, not to sell the part of their yard and not to place any `ugly” building there. It is also believed that these chapels will serve the security of the yards. In addition, yard chapels are lush and tidy places where children and the elderly spend an important part of the day. According to some of the interviewees, a lot of old people found the purpose by taking care of the chapels. Thus, the chapels of the yard are multifunctional in nature and they meet not only the religious needs of the community, but also their social needs and, most importantly, have become an opportunity for self-organization of the neighborhood community.

საკრალური ცენტრი ქართულ ეთნობრაჟულ ტრადიციებში

უკანასკნელ წლებში ეთნოსზე მსჯელობისას ეთნოლოგიასა და ანთროპოლოგიაში ხშირად უპირატესად ხაზგასმულია მისი, როგორც ტრადიციების მატარებელი სტრუქტურის მნიშვნელობა, თუმცა მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ ტრადიცია გაგებულია როგორც ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებულ კულტურულ პარადიგმათა კომპლექსი, რომელიც ერთ მდგრად მთლიანობას ქმნის. ამასთან ერთად ისეთი მკვლევრები, როგორცაა ს.ეიზენშტადტი და ა. როისი ტრადიციას განიხილავენ მუდმივი ცვალებადობის პროცესში მყოფს. მასში ერთდროულად თანაარსებობს კრეატიული (შემოქმედებითი) და კონსერვატიული შემადგენელები. თუმცა ცვლილებების ხასიათი ტრადიციულ საზოგადოებაში ნებისმიერი და თავისუფალი არაა, იგი შინაგანად ტრადიციითაა განპირობებული. ტრადიციის ამგვარი გაგების ახსნისთვის სარგებლობენ ე.შილზის მიერ შემოთავაზებული „კულტურის ცენტრალური ზონის“ - კულტურის მყარი, უცვლელი ღერის კონცეფციით, რომლის გარშემო კონცენტრირდება მოძრავი, ცვალებადი კულტურული პერიფერია (Lyrie C. 1998. 43)

ამგვარად, ტრადიციის დეფინიცია პრაქტიკულად კულტურის იდენტურია, თუმცა გამოკვეთს ერთი და იმავე მოვლენის სხვადასხვა ასპექტებს, კერძოდ ტრადიცია კულტურასთან შედარებით უფრო ვიწრო ცნებაა. კულტურა, რომელიც სხვადასხვა ტიპის კულტურული ელემენტების, როგორც მდგრადის ისე ცვალებადის, კომპლექსს წარმოადგენს საკუთარ თავში მოიცავს ტრადიციას, რომელიც თავის მხრივ ისეთი კულტურული პარადიგმების თავმოყრაა, რომლებიც თავისი არსით უცვლელია და მხოლოდ გარეგნული, თუმცა ზოგ შემთხვევაში, როგორც ჩანს, მნიშვნელოვანი ცვლილებების შესაძლებლობას უშვებს.

სწორედ ამ კონტექსტშია განხილული სტატიაში საკრალური ცენტრის იდეა, რომელმაც მსოფლიოს ხალხთა უდიდეს უმრავლესობაში სერიოზული გავლენა იქონია სამყაროს ხატის ფორმირების პროცესზე და მკაფიოდ და საინტერესო ვარიაციებით დასტურდება ქართულ ეთნოგრაფიულ ტრადიციაში.

მ.ელიადეს აზრით ადამიანს წარმოდგენა აქვს საკრალურზე იმდენად, რამდენადაც იგი თავს იჩენს როგორც პროფანულის, ყოველდღიურისგან სრულიად განსხვავებული რამ. ამ მანიფესტაციის აღსანიშნავად ელიადე იყენებს ტერმინს Hierophanie, რომელიც პირდაპირ შეესაბამება მის ეტიმოლოგიურ არსს-სინშინდე თავს იჩენს, ვლინდება და მიიჩნევს, რომ რელიგიების ზოგადი ისტორია პრიმიტიულიდან მაღალგანვითარებულამდე უსასრულო და მრავალჯერადი Hierophanie ანუ წმინდა რეალიების მანიფესტაციაა (უმარტივესი Hierophanie - საკრალური ქვა ან ხე და უმაღლესი Hierophanie - ღმერთის ინკარნაცია [Eliade M. 1995.15]).

Hierophanie-ს ერთ-ერთი საყოველთაოდ გავრცელებული ფენომენია საკრალური ცენტრი, რომელიც მსოფლიოს ხალხთა რელიგიური აზროვნების სისტემებში მრავალფეროვანი ნიმუშებით ვლინდება და მკაფიოდაა დადასტურებული ქართულ ეთნოგრაფიულ ტრადიციაში და ფოლკლორში. ცენტრის სიმბოლიზაციის საკითხების მეცნიერული კვლევა საქართველოში ძირითადად ი.სურგულაძისა და ზ.კიკნაძის სახელებს უკავშირდება, თუმცა ასევე მნიშვნელოვანი წვლილი ამ სფეროში შეიტანეს მ.კანდელაკმა, თ.ოჩიაურმა, ნ.აბაკელიამ, დ.გიორგაძემ და სხვა მეცნიერებმა.

ქართულ ეთნოგრაფიულ ტრადიციაში ცენტრის სიმბოლიკა აისახება, პირველ რიგში საკრალური ხის ფორმით, რომლის სტატიკური (წმინდა ხე, დედაბოძი) და მობილური ვარიანტები (ჩიჩილაკი, კარაჩხა, სახატო დროშა) უმთავრესად სწორედ ცენტრის აღმნიშვნელ სიმბოლოებად და imago mundi - მიგვაჩინია. ვფიქრობთ ამას ადასტურებს მათი ატრიბუტიკაც, კერძოდ, ჯვრის გამოსახულებანი, სანთლების რაოდენობა კარაჩხ-

ის ტოტებზე, ჩიჩილაკის ნვერზე ჩამოცმული გულამოდებული ბოკელი და სხვა. მით უფრო ნათლადაა წარმოჩენილი ცენტრის საკრალურობა დედაბოძიან ქართულ დარბაზში, რომელიც ქართული საცხოვრებლის ერთერთი უძველესი სახეობა და პრაქტიკულად ცენტრიდან ორიენტირებული, მონესრიგებული, ლიობის მქონე და ვერტიკალურობის ტენდენციის მატარებელი სამყაროს მიკრომოდელია. ამავე რიგის ფენომენებად განვიხილავთ ჯვარხატებისა და სალოცავების დაარსებასთან დაკავშირებულ გადმოცემებს, რომელთა ძირითადი არსი, პირველ რიგში, სამყაროს პოტენციური საკრალური ცენტრის მონიშვნაა და რომელთაც ზ. კიკნაძე ჯვარჩენის ზოგად ანდრეზად მიიჩნევს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სინამდვილეში. ეს მოსაზრება დასტურდება გერმანელი მოგზაურისა და მეცნიერის კ.ჰანის მიერ ხევსურეთში მოძიებული, გუდანის ხატის დაარსებასთან დაკავშირებული მასალითაც. გერმანელი ავტორის მასალაში არ იხსენიება კერაში ხის ამოსვლის ფენომენი, რაც ხატის დაფუძნებას მოასწავებს და ამ თქმულების მნიშვნელოვანი ელემენტია, მაგრამ ხდება ამ ადგილის (გუდანი) გამორჩეული სიუხვისა და ნაყოფიერების ხაზგასმა, რაც თავისთავად სამყაროს ცენტრის ანუ პოტენციური ხატის ადგილსამყოფელის ერთერთი ძირითადი მარკერია და ნათლად დასტურდება სპარსული, მესოპოტამიური, ებრაული ტრადიციით (სამყაროს ცენტრი ირანია (შაზი სადაც დაიბადა ზარატუსტრა), ამიტომ იგი ყველა სხვა ქვეყანაზე უფრო მდიდარი და ნაყოფიერია; დურ-ან-ქი - კოსმოსის ჭიპია, რომელიც ნიპურში, შუმერის ცენტრშია ნაგულისხმევი, ებრაული ტრადიციით სამყაროს ცენტრი სიონია და ყველა ეს ადგილი ტრადიციის მიხედვით ნაყოფიერებითაც გამორჩეულია). ეს საშუალებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ კერაში იფნის ამოსვლა (ქართული ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალა) და ადგილის განსაკუთრებული ნაყოფიერების ხაზგასმა (კ.ჰანის მიერ დაფიქსირებული ეთნოგრაფიული მასალა) ფაქტობრივად იდენტური ფენომენების რიგშია განსახილველი და საკრალური შუაგულის აღმნიშვნელ სიმბოლოთა ვარიანტულ-

რობას ადასტურებს. ცენტრის სიმბოლიკასთან მკაფიო კავშირს ამჟღავნებს კერა, რაც გერმანელ ავტორთა მიერ საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ ხევსურეთში, დაფიქსირებული მასალითაც კარგად დასტურდება. მხედველობაში გვაქვს ერთი მხრივ, კერის, გამოკვეთილი საკრალური ცენტრის, ფუნქცია საქორწინო რიტუალში და მეორე მხრივ, მისი ერთგვარი კავშირი მიცვალებულთა სამყაროსთან. ორივე შემთხვევაში კერა სამყაროს ლოკალური ცენტრის ფუნქციას ასრულებს, რომელიც ერთ შემთხვევაში, ოჯახის ახალი წევრის სოციუმში ანუ მონესრიგებულ სამყაროში და შესაბამისად, საკრალურ სივრცეში (შინ) შემოყვანას ემსახურება, ხოლო მეორე შემთხვევაში წარმოაჩენს კერის-საკრალური ცენტრის მედიატორულ დატვირთვას იმქვეყნიურ სამყაროსთან მიმართებით.

ცენტრის სიმბოლიკის კონტექსტში პირველ რიგში, ყურადღებას იმსახურებს საკრალური ხეები, რომელიც ქართულ ეთნოგრაფიულ ტრადიციაში წარმოდგენილია სიცოცხლის ხის, ჩიჩილაკის, მოხვეური კარაჩხის, საკულტო დროშებისა და ალმების სახით, რომელთაგან თითოეული ერთმანეთთან არა მხოლოდ გარეგნულ, არამედ ფუნქციურ მსგავსებასაც ამჟღავნებს. მიგვაჩნია, რომ სიცოცხლის ხე, ჩიჩილაკი და კარაჩახაც სხვა მნიშვნელობასთან ერთად და, შესაძლოა პირველ რიგში, სწორედ საკრალური ცენტრის სიმბოლოებია, გამოკვეთენ სიმბოლურ შუაგულს და ნათელს ხდიან კოსმოლოგიური სურათებისა და რწმენა-წარმოდგენების მომდევნო კომპლექსებს, რომლის არქეტიპად ერთი ცენტრიდან სამყაროს შექმნის იდეა შეიძლება ჩაითვალოს. ამაზე მიუთითებს ჯვრის გამოსახულებები კარაჩხის ტანზე თუ ჩიჩილაკის ღეროს წვერზე, რომელიც სამყაროს ოთხი კიდის მაჩვენებლად და ერთი ცენტრიდან სამყაროს ოთხი მიმართულებით განფენის მანიშნებლად შეიძლება განვიხილოთ. ჯვრის მკაფიოდ აქცენტირებული სიმბოლიკა მისი ფრთების გადაკვეთის ადგილას აშკარად ეხმიანება მ. ელიადეს მოსაზრებას ერთი ცენტრიდან შექმნილი და ოთხი კიდით განფენილი სამყაროს უძველესი არქეტიპების არ-

სებობის შესახებ და მინიშნებს არა მხოლოდ იმაზე, რომ ქართველთა წინაპრებს, ჩინებულ მინისმოქმედებს, მელითონებსა და მესაქონლეებს, ინტენსიური სამეურნეო საქმიანობის პროცესში საკმაოდ დიდი ცოდნა ქონიათ დაგროვილი მათი გარემომცველი, მინიერი ბუნებისა თუ ცის მოვლენათა და საგანთა შესახებ, რომელიც მჟღავნებოდა როგორც პრაქტიკულ საქმიანობაში, ისე რიტუალებში, მითებსა და ლეგენდებში, კოსმოგონიურ წარმოდგენებში (ი.სურგულაძე, 1974, 56), არამედ ნათელს ხდის ადამიანის სწრაფვას ხაზგასმით აღნიშნოს და სიმბოლიკაში ასახოს რწმენა იმის შესახებ, რომ იგი მონესრიგებულ კოსმოსში ცხოვრობს, რომელიც ცენტრიდანაა ორიენტირებული და, შესაბამისად, დანარჩენი, გარესამყარო ამ ცენტრის ანუ მისი საცხოვრებელი ადგილის გარშემოა განფენილი. ცენტრის სიმბოლიკას წარმოაჩენს ქართული საცხოვრებლის ერთერთი უძველესი ტიპი- დედაბოძიანი დარბაზი. ამას ემსახურება პირველ რიგში დედაბოძი, როგორც სიცოცხლის ხის და ამავდროულად სამყაროს ცენტრის ერთერთი მკაფიო სიმბოლო, კერა, გვირგვინიანი გადახურვა მასში დატანებული ღიობით, რომელსაც პრაქტიკული დანიშნულების გარდა რელიგიურ-საკრალური ფუნქციაც გააჩნია და, ზოგადად, საცხოვრებლის ამ ტიპის მთელი კონსტრუქციული აღნაგობა, რომელიც სრულად იმეორებს სამყაროს მიკროკოსმოსურ მოდელს, რომელიც ასევე მონესრიგებული და ცენტრიდან ორიენტირებულია. ქართულ ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ ტრადიციაში საკრალური ცენტრის დიდი მნიშვნელობის დადასტურებად განიხილება ჯვარ-ხატებისა და სალოცავების დაარსებასათან დაკავშირებული მითოლოგიური გადმოცემები და ფოლკლორული მასალა, რომელიც საფუძვლიანადაა შესწავლილი ქართველ მკვლევართა (გ.ჩიტაია, ვ.ბარდაველიძე, თ.ოჩიაური, ი.სურგულაძე, ზ.კიკნაძე) მიერ და კარგადაა წარმოდგენილი გერმანელ მოგზაურ-მკვლევართა (კ.ჰანი, რ.ერკერტი, გ.რადე, ნ.ზაიდლიცი) ეთნოგრაფიულ მასალაშიც. ზ.კიკნაძის მოსაზრებით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ფოლკლორული მასალა იძლევა იმის

თქმის საშუალებას, რომ ადგილი სადაც, სალოცავი არის დაარსებული, საყმოს შუაგულია. ამ შუაგულის განსახიერებაა ლაშარის მუხა და ხმალას ალვის ხე (კიკნაძე, 1996, 25). საყმოს გაჩენის პროცესს, რაც პრაქტიკულად იგივეა, რაც წესრიგის შეტანა ამორფულ განუსაზღვრელობაში და მისი ორიენტირება ცენტრზე უკავშირდება კერაში ხის ამოსვლა, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული სიუჟეტია და ამჟღავნებს ტენდენციას გავრცელდეს ყველა მნიშვნელოვან ჯვრაზე (გუდანი, ნახარელას ღვთისმშობელი, უკანხადუს ადგილისდედა, შუბნურის წმ. გიორგი, როშკის მთავარანგელოზი, ცაბაურთას ღვთისმშობელი) და იქცეს ჯვარჩენის ზოგად ანდრეზად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სინამდვილეში (კიკნაძე, 1996, 26-27). კიკნაძეს სავსებით ბუნებრივად მიაჩნია, რომ ხე კერაში ამოდის, თუმცა კერა ცეცხლის ადგილია და არა ხისა, მაგრამ როგორც ცეცხლი, ასევე ხე, შუაგულის ცოცხალი სიმბოლოები და ნიშნებია. ხის ამოსვლა კერაში, ცეცხლის ადგილში, კიდევ ერთხელ გახაზავს და წარმოაჩენს მის შუაგულობას. ხის ამოსვლამდე კერა ჯერ კიდევ არ იყო საკრალური ადგილი, კულტი მხოლოდ პოტენციურად ემარხა მასში (კიკნაძე, 1996, 31). გუდანის ხატის დაარსებასთან დაკავშირებული გადმოცემა, თუმცა ოდნავ განსხვავებული ვერსიით გვხვდება XIX საუკუნის გერმანელი მოგზაურების (კ.ჰანი, ნ.ზაიდლიცი) მონაცემებში. კერძოდ, მასალაში არაა ასახული ხატის დაარსებამდე (გუდანის ხატი) არსებული ვითარება (კავკაზაურთა იქ სახლობა და ა.შ) და არაფერია ნათქვამი კერაში ხის ამოსვლის შესახებ, არამედ ხაზგასმულია ადგილის განსაკუთრებული ნაყოფიერება. იმის გათვალისწინებით, რომ კ.ჰანის მიერ დაფიქსირებული ფაქტობრივად ყველა ეთნოგრაფიული მონაცემი, როგორც წესი სიზუსტით გამოირჩევა, უნდა ვივარაუდოთ, რომ მასალის არასრულად ჩანერასთან არა გვაქვს საქმე, მით უფრო, რომ გერმანელ მეცნიერს არ გამორჩებოდა მისთვის ესოდენ უჩვეულო და საინტერესო პასაჟი და ეს ალბათ ლეგენდის ერთ-ერთი ვერსიაა, რომელიც შეიძლება აკად. გ.ჩიტაიას

მიერ დამონმებულ გადმოცემაზე (რომელიც ორივე ნაწილის შემცველია კერაში ხის ამოსვლა და ხატის დაარსება) უფრო ადრინდელია ან ანდრეზის ორივე ვერსია თავიდანვე თანაარსებობდა. თუმცა, რაც მთავარია, ანდრეზის ორივე ვარიანტი, ჩვენი აზრით, ერთი და იმავე ასპექტს წარმოაჩენს-ესაა ცენტრის სიმბოლიკა და მისი მნიშვნელობა ქართველ მთიელთა რელიგიურ აზროვნებაში. კერაში ხის ამოსვლა სამყაროს ლოკალური ცენტრის ანუ ხატის დასაფუძნებელი ადგილის პირდაპირ მონიშვნას ახდენს, ხოლო მეორე მხრივ, ჰანის მასალაში ასეთი პირდაპირი მინიშნება სამყაროს ცენტრზე თუმცა არ არის, მაგრამ ხაზგასმულია მისი განსაკუთრებული ნაყოფიერება, რაც ცენტრის ერთერთი მნიშვნელოვანი მარკერია და კარგად აისახა სპარსულ, ებრაულ, მესოპოტამიურ ტრადიციაში. კერის პოტენციური საკრალურობა კარგად დასტურდება ქართული ეთნოგრაფიული მასალით, იგულისხმება მისი ფუნქცია საქორწინო(მეფე-პატარძლის შემოტარება კერის გარშემო და კერასთან დასმა) და, ზოგიერთ შემთხვევაში, დაკრძალვის (ღუმილის ტრადიცია) ცერემონიალებში. კერის, როგორც საკრალური შუაგულის ფუნქციას წარმოაჩენს კერასთან შერიგების სვანური რიტუალი, რომლის დროს კერის შეურაცხმყოფელი იხდის ტანსაცმელს და საცვლების ამარა წვება კერასთან ან მეორე ვერსიით (მ.ჩართოლანი) ძვრება მის ქვეშ ე.ი. ჩადის ქვესკნელში, კვდება, გადის სოციუმიდან - მონესრიგებული საკრალური სივრციდან და მონანიების შემდეგ, რომელიც ყოველთვის დამნაშავის შვილად აყვანით ანუ ოჯახის წევრად მიღებით მთავრდება, ისევ კერის მეშვეობით იწყებს ახალ სიცოცხლეს და ქტონური სივრციდან კვლავ უბრუნდება სოციუმს-საკრალურ სივრცეს.

შეიძლება ითქვას, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევრის გერმანულ სამეცნიერო ლიტერატურაში საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობის სულიერი კულტურის შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული მასალის კორელაცია ქართველ მეცნიერთა შესაბამის მონაცემებსა და მეცნიერულ პოზიციებთან ადასტურებას, რომ

ქართველ მთიელთა ეთნოგრაფიულ ტრადიციას ლაიტმოტივად გასდევს სამყაროს ერთიანობისა და საკრალური ცენტრის არსებობის იდეა, რომელიც რელიგიური აზროვნების განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე და, შესაბამისად, სხვადასხვა პერიოდის ეთნოგრაფიულ მასალაში განსხვავებული ფორმა-სიმბოლოებით ვლინდება და გარკვეული რელიგიური სინკრეტულობით ხასიათდება.

დამონმებული ლიტერატურა:

კიკნაძე 1996 - კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგია, I, (ჯვარი და საყმო), ქუთაისი.

სურგულაძე 1993 - სურგულაძე ირ., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ.

Eliade 1995 - Eliade M., Das Heilige und das Profane, Fr.am Main.

Лурье 1998 - Лурье С., Историческая этнология., М.

TINATIN GUDUSHAURI

THE SACRAL CENTER IN THE GEORGIAN ETHNOGRAPHICAL TRADITION

Existence of the center of the universe and its symbolic always used to have great importance in general perception of the world. Georgian ethnographic material, in which sacral nature of the center is clearly disclosed, is not an exception insofar. The first example of this is the tree. In Georgian ethnographic reality it represents in static (sacral tree, sacral pillar) or mobile (chichilaki, karachka, sacral flags) forms and

mostly is considered as symbol of sacral Centre. In our opinion the micro cosmic model of universe, with clearly expressed sacral center represents the Georgian traditional dwelling with its construction and symbolic – religious meaning and main ritual function of central pillar in dwelling exactly is marking out sacral center. The importance of sacral Centre is proved by mythological legends and ethnographic materials concerning the establishment of shrines of mountain areas of Georgia.

All these give possibility to conclude the following:

- Symbolization of the center is quite distinguishing event for religious thinking of Georgian mountaineers and is realized in different forms in different cases;
 - Symbolism of the center of universe is clearly reflected in such traditional type of Georgian dwelling as earth dwelling house with central wooden pillar and hole for light and smoke;
 - Symbolic of the center explains special meaning of hearth in ethnographic reality (traditions of wedding and funeral, reconciliation near the hearth);
 - Symbolic of the center is declared in Legends concerning establishment of the shrines in mountain areas.

ქალის სოციალური სტატუსი

(იმერეთის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

საქართველოში, გენდერის პრობლემების საფუძვლიანი კვლევა XX საუკუნის 90-იანი წლებიდან დაიწყო. რასაც ძირითადად სოციოლოგიური, კულტუროლოგიური, ფსიქოლოგიური ხასიათი აქვს და ძირითადად ქალის პრობლემებზეა აქცენტირებული ყურადღება (იხ. გენდერის პრობლემების აქტუალური საკითხები 1998; ქალთა მდგომარეობა საქართველოში 2000; გენდერი, კულტურა, თანამედროვეობა 2005 და სხვა).

ქართველი ქალის ადგილისა და როლის განხილვისადმი მიძღვნილი ნაშრომები XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან გვხვდება. ასე მაგალითად დიმიტრი ბაქრაძის ნაშრომში „ქართველი ქალები“ ნათქვამია, რომ აზიის უმეტესი ქვეყნებისგან განსხვავებით ქართველი ქალი არ ყოფილა დახშული და მამაკაცთაგან მონობაში მყოფი, რასაც ავტორი ქართველი ხალხის ხასიათის თავისებურებებით, საქართველოზე ევროპის სახელმწიფოთა ხანგრძლივი გავლენითა და ქრისტიანული სწავლა-ზნეობის აქ მტკიცედ დაფუძნებით ხსნის. ავტორს საგულისხმოდ მიაჩნია ის ფაქტი, რომ საქართველოში ქალის როლი ქრისტიანობის მიღების მერე გამოჩნდა (ბაქრაძე 1891).

ივ. ჯავახიშვილის აზრით, საქართველოში საერთოდ ქალი შედარებით თავისუფალი იყო. მას სოციალური გარემო მკაცრად არ ზღუდავდა, როგორც სხვა ქვეყნებში და ა.შ. (ჯავახიშვილი 1984, 273).

ჩვენს მიერ წარმოდგენილ ნაშრომში განხილულია ქალის სოციალური სტატუსი იმერეთში, გვინდა წარმოჩინდეს ქალის როლი, უფლება-მოვალეობანი და ა.შ. ოჯახსა და საზოგადოებაში.

აღნიშნულ საკითხს ვიკვლევთ სამ პერიოდში, სამ ძირეულ ეპოქაში (რევოლუციამდელი, რევოლუციის შემდგომი (საბჭოთა)

და თანამედროვე პერიოდი).

ყველა პატრიარქალურ კულტურაში კაცია იყო მიჩნეული ქალის მფლობელად და ბატონად და ქალებს პრაქტიკულად არანაირი უფლებები არ გააჩნდათ. ცნობილია, რომ ქრისტიანობა და კერძოდ მართლმადიდებელი თეოლოგია საბოლოო ჯამში მხარს უჭერს ქალისა და კაცის თანასწორობის იდეას (Behr-Sigel 1991, 165).

ცნობილია, რომ საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ, ქალები მნიშვნელოვან მოღვაწეობას ეწეოდნენ. ისინი ხშირად მამებზე, მეუღლეებზე და ძმებზე ადრე ლეზულობდნენ ქრისტიანობას, მტკიცედ და თავდადებით აღიარებდნენ ქრისტიანობას.

ბევრ უცხოელ მოგზაურს ქართველი ქალი მარტო გარეგნობით კი არა ზრდილობითა და მიმზიდველი მანერებითაც ხიბლავდათ. ისინი აღფრთოვანებას ვერ მალავდნენ ქართველი ქალების მიმართ. ჟან შარდენის მიხედვით - „ქალების უმეტესობა ბუნებას ისეთი სინატიფით დაუჯილდოებია, როგორსაც ვერსად შეხვდებით [...] ქართველ ქალზე უფრო მშვენიერი სახისა და ტანის დახატვაც კი შეუძლებელია...“ (შარდენი 1975, 297; ბერძენიშვილი 2008, 26).

არანაკლებ ხოტბას ასხამდა იმერეთის მკვიდრებს გერმანელი მოგზაური მორის ვაგნერი (იმოგზაურა 1943-1846წწ.), „ქუთაისის იმერულ მოსახლეობაში ამოიცნობა ქართული ძირითადი ტიპი, მაგრამ სახის ნაკვეთები მეტყველია და კეთილშობილი, იმერელი მამაკაცებისა და ქალების სილამაზე განთქმულია. მათი სწორი, თხელი, კეთილშობილი ფორმები სხეულის ნამდვილი სანატურო მოდელებია...“ (ვაგნერი 2002, 115; ბერძენიშვილი 2008, 39).

რევოლუციამდელ პერიოდში იმერეთში სხვა კუთხეების მსგავსად კერძო საკუთრებაზე დაფუძნებული პატარა, ინდივიდუალური ოჯახი (ორთაობიანი და სამთაობიანი) არსებობდა, რაც არ გამორიცხავდა მის პარალელურად დიდი ოჯახის არსებობასაც. როგორც დიდი, ისე პატარა ოჯახის შემადგენლობას ოჯახის

წევრთა ნათესაური კავშირი განსაზღვრავს.

თანამედროვე პირობებში ცვლილებები მოხდა საოჯახო ყოფის ყველა სფეროში, მათ შორის ოჯახის სტრუქტურაში, მის რიცხო-ბრივ შემადგენლობაში, რამაც მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა საოჯახო ყოფის მთელ სისტემაზე.

ოჯახის მართვისა და შრომის ორგანიზაციის ხასიათს, პირველ რიგში, ოჯახის ტიპი განსაზღვრავს. გარდა ამისა, მასზე გავლენას ახდენს სამი ფაქტორი - სქესი, ასაკი და უნარი. ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანდა დიდ ოჯახში, მაგრამ პატარა ოჯახშიც იგივე ფაქტორები უგულვებელყოფილი არ არის.

ირკვევა, რომ XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში იმერეთის საკვლევ მიმართულებას ძველი ქართული ოჯახის ყველა დამახასიათებელ ნიშან-თვისებას შეიცავდა, რომლებიდანაც უმთავრესად უნდა აღინიშნოს: რამდენიმე თაობის გაერთიანება, უფროსი მამაკაცის - ოჯახის უფროსის სათავეში დაყენება, რომლის გვერდით ოჯახის უფროსი ქალი დგას და ხელმძღვანელობს მეურნეობის იმ ნაწილს, რომელშიც დაკავებული იყვნენ ქალები. ქმრისადმი მორჩილება და ერთგულება ქალის უნმინდეს მოვალეობად ითვლებოდა. ქალის უფლებები ქმრის მიერ შეზღუდული იყო პრინციპული საკითხების გადაწყვეტისას, მაგრამ წმინდა საქალებო საქმეებში (საოჯახო საქმიანობა, კვებაზე ზრუნვა, ბავშვის მოვლა და ა.შ.) მამაკაცი არ ერეოდა. ქალი იყო მთელი ოჯახისათვის საერთო გეზის მიმცემი ყველა საკითხში, პასუხისმგებელი, განაგებდა ოჯახის ეკონომიკას, ფლობდა ფულის შენახვის და ხარჯვის უფლებას, მას ეკითხებოდნენ რჩევას. პატრიარქალურ ოჯახში ქმრის სტატუსი მაღალი რეიტინგით განისაზღვრებოდა. ცოლი და ოჯახის წევრები ემორჩილებოდნენ მის გადაწყვეტილებას საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში, საოჯახო თუ საზოგადოებრივი საქმეების გადაჭრაში. მამა იყო ავტორიტეტი შვილებისათვის, მას თავაზიანად ეკიდებოდნენ. დედა პატარაობიდანვე უნერგავდა შვილებს მამის სიყვარულსა და პატივისცემას (ჩირგაძე 2017, 16).

საბჭოთა პერიოდის დადგომიდან იმერეთში ქალი სამეურნეო სამუშაოებში აქტიურად იყო ჩართული. მემინდვრობასთან დაკავშირებულ საქმიანობაში შრომა განაწილებული იყო სქესის მიხედვით. მუშახელის გაჭირვების შემთხვევაში ქალს შეიძლებოდა დაეთესა. პურეულის მოსავლის ალების დროს ქალი იღებდა მხოლოდ გარკვეულ ჯიშებს. მკაში ქალი იმერეთის ბარის სოფლებში არ მონაწილეობდა, გაჭირვების შემთხვევაში იგი შეიძლებოდა ყოფილიყო მეხელეურე. მთის სოფლებში კი ქალი პურეულის მოსავლის ალების დროს კაცთან ერთად თანაბრად მონაწილეობდა, კიდევ მკიდა, კალოს კაცი ამზადებდა, ხოლო ლენვის დროს ქალი და კაცი ერთნაირად მონაწილეობდნენ. ლომის, ფეტვის და პურეულის კრეფა ქალის საქმეს შეადგენდა. სიმინდს კაცები და ქალები ერთად ტეხდნენ, ჩალას კაცები ჭრიდნენ, ხოლო სიმინდის რჩევა ქალის საქმედ ითვლებოდა (გელაძე 1978, 55).

ირკვევა, რომ იმერეთში ძველად მაღალი წრის ქალებისათვის ქარგვა ითვლებოდა საუკუთესო ხელსაქმედ, დაბალი წრის ქალთა შორის კი ტანსაცმლის დამზადების ცოდნას ექცეოდა განსაკუთრებული ყურადღება.

საკვლევ რეგიონში ქალსა და ვაჟს ჯერ კიდევ აკვანში ნიშნავდნენ. მცირენაწილად დაწინდვა-დანიშვნა უძველეს წესს წარმოადგენდა. აკრძალული იყო სისხლით ნათესავების დაქორწინება. ვერ დაქორწინდებოდნენ აგრეთვე ერთი გვარისანი. დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ასაკსაც. საქორწინო ურთიერთობის მოგვარებაში მაჭანკალი (მაშვალი) მონაწილეობდა.

იმერეთში, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, ფართოდ იყო გავრცელებული დასაქორწინებელი ქალ-ვაჟის წინაპართა ჯანმრთელობის შემოწმება. ქალის „შეგულებისა“ და შეთვალეირების შემდეგ, იწყებდნენ მისი წინაპრების ჯანმრთელობის შემოწმებას. აღნიშნულის შესწავლით განსაკუთრებით დაინტერესებული იყო ვაჟის ოჯახი, რადგან მას კარგი ჯიშ-ჯილაგის მქონე ქალის რძლად მოყვანა როგორც ჯანსაღი თაობის მიღებისათვის, ისე სახელისათვის ჭირდებოდა (იველაშვილი 1999, 38).

ქალის ჯიმ-ჯილაგიანობის შესახებ დადებითი მონაცემების დადგენის შემდეგ ხდებოდა ქალის გარეგნული შეთვალეობა, ქცევის თუ მეოჯახეობის შემონემა, რაც მისი ოჯახისაგან დაუფარავად წარმოებდა.

ქალის ნახვა-შეთვალეობას, მის პირად თვისებებზე დაკვირვებას იმერეთში „გადანახულება“ ეწოდებოდა. გადანახულების შემდეგ ქალის ოჯახი არა მარტო ინფორმაციას აგროვებდა ვაჟის ოჯახის შესახებ, არამედ უშუალოდაც უნდა ენახა ოჯახი თუ როგორი შეძლებისა იყო, შეძლებდა თუ არა ქალის შენახვას.

იმერეთის მოსახლეობაში მზითვს ქალის გათხოვებისას დიდი ყურადღება ექცეოდა. მზითვზე მოლაპარაკება წინასწარ დანიდვამდე ხდებოდა. ვაჟის ოჯახი გარკვეული რაოდენობით მზითვს ითხოვდა. ეს განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ქალი ან მისი ოჯახი ნაკლები ღირსებისა იყო. ქალს თუ კარგი მზითვი ჰქონდა მალე გათხოვდებოდა. ზოგჯერ კარგი თვალტანადი ქალი უმზითვობის გამო გაუთხოვარი რჩებოდა. ყოფილა შემთხვევებიც, რომ ქალი არ ყოფილა ვაჟის შესაფერისი, მაგრამ კარგი მზითვის გამო მაინც უთხოვიათ.

არის ვარაუდი, რომ მზითევი ქალისათვის ქონებიდან მიღებულ შემკვიდრეობად ან მის გარკვეულ ნაწილად მივიჩნით. იმერეთში დასტურდება მზითვთან ერთად გათხოვილი ქალისათვის სათავნოს მიცემაც, რომელიც შედგებოდა ცოცხალი საქონლისა თუ ფულისაგან. მისი გამოყოფა ქალისათვის დანიშვნის შემდეგ ხდებოდა. ფულის მიცემა უფრო მოგვიანებით პერიოდში ჩნდება. სათავნო მზითვთან ერთად წარმოადგენდა ქალის უფლებას ოჯახში არსებული ქონების გარკვეულ ნაწილზე, როდესაც იწყება დიდი ოჯახის დაშლა, სათავნო, განსაკუთრებით მისი სარგებლობის გზით მიღებული ნამატი, საქორწინო წყვილთა ეკონომიკურ გაძლიერებას და ამის საფუძველზე დიდი ოჯახის ინდივიდუალურ ოჯახებად დაშლას უწყობდა ხელს (იველაშვილი 1999, 108-128).

როგორც ვხედავთ, ქალი ქმრის ოჯახში დამოუკიდებელი - საკუთარი ქონებით შედიოდა.

დაქვრივებული ქალის დაქორწინება საქართველოს კუთხეების მიხედვით რიგი თავისებურებებით ხასიათდებოდა. იმერეთში ქვრივ ქალს ძირითადად დაქვრივებულ მამაკაცს გამოუძებნიდნენ ქმრად. დაქვრივებული ახალგაზრდა ქალის (მით უფრო თუ შვილი არ ჰყავდა) გათხოვებით უფრო მისი მშობლები იყვნენ დაინტერესებულნი.

გარდაცვლილი ქმრის ოჯახში მის ხელმეორედ გათხოვებასთან დაკავშირებით რაიმე უსიამოვნება რომ არ ყოფილიყო, ხშირად მშობლები უკან იბრუნებდნენ დაქვრივებულ ქალს და ხელახლა თავიანთი ოჯახიდან ათხოვებდნენ. უშვილო ქვრივს ნილსაც აძლევდნენ და მის მზითევსაც. ქვრივი ქალის დაქორწინება ხდებოდა ნათესავ-ახლობელთა რჩევით და მშვიდობიანად, რადგან ხელმეორედ გათხოვება ჩვეულებრივ მოვლენად ითვლებოდა (იველაშვილი 1999, 264).

შედარებით სრულად შემორჩენილი იყო აკრძალვები ქალსა და მისი ქმრის ნათესავებს შორის (განურჩევლად ქალი იყო თუ კაცი). იგი უკანასკნელ დრომდე მოქმედებდა და მისი ზოგიერთი ფრაგმენტის დამონმება გამონაკლისის სახით დღესაც შეიძლება. შემორჩა მხოლოდ ისეთი, რომელიც მხოლოდ ურთიერთპატივისცემის და დაფასების ხასიათს ატარებს. რძალი ფეხზე დგომით ხვდება უფროსებს, დედამთილ-მამამთილს კვლავ „დედის“ და „მამის“ სახელით მოიხენიებს.

იმერეთში მოპოვებული მონაცემების მიხედვით, პირველ რიგში ქალს აფასებდნენ პატიოსნებით, შემდგომ ბუნებითა და ხასიათით, ოჯახის სიყვარულით, შრომისმოყვარეობით, სტუმართმოყვარეობით. „ქალი ოჯახის მოყვარული, მზრუნველი, შრომისმოყვარე, ხელსაქმის მცოდნე, კარგი ხასიათის უნდა იყოს, გარეგნობაც მნიშვნელოვანია“ - გადმოგვცემს მთხრობელი (ჩირგაძე 2017, 7).

გადმოცემით, წინათ ქალის ყველაზე მძიმე დანაშაულად ქმრის ღალატი ითვლებოდა. ქალი მოკვეთილი იყო, ყველას სალაპარაკო ხდებოდა, რაც მკვეთრად ცვლიდა ქალის ცხოვრებას. გაშორებულ ქალს მამაკაცები სხვა თვალთ უყურებდნენ.

ახლა ასეთი დამოკიდებულება დიდი ხანია შეცვლილია და მხოლოდ უარყოფითი განწყობაა შენარჩუნებული ქალის ასეთი საქციელის მიმართ. საკვლევ საზოგადოებაში ამგვარი განწყობა ქალის ცხოვრებაზე ასახვას ნაკლებად ჰპოვებს, ითვლება, რომ ეს ცოლ-ქმრის მოსაგვარებელი საკითხია (ჩირგაძე 2021, 5).

ირკვევა, რომ XIX საუკუნის II ნახევრამდე იმერეთში, ისევე როგორც მთელ საქართველოში ქალთა სწავლა-განათლების საქმე მკვეთრად მოიკოჭლებდა. XIX საუკუნის 60 - იანი წლებიდან საზოგადოებრივ ასპარეზზე შეინიშნება მაღალი ფენის წარმომადგენელ ქალთა როლის გააქტიურება-გაზრდა. კერძოდ, ქალთა სასწავლებლების გახსნა, საზღვარგარეთ ქალთა სასწავლებლად გაგზავნა, ქალთა საზოგადოებების ჩამოყალიბება და სხვ.

იმერეთის საგანმანათლებლო სისტემაში პირველებმა ქალებმა გამოიჩინეს ინიციატივა და დააარსეს საშინაო სკოლები ქალებისათვის. მაგალითად, ცნობილი იყო ანა წერეთელის მიერ დაარსებული საშინაო სკოლა საჩხერეში და ა.შ. ამავე პერიოდში ქუთაისში დაარსდა კლასიკური და ქართული გიმნაზია, წმინდა ნინოს, გაბრიელ ეპისკოპოსის სახელობის ქალთა ეპარქიალური სასწავლებელი.

XIX საუკუნის 80-90 წლებში ქუთაისში გამომავალი გაზეთები ცხადყოფს, რომ ქალებმა შეძლეს გადაელახათ ფეოდალურ-პატრიარქლური შეხედულებები და მოეპოვებინათ თავიანთი ადგილი საზოგადოებაში (წულეისკირი, ჩაჩანიძე, გუჩუა, მარჯანიშვილი 2000, 80-82).

ნიშანდობლივია, რომ XX საუკუნის 10-იანი წლებში ქუთაისში ასევე ჩამოყალიბდა ქალთა ორგანიზაციები, სადაც საუბრობდნენ ქალთა უფლებებზე, ეცნობოდნენ საქართველოს წარსულს, ლიტერატურას, ქალთა საკითხს. ქალთა საზოგადოება აარსებდა სკოლებს, კურსებს, წიგნსაცავებს, სამკითხველოებს, ბეჭდავს წიგნებს, ქუთაისის ქალთა საზოგადოება იყო პიონერი დასავლეთ საქართველოში (კოლხიდა 1913, 40).

ირკვევა, რომ შემდგომში ქართველი ქალები არა მარტო სწავ-

ლა-განათლებას დაენაფნენ, არამედ მალე თვითონაც ჩაებნენ როგორც მასწავლებლები.

ჩვენი მონაცემებით, იმერეთში, რევოლუციის შემდგომ, საბჭოთა პერიოდში ქალების სწავლა-განათლების საქმე გაუმჯობესდა, ისინი ჩაებნენ საზოგადოებრივ საქმიანობაში, უმეტესად სამედიცინო და საგანმანათლებლო სფეროში, იშვიათად პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ასპარეზზე. ასე მაგალითად, შეიმჩნევა საბიბლიოთეკო და სამასწავლებლო საქმიანობაში ქალთა უპირატესობა.

საბჭოთა პერიოდში აღარ იგრძნობოდა ისეთი დისბალანსი ქალსა და მამაკაცს შორის, როგორც ადრე. დღეს კი ეს დისბალანსი უფრო თანასწორუფლებიანობისაკენ მიდის. ქალის სტატუსი უფრო ამაღლდა, სოციალური როლიც უფრო მნიშვნელოვანი გახდა.

ჩვენი მონაცემებით, თანამედროვე დროს ქალები იმერეთში უფრო გააქტიურდნენ, მხარში ამოუდგნენ ქმრებს, ოჯახის გადარჩენის მიზნით არავითარ სამუშაოს არ თაკილობენ. ქალების რიცხვმა საგრძნობლად მოიმატა ეკონომიკურ-მატერიალურ საქმიანობაში, ბევრი ქალი ოჯახის მარჩენალიც გახდა. ნელ-ნელა გათანაბრდა მამაკაცის და ქალის ფუნქციები და მათი საქმიანობაც დანაწილებულია. ასე რომ ნელ-ნელა მათი შემოსავალიც გათანაბრდა. მოპოვებული ინფორმაციით, დღეისათვის აქ მდებარეობითი სქესი ყველა სოციალურ რგოლში არის წარმოდგენილი, ბიზნესი იქნება ეს პოლიტიკა თუ ნებისმიერი სხვა აქტივობა. მოტივირებული, შრომისმოყვარე და ნიჭიერი ქალები თითქმის ყველგან ახერხებენ წარმატების მიღწევას. ის, რომ წამყვან თანამდებობებზე ქალებიც ინიშნებიან - ესეც პროგრესის ნიშანია. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, საკვლევ რეგიონში ქალებს ოჯახების დასახმარებლად ერთდროულად რამდენიმე პასუხისმგებლობის აღება მოუწიათ. მიუხედავად იმისა, რომ რეგიონებში არსებული პატრიარქალური სოციალური სისტემა ერთგვარად ზღუდავდა ქალის მონაწილეობას ოჯახის გარეთ და საზოგადოებრივ სფეროში,

ამას მაინც არ შეუმცირებია მათში ახლებურად აზროვნებისა და ბიზნეს საქმიანობის სურვილი.

მთხრობელები გადმოგვცემენ, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ქალი გაუთანასწორდა მამაკაცს, ხშირ შემთხვევაში გახდა ოჯახის მარჩენალი, ზოგჯერ გარკვეულ თანამდებობებზეც ინიშნება, ოჯახსა და საზოგადოებაში მამაკაცის სტატუსი მაინც პრიორიტეტულია (ჩირგაძე 2021, 11).

როგორც ვხედავთ, იმერეთის საკვლევი მოსახლეობის რევოლუციამდელ პერიოდში ქალი საოჯახო და ნაწილობრივ სამეურნეო საქმიანობაში იყო ჩაბმული. ქალის უფლებები ოჯახში ქმრის მიერ გარკვეული საკითხების გადაწყვეტისას შეზღუდული იყო, მხოლოდ საქალებო საქმეებში არ ერეოდა მამაკაცი. ქალი თავისი სურვილით ვერ ირჩევდა მეორე ნახევარს. მისი გათხოვება ოჯახის გადასაწყვეტი იყო. იყო შემთხვევები როდესაც კარგი გაერგნობის ქალი უმზითვობის გამო გაუთხოვარი რჩებოდა და პირიქით. უნდა ითქვას, რომ ქალის სასარგებლოდ მეტყველებს ქმრის ოჯახში საკუთარი ქონებით შესვლა, რაც მისი უფლებრივ-ქონებრივი მდგომარეობის საკმაოდ მაღალი დონის მაჩვენებლად უნდა მივიჩნიოთ. ასევე აღსანიშნავია დაქვრივებული ქალის მამის ოჯახში დაბრუნებისა და ხელმეორედ გათხოვების ფაქტი, რასაც მისი ოჯახი და ახლობლები ხელს უწყობდნენ და ჩვეულებრივ მოვლენად აღიქმებოდა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ძველად ქალის ცოლ-ქმრული ღალატი მკაცრად იყო გაკიცხული, მაშინ როდესაც მამაკაცის ღალატი არ განიკითხებოდა. ახლაც მოსახლეობის დამოკიდებულება მოღალატე ცოლის მიმართ უარყოფითია, მაგრამ უკვე ხშირად საჭიროდ აღარ მიიჩნევენ ოჯახურ კონფლიქტში ჩარევას. საზოგადოების მიერ პიროვნების მიმართ ჩამოყალიბებული მოთხოვნილებები განხილულია აღნიშნული მოსახლეობის ზნეობრივი ნორმების ფარგლებში, რომლებიც საკმაოდ ხანგრძლივი დროის მანძილზე ჩამოყალიბდა მოცემულ საზოგადოებაში. ეს ნორმები ძველად განხილვებოდა როგორც ზნეობრივი კოდექსი, რომლის დარღვე-

ვას გარკვეული რეაქცია მოჰყვებოდა საზოგადოების, მისი ორგანიზაციული ხელმძღვანელების მხრიდან. იმერეთში ცხოვრების ტრადიციული წესი დიდი ხანია მოიშალა, ტრადიციული ზნეობრივი წესების შესრულებას აღარ ააქვს სავალდებულო ხასიათი.

რევოლუციამდელ პერიოდში იმერეთში ქალების განათლებას ნაკლები ყურადღება ექცეოდა, ისინი არც საზოგადოებრივ საქმიანობაში იყვნენ ჩართული. XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან შეიმჩნევა ქალთა განათლების შედარებით ამაღლება და საზოგადოებრივ ასპარეზზე გააქტიურება, რაზედაც ზევით ვისაუბრეთ, თუმცა ამ დროს მხოლოდ მაღალი ფენის წარმომადგენელი ქალბატონების ნაწილი ენეოდა ქველმოქმედებას და საგანმანათლებლო საქმიანობას და სკოლებში განათლებასაც მაღალი წრიდან გამოსული ქალები ეუფლებოდნენ.

რევოლუციის შემდგომ, საბჭოთა პერიოდში საკვლევ რეგიონში იგრძნობა ქალების გააქტიურება საზოგადოებრივ საქმიანობაში, უმეტესად სამედიცინო და საგანმანათლებლო სფეროში, იშვიათად პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ასპარეზზე. ქალის სტატუსი უფრო ამაღლდა, სოციალური როლიც უფრო მნიშვნელოვანი გახდა.

თანამედროვე პერიოდში ქალის, რომელსაც გააჩნია შესაბამისი პროფესიული მომზადება, აქვს საშუალო ან უმაღლესი განათლება, წვლილი ოჯახის ბიუჯეტში საკმაოდ საგრძნობია. იგი პრაქტიკულად გვერდზე ამოუდგა მამაკაცს ოჯახის ეკონომიკის შექმნაში, რამაც აამაღლა ქალის ავტორიტეტი ოჯახში და საზოგადოებაში. ნებისმიერი საკითხის გადანყვეტა ხდება დემოკრატიული კოლეგიალობის პრინციპით - თუმცა საბოლოოდ ოჯახის პოზიციას საზოგადოებასთან, სოფელთან მიმართებაში განსაზღვრავს მამაკაცი, მიუხედავად იმისა თუ ვინ არის ოჯახის უფროსის სტატუსის მქონე ფორმალურად.

იმერეთში დადასტურებული ტრადიციები გარკვეული თავისებურებებით გამოირჩევა. ჩვენი კვლევის შედეგები მნიშვნელოვანია თეორიული ასპექტით, რამდენადაც პიროვნებისა და საზოგადოე-

ბის ურთიერთდამოკიდებულება დღეს მეტად აქტუალურია, ასევე აქტუალურია პრაქტიკული თვალსაზრისითაც იმდენად, რამდენადაც დღევანდელ დაძაბულ ვითარებაში, როდესაც საზოგადოებაში დღითიდღე იზრდება აგრესიულობა, წარსულის გამოცდილების შესწავლა და სათანადოდ შეფასება გარკვეულ სარგებელს მოიტანს.

ვფიქრობთ წარმოდგენილი საკითხის ისტორიულ-ეთნოლოგიური შესწავლა სოციოლოგიური მონაცემების გათვალისწინებით, გარკვეულ წვლილს შეიტანს ეთნოლოგიური დარგების შემდგომ განვითარებაში, ხელს შეუწყობს ქალის სოციალური სტატუსის რეგულირებას თანამედროვე და მომავლის საზოგადოებაში.

დამონმებული ლიტერატურა:

ბაქრაძე 1891 - ბაქრაძე დ., ქართველი ქალები, თფილისი ბერძენიშვილი 2008 - ბერძენიშვილი დ., უცხოელები საქართველოს და ქართველების შესახებ, თბ.

გელაძე 1978 - გელაძე თ., შრომის ორგანიზაციის ფორმები იმერეთში, იმერეთი - მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ.

ვაგნერი 2002 - ვაგნერი მ. საქართველოს შესახებ, გერმანული ტექსტი თარგმნა, შესავალი, კომენტარები და საძიებლები დაურთო გია გელაშვილმა, თბ.

იველაშვილი 1999 - იველაშვილი თ., საქორწინო წეს-ჩვეულებები საქართველოში, თბ.

კოლხიდა 1913 - გაზ. კოლხიდა, 1913, N40

შარდენი 1975 - ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ), ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მზია მაგლობლიშვილმა, თბ.

ჩირგაძე 2017 - ჩირგაძე ნ., ნყალტუბოს რაიონის ეთნოგრაფიული დღიური

ჩირგაძე 2021 - ჩირგაძე ნ., ხონის რაიონის ეთნოგრაფიული დღიური

წულეისკირი 2020 - წულეისკირი ნ., ჩაჩანიძე ირ., გუჩუა თ., მარჯანიშვილი მ., იმერეთის სოციოლინგვისტური სურათი XIX საუკუნის 80-90-იანი და XX საუკუნის 10-20-იანი წლების ქუთაისის პრესაში, ქუთაისი, 2020

ჯავახიშვილი 1984 - ჯავახიშვილი ივ., „ქართველი ერის ისტორია“, ტ. VII, თბ.

Behr-Sigel 1991 - Behr-Sigel, E., The ministry of women in the Church. California, Redondo Beach: Oakwood Publications

NINO CHIRGADZE

SOCIAL STATUS OF WOMAN

(According to the ethnographic data of Imereti)

In the pre-revolutionary period of the Imereti population, women were involved in family and partly agricultural activities. Women's rights in the family were limited by the husband in resolving certain issues, only men did not interfere in female affairs. The woman was not entitled to choose her husband on her behalf. Her marriage was a family affair. Entering a husband's family with her own property indicates a woman's favor, which should be considered as an indicator of a rather high level of her legal property status. Also noteworthy is the fact that a widowed woman returned to her family and remarried. In old times, adultery was severely condemned, while man's adultery was not reviled. Even now, the attitude of the population towards the unfaithful wife is negative, but it is often no longer considered necessary to intervene in the family conflict.

The traditional way of life in Imereti has been broken for a long time, the observance of traditional moral rules is no longer mandatory. Women in Imereti were not involved in public activities during the pre-revolutionary period. Since the 60s of the XIX century, there has been a relative increase in women's education and activation in the public arena. During this period, some of the upper class women were involved in charity and educational activities. After the revolution, in the Soviet period, the study region indicates the facts of the activation of women in public activities, mostly in the medical and educational fields, rarely in the political and economic spheres. As the status of women increased, so did the social role. In modern times a woman who has the appropriate professional training has a secondary or higher education. Her contribution to the family budget is quite significant. She practically sidelined men in creating a family economy, which raised a woman's authority in the family and society. Any issue is resolved on the principle of democratic collegiality - although ultimately the position of the family with the community, in the case of the village, is determined by the man, regardless of who is formally the head of the family.

ყენოზა თილისუი

მრავალდღიანი ხალხური დღესასწაული ბერიკაობა-ყენობა, რომელსაც სხვადასხვა სახელით იხსენიებდნენ - დიდი ორშაბათი, დიდმარხვის ორშაბათი, შავი ორშაბათი, წმინდა ორშაბათი და კუ-მეტი, ყველიერის კვირაში იწყებოდა და დიდმარხვის ორშაბათს მთავრდებოდა. ბერიკაობა-ყენობა ერთი ციკლური დღესასწაულია, მისი ძირითადი მიზანი ბურების აღორძინების აღნიშვნაა. დამდეგი წლის და განახლებული სიცოცხლის აღსანიშნავად მონყობილი დღესასწაული სახალხო მხიარულებით გამოირჩეოდა - ცხოველების თუ ადამიანების ნიღბები, მრავალფერი ტანსაცმელი, რიტუალური ცეკვები და სხვა ელემენტები ბერიკაობა-ყენობის აუცილებელი ატრიბუტები იყო. „აქ წარმოდგენილ რიტუალებში ჩანდა მემინდვრობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები, მოსავლის დასაბევებელი ხერხები და მდიდარი სამინათმოქმედო ტრადიციები“ (რუხაძე 1990, 35)

ბუნების აღორძინების აღსანიშნავი დღესასწაულები მრავალი ხალხის ყოფაში გვხვდება და მის მთავარ მიზანს ნაყოფიერებისა და უხვმოსავლიანობის გამოთხოვა წარმოადგენდა. ბერიკაობა-ყენობისთვის დამახასიათებელი სცენები: ქორწინების, სიკვდილის, დატირებისა და გაცოცხლების - მოკვდავ-აღდგენადი ღვთაების ბუნებას განასახიერებდა - ნაყოფიერების გამომსახველი პერსონაჟი, გაცოცხლების შემდეგ, ნაყოფიერების ძალას სამყაროს გადასცემდა.

საუკუნეების განმავლობაში ბერიკაობა-ყენობის დღესასწაული სხვადასხვა ფაქტორების გავლენით სახეცვლილებას განიცდიდა, სხვადასხვა რეგიონებში, მათ შორის დიდ ქალაქებშიც, განსხვავებულ ფორმებს იღებდა, ასე მე-19 საუკუნისთვის „ყენობა“ დამოუკიდებელ დღესასწაულად იქცა, მიუხედავად იმისა რომ ბერიკაობის რიტუალებს იმეორებდა, გარკვეულწილად მისი

„ბუნებრივი დასრულების ფორმა“ მიიღო.

დიმიტრი ჯანელიძე ყვენობას „ქართულ კარნავალს“ უწოდებს. ხალხმრავალი, სანახაობებით გამორჩეული დღესასწაული მრავალფეროვან ელემენტებს და რიტუალებს მოიცავდა და ყოველთვის დიდი ზარ-ზეიმით ტარდებოდა.

არაერთი ცნობა გვხდება ბერიკაობა-ყვენობის აღნიშვნის შესახებ XIX - XX საუკუნეების პრესასა და სამეცნიერო ლიტერატურაში და მნიშვნელოვან და საინტერესო დეტალებს გვანვდის ყვენობის დღესასწაულის სახეცვლილების ანალიზისთვის.

1888 წლის „ივერია“ წერს: „ზოგიერთი უბნის ყვენი სამსახურიდან გამოგდებულ „პიანიცა კაპიტნების“ მუნდირში იყვნენ ჩაცმული; ზოგს მურის მაგიერ ხელთქმნილი ნილაბი ჰქონდა სახეზე ჩამოფარებული. ურმის თვალებზე კიდევ ლუგანის ქარხნის ზარბაზანი დაედოთ; პოვოსკაში კამბეჩები ჰყავდათ შებმული, წინ მიუძღოდნენ შებორკილი ტუსალები, რომელთაც გარს შუბიანი ჯარისკაცები მისდევდნენ. ქალაქის გამგეობის წინ, ყვენათ ჰყავდათ ჯვრიანი პოლკოვნიკი და ხარჯს ჰკრეფდა ვილაც ვიცმუნდირიანი კაცი... ერთ რომელიღაც უბანს ევროპის პოლიტიკური განწვავებული მდგომარეობა აუღია და კამბეჩებით შებმულ პოვოსკაზე შეუსხამს გენერალი ბელანჟე და თავადი ბისმარკი ერთად, თითქოს იმის თქმა უნდოდათ, რომ გერმანია და საფრანგეთი შეერთდნენ“.

კარაპეტ გრიგორიანცი, ფიროსმანის თანამედროვე, თვითნასწავლი თბილისელი მხატვარი და მწერალი, ყვენობის შესახებ შემდეგს წერს: „ყოველ წელს დიდმარხვის ორშაბათ დღეს საქართველოს ყველა სოფლებში და ქალაქებში დიდის ამბებით იმართებოდა ეს დღესასწაული. თუმცა შეგნებული კაცები და სასულიერო პირები ყოველთვის ხალხს უქადაგებდნენ, რომ ეს დღესასწაული ერთი ჯოჯოხეთური საქმის მაგალითია, მაგრამ ამით ხალხს ვერაფრით ერეგოდნენ. თბილისში ყვენობა მეტათ სამაგალითოდ იმართებოდა, ასე რომ ყველა უბანში ერთმანეთის ჯიბრით უფრო უკეთესად მართავდნენ და მერე სასახლისკენ მიემართებოდნენ

უფრო კარგი საჩუქრის მისაღებად. თითონ ყენი ანუ შაჰი მოირთ-
ვებოდა გენერლის ტანისამოსით, ორდენებით და პაგონებით,
თავზე სპარსულ გვირგვინს იდგამდა, ჩაჯდებოდა პაოსკაში და
სამოვრის ტრუბას ხელში დაიჭერდა და იმით აქეთ იქით გას-
ცქეროდა, ვითომ დურბინდია. შაჰის პაოსკას უკან მისდევდა თა-
ვის ამალა ექიმებით და ვეზირებით. შაჰის წინ კიდევ ბორკილ
გაყრილი ტყვეები, მღვდლები, ვაჭრები და მეფე პატარძლები. ამ
რიგათ ზურნის დაკვრით სასახლეს რო მიახლოვდებოდნენ, პაოს-
კაში მჯდომი შაჰი სხვა და სხვა ბრძანებას გასცემდა. მოხელები
დაუყოვნებლად მაშინათვე ასრულებდნენ. ზოგს განგებ თავს მო-
სჭრიდნენ, ზოგს სანამლავს დაალევინებდნენ, ზოგ ლამაზ ქალს
ჰარემხანისთვის შეინახავდნენ, ზოგს დამბაჩებით ხვრეტავდნენ,
ამ გვარად მარჯვედ წარმოდგენის დროს მეფის მოადგილე მიხაილ
ნიკოლოზის ძე თავის ოჯახობით აივანზე გამოვიდოდა და უხვათ
დაასაჩუქრებდა ხოლმე. ქალაქის ყველა უბნების ყეენები სასახ-
ლის წინ მოქუჩდებოდნენ და ათასგვარად მასხარაობდნენ. შემდეგ
იქიდან დაიფანტებოდნენ ბაზრებში და სახლებში თავიანთ ჯიბე
და უბე გასასუქებლათ.“

ი. გრიშაშვილი აღნიშნავს, რომ ყეენობა იყო მასიური, გრან-
დიოზული გასართობი, რომელსაც საერთო დღესასწაულის ხასი-
ათი ჰქონდა. „ჩვენი ყეენობა გარეგნულად გვაგონებს ევროპულ
კარნავალს და ნაწილობრივად - მასკარადს“ - წერდა ის. გიორგი
წერეთლის სიტყვებით: „ამ თვის საყვარელი ჩვეულებით ყოველი
ქართველი წელიწადში ერთხელ მსახიობობით გამოიხატავს თვალ-
წინ წარსულ ისტორიულს სურათს“.

ჯულიეტა რუხაძის აზრით, თბილისური ყეენობა თავისი იდე-
ითა და შინაარსით მაინც განსაკუთრებული დღესასწაული იყო,
რადგან დიდწილად დამპყრობლების წინააღმდეგ ქართველების
გმირული ბრძოლის სიმბოლოდ იქცა. „ახალი შინაარსით შევსე-
ბულ ორშაბათ დღეს ხალხმა ყეენობა დაარქვა, თავისი მიზნები-
სათვის გამოიყენა და სხვადასხვა დროის ბრძოლის ამსახველ
დღესასწაულად გადააქცია“ (რუხაძე 1999, 71).

მის ნაშრომებში დეტალურადაა აღწერილი ამ დღესასწაულის ყველა ეტაპი: „ყეენობისათვის“ მზადება ერთი კვირით ადრე იწყებოდა მთელ ქალაქში, სეიდაბადის ხელოსნები, ფეიქრები, ხუროები და მჭედლები, სპეციალურად ამზადებდნენ ხის ხმლებსა, ხანჯლებს და შურდულებს, დღესასწაულის სანახაობებში მონაწილეთა ნიღბებსა და ტანსაცმელს.

დიდმარხვის პირველ დღეს იწყებოდა ყეენისა და მისი თანმხლები პირების მოკაზმვა. სპარსულად მორთულ ყეენს თავზე მაღალი, წონოლა ქუდი ეხურა, ხოლო სახე გამურული ჰქონდა. სხვადასხვა ფერის ტანსაცმელში გამონყობილი ყეენის მხლებლები მის ამაღას წარმოადგენდნენ და ქალაქში თან დაჰყვებოდნენ. ყეენის გარდა დღესასწაულში სამეფო ტანსაცმელში გამონყობილი მეფეც მონაწილეოდა.

სახედარზე ან აქლემზე ამხედრებული ყეენი და მისი დედოფალი ქალაქში პირველები გამოდიოდნენ, რომ ქალაქის აღება და ხარკის აკრეფა მოესწროთ თავისი მოხელეების დახმარებით. ყეენს მთავარი მიზანი სეიდაბადის მაღლობზე დროული მისვლა და იქ გამზადებული ტახტის დაკავება გახლდათ, თუმცა მისი ბატონობა დიდხანს არ გრძელდებოდა და დღის მეორე ნახევარში - თავისი მოხელეები ყეენს მოახსენებდნენ - ქალაქი აჯანყდა და შენი ჩამოგდება სურსო, გაბრაზებული თავის ხალხს მოუწოდებდა — ჭკუა ესწავლებინათ განდგომილთათვის. შეტაკება მთანმინდის სერზე ეწყობოდა, ჯერ ორივე მხარე შურდულებით, ხმლებით, ხელჯოხებით იბრძოდა, მერე კი ხელჩართული კრივი იმართებოდა. ცხადია, ამ ბრძოლაში მეფე იმარჯვებდა, მეფის ხალხი დამარცხებულ ყეენს და მის დედოფალს სახედრებზე პირუკულმა სვამდა, მტკვრის პირას მიჰყავდა და წყალში ჰყრიდა. გახარებული ხალხი ყეენისაგან ქალაქის დახსნას დიდი სახალხო ზეიმით აგრძელებდა, ყეენის მომხრეები კი ქალაქგარეთ გადიოდნენ და იქ ქეიფობდნენ.

ბერიკაობა – ყეენობისთვის არა მარტო მოვლენების და რიტუალების მრავალფეროვნებაა დამახასიათებელი, არამედ გარკვეული პერიოდიდან მონაწილე ეთნიკური ჯგუფების სოციალური მდ-

გომარეობის განსხვავებულობაც - ბევრი წყარო მოწმობს იმას, რომ თბილისურ ყეენობაში ქალაქის ინტელიგენცია და ამქრებიც აქტიურად იყვნენ ჩართულები, არსებული ცნობებით „ყეენობის“ ერთ-ერთი ორგანიზატორი და დამფინანსებელი გრიგოლ ორბელიანიც გახლდათ.

საუკუნეებით განმტკიცებულმა ყეენობის დღესასწაულმა სახე და ელფერი იცვალა, შეიცვალა გარემოც და ყეენობის შინაარსიც, რაზეც განსაკუთრებულ გავლენას ქვეყანაში არსებული პოლიტიკური მდგომარობა ახდენდა, ხშირად ყეენობა თავისი შინაარსით კარიკატურისა და შარჟის ფორმას იღებდა.

საქართველოში რუსეთის გავლენის გაძლიერების შედეგად „ყეენობა“ ცარიზმის წინააღმდეგ ქართველი ხალხის რევოლუციური ბრძოლის ამსახველ სანახაობად იქცა. ამგვარ ყეენობას „რევოლუციურ ყეენობას“ უწოდებდნენ. რის შემდეგაც არც ხელისუფლების რეაქცია აყოვნებს და მთავრობა სხვადასხვა გზებით იწყებს „ყეენობის“ დღესასწაულისთვის შეზღუდვების დაწესებას - მასზე დამსწრეთა რიცხვის შესამცილებლად დღესასწაული ქალაქგარეთ გადააქვთ, შემდეგ მთავრობა დღესასწაულის ორგანიზებაში ჩართვით მის გაკონტროლებას ცდილობს, თუმცა ამ გზით მოსახლეობაში მის დავინწყებას ვერ ახერხებს და შემდეგ ყეენობას გარკვეული პერიოდით სრულად კრძალავს. აღნიშნული ქმედებები კარგად აჩვენებს იმ ფაქტს, თუ რამდენად ეშინოდა მთავრობას ამ სახალხო დღესასწაულის, რომელიც ნამდვილად იქცა მოსახლეობისთვის ცარიზმის მიმართ „რაც შეიძლება მეტი ზიზღის“ გამოხატვის მშვენიერ შესაძლებლობად. „მიუხედავად იმისა, რომ ... აჯანყება ტაკიმასხრული ყეენის წინააღმდეგ იყო მიმართული, არ მოსწონდა, და ამიტომ ომის მისტიფიკაცია აკრძალა. ამის შემდეგ ყეენობას უბრალო პროცესებისა და ცეკვა-თამაშის ხასიათი მიეცა“ (გრიშაშვილი 1986, 21).

მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს „ყეენობა“ თბილისში მალულად იმართება, ძველ დღესასწაულთან შედარებით ის შემცირებული მასშტაბით, საფინანსო კრივის გამოკლებით, შეზღუდვებით ტარ-

დება, რის გამოც მას „ყეენობის კუდიც“ კი შეარქვეს. ამრიგად ამ პერიოდისთვის „ყეენობა“ უკვე აბსოლუტურად განსხვავებულ, შინაარსისგან და ძველი ფორმებისგან დაცლილ დღესასწაულად გვევლინება.

თავად სახელწოდება „ყეენობის“ შესახებაც განსხვავებულ ცნობებს გვანვდიან ამ დღესასწაულის მომსწრენი და მკვლევარნი, ასე გიორგი წერეთელი თვლის რომ ის მურვან ყრუს შემოსევებიდან არის შემოღებული, იმ პერიოდის პრესა ამ სახელწოდების გაჩენის თარიღად ხან მე-17 საუკუნეს ასახელებს, ხან კი შაჰ-აბაზის ეპოქას. თუმცა ყველა მეცნიერი ადასტურებს იმ ფაქტს, რომ ამ უძველესი კარნავალის სახელწოდება „ყეენობის“ შემოსვლამდე ვერ გაჩნდებოდა და უცნობი მიზეზებით ასეთი სახელწოდება გარკვეულ ისტორიულ მეხსიერებასთანაა დაკავშირებული, სადაც ძველ წარმართულ დღესასწაულს სპარსელთა გავლენის პერიოდის მოგონება დაერთო, როგორც ამის შესაბ ა. ხახანაშვილი წერს. „პირგათხუპნილი ყეენის წყალში ჩაგდება ნიშანია მასზე გამარჯვებისა, სულ ერთია ავხსნით ამ გარემოებას ისტორიულად თუ სიმბოლურად“.

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან ცრურწმენებისა და რიტუალებისგან უკვე აბსოლუტურად დაცლილი „ყეენობა“ მხიარული და შეუზღუდავი დღესასწაულის ფორმას იღებს, სადაც „ხალხის ხმა“ იმდენად მძაფრად ისმის, რომ ხშირად ხელისუფლებას მისი აკრძალვისკენ უბიძგებს. ყეენობის დღესასწაულზე უდიდეს გავლენას ქვეყანის განვითარებაში მიმდინარე სხვადასხვა ეტაპები ახდენდნენ, ისტორიული ვითარება ეგრევე ისახება მასში და ფორმას უცვლის ყეენობის დღესასწაულს - თითქოს ასეთი ფორმით ქართველი ხალხი იმ განწყობების და პოზიციების გამოხატვას ცდილობდა, რომელიც ისტორიულად მათთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი და მძიმე იყო - ბრძოლა დამპყრობლის წინააღმდეგ, მეფე-დედოფლის გამარჯვება, მთავრობის კარიკატურული ფიგურების გამოაშკარავება და გაშარყება - ხალხისთვის მხიარული და სასახილო ფორმით ბოროტებასა და უზნეობასთან და-

პირისპირების არაჩვეულებრივ საშუალებად იქცა.

დასასრულს, აღსანიშნავია, რომ მრავალდღიანი ხალხური დღესასწაული ბერიკაობა-ყეენობა განსხვავებული ფორმებითაა შემორჩენილი ხალხის მეხსიერებაში, უპირველესად როგორც „ტრადიციული ყოფის კოლორიტული ელემენტი“, თუმცა მნიშვნელოვანია არა მარტო მასში არსებული ქართველთა უძველესი მსოფლმხედველობა, მდიდარი რწმენა-წარმოდგენები და კულტები, არამედ შინაარსობრივად ახალი ელემენტები და პოლიტიკური ნიუანსები, ხელახლა შეტანილი და განსხვავებული სცენები და სიმბოლოები.

დამონებული ლიტერატურა:

თბილისური ტრადიციები — როგორ აღინიშნებოდა ყეენობა ძველ თბილისში,

<http://nsp.ge/3994-thbilisuri-tradiciebi-rogor-aghinishnebodayeenoba-dzvel-thbilisshi.html>

გრიშაშვილი 2008 - გრიშაშვილი ი., ძველი თბილისის ლიტერატურული ბოჰემა, თბ.

რუხაძე 1990 - რუხაძე ჯ., ქართული ხალხური დღესასწაული, „ძეგლის მეგობარი“, თბ.

რუხაძე 1999 - რუხაძე ჯ., ქართული ხალხური დღესასწაული ბერიკაობა-ყეენობა, ქართველური მემკვირდეობა, ქუთაისი

MAGDA TSOTKHALASHVILI

KEENOBA IN TBILISI

The folk holiday of Berikaoba-Keenoba referred by various names - Holy Monday, Lent Monday, Black Monday and Kumet, began on All Saints' Day and ended on Lent Monday. Berikaoba-Keenoba is a cyclical holiday,

its main purpose is to celebrate the revival of the nature. The celebration of the coming year and renewed life was marked by folk merriment, animal or human masks, various costumes, ritual dances and other elements were essential attributes of berikaoba-keenoba. The rituals display beliefs related to farming, harvesting techniques and rich farming traditions. Over the centuries, the festival of Berikaoba-Keenoba has changed under the influence of various factors, taking different forms in different regions, including large cities, so by the 19th century «Keenoba» became an independent holiday in Tbilisi. Although it repeated the rituals of Berikaoba, to some extent it took on the form of city carnival. As a result of the strengthening of Russian influence in Georgia, «Keenoba» became a spectacle of the revolutionary struggle of the Georgian people against tsarism. Such Keenoba was called «revolutionary Keenoba». After that, the government began to impose restrictions on Keenobi in various ways - to reduce the number of attendees, try to move the holiday out of the city, to control it by organizing the holiday themselves. These actions show well how much the government feared this public holiday, which really turned out to be a wonderful opportunity for the population to express «as much disgust as possible» towards tsarism. At the end of the nineteenth century, «Keenoba» was held secretly in Tbilisi, compared to the old holiday, it was held on a reduced scale, with the exception of final boxing, with restrictions, which is why it was even called «Keenoba tail». Thus, for this period, «Keenoba» is already a completely different holiday, devoid of content and old forms. In conclusion, it should be noted that the folk holiday Berikaoba-Keenoba is preserved in different forms in the memory of the people, primarily as a «colorful element of traditional life», although not only the ancient worldview of the Georgians, rich beliefs and cults, but also political scenes and characters.

სამედიცინო საკითხები თბილისში

ქართველ ხალხს სამედიცინო კულტურის მდიდარი ტრადიციები აქვს, რომლებიც დროთა ვითარებაში ახლი ცოდნით ივსებოდა. სხვადასხვა ისტორიული ეპოქა გარკვეულ კვალს ტოვებდა და ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა XIX საუკუნის პროცესები, როდესაც რუსეთის იმპერიის მიერ საქართველოს ოკუპაციას, დასავლეთ ევროპიდან სამედიცინო კულტურის ახალ მიღწევათა გავრცელება მოჰყვა. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ეს პროცესი უფრო ინტენსიურ ხასიათს იღებს. თბილისი გახდა საქართველოში და საერთოდ სამხრეთ კავკასიაში სამედიცინო კულტურის განვითარების უმნიშვნელოვანესი ცენტრი. ქალაქის პოლიტიკური და ეკონომიკური, განსაკუთრებული სტრატეგიული მნიშვნელობიდან გამომდინარე, რუსეთის ხელისუფლება, მეტ-ნაკლებად, ხელს უწყობდა თავისი გუბერნიის დედაქალაქში მოსახლეობის ჯანმრთელობის დაცვის ორგანიზებას და ცდილობდნენ ხალხური ტრადიციების ჩანაცვლებას (მელიქიშვილი 1972).

თანდათანობით საქართველოში ფეხს იკიდებდა სამეცნიერო ცოდნაზე დაფუძნებული მედიცინა, რუსეთის იმპერიის აქტიური ძალისხმევა ამ მიმართულებით იმპერიის ჯარების იმ ნაწილებზე ზრუნვას გულისხმობდა რომელიც თბილისში და ზოგადად საქართველოში იყო განლაგებული.

თბილისში, პირველი რესპუბლიკის პერიოდში განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა მედიცინას, ამის დასტურია რამდენიმე მაღალი კლასის საავადმყოფოს, ჰოსპიტალისა და სამკურნალო დაწესებულებების ფუნქციონირება. მათგან ზოგიერთი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ჩანს: დღევანდელი დავით აღმაშენებლის გამზირზე საავადმყოფო ჯერ კიდევ 1868 წელს გაიხსნა. მას მიხეილის საავადმყოფო ეწოდა — კავკასიის მეფისნაცვლის, დიდი

მთავრის მიხეილ ნიკოლოზის ძე რომანოვის საპატივსაცემოდ. საავადმყოფოს ჰქონდა თერაპიული, ქირურგიული, სამეანო და ფსიქიატრიული განყოფილებები. საავადმყოფოსთან ფუნქციონირებდა სამედიცინო ქიმიური გამოკვლევებისათვის პათოლოგო-ანატომიის კაბინეტი. საავადმყოფოში იყო ბიოქიმიური და მიკროსკოპული ანალიზების ჩატარების შესაძლებლობაც. კვალიფიციური კადრების მკვეთრი ნაკლებობის პირობებში, საავადმყოფოსთან შეიქმნა საფერშლო ოთხნობიანი სკოლა. ყოველწლიურად ამ სკოლაში სწავლობდა 45 სტიპენდიანტი და 75 ფასიანი მონაფე, რომლებიც შემდეგ უშალოდ საავადმყოფოში საქმდებოდნენ.

თბილისში ძალიან პოპულარული იყო ე. წ. „არამიანცის საავადმყოფო“ - ანუ ქალაქის №1 სამკურნალო, რომელიც XX საუკუნის დასაწყისში ისანში აიგო. მშენებლობის ინიციატორები იყვნენ ცნობილი საზოგადო მოღვაწე ნიკო ნიკოლაძე და თბილისის საქალაქო თვითმმართველობის ექიმი ხმოსნები: ს. ვანაძე გ. გედევანიშვილი, ტ. სტეპანოვი. ამ საქმეში თავისი მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ცნობილმა სომეხმა მიქაელ არამიანცმაც, რომელმაც საავადმყოფოს მშენებლობისათვის 100.000 მანეთი გაიღო (ზოგიერთი ცნობით კი, გაცილებით მეტი ინვესტიცია განახორციელა) (თბილისი 2019) საავადმყოფო გათვალისწინებული იყო თბილისის შედარებით შეჭირვებულ მოსახლეობაზე.

უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა თბილისის სამხედრო ჰოსპიტალს, რომელიც შეიქმნა სამხრეთ კავკასიაში დისლოცირებული რუსეთის არმიის მებრძოლებისათვის და მთლიანად რუსი ექიმებით და სამუშალო სამედიცინო პერსონალით იყო დაკომპლექტებული. სხვადასხვა დროს ამ საავადმყოფოსთან თანამშრომლობდნენ ცნობილი რუსი ექიმები: ნ. პიროგოვი, ნ. ველიამინოვი და სხვ.

თბილისში 1918-1921 წლებში, ზემოჩამოთვლილ საავადმყოფოებთან ერთად, ფუნქციონირებდა ვენერიული საავადმყოფო (55 სანოლით), სულით ავადმყოფთა თავშესაფარი (50 კაცზე იყო გათვლილი), ამიერკავკასიის სამეანო ინსტიტუტი (48 ადგილით), უფასო საავადმყოფო ღარიბებისათვის (20 კაცზე), სამშობიარო

სახლი (15 საწოლით), თვალის კლინიკა ამიერკავკასიის რკინიგზის საავადმყოფო და სხვა სამედიცინო დაწესებულებები.

რა თქმა უნდა, საავადმყოფოების ეს რაოდენობა ქალაქს არ ყოფნიდა და ძალიან პოპულარული იყო ექიმების კერძო პრაქტიკაც. ეს ტრადიცია უკვე დიდი ხანია არსებობდა თბილისში და მას (მოგვიანებით საბჭოთა სისტემის პრაქტიკისაგან განსხვავებით) თბილისის თვითმმართველობა არ კრძალავდა. ექიმებს ჰქონდათ უფლება თავისი საქმიანობის რეკლამირების, ავადმყოფების სახლში მიღების და სხვ. თბილისელ ექიმებს შორის იყვნენ როგორც ქართველი, ისე სომეხი, გერმანელი, ებრაელი და სხვა ეროვნების ექიმები. ბევრ მათგანს სამედიცინო განათლება მიღებული ჰქონდა დასავლეთ ევროპისა და რუსეთის საუკეთესო უნივერსიტეტებში და მაღალი პროფესიონალიზმით გამოირჩეოდა.

მეტად მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ თბილისში პირველი რენტგენის აპარატი თავისი სახსრებით შეიძინა, შემოიტანა და სპეციალური კაბინეტი მოაწყო სწორედ პრაქტიკოსმა ექიმმა გ. გედევანიშვილმა (Никобадзе 1964, 245).

კერძო პრაქტიკას მისდევდა ძალიან ბევრი თბილისელი ექიმი: სტომატოლოგიური კაბინეტი ჰქონდა მონყობილი ექიმ თედორე ცხომელიძეს. ექიმ ა. შატილოვს სემიონოვის ქუჩაზე, ვორონცოვის ხიდის ახლოს, თვალის სნეულების ჩინებული კაბინეტი და კარგად აწყობილი პრაქტიკა ჰქონდა. ის თბილისის სხვადასხვა გაზეთში განთავსებული ყოველდღიური რეკლამებით იზიდავდა პაციენტებს. ექიმი მ. შაფრანი ოლლას ქუჩაზე ვენერიული სენით დაავადებულებს მკურნალობდა. კერძო საექიმო პრაქტიკას ეწეოდნენ ექიმები: გ. მუხაძე, ნ. კახიანი, ა. ნათიშვილი, ს. თოფურია და სხვები. თბილისში განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა დამსახურებული პედიატრი, პარიზის უნივერსიტეტის სამედიცინო ფაკულტეტის კურსდამთავრებული, მედიცინის მეცნიერებათა დოქტორი მ. ბაქრაძე-დედაბერი. ის ერთ-ერთი პირველი ქართველი ქალი მედიკოსი იყო, რომელმაც სამეცნიერო ხარისხი პარიზში დაიცვა და ბავშვთა ქირურგიაში აქტიურად მოღვაწეობდა.

თბილისის საქალაქო ხელისუფლება ხელს უწყობდა კერძო ინიციატივას მედიცინის სფეროში. დაინტერესებულ პირებს შეეძლოთ ერთობლივად დაეარსებინათ სამკურნალო დაწესებულებები. მაგალითად, 1919 წლის იანვარში, თბილისში გაიხსნა კერძო სამკურნალო მიხეილის პროსპექტზე. დაწესებულება სამკურნალოდ იღებდა ყველა პროფილის ავადმყოფს დილის 9 საათიდან საღამოს 7 საათამდე. აქ ტარდებოდა ოპერაცია, მასაჟი, ყვავილზე აცრა, და სხვ. სტაციონარული ავადმყოფებისათვის სამკურნალოს ჰქონდა სრული პანსიონი (ერთობა 1919-1).

მიუხედავად ამისა, ქალაქ თბილისის სამედიცინო სისტემის განვითარების საქმეში ჯერ კიდევ მრავლად იყო პრობლემა — მათ შორის ბევრი გამოიწვია იმ რადიკალურმა ძვრებმა, რაც მოხდა რუსეთის იმპერიაში, სამხრეთ კავკასიის რეგიონში და გაამძაფრა I მსოფლიო ომისა და რუსეთის რევოლუციის მძიმე მოვლენებმა.

თბილისში სამედიცინო საქმის ორგანიზაციული სისტემის მონესრიგების ამოცანა იტვირთა ქალაქის თვითმმართველობამ. აქ შექმნილი იყო ჯანმრთელობის კომისია, რომელიც აერთიანებდა სამედიცინო განათლების მქონე ხმოსნებს. მათ უწევდათ მოღვაწეობა ურთულეს პერიოდში. სამართლიანად არის შემჩნეული, რომ „საჭირო იყო ქალაქის მცხოვრებთა საერთო პირობების გაჯანსაღება. ამ მიზნის მისაღწევად საჭირო იყო ზომების მიღება, რასაც საქალაქო საზოგადოებრივი თვითმმართველობანი საექიმო-სასანიტარო ორგანიზაციების საშუალებით ახორციელებდნენ. ამ ზომათა შორის უპირველეს ყოვლისა აღსანიშნავია ქუჩების, მოედნების და ეზოების მოკირწყლა, გამწვანება და საზოგადოდ ჰაერის სუფთად შენახვა. დაბინძურების კერების აღმოფხვრა და სხვ.“ (კვარაცხელია 2014, 179).

სახელმწიფომ პრაქტიკული ნაბიჯებიც ძალიან მალე გადადგა. უპირველეს აუცილებლობად ჩაითვალა ექიმების აღწერა. საქართველოს შინაგან საქმეთა მინისტრის ხელმოწერით გამოქვეყნდა ბრძანება, რომ 1919 წლის 15 თებერვლამდე როგორც თბილისში, ისე მთელ რესპუბლიკაში უნდა მომხდარიყო კვალიფიცირებული

ექიმების რეგისტრაცია (ერთობა 1919-2).

მეორე უმნიშვნელოვანესი პრობლემა იყო კადრების მომზადების საკითხი. მიმდინარე მსოფლიო ომისა და რუსეთში სამოქალაქო ომის გამწვავების ვითარებაში, ევროპისა და რუსეთის სამედიცინო ფაკულტეტები საქართველოს მოქალაქეებისათვის თითქმის მიუწვდომელი აღმოჩნდა.

1918 წლის შემოდგომიდან თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში სამედიცინო ფაკულტეტი გაიხსნა, რომელზეც დარგის 20-ზე მეტი ცნობილი ქართველი პროფესორი მოღვაწეობდა.

გადაწყდა საშუალო სამედიცინო პერსონალის მომზადების ადგილზე — თბილისში მოგვარება. პრობლემა იყო პროვიზორების ატესტაცია, გადამზადება, ახალი კადრების აღზრდა. თბილისში აფთიაქების რიცხვი უმნიშვნელო არ ყოფილა (ზოგ შემთხვევაში აფთიაქები საავადმყოფოებთან და კლინიკებთანაც არსებობდა), მაგრამ ბევრი იყო დამოუკიდებელი — კერძო სტრუქტურაც. თბილისში განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა აფთიაქი, რომელიც განთავსებული იყო თბილისის თვითმმართველობის შენობის პირველ სართულზე და თითქმის ბოლო დრომდე იარსება.

რუსთაველის პროსპექტის ბოლო მონაკვეთზე განთავსებული იყო გერმანელი აფთიაქარის ე. ზემელის ნამლების მაღაზია. პროვიზორი ისეთი პოპულარული გახდა ქალაქში, რომ მისი აფთიაქის მიმდებარე ტერიტორიას თბილისელებმა „ზემელი“ შეარქვეს და დღემდე ამ უბანს ამ სახელით იცნობენ. თვითონ ზემელის აფთიაქი კი თბილისს შემორჩა XX საუკუნის 30-იან წლებამდე.

ფარმაცევტების ახალი კადრების მოსამზადებლად, ზოგიერთ თბილისელ პროვიზორს უფლება მიეცა მონაფეები მოემზადებინა. ასეთი პროვიზორები იყვნენ: იაკუბოვიჩი-ერჰარდტი, ბეჟანოვი და ხაბურზანია. სიმონ ამირეჯიბმა დააარსა მედიკოს - ლაბორანტთა მოსამზადებელი ექვსთვიანი ფასიანი კურსები და სხვ.

თბილისის თვითმართველობა დამოუკიდებლობის პერიოდში დღენიდაგ ახორციელებდა პრევენციულ ზომებს რომ ქალაქში

ეპიდემიას არ ეფეთქა და დაცული ყოფილიყო გარკვეული წესები სამედიცინო კუთხით. თბილისის თვითმმართველობამ აკრძალა ეტლით გადაყვანა იმ ავადმყოფებისა და მიცვალებულებისა, რომლებიც გადამდები სენით იყვნენ დაავადებულნი. დადგენილების დამრღვევთ 3 თვით თავისუფლების აღკვეთა ემუქრებოდათ (მატიანე 1921, 304).

ახალი დემოკრატიული საქართველოს ფუნდამენტური პრინციპებიდან გამომდინარე, მედიცინასთან დაკავშირებული ადამიანები თბილისში ერთიანდებოდნენ სხვადასხვა კავშირებში, პროფესიულ გაერთიანებში, არსებობდა ექიმების, ფერშლების, ბებია-ქალების პროფესიული ორგანიზაციები. მათი შეკრებები დედაქალაქში პერიოდულად იმართებოდა. საყურადღებოა, რომ თბილისელმა ფერშლებმა ერთ-ერთ შეკრებაზე მოითხოვეს თავიანთი პროფესიული უფლებების გაფართოებაც კი: კერძო სამკურნალო პრაქტიკის ნებართვა, წამლის გამოწერის უფლება, სამედიცინო პრაქტიკის რეკლამირება, წამლების მომზადების შესაძლებლობა და სხვ. ამან თბილისელი ექიმების ოფიციალური პროტესტი გამოიწვია.

თბილისის სამედიცინო ორგანიზაციების პერსონალს უდიდესი ამოცანების გადაჭრა უხდებოდა, მათ შორის მწვავედ იდგა ლტოლვილების მოძალებით გამოწვეული პრობლემა. საქართველოს, მეზობელი ქვეყნებიდან ბერძენი, სომეხი, ქურთი დევნილების არმიები მოაწყდნენ, რომელთაგან ბევრი გაჩერდა თბილისში. მათ შემოიტანეს სხვადასხვა ინფექციური დაავადება, თბილისში რამდენიმე ადგილზე შეიქმნა საგანგაშო სიტუაცია — გავრცელდა ქუნთრუშა, შავი ჭირი, მალარია და სხვა გადამდები სნეულება.

რომ ამ მხრივ ვითარება საგანგაშო იყო, ამაზე მიუთითებს თბილისის საქალაქო თვითმმართველობის სხდომებზე 1918-1920 წლებში ქალაქში შექმნილი ეპიდემიოლოგიური ვითარების შესახებ კომპეტენტური პირების მოხსენებათა სისტემატური მოსმენა, მოსახლეობის ჯანმრთელობის დაცვის გადაუდებელი ღონისძიებების გეგმების შემუშავება, პრაქტიკული ნაბიჯების შედეგების

ანალიზი და ა. შ. მაგალითად, 1919 წლის 10 თებერვალს ქალაქის საბჭოს სხდომაზე აირჩიეს საგანგებო კომისია საავადმყოფოს მოსამსახურეთა მოთხოვნების განხილვისათვის. მიუხედავად მისა, რომ თბილისში 17 საექიმო უბანი არსებობდა, ქალაქს მხოლოდ ექვსი სანიტარული ექიმი ემსახურებოდა. გარდა სანიტარული ზედამხედველობისა, მათ ევალეობდათ ეპიდემიოლოგიური ზომების მიღება იმ ოჯახებსა და ბინებში, სადაც გადამდები სნეულებები აღმოჩნდებოდა. (თბილისი 2019)

მუნიციპალური ცხოვრების საინტერესო ეპიზოდია აგრეთვე ქუჩებში ვაჭრობის აკრძალვა: ტფილისის ქალაქის თვითმართველობის მედიკო-სანიტარულმა განყოფილებამ მოხსენება წარუდგინა თვითმართველობას ქუჩებში ტკბილეულობით და ცივი სასმელებით ვაჭრობის აკრძალვის შესახებ, მოხსენებაში აღნიშნულია რომ ის საგნები რომლითაც ვაჭრობენ ქუჩებში არ შეადგენენ პირველ საჭიროების საგნებს. ამასთან ერთად სწორედ ეს საგნები არიან ყოველგვარ სენის გამავრცელებელი. (ს.რ. 1920წ. 129, 3)

არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა იმ მასშტაბურ პროპაგანდისტულ ღონისძიებებს, რომლებსაც თბილისელი ექიმები ენეოდნენ მოსახლეობაში სამედიცინო კულტურის - ზოგადად, კონკრეტულად კი - ეპიდემიების გამომწვევი მიზეზებისა და მათი თავიდან აცილების გზებისა და მეთოდების პოპულარიზებისათვის. თბილისში სამედიცინო პროფილის არაერთი პერიოდული გამოცემა არსებობდა, მათ შორის უწინააღმდეგვეს: „ექიმი“, „ექიმის თანაშემწე“, „ფარმაცევტი“ და სხვ.

დამოუკიდებლობის სამწლიან პერიოდში თბილისში შესაძლებელი გახდა ახალი სამკურნალო დანესებულებების ორგანიზებაც. განსაკუთრებით ყურადღებას აქცევდნენ ეპიდემიების წინააღმდეგ ბრძოლას და ქალაქში სწორედ ასეთი მიზნობრივი სამკურნალო დანესებულებები იხსნებოდა. მაგალითად, თბილისის გარეუბანში, ნავთლულში მოხერხდა ქალაქის თვითმმართველობის მიერ გადამდები სნეულებების წინააღმდეგ საბრძოლველად 250 სანოლიანი სპეციალური საავადმყოფოს ამოქმედება (კვარაცხელია 2014, 181).

თბილისში გავრცელებულ ეპიდემიასთან იბრძოდა „წითელი ჯვრის“ საქალაქო სამსახურიც, რომელიც ბევრი საინტერესო ღონისიების წამომწყები და სულისჩამდგმელი იყო. უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა მის მიერ უპატრონო ბავშვების თავშესაფარისათვის მატერიალური სახსრების შესაგროვებლად ინტენსიურ საქმიანობას და სხვ.

1918-1921 წლებში საქართველოში შექმნილი პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური პირობები არ იძლეოდა საშუალებას თანმიმდევრულად განხორციელებულიყო ის გეგმები, რასაც ამუშავებდნენ, ამტკიცებდნენ საქალაქო თვითმმართველობის სხდომებზე. მაგრამ თბილისელი ექიმების სასახელოდ მაინც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ რთულ პერიოდშიც კი ისინი პირნათლად ემსახურებოდნენ ავადმყოფებს და თავიანთი მაღალი პროფესიონალიზმის საშუალებით შეძლებისამებრ ახერხებდნენ მათ დახმარებას. მიუხედავად ბევრი სირთულისა თბილისი მუდამ რჩებოდა საქართველოს და სამხრეთ კავკასიის ცენტრად სამედიცინო სფეროში. საქართველოს დედაქალაქში სამკურნალოდ თავს იყრიდნენ როგორც საქართველოს რეგიონებიდან ისე კავკასიის სხვადასხვა ეთნოსის წარმომადგენლები. 1921 წელს საქართველოს ოკუპაციის შემდეგ საქართველოში და მის დედაქალაქში სამედიცინო სფეროს იმდაგვარად განვითარება როგორც დამოუკიდებელ ქვეყანის მესვეურნი გეგმავდნენ აღარ იყო შესაძლებელი.

დამონმებული ლიტერატურა:

- ერთობა 1991-1 - გაზ. „ერთობა“, 1919 წ., 7 იანვარი
- ერთობა 1919-2 - გაზ. „ერთობა“, 1919 წ., 31 იანვარი
- თბილისი 2019 - თავისუფალი საქართველოს დედაქალაქი. თბილისი 1918-1921 წლებში. თბ. 2019

კვარაცხელია 2014 - კვარაცხელია მ., ქალაქ თბილისის თვითმმართველობა (1917-1921 წწ), სადოქტორო დისერტაცია, თბ., 2014

მატიანე - დამოუკიდებლობის 1028 დღე საქართველოს პირველი რესპუბლიკის ყოველდღიური მატიანე (1918-1921).

მელიქიშვილი 1972 - მელიქიშვილი გ. (რედ.), საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. VI, თბ. ს.რ. 1920წ. 129

Никобадзе 1964 - И. Никобадзе, Ир. Татишвили, И. Курчишвили, Основные этапы развития медицины в Грузии, М.

MIRIAN KHOSITASHVILI

MEDICAL ISSUES IN TBILISI

The Georgian people have rich traditions of medical culture, which were filled with new knowledge in the circumstances of the time. Different historical epochs have left some traces and in this respect the processes of the 19th century are especially interesting, when the occupation of Georgia by the Russian Empire was followed by the spread of new achievements of medical culture from Western Europe. In the second half of the 19th century this process became more intense. Tbilisi has become the most important center for the development of medical culture in Georgia and in the South Caucasus in general. Due to the political and economic, special strategic importance of the city, the Russian government more or less facilitated the organization of health care for the population in the capital of its province and tried to replace the folk traditions. Gradually, science-based medicine was gaining ground in Georgia. Tbilisi has always remained the medical center of Georgia and the South Caucasus. Representatives of different ethnic groups from the regions of Georgia and the Caucasus flocked to the Georgian capital for treatment.

ფიცის კონცეპტის ერთი სახეობა ქართულსა და თურქულ ენებში

ფიცის თავდაპირველი სემანტიკა, ჩვეულებრივ, გულისხმობს ალთქმას, სიტყვის მიცემას ვინმე წმიდათაწმიდის მოხსენიებით. გადატანითი მნიშვნელობით მას იყენებენ როგორც პირობას რაიმე ფაქტის მტკიცებისას, იქნება ეს ერთგულების, ნესისა და კანონის მიხედვით მოქცევა თუ სხვა ამ ცნებებთან მისადაგებული ფაქტი. საილუსტრაციოდ მოგვყავს ხევსურეთში 1935 წელს ჩანერილი ლექსის ფრაგმენტი:

ამას წინ ფშაველ-ხევსურთა
ლაშარს პირობა ქნიანა,
ერთმანეთს ნუ უღალატებთ,
დროშაზე ჭკდეებს ჰყრიანა (დროშაზე იფიცებენ)
(ხორნაული 1949, 119).

სიტყვა „ფიცის“ შემცველი ზმნები ან ზმნური კომპონენტებიანი ფრაზებია:

ფიცება – აფიცებს ზმნის მოქმედების სახელი;

ფიცვა – ფიცავს ზმნის მოქმედების სახელი;

ფიცული – ფიცის თქმა, საფიცარი სიტყვების ლაპარაკი;

გაფიცვა – სახელი გაეფიცება ზმნის მოქმედებისა;

ფიცით შეკვრა;

ძმად გაფიცვა;

დაფიცება – დააფიცებს და დაიფიცებს ზმნის მოქმედების სახელი;

დაფიცვა – დაფიცავს ზმნის მოქმედების სახელი;

შეფიცვა – შეჰფიცავს და შეჰფიცებს ზმნის მოქმედების სახელი;

ფიცის დადება;

ფიცის მიცემა;

ფიცით შეკვრა.

სისრულისთვის უთუოდ აქვეა მისათითებელი ზმნის პირიელი ფორმები თუ ამ ფორმათა შემცველი სინტაგმები:

ფიცს დადებს, ფიცს მისცემს, ფიცს იღებს; ფიცავს, ფიცს ამბობს, ფიცით აღთქმას, პირობას იძლევა, ფიცით არწმუნებს, ფიცულობს, იფიცავს

უარყოფითი კონოტაციისაა: **ფიცს ტეხს, ფიცს არღვევს.**

ქართული ენის სასიტყვეთში ამ კონცეპტს მიმღობაც უკავშირდება: ფიცით შეკრული აღნიშნავს ერთმანეთთან ფიცით დაკავშირებულს; ფიცდადებული – ვისაც ფიცი აქვს დადებული; გაფიცული – ვინც ძმად გაეფიცა ვისმე, შეფიცული; დაფიცული და დაფიცებული – (1) ვინც დააფიცეს, ვისაც ფიცი დაადებინეს, ფიცი მიაღებინეს, ფიცი ჩამოართვეს; (2) ვინც დაიფიცა, ვინც ფიცი დადო, ვინც სიტყვა (პირობა) მისცა თავის თავს; შეფიცული – ვინც შეეფიცა ან შეიფიცა. ფიცის შემცველ ნაწარმოებ სიტყვათა სემანტიკურ ველშია სამი ლექსიკური ერთეული: ფიც-ვერცხლი, ფიცვერცხლნაჭამი და ფიცნაჭამი. წინამდებარე წერილი სწორედ ამ სიტყვებს უკავშირდება.

რას გულისხმობს ფიც-ვერცხლის ჭამა, რა რიგის რიტუალია? ფიც-ვერცხლის ჭამა ძმადშეფიცვის, დაძმობილების ერთ-ერთი წესია: ორი ვაჟკაცი არაყში, ლუდსა ან ღვინოში თავიანთი იარაღისეულ ვერცხლს (ან ტყვიას) ჩაფხეკდა და დალევდა; ამის შემდეგ ისინი ძმები ხდებოდნენ. ფიც-ვერცხლსა ჭამს – ძმად გაეფიცება ვისმე. ქალ-ვაჟს შორის და-ძმად გაფიცვაც სათანადო რიტუალის შესრულებით აღინიშნებოდა. რძით სავსე თასებში ვერცხლს ჩაფხეკდნენ, თასებს გაცვლიდნენ და **შესვამდნენ**. და-ძმად უფრო ხშირად დედისერთა ქალები და ვაჟები იფიცებოდნენ. საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში დაძმობილება გარკვეული თავისებურებით ხასიათდებოდა. ძმად გაფიცვა, ორ მეგობარს შორის ძმური კავშირის განმტკიცება ხელოვნური ნათესაობის დამყარებით ძლიერდებოდა. ეს ადათი გავრცელებული იყო სხვადასხვა ქვეყნის ხალხებში. გვხვდებოდა ძველ საქართველოშიც, განსაკუთრებით

მთაში, ხევსურეთსა და ფშავეში..

დაძმობილების სხვადასხვა წესი არსებობდა:

საკლავით დაძმობილება – ძმად გაფიცვის მსურველები რომელიმე დღეობაზე ხატში (სალოცავში) გავიდოდნენ ნათესავთან ერთად, ხევისბერი მათ დალოცავდა და საკლავის სისხლს ორივეს აპკურებდა;

სისხლის გაზიარებით დაძმობილება – შინ ან რომელიმე დღეობაზე თითებს გაიჭრიდნენ და ერთმანეთზე მიადებდნენ;

ტყვიების გაცვლით დაძმობილება – ერთმანეთში ტყვიებს გაცვლიდნენ; „მიხა ხელაშვილს ძმობის ნიშნად ტყვიები ჰქონდა გაცვლილი ჩარგალელ ლუკა მარცვალაშვილთან“ (გიორგაძე 2009).

ფიცვერცხლის ქამით დაძმობილება – არყით ან ღვინით სავესე თასებში ვერცხლს ჩაფხეკდნენ, თასებს გაცვლიდნენ და **გამოცვლიდნენ**; დაძმობილების ყველა ამ წესის შესრულებისას აუცილებელი იყო ერთგულების ფიცის დადება.

ისევ ზეპირსიტყვიერებიდან დავიმომნებთ შემდეგ სტრიქონებს: დანდობით ვერას დაგანდობ,

განა ფიც-ვერცხლის ვჭამია? (ხალხ.)

დაძმობილების ეს წესი აღწერილია მთელ რიგ გამოკვლევებში (შანიძე 1984, 412-413; მაკალათია 1984, 99; მაკალათია 1983, 75; ჭინჭარაული 1960) და განმარტებულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთის დიალექტთა ლექსიკონებში (ჭინჭარაული 2005; ხორნაული 2000).

აღნიშნული რიტუალი ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაშიც არის ასახული: „გიორგიმ და მარტიამ აიხსნეს იარალი, მიწაზე დაყარეს, ამოიღეს ტყვიები და გაცვალეს; გადაეხვივნენ ერთმანეთს და სამჯერ გადაკოცნეს. შემდეგ შეჰფიცეს ერთმანერთს, რომ არ უღალატებენ,...აიღეს ისევ იარალი და ავიდნენ ელგუჯასთან, რომელიც თავის რიგზედ გაეფიცა მთიულ მარტიას ძმად (ყაზბეგი 1986, 31); „ელგუჯასთან შენ ძმად ნაფიცი ხარ და ფიც-ნაჭამი“ (ყაზბეგი 1986, 102). ასევე მათია და სვიმონი მოხუცი კაცების დასწრებით, ძმად იფიცებოდნენ.. აქვე, ამავე თხზულებ-

ბაში, დეტალურად არის აღწერილი სვიმონის მეუღლისა და ელ-გუჯას დედა-შვილად მოკიდება (ყაზბეგი 1986, 157).

ახლა ვაჟასთან ვნახოთ:

ფიც-ვერცხლი ვჭამოთ, გოგოთურ,
ჩემნ იარაღნიც მამცენა (ვაჟა-ფშაველა 1992, 272).

ბუნებრივად არ აღიქმება, მაგრად გალახული (დადვა, და-ბეგვა ძალიან) აფშინა გოგოთურს დაძმობილების თხოვნით რომ მიმართავს...

ნიშანდობლივია გოგოთურის ხმამალალი ფიქრი:

„იარაღს როგორა მყრიდი,
ღმერთი არ არის შენშია?“ (ვაჟა-ფშაველა 1992, 273).

მოქმედი პირები მალევე რიგდებიან:

„ნუ მოგვიშალოს უფალმა
ძმობა და ერთად ხადილი!“ (ვაჟა-ფშაველა 1992, 274).

და პოეტი დეტალურად წარმოაჩენს ფიც-ვერცხლის ჭამას:

„აფშინამ ხანჯრის ბუნისა
ვერცხლი არაყში ჩათალა,
ორთავ **დალიეს** ერთადა,
ორივემ **ყანნი დაცალა**.

იფიცნეს. ეხლა ძმანია,

ვით ერთის დედის შვილები...“ (ვაჟა-ფშაველა 1992, 274)

ამავე პოემაშია:

„თუ არა, რაად გინდარის
ვერცხლი, ნადები ქვევრშია?“ (ვაჟა-ფშაველა 1992, 273).

კონსტანტინე გამსახურდიას საუკუნეთა მიღმა გადააქვს ეს რიტუალი: „მეფე ფხოვში მივიდა, მიიპატიჟა ხევისბერმა ქალუნ-დაურმა გიორგი. მკლავი შეუხვიეს, დალოცეს, ლუდი შეასვეს. მძივებით შემკული ყანნით მივიდა ხუცი, ვერცხლი ჩასთალა ლუდით სავსე ყანნში. ქალუნდაურმა **დალია** და **დაალევირა** ნაძმობს. ფიცვერცხლი სჭამეს მეფემ და ფხოველმა“ (გამსახურ-დია 2011, 258).

ლადო ასათიანის „ბასიანის ომმოც“ გაიელვა ამ ტერმინმა

„ჯარები ოვსთა, ყივჩაღთა, კახთა და ჰერთა გულადთა, ერთ-მანეთს დატოლებულნი, ფიცვერცხლნაჭამი ძმურადა“ (ასათიანი 1979, 220).

„ჯერ კიდევ თბილისის პიონერთა და მოსწავლეთა სასახლის ლიტერატურულ წრეში ყოფნისას ამ ორ ყმანვილს (ვახუშტი კოტიტიშვილსა და სოლიკო ხაბეიშვილს) იმდენი ქართული და რუსული ლექსი სცოდნია ზეპირად, ველარ გაერკვიათ, რომელს ეკუთვნოდა პირველობა. როცა „ჟიური“ ერთხმად აღიარებდა, ორივენი ერთმანეთზე უკეთესები ხართო, ბიჭები თითებს გაიჭრიდნენ და **ფიცვერცხლნაჭამი ძმობის სისხლით** დათხაპნიდნენ ლექსებით სავსე იმ ფურცლებს, რომლებსაც საგულდაგულოდ ინახავდნენ სხვათათვის ვერმისაგნებ კუთხე-კუნჭულებში (პატარაია 2020).

როგორც ვნახეთ, ადათი მძივებით მორთული ყანწით თუ თასით ვერცხლგარეული სასმელის დაღევას, შესმას გულისხმობს როგორც განმარტებით სეგმენტში, ასევე მხატვრულ ლიტერატურაში: ვერცხლს (ან ტყვიას) ჩაფხეკდა და დაღევდა; ვერცხლს ჩაფხეკდნენ, თასებს გაცვლიდნენ და **შესვამდნენ**; არყით ან ღვინით სავსე თასებში ვერცხლს ჩაფხეკდნენ და თასებს **გამოცლიდნენ**; ვერცხლი არაყში ჩათალა, ორთავ **დალიეს** ერთადა, ორივემ **ყანწი დაცალა.. ანუ შესვამდნენ, გამოცლიდნენ; დალიეს, დაცალა...** მაგრამ ტერმინალურ, შემაჯამებელ სტრიქონში მანიფესტირებულია ჭამა და არა სმა.

ჭამა ზმნას ქართულში (სავარაუდოდ სხვა ენებშიც) ძირითადი მნიშვნელობის გარდა დიდი დატვირთვა აქვს: თვალებით ჭამს, ლუკმას ჭამს (თავი გააქვს, საზრდოობს), მარხვას ჭამს (მარხვას არ ინახავს), (მანამ) ნურას ჭამს (ვერ ეღირსება, ვერ მიართმევენ), პურს ჭამს (თავს ირჩენს, თავი გააქვს), სირცხვილს ჭამს, ფულს ჭამს, შიშს ჭამს, (ვისმე) ჭირს სჭამს (ელოლიავენა), ჭირი მოგჭამა (გარდაიცვალა), ჯავრს ჭამს ...

ვფიქრობთ, ამ ფრაზეოლოგიზმების, მყარი შესიტყვებების ლატენტური ანალოგიით უნდა იყოს წარმოქმნილი ფიცის ჭამაც. და უცილოდ უნდა დავამატო ასეთი ფაქტი:

ფშაური დიალექტის დიდ მოამაგეს, გუბაზ გოგატიშვილს, თავისი „ფშაური ლექსიკის“ XI თავი ასე აქვს დასათაურებული — პოლისემანტური ლექსიკური ერთეულები რეგიონულ დაყოფას დაუქვემდებარებელი თავისუფლად მონაცვლე პარალელუბით. ამ წიგნის ყველა თავს ახლავს ლექსიკონი. XI თავის ლექსიკონში დალევა ზმნა ხუთი მნიშვნელობითაა წარმოდგენილი: 1. გათავება, მოსპობა, დაღუპვა, განყვეტა; 2. დროის გასვლა; 3. იარაღის დაბლაგვება, გაფუჭება; 4. (ჭირნახულის) გაფუჭება, წახდენა, შეჭმა. 5. ზვავის ან წყლის მენყერის მიერ მოტაცება. ჩვენთვის საინტერესო გამოდგა მეოთხე მნიშვნელობა — დალევა რომ შეჭმაა. მნიშვნელობათა საილუსტრაციო მასალაში ამ ძირისაგან ნაწარმოები სიტყვა სა-ლევ-ელ-ი კი ასეა განმარტებული: ზამთრისათვის შენახული სურსათი, ის, რაც უნდა შეიჭამოს. ანუ ამ -ლევ-ძირს ჭამა უკავშირდება (გოგატიშვილი 2006: 136). მყარს ვერ ვუნოდებთ, თუმცა ვარაუდის სახით ფშაურ (რაც უმთავრესი დიალექტია ჩვენი კვლევის ობიექტი სიტყვისა) კონტექსტში ამ ორი ლექსემის სინონიმურობა ერთგვარი მხარდაჭერაა ჭამა-სმის ერთ სემანტიკურ ველში მოაზრებისათვის.

აღსანიშნავია, რომ თურქულში, აზერბაიჯანულში, თურქმენულსა და უზბეკურში ფიცის, დაფიცების სემანტიკმა ფიცის დალევით არის გამოხატული: თურქულად: ant „ფიცი“, içmek „დალევა“; ant içmek „ დაფიცება“; თურქმენულად: ant „ფიცი“, içmek „დალევა“; ant içmek „დაფიცება“; აზერბაიჯანულად and „ფიცი“, içmək „დალევა“; and içmək „დაფიცება“; უზბეკურად: qasam „ფიცი“, ichmoq „დალევა“; qasam ichmoq „დაფიცება“.

მაგრამ რეალობაში არავინ არაფერს არ სვამს. თუმცა ერთი კი უნდა ითქვას: თურქებს სიგარეტის, აგრეთვე ნარგილეს მონვევის პროცესის აღსანიშნად გამოყენებული აქვთ სწორედ „დალევა“ ზმნა: O sigara içiyor „ის სიგარეტს ეწევა,“ (სიტყვასიტყვით – ის სიგარეტს სვამს). ძმადნაფიცობის კუთხით ერთგვარი ბმაც არის თურქულ ენობრივ მასალასთან: ant kardeşi „ფიცით ძმა“ ახსნილია როგორც kan kardeşi „სისხლით ძმა“ და ასეა განმარტებული: ადა-

მიანები მცირე, უმნიშვნელო ჭრილობიდან გამონადენ ერთმანეთის სისხლს წოვენ ან ლოკავენ (birbirlerinin kanını emerek veya yalayarak) და ფიცის დაღვევის გზით ძმები ხდებიან (ant içmek yoluyla kardeş olurlar)(Türkçe sözlük 2011:135,1299). kan kardeşliği „სისხლით ძმობა“ მხოლოდ მამაკაცთა პრეროგატივა არ არის, ქალთა მონაწილეობაც დასაშვებია.

შევეცადეთ წარმოგვეჩინა ფიცის კონცეპტის მსგავსი ენობრივი მასალით გამოსატვა ქართულსა და თურქულ ენებში.

საინტერესოდ გვესახება ეთნოსთა ამ კუთხით კვლევა.

დამონმებული ლიტერატურა:

ასათიანი 1979 - ასათიანი, ლ. ერთტომეული. „საბჭოთა საქართველო“, თბ.

გამასახურდია 2011 - გამასახურდია, კ. დიდოსტატის მარჯვენა. ტექსტი მომზადებულია 2005 წლის გამოცემის მიხედვით. გამომცემლობა „პალიტრა L“, თბ.

გიორგაძე 2009 - გიორგაძე, ედ. ლექსი და ცხოვრება მიხა ხელაშვილისა <https://burusi.wordpress.com/2009/06/13>

ვაჟა-ფშაველა 1992 - ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი ხუთ ტომად, ტომი II, ლექსები, პოემები, „საქართველო“, თბ.

მაკალათია 1984 - მაკალათია, ს. ხევსურეთი. „ნაკადული“, თბ.

მაკალათია 1985 - მაკალათია, ს. ფშავი. „ნაკადული“, თბ.

პატარაია 2020 - პატარაია, ე., რატომ იჭრიდნენ სოლიკო ხაბეიშვილი და ვახუშტი კოტეტიშვილი თითებს, თბილისელები №4, 24.01.2020, <http://old.tbiliselebi.ge/index.php?newsid=268457740>

ყაზბეგი 1986 - ყაზბეგი, ალ. მოთხრობები, „საბჭოთა საქართველო“, თბ.

შანიძე 1984 - შანიძე, აკ. თხზულებანი 12 ტომად. ტომი I. ქართული კილოები მთაში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თსუ გამომცემლობა. თბ.

ჭინჭარაული 1960 - ჭინჭარაული, აღ. ხევსურულის თავისებურებანი, ტექსტებით და ინდექსით, თბ.

ჭინჭარაული 2005 - ჭინჭარაული, აღ. ხევსურული ლექსიკონი. „ქართული ენა“, თბ.

ხორნაული 1949 - ხორნაული ივ. (შემდგენელი), ფშავ-ხევსურული პოეზია, სახელგამი, თბ.

ხორნაული 2000 - ხორნაული, გ. ფშაური ლექსიკონი. „ქრონოგრაფი“, თბ.

MARIKA JIKIA

ONE TYPE OF OATH CONCEPT IN GEORGIAN AND TURKIC LANGUAGES

The semantic field of swearing in Georgian was quite wide and crossed with brotherhood. In addition to about 30 lexemes or syntagms, it also includes the following items: oath-silver, oath-silver-eater, oath-eater. What does it mean to eat oath-silver, how is the ritual carried out? Two (or more) men smashed and drank the silver (or bullet) of their weapons in vodka, beer, or wine; After that they became brothers. They did not eat but drank ... However, there is a moment of eating. Fear, shame and cruelty are «eaten» in the treasury of Georgian words. A similar semantic move is likely possible. It should be noted that in Turkic languages such as Turkish, Azerbaijani, and Turkmen the oath is conveyed by drinking an oath. In Turkish: *ant* and *yemin* ‘swear’, *içmek* ‘to drink’; ‘*ant* or *yemin içmek*’ swear; In Turkmen: *ant* ‘swear’, *içmek* ‘to drink’; *ant içmek* ‘swear’; In Azerbaijani: *and* ‘oath’, *içmək* ‘drink’; and *içmək* ‘swearing’; In Uzbek: *qasam* ‘oath’, *ichmoq* ‘to drink’; *qasam ichmoq* ‘swearing’. In the Uzbek language, in the noun part of a compound verb, another *kasam* lexeme -is manifested. Like in Georgian, in Turkish, the concept of oath intersects with fraternity: *ant kardeşi* is literally ‘brother of oath’, which is inevitably equated to a native brother by ‘taking an oath’ (*ant içmek yoluyla*).

ბამონაშურაბა თუშეთის ყოფისა და კულტურის ამსახველი ორტომეულის შესახებ

*„ნაუნჯნი ყმანიც მეფისა, თუშები მოულაღავნი“
ნიკოლოზ ბარათაშვილი*

ქართული ეთნოლოგიური სკოლა მორიგი სამეცნიერო გამოცემით გამდიდრდა. ხელთ გვაქვს საქართველოს ერთ-ერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის — თუშეთის — ისტორიის, ტრადიციული ყოფისა და კულტურის, აგრეთვე, მეტყველების თავისებურებების შემსწავლელი ორტომეული. პირველ ტომში წარმოდგენილია ცნობილი მეცნიერის, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის აბრამ შავხელიშვილის მონოგრაფია (*აბრამ შავხელიშვილი, თუშები, ნოვათის თუშების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა, ტომი I, თბილისი, გამომცემლობა მერიდიანი“, 2019*). მეორე ტომი კი წარმოადგენს კრებულს, რომელიც შედგენილია როგორც აბრამ შავხელიშვილის, ასევე, სხვადასხვა ავტორის სტატიათაგან, იქვეა თავმოყრილი მდიდარი საარქივო მასალა და საისტორიო დოკუმენტები (*სტატიები და საარქივო მასალები თუშეთსა და თუშებზე, ტომი II, რედაქტორები: თ. გვანცელაძე, მ. ტაბიძე, ბ. შავხელიშვილი, რეცენზენტი: ი. ვეშაგურიძე, თბილისი, გამომცემლობა მერიდიანი“, 2019*).

ამ გამოცემით მკითხველს შესაძლებლობა ეძლევა გაეცნოს აბრამ შავხელიშვილის ერთად თავმოყრილ სამეცნიერო შრომებს, რომელთა შორის არის ფუნდამენტურ გამოკვლევაც თუშეთის შესახებ, აგრეთვე, სხვა ცალკეულ სტატიებსა და საარქივო მასალასაც კი.

აბრამ შავხელიშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა (1927-2006 წწ.) მჭიდროდ უკავშირდება როგორც საქართველოს, ასევე, ჩრდილო კავკასიასაც, კერძოდ, ჩეჩნეთსა და ინგუშეთს. რთული, მაგრამ ნაყოფიერი იყო აბრამ შავხელიშვილის ცხოვრების გზა. ის მრავალი წლის განმავლობაში მუშაობდა პედაგოგად თუშეთში, სოფელ ომალოს სკოლა-ინტერნატში, შემდეგ — პანკისის ხეობაში (დუისსა და ჯოყოლოში). 1957-1966 წლებში ოჯახთან ერთად ცხოვრობდა გროზნოში, სადააც მუშაობდა ისტორიის, ენისა და ლიტერატურის სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტში. ცნობილია, რომ მისი მეუღლე იყო ლეილა მარგოშვილი, ქისტი, ავტორი შესანიშნავი მონოგრაფიისა „პანკისის ხეობა (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა), (რედაქტორი: ლია მელიქიშვილი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიის ინსტიტუტი, თბ., CIPDD, 2002) და სხვა ნაშრომებისა.

აბრამ შავხელიშვილი 1966 წელს დაბრუნდა სამშობლოში და სიცოცხლის ბოლომდე მუშაობდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში, თავიდან უფროს, ხოლო შემდეგ ნამყვან მეცნიერ-თანამშრომლად. 1964 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია. 1978 წელს მიენიჭა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი. აბრამ შავხელიშვილს გამოქვეყნებული აქვს რვა მონოგრაფია და ორასამდე სამეცნიერო სტატია.

ამაგდარი მეცნიერი დეტალურად და სიღრმისეულად იცნობდა ტრადიციულ ქართულ კულტურას, რომლის ერთი ნაწილის — თუშეთის კვლევას შეაღია მთელი ცხოვრება. ის ათწლეულების განმავლობაში იკვლევდა თუშეთის ისტორიას, თუშეთის ეთნოგრაფიას, თუშეთის პრობლემატიკას.

აბრამ შავხელიშვილის სამეცნიერო მოღვაწეობა სამაგალითო მომავალი თაობებისთვისაც, რადგან მეცნიერის ყოველი ნაშრომი ხანგრძლივი კვლევისა და ფიქრის შედეგია, ეფუძნება სამეცნიერო წყაროების, არსებული სამეცნიერო ლიტერატურისა და საკუთარი

საველე მასალის შეჯერებულ ანალიზს, რაც განაპირობებს აბრამ შავხელიშვილის ყოველი სამეცნიერო პუბლიკაციის მნიშვნელობას. აბრამ შავხელიშვილის სამეცნიერო დასკვნები ობიექტურია. ყოველი პრობლემის წარმოჩენისა და ანალიზის დროს ის ინარჩუნებს გარკვეულ დისტანციას საკვლევი თემისა და სოციუმისადმი, რაც საკმაოდ რთულია, და გვანვდის რეალური, მრავალგზის გადამონმებული ეთნოგრაფიული ფაქტების რეტროსპექტივას.

აბრამ შავხელიშვილის ფუნდამენტური ნაშრომი „წოვათის თუშების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა“ შედგება ხუთი თავისა და დასკვნისაგან. გამოკვლეულია წოვა-თუშების ისტორიული წარსული, მათი დასახლებისა და განსახლების ისტორია და არეალი, წოვათა ურთერთობა მეზობელ ხალხებთან. შესწავლილია წოვა-თუშების სოციალურ-ეკონომიკური ვითარება, ტრადიციული მეურნეობის დარგები, ტრადიციული მატერიალური კულტურა, სამოსი, საოჯახო ყოფა, სოციალური ურთიერთობის ფორმები, სულიერი კულტურის საკითხები, ქორწინებისა და დაკრძალვის ტრადიციები, ეთნომუსიკალური კულტურა და სხვ. გაანალიზებულია უმარავი საისტორო, არქეოლოგიური თუ ეთნოგრაფიული წყარო. დიდი ადგილი უჭირავს ავტორისეულ საველე-ეთნოგრაფიულ მასალას, რომელსაც იგი კრებდა ხანგრძლივი დროის განმავლობაში, კერძოდ, 1960-1995 წლებში. წიგნი ამავე სახელწოდებით 2001 წელს გამოიცა რუსულად. წიგნი ითარგმნა, ბელა შავხელიშვილის მონდომებით მას დაემატა ლინგვო-კულტუროლოგიური კვლევებიც და გამოიცა ქართულადაც. რუსულე-წოვანი გამოცემისაგან განსხვავებით ამ მონოგრაფიაში შესულია აბრამ შავხელიშვილის არქივში დაცული დოკუმენტური მასალა და საველე-ეთნოგრაფიული ჩანაწერებიც, რაც ამ გამოცემას ბევრად უფრო ფასეულს ხდის.

ამ ტომს ერთვის მეცნიერის შვილის ბელა შავხელიშვილის ესეე „მამა“, რომელიც თვალწინ გადაგიშლის აბრამ შავხელიშვილის განვლილ გზას, მის ხასიათს, მის სიყვარულს სამშობლოსადმი, მის პრინციპულობას — ურთულესი იყო მტკიცება, რომ თუშთა

ნაწილი — ნოვათელნი — ქართული წარმომავლობისანი არიან. ამ საკითხის ობიექტურად გაანალიზებას ბევრი მეცნიერი ეწინააღმდეგებოდა და ბატონ აბრამს დიდი პრობლემები ხვდებოდა არათუ ოფიციალის, არამედ სამეცნიერო წრების მხრიდანაც კი. აბრამ შავხელიშვილმა ღირსეულად, მოთმინებით, მაღალი აკადემიზმითა და შეუპოვრობით დაძლია მის წინააღმდეგ მიმართულ „სხდომებსა“ თუ კრებებზე გამომსვლელ მეცნიერთა თეზისები და ბრალდებები — და არასდროს არ უღალატია ობიექტური მეცნიერებისადმი. მისი ყოველი სამეცნიერო თეზა სწორედ რომ წყაროთა და საველე მასალათა სკურპულოზურ კვლევას ემყარებოდა, ნაცვლად საბჭოური იდეოლოგიის მიერ დამკვიდრებული დოგმებისა. ამიტომაც მიიჩნევდა აბრამ შავხელიშვილი, და მის ამ თეზას მეც სრულად ვიზიარებ, რომ ნოვათელნი თავიდანვე, ქართველთა ეთნოგენეზის საწყისიდანვე, ერთიანი ქართული ეთნოსის ნაწილნი არიან და არა შემდგომ „გაქართველებულნი“.

ამ პრობლემატიკის ამსახველია მეორე ტომში შეტანილი ვრცელი დოკუმენტური წყაროები სახლწოდებით „1988 წლის ა. შავხელიშვილისა და ვ. ელანიძის დისკუსიასთან დაკავშირებული მასალები“, რომელ დოკუმენტთა შორისაც განსაკუთრებული ემოციის გამომწვევია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის სახელოვანი კოლექტივისა და მისი დირექტორის აკადემიკოს დავით მუსხელიშვილის წერილები და დასკვნები ნოვა-თუშთა ქართული წარმომავლობის შესახებ. ამ დოკუმენტთა შორისაა, პირადად ჩემთვის უძვირფასესი მასწავლებლის, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის გერონტი გასვიანის მიმართვა მეორე დიდი მასწავლებლის — აკადემიკოს მარიამ ლორთქიფანიძისადმი. ქართველთა ეთნოგენეზის ისტორიისა და საზოგადოებრივი აზრის კვლევის კუთხით უდიდესი ღირებულების მქონეა წიგნში წარმოდგენილი დასკვნა „კომისიის დადგენილება ა. შავხელიშვილისა და ვ. ელანიძის სადავო საკითხზე ნოვა-თუშების ეთნოგენეზის საკითხთან დაკავშირებით“. დასკვნას ხელს აწერენ კომისიის თავმჯდომარე აკადემიკოსი მარიამ ლორთქიფანიძე და

კომისიის წევრები: ლ. ჭილაშვილი, მ. ჯორბენაძე, ვ. აბდუშელიშვილი, გ. გასვიანი, ვ. ითონიშვილი. სრულიად ბუნებრივია, რომ დიდი ქართველი ისტორიკოსები და ეთნოლოგები მხარს უჭერდნენ აბრამ შავხელიშვილის სამეცნიერო პოზიციასა და წოვა-თუშთა მთელი კრებულის განწყობას, ანუ, ისტორიულ სიმართლეს. იქვეა დართული ვ. ელანიძის წერილიც, რომელშიც იგი აღიარებს წოვა-თუშთა ქართულ წარმომავლობას.

აღსანიშნავია, რომ მეორე ტომში წარმოდგენილია აბრამ შავხელიშვილის არქივიდან ამოკრებილი ნაშრომებიც, რომელთაც მკითხველი პირველად გაეცნობა. ეს ნაშრომები არის „თუშების მიერ ბარში დანატოვარი კვალი (პანკისის ხეობაში და ალენის ველზე არსებული ტოპონიმიკა)“, „თუშეთზე გამავალი საქართველო-ჩეჩნეთ-ინგუშეთის დამკავშირებელი გზა-ბილიკები“ და სავლელე ჩანაწერებიდან ამოკრეფილი უმდიდრესი ტოპონიმიკის ნუსხა მთხრობელთა მიერ მიწოდებული მასალითურთ.

უდიდესი მნიშვნელობის მქონეა აბრამ და ბელა შავხელიშვილების ეთნოგრაფიული ნაშრომი „ბერი-სამება“. ნაშრომში შესწავლილია რელიგიური შინაარსის მქონე ნაგებობის „ბერი-სამებას“ (მდებარეობს წოვათის თემის სოფელ ინდურთაში) არქიტექტურა, ისტორია, გარკვეულია მისი ადრინდელი ადგილმდებარეობა. სხვადასხვა წყაროთა შეჯერებით აღდგენილია დღეობის ხალხური მართვის მთელი მენეჯმენტი. აღწერილია ლოცვის რიტუალი, ლოცვის დანიშნულება. გამოკვლეულია გენდერული ნიშნით მლოცველთა დაყოფის განმაპირობებელი მიზეზი. აღწერილია მსვლელობა ბერ-სამებისაკენ და ლოცვის შემდგომი უკანა გზის მარშრუტი, რიტუალის თანმხლები ეთნომუსიკალური ფონი (საგალობლები, ფერხულები). გამოვლენილია ბერი-სამების დღეობის სინკრეტული შინაარსი: მისი წარმომავლობა ქრისტიანობამდელი პერიოდიდან, როდესაც იქ, სავარაუდოდ, „დადალობის“ სახელით და არსით იხსენიებდნენ წინაპართ, ხოლო შემდეგი ფენა უკვე ქრისტიანული საზრისის მქონეა, ჩამოყალიბებულია სახელწოდებ-

ით „ბერი-სამება“. დღეობა ყოველი ივლისის ბოლო კვირას იწყება, მთელ ციკლს მოიცავს და მისი გამოძახილი სხვა მხარეებშიც გვხვდება.

მეორე ტომშივეა წარმოდგენილი ბელა შავხელიშვილის ნაშრომი „ბიბლია“, როგორც ენებისა და ერების უკვდავების გარანტი („მამაო ჩვენოს“ ნოვა-თუშური (ბაცბური) ვერსიის ლინგვისტური ანალიზი), რომელშიც და მეცნიერი ავლენს ნოვა-თუშურის არაერთი ლექსიკური ერთეულის მომდინარეობას ძველი ქართული სალიტერატურო და საეკლესიო ენიდან. იქვეა ბელა შავხელიშვილისა და კარინა ვამლინგის სტატია „ენა და მუსიკა (ნოვა-თუშური (ბაცბური) ფოლკლორული მასლების მიხედვით“, აგრეთვე, მიხეილ ლაბაძის სტატია „ანტისაბჭოთა ორგანიზაცია სამანი“ თუშეთში“.

ამავე ტომში შეტანილია აკაკი შანიძის წერილი „თუშები“, გურამ ყორანაშვილის „სრულ ერთობილნი თუშნი“, ლოვარდ ტუხაშვილის „თემობრივი კინკლაობის რეციდივები“, ბელა შავხელიშვილის „თანამედროვე დისკუსიები თუშების სამეტყველო კოდების სტატუსის შესახებ“, ბელა შავხელიშვილის, მანან ტაბიძისა და თეიმურაზ გვანცელაძის რუსულ ენოვანი სტატია, აბრამ შავხელიშვილის ნაშრომებზე დაწერილი გამომხაურებები თეიმურაზ ბოცვაძისა, ელისო ბილანიშვილისა.

ნიგნში წარმოდგენილია სხვადასხვა დოკუმენტური მასალა, მაგალითად, 1831 წლის კამერალური აღწერის მასალები ნოვათის სოფლების შესახებ და სხვა.

მეორე ტომის ბოლო ნაწილში დაბეჭდილია აბრამ შავხელიშვილის მიერ მეცხრამეტე საუკუნის პრესიდან ამოკრებილი სტატიები თუშეთის შესახებ, მოწოდებული ვრცელი ინფორმაცია იობ ცისკარიშვილისა და მის მიერ 1843 წელს შედგენილი თუშურ-ნოვური გრამატიკის თაობაზე და სხვ. აგრეთვე, მთხორბელთა მონათხრობი იობ ცისკარიშვილზე,

ნიგნში შეტანილია ტარიელ მეოტიშვილის ნახაზები და ჩანახატები, რომლებშიც ასახულია ნოვათის ხალხური არქიტექტურა.

ვახტანგ სიდამონიძის სტატია მოგვითხრობს თუში გმირის ბაცამ-
ვილის ღვანლზე. ივანე (გელა ბართიშვილი) აღწერს ზემო ალვანის
სკოლის ისტორიას.

მონოდებულია მოკლე ბიოგრაფები წოვა-თუშების გამოჩე-
ნილი მოღვაწეებისა.

წიგნში შეტანილია გიორგი ლეონიძის, მორის ფოცხიშვილის,
შოთა ნიშნიანიძის, ემზარ კვიციანიშვილის, ადამ ალვანელის ლექსები,
ჩანახატები... თუშური ფოკლორის ნიმუშები.

წარმოდგენილი ორტომეული მნიშვნელოვანი შენაძენია საქა-
რთველოს ისტორიითა და ტრადიციული კულტურით დაინტერე-
სებულ მეცნიერთათვის და მკითხველი საზოგადოების ფართო
წრეებისათვის.

კომპიუტერული უზრუნველყოფა
თამარ სტიფნაძე

გამომცემლობა „მერიდიანი“,
აღ. ყაზბეგის გამზ. №47
E – mail: meridiani777@gmail.com ტ. 239-15-22