TRANSACTIONS OF THE GELATI ACADEMY OF SCIENCES
SERIES OF FOLKLORE AND MYTHOLOGY, №1

Zurab Kiknadze

GEORGIAN MYTHOLOGY

I

THE CROSS AND HIS PEOPALE

KUTAISI
1996

გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები
ფოლკლორისა და მითოლოგიის სერია №1

ზურაბ კიკნაძე

ქართული მითოლოგია

I

ჯვარი და საყმო

ქუთაისი
1996

მთის ფერდობზე მდგარი სამრეკლო მოუხმობს ადამიანებს. ესენი არიან საყმო და ეს არის ჯვარი, რომელიც უხმობს მას. აქ, სალოცავთან, დარბაზთან, დროშასთან ადასტურებს ის თავის ერთიანობას, თავის რწმენას და ერთგულებას უხილავი პატრონისადმი.

ჯვარის წინაშე საყმო იხსენებს პირველ ჯვარჩვენებას, ჯვარის მკადრეთა საკვირველ განსაცდელთ და სასწაულებს, " სისხლის წვიმების" დღეებს, ღვთის წყალობას და რისხვას — ანდრეზებს, რომელთაც მისი რელიგიური და საერო ყოფა ეფუძნება.

როცა ვახუშტი ბატონიშვილმა ზეთლემის ქვაბის სიწმინდენი ახსენა, "არამედ მე ვდუმებ", დასძინა მან და შეწყვიტა თხრობა: დადუმდა იმ საიდუმლოს წინაშე, რომლის გამოთქმა ადამიანის ენას აღარ ძალუძდა. უძლური იყო ჯვარის მკადრის ენაც, მაგრამ ის მცირედი, რაც უხილავ ჯვარზე ვიცით, მაინც მისი აღსარებიდან ვიცით.

რედაქტორი: მიხეილ ქურდიანი

© ზურაბ კიკნაძე, 1995

© მხატვრობა თენგიზ მირზაშვილი, 1995

დაკაბადონდა თბილისის დამოუკიდებელი უნივერსიტეტის
გამომცემლობაში "ნეკერი"
თბილისის, ჭავჭავაძის პრ. 1, ტელ.: 29 08 37

შესავალი

ჯვარი და საყმო — ეს ორი რეალობა შეადგენს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მითოლოგიურ გადმოცემათა ძირითად თემას. რაც ჩვენ ვიცით, რაც ჩვენამდე ჯერ საყმომ იცოდა თავისი არსებობის კლასიკურ ხანაში ჯვარისა და საყმოს გენეზისის შესახებ, ყველაფერი ამ გადმოცემებშია დაცული, რომელნიც ჩვენს დღეებამდე, სამწუხაროდ, ფრაგმენტული სახით არის მოღწეული. როგორც არ შეიძლება ეჭვი შეგვეპაროს ქვეყნის ისტორიაში, კერძოდ, რომ ესა თუ ის მოვლენა ნამდვილად მოხდა და სწორედ ასე, ამ დროს და ამ ადგილზე მოხდა, როგორც გვაუწყებს მატიანე, რომელიც თვითმხილველის მიერ არის დაწერილი, ასევე საყმოს არ ეპარება ეჭვი იმ სინამდვილეში, რასაც ტრადიციული ზეპირსიტყვიერი ტექსტები გადმოსცემენ; არ ეპარება ეჭვი, რაც უნდა დაუჯერებელი იყოს ეს სინამდვილე, ან იქნებ სწორედ იმიტომაც, რომ დაუჯერებელია, როგორც ტერტულიანე ამბობს certum est quia impossibile («ნამდვილია, რადგან შეუძლებელია»).

მითოლოგიური გადმოცემა, რაც უნდა ფანტასტიკური იყოს მისი შინაარსი, ნამდვილად მომხდარ ამბად არის აღქმული ტრადიციულ საზოგადოებაში. ეს ასეა არა ამ საზოგადოების პრიმიტიული ცნობიერების გამო, თითქოს ტრადიციული ადამიანი ვერ არჩევდეს ერთმანეთისაგან რეალურს და არარეალურს, — ასეთი ხანაც კი წარმოუდგენია ზოგიერთ თეორიას კაცობრიობის ისტორიაში, — არამედ იმ მნიშვნელოვანი ვითარების გამო, რომ ერთხელ, «მას ჟამსა შინა» შექმნილი და თაობათა მეხსიერებაში შენახულ-გამოტარებული სიტყვიერი ან სხვა ხასიათის ტექსტი აღიბეჭდავს უტყუარობის ნიშანს და საკრალური სიმძიმით იტვირთება, რაკი მას რჯულის დამაფუძნებელი ფუნქცია დაეკისრება. ხოლო რამაც დააფუძნა რჯული, არ შეიძლება არ იყოს ნამდვილად მომხდარი. გარკვეული ტიპის გადმოცემებს ეფუძნება და მათი ავტორიტეტით არის გამართლებული საზოგადოების საერო და საკრალური ყოფა, მთელი მისი სინამდვილე. ტრადიციული საზოგადოების შეგნებაში მითოლოგიური გადმოცემა, საზოგადოდ, მითოსი, — ვიზიარებ ცნობილი ეთნოლოგის ბ. მალინოვსკის თვალსაზრისს, — წარმოადგენს არა უბრალო თავშესაქცევ ამბავს ან რაიმე მოვლენის მხატვრულ წარმოსახვას თუ ახსნას, არამედ მამაპაპური რწმენისა და ზნეობრივი სიბრძნის სახელმძღვანელო წესდებულებას, რომელიც აწესრიგებს და წარმართავს საზოგადოების ყოფა-ცხოვრების ყოველ სფეროს. მითოსი, ამ განმარტებით, არის კაცობრიული კულტურის სასიცოცხლო ინგრედიენტი [156,785; 131,38]. ამგვარად აღქმული და შეფასებული თქმულება ანუ მითოსი, როგორც იდეოლოგიური მოვლენა, შესწავლილი უნდა იქნას მისი შემქმნელი და შემნახველი საზოგადოების სასიცოცხლო ინტერესების გათვალისწინებით. მისი ბუნების მართებული გაგებისათვის უფრო არსებითია მასზე დაკვირვება შიგნიდან, იმ ყოფასთან ერთიანობაში, სადაც ის ასრულებს თავის ფუნქციას, ვიდრე ამ ყოფას მოწყვეტილი ტექსტის მხატვრული თუ სტრუქტურული ანალიზი. ცხადია, ამგვარი კვლევის წარსამართავად რეალურად უნდა არსებობდეს კიდეც ისეთი

საზოგადოება, სადაც მთელი ძალით «მუშაობს» მითოსი, რომ მკვლევარს შეეძლოს მითოლოგიურ გადმოცემათა დადასტურება ხსენებული ფუნქციით.

საქართველოში ფშავ-ხევსურეთი, თუშეთი და მთიულეთ-გუდამაყარი სწორედ ის საზოგადოებებია, სადაც უკანასკნელ ხანამდე ცოცხლად იყო შემონახული და დღემდე მეტ-ნაკლები ცხოველმყოფელობით განაგრძობს არსებობას ტრადიციული ყოფა თავისი ატრიბუტებით, რომელთა შორის მნიშვნელოვანი ადგილი ზეპირსიტყვიერებას უჭირავს. საქართველოს ბარისგან განსხვავებით, ამ მხარეებში მითოსი წარმოდგენილია არა ცალკეული სიუჟეტებისა თუ მოტივების სახით, არამედ ერთ ორგანულ მთლიანობად, რომელიც მყარად შეკრულ სისტემას ქმნის. აქ ფუნქციურ მოქმედებაში დასტურდება მითოლოგიურ გადმოცემათა ერთიანი სისტემა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საზოგადოებათა მითოლოგიური ტექსტები, რომელთა ერთ ნაწილში ჩანს ზოგადქართული (ზოგიერთ შემთხვევაში, მწიგნობრულიდან მომდინარე) ტრადიცია, შეიქმნა ან გადამუშავდა ადგილობრივ ნიადაგზე, ადგილობრივი საჭიროებისათვის — მთაში შეხიზნული მოსახლეობის კონსოლიდაციისათვის, მათი საერთო რჯულის შესანახად და საერთო წარსულის ხსოვნის განსამტკიცებლად. მითოსი უდამწერლობო საზოგადოების ზეპირსიტყვიერი, ადამიანის არცთუ ხანგრძლივ მახსოვრობას მინდობილი ისტორიაა, სადაც რეალური მოვლენები თავისებურად არის არეკლილი და გარკვეულ ტიპობრივ სიუჟეტებშია მოქცეული. მითოსი ღრმად არის ჩაბეჭდილი არა მხოლოდ ხალხის ცნობიერებასა და ცხოვრებაში, არამედ გარესამყაროშიც — იმ ლანდშაფტში, იმ მიწა-წყალზე, სადაც ისტორიული ბედისწერით, ნებით თუ უნებლიეთ მოუხდა ცხოვრება ამ ხალხს.

«ანდრეზ მართალ ას» — ამბობს ტრადიციული საზოგადოების ანუ საყმოს წევრი და, მართლაც, ამ სიტყვების დასტურად ის ხედავს თავის ქვეყანაში, თავის სოფელში, რომელიც მისთვის მთელი ქვეყნიერების ხატია, ანდრეზში გადმოცემული, ისტორიამდელი თუ ისტორიული მოვლენის კვალს. ეს კვალი, რომელიც ხშირად მათთვის წარმოადგენს ზებუნებრივ არსებათა მოქმედებით აღბეჭდილ ტვიფარს მათ მიწა-წყალზე, აქვე არის, მათ თვალწინ, მათ ყოველდღიურ ცხოვრებაში, არა ცხრამთას იქით და ოდესღაც, ადგილის სახელწოდებებში თუ რელიეფის უცნაურ მოხაზულობაში, მდინარის იწროებში თუ გაბზარულ კლდეებში. ტრადიციულად მოაზროვნე ადამიანს არა აქვს საფუძველი ეჭვი შეიტანოს მის თაობამდე შემონახული ანდრეზის ჭეშმარიტებაში. პირიქით, მას სრული საფუძველი აქვს, რომ ყველაფერში, რაც მის გარშემოა და ხდება, ანდრეზის ჭეშმარიტება დაინახოს.

დღევანდელი ფშავისა თუ ხევსურეთის მიწა-წყალზე აღბეჭდილია ღვთისშვილების (წმ. გიორგის, კოპალას თუ იახსრის) ისტორიამდელ ქმედებათა კვალი. ადგილთა სახელები (ავისგორი, კარატისწვერი, ირემთკალო, აბუდელაურის ტბა...) ინახავს ხსოვნას იმ ჟამისა, როცა ღვთისშვილნი, ჯერ კიდევ ხორციელნი, ადამიანთა გადასარჩენად დევ-კერპებს ებრძოდნენ. ეს ადგილები მოწმეა იმ ბრძოლებისა და გამარჯვებებისა. ამ ციკლის ანდრეზთა უტყუარობის გადამწყვეტი დასტურია სალოცავები და მათი ნიშები, რომლებიც სწორედ იმ ადგილებზეა დაარსებული, სადაც დევ-კერპნი მკვიდრობდნენ და სადაც განადგურდნენ საბოლოოდ. ასევე «მართალ ას» და სინამდვილისეულ ფაქტად არის აღიარებული რწმენით, რაკი ისინი რჯულდების ფაქტებია, ანდრეზებში მოთხრობილი ჰიეროფანიის (სიწმიდეთა ჩენის) შემთხვევები — წმიდა საგანთა (ჯვარი, თასი, შიბი) ციდან ცვენა, ან იფნის ამოსვლა კერიიდან სალოცავის დაარსების ნიშნად, ან «მფრინავი ხატის» მოგზაურობა ადგილითი-ადგილად, ან მტრედის, ჯვარის მაცნის, გამოცხადება მონადირისთვის ჭიუხებში, ან ღვთისშვილთაგან ქაჯავეთის დალაშქრვა და გახუა

მეგრელაურის «ფანტასტიური» თავგადასავალი. უკანასკნელ, მათი ჭეშმარიტების დასტურია თავად არსებობა მოსახლეობისა, როგორც საყმოსი, რადგან ანდრეზის თანახმად, საყმოც ღვთისშვილის მიერ არის შექმნილი. თუმცა ბევრი მსგავსი ანდრეზული მოვლენა, რაც საყმოს შეგნებაში ჭეშმარიტად სინამდვილისეულია, მკვლევარმა შეიძლება, და ჩვეულებრივ ასეც ხდება, არყოფილად და გამონაგონად მიიჩნიოს. მაგრამ მკვლევარი ხომ არა საკუთარი, არამედ საყმოს ცნობიერების ფაქტებს შეისწავლის, იმ ცნობიერებისა, სადაც ისახება ანდრეზი და რომელიც თავად ანდრეზითვეა ნასაზრდოები. განსხვავებით იმ მკვლევარისაგან, რომელიც რეალურად მომხდარ მოვლენებს ეძიებს და ვისთვისაც სრულიად უსარგებლოა მემატიანის ცნობა იმის შესახებ, რომ, მაგალითისათვის, დიდგორის ომში «წმიდა მოწამე გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინაუძღოდა მას [ქართველობას, ზ.კ.] და მკლავითა თვისითა მოსრვიდა ზედმოწევნულთა წარმართთა» [73,341], — წმიდა გიორგის საყმოსათვის სავსებით რეალური მოვლენის, როგორც ამ უთანასწორო ომში გამარჯვების გადამწყვეტი ფაქტორის, უტყუარი ამსახველია. ჭეშმარიტი მიდგომა ამგვარი მოვლენებისადმი ის იქნება, თუ მკვლევარი მათ გარეშე კი არ დადგება, არამედ შიგნიდან შეხედავს მათ და დაინახავს იმათი თვალით, ვისთვისაც ეს ყოველივე უეჭველი ჭეშმარიტებაა. როგორც ცნობილი თეოლოგი ვლ.ლოსკი წერს, არსებობს სფეროები, სადაც ის, რასაც ჩვეულებრივ «ობიექტურობას» უწოდებენ, არის მხოლოდ და მხოლოდ განურჩევლობა და სადაც განურჩევლობა გაუგებრობის ტოლფასია.

ორიოდე სიტყვა «ანდრეზისა» და «საყმოს» განმარტებისათვის, რაკი ამ ცნებებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ჩემს ნაშრომში.

XIX ს-ის მიწურულში ერთი ეთნოგრაფი წერდა; «აქ, ამ სამშობლოში ფშავ-ხევსურმა აქამდე შეუცვლელად დაიცვა თავისი ძველებური, მამაპაპური ზნე-ჩვეულება, ცხოვრება, წარსული გარდმოცემა. ფშავი უფრო ქართველია (თუ შეიძლება ასე ითქვას), ვიდრე თითონ ქართლელი. ქართლელი სცოცხლობს უფრო აწმყოთი, მომავლით. წარსულს მან თუ ზურგი არ შეაქცია, თვალი მაინც აარიდა. სულ სხვა უნდა ითქვას ფშავ-ხევსურზედ. ერთიც და მეორეც ცხოვრობს წარსულით, გარდმოცემით; ქართლელისათვის გარდმოცემამ დიდი ხანია დაჰკარგა თავისი მნიშვნელობა, თავისი აღმზრდელი ძალა. ფშავ-ხევსურისათვის კი ეს გარდმოცემა აქამდე ღვთიური მადლია, რომელიც ასულდგმულებს, აცხოველებს ამ მუჭის ოდენა ხალხს» [104,1]. როგორც ვხედავთ, ნ.ხიზანიშვილი (იგივე ურბნელი) აღმოსავლეთ საქართველოს მთასა და ბარს ერთმანეთს ტრადიციულობის ნიშნით უპირისპირებს. ეს ნიშანია «გარდმოცემა» და იგი ჩათვლილია «ღვთიურ მადლად» და, ამრიგად, საკრალურობა აქვს მინიჭებული.

ცნობილი ეთნოგრაფი რ.ხარაძე ამგვარად განმარტავს ახლახან დამოწმებულ ტექსტს; «სწორედ ეს გარდმოცემა, რომლის მნიშვნელობისათვის მიუქცევია ყურადღება 80-იანი წლების მკვლევარს, წარმოადგენს ხევსურულ **ანდრეზს**» [101,387]. ცხადია, მკვლევარს «ანდრეზი» «გარდმოცემის» ტოლფარდ ცნებად მიაჩნდა: მას არ შემოუსაზღვრავს «ანდრეზი» ოდენ სამართლებრივი შინაარსით. თუმცა მისი გამოკვლევა ანდრეზის, როგორც ტერმინისა, ერთ კერძო სფეროს ეძღვნება. «გარდმოცემა», რომელიც «ღვთიური მადლად» არის შერაცხილი, არ შეიძლება შემოვფარგლოთ ხალხური სამართლის სფეროთი. ანდრეზის შინაარსი გაცილებით ფართოა. ის უთუოდ გულისხმობს მითოლოგიური ხასიათის გადმოცემებსაც. საერთო მის სამართლებრივ და მითოლოგიურ გაგებას შორის ის არის, რომ ორივე შემთხვევაში (სამართალში და მითოსში) მათ ფუძემდებლური მნიშვნელობა აქვთ.

მოგვყავს რამდენიმე მაგალითი «ანდრეზ» სიტყვის ხმარებისა მითოლოგიური ტექსტებიდან.

ხმალას მთავარანგელოზის მირონმდინარე ალვისხის ცნობილი მითოსი — ერთ-ერთი ცენტრალური გადმოცემა ხევსურეთის მითოსური წარსულისა «ანდრეზად» არის წოდებული თვით იმ სიმღერაში, სადაც ეს ამბავია გადმოცემული;

«ერთიც ეტანა ღულელი, არიშაული ბერია,
სახელს სუმელჯას ეტყოდეს, ანდრეზში ეგრე სწერია»

[88,№ 541].

ამავე სიმღერის სხვა ვარიანტში მითოსური შურისციხის მშენებლის დაკარგულ «ანდრეზზეა» ლაპარაკი:

«გაწირეს შურის ციხეი, სიმაგრე იყო ძველია,
ვისაგან აგებულიყო, ანდრეზ არ არი, ძველია»

[88,№ 541-დ].

ადგილობრივი ტრადიციული მნიშვნელობით იყენებს ამ სიტყვას ვაჟა-ფშაველა [30,152]. იგივე დასტურდება ვ.ბარდაველიძის შრომებში [6,58,78, 106,108], ქს. სიხარულიძის [81, №43-ი, №43-კ] და ელ.ვირსალაძის [12, №522,524] ექსპედიციების მასალებში. ხევსურის ნათქვამი «ეგ ანდრეზ ნაქადაგარ ას» [22,15] ადასტურებს, რომ ნაქადაგარი ტექსტებიც, რომლებიც ჯვარის ქადაგის ხილვებს გადმოსცემს და, ჩვეულებრივ, მითოლოგიური ხასიათისაა, ანდრეზად შეიძლება ყოფილიყო ჩათვლილი.

ანალოგიისათვის, რასაც უფრო ღრმა მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ფორმალურ ანალოგიას შეიძლება ჰქონდეს, მოვიხმობ «რჯულ» ცნებას, რომელიც «ანდრეზის» მსგავსად არ შემოიფარგლება სამართლებრივი შინაარსით და საკრალურ სფეროსაც მოიცავს. «რჯული» გულისხმობს ხალხურ სამართალსაც და რელიგიასაც. უფრო მეტიც: აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში «რჯული» ერთადერთი სიტყვაა რელიგიის, სარწმუნოებრივი აღმსარებლობის აღმნიშვნელად. გავიხსენოთ თუნდაც საყოველთაოდ ცნობილი გამოთქმა «რჯულიან-ურჯულოთ სალოცავი» და ხევსურული სადიდებლის დასაწყისი სიტყვები; «დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა, დიდება დღეს დღესინდელსა, რჯულ[ს] ქრისტიანთასა...» [15,13]. როცა ეთნოგრაფიულ მასალაში ვკითხულობთ ცნობას, რომ გუდანის ჯვარში «მუშავდებოდა ხევსურეთის რჯული და აქ შემუშავებული რჯული გადადიოდა სათემო და სასოფლო სალოცავებში» [60,143], «რჯულში» ადათის ტრადიციებთან ერთად უნდა ვგულისხმობდეთ ჯვარ-ხატების რელიგიასაც, რომელიც მუშავდება რა საზოგადოების საკრალურ შუაგულში, ტალღასავით ეფინება მთელს საზოგადოებას მისი დანაწილების ყოველ საფეხურზე (თემი, სოფელი...).

როგორც რჯული-ადათი ემყარება ანდრეზს (ანდრეზულ გადმოცემას), თავის წყაროს, ასევე რჯული-რელიგია თავისი გენეზისით და მთელი საკულტო ყოფა-ქცევის წესებითურთ ანდრეზის სიუჟეტშია დაცული, რომელსაც ამ შემთხვევაში საკრალური ხასიათი ექნება. საკრალურობა, უეჭველად, ის ნიშანია, რომელიც ანდრეზის შინაარსს, თუნდაც ფანტასტიურს, უტყუარობის ავტორიტეტით მოსავს მისი შემნახველი საზოგადოების შეგნებაში. შეიძლება ითქვას, რომ ის სული, რომელიც შთაბერილია ანდრეზში მისთვის ჭეშმარიტების მისანიჭებლად, იგივე სულია, რომელმაც ადამიანების განცალკევებული ჯგუფებისაგან საყმო შექმნა.

«საყმოც» ადგილობრივი ტერმინია. მასში იგულისხმება განუწყვეტელ ტრადიციაზე დაფუძნებული საზოგადოება რელიგიური შუაგულით, რომელსაც მისი მფარველი ჯვარი ანუ ყმათა (მოყმეთა) საერთო სალოცავი განასახიერებს. საყმოს აქვს საერთო რჯული და საერთო ანდრეზი. მას აქვს საერთო წარსულის შეგნება, ცხოვრების ერთნაირი ნირი, ყოფა-

ქცევის ერთნაირი ყაიდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის, განსაკუთრებით, ფშავ-ხევსურეთის საყმოებს ვადასტურებთ იმ მდგომარეობაში, რომელსაც ცნობილი რუსი ეთნოლოგი ლევ გუმილიოვი «ეთნიურ მყუდროებას» უწოდებს. ეს იმგვარი მდგრადი მდგომარეობაა, როცა საზოგადოების ყოველი თაობა იმეორებს წინამავალი თაობის სასიცოცხლო ციკლს, რაც, ჩვეულებრივ, იზოლაციასთან არის დაკავშირებული [118,45]. მაგრამ საყმოს გენეზისში ჩვენ შეგვიძლია კვლავ ანდრეზის წყალობით დავადასტუროთ მდგრადობის საწინააღმდეგო მდგომარეობა, რომელიც ლ.გუმილიოვის ნააზრევში «პასიონარულ აფეთქებად» არის წოდებული.

არისტოტელეს ფიქრით, იდეალური პოლისი (ქალაქი) ადამიანის თვალსაწიერს არ უნდა გასცდენოდა და მის მცხოვრებსაც პირადად უნდა სცნობოდათ ერთმანეთი («პოლიტიკა» 1326). ამ მოთხოვნებს აკმაყოფილებს ჯვარის გარშემო შემოკრებილი საყმოც: მისი ტერიტორია და მოსახლეობა ადვილად თვალგადასაწვდომია და არ სცილდება მისი სალოცავის ზარის ხმასაწიერს.

«ავისგორს შამიკიდოდით ჩემი პატარა ზარიო.
დაჰკრან, ხმა ახადს გავარდეს, პირს დაიწერონ ჯვარიო»,

მღერის საყმო ამის დასტურად საკულტო სიმღერაში.

ჩვენი ამოცანა არ არის საყმოს ისტორიული წარმოშობის კვლევა. ერთია რაიმე მოვლენის წარმოშობის ობიექტური მიზეზები და პირობები, მეორეა მათი გადააზრება მითოსურ-რელიგიურ ცნობიერებაში. ჩვენ გვსურს დავინახოთ, თუ როგორ წარმოუდგენიათ თავად საყმოს წევრებს — ყმებს, მოყმეებს საყმოს წარმოშობა. ამაზე ჩვენ მთელი წყება ანდრეზებისა გვცემს პასუხს. მაგრამ მაინც ისმის კითხვა, თუ რას წარმოადგენს ობიექტურად საყმო? ნიშანდობლივია, რომ საყმოს ცნება ზოგადად და ბევრი კერძო კუთხით ემთხვევა ბერძნული პოლისის განმარტებას, რომელიც მიღებულია მეცნიერებაში. ჩვენც შეგვიძლია, პოლისის მკვლევართა კვალზე [146-ა,90-1], განვმარტოთ საყმო, პირველ რიგში, როგორც ორგანიზაცია, რომელიც ჩამოყალიბდა და არსებობს პიროვნებისა და საზოგადოების ნივთიერი და სულიერი ცხოვრებისთვის საუკეთესო პირობების შესაქმნელად. საყმო ისევე, როგორც პოლისი, შემოზღუდულია ტერიტორიულად და დემოგრაფიულად. ყმა, ისევე როგორც პოლივტჰ", არის მესაკუთრე, რომელსაც ეკუთვნის საყმოს ტერიტორიის რაღაც ნაწილი და ამის საფუძველზე აქვს ხმა აგორაზე თუ საფიხვნოზე. პოლისის, ისევე როგორც საყმოს, მიწის ფონდის შეზღუდულობის კვალზე შეზღუდულია მის წევრთა რიცხობრიობაც, რაც იწვევს განთესვას: პოლისებიდან კოლონიზაციას ქვეყნის გარეთ (მცირე აზია, შავი ზღვის სანაპიროები), საყმოებიდან — ქვეყნის შიგნით, კერძოდ, თიანეთსა და კახეთში. როგორც პოლისი არ არის მხოლოდ პოლიტიკური გაერთიანება, არამედ რელიგიური და სულიერი, ასევე საყმოც. საბოლოოდ, საყმოზე შეიძლება ითქვას, რომ ის რელიგიურ-პოლიტიკური და სამხედრო ორგანიზაციაა, მოწოდებული ყველაფრის იმის განსახორციელებლად, შესანარჩუნებლად და დასაცავად, რაც ადამიანის არა მხოლოდ ყოფა-ცხოვრებას, მის სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს, არამედ მის შინაგან ღირსებას, სულიერ მხარეს მის ყოველ გამოვლინებაში, შეადგენს.

ბერძნულ პოლისურ სისტემასთან ჩვენს საყმოებს ისიც ანათესავებს, რომ საყმოებსაც აქვთ ერთი ცენტრი, რომლის გარშემო არიან ისინი შემოკრებილნი. კერძოდ, ფშავის შემთხვევაში მსგავსება კიდევ უფრო შორს მიდის: როგორც ბერძნული პოლისები თორმეტ-თორმეტად ერთიანდებოდნენ ამფიკტიონიაში რომელიმე რელიგიური ცენტრის, ვთქვათ, დელფოს გარშემო, ასევე ლაშარის ჯვრის გარშემოა შემოკრებილი ფშავის-ხევის თორმეტი საყმო (ასევე თორმეტი საყმოა დადასტურებული მულახ-მუჟალის თემში). ასევე

თვალსაჩინოა ტიპოლოგიური ნათესაობა ისრაელის თორმეტტომოვან კრებულთან, რომლის შუაგული იერუსალიმი და მისი ტაძარი იყო. ვაჟა-ფშაველა ლაშარის ჯვარში, იერუსალიმის ტაძრის ანალოგიით, ფშავის თორმეტი თემის «წმიდათა წმიდას» ხედავდა (ეს «თორმეტი» ცალკე პრობლემაა).

1770 წლის დემოგრაფიულ ნუსხაში ვკითხულობთ: «არს ხევსურეთი, კერძო ქრისტეანე, ჩვენის მოუცლელობით და ჟამთ ვითარებით სჯულზედ წამხდარნი. კომლი ათას ორასი» [16,153]. სტატისტიკურ დოკუმენტში ერთგვარი მობოდიშებით სინანულია გამოხატული დაკარგული სამწყსოს მიმართ. მაგრამ თუ, ერთის მხრივ, ცენტრალური სამეფო ხელისუფლების «მოუცლელობა» იზოლაციას და «სჯულზედ წახდენას» იწვევს, მეორე მხრივ, იმავე იზოლაციასა და «ჟამთ ვითარებაში» სულ რაღაც რამდენიმე ასეული კომლისგან შემდგარი მოსახლეობა ბარისაგან განსხვავებულ კულტურულ-რელიგიურ საზოგადოებად ყალიბდება. აქ არის საყმო და აქ შეიქმნა მისი ანდრეზი.

«ანდრეზისა» და «საყმოს» გამოყენება ტერმინებად ამ ნაშრომში არ არის მხოლოდ ტერმინოლოგიური მომენტი. მას მეთოდოლოგიურ-შემეცნებითი მნიშვნელობა აქვს, რაზეც აქ ვრცელი საუბარი არ ხერხდება. დავძენ მხოლოდ, რომ ეს ცნებები მოიცავენ იმ საზოგადოების სულიერი კულტურის ნიშნებს, რომელთა შეგნებაში გამომუშავდნენ ისინი. ანდრეზი, როგორც გარკვეული ფუნქციის მატარებელი ზეპირსიტყვიერი მოვლენა, მხოლოდ იქ შეიძლება არსებობდეს, სადაც ჩამოყალიბებულია საყმო — მოსახლეობის გარკვეული სოციალურ-რელიგიური ტიპი. როცა ამ საზოგადოებათა სტრუქტურის კვლევისას ავტოხთონურ ტერმინებს ვეყრდნობით, ამით თავიდან ვიცილებთ კვლევის იმ მანკიერ მეთოდს, როცა მკვლევარს გარედან შემოაქვს ტერმინები და თავზე ახვევს მათ მასალას.

ანდრეზის მოქმედების არე საყმოს საზღვრებით არის შემოფარგლული. აქ არის მისი დაბადების ადგილი. საყმოს გარეთ გასული, თავის მასაზრდოებელ ნიადაგს მოწყვეტილი ანდრეზი ჰკარგავს საკრალურობას და ნამდვილმომხდარის ავტორიტეტს, რაც მას თავის მიწა-წყალზე, თავისი ხალხის შეგნებაში აქვს მინიჭებული. ის ჰკარგავს თავის ანდრეზულობას და, შინაარსისა და სტრუქტურის შეუცვლელად, სიტყვიერების მხატვრულ ჟანრში გადადის (ანალოგიური მოვლენის შესახებ მითოსისა და ზღაპრის მაგალითზე იხ. ე.მელეტინსკის ნაშრომი [130]). მოკლედ განვმარტავ ნათქვამს: წმიდა გიორგის ან სხვა რომელიმე ღვთისშვილის, კოპალას თუ იახსრის ღვაწლი — დევ-კერპთა შემუსრვა ან მათი განდევნა ადამიანთათვის განკუთვნილი მიწა-წყლიდან თუ არ უკავშირდება ამ კონკრეტული საზოგადოების გენეზისს, ამ «საქმეთა საგმიროთა» შემცველი ტექსტი არ ჩაითვლება ანდრეზად, ანუ ისეთ ტექსტად, რომლის წყალობითაც თაობებში ინახება საზოგადოების წარსული. ამ ნიშნით უნდა განირჩეს ერთმანეთისაგან, მიუხედავად შინაარსობრივი იგივეობისა, მთაში და ბარში გავრცელებული სიუჟეტები დევ-კერპებზე და მათ შემმუსრველ გმირებზე. აქედან გამომდინარე ბუნებრივი ჩანს, რომ ამირანის თქმულებამ ვერ ჰპოვა ადგილი მთიანეთის საყმოთა ანდრეზულ სისტემაში. ამირანს, სახელგანთქმულ დევთმორკინალს, ვერ ვხედავთ ღვთისშვილთა შორის, რომელთა უპირველესი ღვაწლი დევების წინააღმდეგ ბრძოლაა. ამირანს, განსხვავებით ღვთისშვილთაგან, არა ჰყავს საყმო, იგი არ არის რომელიმე მოსახლეობის პატრონი, რადგან საყმოს წმიდანი ან ანგელოზი პატრონობს, ამირანი კი არც ერთია და არც მეორე. საყმოს ანდრეზული ცნობიერების სტრუქტურისათვის ნიშანდობლივია, რომ ამირანის თქმულებები, ისევე როგორც ჯადოსნური ზღაპრები, ნაკლებად არის გავრცელებული აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ზეპირსიტყვიერებაში, თუმცა მოსალოდნელი კი იყო, რომ სწორედ ამ, როგორც მიაჩნიათ, «არქაულ» საზოგადოებებში შემონახულიყო

თქმულების არქეტიპული ვერსიები. პირიქით კი არის. აქ სწორედ მის არასრულყოფილ ვარიანტებსა და ზღაპრადქცეულ ფრაგმენტებს ვადასტურებთ. ხევსურეთში, «ამირანიანის» მკვლევარის შენიშვნით, **დავიწყებულია** გმირის თავგადასავლის ისეთი გადამწყვეტი და აუცილებელი ეპიზოდი, როგორიც მიჯაჭვაა [93,412]. ეს არ უნდა იყოს შემთხვევითი — «ჟამთ ვითარებით» გამოწვეული დავიწყება. მიზეზად «დავიწყებისა» ის გარემოება უნდა ვიგულოთ, რომ საყმოთა მეხსიერებაში ნაკლებად «შედის» ისეთი ტექსტები, რომელთაც უშუალო კავშირი არა აქვთ საყმოს საკრალურ ისტორიასთან და, ამრიგად, არც საზოგადოების მომაწესრიგებელ ფუნქციას ასრულებენ. მართალია, წიგნს მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მასალა უდევს საფუძვლად და მისი სახელწოდებაც სწორედ ამაზე მეტყველებს, მას ზოგადქართული საფუძველიც უნდა ჰქონდეს, რადგან ავტორის ღრმა რწმენით, საზოგადოებრივი და სულიერი კულტურა, რომელიც ქვეყნის ერთ მხარეში იქმნება, სავსებით გამოხატავს მთლიანი ერის დაფარულ შესაძლებლობებს, მის პოტენციას და, რასაც თავის მიწაზე რომელიმე ტომი ან ტომთა კავშირი ქმნის, მთელი ერის სახელით ქმნის.

უფრო მეტიც: ყოველი კულტურის ფესვი ადამიანშია და, ყველგან, სადაც კი მას უხდება ცხოვრება, თუნდაც მიუვალ მთებსა და უდაბნოს ხრიოკებს იყოს შეხიზნული, რასაც ქმნის, კაცობრიობის სახელით ქმნის. ის ყველგან თესავს საკაცობრიო თესლს, რომელიც ნაყოფს იღებს კონკრეტულ საზოგადოებრივ ყოფაში, საკაცობრიო კულტურის ყოველ კერძო გამოვლინებაში. ქვეყნის მიყრუებულ ადგილებში შეყუჟულთ არ უშენებიათ მონუმენტური ტაძრები და სრასასახლენი, ხშირად კვალიც კი არ დაუტოვებიათ მიწაზე თავიანთი არსებობისა, მაგრამ ეს უკვალობა იქნებ მათი ღირსებაც იყოს, რადგან კვალი ნივთიერია, ეს ხალხი კი სულიერ ღირებულებებს ქმნიდა.

ნაშრომი ძირითადად, საკუთრივ ავტორის მიერ მოპოვებულ მასალასთან ერთად, ემყარება ალ. ოჩიაურის (1892-1972) ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებს, რომლებიც საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ.ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივშია დაცული. ეს ჩანაწერები თავისი მნიშვნელობით, მიუხედავად ამ კულტურათა შეუწონადობისა მსოფლიო მასშტაბით, შეიძლება შევადაროთ ბერძენი მოგზაურის პავსანიას (II ს. ქრ-მდე) მონუმენტურ ნაშრომს «ელადის აღწერას», სადაც ძველმა ავტორმა დოკუმენტურად წარმოსახა გადაშენებამდე მისული თავისი მშობლიური კულტურის სურათი. ალ. ოჩ იაურის ჩანაწერების გარეშე შეუძლებელია რაიმე გარკვეული და სწორი წარმოდგენის შექმნა ფშავ-ხევსურეთის საზოგადოებრივ-საკულტო ყოფაზე. ბევრი მოვლენა და რეალია, როგორც ყოფა-ცხოვრების ფაქტი, ისე ანდრეზული ტრადიცია, რაც გადმოცემული აქვს ალ.ოჩიაურს, საყმოთა ცოცხალი, ტრადიციული სინამდვილის მომსწრეს და მონაწილეს, დღესდღეობით ან სრულიად გამქრალია «ჟამთა ვითარებით», ან დაკნინებული და მწირი სახით არის მოღწეული.

ალ.ოჩიაურის საარქივო მასალიდან მხოლოდ სამიოდე წიგნია ჯერჯერობით გამოცემული: «სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში», 1980, «ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი» (ხევსურეთი, არხოტის თემი), 1988, «ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში» (ფშავი), 1991. დანარჩენი ელის დღის სინათლეს.

დასასრულ, ვიხსენებ აწ განსვენებულ გიორგი (იურა) ჯაფარიძის წვლილს ამ ნაშრომის შექმნაში. მასთან საუბრისას, კამათში იბადებოდა ბევრი მოსაზრება და, შესაძლოა, ნაშრომის მთელი მიმართულებაც. ის ერთადერთი იყო ფოლკლორისტთაგან, რომელიც შიგნიდან ხედავდა საყმოს და შეეძლო სხვისთვისაც დაენახვებინა მისი შინაგანი ხატი. მას შეეძლო ეფიქრა, განეცადა, მოქცეულიყო ჯვარში თუ ნალახში ისე,

როგორც ნებისმიერი ყმა მოიქცეოდა საყმოთა ცხოვრების კლასიკურ ხანაში. ის განიცდიდა საყმოს და მის ანდრეზს, როგორც ერთი მისი «უყმო ყმათაგანი». მის ხსოვნას ეძღვნება ეს წიგნი.

1985-1995

დაარსების ანდრეზები

კოსმოგონიური მითოსის კვალი (თუკი ის საერთოდ არსებობდა საყმოს ანდრეზულ სისტემაში) მხოლოდ და მხოლოდ ეპითეტის სახით შეიძლება დავადასტუროთ. «შენი გამჩ ენი მორიგე ღმერთი...» ასე მიმართავენ საკულტო ტექსტებში ღვთისშვილს (56, 14). მაგრამ მორიგე ღმერთი არა მხოლოდ ღვთისშვილთა გამჩენია, არამედ ის მთელი სამყაროს შემქმნელიც არის: «თქვენის გამჩენის ღვთისგან, რომელმაც ცა-ქვეყანა გააჩინა...» (56, 26). მორიგე ღმერთი ყოველი ხილულისა და უხილავის, ცა-ქვეყნისა და კაცობრიობის დამბადებელია, თუმცა სიუჟეტურად ეს «დაბადება» თუ «შესაქმე» არ არის დადასტურებული.

კოსმოგონიური მითოსის არარსებობის საზღაურად საყმოს ანდრეზულ სისტემაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს სოციოგონიურ თქმულებებს, რომელთა შინაარსი ღვთისშვილთა მიერ შექმნილ კაცობრიული საზოგადოებების ანუ საყმოების ტერიტორიების მოპოვებასთან არის დაკავშირებული. ამ სახის ანდრეზებში მორიგე ღვთის მიერ დაბადებული და მიწაზე ჩამოგზავნილი ღვთისშვილები მოქმედებენ და არა თვით მორიგე ღმერთი.

მიწა-წყლის მოპოვება

ტერიტორიის შექმნა უმნიშვნელოვანესი ეპოქაა საყმოს ისტორიაში. ეს არის საკრალური ხანა და ეკუთვნის პრეისტორიას, რაკი ამის შემდეგ იწყება საყმოს, როგორც მკვიდრი მოსახლეობის, საკუთარი ისტორია; ისტორია საზოგადოებისა თავისი მიწა-წყლით, ამ წყალზე განლაგებული ჯვარ-ხატების საბრძანისებით; ისტორია, რომელსაც ავსებს ამ წმინდა ადგილისა და საკუთარი სიცოცხლის შესანარჩუნებლად წარმოებული ბრძოლები, ბრძოლები ყოველგვარი დევური გამოვლინების წინააღმდეგ. სანამ ეს ყველაფერი არ მომხდარა, სანამ თავს არ გადახდომია ადამიანებს, ისინი, თუნდაც ერთად მცხოვრებნი და მჭამელნი ერთი პურისა, არ შეადგენენ საყმოს. რას წარმოადგენს ადამიანთა საზოგადოება, რომელსაც არ ახსოვს, როგორ იქმნებოდა მისი საცხოვრებელი მიწა-წყალი, როგორ გაუჩნდა მას პატრონი და მფარველი, რომლის ძალითაც ის იწოდება საყმოდ. ადამიანთა საზოგადოება სწორედ იმიტომ იწოდება საყმოდ, რომ მას აქვს საერთო წარსულის ხსოვნა, რომ თითოეული ყმა ერთიანდება ამ სა-ერთოში, რაც შეიქმნა წარსულ ცხოვრებაში ამ მიწა-წყალზე. ყველაფერი ისახება და ინახება სა-ერთ-ო ცნობიერებაში. ადამიანთა საზოგადოება წყვეტს არსებობას, როგორც საყმო, როცა ეს ყველაფერი დავიწყებულია, როცა — ასეც ხდება ყოველივე ამგვარი რამის წარსულში არსებობის ხსოვნაც კი გამქრალია.

საყმოს ახსოვს, რომ ის მიწა-წყალი, სადაც ის სახლობს ისტორიულ ხანაში, ღვთისშვილებმა დევებს გამოგლიჯეს ხელიდან, როგორც ძველ მითოსში სოფლისათვის წყლის დამკავებელ გველეშაპს. ამ ბრძოლების ხსოვნა შენახულია არა მხოლოდ საყმოს ცნობიერებაში, არამედ მიწა-წყლის რელიეფზეც: მათი კვალი ატყვია საყმოს მიწა-წყალს, შეიძლება ითქვას, «ნადევარ» ტერიტორიას. ანდრეზი გამაგრებულია ნივთიერი საბუთით — ანაბეჭდით მიწა-წყალზე და ის სამარადისოდ არის დარჩენილი თაობებში. ეს ნიადაგის მახსოვრობაც არის, რომელიც, როგორც საყრდენი, მხარს უჭერს ხალხის მეხსიერებას. ავისგორი, ნინახი, კარატისწვერი, უბისთავი, აბუდელაურის ტბა — ასპარეზი იახსარის ღვაწლისა; ირემთ კალო, ციხეგორი, როშკის თავი — გმირი კოპალას სამახსოვრო ადგილები; წყაროსთაული წმინდა გიორგის გზა უკანაფშავამდე და ფუძის ანგელოზის შერკინების ადგილი დევებთან საკერპოზე და სხვა უამრავი ადგილი, სადაც სამუდამოდ არის აღბეჭდილი პრეისტორიული ბრძოლების ტვიფარი. თავად ბუნება სავსეა ანდრეზებში მოთხრობილის დამადასტურებელი ნიშნებით, ცოცხალ სასწაულთა გაქვავებული ნაშთებით, რაც საყმოს თვალში მეტ სარწმუნობას სძენს იმ ისტორიამდელ ამბებს, — რომ ეს ყოველივე «მას ჟამსა შინა» მართლაც მოხდა და მოხდა აქ, სწორედ ამ ადგილებში, და არა სხვაგან სადმე, ცხრამთას იქით, რომ ეს ნამდვილად მომხდარია, რომ პრეისტორიული ფაქტი ისტორიაში გადმოსულია, რომ ეს ურყევი ფაქტია, როგორც კოპალას ქვა და არაგვში გაძაბული დევის კლდედქცეული ტანი.

ღვთისშვილებმა, ანგელოზურმა არსებებმა, რომლებსაც დღეს საყმო თავის პატრონად და მფარველად აღიარებს, მოუპოვეს ადამიანებს საცხოვრებელი ადგილი და ამ ადგილზე ადამიანური ცხოვრების პირობები. შეიძლება ითქვას, რომ მათ თავიანთი სისხლით გამოისყიდეს მათთვის მიწა-წყალი. მ.-რ. რილკეს ერთ პროზაულ თხზულებაში, რომელიც წმინდა გიორგის ღვაწლის თავისებურ გარდაქმნას წარმოადგენს, თავგანწირული მხედარი, რომელმაც ქალაქი ურჩხულისაგან გადაარჩინა, არ ინდომებს თავის გაცხადებას და ყველასაგან უცნობი სტოვებს ქალაქს. ქალაქმა იცის, რომ ის თავდახსნილია, მაგრამ არ იცის, ვინ იხსნა, ვინ არის მისი მხსნელი. მხსნელი, რომელიც მისი მფარველიც უნდა იყოს სამარადისოდ. მაგრამ ის მიდის, ის იკარგება ქალაქისათვის, რომელმაც თუმცა მოიპოვა თავისუფლება, მაგრამ ვერ მოიპოვა რჯული, რელიგია, რომელიც ხსნასთან ერთად უნდა მოსულიყო მასთან. ასე არ არის ჩვენს ანდრეზებში.

ღვთისშვილთა ღვაწლი უშედეგოდ ჩაივლიდა, რომ ტერიტორიის გამოსყიდვასთან ერთად იმავდროულად მათ ადამიანებისათვის არ მიეცათ რელიგია, ანუ რწმენა მათი მცავი-მფარავი ანგელოზისადმი, რომელიც შეცნობილი უნდა ჰყავდეთ მათ სახელდებით მთელი მისი თავგადასავლით. თუ ანდრეზების შინაარსს დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ მიწა-წყლის დევთაგან გათავისუფლებას უშუალოდ მოსდევს სალოცავების დაარსება, რაც გამოხატულია დევების წინააღმდეგ მებრძოლ წმიდანთა «გაანგელოზებით» ანუ ხორციელი არსებობიდან უხორცო არსებობაში გადასვლით. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მთელი ეს ბრძოლა, რომელიც დევ-კერპებთან არის გამართული ადამიანთა მიწის დასახსნელად, საღვთო ომია, რომელიც ახალი რჯულის, მხსნელი რელიგიის დამყარებით უნდა დაგვირგვინდეს.

ყურადღება უნდა მივაპყროთ იმ ფაქტს, რომ ჩვენს ანდრეზებში დევ-კერპებს უპირისპირდებიან ღვთისშვილნი, რომლებიც «ჯვარის» სახელწოდებით არიან ცნობილნი; ისინი არიან ჯვარნი, რომლებიც დევების განადგურების თუ განდევნის შემდეგ მათ ნასადგომარებში არსდებიან, არა სხვაგან სადმე, არამედ სწორედ იქ, სადაც დევებს ჰქონდათ ბინა. ის ფაქტი, რომ «ჯვარი» სარწმუნოებრივ-საკულტო აზრის შემცველი ტერმინია, გვაიძულებს ვიფიქროთ, რომ ამ დაპირისპირებაში მთავარ როლს სწორედ რელიგიური მომენტი ასრულებს, მით უმეტეს, თუ «დევის» ცნება ასევე რელიგიურ (და დამატებით, ეთიურ) წარმოდგენებს უკავშირდება.

ჯვარის და დევ-კერპთა დაპირისპირება, რომელიც საგმირო ეპოსის თემას შეადგენს, არ არის შემთხვევითი ჩვენს ანდრეზებში. ის მნიშვნელოვან ტრადიციას ეფუძნება: ჯვარი და დევ-კერპნი, ვიდრე ჩვენს ანდრეზებში დაპირისპირდებოდნენ, ერთმანეთს ადრექრისტიანულ ხანაში შეეტაკნენ და ამ შეტაკების ექო დიდხანს გაჰყვა ჩვენს სასულიერო მწერლობას. საყოველთაოდ ცნობილია, მაგრამ საჭიროდ მივიჩნევ განვმარტო, თუ რას ნიშნავს «დევი». «დაევა» ირანული სიტყვაა, რომლითაც აღინიშნება აჰურამაზდას (ორმუზდის) ანუ ნათელი ღმერთის მოწინააღმდეგე არსებათა დასი, რომელიც მხარში უდგას მის საუკუნო ანტაგონისტს — ანგრი-მაინუს ანუ არიმანს). მთელი კაცობრიობის ისტორია, ზოროასტრული რელიგიური მოძღვრების თანახმად, არის ბრძოლა აჰურამაზდას ანგელოზებსა (ამეშა-სპენტებს) და ანგრი-მაინუს დაევებს შორის; ბრძოლა, რომელიც ზოროასტრული ესქატოლოგიით ნათლის ღმერთის გამარჯვებით უნდა დამთავრდეს. ამ საუკუნო ომში ადამიანი არ არის, ვერც იქნება ნეიტრალური: ადამიანი არის, უნდა იყოს, ნათლის ღმერთის მხარეზე დედამიწის, მთელი ქვეყნიერების მოპოვებისათვის ბრძოლაში, ებრძოდეს, ეწინააღმდეგებოდეს ყოველგვარ დაევურ გამოვლენას გარე სამყაროში და საკუთარ თავში. ის თავისი გაჩენის დღიდან თავისი ბუნებით დაევას მოწინააღმდეგეა.

დაევას თავისი ისტორია აქვს ირანში. აჰურამაზდას რელიგიის დამკვიდრებამდე ირანში დაევათა კულტი იყო გავრცელებული. ახალი რელიგიის გამარჯვების შემდეგ დაეცა ძველი კულტი. დაევამ, როგორც ლუციფერმა, ერთ დროს ნათლით მოსილმა ანგელოზმა, სრულიად შეიცვალა თავისი ბუნება. პარადოქსია, რომ სიტყვა, რომლის ძირი ინდო-ირანულ და, საერთოდ, ძველ ინდოევროპულ ენებში აღნიშნავს «ნათელს», «შუქს», «ბრწყინვალებას», «დღეს» და ზოგან კი საფუძვლადაც უდევს ღმერთის სახელს (ბერძნ. θεός ლათ. deus), გადაიქცა ყოველივე ბნელისა და ბოროტის აღმნიშვნელად. ირანში აღმოცენდა აჰურამაზდას, ნათლის ახალი კულტი და მან თავისი დაპირისპირებით გაამრუმა ნათლის ძველი ღვთაება.

ძველირანულ ენაზე შემონახულია მნიშვნელოვანი რელიგიური დოკუმენტი აქემენიანთა ხანისა, ე.წ. «ანტიდაევური წარწერა», რომელიც აუწყებდა ირანის ხალხს აჰურამაზდას რელიგიის გამარჯვებას დაევას კულტზე. აი, რას ვკითხულობთ წარწერაში, რომელიც ქვაზეა შესრულებული: «... და ამ ქვეყანათა შორის იყო ისეთი ქვეყანა, სადაც ადრე დაევებს სცემდნენ თაყვანს. მერე აჰურამაზდას ნებით დავამხე ეს სადაევეთი და გამოვაცხადე: «ნუ თაყვანიცემიან დაევები!» სადაც ადრე დაევებს სცემდნენ თაყვანს, იქ აჰურამაზდას ვეცი თაყვანი ართასთან ერთად...» (142, 367).

როგორც წარწერიდან ჩანს, აჰურამაზდასა და დაევების სახით ერთმანეთს დაუპირისპირდა ირანულ სამყაროში ჭეშმარიტი და არაჭეშმარიტი, ცრუ რელიგია — არა მხოლოდ კეთილი და ბოროტი, არამედ მართალი და მტყუანი (შემჩნეულია, რომ სვანურში «დავს» (დევს) უპირისპირდება «ტკიც», რაც **მართალს** ნიშნავს (94, 89). ქართულ ენაში შეთვისებულმა (ცხადია, ზოროასტრულ ელემენტებთან ერთად) «დევმა» მიიღო ჭეშმარიტი სარწმუნოების საპირისპირო და საწინააღმდეგო კულტის მნიშვნელობა. ამავე მნიშვნელობით შემოდის «დევი» ქრისტიანულ შეგნებაში და ტექსტებში. შუშანიკის ცნობილ სიტყვებში ვარსქენის მიმართ: «მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახიდ თვისა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუენ», **დევნი** ცრუ სარწმუნოების ზოგადი მნიშვნელობით არის ნახმარი და არა საკუთრივ მაზდეანურისა, რომელიც აღიარა ვარსქენმა, წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარია საყვედური ვარსქენის მიმართ, რომ მან «დევები შემოიყვანა თავის სახლში», რასაც პიტიახში, თუ ის ნამდვილად გამაზდეანდა, არ იზამდა იმ მიზეზების გამო, რომ დევები ისეთივე არსებანი არიან მაზდეანისათვის, როგორც ეშმანი ქრისტიანისათვის.

V საუკუნეში წარმოთქმულ ამ ფრაზას პარადიგმული ჟღერადობა აქვს: ეს პარადიგმა სიუჟეტურად არის გაშლილი მოგვიანო ხანის ქართველ მთიელთა ანდრეზებში, რომლებიც მოგვითხრობენ სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლებს წმიდანებად წოდებულ ღვთისშვილთა და დევთა შორის.

ქრისტიანი მემატიანე ახალი რელიგიის დამკვიდრებას შეკუმშული სახით თითქმის მითოლოგემურად გადმოგვცემს:

«და ვითარცა აღემართა ნიში ჯუარისაჲ ქუეყანასა მას ქართლისასა, მეყსეულად მას ჟამსა დაეცნეს ყოველნი კერპნი, რომელნი იყუნეს საზღუართა ქართლისათა და შეიმუსრნეს და საკერპონი დაირღუეს. ვითარცა იხილეს ესე საკვირველი საქმე და სასწაული, რომელი ქმნა ძლევისმყოფელმან მან ნიშმან ჯუარისამან კერპთა ზედა, უფროს განუკვირდებოდა საქმე ესე და ადიდებდეს ღმერთსა და სიხარულით თავყუანისცემდეს პატიოსანსა ჯუარსა. და ყო მირიან მეფემან და ყოველმან ერმან მცხეთისამან შესაწირავი დიდი მას დღესა შინა პატიოსნისა ჯუარისა და დააწესეს შესაწირავი ძლევით შემოსილი ჯუარისა...» (90, 351).

ჯვარი — ახალი რელიგიის ნიშანი, ანგრევს საკერპოებს და აღიმართება მათ ადგილას; სადაც აღიმართება, იქ დაარსდება ჯვარის რელიგიის სალოცავი. ამ ფაქტში სჭვივის ის მოდელი, რომელიც საფუძვლად აქვს დადებული ფშავ-ხევსურეთის ანდრეზებს. აქ უკვე მოცემულია ის თესლი, რომელიც საუკეთესო ნიადაგში, როგორიც არის ხალხის ცნობიერება, მოხვედრით აღმოცენდა ჯვართა და დევ-კერპთა ბრძოლების ეპოპეად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ზეპირსიტყვიერებაში. თავისთავად ის ტიპიური საგმირო ეპოსის ქარგაზეა აგებული; მასში, როგორც საგმირო ამბავთა თხრობაში, არაფერი არ არის საკრალური და საგანგებოდ საკუთრივ საკულტო მნიშვნელობისა. ის არის ხალხის ეპოსის ფრაგმენტები, რომლებიც სხვა ეპოქაში და სხვა კულტურულ წრეში შეიძლება რომელიმე ბარდს ერთ მთლიან, კომპოზიციურად შეკრულ ეპოსად შეექმნა, სადაც რამდენიმე სიუჟეტური ხაზის წარმართვით თანამიმდევრულად იქნებოდა გადმოცემული ცალკე იახსარის, ცალკე კოპალას, ცალკე წყაროსთაველის თუ ფუძის

ანგელოზის და სხვა ღვთისშვილთა საქმენი საგმირონი. სხვა კულტურულ წრეში, არათუ სხვა ქვეყანაში, არამედ ისევ ჩვენში, ჩვენს ბარში იგივე სიუჟეტები, რომელთა პერსონაჟები ზემოთ ნახსენები ღვთისშვილნია, დაკარგავენ თავიანთ საკრალურ ხასიათს და აღქმულნი იქნებიან ჩვეულებრივ, საერო სულისკვეთების საგმირო თქმულებებად, რომელთა ნამდვილობის აღიარებას მათ მსმენელთ ვერავინ აიძულებს. ეს იმის გამო იქნება, რომ ღვთისშვილნი და მათი ამბები მოწყვეტილი იქნებიან თავიანთ ნიადაგს, სადაც მათ აქვთ საკრალურობა, რაც მათ ენიჭებათ იმის გამო, რომ ისინი არა მხოლოდ ანდრეზულ სიუჟეტებს ეკუთვნიან, არიან არა მხოლოდ თქმულებათა პერსონაჟები, არამედ ისინი ცოცხლობენ საკრალური სიცოცხლით ამ თქმულებათა ფარგლებს გარეთ, ღრმად ჩაფუძნებულნი მათ მიერვე გათავისუფლებულ მიწა-წყალში და იქ მცხოვრები ხალხის შეგნებაში, როგორც ამ კაცობრივი მიკრო-კოსმოსის მცავი-მფარველი ანგელოზები.

მათი თავგადასავალი, მთელი მათი ღვაწლი დაწნეხილია ეპითეტებად, რომლებიც გაისმის მათ სახელებთან ერთად იმ ადგილებში, სადაც ანდრეზის თანახმად იძლივნენ დევები. «გამარჯვებული» «დევ-კერპთა გადამსხვავებელი», «ლაღი ლახტიანი», «სვეტად ჩამოსული», «დევ-დედაბერთ მეომარი», «ხთისგან მხარახსნილი», «აბუდელაურ სიმურჩი ნატყვევარი», «საგმიროს მსრეველი» და სხვანი. ეს სიტყვები გაისმის მათი ღვაწლის გასახსენებლად სალოცავებში მსხვერპლის შეწირვისას, როცა მათ მიერ გადარჩენილი, ერთ ადგილზე შემოკრებილი და ზრუნვილი საყმო ამ შესაკრებელ ადგილზე ადასტურებს თავის ერთიანობას და, რაც მთავარია, ღვთიური პატრონისადმი ერთგულებას. საყმო ავსილია იმის ცოცხალი ხსოვნითა და შეგნებით, რომ ღვთისშვილებმა მათ მისცეს საცხოვრებელ ტერიტორიასთან ერთად სალოცავი ადგილები და რელიგია. როგორც იმ ქალაქს, სადაც წმიდა გიორგიმ ჩაიდინა თავისი მთავარი გმირობა, და მის კვალზე მთელს საქრისტიანოს ახსოვს ეს ღვაწლი წმიდანისა; ასევე საყმოს ახსოვს, რისგან იხსნა ის მისმა მფარველმა წმიდანმა: რომ იხსნა დევისაგან, რომლის თავად არსებობა და ხატი იყო ადამიანის სულიერ-ხორციელი გაჭირვების, შიშის, დაბეჩავების, კაცებრივი სახის დაკარგვის საფრთხის გამოხატულება; გასაგნება ყოველივე იმისა, რაც დაღუპვით და წარწყმედით ემუქრება ადამიანს, რაც ადამიანურ ღირსებას უქარწყლებს მას, ავიწყებს თავის წარმოშობას, კავშირს აწყვეტინებს თავის გამჩენ მორიგე ღმერთთან. თუმცა სწორედ უკიდურესი სასოწარკვეთის ჟამს (როგორც იონას დიდი თევზის მუცელში), როცა დევი წარმოუდგება მას თავისი ნამდვილი სახით, მთელი საშინელებით, აი, სწორედ მაშინ გაიხსენებს კაცი თავის გამჩენს, უფრო სწორად, გაიხსენებს, რომ ჰყავს გამჩენი და რომ ის დაიცავს მას მძლავრობისაგან. ამ დროს ისახება სწორედ რელიგია და კულტი, როგორც ცოცხალი განცდა სასოებისა, რომ შესაძლებელია ადამიანის ხსნა.

შეგვიძლია მოვიტანოთ ორი ღირსშესანიშნავი ეპიზოდი, რომელიც ასახავს გარდატეხის წამებს ადამიანის შეგნებაში — სასოების დაბადებას. ჯერ ვნახოთ, ვინ არიან დევები საყმოს წარმოსახვით და რა ურთიერთობა აქვთ მათ ადამიანებთან, რომლებიც ჯერ არ ჩამოყალიბებულან საყმოდ.

დევი ადამიანთა მსგავსი არსებაა; თუმცა ეს მსგავსება მოჩვენებითია, მაგრამ დევი არც ცხოველია. «შასახედავად ყროლ ყოფილან, ბეწვი სხმივან პირსახეზედავ, არც ტანისამოსივ, ბეწვ სხმივავ. სხვადავ კაცთავით ყოფილანავ, სახე კაცისავ ხქონიათ, მარტო

ფეხებ სდგომივავ უკუღმავ...» (67, 166). ერთადერთი, რასაც ფლობენ დევები — მათ არ იციან ხვნა-თესვა და საქონელი — ეს არის მჭედლობის საქმე, რომლის საიდუმლოებასაც ისინი საგულდაგულოდ ინახავენ: «თუ ქალ არ მივიდოდ, კაცებისად არ უჭედავ, შაისწავლიანავ ხევსურებივ, კაცებს თუ გაუჭედეთავ...» (67, 170); მათი გაჭედილი სასოფლო-სამეურნეო იარაღი არაჩვეულებრივი თვისებისაა: «...იმეების გაკეთებულ სახნის-საკვეთელით მაიხვნოდ, ერთ ფეხ ყანას ორ თავთავ ებმოდ, ეგრე ხო ერთ თავთავს იბომს ერთ ფეხ ყანაი» (იქვე). დევის არსებობის პარადოქსი ის არის, რომ დევი ინახავს მჭედლობის საიდუმლოებას, მაგრამ ვერ იყენებს თავის მიერვე გამოჭედილ იარაღს: «თაოდ დევი რკინეულს ვერ მახკიდებდ ხელს» (62, 588). ადამიანმა არ იცის საიდუმლო, სახნის-საკვეთელი კი მისთვის სასიცოცხლო იარაღია. დევების მეზობელი ადამიანი მზად არის ყველაფერი გაიღოს ამ იარაღისათვის; ის მზად არის, ღირსება დათმოს — სთმობს კიდეც, ოღონდ ცოცხალი დარჩეს და ეს ტრადიციად არის ქცეული დევის მეზობელ ადამიანთა მოსახლეობაში, ვიდრე მოთმინების თასი არ აივსო. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ დევი იმისათვის სჭედს ადამიანისათვის საჭირო და თავისთვის უსარგებლო იარაღს, რომ დააბეჩავოს, დაიმონოს ადამიანი (ასევე ზღაპრულ გველეშაპსაც არ სჭირდება წყალი, რომლისთვისაც ადამიანისაგან მსხვერპლს ითხოვს). დევების ხელში რკინა და მჭედლობის საიდუმლო ადამიანთა დამორჩილების იარაღია, როგორც ერთ დროს ისრაელის ისტორიაში: ფილისტიმელებმა — ისტორიულმა მტრებმა ისრაელიანებს მჭედლები გაუწყვიტეს, რათა მათთან ევლოთ მორჩილად სახნისებისა და ნამგლებისათვის (1 მეფ. 13, 19-22).

თაობები ითმენენ, მაგრამ ის უკანასკნელი თუ პირველი, ვინც გამოჩნდება, ვეღარ აიტანს დამცირებას. ის ხალხის ცხოვრების უღელტეხილზე დგას, ის შემოატრიალებს თავისი ხალხის ყოფას, ის ქმნის ხალხის ისტორიას. საბაბი ამბოხისა შერცხვენილი ქალის სასოწარკვეთილი ჩივილია, რომელიც აღვიძებს ადამიანის გულში ღირსების შეგნებას და მასთან ერთად იღვიძებს სასოება უზენაესისადმი.

«ერთ კაცს ძალიან ლამაზი ცოლი ჰყავდა და გუთნის იარაღის გაკეთებაში ის სთხოვეს. რადგან იარაღები აუცილებელი საჭირო იყო, რადგან უიმისოდ სიმშილით ამოწყდებოდნენ, გაუგზავნა ცოლი. ცოლი რომ დაბრუნდა, უთხრა: იქ რომ არ გაგეგზავნე და აქვე მოგეკალი, უკეთესი იყოვო. და დაიწყო ტირილი. კაცი შეწუხდა, არ იცოდა რა ექნა. მერე ერთი თეთრი ხარი ჰყავდა და თქვა, მოდი ამ ხარს ღმერთისათვის დავკლავ და იქნება რამე გვეშველოსო. მორიგე ღმერთმა შეიწყნარა ამდენი ვედრება და ხალხის დასახსნელად გამოგზავნა კოპალა. მისცა ერთი დიდი ლახტი და მოულოცა ძალი და შეძლება, რომ დევები, ხალხის შემწუხებლები, გაენადგურებინა...» (60, 119).

კაცს აგონდება, რომ არსებობს სიცოცხლეზე უფრო მეტად ღირებული რამ; რომ შეიძლება ადამიანი შიმშილით მოკვდეს, მაგრამ მოკვდეს, როგორც ადამიანი; უფრო მეტიც: ზოგჯერ ის ვალდებულია მოკვდეს, თუნდაც შიმშილით, რომ ადამიანად დარჩ ეს; რომ უნდა გაიღოს სასიცოცხლო მსხვერპლი ღირსების გადასარჩენად, და ის სწირავს ხარს, შესაძლებელია, ერთადერთ მარჩენალს, მსხვერპლად ღმერთს, რომლის სასოებამ გაიღვიძა მის ცნობიერებაში. ანდრეზი ამბობს, რომ ხარი თეთრი იყო. ეს არის პირველი მსხვერპლი, გაღებული ადამიანისაგან უკიდურეს გასაჭირში.

მეორე ეპიზოდი, სადაც ასევე გადმოცემულია ღვთისშვილთა გამოსვლა საბრძოლველად, ადამიანის საარსებო წყაროსთან არის დაკავშირებული.

«...კოპალა მივიდა და ჯერ ფშავის მთაზე უძილაურთის თავს, ირემთ კალოს რომ ეძახიან, იქ დაარსდა და ადევნებდა თვალყურს, სად იქნებოდა საჭირო ბრძოლა დევებთან. ამ დროს ერთი ხორნაულთელი კაცი ხნავდა ხორნაულთ სოფლის პირდაპირ, სახელდობრ, ჭიშეხში, ყანას. როშკის გორაზე ერთი დევი წამოდგა და ისე მოახდინა საქმე, რომ ღვარი ასტეხა და ხარი და კაცი სულ-ყველა ღვარმა წაიღო. კაცს გაგონილი ჰქონდა, რომ სადღაც გმირი კოპალა დაარსდა, დევებს ხოცავს და ხალხს ეხმარებაო. ამ გაჭირვების დროს გაახსენდა და შემოსძახნა: «გმირო კოპალავ, მიშველე, წყალს ნუ წამაღებიება და რასაც ვხნავდი, ეგ მამული შენდ შემომიწირავ...» (60, 119-120).

აქაც ადამიანი სწირავს მსხვერპლად თავის უკანასკნელს, რაზეც დაფუძნებული იყო მთელი მისი ცხოვრების სახსარი. მაგრამ სახსარი იწირება სხვა რამ უფრო მნიშვნელოვანის გადასარჩენად, ამჯერად ყანა, რომელიც უნდა შეეწიროს ტერიტორიის გამოხსნას დევთა მძლავრობისაგან. ყანა და თეთრი ხარი ადამიანთა გათავისუფლების შემდეგ ისტორიული ხანის საკრალურ ყოფაში ჯვარისათვის შეწირულ მსხვერპლთა შორის უპირველეს ადგილს იკავებს. ეს არის რელიგიის დასაბამი ადამიანთა საზოგადოებაში.

როცა სასოწარკვეთილ ხორნაუთელ კაცს და ლამაზი ცოლის პატრონს გულის სიღრმიდან აღმოხდათ კვნესასთან ერთად სურვილი უფლისათვის შეეწირათ ერთს მარჩ ენალი მამული, მეორეს ერთადერთი ხარი, ამ დროს ისახებოდა რელიგია — კავშირი ადამიანსა და ღმერთს შორის, ამ დროსვე დაიწყო შურისგება კოპალამ, იახსარმა და «დევ-კერპთა გადამსხვავებელმა» სხვა ღვთისშვილებმა. მათი ბრძოლების დაგვირგვინება კი, ჩვენ ვიცით, მიწა-წყლის გამოხსნასთან ერთად საყმოსა და კულტის შექმნა იყო. ეს კარგად ჩანს იახსრის თავგადასავალში.

იახსარი თავის ბრძოლას იწყებს შუაფხოდან, უფრო ზუსტად, ავისგორიდან, სადაც ის გამხვეურა დევს სასახლეს უნგრევს, და ის აქვე შემოიკრებს თავის საყმოს. ჩვენ გვინდა ანდრეზის საფუძველზე წარმოვიდგინოთ, როგორ შეიქმნა დევებისაგან დარბეულ ადამიანთა ჯგუფიდან საყმო, მწყობრი საზოგადოება. რა როლი ეკისრებოდა იმ ხალხს, რომელიც უნდა გარდაქმნილიყო საყმოდ და დამკვიდრებულიყო «ნადევარ» ტერიტორიაზე? სად არის ამ დროს ის ხალხი, რომლის გულისთვის ღვთისშვილებმა დატოვეს მორიგე ღვთის კარი და ებრძვიან დევებს? ხომ არ არიან ისინი უბრალო შემსწრენი ამ ამბებისა და ბრძოლის აღსასრულის პასიურად მომლოდინე მაყურებელნი?

როდესაც ადამიანთა მიწა-წყლისათვის მებრძოლმა იახსარმა აბუდელაურის ტბაში უკანასკნელი დევი მოკლა და მისი სისხლით შეკრული ტბიდან ვეღარ ამოდიოდა, აი, სწორედ მაშინ — ამ გადამწყვეტ ვითარებაში იქმნებოდა იახსარის საყმო და მისი ტერიტორია; საყმო, რომელსაც, იახსარის მიერ ნაშველს, თავად უნდა ეშველა «აბუდელაურის სიმურჩი ნატყვევარი» იახსრისათვის, თავისი მომავალი პატრონისათვის. ეს ამბავი გადმოცემულია ერთ საკულტო სიმღერაში.

იახსარი ედევნება უკანასკნელ, გაქცეულ დევს:

...ერთი ისივაც გამექცა, აღარ უბრუნე თავია,

საგმირო წამაუქადლე, კლდეს მააფარა თავია.

კლდე სამად გავაგლეჯინე, ერთ გამოვსთხარე თვალია.
იმასაც კარგა სცოდნიყვა აბელაურის ტბანია.
მივედ და მეაც თან ჩავხყევ, მე, თვითონ იახსარია,
ჩავედ და ველარ ამოვედ, სისხლით დემებნეს მხარნია.
ჩემ ყმათაც კარგა იძივეს ოთხრქა, ოთხყურა ცხვარია.
მაიყვანეს და ჩამოკლეს, ღმერთო, დასწერე ჯვარია!
წინწინ რო კლდეზე შამავხე, შამოვიბერტყენ მხარნია.
პირწაღმა შამავტრიალდი, გამასახვიყო ჯვარია.
«ღმერთო, შენ მამეც შაძლება, შენვე ამიხსენ მხარნია!»
მანდით კარატეს ამოვედ, მანდ დავაქუჩენ ყმანია.
ლახტზედა შამამიკიდეთ ჩემი ბატარა ზარია.
დავხკრა და ახადს წამოდგეს ჩემი პირქუშის ყმანია.

(77, №94-თ).

აბუდელაურის ტბის ნაპირას ხდება პირველი მისტერია საყმოს საკრალურ ისტორიაში: გამორჩეული ცხვარი იკვლის (პირველი საკლავი, პირველი მსხვერპლშეწირვა — დასაბამი მრავალგზის შეწირული მსხვერპლისა). წმიდა სისხლი უწევს იახსარს და ის არა მხოლოდ მხარახსნილი, არამედ ფერნაცვალი, მტრედის სახით ამოფრინდება ტბის სიღრმიდან, სადაც მან უკანასკნელი დევი ჩატოვა. მაგრამ ოთხრქა, ოთხყურა საკლავის სისხლი არა მხოლოდ ტბის შეკრულ ზედაპირს გახსნის, არამედ — როგორც ამ სიმღერის ერთი გუდამაყრული ვარიანტიდან ჩანს — ცასაც გახსნის და მტრედი, ღვთისშვილის ნიშანი, თითქოს ერთდროულად ტბიდანაც ამოდის და ციდანაც ჩამოდის, როგორც ნათლისღების დროს იორდანეზე, როცა დასაბამი მიეცა ახალ რელიგიას.

მაიყვანეს და დამაკლეს ოთხრქა, ოთხყურა ცხვარიაო,
ზეცით ჩამოდგა ნავიაო, გამეხსნეს სისხლის გზანიაო,
ჩამოვჯდე ბროლის ქვაზედაო, მენ ხატი იახსარიაო,
ტრედივით შამოვღუღუნდი, ამოვიბერტყე მხარნიაო.

(38, №255802)

როგორც ვხედავთ, იახსრის მომავალი საყმო არა მხოლოდ მხილველია ამ მისტერიისა. არამედ მისი მონაწილეც არის: მისი შემწეობით გარდაიქმნება იახსარი ჯვრად და მტრედის აღით გაფრინდება თავის საარსო ადგილისაკენ, სადაც ის წაიყოლიებს თავის საყმოს, როგორც ამბობს:

მანდით კარატეს ამოვედ, მანდ დავაქუჩენ ყმანია.

«მანდით», ე.ი. აბუდელაურის ტბის ნაპირიდან, სადაც ადამიანთა ჯგუფმა პირველი საკლავის დაკვლით საყმოდ შექმნა თავისი თავი, მიიღო უფლება გაჰყოლოდა თავის პატრონს დევებისაგან გაწმედილი მიწა-წყლისაკენ.

კარატით კარატეს მამე თოკი ზედ გასავალია,
ასე გავიდე თოკზედა, ვერვინ მამკიდოს თვალია.
ავისგორს შამამკიდოდით ჩემი პატარა ზარია,
დავკრა, ხმა ახადს გავარდეს, გამოისახონ ჯვარია.
რომ დადგენ ლოცვა-წირვაზე ჩემის პირქუშის ყმანია.

მიდუღეთ სალუდე ქვაბი, ყმანო, გეწეროსთ ჯვარია (77, №94-იგ)

ავისგორზე, იახსრის საბოლოო სამკვიდრო ადგილზე ჩამოკიდებული ზარი, რომელიც იტყობინება მის დაბრუნებას ფშავის ხევზე, დევ-კერპთაგან გათავისუფლებულ მიწაზე, ეს «პატარა ზარი», საყმოს მომხმობი ერთ შესაკრებელში, თავისი ხმის ბგერით მოუხაზავს საყმოს მის კუთვნილ ტერიტორიას.

კვრივი

მიწა-წყალი, სადაც საყმო სახლობს, წმიდა ადგილია, რადგანაც ის ჯვარის მიერ არის მოპოვებული და ამ მოპოვების ძალით გამოკვეთილია დანარჩენი სამყაროსაგან. ის წმიდაა ერთიანად, მაგრამ საყმო მასში განიცდის და აღიარებს ისეთ ადგილებს, რომლებიც განსაკუთრებული სიწმიდით არიან მოსილი. ამ ადგილებს საყმო *კვრივს* უწოდებს.

რა თვისების რეალობას აღნიშნავს *კვრივი* ანუ სამწერლო ენით, მკვრივი. «ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის» თანახმად, მკვრივი არის «მჭიდრო და მყარი, მტკიცე, მაგარი». რაიმეთი «სავსე და გატენილი», ანუ ისეთი თვისებები ნივთისა თუ მოვლენისა, რაც უპირისპირდება დუნეს, ცარიელს, ფუღუროს, და ა.შ. საბას განმარტებით, მკვრივი არის «უღრუო და უნახვრეტო». ეს სიტყვა საყმოს საკრალურ ლექსიკონში ნიშნავს როგორც ფიზიკურ შეუღწევადობას, ასევე ზნეობრივ შეუვალობას, რომლის სიმბოლოდ ჯვართა ტერიტორიაზე დგას მკვრივად ნაგები კოშკები, სადაც შესვლა უბრალოდ შეუძლებელია იმის გამო, რომ მათ არ გააჩნიათ შიდა სივრცე. ასეთ კოშკებს ეწოდებათ კვრივები. «კვრივი ქვიან იმიტომ, რომ ის აშენებულია კვრივად და შესასვლელი არა აქვს...» (60, 41). ფიზიკური შეუღწევადობა ზნეობრივი აკრძალვის მეტაფორაა. თუმცა, ასეთი ტერიტორია — ნაკრძალი არ არის შემოზღუდული რაიმე ხილული საზღვრით, მაგრამ მას საყმოს ცოცხალ განცდაში აქვს უხილავი საზღვარი, რომლის შიგნით სრულიად განსხვავებული რეალობა განიცდება. «კვრივი», როგორც «ფუტუროს» საწინააღმდეგო მოვლენა, მრთელია, მთლიანია. ეს არის ჭეშმარიტი სინამდვილე. ის *არის* რომელიც არის ანუ ნამდვილი არსებობა.

კვრივი არის ჯვრის კვალი მიწაზე. ჯვარი ქმნის კვრივ ადგილს თავისი დაარსებით, როგორც მეტეორი, რომელიც ტვიფრავს მიწას, სადაც ის ეცემა. ამიტომაც კვრივი კოშკები დგას იმ ადგილებში, სადაც საყმო კულტის დასაბამში *ჯვარჩენას* ხედავს: «კვრივი ადგილია, სადაც პირველად ხატი მოსულა, იქ მერე თასს უდგამენ და ზედ ხატი დაჯდებოდა. კვრივს ვეძახით ადგილს, სადაც არ შეიძლება ადამიანის შესვლა, გინ კოშკი იყოს, გინ სხვა ადგილი» (6, 55). მათურის მთავარანგელოზის ჯვარჩენის ანდრეზის თანახმად, ციდან სვეტად ჩამოსული ჯვარი ჯერ საყაჭის წვერზე «იკიდებს კოჭს», მერე ეკლესიაში (ადგილის სახელია), ბოლოს კი იქ, სადაც ამჟამად კვრივები დგას; იქ ადამიანი არ შედის, ის იმდენად წმიდა და მიუკარებელი ადგილია, რომ ხუცესიც კი ვერ უახლოვდება მას და, როცა მისი განათვლაა საჭირო, სისხლიან თოვლის გუნდებს ესვრის მის კედლებს (38, №25502).

ჯვარი ავსებს თავისი არსით იმ ადგილას, რომელსაც ის საარსოდ ირჩევს; ჯვარჩენით ის «აკვრივებს» ადგილს, «უხრწნელს» ხდის მას. თავისი ონტოლოგიით ჯვარის კვრივს ანალოგია ჯვარისავე განძში აქვს, რომლის მითოსური სახე ყოველთვის ოქროდ არის

წარმოდგენილი (მაგ., თამარის შეწირული ოქროს თასები ხახმატის კულტის დასაბამში და ლაშა გიორგის ოქროს ჯვარი ლაშარის წმიდა გიორგიში). ს.ავერინცევი წერს, რომ ნივთიერების სიმკვრივე (плотность) და სიმჭიდროვე ოქროში უხრწნელობას ანიჭებს მას, რაც შესაძლებლად ხდის მის წარმოსახვას ხორცის განღმრთობის ემბლემად (113). მართლაც, კვრივი შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ოქროდ, რაშიც დაუნჯებულია ჯვარის საკრალური ძალა; ამიტომაც კვრივ ადგილებს, როგორც ოქროს, მოწიწებით ეკიდება კაცი, ერიდება მის დალახვას, თუკი ჯვარისაგან არა აქვს ნება მიღებული. «...ვერცა ფშავი ვერცა ჴევსური, უკეთუ იშოვნოს ოქრო ანუ ვერცხლი, ვერარაიდ იხმარებენ თავისად, არამედ მიუძღვნის ლაშასჯვარსა» (75, 533), წერს ვახუშტი ბატონიშვილი. აქ აღნიშნული ჩვეულების უკან იმალება ონტოლოგიური კავშირი ოქრო-ვერცხლით წარმოდგენილ განძსა და კვრივს შორის, სადაც ჯვარია დაარსებული. როგორც ოქროს ვერ მოიხმარს საყოფაცხოვრებო მიზნებისათვის მყმე, ასევე ვერ დალახავს ის ჯვარის კვრივებს, ვერ მოხნავს, ვერ დათესავს კვრივს. *დალაჯვა* ადამიანური მოქმედებაა: ადამიანი თავის ყოველდღიურობაში თავისი ყოფა-ცხოვრების ყოველი გამოვლინებით ტვიფრავს იმ მიწას, სადაც ის სახლობს. ადამიანი თავისი ნაბიჯებით, რაც ზნეობრივ შინაარსს იძენს, წარმოქმნის *ნალაჯს*. მისი საცხოვრებელი, დ. გურამიშვილის სიტვებით რომ გამოვხატოთ, «საწუთროს ფეჯით ნალაჯი» მიწაა, რომელიც თავისი რღვევადი სტრუქტურით უპირისპირდება ჯვარის კვრივს. ნალახში, როგორც ადამიანის სამყოფელში, არის უკიდურესად დაცემული ადგილები, რომლებიც თავისი არსებით სრულიად უარყოფენ ჯვარის კვრივებს. ეს არის მიწის *რიოში* მდგომარეობა ანუ შერყვნილი და ყალბი, არანამდვილი მდგომარეობა.

ნალახიდან, ანუ კაცთა საცხოვრებელი ადგილიდან კვრივში შესვლა, რაც ყოველთვის დაკავშირებულია ზღურბლის გადალახვასთან, შეუძლებელია განწმედის გარეშე. ადამიანი უნდა ამაღლდეს ნალახიდან, რათა კვრივში შეღწევის უფლება მიეცეს; ამისათვის მას უნდა დაესვას კვრივის ანუ სიწმიდის ბეჭედი, რომელიც შეიძლება ჯვრის ნიშნით იყოს გამოხატული. საკლავის სისხლით «ჴელ-მჴარ განათლული» ხევისბერი შედის კვრივში, ან ქადაგი, რომელსაც «შაიყვანენ, საცა კვრივი, ბეღელში დასმენ...» (68, 66). რიგითი ყმა განათვლით იპოვებს უფლებას, თუნდაც დროებითს, კვრივის დასალახად. არდოტის საყმოს დღეობაში — დატიობაში ამგვარად იქმნება «მეზღვნის», ანუ ჯვარში ძღვენის მიმტანის სტატუსი: «მეძღვნეს ხუცესი შუბლში თავის საკლავის სისხლით ჯვარს გაუკეთებდა. დატიობა იყო ოთხი დღე და ამ ხნის განმავლობაში ის პირს აღარ დაიბანდა; ისე უფრთხილდებოდა, რომ სისხლი არ გასცლოდა შუბლიდან და ჯვარი არ შერეულიყო. ამ ჯვარით მას უფლება ჰქონდა ყოველ დილით მისულიყო ჯვარში, დაელია და ეჭამა. თუ შუბლზე სისხლის ჯვარი არ ექნებოდა, ისე ჯვარში მისვლა აკრძალული იყო და სისხლის ჯვარი ქონდა მარტო მეზღვნეს. სისხლისჯვრიანები ისე თავისუფლად მიდიოდნენ და იქცეოდნენ დღეობაში ჯვარში, როგორც ჯვრის გამძღონი იქცეოდნენ და დასტურ-ხელოსნები...» (63, 146).

კვრივში შესულ ადამიანს განსაკუთრებული ქცევა მართებს. სინაის მთაზე ასულ მოსეს, რომელიც მისდა უნებურად კვრივებში მოხვდა, მოესმა უფლის გაფრთხილება: «ნუ მოეახლები აქა! წარიჴადენ ჴამლნი ფერჴთაგან შენთა, რამეთუ ადგილი ეგე, რომელსა სდგა

შენ, ქუეყანა წმიდა არს» (გამოსვლ. 3,5). მოსე აღმოჩნდა «წმიდა მიწაზე» ანუ, უფრო ზუსტად, «წმიდა ნიადაგზე» (ებრ. ადმათ *კოდეშ*). ქართული «კვრივი» კარგად გადასცემს ებრაული საკრალური ცნების — «კოდეშ»-ის შინაარსს. მოსეს მსგავსად იქცევიან ხადაში ბეგოთ საღვთოზე მიმავალი მლოცველები: «...ვინც იქ წავალის სალოცავად, იმ ადგილას ფეხშიშველი უნდა წავიდეს, ვერც სარტყელ, ვერც ქალმებ, ეგეთი წეს-წყობილებაა...» (40, 50). კვრივში შესული ადამიანი გაიშიშვლებს ფეხს, რათა საწუთროს ნალახი მტვერი არ შეიტანოს კვრივში. ეს სიმბოლური ქმედებაა. ვახუშტის ცნობით, ქვათახევის ტაძარში «...არვინ შევალს ფერჴცმულის, არამედ ფერჴშიშველნი, სიწმიდისათვის» (75, 340). ასე იქცევიან მეომარნიც, როცა წმიდა რეალობასთან შეხება მოელით: «...მაშინ განიშიშვლეს ფერჴები მათი და წარიძღუანეს დროშაჲ და აღემართნეს ორსა მას ქედსა მთასა ლომისისასა...» (96, 108); ხოლო ლომისის მთა და ხადას ბეგოთ საღვთო მთიულეთისა და ხადის საყმოსათვის იგივე სინაის მთაა, სადაც უფალი ეცხადება მათ. ამიტომაც უნდა განიწმიდონ იქ ამავალნი, როგორც ის მღვდელნი, რომლებიც სინაის მთის კვრივებში დააპირებდნენ ასვლას უფლის სახილველად მოსესთან ერთად (გამოსვლ. 19, 22). კვრივში მხოლოდ «კვრივი» ადამიანი თუ შეაღწევს დაუსჯელად. «საზღვარი შემოუწერე ხალხს ირგვლივ და უთხარი: ეკრძალეთ მთაზე ასვლას და ნუ მიეკარებით მის კალთებს. ვინც კი მიეკარება მთას, სიკვდილს ვერ გადაურჩება. ხელი არავინ მიაკაროს, თორემ ჩაიქოლება ან შუბით განიგმირება. გინდ პირუტყვი იყოს, გინდ კაცი, არავინ გადარჩება ცოცხალი» (გამოსვლ. 19, 12-13). ეს საზღვარი, როგორც ითქვა, უხილავია; ის თუმცა წარმოსახვითია, მაგრამ არანაკლებ შთამბეჭდავი, ვიდრე ხილული დაბრკოლება გზაზე, თუნდაც იყოს იგი მცველი ქერუბიმი იქცევისი მახვილით ხელში. უხილავი ზღურბლი საყმოს ცოცხალ განცდაშია ჩაბეჭდილი. ის მიჯნავს ხილულს უხილავისაგან, ადამიანურს ღვთაებრივისაგან, ხორციელს სულიერისაგან, დასახლებულს დაუსახლებელისაგან. აქ ვაწყდებით კვრივის პარადოქსს: კვრივი პრინციპულად დაუსახლებელია — ასეა ყველგან ტრადიციულ საზოგადოებებში. მაგ., ათენელნი თავიანთი ქალაქის საკრალურ ცენტრს — წმიდა ჭალას, «შეუვალ», «დაულახავ», «ნაკრძალ» და საბოლოოდ, «დაუსახლებელ» ადგილად თვლიდნენ, სადაც ფეხის დადგმაც კი იკრძალებოდა (იხ. სოფოკლეს «ოიდიპოსი კოლონებში»), — მაგრამ მისი არსებობა, როგორც წმიდა ადგილისა, აუცილებელია დასახლებულ ტერიტორიაზე. ის, ჭეშმარიტად, ქვეყნის მარილია, რომლის განქარებით იშლება, ირღვევა მიწა-წყალი, ნიადაგი, ქვეყანა, ადამიანთა საცხოვრისი.

მ. ელიადე წერს, რომ «კვრივი (თჰე შაცრედ, «წმიდა»), როგორც სამყაროს შუაგული, საუკეთესო ადგილია, საითკენაც ადამიანი მიისწრაფვის საცხოვრებლად» (154, 43). მაგრამ ეს ასე არ უნდა იყოს. მართალია, შუაგული საუკეთესო ადგილია მთელს სამყაროში, მაგრამ საშიში ადგილია და იქ სრულიად წარმოუდგენელია ადამიანის ცხოვრება; ეს არის ღვთიური ძალის გამოცხადების ადგილი, რომლის აურა იაკობმა სიზმარში იგრძნო და გამოფხიზლებულმა ამგვარად გაიაზრა: «არს უფალი ადგილსა ამას და მე არა ვიცოდე. და შეეშინა და თქუა: ვითარ საშინელ არს ადგილი ესე, არა არს სხუაი ესე, გარნა სახლი ღმრთისაჲ და ესე ბჭე ზეცისა» (დაბ. 28, 16-17). ყოფითი ადამიანი ასეთი ადგილის აღმოჩენის შემდეგ გარდაიქმნება რელიგიურ ადამიანად და, მისგან საღვთო შიშით უკუქცეული, კვლავ უბრუნდება მას, როგორც თაყვანისმცემელი. თავს იჩენს წმიდა ადგილი ანუ კვრივი

და იბადება მისი პირველი მლოცველი. ეს ადგილი ტაძრის წინასახე ხდება. «აღდგა იაკობ განთიად და აღიღო ლოდი იგი, რომელი ედვა სასთუნალად, და აღმართა იგი ძეგლად და დაასხა ზეთი თავსა მის ლოდისასა. და უწოდა სახელი ადგილსა მას სახლი ღმრთისა...» (დაბ. 28, 18-19).ამ ადგილზე, რომლის ჭეშმარიტი ხატი მხოლოდ ჩვენებაში შეიძლება ყოფილიყო ხილული, ჩაისახა ამ კაცის, იაკობის, პირადი რელიგია, რომელიც მომავალში მთელი მისი შთამომავლობის რელიგიად უნდა გამხდარიყო, რაც ჩანს მისავე სიტყვებში: «...და აღთქუა აღთქუმაჲ ახალი და თქუა: უკუეთუ იყოს ღმერთი ჩემ თანა და დამიცვეს მე გზასა მას, რომელსა მე მივალ და მცეს მე პური ჭამად და სამოსელი შემოსად, და მომაქციოს მე ცოცხლებით სახლსა მამისა ჩემისასა, იყოს უფალი ჩემი ღმრთად ჩემდა, და ლოდი ესე, რომელ აღვიდგი ძეგლად, იყოს სახლად ღმრთისა ჩემისა და ყოვლისაგანი, რაოდენი-რაჲ მომცეს მე, ათეული მივსცე მას» (დაბ., 28, 20-22).

კვრივი ადგილი, ამ აზრით, ადამიანის აღმზრდელია და ამიტომაც აუცილებელი ელემენტია ტერიტორიისა. ის რელიგიის დასაბამია, მაგრამ ამავე დროს სამშობლოს გრძნობის დასაბამი და წყაროც არის. კვრივიდან სწავლობს ადამიანი იმ ადგილს, იმ მიწის სიყვარულს, როგორც კარგად შენიშნავს ვაჟა-ფშაველა ერთ თავის მოთხრობაში: «ეს ადგილი თავის ნანგრევებით შექმნილია ხალხის სულიერ, ზნეობრივ აღმზრდელად. ერმა თუ წმინდა ადგილის ისტორია კარგად იცის, არ არის საჭირო დააჯერო ხალხი და უქადაგო, რომ ეს ადგილი წმინდაა, ღირსი ხსოვნისა, პატივისცემისა, რადგან თვითეუულ მათგანს დიდად სწამს, ამ ნანგრევებში, ამ დახავსებულ ლოდებს შორის ძლიერი, ყოვლადშემძლებელი ღვთიური სული განისვენებს და ყველა იმათგან, ვის წინაპართაც ულოცნიათ ეს სალოცავი, შთამოებამაც ილოცოს — მიართვას ძღვენი — ხარი თუ ცხვარი, სანთელი, ქადა-ხმიადი, რათა არ მოევლინოს ხატის რისხვა, არ «მოამიზეზოს» (27, 84).

მართალია, კვრივი, როგორც ითქვა, გამორიცხავს ადამიანის დასახლების აზრს, მაგრამ ის აუცილებელია ადამიანთა საცხოვრისისათვის. მაგრამ კვრივის პარადოქსი ის არის, რომ ის, ადამიანთა საცხოვრისის ანტიპოდი, იქმნება სწორედ ადამიანის დასახლების შუაგულში. ეს შეიძლება არ იყოს წესი, მაგრამ ხშირად ხდება ასე, რის გამოც ამგვარი ხასიათის კვრივჩენა ერთი ტიპის საკმაოდ გავრცელებული ანდრეზის შინაარსად არის ქცეული.

საყმოს მიწა-წყალი კვრივჩენის მუდმივ მოლოდინშია. პოტენციურად ყოველი ადგილი შეიძლება იყოს კვრივი, რადგან მთელი მიწა-წყალი ჯვარს ეკუთვნის, სადაც მან თავისი ხელით დაასახლა საყმო. ის ხშირად თავს იჩენს მათ შუაგულში, გაარღვევს მათ საცხოვრებელს, რისი შედეგია ნასახლარები («ნახოლარები») და ნაციხვარები, მიტოვებული ადგილები, რომელთა უპატრონობა აღძრავს ფიქრს მათ უხილავ პატრონზე, რომელიც საყმოს წარმოდგენით მხოლოდ ჯვარი შეიძლება იყოს. ადამიანისაგან მიტოვებული სახლ-კარი და ციხე ინგრევა, მაგრამ ის არ უბრუნდება ბუნებას, არ იქცევა ქაოსად ადამიანური კულტურის მიმართ, არამედ, პირიქით, მისი არსებობა უფრო მაღალ საფეხურზე ადის, რაკი მას საყმოს შეგნებაში ატყვია ჯვარის ხელი. მასზე დევს ამიერიდან ჯვარის მძიმე ხელი. ეს მძიმე ხელია, კვრივად რომ ხდის მას.

სადაც წყდება ადამიანის ცხოვრება და აღებულია ადამიანის ხელი, იქ იწყება ჯვარის არსებობა. ასეთ ადგილებს ეწოდება *გუხრეული* ანუ «გაბუხრებული» ადგილები. შემჩ

ნეულია, რომ კვრივი ადგილები ხშირად სწორედ ბუხრეული აგილებია. ბუხრეული, როგორც ტერმინი, ორ ასპექტს გამოხატავს: ადამიანური, ყოფითი თვალთახედვით, ის არის დაწყევლილი ადგილი (ძველი აღთქმის *ხერემ*), ჯვარის თვალთახედვით კი წმიდა ადგილი (*კოდეშ*). ჯვარი ართმევს ადამიანს ადგილს და წმიდად აქცევს მას. კვრივის მნიშვნელობით საყმოს მეტყველებაში იხმარება აგრეთვე *ბორტვი*[·] — გაბალახებული მიწა, ყამირი, ან უხნავი ან ნახნავი და მერე გაბალახებული (98, 195). ადამიანის საცხოვრებელი ან ყანა უბრუნდება ხელუხლებელ და ყამირ მდგომარეობას, გადადის ისეთ ზონაში, რომლის გადალახვა სამარადისოდ ეკრძალება ადამიანს. კვრივი, ბუხრეული, ბორტვი — სამუდამოდ ხელშეუხებელი და დაულახავია საყმოსათვის, როგორც მის მიერ თავისი პატრონისათვის მსხვერპლად გაღებული სამკვიდრებელი, რომელსაც ის უკან ვეღარ დაიბრუნებს უკუნითი უკუნისამდე. *შეწირვის* თავდაპირველი მნიშვნელობაც ხომ იმაში მდგომარეობს, რომ საყმოს მიერ სალოცავში მიტანილი «გაწირულია» ანუ დატოვებულია იქ ჯვრის საკუთრებად, სამარადისოდ.

კვრივის აღმოჩენა

კვრივი ისეთი რეალობაა, რომლის აღმოჩენა არ არის დამოკიდებული ადამიანის ნებაზე. როგორც აუცილებელს საყმოს მიწა-წყლისათვის, მას აღმოაჩენს იგივე ძალა, რომელმაც მიწა-წყალი მისცა საყმოს. ეს ძალა არის ჯვარი. კვრივი შეიძლება განიმარტოს, როგორც მონაკვეთი მიწისა, რომელზედაც დადებულია ჯვარის ხელი. კვრივის გამოჩენა ამიტომაც არის ირაციონალური, ადამიანისათვის გაუგებარი; ის მოულოდნელია, თითქოს გაუმართლებელიც კი. ტერიტორიის სრულიად უმნიშვნელო, ფიზიკური თვალისათვის სრულიად განურჩეველ მონაკვეთზე გადმოდის ხარიზმა და გამოარჩევს მას სხვა ადგილებისგან, როგორც ჯვარი გამოარჩევს საყმოდან თავის რჩეულს. ისევე, როგორც ადამიანი თავის თავს ვერ აირჩევს ჯვარის რჩეულად, ასევე არ შეუძლია მას თავისი ნებით, ჭკუა-გონების მოხმობით აირჩიოს კვრივი, გამოარჩიოს ის მიწა-წყალი სხვა ნაკვეთებისაგან. თუ, ცხადია, ეს ადამიანი თავად არ არის დაჭერილი ჯვარის მიერ და არ მოქმედებს ჯვარის ნებით; მაშინ ის არც ეკუთვნის თავის თავს, როგორც ბუნების მოვლენა ან პირუტყვი, რომლებიც, როგორც წესი, მთავარი პერსონაჟებია კვრივჩენის ანდრეზებში. კვრივი ადგილის მიგნება მინებებულია უგუნური არსების გუმანზე, რადგან სწორედ გუმანია ერთადერთი შეუცდომელი: ცხოველის ალღო, გუმანი, რომელიც ცხადდება მის ქცევაში, მოძრაობაში, სვლაში, ხმაში — არის ის არხი, რომელშიც უნდა იდინოს ღვთიურმა ნებამ.

ხარი, ყორანი, მტრედი — აი, ის არსებანი, რომელთაც სწორედ თავიანთი უგუნურების ძალით ეკისრებათ ისეთი მისია, რასაც ბრძენკაცი ვერ კისრულობს. ამის საუკეთესო მაგალითებს იძლევა ეკლესიებისა და სალოცავი ადგილების ანდრეზები, რომლებიც ფართოდ არის გავრცელებული მთელს მსოფლიოში და, კერძოდ, საქართველოს მთასა და ბარში.

· კვრივ ადგილს სანეში (გუდანის «მთაწმინდა») «ბორტვის ნაკვეთი» ეწოდება, რომელიც არც იხვნება და არც ითესება; მოწმიდარის გარდა ვერავინ შევა იქ, საქონლის გამოსადენადაც კი (64, 715)

თავისუფლად გაშვებული უღელი ხარი მიაგნებს იმ ადგილს, სადაც ხალხმა ეკლესია უნდა ააგოს ან ხატი უნდა დაასვენოს (ამგვარად იქნა აღმოჩენილი კალის ზემოთ ლაგურკას ადგილი, სვანეთში), ან დაარსდეს რომელიმე წმინდანის სალოცავი (წმ. მაქსიმეს სალოცავი ლეჩხუმში); პირუტყვის გაუაზრებელი მოქმედება-სვლა გადაწყვეტს ხალხის საგონებელს, რადგან პირუტყვის სვლაში თუ დადგომაში ის ხედავს წმიდანის ნების გამოვლინებას. პირუტყვის ქცევის უნებური საკრალურობა უფრო თვალსაჩინო ხდება, როდესაც ის მოულოდნელად აღმოუჩენს ადამიანებს წმიდა, კვრივ ადგილს. აი, სრულიად უპრეტენზიო, მაგრამ მნიშვნელოვანი იდეის შემცველი ანდრეზი აჭარული ფოლკლორიდან: ჯანსაღი ხარი ვერ აღწევს იმ ადგილამდე, სადამდისაც ხალხი საქონელს დენის და სადღაც, შუა გზაში ეცემა. დაცემის ადგილი საყურბანე (მსხვერლის შესაწირავ) ადგილად შეირაცხება. ამ ტიპის ანდრეზებში ხშირად ხარის არა მხოლოდ შეჩერების, არამედ სიკვდილის ადგილია გამოცხადებული კვრივ ადგილად. ასევე კვრივი და გამორჩეულია ის შუალედები გზაში, სადაც ყოვნდება, ისვენებს ხარი. ამ მოტივზეა აგებული ლომისის, ხევის სპარსანგელოზის, ძარწემის წმიდა გიორგის და სხვა მოტაცებული ხატების უკანდაბრუნების ანდრეზები. მოტაცებულმა ხატმა გზა უნდა გაიკვლიოს უცხო ქვეყნიდან, უნდა მოძებნოს, ხელახლა აღმოაჩინოს თავისი საარსო ადგილი — კვრივი. იმ შვიდი ათასი კაციდან, რომელიც ხატთან ერთად უნდა დაბრუნდეს ტყვეობიდან, არავინ გამოჩნდება, რომ წარუძღვეს ხატსა და ხალხს და შეუცდომელი გზით მიიყვანოს თავის ადრინდელ საარსომდე. ანდრეზში ხატის ტრანსპორტად გამოჩნდება ხარი, რომლის რქებზე უნდა იყოს ხატი დასვენებული. აქედან უნდა ჩანდეს, რომ ანდრეზის შემოქმედის თვალსაზრისით ხარი გზას იკვლევს არა საკუთარი ნებით, არამედ ხატის ნებით. ხატს მოჰყავს უკან ხარი და შვიდი ათასი ტყვე ქართველი. ხარი თითქოს გაივლის ხატის საკრალურ გზას და შეყოვნებით მონიშნავს კვრივებს, სადაც მოგზაური ხალხი მგზავრი ხატის ნიშებს აღმართავს. «...გამოუძღვება ეს ხარი, სადაც დაწვებოდის და დაისვენებდის, ყველგან ნიში ააშენეს. ფასანაურის აქეთაცაა ნიში, მემრე რო მოვიდა, აქაც (მლეთას), აქაც დაისვენა, აქაც ნიში დადგეს. წვერზე რო მოვიდა, იქ განისვენა სული, გაჲსკდა...» (40, 114).

ანალოგიურია ძარწემის წმინდა გიორგის ხატის დაბრუნების ანდრეზიც: ხატი ლეკეთშია დატყვევებული და აზარალებს ხალხს. მოლას ეცხადება ხატი, მოზვრის რქაზე მიმაკარით და ნებაზე გამიშვითო. «მიაკრეს ხატი მოზვრის რქებს და გაუშვეს მოზვერი. მიდის მოზვერი, ხატი გზას უჩვენებს. მივა ძარწემში, თავის ძველ ადგილზე და ერთი ასკილის ძირში დაისვენებს. ძარწემელ მღვდელს დაესიზმრება ხატი, რომელიც ეტყვის: მომძებნეთ და სადაც მნახავთ, იქ ამიშენეთ ეკლესიაო. მღვდელი გაგზავნის ხალხს. იპოვნიან რქებზე ხატმიკრულ მოზვერს. მოხსნიან თუ არა ხატს, მოზვერი იმწამსვე მოკვდება («გასკდა»). იმ ადგილას ააშენებენ ეკლესიას და დაასვენებენ წმიდა გიორგის ხატს» (9, 212). ამავე მოტივებზეა აგებული რკონის ღვთისმშობლის ხატის ანდრეზიც (3, 115). თუ ხარი არ კვდება, მას მსხვერპლად სწირავენ; თუ ურემია, ურემს შეშად ხმარობენ საკლავის მოსახარშად; მსხვერპლის შეწირვის ადგილზე კი ხატი არსდება (53, 252).

ამ ტიპის ანდრეზების არქეტიპს ვადასტურებთ ძველ აღთქმაში, სადაც მოთხრობილია ფილისტიმელთა ქვეყანაში დატყვევებული ღვთის კიდობნის დაბრუნების ამბავი: მისანთა

რჩევით ფილისტიმელები ორ მეწველ ძროხას შეაბამენ ურემში, ზედ ღვთის კიდობანს დაადებენ და თავის ნებაზე მიუშვებენ პირუტყვს. ძროხები გადალახავენ ისრაელის საზღვარს და ერთ-ერთი ისრაელიანის ყანაში შეჩერდებიან; ხალხი კიდობანს გადმოასვენებს ურმიდან, ურემს შეშად დაჩეხავენ, ძროხებს კი მსხვერპლად შესწირავენ. ეს ადგილი ჩაითვლება კვრივ ადგილად, სადაც კარგა ხანს იქნება კიდობანი დასვენებული (I მეფ., 5-6).

მიუხედავად იმ ავბედითი რეპუტაციისა, რომელიც აქვს ყორანს ხალხურ სიტყვიერებაში და ყოფაში, ერთი მოხევური თქმულება მას უკავშირებს ხევის უპირველესი სიწმიდის, სამების ტაძრის აშენებას, უფრო სწორად, სატაძრე კვრივი ადგილის აღმოჩენას. რაც სამმა ქართველმა (ქართლის, კახეთისა და იმერეთის) მეფემ ვერ გადაწყვიტა, წყვეტს შავი ყორანი თავისი ბუნებრივი მოქმედების მეშვეობით; რადგან ის ატარებს ღვთიურ ნებას. ბრძენი მცხეთელი ბერიკაციც კი უძლურია ირაციონალურის (რაც კვრივის მიგნებაში მდგომარეობს) წინაშე. მაგრამ ბერიკაცს შესწევს რჩევის უნარი: მან უწყის ყორნის ზნე და ის ჭეშმარიტება, რომ მისი ბუნებრივი ქცევის წიაღ, მის უკან, წმიდა სამების ნება მოქმედებს. მცხეთელი ბრძენკაცი ურჩევს მეფეებს: «მეფენო, ფურბერწი დაჰკალით და მისი სამგორველი (მენჯის ნაწილი) სოფლის ბოლოს დააგდეთ, მოვა შავი ყორანი და, სადაც მას გამოხრავს, სამებაც იქ ააშენეთო». ასეთ უცნაურ რჩევებს მხოლოდ ბრძენი ხალხი იძლევა ზღაპრებში ან იმგვარი შეგნების საზოგადოებაში, სადაც არსებობს რწმენა იმისა, რომ ყოველი არსი თუ მოვლენა — ქვა იქნება, ფრინველი თუ ჭექა-ქუხილი — ემორჩილება უზენაესის ნებას. ყორანს მიაქვს განზრახ დაგდებული სამგორველი და ყველგან, სადაც იგი მის გამოსახრავად დაჯდა, ხალხს ჯვარი ან ნიში აღუმართავს სამების სახელზე. მთავარი ტაძარი ანუ სამების მთავარი კვრივი, მისი საარსო იქ აშენდა, სადაც ამ გრძნეულმა ფრინველმა საბოლოოდ გამოხრა ძვალი და მიაგდო, წავიდა რა თავისი გზით (53, 226-7).

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებულია თქმულება ყვავზე, რომლის თავგანწირული საქციელი «აფუძნებს» კვრივ ადგილს, სადაც სასწაულის მხილველი ხალხი აშენებს ეკლესიას, რომელსაც ამ შემთხვევის აღსანიშნავად «ყვავისაყდარი» შეერქმევა (99, 247; 103, 126-7; 84, 304-5).

მტრედს, როგორც ჯვარის ნიშანს, და მის აღეს, პირდაპირი და ბუნებრივი კავშირი აქვს კვრივ ადგილებთან, მათ აღმოჩენასთან. სადაც მტრედი დაჯდება, ის უეჭველად გამორჩეული ადგილია. მტრედი მონაწილეობს ალავერდის ტაძრის დაფუძნების ანდრეზში, რომელიც ჩაწერილი აქვთ კ.კოხსა და ო.სპენსერს საქართველოში მოგზაურობის წიგნში (48, 250).

მოვიყვან ერთ თუშურ გადმოცემასაც დანოელთა ხატის დაარსების შესახებ, რომელიც თავისი შინაარსით მოგვაგონებს ხევის სამების დაარსების ანდრეზს, ოღონდ აქ ყორანს ენაცვლება მტრედი მისი ბუნებიდან გამომდინარე ყველა ცვლილებით. როცა დანოს მოსახლეობამ გადაწყვიტა სოფლის ახლოს გადმოეტანა ჯვარი, მიმართა მტრედს, როგორც საჯვარე ანუ კვრივი ადგილის «აღმომჩენ» ფრინველს. აი, ჩანაწერიც, როგორც ის მოსმენილი იქნა: «წინავ დანოელებს სოფლის თავში ჯვარ არ ჰყვანდივ. მემრ მეამბვ, რომევ აშტოთა გამოვიყვანოთავ, სოფლის თავშიითაჲ კარგადა გვიპატრონებსავ. ერთ ტრედ

დეჭირ დანოელებს. გეშვ ის აშტოთაჲ. ჲეს სიაც დაჯდებავ, იქ დავაწესოთავ ცხვა ჯვარივ. ის ტრედიც სოფლის თავში, გორზე დამჯდარიყვ, ჯვარ კიდენ ჲაგრ გამეყვან აშტოთაჲ: ერთ კაცს დროშა გედვ მჯარზე, სანთელ-ზედაშე ეღვ, ერთ ბებერ დიაც უკვენ გახყოლივ ტყავის კალთაების ბარტყუნით: «გამოქში, გამარჯვებულოვ, გამოქში, გამარჯვებულოვ...» იმ დღითაჲ ხყავის დანოელებს ახალჯვარი» (ჩაწერილია სოფ. დანოში ე.თათარაიძის მიერ 1980 წ.).

ეს სცენა თავის მოქმედებებით და რეალიებით — მტრედი, კაცი დროშით მხარზე, სანთელ-ზედაშე, ბებერი «ნაწმინდური» დიაცი და მისი შეძახილი «გამარჯვებულო» (ღვთისშვილთა ეპითეტი, რომელიც გვახსენებს იმ ბრძოლებს, საიდანაც ისინი გამარჯვებულნი გამოვიდნენ), მცირე მასშტაბით წარმოგვიდგენს ჯვართა დაარსების პრეისტორიულ სურათს. აქ კვრივის ტერიტორიის აღმოჩენა ემთხვევა ჯვარის დაარსებას; სიტყვები «იმ დღითაჲ ხყავის...» მიგვანიშნებს, რომ ჯვარმა მიგნებული ადგილი სამარადისო სამკვიდრებლად აირჩია. თუ ანდრეზის სულისკვეთებით გავიმსჭვალებით, უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს აქტი საყმოსა და მისი ტერიტორიის დასაბამში პულობს ადგილსა და დროს, ანდა ამით უნდა იწყებოდეს მისი განახლება.

ჯვარჩენა (იფანი კერიაში)

ის ადგილი, სადაც სალოცავი არის დაარსებული, საყმოს შუაგული ადგილია, საიდანაც იფინება სიწმიდე მთელ საყმოზე, რომელიც განსახლებულია ჯვარის თვალსაწიერზე, მისი ზარის ხმის საწიერზე, ცხოვრობს ღვთისშვილის მიერ მოპოვებულ მიწა-წყალზე, როგორც მისი მკვიდრი ანუ ნამდვილი ყმა. აქ მივადექით ჩვენ შუაგულის პრობლემას საყმოს არა მხოლოდ საკრალურ, არამედ ყოველდღიურ ყოფაში.

ამ შუაგულის კლასიკური განსახიერებანია მთელი ფშავისთვის ლაშარის მუხა და ხევსურეთში ხმალას ალვისხე, რომელსაც ანდრეზის თანახმად წმიდა მირონი სწვეთდა გამუდმებით და იქვე, მის ძირას ჩამარხულ ქვევრებში გროვდებოდა, რათა იქიდან მთელი ხევსურეთის სალოცავებში განაწილებულიყო. ადგილი, სადაც მირონის წყაროა, წმიდა საყმოს შუაგულად უნდა ვიგულოთ, როგორც მთელი ქრისტიანული საქართველოსთვის სვეტიცხოველი, რომელიც, საეკლესიო ლეგენდის თანახმად, მირონმდინარი ალვისხის ადგილზეა აგებული. ლაშარის მუხა კი იმით იყო შესანიშნავი, რომ ის ოქროს შიბით იყო ცას გამობმული და ამ შიბით, როგორც იაკობის ნახილვები კიბით, მორიგე ღვთისადმი ძღვენის ასატანად ადი-ჩამოდიოდნენ ღვთისშვილები. მიწიდან საყმოსგან აჰქონდათ მსხვერპლის კვამლი და ლოცვა-ვედრება, ციდან ჩამოჰქონდათ საყმოსათვის მადლი და წყალობა. ცხადია, ის ხე, რომელიც აერთებს ცას და მიწას, სამყაროს შუაგულშია ამოსული.

ანდრეზულად არ შემორჩენილა ხსოვნა იმისა, თუ როდის დაირგა ან აღმოცენდა ღვთის ნებით ფშავისა და ხევსურეთის ამ შუაგულში მუხა და ალვისხე. მათ, შესაძლებელია, კოსმოსის დასაბამში უდგათ ფესვები. ხოლო ეს ის ხანაა, რომელიც საყმოს ცნობიერების მიღმაა დარჩენილი, ის არ ეკუთვნის საყმოს ისტორიას, მაგრამ საყმოს ახსოვს სხვა ხეების ამოსვლა, რომლებიც ცალკეული საყმოების შუაგულ ადგილებში დგას.

სოფოკლეს «ელექტრაში» მოთხრობილია მოახლოებული შურისგების წინათგრძნობით მოცული კლიტემნესტრეს სიზმარი: «ამბობენ, უნახავს მამაჩვენი, კვლავ სამზეოზე

გამოცხადებული. თურმე კერაში თავისი კვერთხი ჩაურჭვია, რომელიც მას ოდესღაც ხელთ ეპყრა, ახლა კი ეგისთეს ხელშია. მაღლა აზრდილა ტოტებშეფოთვლილი და მთელი მიკენი დაუჩრდილავს» (სტრ. 417-423).

შემაშფოთებელია ხის აღმოცენება კერაში, სადაც ცეცხლი უნდა ენთებოდეს. სიზმარი, ცხადია, საბედისწეროა და კეთილს არაფერს მოასწავებს მისი პატრონისათვის. კვერთხი აგამემნონისაა და მისი განედლება და შეფოთვლა იმას უნდა მოასწავებდეს, რომ აგამემნონი დაბრუნდება; რომ მოვა პატრონი და დაეპატრონება კვლავ თავის კერას, რომელიც ამ სიზმარში მთელი მიკენის განსახიერებაა. მაგრამ აგამემნონი არ არის ცოცხალთა ქვეყანაში, ის მიწაშია; და სწორედ იმის გამო, რომ ის მიწაშია, მან ააფესვიანა ის ხმელი კვერთხი იმის ნიშნად, რომ ორესტე — მისი ნორჩი ნერგი — გასწევს აგამემნონობას, რომ მიკენის მიწას აგამემნონი მოევლინება ორესტეს სახით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აგამემნონი აფოთლებული კვერთხის სახით ბრუნდება ქვეყანაში, როგორც მისი ღვთიური პატრონი, როგორც გმირი — ჰეროს (ძველი ბერძნული მნიშვნელობით), როგორც სალოცავი. კვერთხის კერაში ჩარჭობა და მისი ხედ აღმოცენება იმასაც ნიშნავს, რომ ადგილის ცრუ პატრონმა უნდა დატოვოს კერა და დაუთმოს მის ჭეშმარიტ პატრონს.

შესაძლებელია, ამ სიზმრის სიუჟეტი დამოუკიდებელი სახით არსებულიყო ელინურ სამყაროში, როგორც გარკვეული სიმბოლიზმის შემცველი მითოსი; თუმცა მისი კვალი არ ჩანს დღემდე შემორჩენილ წერილობით წყაროებში. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მას არც კი შემუღწევია მწერლობაში ზეპირსიტყვიერების სფეროდან. მისი არსებობის ერთადერთი დადასტურება სიზმრის სახით სოფოკლეს დრამაშია. იმ სიმბოლიზმის მიხედვით, რომელიც მას სიზმარში აქვს დაკისრებული, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ის მიკენის დაარსების მითოსი ყოფილიყო, როგორც ლოკალური განსახება კოსმოგონიური მითოსისა, სადაც სამყაროს დასაბამში უზარმაზარ, მთელს ქვეყნიერებაზე ტოტებით გადმომხობილ ხეს ვხედავთ (გავიხსენოთ თუნდაც სკანდინავური იგგდრასილი-იფანი, როგორც საერთოინდოევროპიული არქეტიპის ერთი კერძო გამოვლენა).

კლიტემნესტრეს სიზმრის იგივეობრივ სიუჟეტზეა აგებული აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული ერთი ტიპის ანდრეზი, რომელსაც, როგორც ჯვარჩენის ამსახველ სიუჟეტს, საყმოს დასაბამში გადავყავართ. მას მარტივი კომპოზიცია აქვს და თითქმის არ გააჩნია ვარიანტები: მისი არქეტიპული სახე ცხადად ჩანს ნებისმიერ ვარიანტში. სქემა ასეთია: კერაში ამოდის იფანი (ხშირად გველიც ამოჰყვება) იმის ნიშნად, რომ ამ ადგილს ღვთისშვილი დაეპატრონა და ოჯახმა უნდა დასტოვოს სახლი. ეს ადგილი ჯვარის კვრივი ხდება. აი, ამ ანდრეზის ნიმუში ცოცხალი მონათხრობის მიხედვით (ამბავი ეხება გუდანის ჯვარის დაარსებას):

«...იქ დიდ სოფელ ყოფილას. მაში ჯვარ არ ყოფილ. ერთხან ერთის კავკაზაურის სახლის ყვერფში იფნ ამასულ. კავკაზაურს იფნ მაუჭრავ. მეორეს დღეს ის იფნ იქავ ამასულა, ისიც მაუჭრავ. მესამე დღეს ამასულ იფნი-დ' თან გველ ამახყოლივ. კავკაზაურს იფნიც მაუჭრავა-დ' გველიც აუკაფავ...» (91, 391).

ყვერფში (კერაში) ამოსული იფანი გუდანის ჯვარის გამოჩენის მომასწავებელია. მაგრამ ამ შინაარსის ანდრეზი მხოლოდ გუდანის ჯვარით არ არის შემოფარგლული. ამაოა იმის ძიება, თუ პირველად რომელი ჯვარისა და საყმოს დაარსება გადმოსცა ყვერფისა და

იფნის სიუჟეტმა, მაგრამ ფაქტია, რომ მისი გავრცელების სფერო გაცილებით ფართოა, ვიდრე ჯვართდაარსების და ჯვარჩენის სხვა რომელიმე ტიპის ანდრეზისა. კერაში იფნის ამოსვლით იჩინა თავი და დაარსდა გუდანის საღვთოს გარდა — ხევსურეთში ნაჯარელას ღვთისმშობელი, შუბნურის წმ. გიორგის ჯვარი (ლიქოკი), როშკის მთავარანგელოზი, უკანჯადუს ადგილისდედა, ხახაბოს წყაროსგორული წმ. გიორგი, ფშავში ცაბაურთის ღვთისმშობელი, გოგოლაურთის დედაღვთისმშობელი და სხვანი. ამ ანდრეზს აქვს ტენდენცია გავრცელდეს ყველა მნიშვნელოვან ჯვარზე და იქცეს ჯვარჩენის ზოგად ანდრეზად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სინამდვილეში. ვ.ბარდაველიძის ცნობით, ამ შინაარსის თქმულება ფიქსირებულია ზოგიერთ ჩრდილოკავკასიელ მთიელთა შორისაც (5, 106, შენ. 30).

ანდრეზის აუცილებელი ელემენტებია: კერა, იფანი (იშვიათად ნაძვი) და გველი; იფნის სამგზის ამოსვლა და სახლის პატრონის მიერ მისი მოჭრა, გველის აკაფვა; ოჯახის ამოწყვეტა. ეს უკანასკნული მომენტი სხვადასხვაგვარად არის წარმოდგენილი ვარიანტებში. ჯვარი სჯის ურჩ მოსახლეს ან ავადობით, ან სხვა რამ ფათერაკით; ოჯახი განწირულია დასაღუპად, მაგრამ არის შემთხვევები, როცა ის დროულად გაეცლება ძველ სამოსახლოს. მატნელი ასათაშვილები, წარმოშობით უკანაფშავლები, ამ სახით ინახავენ კერაში ხის ამოსვლის ანდრეზს, რომელიც განმარტავს უკანაფშავიდან მათი გადმოსახლების მიზეზს: მამა ავალებს შვილს ცეცხლის დანთებას საღამოხანს. ბავშვი მიდის ცეცხლის დასანთებად, მაგრამ კერაში ფიჭვი (თუ ნაძვი) დახვდა ამოსული. შვილი მამის რჩევით წვერს გადაუგრეხს ფიჭვს და დაანთებს ცეცხლს. მეორე საღამოს იგივე მეორდება, ფიჭვი უფრო მეტად არის გაზრდილი, მაგრამ მაინც დაინთება ცეცხლი. მესამე ღამეს ოჯახის უფროსს სიზმარში ჯვარი გამოეცხადება და უბრძანებს აყრას; ოჯახი სხვა ადგილას სახლდება; მის ნასახლარში ღვთისშვილი გაიჩენს თავის საარსოს. მთხრობელნი ამ ანდრეზულ პირთა სახელებსაც კი არ ივიწყებენ: მამა იყო ბერხუნდი, შვილი — გიორგი. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ჯვარის დაარსების საერთო ანდრეზი ერთი საგვარეულოს ანდრეზად არის ქცეული. აქ არ ფიგურირებს გველი, რომელიც ჩვეულებრივ კერაში აღმოცენებულ ხეს ამოჰყვება ხოლმე. შესაძლოა, ამიტომაც არა აქვს ტრაგიკული დასასრული უკანფშაველი ასათაშვილების მონათხრობ თქმულებას.

გარკვეული აზრია იმაში, რომ ეს ანდრეზი თავის არქეტიპში სწორედ ტრაგიკული ამბის — ოჯახის თუ საგვარეულოს გაწყვეტის გადმომცემია. ითქვა, რომ ჯვარის ურჩი ოჯახი სხვადასხვაგვარი სიკვდილით იღუპება. როგორც ჩანს, გველის ამოსვლა მესამე დღეს ხესთან ერთად არ უნდა იყოს შემთხვევითი ეპიზოდი. ხშირ შემთხვევაში ყვერფისა და იფნის ანდრეზს ამგვარი გაგრძელება აქვს: მას შემდეგ, რაც მოიჭრა მესამედ ამოსული იფანი და აიკაფა მასზე ამოყოლილი გველი, ოჯახი შეკრებილია ყვერფის გარშემო და ელოდება კერძს, რომელიც იხარშება საკიდელზე ჩამოკიდებულ ქვაბში. გველი ზემოდან ჩამოყვება საკიდელს, ჩაძვრება ქვაბში და კერძთან ერთად იხარშება. კერძი წამლავს ყველას, ვინც კი მას პირს დააკარებს. გადარჩებიან მხოლოდ მისი უჭმელნი — ოჯახის რძალი და აკვნის ბავშვი. ზოგიერთი ვარიანტით, უენო ბავშვი ხედავს როგორ ჩაძვრა გველი ქვაბში, ამიტომ არ ეკარება კერძს. სხვა ვარიანტით, დედაც ხედავს, მაგრამ ვერ არწმუნებს ოჯახის წევრებს, რადგან ისინი ჯვარისაგან არიან თვალაბმულნი. ერთმანეთს

უპირისპირდებიან მეტყველნი, რომლებსაც თვალისჩინი წართმეული აქვთ, და მხედველი ჩვილი ბავშვი, რომელიც ვერ მეტყველებს (გავიხსენოთ მორის მეტერლინკის «ბრმები»). ეს ბავშვი, როგორც უცოდველი, გვარის გამაგრძელებელი შეიქნება, იმ საგვარეულოსი, რომელიც ახლადჩენილი ჯვარის საყმოდ უნდა ჩამოყალიბდეს.

ყვერფის წიაღიდან იფნს ამოყოლილი გველი, რომელიც აკაფეს ჯვარის ურჩებმა, ახლა იმ სამგზის მოჭრილი იფნივით აღორძინებული, ზემოდან ჩამოჰყვება საკიდელს, როგორც სასჯელი ურჩობისათვის. თუმცა ქვაბში ჩამძვრალი გველის ამბავი დამოუკიდებლადაც არის გავრცელებული ზეპირსიტყვიერებაში, მაგრამ ყვერფ-იფნის ანდრეზს ის ორგანულად უკავშირდება.

ანდრეზული თვალთახედვით სრულიად ბუნებრივია, რომ ხე სწორედ კერაში ამოდის, თუმცა კერა ცეცხლის ადგილია და არა ხისა. მაგრამ, როგორც ცეცხლი, ასევე ხე, შუაგულის ცოცხალი ნიშნები და სიმბოლოებია. ხის ამოსვლა კერაში, ცეცხლის ადგილში, კიდევ ერთხელ გახაზავს და წარმოაჩენს მის შუაგულობას. შუაგული თვალსაჩინოჰყო ჯვარმა, როცა ცეცხლის ადგილზე თავისი ამოსუნთქვით იფანი აღმოაცენა.

არსებობდა სოფელი, მოსახლეობა, არსებობდა სახლი, არსებობდა ცეცხლის ადგილი ამ სახლში, მაგრამ ჯერ კიდევ არ არსებობდა საყმო, რადგან ჯვარს კიდევ არ ეჩინა თავი, ის არ იყო ჯერ დაარსებული. «...იქ კავკაზაურ ყოფილას დასახლებული. იქ დიდ სოფელ ყოფილას. მაში ჯვარი არ ყოფილ. ერთის კავკაზაურის სახლის ყვერფში იფნ ამასულ...». ეს ყვერფი ჯერ კიდევ არ იყო საკრალური ადგილი, კულტი მხოლოდ პოტენციურად ემარხა მასში.

ამ წინაისტორიულ, უფრო სწორად, კულტამდელ ხანაში კერა მხოლოდ საყოფაცხოვრებო დანიშნულების ადგილი იყო, ის არ გამხდარა ჯერ საკრალური ადგილი. მაგრამ ეს ადგილი, როგორც ნოყიერი ნიადაგი, აღმოაცენებს კულტს თავის წიაღში, ვინ იცის რა დროიდან, ჩამარხული კვრივის თესლისაგან. კერა თუმცა იყო საცხოვრებელი ტერიტორიის შუაგული, მაგრამ განცალკევებულ ოჯახს, როგორც ატომს, განუყოფელ ერთეულს, ჯერ კიდევ არ ჰქონდა ის გაცნობიერებული შუაგულად, წმიდა ფოკუსად (ლათ. კერა), რომლის ირგვლივ შემოკრებით ადამიანთა ყოფაცხოვრებითი ერთიანობა უნდა გარდაქმნილიყო საყმოდ. მოსახლეობას ჯერ კიდევ არ ჰქონია ჯვარჩენის გამოცდილება, რაც არცთუ უმტკივნეულოა, როგორც ყოველი განსაცდელი, რადგან ის დაკავშირებულია მსხვერპლთან: მოსახლეობამ უნდა დაკარგოს რაღაც — ამ კერძო შემთხვევაში, ძველი საცხოვრებელი ტერიტორია, რათა მოიპოვოს ღვთიური პატრონის მფარველობა, შევიდეს მისი მფარველობის ჩრდილში, მოეჭიდოს მის კალთებს. უფრო მეტიც: ადამიანთა ჯგუფის საყმოდ ქცევას ეწირება გარკვეული ნაწილი ამ ჯგუფისა, ღვთიური ნების წინაღმდგომნი, ჯიუტნი, ვითარცა «კრებული კორესი» — «კაცნი ფიცხელნი», რომელთაც პირი უყო მიწამ და შთანთქა (რიცხვ. 16), რათა ამ განსაცდელით გამოხურვებული და განწმედილი საზოგადოება უფლის უნჯ საყმოდ გარდაქმნილიყო.

ანდრეზის სულისკვეთება ის არის, რომ კაცი, რომლის «ყუდროში» ამოდის იფანი, ნებაყოფლობით უნდა თმობდეს თავის საცხოვრებელს ახალი ცხოვრებისათვის; თმობდეს, როგორც მსხვერპლს, სწირავდეს მას. რაკი მისი სახლი შეიქმნა ჯვარჩენის ადგილი, თავად კი გახდა ჯვარჩენის მხილველი, — ის კერა, ის სახლი, ის ადამიანები ბედნიერნი უნდა

ყოფილიყვნენ, რომ ჯვარმა სწორედ მათ შუაგულში ინება დაარსება, მაგრამ კაცი ჯიუტობს და ანდრეზიც გვამცნობს, თუ რა მოსდევს ამ სიჯიუტეს. კაცი ჯიუტობს, რადგან ის ჯერ კიდევ არ არის ყმა. ანდრეზი გადმოგვცემს იმ ვითარებას, როცა ადამიანთა ჯგუფები ჯერ კიდევ არ წარმოადგენდნენ საყმოს, არამედ არიან «უტნი», «უმეცარნი», რომლებიც ცხოვრობენ ღვთაებრივი პატრონის გარეშე. ჟამთასვლის რომელიღაც მონაკვეთში ჯვარმა იჩინა თავი, როგორც პატრონმა, მაგრამ ადამიანს მასში ვერ გამოუცნია თავისი მომავალი პატრონი და ის ერჩის მას, როგორც მტერს. და აი, განდევნილები საკუთარი კერიდან, რომელიც ტერიტორიის შუაგული აღმოჩნდა, ისინი კვლავ შუაგულისაკენ გაიწევენ, მაგრამ ეს იქნება არა საყოფაცხოვრებო, არამედ საკრალური შუაგული. საყმო არის თითქმის მზიდან გამოსხლეტილი დედამიწა, რომელიც იწყებს ბრუნვას თავისი ძველი ბუდის გარშემო. ისტორიულ ხანაში თუმცა ჯვარის საარსო ადგილი საყმოს საცხოვრებელი ტერიტორიის განაპირას იმყოფება და არა მის გეომეტრიულ ცენტრში, მაგრამ ის მისი შუაგულია. იმ დროიდან, როცა იფანი აღმოცენდება ყვერფში და მოსახლეობა დასტოვებს ნებით თუ იძულებით კვრივად ქცეულ კერას, უთმობს რა თავის საცხოვრებელ ადგილს ღვთისშვილს, ამიერიდან ადამიანის სამკვიდრებლად შეუფერებელს და გამოუსადეგარს, — არსდება კულტი და მოსახლეობაც იწყებს თავის ახალ არსებობას, ის ახალ საფეხურზე ადის; ამიერიდან იწყებს არსებობას საყმო. ეს მეტად მნიშვნელოვანი მომენტია საზოგადოების ისტორიაში, რომლის გარიჟრაჟზე მსხვერპლია გაღებული.

ხ.ორტეგა ი გასეტი ამგვარ თვალსაზრისს გვთავაზობს შუასაუკუნეების ევროპული ქალაქის არსზე და გენეზისზე: «დაუმუშავებელ, ველურ სივრცეზე ვეგეტატიური არსებობის ხანას ენაცვლება ქალაქურ გარემოში კულტურული კონცენტრაციის დრო. ქალაქი თითქოს ზესახლია; ის კულტურის უფრო მაღალ დონეზე დგას, ვიდრე სახლი, რადგანაც სახლი იგივე ბუდეა, რომელსაც, ყველას კარგად მოეხსენება, მარტო ადამიანები კი არ იკეთებენ, არამედ ფრინველებიც. ქალაქი უფრო აბსტრაქტული და უფრო რთული წარმონაქმნია, ვიდრე ოჯახური οικός. ქალაქი უკვე *რესპუბლიკაა*, πολιτεια, რომელიც ქალებისა და კაცებისაგან კი არ შედგება, არამედ მოქალაქეებისგან. ქალაქის წარმოშობასთან ერთად ადამიანური არსებობა ახალ განზომილებაში გადადის... იმათ, ვინც გუშინ მხოლოდ ადამიანები იყვნენ, ხოლო დღეს უკვე მოქალაქეები გახდნენ, მოუწევთ მთელი თავიანთი ძალ-ღონე მოახმარონ იმას, რომ უფრო მეტად აამაღლონ ამ ახალი არსებობის დონე» (59-ა,167).

ასეთია საყმოც, "მთის ქალაქი", რომლის "ზესახლობას" თავად ჯვარი თავისი გარდამქმნელი მოქმედებით უდასტურებს მის «მოქალაქეებს».

ჯვარჩენა კარატისწვერზე

კერაში იფნის ამოსვლის ანდრეზი ბევრი ჯვარ-სალოცავის დაარსებას დაუკავშირდა. ბევრგან შეხვდებით ჯვარის ტერიტორიაზე, ხშირად ნანგრევებს შორის, ამოსულ იფნის ხეებს და გაიგონებთ მისი ნორჩი ნერგებისაგან მოშლილი, განგრეული კერიის ტრაგიკულ ამბავს. ეს ტრაგიზმი ძევს საყმოსა და კულტის გენეზისში. ამ სიუჟეტზე აგებულ ჯვარჩენის ანდრეზს პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ «ხთონური», რაკი ჯვარი მიწის გულიდან ამოსვლით ადასტურებს თავს. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ ჯვარი ციური

წარმომავლობის არის, რასაც შესანიშნავად გვიმოწმებს ერთ-ერთი ჯვარის ეპითეტი «ცით სვეტად ჩამოსული», კერძოდ, ჩირდილის (ხევსურეთის) წმიდა გიორგის ჯვარის მითოლოგემური სახელწოდება — «საჩალეს სვეტად ჩამოსული, სამკიბალს შუქის დამკრავი». ჯვარი, როგორც ღვთისშვილი, ცის შვილიც არის, ამიტომაც მისი გამოჩენა უფრო მეტად მაღალ მწვერვალებზეა მოსალოდნელი და საყმოც ჯვარჩენას სწორედ მაღალ მთებში ელის. ჯვარის ციდან წარმომავლობის მოტივი მკვეთრად გამოხატული სიუჟეტით დაუკავშირდა კარატის ჯვარის (ლიქოკის კოპალას) დაარსებას კარატისწვერზე. ეს არის სრულიად უნიკალურ ქარგაზე აგებული თქმულება, რომლის მსგავსი არ გვხვდება სხვა ჯვართა წარმოშობის ანდრეზად. აი, მისი შინაარსი:

კარატისწვერზე, რომლის ერთ მხარეს ხევსურეთის სოფელია — ჭალაისოფელი, ხოლო მეორე მხარეს ფშაველთა სოფელი ბულალაურთა, ზაფხულობით ერთმანეთს ხვდება თავ-თავისი სოფლებიდან სამწყესურში ამოსული უცოდველი ქალ-ვაჟი, რომელთაც ერთმანეთი უყვართ და-ძმური სიყვარულით. ერთ დღეს ქალ-ვაჟს ციდან მოესმებათ წივილის ხმა, რასაც მოჰყვება სასწაული: მათ თვალწინ ციდან ჩამოეშვება თასი და ვერცხლის შიბი. ქალს შეხვდება შიბი, ვაჟს — თასი; წაიღებენ სამწყესურიდან ამ ნივთებს თავ-თავის სახლებში და წინასწარ დათქვამენ, არ გაუმხილონ ეს ამბავი მშობლებს. ვაჟი თასს ჭერხოში (ზედა სართულზე) დამალავს კარსუკან, ქალი შიბს — პურის კიდობანში. ღამით ორივე სახლში ატყდება ისეთივე წივილი, როგორიც ამ საგნების გამოჩენისას გაისმა კარატისწვერზე. მეორე ღამითაც რომ იგივე განმეორდება, ბავშვები მშობლებს გაუმხელენ თავიანთ საიდუმლოს. მშობლები მიდიან მკითხავთან, რომლის რჩევით შიბს ორად ჭრიან, ერთ ნაჭერს მისი გამოჩენის ადგილას მარხავენ მიწაში, მეორე ნაჭერს — ლიქოკში და ზედ კოშკს ააგებენ; თასს კი კარატისწვერზე მარხავენ. ეს ადგილებია ჯვარის საარსო ადგილები (60, 126-128).

სხვა გადმოცემით: ციდან ცეცხლის შიბი ჩამოეშვება; შიბი ჯვარის სახეს იღებს («ცითავ ცეცხლი ჩამოჩნდავ შიბის აღითაო, ხატის აღე კი ყოფილიყვაო»). წილისყრით ჯვარი ქალს შეხვდება და გუდით სახლში წაიღებს. შინაურებს გუდაში ფრინველი ეგონებათ («ფხაწა-ფხუწ იდგავ აი გუდაშიავ, — ფრინველ დაიჭირიაევ? — უთქომ ი ქალისად»); გუდას თავს მოხსნიან და ჯვარი ფრინველივით დაიწყებს ფრთხიალს. ქალი გაქადაგდება და დააწესებს კარატის ჯვარის კულტს (67, 180).

კარატისწვერი — ფშავისა და ხევსურეთის სოფლების გამყოფი, მაგრამ ქალ-ვაჟის შეყრის ადგილი, უმაღლესი მწვერვალი ამ არემარეში და მისი შესაბამი არე წელიწადისა გაზაფხული, «წელიწადის დროთა დედოფალი», როგორც მას უწოდებს ერთი ძველი ავტორი, ქალი და ვაჟი სიყმაწვილის ასაკში, მათი უბრალოება და სიწმიდე, წმიდა ჰაერი, რომლის წიაღ შეიძლება უხილავის ხილვა... — აი, ჯვარჩენის საუკეთესო პირობები ამ ანდრეზში. ეს იქნებოდა საშინელი მოვლენა, როგორც მეხისტეხა; მაგრამ ქალ-ვაჟს არ გასჩენია შიშის გრძნობა, მათ ბუნებაში რომ ყოფილიყო ნიადაგი შიშის გაჩენისათვის, ისინი ვერც იხილავდნენ ამ სასწაულს. ცხადია, მათი უშიშარობა მათივე უცოდველობის ნიშანია. «იმათ ეს დაინახეს და აიღეს, იმიტომაო, ამბობენ ხევსურები, რომ ისინი წმიდად იყვნენ, თორემ თუ მათი სიწმიდე შელახული ყოფილიყო, მაშინ იგინი ვერც დაინახავდნენ და ვერც აიღებდნენ თასსა და შიბსაო» (60, 127). ის ქალ-ვაჟი, რომელიც (უფრო ქალი) საყმოს

გენეზისის მონაწილე შეიქმნა, შეიძლება შევადაროთ მხოლოდ ადამ და ევას — სამოთხის მკვიდრთ, რომელთაც ჯერ კიდევ არ ჰქონდათ ნაგემები აკრძალული ხილი, და რომელთა სიცოცხლე, შეიძლება ითქვას, განუწყვეტელი ჯვარჩენის წინაშე გადიოდა. იმ ადამ და ევას ანარეკლები იყვნენ ეს ვაჟი და ეს ქალი; ისინი აშენებდნენ კოშკს კარატისწვერზე თამაშ-თამაშით (67, 162) და არ იცოდნენ, რომ ჯვარჩენამდე მიგნებული ჰქონდათ კვრივი ადგილი, სადაც ისინი, როგორც სინაის მთაზე მაყვლოვანის სასწაულის მხილველი მწყემსი მოსე, ფეხშიშველანი იდგნენ.

ჯვარჩენის საგნებზე — შიბზე და თასზე — საგანგებოდ იქნება საუბარი. ახლა კი უნდა შეინიშნოს, რომ მწყემსი ქალ-ვაჟი ამ საგნებს უტყუარი ალღოს კარნახით საწმიდო ადგილას ინახავენ, როგორიც არის პურის კიდობანი და სახლის ჭერხო; თუმცა ამ წმიდა საგნებმა, როგორც ცოცხალმა არსებებმა, სასწაულით აჩვენეს, რომ ადამიანის საცხოვრებელი არ უნდა ყოფილიყო მათი ადგილ-სამყოფელი. ისინი უნდა ჩამარხულიყვნენ მიწაში, რათა ამოზრდილიყო კულტი, თუნდაც იფნის სახით (მართლაც, ერთი ანდრეზის თანახმად, იფანი ამოდის კერიაში ჩარგული თასიდან (67, 185).

კულტის დასაბამი ირაციონალურშია. ეს ცხადია. მაგრამ მისი ფესვი ბავშვურ უბრალოებაში ძევს. ანდრეზი გვამცნობს: ის ქალ-ვაჟი «მწყემსობას დადიანა-დ' იმაში ერთ ბატარა კოშკ გაუკეთებავ, ქვებისაი. მეორე დღეს ერთხან, როსამ ორ მისულან, ი კოშკზე დაყუდებულ ხატ ყოფილ...» (67, 162). ბავშვების აშენებული სათამაშო კოშკი არის პირველსახე იმ კვრივი კოშკებისა, რომლებიც მიჩნეულია ჯვარის დაარსების ადგილზე აგებულად უხსოვარ დროში. ბავშვები აშენებენ კოშკს ჯვარჩენის გაუცნობიერებელ მოლოდინში. არის სოფლები — ორი სოფელი — კარატისწვერის ორივე მხარეს, არის მოსახლეობა, არის საქონელი, რომელიც ყოველ ზაფხულს იდენება საძოვარზე იმ არემარის უმაღლეს მწვერვალზე, არიან მწყემსებიც, მაგრამ ეს ყველაფერი ჯერ კიდევ ვერ ქმნის საყმოს, რადგან ამ სოფლებს ფშავისას და ხევსურეთისას არა ჰყავთ ჯვარი, სალოცავი, არა აქვთ კულტი. სოფლისთვის კულტი, რელიგია, არათუ ახალი, არამედ საერთოდ რელიგია, მოაქვთ ამ მყემსებს სასწაულებრივად ციდან მოვლენილი საგნების წყალობით; ამ მოვლენით იწყება ისტორია ამ ხეობაში, როგორც სკვითების ქვეყანაში ოქროს ნივთების გამოჩენით, ჰეროდოტე რომ მოგვითხრობს თავის «ისტორიაში»: «...ტარგიტაისს ჰყავდა სამი ვაჟი: ლიპოქსაი, არპაქსაი და უმრწემესი — კოლაქსაი. მათ დროს ციდან ჩამოეშვა ოქროს იარაღები: გუთანი-უღელი, ცული და თასი. და დაცვივდნენ სკვითების ქვეყანაში. პირველად ისინი უფროსმა დაინახა, ახლოს მივიდა ასაღებად, მაგრამ მიახლოებისას ოქრო აბრიალდა. ის უკანვე გაბრუნდა. ახლა მეორე ძმა გაემართა, მაგრამ იგივე განმეორდა. როცა ისინი ოქრომ თავისი ცეცხლით მოიშორა თავიდან, მესამედ უმრწემესი ძმა მივიდა და ცეცხლიც ჩაქრა და მან სახლში წაიღო ეს ნივთები. ამის შემდეგ უფროსმა ძმებმა სცნეს მინიშნება და მთელი სამეფო მას გადასცეს» (IV, 5).

ძმებმა სამეფო უმცროს ძმას გადასცეს, როგორც ზღაპრებში ხდება. მაგრამ აქ მთავარი ის არის, რომ ეს ოქროს საგნები, რომელთაც შემდეგ «სკვითი მეფეები დიდის მზრუნველობით ინახავდნენ და ყოველწლიური მსხვერპლშეწირვებით მოწიწებით სცემდნენ თაყვანს» (IV, 7), ქმნიან სკვითების მანამდე უდაბურ მიწაზე კაცობრიულ კულტურას, სიმბოლურად გამოხატავენ რა სამ ფუნქციას ადამიანური მოღვაწეობისას:

უღელი-გუთანი — მიწათმოქმედებას, ცული — მეომრობას, თასი — კულტმსახურებას (124, 156). მიწა იხვნება, ქურუმი თასით ღვრის წმიდა საღვრელს, მეომარი ცულით იცავს მიწის მუშაკის ნაჭირნახულევს და ღვთისმსახურის მშვიდობიან საკრალურ საქმეს. მხოლოდ ამ საგნების ათვისების შემდეგ შეიძლება ლაპარაკი სკვითებში ადამიანთა საზოგადოების არსებობაზე.

ასევე, კარატისწვერზე მოვლენილი წმიდა საგნები ქმნიან საყმოს — კარატის ჯვარი გზავნის თავის ნიშანს თასის სახით და მისი ხელყოფის უფლებას ანიჭებს უცოდველ მწყემსებს. თუ სიწმიდის ხელყოფა მათი პრივილეგიაა, ეს იმის ნიშანიც არის, რომ ისინი ამიერიდან ჯვარის მიერ «ხელდებულნი» ან «დაჭერილნი» არიან. ამ საკრალურ საგნებთან შეხებამ წერტილი დაუსვა არა მხოლოდ მათ ბავშვობას და პასტორალურ ყოფას, არამედ სრულიად მოსწყვიტა ისინი ყოფით ცხოვრებას და საკრალურ სფეროში — თითქოს კვრივში, გადაიყვანა. «მემრ გახდილ ქადაგ ის ქალი, გაქადაგებულ. გაუგავ ხალხს, მოვკლათავ, უთქომ. ის ქალ ხან სად მალულ, ხან სად. ი ხატს თან უყოლებავ. ხატ ხან გაფრინდების, ხან მაუვ. იმ ქალს არც მეთვეურობის წეს ხქონივას, არც ქმრიანობისა, არც მებოსლეობისა... ხალხს არ უყენებავ ი ქალი...» (67, 162).

ეს ხალხი ისევე ეწინააღმდეგებოდა ქადაგს — ჯვარის მოენეს და მისი ნების გამომცხადებელს; ისევე ურჩობს, როგორც ის მოსახლეობა, რომლის კერაში ჯვარჩენის ნიშნად იფანი ამოვიდა.

ბეთლემი — ჯვართა სამშობლო

«პირველად მორიგემ ხთიშვილნი ზეციდან რომ გადმაუშვნა, მაშინ ისინი გერგეტს დააბინავა...» (60, 118), — მოგვითხრობს ღვთისშვილთა ამ ქვეყნად, ადამიანთა მიწაზე, გამოჩენის ანდრეზი. გერგეტი ცასა და მიწას შორის არის აღმართული, ის დგას, როგორც დურანქი — «კავშირი ცისა და მიწისა», რომლის ერთი კერძო, ძალზე გავრცელებული განსახება არის სწორედ მთა (46, 125-7). რაკი ღვთისშვილნი გერგეტზე არიან დაბინავებულნი, შეიძლება ის ღვთისშვილთა ოლიმპოდ მიგვეჩნია, რომ ერთი დაბრკოლება არ იყოს: ზევსისაგან, ღმერთთა და კაცთა მამისაგან, განსხვავებით მორიგე ღმერთს, ღვთისშვილთა გამჩენსა და ქვეყნიერების დამბადებელს, გერგეტზე არ უდგას ტახტი. მას არასოდეს დაუტოვებია თავისი კარი ცაში, რომლის მახლობლად ერთადერთ ღვთისშვილს კვირიას უდგას კარავი. «დიდება... დიდს კვირიასა, ხთის მაღლის მაკარვესა!» (56, 14), ასე ადიდებენ მას. ისიც გაცნობირებულია, რომ მორიგე ღმერთთან სიახლოვის ღირსება თავად მორიგე ღმრთისგან აქვს მინიჭებული: «შენ გადიდას, გაგიმარჯოს, კვირაო ხთისგან კარავიანო!» (56, 26). როგორც «ანგელოზთ მეუფროსეს» (56, 67), მას განსაკუთრებული მისია აკისრია, რაც გამოჩნდა კოპალასა და დევთა შერკინებისას, როცა დიდი კვირაეს მათრახის მოქნევამ გადაწყვიტა საბედისწერო ასპარეზობის ბედი.

გერგეტი იმითაც არ ჰგავს ბერძნული ღმერთების პანთეონს, რომ ის ღვთისშვილთა დროებითი სამყოფელი იყო, ის იყო შუაგზა ცასა და მიწას შორის და გერგეტი, როგორც დურანქი, ასრულებდა ამ ფუნქციას. ვიდრე უდაბლეს სფეროში, ადამიანთა სამყოფელში დაეშვებოდნენ, მორიგე ღმერთს ისინი ჯერ ამ შუაგზაზე უნდა დაებინავებინა, საიდანაც

უნდა მოესმინათ მათ ადამიანთა განწირული ძახილი. ამის შემდეგ უნდა დაეტოვებინათ გერგეტი და ჩაბმულიყვნენ დევებთან სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში. ასეც მოხდა.

ყველა ღვთისშვილს საკუთარი გზა ჰქონდა თავისი საყმოსკენ, რომელიც მორიგე ღმერთმა წინასწარ ჩააბარა მათ. გერგეტიდან წამოსული ხადუელთა სამება, «კოჭის მოკიდებით» აჩენს რა გზადაგზა სალოცავ ნიშებს, ადის ცროლის წვერზე და «ყინვრის ლოგინიან, ნისლის კოტორში გახვეული» ჯვარის სახელს იმკვიდრებს (60, 178). ასე სხვა ღვთისშვილებიც მოევლინენ თავ-თავიანთ საყმოების მთაწმინდებს, ჯვართა პირველჩ ენის ადგილებს, რომლებიც ზემოდან დაჰყურებენ საყმოთა მიწა-წყალს.

როგორც ჩანს, გერგეტი ძველთაგანვე სიწმიდით ყოფილა მოსილი ქართველთა თვალში. იმ ადგილზე, სადაც დღეს სამების ტაძარი დგას, ტრადიცია ანდრია მოციქულის კვალს ხედავს: პირველწოდებულ მოციქულს აქ ჯვარი აღუმართავს, რითაც დასაბამი მიუცია ამ არემარის საკრალური ისტორიისათვის (71, 93). ჟამთა მსვლელობაში გერგეტის სიწმიდეს ისიც აძლიერებდა, რომ ძნელბედობისას სამების ტაძარში ინახებოდა მცხეთის სვეტიცხოველის განძი, მათ შორის წმიდა ნინოს ჯვარი ვაზისა (75, 357). ქრისტიანულ უდიდეს სიწმიდეთა სახიზარის სტატუსი უკუიფინებოდა გერგეტელებზეც, სამების საყმოზე. პ.უმიკაშვილისათვის უთქვამთ გერგეტელთ: «გერგეტელის სისხლი სამი კაცის სისხლათა ღირს. ვახტანგ გორგასალი მეფის თარხანი ვართ. ყარაული გვიყენია მუდამ საყდართან — ზამთარ-ზაფხულსა. სამთა მეფის აშენებული ყმანი ვართ. ბაგრატიონთა ნაწყალობები ვართო» (77, 351). გერგეტში, როგორც სვეტიცხოვლის სახიზარში, თავად სვეტიცხოვლის საკრალიზმი და მადლია განივთებული მისი საგანძურისა და წმიდა ნინოს ჯვარის სახით. ასეთი გააზრება აქვს საყმოს რელიგიურ შეგნებაში იმ ისტორიულ ფაქტს, რომ გერგეტი მცხეთის სვეტიცხოვლის საუფლოში შედიოდა (69, 196). ისინი თავიანთ ისტორიას გორგასლიდან იწყებენ, ხოლო ტაძრის აშენებას თამარის ანდრეზულ ხანას მიაწერენ (უნდა აღინიშნოს, რომ საყმოს ცნობიერებაში თამარის ეპოქა, როგორც საწყისი ხანა, წინ უსწრებს გორგასლის ეპოქას).

გერგეტის სამების წმიდა სიძლიერეს მისი საყმოს პირით აუწყებს სადიდებელი:

დიდია წმიდა სამება,
ცის კიდურამდე ელავსო...

სადიდებლის ეს სიტყვები იმასაც გვაუწყებს, რომ სამება ქვეყნის შუაგულში დგას და აქედან აფენს სამყაროს ოთხივ კუთხისაკენ თავის შარავანდს.

ამიტომ არ არის მოულოდნელი, რომ ჯვრის უღელტეხილსაქეთა საყმოები თავიანთი პატრონი ღვთისშვილების «სამშობლოდ» გერგეტს მიიჩნევენ. ვ.ბარდაველიძეს დადასტურებული აქვს გერგეტული კოშკები პირაქეთ ხევსურეთში (ბარისაჯოს, ბუჩ უკურთის, უკენაჯოს და ოჭერჯევის მთებზე), რომელთა აგება უკავშიდება გერგეტიდან «თეთრეულის» (იგულისხმება ვერცხლის თას-განძის) გადმოტანას (6, 34). გერგეტი მათთვის ძლიერებისა და დავლათის წყაროა, როგორც ეს უკანჯადუური სიმღერიდან ჩანს, სადაც ჯადუს სამების ყმაა შექებული:

მეშველა მილხაურის ძე, ნიავო გერგეტისაო,
კივკავ დარბაზის გამტეხო, მომტანო სირმაისაო,
თორმეტის შურის მძებნელო, ჯელად მომყვანო ტყვისაო

(38, №25441).

წმიდა მთაა გერგეტი და მისი სამება — ქრისტიანულ სიწმიდეთა სახიზარი; მაგრამ სამებაზე მაღლა, გერგეტის კლდეში არის წმიდათა წმიდა, რომლის მიდამოებში, ბერების გადმოცემით, რასაც ხალხური თქმულებები სცემს დასტურს, ოქროს მტრედები დაფრინავენ (114, 111). მტრედებს, რომლებიც იმაგინაციური ხილვის მეორე «წამს» ფრთიან ჯვრებად გარდაისახებიან, ღვთისშვილის მკადრე თუ წმიდა ბერი ბეთლემის ქვაბში შეჰყავს. ბეთლემის ლეგენდას ქრისტიანულ ტრადიციამდე მივყავართ, რომელსაც საფუძველი პალესტინის ბეთლემში აქვს. აქედან გამოსული წმიდა ტრადიცია ხევის ბეთლემის გარშემო არსებულ თქმულებაში განაგრძობს სიცოცხლეს. ამ ტრადიციული, წმიდა ანდრეზის უძველესი ჩანაწერი ვახუშტი ბაგრატიონის «აღწერაში» მოიპოვება:

«მყინვარის კლდესა შინა არიან ქუაბნი გამოკუეთილნი ფრიად მაღალსა, და უწოდებენ ბეთლემსა, გარნა საჭიროდ ასავალი არს, რამეთუ არს ჯაჭვი რკინისა, გარდმოკიდებული ქუაბიდან, და მით აღვლენ. იტყვიან უფლის აკუანსა მუნ და აბრაჰამის კარავსა, მდგომსა უსუეტოდ, უსაბლოდ, და სხუათაცა საკვირველთა. არამედ მე ვდუმებ...» (75, 357-8).

ბეთლემის ქვაბში დაცულ საკრალურ რელიქვიებს, რომელთაც ვახუშტი ჩამოთვლის, სხვა ცნობით, ემატება ზეციური მანანის მარაგი და ის ძღვენი, რომლებიც მოგვებმა ახლადშობილ ქრისტეს — ღვთის ძეს ანუ ღვთისშვილს მიართვეს ბეთლემში (114, 112). თითოეული რეალია აქ მნიშვნელოვანი რელიგიური სიმბოლიზმით არის დატვირთული — ისინი მოიცავენ ძველი და ახალი აღთქმების საკრალურ სინამდვილეს. აბრაამის, «მრავალთა მამის», კარავი არის იგივე წიაღი მისი, საიდანაც გამოვიდა უფლის რჩეული ერი — კაცობრიობის სახე ძველ აღთქმაში; ამავე დროს, უსვეტ-უსაბლოდ მდგარი კარავი იგივე ცარგვალია, რომელიც მოიცავს მთელ ქვენიერებას. სიმბოლიზმი კარვისა უფრო მეტი საკრალიზმით იმოსება, როცა ის ღვთის ძის სამშობლოდ არის შერაცხილი: აბრაამის კარავი ძველი აღთქმის სხვა საგნებთან და მოვლენებთან ერთად ღვთისმშობლის წინასწარმეტყველური ხატია. დავით გურამიშვილის ვედრებაში ღვთისმშობლის მიმართ, რომელიც მისდევს ტრადიციულ ქრისტიანულ სიმბოლიზმს, ვკითხულობთ:

სახის* აბრამის კარაო, ღვთის ტევნით გულთა მყრდნობელო,

სჯულთ კიდობანო მოსიანთ, ღვთის მცნების ჩასაწყობელო,
ვით შეუწველო მაყვალო, საღმრთო ცეცხლ-გაუქრობელო,
მიჯსენ, ნუ დამწვავ საჯმილით, იესო ქრისტეს მშობელო!

(ლდ, 421)

ბეთლემის ქვაბში თქმულება ადგილს მიუჩენს სასწაულებრივ საკვებს — მანანას, რომელიც ეგვიპტიდან გამოსულ ერს კვებავდა მისი უფალი უდაბნოში ორმოცი წლის მანძილზე (გამოსვლ. 16, 15-35). უფლის გამოცხადებით მოსემ მანანის დღიური მარაგი შეანახვინა ოქროს ტაკუკში, რომელიც რჯულის კიდობნის გვერდით უნდა მდგარიყო უფლის წინაშე მომავალ თაობათათვის სამახსოვროდ. მოგვიანო ტრადიციით, მანანიანი ეს ოქროს ჭურჭელი თავად რჯულის კიდობანში ინახებოდა: «...რომელსა შინა იყო ტაკუკი ოქროსაჲ, სავსე მანანაჲთა» (ებრ. 9, 4).

---

* ალბათ უნდა იყოს: «სახით».

ბეთლემის ქვაბშივე, ამ საკრალური ანდრეზის თანახმად, ინახება მოგვების მიერ ქრისტეს შობის დღეს მორთმეული ძღვენი «ოქროი, გუნდრუკი და მური» (მათ. 2, 11), ახლადშობილ ყრმის მეფური (ოქრო), ღვთიური (გუნდრუკი) და კაცებრივი (მური) ღირსების აღსანიშნავად. და, რაც მთავარია, აქ დგას ის აკვანი, ოქროს აკვნად სახელდებული, სადაც იწვა ღვთის შვილი. (მე-2 მაკაბელთა წიგნში მოთხრობილია, როგორ შეინახეს საიდუმლო გამოქვაბულში ძველი აღთქმის რჯულის სიწმიდენი: «მივიდა იქ იერემია და იპოვა გამოქვაბული და შიგ შეიტანა კარავი, კიდობანი და საკურთხეველი, და დაბეჭდა შესასვლელი. ხოლო როცა მის კვალზე იქ მივიდნენ ზოგიერთნი მის თანმხლებ პირთაგან, რომ მიენიშნათ გზა, ვერ იპოვეს ის ადგილი» (მე-2 მაკაბ. 2, 5-6).

თუ გერგეტის სამება ეროვნულ ქრისტიანულ სიწმიდეთა (ნინოს ჯვარისა და სხვათა) სახიზარია, ბეთლემის ქვაბი საერთოქრისტიანულ სიწმიდეთა საიდუმლო შესაკრებელია; გარდა პალესტინური ბეთლემისა — ქრისტეს სამშობლოსი, რომელიც არის, ამავე ძალით, ქრისტიანული რჯულის დასაბამი, ხევის ბეთლემი სიმბოლურად წარმოსახავს რჯულის კიდობანსაც, რომელიც მოსეს კარვის — უფლის ტაძრის პირველსახის — წმიდათა წმიდაში იდგა. «და კიდობანსა შინა დაჰსხნე საიდუმლონი, რომელნი მიგცნე შენ» (გამოსვლ. 25, 21), ეუბნება უფალი მოსეს, როდესაც საუფლო კიდობნის აგებას უბრძანებდა. კიდობანი ინახავდა საიდუმლოს და ის ამიტომაც უნდა მდგარიყო საიდუმლო ადგილზე ჯერ კარვისა და მერე ტაძრისა, როცა ის აშენდებოდა. ამიტომაც ბეთლემი ისევე მიუწვდომელია, როგორც იერუსალიმის წმიდათა წმიდა. «გარნა საჭირო ასავალი არს, რამეთუ არს ჯაჭვი რკინისა, გარდმოკიდებული ქვაბიდამ, და მით აღვლენ» — წერს ვახუშტი. ჯაჭვის არსებობა ნიშნავს, რომ ადგილი, სადამდისაც ის არის გაბმული, ძნელია მისაღწევად; ის გულისხმობს უფსკრულს ორ სფეროს შორის. მაგრამ ამავე დროს, რაც მთავარია, მისი არსებობავე მოასწავებს, რომ კავშირი დამყარებულია: ჯაჭვი რელიგიის სიმბოლოა, კავშირისა მიწიერ და ზეციურ სამყაროთა შორის. აქ ისიც საცნაური ხდება, რომ ძნელად ასავალ ჯაჭვზე გადის გზა მხოლოდ რჩეულთა და წმიდანთა, გზა კვრივთა კვრივისაკენ, სადაც დიდი საიდუმლოა დამარხული. ბეთლემში ასვლა შეედრება მღვდელმთავრის შესვლას იერუსალიმის წმიდათა წმიდაში. ამიტომაც ბეთლემის თქმულება ამ საიდუმლო ქვაბში ამსვლელად მხოლოდ ერთადერთ მოწმიდარ ბერს ასახელებს, რომელსაც ბეთლემის წმიდა გიორგის ნებით დაულახავს ბეთლემის კვრივი. მას იქ უნახავს ყინულის ბრწყინვალე ტაძარი, რომლის ჭერი ვარსკვლავებით ყოფილა მოჭედილი, იატაკი — თვალმარგალიტით; შუაში ოქროს აკვანი მდგარა, რომელსაც მტრედი არწევდა. საკურთხეველში საკვირველი რამ უნახავს, მაგრამ მისი გამოცხადების უფლება არა ჰქონია (55). რჩეულს ბოძებული აქვს, ცხადია, მისი სიწმიდის ჯილდოდ, საიდუმლოს ხილვის უფლება, მაგრამ ზოგიერთი რამის განცხადების ნება მას არა აქვს. ასეთია კულტის საიდუმლოს წესი. ამასვე გულისხმობს ვახუშტის ფრაზა, რომლითაც ის ამთავრებს ბეთლემის ქვაბის სიწმიდეთა ჩამოთვლას: «...არამედ მე ვდუმებ».

მაინც გახსნილია გზა საიდუმლოსაკენ, რისი ნივთიერი დასტურია აბრაჰამის კარვისა და ქრისტეს ბაგის ხის ნაჭრები, რომლებიც თქმულების თანახმად, ბეთლემიდან

დაბრუნებულ ბერს მეფე ერეკლესთვის მიურთმევია (11, 210-1; 129, 111,66). ბაგრატიონ მეფეს, როგორც უფლის ნათესავს («სადავითო სახლის» შთამომავალს) და ღვთისშვილის, კერძოდ, გუდანის ჯვარის, მოძმეს, მემკვიდრეობად გადაეცემა ღვთის განხორციელების ნიშანი.

აი, ასეთი საიდუმლოებრივი და სიწმიდით მოსილი ადგილიდან, როგორიც ბეთლემია, — ქრისტიანულ სიწმიდეთა შესაკრებელი ადგილი ანუ წმიდა საგანძური, — იღებენ დასაბამს ხევსურეთის ღვთისშვილნი; მორიგე ღმერთმა ისინი აქ შეკრიბა, რათა აქედან გამოცხადებოდნენ ქვეყანას; ისინი აქ თავიანთი სიმბოლური სახით არიან წარმოდგენილნი, იმ სახით, როგორითაც წმიდა მკადრეებს შეუძლიათ მათი ხილვა. რაც საყმომ იცის მათ შესახებ, მკადრეთაგან იცის, რომელთა გამოცდილებაში ბეთლემს შუაგული ადგილი უჭირავს, თავად ბეთლემში კი — ოქროს აკვანს ღვთიური ყრმითურთ. ხევსურული ანდრეზი გადმოგვცემს:

«...გახუა წაუყვანავ ხთიშვილს გერგეტის თავა-დ' შაუყვანავ ბეთლემის სახლში. რო შევედით, თქვისავ გახუამავ, — სავსე იყვავ ის სახლივ ხატებითაო-დ' თამაშობდესავ. ზოგ ხატებივ ტრედებივით იყვაო-დ' ირეოდავ ერთმანეთშიავ. იმთვენ იყვავ ხატებივ, რომ ბუზვებივით გად-გამოდიოდესავ. ერთივ ოქროს აკავან იდგაო-დ' შიგავ ყმაწვილ იწვავ, ტრედებ დაღბრუნევდესავ თავზედაო-დ' იფქლის მარცვლებს აჭმევდესავ...» (67, 191).

ბეთლემი სავსეა «ხატებით» ანუ ჯვრებით (იგულისხმება ჯვრის ნიშანი), რომლებიც წამიერად მკადრის აღქმაში მტრედის სახეს იღებენ. ჯვარიცა და მტრედიც უხორცო ანგელოზების აღეებია. ოქროს აკვანში მწოლარე მხოლოდ იმიტომ არ არის ჩვეულებრივი ყრმა, რომ მასზე მტრედები ზრუნავენ; საყმოს წარმოსახვაში ანგელოზები ნებისმიერ ყმას მიაკითხავენ, თუ ის უპატრონოდ არის დატოვებული. ერთი თქმულება მოგვითხრობს: «დედას დავიწყებია სამკალში აკვნით ბავშვი. მოფრენილან მტრედები და ანგელოზები, შემსხდარან აკვნის კამარაზე. ანგელოზები თურმე აკვანს არწევდნენ, მტრედები ნანინას დაღუღუნებდნენ» (57, 275). ამ ანდრეზს ეფუძნება აკვანის სიმღერის შემდეგი სტრიქონი: «ტრედან გაღუღუნებდესო, ანგელოსნი გარწევდესო» (80, ჩ561-ბ). აკვნის ბავშვი ანგელოზთა გარემოცვაშია, მსგავსად ბეთლემს შობილი ყრმისა (შობის იკონოგრაფიაში ისინი აუცილებელი პერსონაჟები არიან). ოქროს აკვანში მწოლარე ყმაწვილის ბედი საიდუმლოებით არის მოცული; ანდრეზებში არ ჩანს მისი კვალი, ის თითქოს უნდა წარმოსახავდეს ღვთისშვილის შობის მარადიულ ხატს და არასოდეს გასულა ბეთლემის ქვაბიდან. მაგრამ მისი არსება უნდა ვიგულისხმოთ ღვთისშვილთა მეუფროსის კვირიას სახეში. კვირია თუ კვირაე იგივე «კვირიოს» — ბერძნ. «უფალი», ხომ მორიგე ღვთის მოკარვეა, როგორც ვიცით, მსგავსად მისი მარჯვენით მჯდომარისა — მისი ძალი და სამართალი. საყმოს რელიგიურ შეგნებაში მას განცალკევებული ადგილი აქვს მიჩენილი: «კვირია არ ერევის ჯვრებში... საკუთრად უდგას კარავი, საკუთრად უნდა დაეკლას საკლავი, სხვა ანგელოზებთან ნაწილს არ იღებს...» (38, №25405). არც მის სახელს აცხადებს,

რომელიც საიდუმლოდ არის დამარხული. ყმათა ბაგე მარხულია ქრისტეს სახელის წარმოსათქმელად, ქრისტე მის ბერძნულ ეპითეტში — «კვირაე»-შია ჩასაიდუმლოებული.*

აშკარაა, რომ ქრისტიანული ტრადიციით შთაგონებული ანდრეზული «ბეთლემის სახლი» ის წიაღია, სადაც დამარხულნი არიან ჯვარ-ხატები, საიდანაც გამოდიან ისინი საყმოებში დასანაწილებლად. ჯვართა ამ საგანძურიდან თუ სახიზარიდან მკადრეს გამოჰყვება ერთ-ერთი ჯვარი და წაუძღვება ღვთისშვილს მიწიერი საბრძანისისაკენ. «ბეთლემის სახლის» ზემოთ მოყვანილ ანდრეზს ამგვარი გაგრძელება აქვს:

«...გახუა იქით რო წამოსულა, წამოუყვანავ ერთ მფრინავ ხატი. ეს ხატი ნაწილიანი ყოფილ, რო ღამითავ შუქთ უშობდისავ. რო მავიდოდ გახუაი, ხატ თავისთავად წინ წამიმძღვებოდისავ, თუ(რმე) იცოდ გახუამ, ყორის წყალზე რო მავედითავ, იცოდის გახუამ, ბიბინ რაიმ დადგაო-დ' ხატიც კლდის თავზე ჩაჯდავ... მავიდესავ ტრედის აღითავ რეებიმაო-დ' შუქთ უტევდესავ. ოქროქსოილ მაიტანესაო-დ' რომენიც გახუას მახყვებოდ, იმ ხატს ჩააცვეს, თავად გამახყვ გზას. უკან გახუა მახყვებოდ. იქით წამასულთ დღე და ღამ ვიარეთაო-დ' გათენებისად გუდან მავედიდითავ, ის ბეღელში შავიდაო-დ', მე კარში დავრჩე. იქით დაწყებულ გახუაისა-დ' მფრინავის ხატის ერთად სიარული...» (67, 191).

ჯვარი მანათობელი მტრედის სახით მთიდან ბარად ეშვება. ის სტოვებს ციურ ბეთლემს, ბეთ-ლეხემს — «სახლს პურისას», სადაც იფქლის მარცვლებით კვებავენ ახლადშობილ ყრმას, და შედის გუდანის ბეღელში, ღვთისშვილის, ამჯერად წმიდა გიორგის, მიწიერი საარსოს კვრივში. ეს გზა, რომელიც გამოიარა მფრინავმა ჯვარმა თავის მკადრესთან ერთად, ქმნის უხილავ ჯაჭვს ამ ორ ბეღელს შორის.

მფრინავი ჯვრები

აღმოსავლეთ საქართველოს მთელს მთიანეთში, სადაც კი ხალხი ღვთისშვილთა მფარველობის ქვეშ საყმოებად ცხოვრობს, გავრცელებულია ანდრეზები ე.წ. «მფრინავ ჯვრებზე». პოტენციურად თითქმის ყველა ჯვარი (ღვთისშვილის ნივთიერი ნიშანი) მფრინავია, მაგრამ ზოგიერთ საყმოში ეს თვისება ჯვარის (ღვთისშვილის) მუდმივ ეპითეტს ქმნის. მაგ., ხადუს სანება ასე იხსენება სადიდებელში: «მფრინავი ანგელოზი ცროლის წვერისა» (62, 10). ამ მფრინავ ანგელოზს ანუ სამებას ცროლისწვერისას ჯვარჩ ენის და მგზავრობის თავისი ანდრეზი აქვს.

სხვა ჯვართა მსგავსად ცროლის წვერის სანება (სამება) გერგეტის ბეთლემიდან არის წამოსული, მაგრამ ვიდრე ცროლის თავზე დაარსდებოდა, ის მანამდე «მინდორჩი» ყოფილა დაარსებული; ეს მისი წინაისტორიაა, რომლის ანდრეზი შემორჩენილი არ არის. როგორც ამბობენ, ბარში (ანუ მინდორში) სიწმიდე შელახულა იმდენად, რომ იქ სამებას აღარ დაედგომებოდა. «...ბოლოს სანება იქამდინ გამწყრ, რო აიყარ მინდორჩიითა, წამავიდ მთაჩი სიწმიდის გულისად, სოფელს არც აქ მიეკარა-დ' მაღალს მთაზე ცროლს დაარსდ, ჴმელთ შუაჩი...» (62, 1-2).

ასეთია ამ ჯვარის მოძრაობის რიტმი: მთიდან (ბეთლემიდან) ბარად («მინდორჩი»), ბარიდან კვლავ მთაში (ცროლის წვერზე), თუმცა როგორც დავინახავთ, ის ცროლის

* ასევე გასაიდუმლოებულია წმ. გიორგის სახელი ზოგიერთ საყმოში: უძილაურთაში და შუაფხოში (ფშავისხევის თემებში) წმ. გიორგი შესაბამისად კოპალად და იახსარად იწოდება. ამ ნაშრომში ეს საკითხი არ არის განხილული.

მთაზეც არ ჩერდება მუდმივად. მის ამ რიტმს ისტორიული საფუძველი, ალბათ, ძნელბედობის ხანაში აქვს, როცა ბარში რჯული იბღალება და სიწმიდეები ან იდევნებიან, ან მტრის ხელს განრიდებულნი, სახიზარებს მიაშურებენ მთებში. რომელი საყმოს პატრონი იყო ბეთლემიდან ბარში წამოსული სანება, ან საქართველოს რომელი კუთხე იგულისხმება ამ მინდორში, ანდრეზს არ შემოუნახავს, რადგან «მინდორჩიით» ლტოლვილმა ხადუს სანახებში სრულიად ახალი საყმო შექმნა, საყმო, რომლის ცნობიერებაში მათი შემკრები ჯვარის პრეისტორიას არ შეუღწევია. საყმოს ახსოვს მხოლოდ მისი ჯვარჩენა ცროლის წვერზე, ჯვარჩენა ნათლისა და მტრედის სახით. საყმოს ისიც ახსოვს, თუ ვინ იყო შემსწრე ჯვარჩენისა ანუ მისი «აღმომჩენი»; ეს იყო ჩარგლიდან უკაცრიელ ხადუს სანახებში წამოსული კაცი — ქერაულთა საგვარეულოს ეპონიმი ვინმე ქერა. მას შეუმჩნევია ნათება ცროლის წვერზე, წასულა და უნახავს, «რომ ტრედის სახით იჯდ მაღალს ქვაზედ მფრინავ ანგელოზი-დ' თვალთ არ იყრიდ. ქერას გონ აჴდივა-დ' გონთ რო მასულ, იქ აღარა იბადებოდაო-დ' მუჴლმაყრილ ვიჯდივ იმ ადგილზედავ, სადაც მფრინავ ანგელოზივ ვნახევ...» (62, 2). მართალია, ჯვარჩენის მტრედი გაუჩინარდა, მაგრამ ისახება კულტის ხილული მხარე: ქერა ცროლის წვერზე აშენებს კოშკს ანუ კვრივს ჯვარჩენის ნიშნად და სამახსოვროდ, დარბაზს და საქვაბეს — საკულტო ტერიტორიის აუცილებელ ნაგებობებს დღეობათა წარსამართავად. ასე არსდება კულტი ხადუში, რაც ამავე დროს საყმოს დაარსებაც არის.

ის ჯვარი, რომელიც ფრენით მოვიდა ცროლის წვერზე, ისტორიულ ხანაშიც განაგრძობს ფრენას. ჯვარის მოგზაურობა ადგილ-ადგილ, «კოჭის მოკიდებით», დაკავშირებულია საყმოს ტერიტორიის წმიდაყოფასთან, რაც იმავდროულად არის მისგან ამ ტერიტორიის დაუფლება. ის, ჩვეულებრივ, მკადრესთან ერთად მოგზაურობს, მაგრამ კიდობანშია ჩასვენებული და მხოლოდ მაშინ ამოაბრძანებენ, როცა ამის საჭიროება დადგება. კიდობანი, ცხადია, შემთხვევითი სადგური არ არის ჯვარისათვის: აქ უნდა გავიხსენოთ, რომ სწორედ კიდობანში მალავს ქალი კარატისწვერზე გამოჩენილ ნიშს ჯვარისას — ოქროს შიბს. კიდობნის იდეამ შეიძლება უფლის კიდობნამდე მიგვიყვანოს, სადაც ისრაელის უმთავრესი სიწმიდეები იყო დაცული. სანების ჯვარის ერთი ანდრეზი ასეთ ამბავს ინახავს: ღილღველთა მხარეში, სადაც სანების ჯვარიონი ბეგარის ასაკრეფად იყო წასული, მისი მკადრე წმიდად ვერ დაიცავს თავის ფიქრებს, რის გამოც ჯვარი სწყრება მასზე. თუმცა ის უფრო ადრე ღილღველებზე ყოფილა გამწყრალი და კიდობნიდან ამოფრენილს აღარ უსურვებია არც ამ მხარეში გაჩერება და არც კიდობანში ჩაბრძანება. «სთხოვეს პატივება, მაგრამ სანება ძალიან გამწყრალ იყვა-დ' აღარ დადგ იქ. გამახყვ მკადრეიცა-დ' დასტურებიც. რო მადიოდეს, მაუძღვებოდათ, უკან ჯვარიონნ მახყვებოდეს. ნეთხისკარ რო მავიდეს, იქ ერთი ძალიან ლამაზ ღილღვლის ქალ შახვდ ჯვარიონთ, რო იმისთანა ლამაზ ქალ მეორე არ იქნებოდ. მკადრე არ იყვ ხნიერ კაცი-დ' ამ ქალზე გულში რაიცაღ ცუდ გაიფიქრ. აბა სანება გულთა მხილავი ასა-დ' გაიგ ეს ამბავი, რო ჩემმ მკადრემავ გულში ცუდ რაიმ იფიქრავ ქალზედაო-დ' გაწყრა-დ' ამ მკადრესა-დ' სხვათ ჯვარიონთაც თვალშიით გაუქრ...» (62, 208).

აქ გამოჩნდა მისი, როგორც «მფრინავი ანგელოზის», ბუნება. უნდა ვიფიქროთ, ამ შემთხვევის გამო მიეცა მას ეს სახელი. მითხოდან ფრენით წამოსული ჯვარი გზადაგზა

«კოჭს იკიდებს», ადგილ-ადგილ აჩენს კვრივებს, სადაც მის სალოცავად დღეობები დაწესდება: კალოთანაში და შიტუში (არხოტი), წინ-ჯადუში, სადაც ის იფნს გაჰკრავს ფრთას, ჯორიელში, მაჭეხას მუხის ნერგზე, სადაც «ბარის სანების» სახელით დაწესდება მისი ლოცვა; შეფრინდება საჯანგის ტყეში, სადაც კვრივს აუშენებენ მას; ბოლოს, დადგება ზაის, სადაც ის ირჩევს თავის საბოლოო, საარსო ადგილს. ამრიგად, მფრინავ ანგელოზს — სანებას ორი საბრძანებელი აქვს: ერთი სოფელში, მეორე — ცროლისწვერზე; თუმცა ისტორიულ პერიოდში ცროლისწვერის სანებას საფარველი აქვს დადებული და მკადრეებსაც აღარ ეცხადებოდა. სიწმიდის დაკლებამ გამოიწვია მისი გაუჩინარება.

როგორც ითქვა, ანდრეზის თანახმად, ცროლის სანება ბარიდან არის ამოსული იმის გამო, რომ ბარად ხალხში სიწმიდე შებღალულა. ცროლის სანება ამ მხრივ არ არის გამონაკლისი. ბარიდან, დაბლობიდან მაღლა აფრენა ჯვარისა საკმაოდ გავრცელებული მოვლენაა ჯვარ-ხატების ისტორიაში. ჯვარს აღარ მოსწონს თავის საარსო ადგილი და მაღლა მიფრინავს. შარდენი თავის «მოგზაურობაში» მოგვითხრობს ხეთის მთავარანგელოზის ხატის ამბავს, რომელიც მას ადგილობრივ მცხოვრებთაგან მოუსმენია: «...ამბობენ, რომ ეს ხატი თავდაპირველად ჭაობის მახლობლად მდგარ ეკლესიაში ესვენაო; აქ უამრავი ბაყაყი ყოფილა, რომელთა ყიყინსაც გაუბრუებია; მოქანცული ხატი მთის წვერზე გაქცეულა...» (89, 154).

ეს არის ერთი უძველესი წერილობითი დადასტურება მფრინავი ხატების არსებობისა ქართველთა რელიგიურ წარმოდგენებში. ასევე დაბლიდან მაღლა არის აფრენილი ზემო სვანეთის განთქმული სიწმიდე — ე.წ. შალიანის ხატი (რომელიც წარმოადგენს ჯვარს მაცხოვრის გამოსახულებით); თამარ მეფის ნაჩუქარი ეს ხატი ჯერ სოფელ ადგილას ესვენა, მაგრამ რაღაც მიზეზით ამ ადგილიდან აფრენილა და კალის მთის მწვერვაზე დაფრენილა, სადაც მას ეკლესია აუგეს და შიგ დაასვენეს (97, 149).

დაბლიდან მაღლა აფრენილი და მთაზე დაარსებული ჯვარ-ხატების ამბები, განსაკუთრებით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოთა ანდრეზებშია შემონახული. ჯვარი გაურბის ამ წუთისოფლის «ჭაობს», იმ ადგილს, რომელიც უკიდურესად დალახულია ადამიანის უწმინდურობისაგან. ხშირად ადამიანური ყოფა, რომელსაც გაურბის ხატი, მის მიერ მოშენებული, უწმიდური ცხოველებით არის გასიმბოლურებული. მაგ., ხადის მთავარი სალოცავი ხატი — «ბეგოთ საღვთო» ადრე ბეგოთ-კარის ციხეში ყოფილა დაბრძანებული, მაგრამ მამლების ყივილსა და ღორების ჭყვიტინს ისე შეუწუხებია, რომ ერთ მაღალ მთაზე აფრენილა ახალი საარსოს საძებნელად (50, 119). ამ ახალ, მაღალ საბრძანისში დაარსებულს უნდა მიეღო ახალი სახელი «საღვთო მაღალი», როგორადაც ცნობილია ის ხადის საყმოებში. «საღვთო მაღალის» სახელით ცნობილ სალოცავებს, რომლებიც მთიულეთ-გუდამაყრის მაღალ მწვერვალებზე არიან დაბრძანებულნი, ყველას ამგვარი თავგადასავალი უნდა ჰქონოდათ.

არის შემთხვევა, ანდრეზში დადასტურებული, რომ ადამიანი თავის ნალახ ყოფას უპირისპირებს ჯვარს და შეგნებულად იჭრება მის კვრივებში; იჭრება არა საკუთარი ფეხით, არამედ უწმიდური ცხოველის ფეხით, რომელიც ადამიანის გაუწმიდურებული, ანტიჯვარული ცხოვრების ნიშანია. გუდამაყარში ყვებიან ამბავს ვინმე მირიანეულზე,

რომლის ჯვართსაწინააღმდეგო ქცევა გამხდარა მიზეზი ჯვარის ამაღლებისა სოფლიდან მთის წვერზე.

«მირიანეული ყოფილა ერთი და ღორები ჰყოლია მრავალი. ეს ღორები, საცა ე ხატი ბრძანდებოდა, წვერის ანგელოზი, იქ უვლევია. უვლევია იქ ეს ღორები და ეს ხატი გაფრენილა მემრე და იქათ გადასულა, გაირიდებია. იქაც მიურეკავ, იქიდანაც აფრენილა და, კოშკის მაღალს ვეძახით, — იქ არი ყორე — იქ დაბრძანებულა. იქაც გაურეკავ ღორები. მემრე ათნოხს გასულა აქედან (ათნოხს იციან ახლა ეს წვეროზა)...» (38, №25562). სხვა ჩანაწერებში უფრო დაზუსტებულია ეს ადგილი, სადაც დევნილი ხატი დაარსდა:

«...აფრინდა ხატი და სუ წვერზე ავიდა, — ჭალისთავის წვერს. ყამირია, იქეთაც არავინ არ გასთიბს. იქ ქვებია გათლილი, ნასაყდრალია. იქ ღორები ვეღარ ავიდოდა» (67, 195).

მთის წვერზე ასვლისას ჯვარს ხვდება ბუნებრივად წმიდა, ადამიანისაგან დაულახავი და ტრადიციით განწმედილი ადგილები — ყამირი და ნასაყდრალი, რომელთა დასაბამიერი ხელუხლებლობა და სიძველით გაძლიერებული სიწმიდე გადაულახავ ზღურბლად იქცევა ქვემოდან მოძალებული, გაუწმიდურებული სინამდვილისათვის.

საზოგადოდ, ღორი, რომელსაც უკანასკნელ ხანამდე არ ყოლიობდნენ საქართველოს მთაში, სიწმიდის მტრად არის შერაცხილი საყმოს ყოფაში და ცნობიერებაში. ღორები, მათი ანდრეზების მიხედვით, არა მხოლოდ ჯვარ-ხატებს უპირისპირდებიან და უტევენ, არამედ წმიდა ბერებსაც. «სოფელ გვიდაქეში უცხოვრიათ ბერებს. იქ ჰქონიათ ეკლესია. იქ არის რაღაც დაუფვლილიო ბერების მიერ. ჩვენ წინაპარს ეთხარა ორმო და რაღაცამ დაიწკრიალა და გული წაუვიდა. უნჯია რაღაცა. მკითხავი ეუბნება, ის ადგილი უნდა აწმინდოთო. როდესაც ნიკალაი შემოვიდნენ, შამაიყვანეს ღორები, ესე იტყოდაკე პაპაჩემი. ამ უწმიდურების შამოსვლა ვერ აიტანეს ბერებმა და იქ წვერზე დასახლდნენ. ააგეს ეკლესია ბუა...» (40, 100-1). საგულისხმოა, რომ მოხევური ანდრეზით, ღორის ხორცის უჭმელობა და, საზოგადოდ, ამ პირუტყვის უწმიდურად შერაცხვა ბერებს დაუდგენიათ: «წმიდა ბეთლემში ბერები რო ცხოვრობდეს, იქ ღორები თხრიდეს და ბერებმა თქვეს, ღორი აღარ ეჭამათო» (19, №.29).

ვახუშტი ბატონიშვილს ხევის სამების გარდა აღწერილი აქვს სვეტიცხოვლის სიწმიდეთა კიდე ერთი სახიზარი:

«...ლეჩხუმის სამხრით და ოდიშის აღმოსავლით არს *ეცერი*. აქა არს ეკლესია სუეტიად წოდებული, სახიზარი სუეტის ცხოველის სამკაულ-საუნჯისა, რომელსა შინა იტყვიან სუეტის-ცხოველის კანკლის ყოფასა დღესაცა, რომელი მოიღო გორგასალ ინდოეთიდამ, წითლის იაგუნდისა ქმნილი. არამედ საჩინოდ არიან აწცა ხატნი და ჯუარნი ოქრო-ვერცხლისანი და მოოჭვილნი ქვითა, მრავალნი და პატიოსანნი, დიდნი და მცირენი, რომელთა ზედა აქუსთ სასოება და პატივ-სცემენ. არამედ უმჯობესი ხატი უბიათ ძეწკვითა ოქროსათი და იტყვიან: «უკეთუ აუშვათ, დალეწავს ყოველსავე აქა მყოფსა ხატ-ჯუართა, და ესოდენ უგუნურ არიან თვისთა უცნობელობითა, არამედ თუ შევიდეს მუნ სასუკიდუნო ანუ ტყუე, ვერარაისაღა უყოფენ, გარნა განუტევებენ თავისუფლად» (75, 78-8).

თუმცა ტრადიციულად ყოველი ქრისტიანული ტაძარი უნდა იფარავდეს დევნილს (ამ მიზნით ძველი აღთქმის ქვეყანაში საგანგებოდ იყო გამოყოფილი სათავშესაფრო,

შესახვეწებელი ქალაქები), მაგრამ ეცერის სვეტიას სახელწოდებასთან ერთად მცხეთის სვეტიცხოვლისაგან ისეთი ძლიერი საკრალურობა აქვს მინიჭებული, რომ მას შეხვეწილი დამნაშავე, სიკვდილის ღირსიც რომ იყოს, სამუდამოდ თავისუფლდება ბრალისაგან. დამნაშავეს განწმედს აქ დაუნჯებული სრულიად საქართველოს ეროვნული ქრისტიანული სიწმიდენი. მათ შორის ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ოქროს ჯაჭვით დაბმული ხატი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთის საყმოთა ტრადიციაში ჯაჭვი ანუ შიბი ჯვარის ბუნებრივი თანმხლები ელემენტია. კარატისწვერის ანდრეზებში ციდან მოვლენილ ჯვარს ახლავს ოქროს შიბი; უფრო სწორად, ჯვარი შიბით არის ცაზე დაკიდებული, როგორც ღვთისშვილი წმ. გიორგი ლაშარისა, რომელიც ამბობდა: «ცას ვები ოქროს შაბითა...».

ვიდრე ჯვარი ფენომენურ სამყაროში, ადამიანთა თვალსაწიერში შემოვიდოდეს, ის შიბით არის დაბმული. ის ვარსკვლავია, რომელიც ვარსკვლავეთს წყდება და ცაზე გადაივლის. ასეა ჯვარჩენაც. როცა კარატისწვერზე მწყემსმა ქალ-ვაჟმა ციდან ჩამოშვებული ჯვარი თავისკენ მოსწიეს, ის მოსწყდა ცას; მათ ხელში კი აღმოჩნდა ჯვარი მასზე გამობმული შიბის ნაგლეჯითურთ, რომელიც ამიერიდან თან ახლავს ჯვარს, როგორც აუცილებელი ატრიბუტი, მისი ციური წარმოშობის ნიშნად. შიბის ნაგლეჯი ხდება ჯვარის, როგორც სულიერი არსების, სიმბოლო, როგორც ეს ჯვარი, რომელიც გამოჩ ნდა ადამიანურ სამყაროში, არის სიმბოლო იმ ჯვარისა. თუ «ბეთლემის სახლი» ჯვართა ღვთიური სამშობლოს ხატია ამ ქვეყანაზე ანუ მორიგე ღვთის კარი, მაშინ იქ თავშეყრილი ჯვარნი შიბით უნდა იყვნენ დაბმულნი, როგორც დაბმულნი არიან ისინი მორიგე ღვთის კარზე. მკადრემ, რომელიც ღვთისშვილთა განგებით მოხვდება ბეთლემში, უნდა ახსნას ჯვარი, რომ მას შეეძლოს თავისი უნარის განხორციელება, რადგან ბუნებით ის ანგელოსური არსებაა — «მფრინავი ანგელოზი». ახსნილი ჯვარი მხარს გაშლის და წინ წარუძღვება თავის გამძღოს (ეს არის ჯვარისა და მკადრის ურთიერთობის პარადოქსი, რაზეც სხვაგანაც იქნება საუბარი: ჯვარის გამძღო სინამდვილეში ჯვარისაგან არის გაძღოლილი).

ამ პარადიგმის ერთ-ერთი უძველესი მცირეაზიული ვარიანტი რომაულ მწერლობაშია დადასტურებული. ტვიროსელებს აპოლონის ქანდაკება დაუბამთ კვარცხლბეკზე ჯაჭვით, რადგან ერთ მათგანს დასიზმრებია, თითქოს ღმერთს ქალაქის დატოვება სურსო გასაჭირში, როცა ალექსანდრე მაკედონელმა ქალაქი აიღო, აპოლონიც ახსნა და უწოდა მას «ალექსანდრეს მეგობარი».

ჯაჭვზე დაბმული ჯვარ-ხატების ლეგენდები ელემენტარულ მოვლენებზეა დამყარებული: მათ, როგორც დინამიურ არსებათ, არ გააჩნიათ სიმძიმის ძალა, ისინი არ ემორჩილებიან გრავიტაციის კანონს. როგორც ჰაერით სავსე ბურთები, ისინი მუდამ მაღლისკენ მიისწრაფიან და კიდეც დასტოვებდნენ ადამიანთა სფეროს, რომ ადამიანი არ ამძიმებდეს მათ, ან თავად საკუთარი ნებით არ მძიმდებოდნენ ადამიანთათვის.. ისინი «მიწდებიან» თავიანთი ბუნების საწინააღმდეგოდ, რათა ადამიანებთან დარჩნენ, რისთვისაც «გადმოუშვნა» ისინი მორიგე ღმერთმა. თუმცა საყმომ შეიძლება იფიქროს, რომ ახსნილი ჯვარი დასტოვებს ადამიანურ სამყაროს, ან თავად შეეცდება თავის დახსნას, რათა თავდახსნილმა ამირანივით დალეწოს იქაურობა (თუ საყმო მრისხანე ასპექტით

წარმოიდგენს მას). მაგრამ ანდრეზით საყმოს არ ახსოვს, რომ ოდესმე ჯვარს გამოეჩინოს დამანგრეველი ძალა, გარდა იმ უნიკალური შემთხვევისა დასაბამში, როცა ის იფნის აღმოცენებით ამოანგრევს კერას.

ჩვეულებრივ, ჯვარის მკადრე თუ გამძღო მიწაზე დგას, გრავიტაციის ძალას დამორჩილებული; მაგრამ ლეგენდურ მკადრეებს ლევიტაციის უნარი აქვთ მინიჭებული ჯვარისაგან. გახუაზე, გუდანის ჯვარის მკადრეზე, არის თქმულება, რომ მას ჯვართან ერთად უფრენია (38, №25395); ასევე დუმაცხოს (გუდამაყარი) საღვთო მაღალის დეკანოზზე, ფოცხვერაზე ამბობდნენ — დროშით მხარზე საღვთო მაღალის წვერიდან ხატების ადგილამდე ფრენდაო (38, №25536). მაგრამ ადამიანი ხორციელია და, ის თუნდაც მკადრე იყოს, მუდმივად ვერ ინარჩუნებს უწონადობის მდგომარეობას; როცა სხეული მძიმდება, სული ვეღარ აიტაცებს მას, ვეღარ ზიდავს. გახუაზე ის თქმულებაც არის დარჩ ენილი, რომ პურ-ყველის ჭამის შემდეგ, რაც მარხვის გატეხას ნიშნავს, ჯვარს მიუტოვებია ის. «მეპურყველე» უკვე შეუთავსებელია მკადრის ფუნქციასთან, მას უკვე ნაწილი აღარ უდევს ჯვართან — ის დამიწებულია. გარდა «მეპურყველეობისა» ჯვარის სამკადრეოდ შეუთავსებელია ცოლშვილიანობა (გავიხსენოთ გველისმჭამელ მინდიას ტრაგედია), რაც უფრო მეტად ამძიმებს ადამიანს, მით უმეტეს მკადრეს, წუთისოფლის ნალახ რეალობაში ჩაფლვით მოსწყვეტს რა მას ჯვარ-ხატების წმიდა რეალობას. «მეგრელაურ გასდგომივ ცოლ-შვილობას. გასცლივ ი ხატიც...» (67, 194).

როცა მკადრე მძიმდება, — ამის მიზეზი ხანდაზმული ასაკიც შეიძლება იყოს, — ის ვეღარ მისდევს, ვეღარ სწვდება ჯვარს; მაშინ მკადრე და მფრინავი ჯვარი სხვადასხვა რეალობაში აღმოჩნდებიან და მკადრე ცდილობს ჯვარის დამძიმებას, რომ მან ვეღარ შეძლოს ფრენა. ანატორის მთავარანგელოზის მკადრეს, რომელიც ლიქოკიდან მტრედის სახით გამოფრენილმა ჯვარმა მის მხარზე «კოჭის მოკიდებით» თავის წმიდა კაცად აირჩ ია, უკვე დაუძლურებულს, იმის გამო, რომ «ვეღარ დახყვებოდ ჯვარს, ლურსმან დაუკრავ მჯარზე ხატისად», რისთვისაც, ცხადია, «გასწყრომივ ხატ...» (38, №26084). სხვა ტრადიციით, ოქრომჭედელს მხოლოდ დაუღირებია დასაჭედებლად ლურსმანი — ის ოქროსი ყოფილა, ხატს მხოლოდ ნალურსმნალი დატყობია და გასწყრომია არა მხოლოდ მკადრეს და ოქრომჭედელს, არამედ მთელ საყმოსაც. ანდრეზი სწორედ ხატის დაჭედვის მცდელობას თვლის ანატორელთა ტრაგედიის მიზეზად: ანატორი ჟამმა გაწყვიტა, რის ნივთიერ დასტურად ანატორის აკლდამებს უჩვენებენ დღესაც. მაგრამ, რაც მთავარია, უკანასკნელი მკადრის (ანდრეზს მისი სახელიც შემოუნახავს: საღირა, ბადურიკათ პაპა) ბედითი საქციელი ამთავრებს ერთ პერიოდს საყმოს საკრალურ ისტორიაში: «დაჭრილ» ხატს მოუშლია «მჯრით ფრინვა» და ჩვეულებრივ სალოცავად გადაქცეულა; ანატორელთა ნაფუძარზე სხვა საყმო, შატილიონთა საყმო აღმდგარა და მთავარანგელოზის ძველი კულტი აღორძინებულა, მაგრამ ჯვარჩენები, როცა ჯვარი მკადრეს ხელზე მოსდიოდა, შემწყდარა სამუდამოდ (64, 728-729).

«მფრინავი ჯვარის» დევნით თავმობეზრებულ, ქანცგაწყვეტილ ზოგიერთ მკადრეს უარესიც ჩაუდენია: მას დაუმიწებია ჯვარი ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. გუდანის «მფრინავი ჯვარი», რომელიც, როგორც ვთქვით, გახუას ჰყავდა «წამოყვანილი» გერგეტის «ბეთლემის სახლიდან» და რომელიც თავის გამძღოს გზასაც უნათებდა თავისი

შუქით, როგორც ისრაელს ნათლის სვეტი მისი მგზავრობისას, — მის მკადრეს, ვინმე ბუნველას, სადღაც კლდე-ღრეში დაუმალავს და ზედ ქვები დაუყრია. «შენ დამაბნელე და დაგაბოლოებო», უთქვამს ხატს მკითხავის პირით უკანასკნელი მკადრისათვის (38, №25395).

მკადრე, რომელიც სულიერი დაცემისა თუ ფიზიკური უძლურების მიზეზით მხარს ველარ უსწორებს «მფრინავ ჯვარს», არსებას, რომელმაც მას თავისი თავი ჩააბარა, როგორც გამძღოს (სინამდვილეში კი თავად შეიქმნა მისი გამძღო), ტრაგიკული პიროვნებაა. ადამიანი, როგორც ხორციელი, ვერ უძლებს ჯვარჩენას თავის დასაზღვრულ არსებაში, ის მიდრეკილია დაცემად. ჯვარი მას გამოარჩევს, აღაზევებს, მაგრამ ადამიანი დაეცემა; ასეთია მისი ცხოვრების რიტმი — აღზევება და დაცემა, რის გამოვლენასაც ვხედავთ ვაჟას «გველის მჭამელში». თუმცა მინდია არ არის ჯვარის ხელკაცი, მაგრამ მას აქვს მკადრისა და ქადაგის უტყუარი თვისებები და უნარი; ჯვარი გამოვლენილია მის პიროვნებაში (ანუ ჯვარჩენილია) ღვთიური ცოდნისა და დავლათის სახით, რასაც სჭირდებოდა მზრუნველობა და დაცვა წუთისოფლის ნალახი სფეროსგან, მოითხოვდა ადამიანისაგან თავგანწირულობას და «სოფლის თმობას», რაც მან ვერ შეძლო.

ზოგიერთი საყმოს მეხსიერებამ შემოინახა ანდრეზი ერთგულ მკადრეთა, რომლებიც სტოვებენ ყელაფერს ანუ სთმობენ სოფელს და მისდევენ ჯვარს, როგორც დასთმო აბრაამმა თავისი სოფელი და გაჰყვა იდუმალ ხმას უცნობი ქვეყნისაკენ. ხშირად, როცა სიწმიდის დაკლების მიზეზით ჯვარი სტოვებს, როგორც ამბობენ, «ბარის ბაღდადს» და მიფრინავს მთებისაკენ, გაუწმიდურებული საყმოდან მას მოსდევს ერთადერთი მკადრე, რომელსაც შერჩა სიწმიდე, როგორც მართალ ნოეს — წარღვნის გმირს საყოველთაო კატასტროფის წინ.

არდოტის მთავარი სალოცავის (სომხოს გორის გიორგის) დაარსების ანდრეზით (63, 127; 38 №26041), კახეთიდან მტრედის სახით გამოფრენილ ჯვარს უკან მოსდევს მკადრე თუ ხუცესი. შუა ზამთარია. მკადრე კოჭლია და შიშველი. სიშიშვლე გვეუბნება, რომ ჯვარის ერთგულს უყოყმანოდ, რაიმე განსჯის გარეშე — ეს იქნებოდა ერთი ძლიერი ჩაძახება შუაძილში — დაუტოვებია თავისი სოფელი და მთელი წარსული და გაჰყოლია ერთადერთ თავის საუნჯეს, რასაც მისთვის ჯვარი წარმოადგენდა. მეორე ბოლოდან თუ შევხედავთ ამ ამბავს, თავად მკადრე არის ჯვარის უნჯი, რომელიც მან გამოარჩია მთელი საყმოდან. მკადრე პერანგისამარა, ზამთრის სუსხში კოჭლობით, ჭირთა თმენით მისდევს ჯვარს, რაკი მის გარეშე აზრი ეკარგებოდა მის არსებობას, სიცოცხლეს თუნდაც მშობლიურ სოფელში. სადაც დადგებოდა ჯვარი ანუ დაფრინდებოდა მტრედი, იქ იქნებოდა მისი სამშობლო. ამიტომ ასეთი სულისკვეთებით აღძრული გაუდგება გაქცეულ ჯვართან ერთად «ყოვლადვე უცნაურსა და უვალსა გზასა», რადგან მას არ ეცოდინებოდა ჯვარის საბოლოო სადგური.

ამავე ტიპის არის ხახაბოს წყაროსგორული გიორგის დაარსების ანდრეზი, ოღონდ ძველი ადგილიდან მთაში გარბის არა ჯვარი, არამედ კაცი, ვინმე ბატარია (ეპონიმი ხახაბოს ერთი საგვარეულოსი), რომელსაც თვისტომი შემოკვდომია მატანში (კახეთში). ის გარბის მოტაცებული ჯვარითურთ, რომელიც გულზე აქვს მიხუტებული, როგორც სულზე უტკბესი რამ; ან იქნებ, თავად იყო ჯვარს მიხუტებული შევრდომების ნიშნათ,

როგორც შურისმგებელთაგან დევნილნი შეუვარდებიან საკურთხევლის ჯვარს; ლტოლვილი თან დაატარებს თავის მსხნელს, თუ თავად მსხნელი გადაატარებს მას მთაგორებს შუაგულ ზამთარში. ჯვარი განწმედის მიზნით ფეხშიშველსა და ტანშიშველს დაატარებს მას თოვლში, ყინვაში ათბობს და ამსუბუქებს მას «...თურმე თოვლზე ისე მიდიოდა, რომ ფეხი დაბლა არ უვარდებოდა». გზაში თითქოს კაცი ფრენს და არა ჯვარი, მაგრამ ხახაბოში მისვლისას ჯვარი მტრედის სახით გაუფრინდება კაცს ხელიდან და წყაროს გორზე დაარსდება (63, 1).

გარკვეული ტიპის ანდრეზის მიხედვით, «მფრინავი ჯვარი» გზაში ირჩევს თავის მკადრეებს, რომლებიც არასოდეს სტოვებენ მას, ერთგულად მისდევენ მისი ახალი სამკვიდრებელისაკენ. ს. მაკალათიას მოთხრობილი აქვს ხევის სიონის ღვთაების ჯვარის თავგადასავალი, რომელიც მრავალმხრივ იპყრობს ჩვენს ყურადღებას:

«სიონელები მღვთაების ამ ჯვარს ტაძრიდან არასოდეს არ გამოასვენებენ, რადგან ხალხს მისი გაფრენისა ეშინია. ხალხური თქმულებით მღვთაება ერთხელ თურმე გაფრენილა და ის ანგელოზის სახით სისაურსა და ცოფურს ჩვენებია. ორივე ეს გვარი მას დასდევნებია და მღვთაება მარტყოფის კლდეში დაფრენილა და ისინიც იქვე დაბინავებულან. ეს ბერებს გაუგიათ, მარტყოფში მისულან და მოხევეებისათვის უკითხავთ მათი გადმოსვლის მიზეზები. მოხევეებს უპასუხნიათ, რომ აქ ჩვენი ხატის საბრძანისიაო. ბერები გამოქვაბულში შესულან და აქ მღვთაებისათვის თაყვანი უციათ, შემდეგ მისთვის მალულად ოქროს ძეწკვი შეუბამთ და ეს ღვთაება ტფილისში წაუბრძანებიათო, აქ მის საბრძანისად სიონის ტაძარი აუგიათო. მაგრამ ხატი აქაც არ დამდგარა და ისევ მარტყოფის კლდეში დაბრუნებულაო. ამიტომ ხალხის რწმენით მისი მთავარი საბრძანისი მარტყოფია, შემდეგ კი ხევის და ტფილისის სიონიო» (53, 217).

ამ ანდრეზში გვეცნაურება ვახუშტის «აღწერაში» დადასტურებული თქმულება სვეტის ეკლესიის დაბმულ ჯვარზე, ან ნინოწმინდური ლეგენდა «დაბმულ» და «ახსნილ» წმინდანზე. ხევის სიონის ღვთაების ჯვარიც დაბმული უნდა ყოფილიყო, რომ არ გაფრენილიყო; ბერებმა შეაბეს მას ძეწკვი, რომ დაეკავებინათ ადგილზე, მაგრამ ამაოდ: ის ბუნებით არის «მფრინავი ჯვარი», რომელიც მიიკვლევს გზას თავის მიერ არჩეულ ადგილისკენ. ღვთაების (იგივე მაცხოვრის) ჯვარს მიეწერება ორი წმიდა ადგილის გაჩენა: მარტყოფში არის მისივე სახელობის (ღვთაების) ეკლესია, ხოლო თბილისში — სიონის ტაძარი, რომელიც სახელწოდებას ხევის იმ ეკლესიიდან იღებს, სადაც ის თავდაპირველად ესვენა. ამ ხალხური საკრალური თქმულებით, თბილისის სიონი ხევის სიონის გამოძახილია, მისი წიაღიდან გამოფრენილი ჯვარის ძალით არის დაარსებული, ოღონდ არა უშუალოდ, არამედ მარტყოფის გამოქვაბულის გავლით. ანდრეზი ინახავს, როგორც ჩანს, იმ ისტორიულ ფაქტს, რომ მარტყოფის ღვთაების (მაცხოვრის) ხატი 1752 წელს თბილისის სიონის ტაძარში იქნა გადმოსვენებული (114, 82), ხოლო ხალხური წარმოდგენით, სიწმიდის გადატანა ახალ ადგილზე, როგორც წესი, ახალი საკულტო ცენტრის დაფუძნების ნიშანია.

ეს ანაქრონული ანდრეზი ასახავს იმ ტრადიციულ კავშირს, რომელიც არსებობდა მთის საკულტო ადგილებსა და ბარის საქართველოს ცენტრალურ სალოცავებს შორის, გამოხატულს სიწმიდეთა გადანაცვლებით ერთი ადგილიდან მეორეზე. მთისა და ბარის

რელიგიური კონსოლიდაციისათვის უდიდესი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა იმ ფაქტს, რომ მთის სალოცავები ტრადიციულად საქართველოს ქრისტიანული ცენტრების სახიზარებად იყო განწესებული. მაგალითისათვის, წმიდა ნინოს ჯვარი ამოდის მთაში, კერძოდ, ხევში და ისადგურებს გერგეტის სამებაში (ეს მოხდა მონღოლების ბატონობის დროს); შედარებით მშვიდობიან ხანაში ეს ჯვარი, ცხადია, სხვა სიწმიდეებთან ერთად ბრუნდება სვეტიცხოველში, თუმცა კი ვერ აღწევს თავის ბუდე ადგილამდე; «კოჭის მოკიდებით», მთიელთა საკრალური გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, გაივლის არშის ციხეს, ანანურს და გადის რუსეთში, რაკი იმ ხანად რუსეთისკენ იყო დაძრული ქართველობა. ხევის სიონის ღვთაების ჯვარის (რომლის გამოსახულება დაბეჭდილი აქვს ს.მაკალათიას თავის წიგნში «ხევი», გვ. 216) გამოფრენა ბარისაკენ, უნდა ვიფიქროთ, ანდრეზულად წარმოგვიდგენს სიწმიდეთა დაბრუნებას თავის ძველ საწმიდარებში (უნდა ვივარაუდოთ, რომ ხევის სიონიც ბარის სიწმიდეთა სახიზარი იქნებოდა).

აღსანიშნავია, რომ მარტყოფის უდაბურ გამოქვაბულში დასადგურებული სიონის ჯვარი თავისკენ იზიდავს ბერებს, რომლებიც, როგორც ანდრეზიდან ჩანს, გამოცხადების ძალით შეიტყობენ მის «მოფრენას» ამ უდაბნოში. ღვთაებრივი ხილვით შთაგონებული ბერები შეუჭირვებლად მიაგნებენ მარტყოფის უდაბნოს და ჯვარს და თაყვანს სცემენ მას, როგორც სასწაულით მოვლენილ სიწმიდეს. ცხადია, ჯვარის გამოჩენა მათთვის მხოლოდ იმას ნიშნავდა, რომ ეს უდაბნო, სადაც მთით მოვლენილმა თუ დაბრუნებულმა სიწმიდემ მოისურვა დავანება, სამონასტროდ იყო განკუთვნილი; როგორც ხდება აგიოგრაფიულ თხზულებებში, სადაც ეკლესიებისა და მონასტრების დაარსებაზეა ლაპარაკი; მაგ., როგორც მარტოდ მყოფმა კაცმა, ვინმე ჯუედიოსმა «არა თუ ძილსა შინა, არამედ ცხადად», ჩვენებით იხილა ის წმიდა ადგილი, სადაც უნდა აშენებულიყო ხანძთის პირველი ეკლესია და დასაბამი მისცემოდა სამონასტრო მშენებლობას; ან როგორც გრიგოლსა და საბას გამოეცხადათ «იშხნისა პირველი დიდებულებაჲ» იმის ნიშნად, რომ იქ მათი ღვაწლით განახლებულიყო სამონასტრო ცხოვრება (იხ. «გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება»). მარტყოფის უდაბნოში მოსულ ბერებს და იმ მოხევეებს, ცოფურს და სისაურს, რომლებიც გზად შეესწრენ ჯვარჩენას და ამ ჯვარში თავიანთი სალოცავი შეიცნეს, საერთო სიწმიდე აქვთ იმ «მფრინავი ჯვარის» სახით. ის ანდრეზული ფაქტი, რომ მთიდან ჩამოსულ ჯვარს, რომელზეც მაცხოვრის ჯვარცმა და მოციქულთა სიმბოლური სახეებია გამოხატული, ცნობენ ბერები და აღიარებენ საკუთარ სიწმიდედ, რის ნიშნადაც ოქროს ძეწკვს შეაბამენ (თუმცა ძეწკვი შეიძლება გავიაზროთ შიბად, რაც ჯვარ-ხატის ერთ განსაზღვრულ ადგილზე დაკავების ნიშანია) და მიჰყავთ საქრისტიანოს ცენტრში — თბილისში, სადაც მის დასამკვიდრებლად მისსავე სახელზე სიონი იგება. ეს ფაქტი ბარისა და მთის ტრადიციულ რელიგიურ ერთიანობას მოწმობს.

მტრედი-ჯვარის ნიშანი

გ.შარაშიძე წერს: «ღვთისშვილის «მფრინავი» სახით გამოცხადება თავისთავად წარმოადგენს ღვთიური არსის ადამიანისათვის აღქმად მანიფესტაციას. ამგვარი ასპექტით იმოსება ხატი მხოლოდ იმიტომ, რომ დაამყაროს ურთიერთობა ადამიანურ სამყაროსთან ან ჩაერიოს სააქაო მოვლენებში» (149, 671). მეორე მხვრივ, «მფრინავ ჯვრებს» ჩვენ საყმოს

გენეზისში ვხედავთ; ის ამ სახით გამოჩნდება მხოლოდ მაშინ, როცა ეს-ეს არის იქმნება საყმო, როცა ირკვევა მისი დასახლების ადგილი და პირობები ამ მიწაზე. ადამიანის არამდგრადი, დაუმკვიდრებელი ყოფის გამომხატველია ხშირად «მფრინავი ჯვარი», რომელიც მოძრაობს, იცვლის ადგილებს გზადაგზა «კოჭის მოკიდებით», ვიდრე თავის მიერვე არჩეულ საბოლოო საარსო ადგილს მოძებნიდეს. «მფრინავი ჯვრის» ცთომილისებრი მოძრაობა, დაუდგრომლობა, თითქოს ხეტიალი, შეესატყვისება ქმნადობაში მყოფი საყმოს გაურკვეველ მდგომარეობას. ხოლო როცა ჯვარი წყვეტს «ხეტიალს» და მყარდება თავის საბოლოო კვრივში, აი, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ საყმოც დაარსებულია თავის მიწაზე, ღუზა ჩაშვებულია ნიადაგში.

გამოცხადებული ჯვარი «მფრინაობით» ავლენს თავის მოუხელთებელ ბუნებას. მართალია, ჯვარი უნდა მოფრინდეს ტრანსცენდენტური სინამდვილიდან იმისათვის, რომ, როგორც გ.შარაშიძე წერს, გამოეცხადოს ადამიანს, მაგრამ ამ გამოცხადებაში ნაკლებია სიცხადე, მეტია ბუნდოვანება, რადგან ანგელოზურ არსს არა აქვს მყარი გარსი ფიზიკურ სამყაროში.

ჯვარის ყოველი გამოცხადება კოსმოგონიურია, მისი ხატი თითქოს ქაოსში იბადება და ისახება ადამიანისათვის აღქმად საგნად; მაგრამ არც ერთი საგანი არ შეიძლება იყოს მისი საბოლოო გამოხატულება, რადგან თავად ჯვარი, როგორც სულიერი არსი, ვერ მიიღებს ერთხელ და სამუდამოდ გამყარებულ, ობიექტურ სამყაროში არსებულ საგანთა სახეს. ის დენადია, როგორც პლაზმური სხეული ან ნისლი და მისი კონტურების გარჩევა მხოლოდ ჯვარისავე რჩეულ მკადრეებს თუ შეუძლიათ. ამ მოვლენის გამოსახატავად საყმოს შეგნებაში გამომუშავდა მეტაფორული სახე «ნისლის კოტორი». «გუდანის ჯვარი როცა ხელზე მოუდიოდა, მაშინ თოთია შორიდანვე ნახავდა ნისლის კოტორს მომავალს. მერე გუდანის ჯვარი ხელზე მოუვიდოდა. ნისლის კოტორი ნიშნავს იმას, რომ როცა გუდანის ჯვარი მოდიოდა, ნისლივით კორიანტელი მოჰყვებოდა. ამ დროს თოთიაც მოემზადებოდა, ხელზე გადაიფენდა სამკადრეოს... და გუდანის ჯვარი მტრედის სახით ზედ დააჯდებოდა» (60, 145).

ნისლის კოტორის გამოჩენა ჯვარჩენის ნიშანია, თითქოს ჯვარი უსახური ნისლიდან უნდა გამოიკვეთოს, ის «დაიბადება» მტრედის ან ჯვარის ნიშნით და მკადრის ხელზე ჰპოვებს ადგილს.

ლაშარის წმიდა გიორგიზე გამოთქმულ საწესო სიმღერაში ასეთი სტრიქონებია:

ლაშარელაის ლურჯასა
ფაფარ ასხავის გიშრისა,
შაჯდება, გაემართება
კოტორ გაჰყვება ნისლისა.

მთელი საყმოს თუ რჩეული მკადრეს თვალწინ მხედრად გამოცხადებული წმიდა გიორგი წასვლისას ნისლის კოტორს სტოვებს თავის უკან ნისლში, ნისლის კოტორად უჩინარდება და როცა კვლავ ფიზიკურ სამყაროში შემოდის, იმავე ნისლის კოტორიდან იბადება. ნისლის კოტორი თითქოს სიზმარეული სახეა, რომელიც პოტენციურად ინახავს სხვა სახეებს, მაგრამ ის უფრო უსახობაა, რომელიც ღვთისშვილის მანიფესტაციის მოუხელთებლობას გამოხატავს. მხოლოდ მკადრემ იცის, რა აღით არის დამჯდარი მის

სამკადრეოზე ღვთისშვილი — მტრედის, ხატისა თუ ჯვრისა. როდესაც გახუა მეგრელაურს «ბეთლემის სახლიდან» «მფრინავი ხატი» წამოჰყვა, ერთ ადგილას, ალბათ, შუა გზაზე, ხატი ოქროქსოვილით შემოსეს. მაგრამ რას მოსავდა გახუა, ხატს — ღვთისშვილის ნივთიერ ნიშანს, თუ მტრედს — მის ცოცხალ სიმბოლოს, ეს გახუას, როგორც მკადრეს საიდუმლოა. ჯვარი, ხატი, შიბი პოტენციურად ცოცხალნი და დინამიურნი არიან, მათ ყოველ წამს შეუძლიათ ფერისცვალება. მათ წამიერ სახეცვლილებებს მხლოდ მკადრეს მახვილი თვალი თუ დაიჭერს.

პეტრე იბერის ცხოვრებაში ასეთი ეპიზოდია მოთხრობილი: ყმაწვილობისას, როდესაც ის ბიზანტიის იმპერატორის სასახლეში იზრდებოდა, იერუსალიმიდან მოსული ბერებისაგან პატიოსანი ჯვარის ნაწილი შეიძინა, რომელსაც ოქროს ჭურჭელში ინახავდა, კვირადღეობით და დიდ დღესასწაულებზე ამოიღებდა ხოლმე, დაილოცებოდა, ემთხვეოდა მას და ისევ თავის ადგილას ჩაასვენებდა. ერთხელ, ერთ-ერთი მესაწოლეთაგანი ყმაწვილი იხმო და სთხოვა, მასაც ელოცა ჯვარის ნაწილზე და მთხვეოდა მას, მაგრამ ჯვარი მტრედად გადაიქცა, ხელებიდან გაუსხლტა პატრონს და სარკმლიდან გაუჩინარდა (20, 273). ასევე მტრედის სახით ამოფრინდა მწყემსის გუდიდან ჯვარი თუ შიბი და ცაში გაუჩინარდა კარატის ჯვარის დაარსების ანდრეზის ერთი ვარიანტის მიხედვით (137, 110).

«მფრინავი ჯვარი», მართალია, ფიზიკურ სინამდვილეში შემოდის, რათა ადამიანმა შეძლოს მისი ხილვა, მაგრამ მისი მხილველი არ არის ჩვეულებრივი ადამიანი. ჯვარი ეცხადება მხოლოდ იმას, ვისაც ღვთისშვილი ამოირჩევს და დაანახვებს თავს. ის რჩეულია, მასზე შეიძლება ითქვას, რომ ის იმავე წმიდა რეალობაში იმყოფება, სადაც მფრინავი ჯვარ-ხატები მოძრაობენ. გარეშე კაცის თვალში შეიძლება არაფრით გამოირჩევიან თავიანთ საქმეზე მიმავალი მწყემსები, ის ცოფური და სისაური, რომლებმაც თითქოს შემთხვევით დაინახეს ახალი საარსოს საძიებლად გამოფრენილი ღვთაების ჯვარი. ამ ორმა თავიანთი პატრონის ხილვისას დატოვა ცხვარი და ქვეყანა და საბოლოოდ დამკვიდრდა მარტყოფის ქვაბებში, სადაც მათმა ჯვარმა ისურვა დაარსება. ამ დროს მათ დაადასტურეს, რომ ჯვარის რჩეულები არიან ან იყვნენ შობითგანვე და ახლა, როცა ჟამი დადგა, გამოჩნდა მათი რჩეულობა. მათზე გადმოვიდა ღვთისშვილის ხარიზმა. ამიტომაც მათ არ შეეძლოთ სხვანაირად მოქცეულიყვნენ. როცა ადამიანს ჯვარი ახილვინებს თავს, ამ ხილვით გამოწვეული განცდა წარუხოცელად რჩება მათში. ამიერიდან ის სხვა ადამიანია, მისი უბრალოება უჩვეულო შარავანდით იმოსება, როგორც წერს პოეტი:

იქ, სადაც არაგვს უერთდება მდინარე მტკვარი...
შეგვიანებულ გზით გაივლის ხევსური მწყემსი,
და მისი სული, ვარსკვლავების სულზე უვრცესი,
ოცნებობს მთვარის სითეთრეში, ვით ქანდაკება.
მას თან მიჰყვება უბრალოთა მშვიდი განგება...

ანდრეზი არასოდეს გვამცნობს ჯვარის რჩეულის განსაკუთრებულ თვისებებს — «მას თან მიჰყვება უბრალოთა მშვიდი განგება», — წერს პოეტი რჩეულზე, რომელსაც ზებუნებრივი სინამდვილის ხილვის უნარი შესწევს. ის ხედავს წმინდა გიორგის, რომელიც თავისი რაშით მის საშველად არის წამოსული, მაგრამ ეს «მშვიდი განგების»

ხალხი თავიანთი ცხოვრების დრამატულ ფაზაში შედიან, როცა ჯვარი აკადრებინებს თავის ხილვას, თუმცა მხოლოდ ხილვით არ სრულდება მათი ამბავი. ხევსურულ ანდრეზში ანატორის მთავარანგელოზის ჯვარჩენა ამგვარად არის გადმოცემული:

«ლიქოკით არის მოსულ, ლიქოკით გამამფრინდალავ, ანატორ დამჯდარ, აქით გაფრენილ და ჯონეს დამჯდარ მტრედის სახით. საღირა ყოფილ ბადურიკათ პაპა, იმანავ, გაქცეულმ, აიარისავ ანატორის კუჭზევ შაჯდისავ, მტრედ დაუჯდისავ მჯარზედავ...» (38, №26084).

ჯვარი მხარზე აჯდება კაცს, ის პოულობს საყრდენს მოკვდავის უძლურ მხარზე — ლეგენდური მკადრენი არ გამოირჩევიან ფიზიკური ძალით («ჩიხა კაც იყვ» — ასე ამბობენ მათზე). აქ სხვა ძალა იზიდავს ჯვარს, წმიდა ადგილი, წმიდა ადამიანი, როგორც «დაულახავი ადგილი». აი, ასეთ ადგილს ირჩევს ჯვარი მიწაზეც და ადამიანშიც. მკადრე «მხარკვრივია», ანუ მისი მხარი, რომელზეც «კოჭი მოიკიდა» ჯვარმა ან გაჰკრა ანგელოსური ფრთა, კვრივია. თუ კვრივის ნიშნად მიწაზე კოშკია აღმართული, მკადრეში ამის ნიშანი მის მხარზე ჩამომჯდარი მტრედი ან ჯვარია; მკადრეს მხარზე დამჯდარი მტრედი ჯვარისა და მოკვდავი ადამიანის შეკავშირების ნიშანია, თუმცა ეს კავშირი შეიძლება წარმავალი იყოს, რადგან მტრედი სამუდამოდ არ რჩება მის მხარზე. ამაში მდგომარეობს სხვათა შორის, მკადრეთა ტრაგიზმი, რაც ცალკე საუბრის თემაა.

როგორც ცროლის მთიდან გამოფრენილმა სამებამ, გამოშურებულმა თავისი მიწიერი საბრძანისისაკენ, ერთხელ მხარი გაჰკრა იფნს, წმინდაჰყო რა ის იფანი, ასევე ამ კაცის — ბადურიკათ პაპის მხარსაც გაჰკრა თავისი ფრთა ლიქოკიდან წამოსულმა ჯვარმა და გაკვესა. ამით დაავალა მას სიწმიდის დაცვა, რომ არ წარხოცილიყო მისი მხრიდან ჯვარის შეხება (ასეთი კონტაქტი ღვთიურ არსებასთან, სხვათა შორის, აქადურ ონომასტიკაშია ასახული: ერთ-ერთი მეფე ატარებს სახელს ლიფით-იშთარ, რაც ნიშნავს «შეხება იშთარისა»). ამის გამო ინათლავენ «მჯარ-მკლავს» ხატის მსახურნი იმის ნიშნად, რომ იმ პირველ ლეგენდარულ მკადრეებს სწორედ «მჯარ-მკლავზე» შეეხო ჯვარი.

ჯვარის მხილველნი შემთხვევით არ არიან მწყემსები; ის მოხევენი — ცოფური და სისაური, მწყემსები იყვნენ, რომლებმაც თავიანთ სალოცავის გულისათვის გაწირეს საცხოვარი და აღარ მიბრუნებულან მისკენ. ბეთლემს — ქრისტეს შობის ადგილს, ანგელოსების ჩაგონებით, პირველად მწყემსები მიადგნენ. მწყემსები იყვნენ ამ საიდუმლო შობის პირველმხილველნი. ჩვენს ანდრეზულ ტრადიციაშიც მწყემსებს ვხედავთ ჯვარის პირველმხილველებად და, უნდა ვთქვათ, მათი წრიდან არიან გამოსულნი პირველი მკადრეები. კისტნის ჯვარის დაარსების ანდრეზშიც მწყემსი მონაწილეობს:

«კისტნის მთაში მასულ გამაფრენილ მტრედი. მტრედი მავიდავ, გამაფრენილივ, მწყემს უნახავ, მთაზე დაჯდავ, მემრე იმ მწყემს ხალხისად უთქომავ: მტრედ ზის გორზედავ, აღარ შორდებავ, ორი დღეიავ. ქადაგ წასულ და საკლავ დაუკვლევინებავ. რომ დავხკალივ, ხუცესს ეთქვ, მტრედმავ ნისკარტ დაჰკრავ სისხლსავ სამჯერავ და მემრე გაფრინდავ გუდანისკედავ. მემრე ხალხს უთქომავ, აქ გადმოვიდავ, დალოცვილივ, აღარ გვინდავ გუდან დენაივ. მემრე ხალხს, მთაივ იციან, კისტნის თავ აუგებავ კოშკი. ამ ხატს ასე იჯ სენებენ: თეთრი მთის ქორო თერგვაულო...» (38, №26082).

მსგავსად ნოეს კიდობნიდან გაშვებული მტრედისა, რომელმაც წარღვნის დამთავრებისა და ხმელეთის გამოჩენის ნიშნად ზეთისხილის რტო მოიტანა ნისკარტით, გუდანის ჯვარიდან კისტანს გამოფრენილი მტრედი კვლავ გუდანისაკენ მიფრინავს საკლავის სისხლში ამოწებული ნისკარტით იმის სასწაულად, რომ კისტანში დაიკლა პირველი საკლავი, ანუ დაარსდა კულტი. ცხადია, ამ მტრედისთვის მწყემსს შემთხვევით არ მოუკრავს თვალი; მას ფრინველმა უხილავად გაჰკრა ფრთა და მერე მთაზე შემოჯდა ყველას დასანახად. მწყემსი, შესაძლებელია, არ ეკუთვნოდა ახალდაარსებულ საყმოს, მაგრამ გორზე სამ დღეს დაყოვნებულ მტრედში, რომელიც იქ «კოჭს იკიდებდა», მფრინავი ჯვარი ამოიცნო. მწყემსი პოტენციური მკადრეა, რადგან ის, როგორც მდევნელი და გამძღო თავისი ფარისა უკეთესი საძოვრებისაკენ, იმ ჯვარს ემსგავსება ბუნებით, რომელიც თავისი სასურველი საარსოს საძებნად არის გაფრენილი. ამავე დროს მწყემსს განსხვავებულ ფიზიკურ სინამდვილეში უხდება ყოფნა — მაღალ მთებზე. ამ დროს მისი სული მართლაც «ვარსკვლავებზე უვრცესია», მისი სამყოფელი მიწიერი ამაღლებულობის სიმბოლოც არის. მოსე სწორედ მწყემსობის დროს აირჩია ღმერთმა თავის «მკადრედ» და ქადაგად, როცა მან სინაის მთაზე ყველაზე მაღალ ადგილს მიაღწია. არ არის შემთხვევითი, რომ ბეგოთ საღვთო (ხადის ერთ-ერთი სალოცავი) მეცხვარის ნაპოვნია. მას შემდეგ, რაც მტრედის სახით ჩენილი ის მონადირეს მხარში დაუჭრია და, სოფლის ხმაურისაგან დევნილი, ერთხანს დაკარგული იყო საყმოსათვის, მწყემსს უნახავს მთებში და მიუყვანია მის საბოლოო სამკვიდრებელში. მწყემსისავე ხელით ყოფილა შეხვეული ოქროთი მისი დაჭრილი მხარი (ჩაწერილია ბეგოთ-კარში, 1983 წელს).

კისტანს დაარსებული თერგვაული ისევ მტრედის სახით გადადის შატილში — «პირველად გუდანით ჯვარ კისტან გადასულ, მერე შატილ...», იმ საყმოში დასაარსებლად, რომელიც აგრეთვე გუდანიდან — სამაგანძუროს ძირეული საყმოდან არის გადმოსული (მტრედის გზა ასახავს ჭინჭარაულთა სვლას გუდანიდან შატილამდე — კისტანი, სადაც მტრედი «კოჭს იკიდებს», მათთვის შუა გზა იყო).

«შატილ ზენ ვაკეს, ერთ ბალღს უნახავ მტრედი. აგერავ, ჩიტივ, უთქვამს მამისად. მამას დიაცისად უთქმავ: წადივ, ჯბო მამიყვანევ. იმ კაც ჯბო დაუკლავ და კოშკ აუგავ თეთრ თერგვაულისად...» (იქვე).

აქ გადმოცემულია ჯვარის დაარსების ტიპიური სცენა: მტრედის გამოჩენის ადგილზე საკლავის დაკვლა და კოშკის აგება. თითქოს იქმნება საოჯახო კულტი, რომლის შექმნაში მონაწილეობენ მამა, დედა და შვილი. მაგრამ ყველაფერი ბავშვიდან იწყება. ის არის ჯვარის ფრინველის პირველმხილველი. ბავშვი თავის უბიწო მზერით ხედავს და გამოიცნობს იმავე ფრინველს, რომელიც ურწევდა აკვანს და კვებავდა მას უხილავი იფქლის მარცვლებით — ზეციური პურით. ასეთია ბავშვი, რომელიც ხედავს საყმოსათვის უმნიშვნელოვანეს მოვლენას, თუმცა ის ბავშვური ენით მეტყველებს. «აგერავ, ჩიტივ!» — ამბობს ის ჯვარის მოგზავნილი მტრედის დანახვაზე იმ ბავშვივით, რომელიც საკიდლიდან კერძის ქვაბში ჩამავალი გველის დანახვისას აფრთხილებს ოჯახს: «ჭია, ჭია!» თუმცა ამაო აღმოჩნდა მისი გაფრთხილება, რადგან ჯვარმა ამ ხალხს მზერა დაუბინდა, რაკიღა გადაწყვეტილი ჰქონდა მათი დაღუპვა ურჩობისათვის. აქ კი, შატილში, კულტი

უნდა დაარსებულიყო და ამიტომაც ბავშვის ძახილი «აგერავ, ჩიტივ!» — უსათუოდ უნდა გაეგონა მამას.

ჯვარჩენის პირველმხილველი ბავშვის, ისევე, როგორც მწყემსის სული, კვლავ პოეტის სიტყვები რომ გავიმეოროთ, «ვარსკვლავების სულზე უვრცესია». იმის გამო, რომ ის ჯერ კიდევ არ ამოსულა იმ აკვნიდან, რომელსაც ანგელოზები არწევენ და ამ ფრთოსანთა წრეშია გარეული.

«მამა-შვილი განთქმული მონადირენი იყვნენ. ერთხელ წავიდნენ სანადიროდ. ერთი ფრინველი დაინახეს, რომელიც საკვირველად ანათებდა...» ეს ჯადოსნური ზღაპრის დასაწყისია, მაგრამ იგი ჯვარჩენის ანდრეზის დასაწყისადაც გამოდგება. ფრინველი, რომელიც საკვირველად ანათებს, ჯვარჩენის ანდრეზში მხოლოდ და მხოლოდ იმ ფრინველს შეიძლება გულისხმობდეს, რომლის საშუალებითაც ჯვარი აცხადებს თავს. ეს ფრინველი კი მტრედია, ჯვარჩენის ერთ-ერთი ნიშანი.

გუდანის ჯვარზე, რომელიც მტრედის აღით გამოეცხადა ხალხს, ნათქვამია: «რო დაჯდავ, ისეთ შუქ უტევდისავ, რო კაცივ თვალთ ვერ შააყრიდავ...» (67, 192). ის ზღაპრული ფრინველი და ანდრეზების მტრედი ერთნაირი სახით ავლენენ თავს ფიზიკურ სამყაროში. რასაკვირველია, იმ განთქმულმა მონადირე მამა-შვილმა უნდა მოინადირონ უცხო ფრინველი. ანდრეზის მონადირეც, ნადირის მძებნელი, სადღაც მთებში წააწყდება უცნაურ მტრედს. მონადირე ხელცარიელი ბრუნდება მთიდან, მაგრამ მას მტრედი ჰყავს ნაპოვნი. თუმცა მტრედმა თავად აირჩია მონადირე — იპოვა ჭიუხებში გზადაკარგული და თავის მკადრედ აიყვანა. მკადრე ჯვარის გამძღოს ნიშნავს, მაგრამ ამჯერად თავად ჯვარია მონადირის გამძღო, გზის მასწავლებელი.

დიდგორის ჯვარის დაარსება როშკაში, ადგილობრივი ანდრეზით, მონადირე თურმანს მიეწერება. ანდრეზი ინახავს მისავე ნაამბობს პირველ პირში:

«შარვანში რომ ჩავედი, მტრედი ამყვაო. რომ დავისვენებდი, შორს წავიდოდაო; რომ ავდგებოდი, წასასვლელად, ახლოს მოდიოდაო. საძელის უღელტეხილზე რომ მოვედი, სამჯერ შემოჰკრა მჯრები ერთმანეთს და გაენთო ცეცხლი, ცეცხლის ბურჯღუმი წამოვიდაო. წამოვიდა ცეცხლი და გორაზე, როშკის სამხრეთით თავბერაულის სიმაგრეში ცეცხლის ალი ჩაიკრიფაო...» (38, №25434). ბუნებრივია, რომ მონადირეს აჰყვა მტრედი, რადგან სანადიროდ წასვლამდე ის მარხულობდა და იწმიდებოდა ჯვარის მსახურივით სულიერად და ფიზიკურად, რომ უფლება მოეპოვებინა ნადირთ პატრონის წმიდა სამფლობელოში შესვლისა და ხელი შეწყობოდა ნადირობაში. ამგვარად მარხული და გაწმედილი მონადირე, თითქმის ჯვარის მკადრის მოწმიდარულ მდგომარეობაში იმყოფება. გარკვეული აზრით შეიძლება ითქვას, რომ წმიდა მთებში შესული მონადირე იგივე მკადრეა, რომელსაც უფლება აქვს დალახოს კვრივი ადგილები და ჯვარ-ხატთა ცოცხალი სიმბოლოს — მტრედის გამოცხადების მხილველი გახდეს (127, 137-8).

მონადირეს არა მარტო ეცხადება ჯვარი მტრედის სახით, არამედ მას შეუძლია (იქნებ ევალებოდეს კიდეც) «გაქცეული» ჯვარის მოძებნა და მისი უკან დაბრუნება. ს.მაკალათიას ასეთი ანდრეზი აქვს ჩაწერილი ხევის სპარსანგელოსზე: რაღაც მიზეზის გამო სპარსანგელოზის ხატი თურმე თავის საბრძანებელში არ ჩერდებოდა (გავიხსენოთ ხევის სიონის ღვთაების «მფრინავი ჯვარი») და ერთხელაც თურმე ყურის მთისკენ გაფრენილა,

ვერავის მოუხერხებია მისი პოვნა, გარდა მონადირისა, რომელსაც მიუხელავს ჯვარი და კვლავ მის საბრძანებელში მოუყვანია.

როშკიონი მონადირისა და მტრედის ურთიერთობა მთელს გზაზე ტიპიური ურთიერთობაა მკადრისა და ჯვარისა (იხ. ზემოთ გახუას მგზავრობა გუდანის ჯვართან ერთად გერგეტის ბეთლემის სახლიდან), მაგრამ ის წყდება მას შემდეგ, რაც მტრედი, ჯვარის ფრინველი, აჩენს თავის ნამდვილ ბუნებას და მონადირე სოფლის საზღვართან უკვე ჯვარჩ ენის შემსწრე ხდება: აქამდე უწყინარი და თითქოს მფრთხალი ფრინველი, რომელიც გზაში გაურბოდა მონადირის სიახლოვეს, ცეცხლის ბურჯღუმად გარდაიქმნება მის თვალწინ და ნაციხვარში, პოტენციურ კვრივში, სადაც ჯვარი პოულობს თავის სამკვიდრებელს, ჩაეშვება. ამ ადგილს კი, როგორც კვრივს, რომელიც თითქოს ცეცხლის დაღს ატარებს, ვეღარ მიეკარება მონადირე. მისი მოწმიდარობა, რაც სანადირო ადგილებში გზას უხსნიდა, კვრივის დალახვისათვის საკმარისი აღარ არის და ამ ნაციხვართანვე, სადაც მან უკანასკნელად შეასწრო თვალი მტრედს, უთავდება ჯვარის გამძღოს ეფემერული ფუნქცია. თუმცა ანდრეზის სხვა ვარიანტის მიხედვით მტრედის დაფრენის ადგილას მონადირე კოშკს აგებს კვრივი ადგილის მოსანიშნავად, რითაც საფუძველს უყრის კულტს (62, 340).

მონადირესვე მიეწერება ჩოხის წმინდა გიორგის დაარსება გუდამაყრულ ანდრეზში. აქ მონადირე იტაცებს ჯვარს, რადგან ის დევების ტყვეობაშია.

«ბერასა ძძახებულან და თურმე ნადიროობს. წასულა ცირასებში, მთაზედა... და ერთ პატარა კლდეში ჯვარი ნახა; გაანება ნადიროობას თავი და ეს ჯვარი ამოიღო. აიღო და გუდაში ჩადვა და წამოვიდა. დეედევნა დევიო, დეედევნა უკანაო და მოხყვა, მოხყვაო და ვერ დეეწივა, საცა ეხლა ჩოხის ხატია, იმ ადგილზედ მიიტანა და ეს ჯვარი იქ დადვა. და ი დევიც მიჰყვა და იქამდე ვერ მივიდა, საცა ის ჯვარი იდვა...» (38, №25560).

სხვა ვარიანტებით, ჯვარი მტრედის სახით ამოფრინდება გუდიდან და ხეზე შეფრინდება, რითაც სოფლის გზას გადაუღობავს დევს... (38, №25552). მტრედმა ამ ადგილას გააჩინა პირველი ნიში და გაავლო მიჯნა სოფელსა და გარე სამყაროს შორის.

ცირასების კლდეში, ვინ იცის, რა ხნიდან გადამალული ჯვარი, ძველთაგან დაფლული და თილისმადადებული განძის კატეგორიაში ექცევა. მას დევი დარაჯობს, თუმცა ვერ ეკარება, რადგან მისი შეხებისაგან დევი უნდა იფერფლებოდეს. მეორე მხრივ, აქ შეიძლება ასახული იყოს წინაისტორიული ბრძოლა დევსა და ღვთისშვილს შორის. ჯვარი დევნილია დევისაგან, ან ტყვედ არის წაყვანილი, როგორც ფშაურ ანდრეზებში ღვთისშვილი კოპალა. ჯვარი თავს აღწევს დევთა ტყვეობას და თავდახსნილი გადამწყვეტ ბრძოლას გაუმართავს დევებს. გუდამაყრულ ანდრეზში მონადირეს წილად ხვდა დაფარული ჯვარის მიგნება. ის თითქოს განძის აღმომჩენელია, მსგავსად ფარნავაზისა და სხვათა, რომელთაც განძი თავად გამოუჩენს თავს. ჩვენს ანდრეზში ჯვარი საკრალური ნივთია, რომლის ხელყოფა მხოლოდ მოწმიდარს და ჯვარის რჩეულებს შეუძლია. ჯვარის, როგორც საგნის, საკრალურობა, რაც დაუშვებელს ხდის მის ხელყოფას შემთხვევით თუ გარეშე პირთაგან, კარგად ჩანს ერთ გუდამაყრულსავე თქმულებაში:

«ბაჩიკელას შამაუვლია ღამით, ბექაური იყო ის კაცი — ღამე მოდენილა. მანდ ჯვარი მოუპელავ თორღაანთ, ჯალაბაურს, ვერცხლის ჯვარი და სახლში მიიტანა. ჰოდა, იქიდან

დაუძახნია, მე ვერა ვხედავდიო: — «ბაჩიკელაო, ჯალაბაურს უთხარ, რომა ი ჯვარი რო წაიღოო, გამაიტანოსო, თორემ არ შევარჩენთო, ჩვენიაო». რამ დამიძახა, ვერ ვხედავდიო, უჯილავად, ეგრე...» (38, №25577)). მთხრობელი ფიქრობს, რომ მუქარის ხმა დევის ხმა იყო. დევი ამ შემთხვევაში — თუმცა ის უწმიდურია და ჯვარის ანტიპოდი, შესაძლოა, სწორედ ამიტომაც — ჯვარის საკრალიზმზე, მის ხელშეუხლებლობაზე მიგვითითებს. თუ ამ პატარა თქმულებაში ჯვარი საკუთარ სახლში მიაქვს მჰარავს, რაც საკრალური ნივთის პროფანული მიზნით გამოყენების ცდას წარმოადგენს, ჩოხის წმიდა გიორგის ანდრეზში მონადირეს ჯვარი მიაქვს არა საკუთარ სახლში, პირად საკუთრებად, არამედ სოფლისათვის, რომელსაც ის, როგორც მკადრე, კულტს უფუძნებს.

მართალია, მონადირე ათავისუფლებს დევისაგან დატყვევებულ ჯვარს, მაგრამ მთელს ამ გზაზე, ცირასებიდან სოფლის საზღვრამდე, სადაც ჯვარი მტრედის სახით ამოფრინდა გუდიდან, ჯვარი იცავდა მონადირეს მდევარი დევისაგან და მან მიაღწევინა უხიფათოდ საყმოს საზღვრამდე.

მთელს საქართველოში გავრცელებულია თქმულებები ნაეკლესიარ ადგილებზე, რომელთაც უღრან ტყეში ნადირს დადევნებული მონადირე აღმოაჩენს. ნიშანდობლივია, რომ ძველ ნაეკლესიართან ყოველთვის განძია ჩაფლული. მონადირე — ეკლესიისა და განძის აღმომჩენი, სალოცავს განაახლებს და იქვე დასახლდება (23, 10, 28). ცხადია, ამ ტიპის ანდრეზებში ეკლესია და განძი (სეფი, რის გამოც შემდეგ აღორძინებულ სოფელს სეფიეთი ეწოდება) განუყოფელია ერთმანეთისაგან. განძი უეჭველად ეკლესიის საკრალურობის ნივთიერი გამოხატულებაა.

თელავის ღვთაების ეკლესიის დაარსებაზე ამგვარი თქმულებაა შემონახული: სანადირო ტყეში რუსიშვილს სიზმრად გამოცხადებული მოხუცის შეგონებით მოუთხრია ის მიწა, სადაც იწვა; მიუგნია გამოქვაბულისათვის, სადაც ხატი ყოფილა დასვენებული, ხატს წინ ორი წმიდა სანთელი ენთო. მოხუცისვე რჩევით ამ გამოქვაბულს ზემოთ ეკლესია უნდა აშენებულიყო ღვთაების სახელზე. რუსიშვილმა ტყე გაკაფა, ეკლესია ააგო და თავადაც თავისი საგვარეულოთი აქ გადმოსახლდა (83, 5).

სხვათა შორის, ცროლის სანების «აღმომჩენიც», რომელმაც იხილა ჯვარის ნათება ცროლისწვერზე — ვინმე ქერაული, ბარიდან ამოსული მონადირე იყო. მან მიაგნო საცხოვრებელ ადგილს და ამ ადგილის ღვთიური პატრონიც გამოეცხადა.

მტრედი — ეკლესიის მაშენებელი

მეფე-პატარძლის დალოცვის ერთ ტექსტში ჩართულია სტრიქონები, რომლებიც პირველი ქრისტიანული საიდუმლოს სიმბოლიკას შეიცავს:

მტრედმა თავის სინდისითა
ელუსამელ კოშკში დადგაო,
ზედ საყდარი ააშენა,
შიგ მირონი გუბედ ჩადგაო... (79, №550-გ).

საკითხავია, საიდან მოხვდა ეს ფრაგმენტი ხსენებულ დალოცვაში; ის იწყება მტრედით და მთავრდება მირონით. შესაძლებელია, მას გაგრძელებაც ჰქონოდა, რადგან მირონი

უქმად არ ჩადგებოდა გუბედ. ყოველ შემთხვევაში ეს სტრიქონები გვაგონებს სხვა ლექსს, სადაც მირონის გუბეს თავისი ფუნქცია აქვს:

ქალაქში სიონ-საყდარი
ბაგრატიონთ ააგესა,
მაღლა ცაში აიყვანეს,
თავს გუმბათი დაადგესა,
ქვეშ მირონი გუბედ დადგა,
ყმაწვილები დანათლესა (100, №24).

მტრედს აქ ცვლის ბაგრატიონი, იერუსალიმს («ელუსამელი») — ქალაქი ანუ თბილისი, რომელიც ამ ლექსში უსწორდება მცხეთას, რომლის საყდარში, სვეტიცხოველში, როგორც წყაროსთვალიდან, საეკლესიო ანდრეზით, რომელიც სვეტიცხოვლის საგალობელში აისახა, მირონი მოედინებოდა. ეს იყო ემბაზი ქართველთა და ის ყმაწვილები, რომლებიც აქ გუბედ დამდგარ მირონში დანათლეს, პირველი ქართველი ქრისტიანები იყვნენ. მცხეთა მეორე იერუსალიმია, რასაც ეთანხმება ბაგრატიონთა ანდრეზი — დავით ებრაელთა მეფის მოდგმიდან მათი წარმოშობისა. აი, ამ მეორე იერუსალიმში, სადაც ხალხი ხედავს ქრისტიანული რელიგიის დასაბამს, კულტისა და, კერძოდ, ნათლისღების საიდუმლო რიტუალის გენეზისს, ხდება სასწაული: მტრედი დგამს კოშკს და ზედ აშენებს ტაძარს. აქ ვხედავთ სულიწმიდის მოქმედების ნივთიერ კვალს ფიზიკურ სამყაროში. მტრედი — სულიწმიდის ფრინველი — დაკავშირებულია ნათლისღებასთან; ის გამოჩნდა იორდანეს თავზე გადახსნილი ციდან და დაადგრა ქრისტეს (მათ. 3, 16-17). ნათლისღება კი არის პირველი საიდუმლო ქრისტიანული რელიგიისა — სხვა საიდუმლოთა დასაბამი.

«მტრედმა თავის სინდისითა...» — ამ მცირე, თითქოს უმნიშვნელო ლექსში ასახულია მტრედთან დაკავშირებული უნიკალური სიმბოლიკა, რამაც შეიძლება ადრექრისტიანული ხანის აზროვნებამდე მიგვიყვანოს. II-III სს.-ის აპოლოგეტი ტერტულიანე ქრისტიანულ ტაძარს სიმბოლურად «მტრედის სახლს» უწოდებდა; «ჩვენი მტრედის მარტივი სახლიო», წერდა ის, უპირისპირებდა რა მას წარმართთა დახურულ და ლაბირინთებიან საწმიდარებს, რომელთა სიმბოლოდ ის გველს, «ნათლის მოძულე» არსებას სახავდა. გველი უსინათლო ხვრელებში იშენებს საბუდარს, მტრედი კი — ნათელში, რადგან მას, როგორც «სული წმიდის ხატს, აღმოსავლეთი — ქრისტეს ხატი უყვარს».

ჩვენ დავინახეთ, რომ მტრედი არის კვრივი ადგილების მიმანიშნებელი ფრინველი; ის ჯვარის მანიფესტაციაა და ადამიანებს აღმოუჩენს იმ ადგილს, რომელსაც ფიზიკური თვალისათვის საფარველი აფარია, და სადაც ჯვარს სურს დამკვიდრება. მაგრამ მთის საყმოთა ანდრეზებში ამით არ ამოიწურება მტრედის ფუნქცია: ის არა მხოლოდ აუწყებს საკლავის სისხლში სამგზის ამოწებული ნისკარტით, რომ ახალ ადგილს ჯვარი დაარსდა, არამედ აშენებს კიდეც ამ ნისკარტით ეკლესიის სახეს.

ასეთი ანდრეზი ჯერჯერობით მთიულეთ-გუდამაყარშია დადასტურებული და დაკავშირებულია მხოლოდ და მხოლოდ ერთი სალოცავის — დუმაცხოს ზეგარდის წმიდა გიორგის დაარსებასთან.

გადმოვცემ ერთ-ერთ ვარიანტს, ჩაწერილს დუმაცხოში:

მთიულეთის სოფელ ლაკათხევში ქარჩაიძეს ხე უჭრია სახლის ასაშენებლად: «...ხე უჭრია აქა და მოა ტრედი, დასცემს ჭოჭსა და წაიღებს. დაფიქრდა ე კაცი, სად მიაქვს ე ნაფოტიო ტრედსო. ადგა, როცა მოჭრა ე ხე და გახყვა ამ ტრედსა. გაფრინდება, დაჯდება, გაფრინდება, დაჯდება. და ჩრდილია დიდი და იქ აქუჩებს, როგორც ეკლესია, ისე აგებს. ამდგარა, გონიერი კაცი ყოფილა, და ეკლესია უშენებია იმ კაცსა იქ, წმინდა გიორგისა. და წასულა, მისულა აფციაურებთან და უთქომ ამ აფციაურებსა, რო რასაც მოგვთხოვთ, მოგცემთ. ხარს მოგვთხოვთ, ძროხას მოგვთხოვთ, თუ რასაც მოგვთხოვთ, მოგცემთ. უარი არ არი. წასულა, ჯალაბ დეევეკითხებიო. მისულა — ცხრა ძმანი ყოფილან. «ჯალაფნო, ესე, ესე მაძლევენო და რა გამოვართოო, ფული გამოვართო, თუ ძროხაო, თუ ცხორიო?» ზოგ ცხორი უთქომ, ზოგ ძროხა უთქომ, ზოგს ხარი უთქომ. პატარძალ ჰყოლია ერთი და, მოდიო, პატარძალსაც შევეკითხოთო, «რა გამოვართოთო». უთქომთ პატარძლისათვის. «მე თუ მკითხავთო, არც ცხორი გინდათო, არც ძროხა გინდათო. საკლავი რო დაიკვლის, უწინ თქვენი დაიკლასო, თუ იქ იქნებითო და რო მუდამ ხატობაში: «წყალობდე ქარჩაიძესა! გამრევდეს ქარჩაიძეები! წყალობდე!» არაფერი გინდათ მაგაზე მეტიო. და დღესაც რო აი — მუდამ წელს ხატობაა — თუ ესენია მოსული, იმათი საკლავი უნდა დაიკლას დღემდი, ქარჩაიძეებისი, «ქარჩაიძეებო! ვინ არი, მოიდეს! სწყალობდეს ეკლესიის ამშენებელსა!» (38, №25551).

ქარჩაიძე ლაკათხევში საცხოვრებელი სახლის აგებას აპირებს, მაგრამ განგებამ მას დუმაცხოში ეკლესიის აშენება დააკისრა. სახლის მასალად გამზადებული ხის ნაფოტები მტრედს მიაქვს და მათ ერთმანეთზე აწყობს ეკლესიის სახედ. მტრედის მოქმედება სახლის მშენებელს ჩააგონებს, რომ მან სახლის აშენებას უნდა მიანებოს თავი და ეკლესიის შენებას მიჰყოს ხელი. ხე, რომლის ჩამონათალი ნაფოტებისაგან მტრედის მეცადინეობით ეკლესიის სახე იქმნება, უკვე საკრალურია და მისი მასალისაგან ადამიანის საცხოვრებელი სახლი არ უნდა აშენდეს. ქარჩაიძეც საკრალიზმით იმოსება, ის დუმარცხოსკენ მფრინავ მტრედს მიჰყვება, როგორც მკადრე მიჰყვება თავის ჯვარს, და მტრედიც აჩვენებს მას კვრივ ადგილს, რომელიც დაფარულია ადგილობრივი მოსახლეობისათვის. მტრედი აჩვენებს მას, თითქოს ასწავლიდეს ეკლესიის სახეს ანუ მოდელს. ნამდვილად, ქარჩაიძე, როცა ის თავისი სახლისათვის მასალას ჭრიდა, მისდა უნებურად მონაწილეობდა იმ ეკლესიის მოდელის შექმნაში, რომლის აგებას ღვთის განგება ავალებდა. ეს ის მოდელია, რომელიც ხელთ უპყრიათ ხოლმე ტაძრის კედელზე გამოსახულ კტიტორებს, რომლებიც თითქოს ამბობენ: «აი, ეკლესიის სახე, რომელიც ჩვენ აღვაშენეთ».

ასე ჩაითრევს მტრედი საკრალურ საქმიანობაში უბრალო კაცს — ჯერ მკადრედ, მერე ეკლესიის მშენებლად, რაც კულტის დაფუძნების ბადალია. და თუმცა ქარჩაიძე მისთვის უცხო მოსახლეობას აღმოუჩენს ჯვარს, მაგრამ ის, როგორც ამ ჯვარის *უყმო ყმა*, მის კულტში *საკარგყმო* წილს იდებს.

გაიბმება სოლიდარობის შიბი ლაკათხევის საღვთო მაღალსა და დუმაცხოს წმიდა გიორგის შორის. შიბი, როგორც რელიგიური კავშირის სიმბოლო, გაჰყავს მტრედს, ღვთისშვილის გინა სულიწმიდის მაცნეს.

ამ ანდრეზის სხვა, შესაძლოა, უფრო გავრცელებული ვარიანტის თანახმად, ამბავი იწყება არა ლაკათხევიდან, სადაც, როგორც დავინახეთ, ქარჩაიძე სახლისათვის ხეს ჭრიდა,

არამედ გზის მეორე ბოლოს, დუმაცხოს მხარეში, საითკენაც ქარჩაიძე სანადიროდ არის წასული. ეს ვარიანტი აგებულია ჩვენთვის ნაცნობ მონადირისა და მტრედის მოტივზე (38, №256196, №25537, №25613).

მონადირე ღამეს ათევს ტყეში და ესიზმრება, რომ მტრედი ამ ადგილას ბუდეს იშენებს; სანადიროდან დაბრუნებული, ღამეს ათევს ბერების ნასახლარში, სადაც ცხადლივ ხედავს, როგორ იწყობს მტრედი საბუდარს. როგორც ვხედავთ, მონადირე აღმოჩნდება არა უბრალო, შემთხვევით ადგილზე, არამედ კვრივში, ისეთ ადგილას, სადაც შეწყვეტილია საკრალური ცხოვრება და ახლა, როგორც ჩანს, ჟამი დადგა მისი აღორძინებისა, რის ნიშანსაც აქ მოფუსფუსე მტრედი იძლევა. მტრედს შეჰყავს მონადირე დიდი ხნის გაუქმებულ საწმიდარში, რომელსაც ადგილობრივ მცხოვრებთათვის საფარველი ჰქონდა დადებული. მტრედი მონადირეს, როგორც თავის მკადრეს, თვალს აუხელს და შეიყვანს ამ ადგილის საიდუმლოში.

შიო მღვიმელის ცხოვრებაში მოთხრობილია ეპიზოდი, სადაც მონადირე მტრედის წყალობით, მისი გამძღოობით, — ცხადია, აქ ღვთის ხელი მოქმედებდა, — აღმოაჩენს მარტომყოფი ბერის წმიდა სამყოფელს. მტრედის წყალობით, საფარველი ეხდება საიდუმლო ადგილს, რათა ის წუთისოფლისთვისაც ცნობილი გახდეს.

«...ინება ზეგარდმომან განგებამან, რაითა არა იყოს დაფარულ ბრწყინვალე იგი ვარსკვლავი. ამისთჳს გამოაცხადა იგი კაცთა შორის, ხოლო სახე გამოცხადებისა მისისა ესრეთ იყო. რამეთუ მას ჟამსა იყო ვინმე მთავარი, სახელით ევაგრე, ქრისტეს მოყუარე და საღრმთოთა წიგნთაგან სწავლული და დღესა ერთსა ჰრქუა შვილთა თჳსთა და მონათა: «განვიდეთ ნადირობად». და განვლეს მტკუარი და განვიდეს დამართებით ადგილსა მას, სადა მჯდომარე იყო ბერი. ხოლო ყოველნივე მიდამოიბნივნეს და ევაგრე დგას მარტო და მიმოიხედვიდა, რაჲთა იხილოს ნადირთაგანი რაიმე. ხოლო მიშუებითა ღმრთისაჲთა იხილა ტრედი იგი, რომელ მუართუმიდა საზრდელსა შიოს. ხოლო ევაგრე განიცდიდა მკჳრსედ და იხილა, სადა-იგი შევიდა. ხოლო ვითარცა ინადირეს, წარვიდეს სახედ თჳსად, და ხვალისა დღე კუალად განვიდეს. და ვითარცა ყოველნი მოვიდოდეს და მთავარი ევაგრე დგა მახლობლად ქუაბისა მის, სადა მჯდომარე იყო ბერი. და, აჰა, კუალად იხილა ტრედი იგი და მოაქუნდა საზდელი ბერისათჳს. და ვითარცა განიცადა ნეტარმან ევაგრე ტრედი იგი, განკჳრდა იგი და შეუდგა კუალსა მისსა და იხილა წმიდაჲ იგი შიო მჯდომარე ქუაბსა შინა...» (95, 219).

ჰაგიოგრაფი, მსგავსად ხალხური ანდრეზისა, მოგვითხრობს დაფარული სიწმიდის, რაც იგივე საიდუმლოა, გამოჩენის ამბავს. დაფარულის, ანუ საიდუმლოს გამოცხადება კი ერთ-ერთი ქრისტიანული ესქატოლოგიური ჭეშმარიტებაა. «საქმე უჩინო», როგორც ვკითხულობთ «ქართლის მოქცევაში» მცხეთის ეკლესიის აშენების გამო, «ცხად დიდებაში» უნდა გადავიდეს. «ცხოვრებაშიც» და ანდრეზშიც მტრედია მონაწილე ამ გამოცხადებებისა. თუ ანდრეზის მიხედვით, მტრედს თავისი «ჭოჭით» ნაფოტები მიაქვს განგებით მინიშნებული ადგილისაკენ და თან ხის მჭრელს თუ მონადირეს გაიყოლიებს, «ცხოვრებაში» წმიდანის მკვებავ მტრედს მარტოდ დარჩენილმა მონადირემ, ევაგრემ, თვალი უნდა მოჰკრას და მიჰყვეს მის კვალს, «რაჲთა არა იყოს დაფარული ბრწყინვალე იგი ვარსკვლავი». მტრედი მოქმედებს «მიშუებითა ღმრთისაჲთა», რადგან ევაგრე შიოსთან

ერთად ეკლესიის მშენებელი უნდა შეიქმნას მომავალში, რათა «საქმე ქმნული უჩინოდ», რაც მარტოდმყოფი ბერის სულიერ ღვაწლში (ასკეტიზმში) მდგომარეობდა, «ცხად დიდებად» გამოჩნდეს. განა ასევე ღვთიური განგების «მიშუებით» არ მოქმედებს ანდრეზის მტრედი, როცა მას მონადირე თუ ხის მჭრელი ბერთა თუმცა გაუქმებულ, მაგრამ მათი ღვაწლის კვალწაუშლელ სადგომებისაკენ მიჰყავს, რომ ძველი სიწმიდის გასაახლებლად ეკლესია — მტრედის სახლი — ააშენებინოს?

ზეგარდის წმიდა გიორგის ანდრეზის ვარიანტთა შორის არის კიდევ ერთი ვერსია, რომლის თანახმად კვრივის აღმომჩენია არა ლაკათხეველი ქარჩაიძე, არამედ კაცის კვლის მიზეზით გადმოხვეწილი ქისტი, რომელსაც სოფელმა წილი არ მისცა თავის მიწა-წყალზე. როცა ქისტმა ხის ჭრა დაიწყო სახლის ასაშენებლად, «ქედანი მოვიდა და, რამდენი ნაფოტიც შეაგდებინა ხესა, იმდენი ნაფოტი აიღო და დააგროვა იქა, საცა ის სალოცავი არი. ჩამოვიდა და უთხრა სოფელსა, რო ესეთი ამბავია... წავიდენ, ნახეს და თქვეს, რო ალბათ სალოცავი გვთხოვსო აქაო, რაღაცა ავაშენოთო... სთხოვეს, რო ვინ ააშენებს, ხელოსანი ვინ არი, ეხლა და — ქარჩაიძე ყოფილა ხელოსანი, წაიყვანეს ის ქარჩაიძე, მიიყვანეს და ააშენებინეს ეკლესია...» (38, №25625).

ქისტი, უცხოთესლი, რომელიც სოფელმა არ მიიღო თავის წიაღში, მისდა უნებურად სოფლისათვის ახალი სალოცავის აღმომჩენი ხდება. კაცი ერთდროულად წილს იდებს სოფელში და ეყმობა იმ სალოცავს, რომელიც მისი მიზეზით სოფლის მიწა-წყალზე აღმოჩნდა. საიდანღაც მოფრენილი ქედანი მისი საცხოვრებელი სახლისათვის განკუთვნილი ხის ნაფოტებით აშენებს ეკლესიის სახეს, რითაც გზას უხსნის ქისტს სოფელში დასასახლებლად. მოპოვებული სალოცავითურთ, როგორც სასყიდლით, ის შედის სოფელში საყმოს სრულუფლებიან წევრად, ამრიგად ქისტის მიერ საცხოვრებელი სახლის დაფუძნება რელიგიური აქტია, რაკი იგი დაკავშირებულია კულტის დაარსებასთან.

«ქალაქის დამფუძნებელი, — წერს ფიუსტელ დე კულანჟი, — არის კაცი, რომელიც ასრულებს რელიგიურ აქტს, რომლის გარეშე ქალაქი ვერ იარსებებდა. ეს ის კაცია, ვინც დააარსა კერა, სადაც მარადიულად უნდა ენთოს წმიდა ცეცხლი; ეს ის კაცია, რომელიც თავისი ლოცვებით და რიტუალებით მოუხმობს ღმერთებს და სამუდამოდ ამკვიდრებს მათ ახალ ქალაქში. გასაგებია ის პატივისცემა, რომელსაც მიაგებენ ამ საკრალურ ადამიანს. ვიდრე ის ცოცხალია, მასში ხედავენ კულტის შემქნელს და ქალაქის მამას; სიკვდილის შემდეგ ის ხდება საერთო წინაპრად თაობებისა, რომლებიც მას მისდევენ; ქალაქისათვის ეს იგივეა, რაც ოჯახის პირველი წინაპარი. მისი ხსოვნა ისევე არ ქრება, როგორც კერის ცეცხლი, რომელიც მან დაანთო...» (155, 161).

ფიუსტელ დე კულანჟის აზრით, რომელიც დაფუძნებულია ძველ რომაელ მატიანეებზე, ქალაქის დაარსება ყოველთვის რელიგიური აქტი იყო, ხოლო მისი დამაარსებელი — საკრალური პირი. დუმაცხოს მასშტაბში ეს გადმოხვეწილი ქისტი იმავე როლს ასრულებს, რასაც იმ ძველი ქალაქების დამფუძნებელნი; ისიც მათ მსგავსად საკრალური პირია — მან ახალი საკულტო ცხოვრება მისცა სოფელს, შექმნა რა მისგან ახალი საყმო ზეგარდის წმიდა გიორგის გარშემო და გახდა მისი პირველი დეკანოზი. მან დასაბამი დაუდო დუმაცხოში აფციაურთა ერთ შტოს — ასპანიანთ (თავისი სახელის

ასპანის მიხედვით), საიდანაც გამოდიან ზეგარდის წმიდა გიორგის დეკანოზები; მათ შორის კი საყმოს ახსოვს ლეგენდარული ფოცხვერა, რომელიც მხარზე დროშაგადებული ფრენით ეშვებოდა დუმაცხოს საღვთო მაღალის მწვერვალიდან სოფლის სალოცავამდე.

ჯვარჩენა ტყვეობაში

შემონახულია ანდრეზები დატყვევებულ და ტყვეობიდან თავდახსნილ ჯვარ-ხატებზე, რომელთა თავგადასავალი მათსავე ეპითეტებშია გაკვრივებული. ჯვართა ტყვეობა არ არის ფანტაზიის ნაყოფი, ის ისტორიული სინამდვილეა, ჩვენი ქვეყნის ბედუკუღმართი წარსულის გამოძახილ ანდრეზებში. აი, თუნდაც, ერთი მაგალითი: «ქკ ს:სვ: ყაენი წამოვიდა ულუსითა საქართველოსა; საქრისტიანოთა ხატთა და ჯვართა ატყუევებდეს...» (69, 335). ქართლის ცხოვრებაში შეიძლება დავადასტუროთ კონკრეტული შემთხვევები ჯვართა დატყვევებისა შემოსეული მტრის მიერ: «...ამსავე ჟამსა მოვიდეს სარკინოზნი, რომელთა უხმობდეს საჯობით და მოატყუენეს კახეთი, და დაწუეს ჯუარი და მცხეთა, და შეიქცეს, და წარვიდეს და წარიტანეს თანა ჯუარი პატიოსანი დაჭრილი...» (73, 265). მტერი, ურჯულო, ებრძვის ჯვარს, როგორც სულიერ არსებას, როგორც დევი — ღვთისშვილს, და ის არა მხოლოდ წარტყვენილია, არამედ დაჭრილიც არის.*

დატყვევებული ჯვარის შემდგომ ბედს უცხო მხარეში გვამცნობს გარკვეული ტიპის თქმულება, რომელიც მრავალი ვარიანტით არის ცნობილი ქართულ ფოლკლორში. აი, ამ თქმულების ფაბულა: ქართველ ტყვეებთან ერთად გატაცებულია ხატიც. მტრის ქვეყანაში ხატი სასწაულს ახდენს: შვიდი წლის მანძილზე მიწა ნაყოფს არ იძლევა, ადამიანიც და პირუტყვიც გაბერწებულია, ეპიდემია ანადგურებს მოსახლეობას. მისანი ხვდება უბედურების მიზეზს; ხატს სჯიან (წვავენ, საკირეში აგდებენ), მაგრამ ვერაფერს აკლებენ: ის უვნებელია. ბოლოს, მისნის რჩევით, ხატს ხარის რქაზე მიაკრავენ და ტყვეებთან ერთად თავისუფლად გაუშვებენ. ხარი მოისაკლისებს ერთ კოჭლ დედაკაცს და მხოლოდ მაშინ დაიძრება, როცა ის დედაკაცი შეუერთდება საყმოს. ხარი მიუძღვის ტყვეებს სამშობლოსაკენ და ჩერდება იმ ადგილას, რომელსაც ხატი თავის საბრძანისად ამოირჩევს.

ასეთი თავგადასავალი აქვს რკონის ღვთისმშობლის (3, 115) და ძარწემის წმიდა გიორგის ხატებს (92, 212). მაგრამ ეს ისტორია საყოველთაოდ ცნობილი გახადა მთიულეთის საყმოთა საერთო სალოცავმა — სახელგანთქმულმა ლომისის წმიდა გიორგის ხატმა, რომლის ღვაწლი ამგვარად იხსენიება სადიდებლებში: «გაუმარჯოს ლომისას, ხორასანთ ტყვეთა დამხსნელსა» (56, 35). ლომისის წმიდა გიორგის ტყვეობისა და მისი თავდახსნის ამბავი მრავალ ვარიანტად არის ჩაწერილი და დაბეჭდილი (50, 168-9; №№527-8; 40, 114). თუმცა ხორასანს ტყვეთა მხსნელობა არ დარჩა მხოლოდ ლომისის წმიდა გიორგის პრივილეგიად; უნდა ვიფიქროთ, რომ ლომისის წმიდა გიორგის ხორასნულ ღვაწლს ჰქონდა ტენდენცია შესულიყო მთავარმოწამის «საერთოქართულ» ცხოვრებაში, როგორც ერთი მნიშვნელოვანი ეპიზოდი. რა უშუალო კავშირი უნდა არსებულიყო წარსულში ლომისის წმიდა გიორგის საყმოსა და ძიმითის (გურია) წმიდა გიორგის ეკლესიას შორის, რომ გვევარაუდა ამ მითოლოგემის გადასვლა მთიულეთიდან გურიაში.

---

* დაჭრილ-დალეწილი ხატების თავგადასავალი მოთხრობილია ხატმებრძოლეობის ამსახველ ქრისტიანულ ლეგენდებში.

მაგრამ ძიმითის წმიდა გიორგის ხატის კუბოს ამშვენებს წარწერა, საიდანაც მოგვესმის მთიულური სადიდებლის სიტყვები: «ქ. ეჰა, შენ დიდო მხნეო მხედარო და ღვაწლით შემოსილო და ხვარასანთ ტყვეთა მხსნელო, სასწაულთ მოქმედო ახოვანო და წმიდაო მოწამეო გიორგი...» (36, 25).

XVIII საუკუნის წერილობით წყაროს შემოუნახავს ანდრეზი, სადაც ტყვეთა მხსნელი ურჯულოთა ქვეყნიდან აწყურის (სამცხე) ღვთისმშობლის ხატია. ბერი ეგნატაშვილის «ახალი ქართლის ცხოვრებაში», სადაც აღწერილია XV-XVI საუკუნეების სამცხის ვითარება, ვკითხულობთ: სამცხის დალაშქვრის შემდეგ «აიყარა ყაენი და წარვიდა საყაენოსა თვისსა და ტყუე ჰყვეს ხატი აწყურისა ღმრთისმშობელი, და წარიყვანეს ქუეყანასა მათსა. და იქმნა დიდი გლოვა და მწუხარება მიუთხრობელი სრულიად მესხთა ზედა. აღდგეს ყოველნი და შთავიდეს ქართლს, ვიდრემდის მწიროობდეს მუნ შვიდ წელ... მაშინ ოდეს მოვიდა უზუნ-ასან მძლავრითა ლაშქრითა და წარიყვანა ხატი იგი აწყურისა ღმრთისმშობლისა ქუეყანასა მას უცხო თესლთასა, ესევითარი რისხვა ღმრთისა მიავლინა; არცა შობა დედაკაცმან, არცა პირუტყუმან, არც ჰყო ხემან ნაყოფი, არცა მიწამან აღმოაცენა. და იქმნა დიდი გამოძიება მათ შორის უცხოსა ამისთვის საქმისა და იტყოდეს: «რაჲ-მე არს ესე?» რომელნიმე იტყოდეს: «შეცთომით იქმნა», ხოლო სხუანი სხუასაცა რასამე მიზეზსა მოიღებდეს. ხოლო უბრძნესთა კაცთა მის ქუეყანისათა ესრეთ თქუეს: «ოდეს-იგი საქართველოს ვილაშქრეთ, მაშინ ერთისა დიდისა საყდრიდაღმენ ფიცარი ერთი, შემკული მრავლითა პატივითა, ვიხილეთ და წარმოვიღეთ; და მგზავრობასა მას ჩუენსა უცხო სასწაული ვიხილეთ მისგან, რამეთუ მწუხრსა ჩავასუენეთ უღრმესსა ადგილსა ბარგისასა და, ვითარცა განთენდეს, აღმოვიდეს სიღრმიდან და მაღლად მჯდომარე იხილვებოდის და ვითარცა მზე ბრწყინევდის. და საქმე ესე უეჭველად მისგან იქმნა ქუეყანასა ჩუენსა და, თუ გნებავს განრინება ჭირისა მისგან, იგი მოვიძიოთ და ქუეყანასა მათსა განუტეოთ». მაშინ მოიძიეს წმიდა ესე ხატი და, ჰპოვეს რა, ესრეთ განიზრახეს: «მოვედით და დავაკრათ კიცუსა უჴედსა და, უკეთუ წარვიდეს მართლიად გზასა თვისსა, უწყოდეთ, რამეთუ ამისგან არს ესე ყოველი; და უკეთუ მიიქციოს სხვით-კერძო, მაშინ შეცდომით რამე იქმნა და არა ამისგან». და ვითარცა დააკრეს კიცუსა მას ზედა ესე ხატი, ესრეთ მართლიად წარმოემართა გზასა სამცხეთ მომყვანებელსა, ვითარმცა საჩინო მჴედარი და აღვირითა მპყრობელი და მმართებელი. და ვითარცა იხილეს უცხოთესლთა საკვირველება ესე, განიხარეს სიხარულითა დიდითა ფრიად, და წარმოგზავნეს პატივითა. და თანაწარმოჰყვა სიმრავლე ცხენებისა ფრიადი, რომელსა ზურგები ჩადრეკილები დღესცა ჰქადაგებს მაშინდელსა სასწაულსა. ხოლო უცხოთესლთა მათ არა-რა იზრუნეს ცხენებისა მათისათვის, ვინათგან უზომოსა მის ჭირისაგან ჴსნასა მოელოდეს. და განგებითა საღრმთოთა მცირედთა ჟამთა სამცხეს მოიწია ადგილსა, რომელსა აწ ელავსი ეწოდების, და იქმნა დიდებული სასწაული. რამეთუ მყის განათლდა სრულიად სამცხე და გაბრწყინდა წესისაებრ პირველისა. და ვითარცა იხილეს ყოველთა ანასდათი იგი შეცვალება ბნელისა ნათლად და მიხედეს ადგილსა მას და სახედ ელვისა ბრწყინვიდა ხატი ყოვლად-წმიდისა, განკვირვებულთა თქუეს: «რა-მე არს ესე ელვის სახედ ბრწყინვალე?» და მიერითგან ეწოდა ადგილსა მას ელავსი. და შეკრბეს ყოველნი და მივიდეს და იხილეს ხატი ესე ყოვლად-წმიდისა ღმრთისმშობელისა ბრწყინვალედ

მჯდომარე კიცუსა ზედა და სიმრავლე ცხენებისა გარემოსა მისსა; განკვირდეს უცხოსა მას ზედა საკვირველსა და ადიდეს ღმერთი და ყოვლად-წმიდა ღმრთისმშობელი და ცრემლითა მჯურვალითა ღაღადყუეს მისსა მიმართ: «კურთხეულ არს მოსვლა შენი, დედაო სახიერისა ღმრთისაო, რაჲსათვის დაგვიტევენ ესეოდენთა ჟამთა ბნელთა შინა, რომელთა შენ მიერ ვიხილეთ საღმრთო ნათელი ძისა შენისა?» და ვითარცა ესმა ხატისა სასწაულითა მოსვლა მესხთა ქართლს მყოფთა, ვითარმედ სამცხე განათლდა, განიხარეს სიხარულითა დიდითა ფრიად და თქუეს: «უეჭველად ხატი ყოვლად-წმიდისა მოსუენდა. აღვდგეთ და წარვიდეთ ქუეყანასა ჩუენსა» (74, 479-481).

ეს ვრცელი მონაკვეთი, რომლის შინაარსი არსებითად იგივეობრივია ლომისის ხატის ანდრეზისა (პრინციპულ განსხავებას არ ქმნის ხარის შენაცვლება უხედნელი კვიცით, რომლითაც ბრუნდება უკან ღვთისმშობლის ხატი), აქ იმ მიზნით არის მოტანილი, რომ ყურადღება მივაპყრათ არქაული მითოსისათვის დამახასიათებელ ზოგიერთ მომენტს. როდესაც ბაბილონელთა ქალღმერთი იშთარი სტოვებს ქვეყანას და ქვესკნელში ჩადის, დედამიწაზე წყდება ნაყოფიერება, როგორც ცხოველური, ისე მცენარეული; კაცთა მოდგმასაც კი გადაშენება ემუქრება, რადგან ქვეყნიდან წასულია გამრავლების იმპულსი. «არც შობა დედაკაცმან, არცა პირუტყვმან, არცა ჰყო ხემან ნაყოფი, არცა მიწამან აღმოაცენა» — ვკითხულობთ საისტორიო თხზულებაში და ეს სიტყვები თავისუფლალად შეიძლება გავიმეოროთ იშთარის გაუჩინარებით ქვეყანაში შექმნილი ვითარების დასახასიათებლად. თუმცა ეს სასწაულები ხდება ურჯულოთა ქვეყანაში, სადაც ხატია დატყვევებული, და არა სამცხეში, ხატის საყმოში, საიდანაც როგორც იშთარი — რადგან უცხო მხარეში წასვლა ქვესკნელში ჩასვლის ბადალია — წასულია ხატი; მაგრამ არც სამცხე, ხატის საყმო, არ არის დალხინებული: «და იქმნა გლოვა და მწუხარება მიუთხრობელი, აღდგეს ყოველნი და შთავიდეს ქართლს, ვიდრემდის მწირობდნენ მუნ შვიდ წელ» — გვამცნობს საისტორიო თხზულება სავსებით რეალურ ისტორიულ ფაქტს: მესხების ჩასვლას ქართლში და დროებით მათ იქ ყოფნას, ანუ მწირობას. მესხნი სტოვებენ მიტოვებულ ქვეყანას როგორც ისრაელიანები, რომლებიც გაურბიან შიმშილს და ჩადიან ეგვიპტეში. შესაძლოა, მესხთათვის ქართლი, სადაც «შთადიან», სიმბოლურად იყო ეგვიპტე, სადაც მათ შვიდი წელი უნდა დაჰყონ მწირად — განთქმული შვიდი წელი უნაყოფობისა, რომელიც დგება ნაყოფიერი შვიდი წლის შემდეგ. არც «შტასვლა» და არც «შვიდი წელი» არ უნდა იყოს შემთხვევითი მესხთა თავგადასავალში, რომელიც შეემთხვათ მათ მათი მფარველი ღვთისმშობლის ხატის დატყვევების შემდეგ. გადის შვიდი წელი და სამცხეში ბრუნდება გამარჯვებული, უხედნელ კვიცზე, როგორც ერთ დროს მისი ძე, ამხედრებული ღვთისმშობელი, კიდევ უფრო გაბრწყინებული და მეტი დიდებით მოსილი, და მესხნიც ბრუნდებიან თავის ქვეყანაში. ღვთისმშობელი კვლავ შემოიკრებს თავის საყმოს, რომელიც შვიდი წელიწადი «უცხო» ქვეყანაში მწირობდა, სადაც მას ქართლის მეფე კონსტანტინე, როგორც ფარაონი იაკობის ნაშიერთ, აკავებდა («ხოლო კნსტანტინე აყენებდა და არა უტევებდა წარსვლად; და ვითარცა ჰპოვეს ჟამი მარჯუე, აღდგეს ღამესა ერთსა და წარმოემართნეს ყოვლით სახლეულით მათითურთ» (74, 481). ეს არის ამბავი მესხების გამოსვლათა მათი მწირობის ქვეყნიდან და შესვლა მათი ღვთიური პატრონის ქვეყანაში. ამ თავგადასავალში კარგად ჩანს, რომ ამ ხალხისათვის საცხოვრებელი ტერიტორია

წარმოუდგენელია მისი ღვთიური პატრონის გარეშე; აქ ისიც ჩანს, რომ ხატი თავისი დაბრუნებით ხელმერედ მოუპოვებს თავის საყმოს დაკარგულ მიწა-წყალს.

ლომისის ხატი და მისი ყმები ერთად არიან ქვეყანაში დატყვევებულნი. თქმულებათა ამ რკალში შემოდის ხევის სპარსანგელოზის ანდრეზიც, რომლის ტექსტი ჩაწერილი აქვს ს.მაკალათიას. აი, მისი შინაარსი:

სხვა ტყვეებთან ერთად სპარსეთში ერთი მოხევე ქალიც ყოფილა აკვნის ბავშვით. ათენგენობის წინა დღით აკვანთან მჯდარი წვერისანგელოსზე ოცნებამ გაიტაცა. გამოეცხადა ანგელოზი და უთხრა: თაროდან ჩემი საყურე გადმოიღე და ხევის გზას გაუდექიო. დღე მე გმალავ, ღამ-ღამობით შუქზე გატარებო. იქვე გაჩნდა ხარიც, რომლის რქაზე შეჯდა წვერისანგელოზი და ქალს წინ გაუძღვა. სნოში ათენგენობას მიუსწრო ქალმა და მაშინვე წვერისანგელოზში ავიდა, საყურე ხატისთვის შეუწირავს, ხარი დაუკლავს და ანგელოზიც ამ ადგილას დაფრენილა (53, 252).

მთიულეთისა და ხევის მთავარი სალოცავების სასწაულები უკავშირდება მნიშვნელოვან განსაცდელებს მათი საყმოების ისტორიაში. შესაძლებელია, ეს განსაცდელი მათი შექმნის, საყმოდ ჩამოყალიბების საფუძველიც კი იყოს, ვინაიდან სადაც არ არის განსაცდელი, იქ ხსნაც არ არის; ხსნა კი, გადარჩენა, თავდახსნა, ხელახალი შექმნის და ხელახალი შობის, გამოცოცხლების ბადალია. ამიტომ არის მხსნელი მაცხოვარი, განმაცოცხლებელი. ტყვეობა და სიკვდილი რომ ტოლფარდი მოვლენებია, ამის დასადასტურებლად აუცილებელი არც არის ძველი მითოსის მოხმობა; ეს ცხადდება სრულიად არამითოსურ, ყოფით განცდაში, როცა ადამიანი მთელი სისავსით განიცდის ტყვეობის განსაცდელს. ამას გვიდასტურებს ერთი ადგილი ნიკოლოზ ბარათაშვილის კერძო წერილიდან: «...ხომ იცი, ტყვეობა და სიკვდილი ჩვენს დედაკაცებს ერთი ჰგონიათ, მეტადრე ლეკის ტყვეობა» (1848 წლის 2 მაისი). «მეტადრე ლეკის...» ამას თავისი დატვირთვა აქვს: ლეკი* ურჯულოა და ურჯულოთა ქვეყანაში ტყვეობა (გავიხსენოთ გურამიშვილის განსაცდელი) გაძლიერებულ მნიშვნელობას იძენს, როცა ქრისტიანის და მისი ხატის ტყვეობაზეა ლაპარაკი.

ხატს ჯოჯოხეთიდან, ქვესკნელიდან ამოჰყავს ტყვედქმნილი, დამონებული ხალხი. მაგრამ ხატიც ხომ ტყვეა, ჯერ ხომ მან უნდა დაიხსნას თავი, რომ ხალხის გათავისუფლება შეძლოს? უფრო მეტი: ისიც უსათუოდ ტყვეობაში უნდა იყოს, რომ იხსნას თავისი ხალხი; ის გველეშაპის შიგანში უნდა მოექცეს, შთაენთქას გველეშაპს, რომ მისი მუცლიდან გამოიყვანოს შთანთქმულნი. ჯერ ხატმა უნდა დაიხსნას თავი და ეს მისი თვითდახსნა არის სწორედ ჯვარჩენა უცხო ქვეყანაში.

შენიშნული იყო, რომ ჯვარჩენა სასტიკი მოვლენაა, სასტიკი თავად საკუთარი საყმოსათვისაც კი, თავისი უნჯი ყმისათვისაც კი, რომელსაც დაადებს თავის ძლიერ ხელს. მით უმეტეს, სასტიკი და დაუნდობელი უნდა იყოს ის, როცა დატყვევებულია და თავდახსნისათვის უნდა იჩინოს თავი. ჯვარჩენის ნიშნებია — და ამას ხვდება უცხო ქვეყნის მისანი — ნაყოფიერების შეწყვეტა ქვეყანაში, ადამიანთა და ცხოველთა სიბერწე,

---

* ლეკებშია დატყვევებული, თქმულების თანახმად, რკონის ღვთისმშობელი (3,115) და ძარწემის წმიდა გიორგის ხატი (99, 212), რომელთა თავგადასავალი «ხორასნული ღვაწლის» მოტივზეა აგებული.

ჟამიანობა და სხვა ეპიდემიები. ჯვარი ქვეყნის გამანადგურებელი საშუალებებით იჩენს თავს, როგორც ისრაელის ღმერთი ეგვიპტეში, როცა ფარაონი აკავებდა დამონებულ ხალხს და არ უშვებდა მონობის ქვეყნიდან. ხატს სასწაულებით გამოჰყავს თავისი საყმო ხორასნიდან თუ ლეკებიდან, როგორც იაჰვეს თავისი ერი ეგვიპტიდან იქ დატრიალებული სასჯელების — გვემის, განადგურების, სნებათაშეყრის, სტიქიონთა აბობოქრების, პირმშოთა ამოხოცვის შემდეგ; აქაც და იქაც ხალხის პატრონი აჩენდა თავის მარჯვენას, რომლის წინაშე უძლური იყო დამთრგუნველი ქვეყანა. არ შეიძლებოდა ამ ხალხის ტყვეობა, რადგან ის უფლის საკუთრება იყო, მისი უნჯი (*სეგულაჰ*), როგორც თავად ეუბნება მათ: «რადგან შენა ხარ წმიდა ერი უფლისათვის, შენი ღვთისათვის, შენ გამოგარჩია უფალმა, შენმა ღმერთმა, რომ მისი უნჯი ერი ყოფილიყავი...» (2 რჯლ. 7, 6). როგორც არ შეიძლებოდა მოტაცება და დატყვევება ღვთის კიდობნისა და აკი ფილისტიმელთა ღვთაების — დაგონის ტაძარში გამომწყვდეულმა შემუსრა მათი კერპი და მერე, სადაც კი გადაიტანეს, ყველგან — გეთში, ეკრონში — უწყალოდ მუსრავდა ხალხს და ასე გრძელდებოდა შვიდ წელიწადს, ვიდრე მისანთა რჩევით ორ მეწველ ფურში შებმულ ურემზე არ დაასვენეს და არ გაგზავნეს თავის წილხვდომილ ქვეყანაში; როგორც არ შეიძლებოდა დატყვევება, ხელის ხლებაც კი იმისა, რაზეც დევს უფლის ხელი, დაწყებული საშინელი ღვთის კიდობნით და ადამიანით დამთავრებული. რაც უფლისთვის წმიდაა (*კოდეშ*), ის ხელშეუხებელია. უფლის სიწმიდის შელახვის კერძო ფაქტად, რაც უნდა უცნაურად არ მოგვეჩვენოს, უნდა ჩავთვალოთ ერთი შეხედვით გაუგებარი ისტორია, რაც სარას შეემთხვა, შემდეგ რებეკასაც, — მისი დაკავება ჯერ ეგვიპტეში ფარაონის და მერე გერარში ამ ქვეყნის მეფის მიერ, რის გამოც «დიდად შეაჭირვა უფალმა ფარაონი და მისი სახლი» (დაბ. 12, 17) და «ყველას დაუხშო უფალმა საშო აბიმელექის სახლში» (დაბ. 20, 18). მის ხელმყოფელთა ეს «დამიზეზება» გარდაუვალი იყო, იმის ნიშანი იყო, რომ სარა უნდა დაბრუნებოდა თავის პატრონს, რადგან ის იყო აღთქმის აღსრულების ერთადერთი ჭურჭელი, საიდანაც უფალს თავისი წმიდა ერი უნდა წარმოეშვა.

ხატი და საყმო ერთად არიან ტყვეობაში. მათი ერთად ყოფნა იმას ნიშნავს, რომ ხატი არ სტოვებს თავის ხალხს უპატრონოდ, თუმცა მონობის ქვეყანაში ხატი ჯერ ფარულად არის, ის იმარხავს თავს, ჯერ არ გამოჩენილა, ის სდუმს. როცა ის ალაპარაკდება, აი, მაშინ ხდება ჯვარჩენა და იწყება გამოსვლა, მაგრამ ჯვარჩენა — ობიექტური ფაქტი — ადამიანის სულისკვეთებაზეა დამოკიდებული.

გავიხსენოთ: მრავალი ხანი იტანჯებოდა ხალხი ეგვიპტეში, მაგრამ ღმერთი დუმდა. ხალხს, შესაძლოა, ნამდვილად ასე იყო, დავიწყებულიც კი ჰყავდა თავისი მამა-პაპის ღმერთი; აღარც კი ახსოვდა, თუ ოდესმე ჰყოლია, მაგრამ როცა ისე დამძიმდა, რომ მეტის ატანა ადამიანს აღარ შეეძლო, ხალხი აკვნესდა და ღმერთს მისწვდა მისი კვნესა, რადგან ის არ იყო უმისამართო, არ იყო უმწეო, უპატრონო მონის კვნესა, არამედ ადამიანისა, რომელმაც გაიხსენა თავისი ვინაობა და წარსული; სძლია სატანის მოქმედებას, რომელიც ავიწყებდა მას, რომ ის უფლისწული იყო, რომ ის სამყაროს შემოქმედის უნჯი საკუთრება იყო (როგორც უნდა იყოს ყველა ხალხი). აი, სწორედ მაშინ მოხდა ჯვარჩენა სინაის მთაზე, სადაც დევნილი მოსე მწყესავდა თავისი სიმამრის ფარას.

უნდა მოველოდეთ, რომ ყოველ ასეთ დროს — უკიდურეს გასაჭირში იბადება, უფრო სწორედ, აღდგება გაწყვეტილი კავშირი ადამიანსა და მის მფარველს შორის. ჯოჯოხეთში, ვეშაპის მუცელში, იბადება სასოება, რწმენა; აქ ლბება გული, არ ქვავდება. ქალი სწუხს უცხოობაში, ენატრება თავისი მთავარანგელოზის ადგილსამყოფელი და დღეობა (ადგილი და დრო, როგორც ერთიანი ჟამ-კარი — კულტის პირობა) და ნატვრაში, როცა ის აღარ გრძნობს თავს უმწეოდ, არის რელიგიის დასაბამი. დასაბამი არის ამ ქალში, აკვანს რომ უზის, როგორც პირველ ქადაგში — მინანში, სანათაში, წმიდა ნინოში, მარიამსა და მართაში. ჩუმი კვნესა ნატვრასთან ერთად აღმომხდარი არანაკლებ ესმის მთავარანგელოზის ხატს, ვიდრე ეგვიპტეში დამონებული ხალხის უფალს მისი გამაყრუებელი გოდება.

საყმო აღდგა კვლავ, ის შეიკრიბა თავისი ხატის გარშემო, უკლებლივ ყველა, იმ უპატრონო, ყველასაგან დავიწყებული კოჭლი დედაკაციანად, რომელსაც — უკანასკნელს — ელოდებოდა ხატი. საყმო აღდგა ტყვეობის ქვეყანაში, როცა ალაპარაკდა ხატი, და განმტკიცდა გზაში, როცა ის მიუძღოდა მათ ქვეყნისაკენ. ისინი მტკიცდებიან და კიდევ უფრო ერთიანდებიან გზაში, რადგან ერთი მიმართულებით უხდებათ ყურება. ისრაელი ხედავდა თავის წინ დღისით ღრუბელს, ღამით — ნათლის სვეტს. ესენი ხედავენ დღისით და ღამით მთავარანგელოზის ან წმიდა გიორგის ხატს, აღმართულს ხარის რქებზე, — თავიანთ წინამძღოლს და მხსნელს, რომელიც სამარადისოდ აღიბეჭდა მათ შეგნებაში.

ქაჯავეთის განძი

«ქაჯავეთი», რომლის კავშირი «ქაჯეთთან» ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, ტრადიციულად — ეს ტრადიცია, როგორც ჩანს, «ვეფხისტყაოსანმა» გააძლიერა — ისეთი ქეყანაა, სადაც ვიღაც უნდა იყოს დატყვევებული: ის, ვინც მოტაცებულია თავისი ქვეყნიდან და ხსნას ელის. ქაჯეთი ტყვეობის ქვეყანაა და თავად მთელი ქვეყანა ქაჯეთისა ერთიან ციხედ არის წარმოდგენილი, ციხე კი უნდა გაიტეხოს; ამაზე თათბირობს მის მისადგომებთან მისული სამი გმირი.

ფშავ-ხევსურეთის ანდრეზებშიც ლაპარაკია ქაჯავეთის გატეხვაზე — «ქაჯავეთი რო გაუტეხავ ღვთიშვილთა...» — რომ ძალით წამოიღონ იქიდან, რაც წამოსაღებია, წამოიყვანონ, რაც წამოსაყვანია; ხოლო რაც მოაქვთ თუ მოჰყავთ, აუცილებელია საყმოსთვის, მისი არსებობისთვის (როგორც ნესტანი ტარიელისთვის), თუ არა და გაუგებარი იქნებოდა მის წინააღმდეგ გალაშქრებულ ღვთისშვილთა თანგანწირვა. რას მოგვითხრობს ქაჯავეთის გატეხის თქმულება?

ხახმატის ჯვარის წინამძღოლობით ხევსურეთის ღვთისშვილნი გაემართნენ ქაჯავეთის დასალაშქრავად; თან იახლეს ერთადერთი მოკვდავი, ადამიანი, მაგრამ არა უბრალო მოკვდავი, არამედ ჯვარის მკადრე, რომელსაც ჯვარი «ხელზე მოუდიოდა». ის ხშირად, — მისი სახელი იყო გახუა მეგრელაური (ჭორმეშავიდან), — დადიოდა ჯვართან ერთად; ამბობენ, «ხანდიხან დაიკარგისაო. ერთ-ორი თვითგე მავიდისავ, საფარველ დადებულ დახყვანდისავ ხთიშვილთა თანავ» (67, 193). კიდევ ამბობდნენ, რომ «ჯვართან ჯვარ ყოფილ, ხატთან ხატ ყოფილ ის კაცი». მიუხედავად ჯვართან ასეთი სიახლოვისა, ღვთისშვილთა შორის გარევა მას არ შეეძლო ხორციელი სახით, მით უმეტეს, ქაჯავეთში შესაღწევად — ეს ახასიათებს ამ ქვეყანას, როგორც განსხვავებული განზომილების სივრცეში მდებარეს — მას უნდა დაეთმო სხეული; სული მისი უნდა გაყროდა მის სხეულს, ის უხორცო უნდა შესულიყო ქაჯავეთში. ამიტომ ღვთისშვილებმა მისი სული ამოაძვრინეს მისი სხეულიდან. შეუძლებელი იქნებოდა ამ ფაქტის მესამე პირით გადმოცემა, რომ ის თავიდანვე პირველი პირით არ ყოფილიყო თქმული, არ გაეცხადებინა ამგვარი განსაცდელი თავად მის განმცდელს. «...სულ ამამაძვრინესავ, თქვისავ გახუამა-დ' გვამივ ქვიშაში ჩაღმარხესავ» (67, 190); «დამაწვინესავ, სულ ამამაძვინესავ. მეც ანგელოზებთან ვიარევ...» (67, 18)).

მას შემდეგ, რაც ხახმატიდან დაძრულებმა გახუას სულამორიდებული გვამი ველკეთილზე, დათვისჯვარის მისადგომებთან, სადღაც კლდის «ეხში» დამალეს თუ მიწაში («ქვიშაში») ჩაფლეს, თუ ხეზე მიაყუდეს, რომ უკან დაბრუნებისას კვლავ ჩაეძვრინათ მასში სული, ის კი გაუძალიანდებოდა ღვთისშვილთ, რაკი მის გვამს სუნი ექნებოდა ადენილი და მხარზეც თაგვის ნაჭამი ექნებდა დამჩნეული, — ამის შემდეგ ჩვენ ვკარგავთ მათ კვალს. ცნობილია გზა ხახმატიდან დათვისჯვარის უღელტეხილამდე, რადგან მას ხორციელის ნაბიჯების კვალი ამჩნევია — მოკვდავი, სანამ ხორციელი იყო, ხომ ფეხდაფეხ მისდევდა მფრინავ ხატებს, — მაგრამ სრულიად გამოუცნობია გზა დათვისჯვარიდან ქაჯავეთამდე, რადგან ის უხილავმა არსებებმა გაიარეს ისე, რომ კვალი არ დაუმჩნევიათ მიწაზე და ვერც ვერავის მოუკრავს მათთვის თვალი. ეს უხილავი გზა, რომლის ტოპონიმები უცნობია ანდრეზისათვის, სრულიად სხვა განზომილებაში მდებარეობს. მიდიოდა გზა, მერე ის გადატყდა დათვისჯვართან, გადავიდა პირიქითში, ირეალურში, სადაც ხორციელ გახუას არ შეეძლო შეღწევა. ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ღვთისშვილთა დასალაშქრავი ქაჯავეთი არ მდებარეობს ფიზიკურ სამყაროში, თუმცა მისკენ მიმავალი გზა ის გზა არის, რომელსაც ტრადიციულად ადგას საყმო, როდესაც პირაქეთი ხევსურეთიდან დათვისჯვარის გადავლით მითხოს სოფლების დასალაშქრავად მიემართება. ეს მარშრუტი ასახულია საგმირო-სალაშქრო პოეზიაში:

ველკეთილ ამაიარეს, ხანია შვაღამისაო,
დათვისჯვარ გადაიარეს, ნამ გადაჩქვიფეს მთისაო.
მითხოს პირდაპირ ჩავიდეს, ალაგზედ ლევენ ჩდილსაო
(75, №48).
დათვისჯვარ ერთად შაგროვდეს, დამშვენდა მთა და ბარია,
დათვისჯვარს გადადიოდა შავ-ნაბადაის ჯარია

(78, №61).

არსებობს თვალსაზრისი, რომლის თანახმად ქაჯავეთის თქმულებაში ასახული უნდა იყოს ქართველთა ტომის მრავალგზისი ლაშქრობები უშუალო მეზობლების — ქისტების წინააღმდეგ (67, 81-97. ეს რეალისტური მოსაზრებაა, რომელიც ეყრდნობა ამ ტომებს შორის საუკუნოვან ურთიერთობას მათი მეზობლად ცხოვრების მანძილზე. მაგრამ ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, თითქოს ანდრეზში ქაჯავეთის სახით ქისტეთი იგულისხმებოდეს. რეალური ლაშქრობები საყმოსი ქისტეთის წინააღმდეგ იძლევა მოდელს ქაჯავეთის წინააღმდეგ ლაშქრობისათვის, — აი, ამ აზრით უნდა იყოს ასახული ისტორიული სინამდვილე ქაჯავეთის ანდრეზში, რომლის მიზანდასახულობა სრულიად განსხვავდება საგმირო-სალაშქრო ეპოსისაგან.

ამჟამად ინტერესის საგანს არ შეადგენს საკუთრივ ბრძოლა ჯვართა და ქაჯთა შორის; გვაინტერესებს მხოლოდ ლაშქრობის მიზანი და მისი საბოლოო შედეგი; თუ რა ნახეს მოლაშქრეებმა ქაჯავეთში, რა საიდუმლოს აეხადა იქ ფარდა. როგორი ქვეყანაა ქაჯავეთი?

ქაჯავეთს, როგორც ქვეყანას, აქვს თავისი შუაგული, ისევე, როგორც ადამიანთა საზოგადოებას, საყმოს. შუაგული, როგორც კერა, სადაც ამოზრდილია მირონმდინარი ალვისხე ან ოქროს შიბით ცას გამობმული მუხა ლაშარის გორზე. ცხადია, ჯვარი დგას საყმოს შუაგულში. რას წარმოადგენს ქაჯავეთის შუაგული? ეს ის ადგილი იქნება, სადაც ყველაზე ადრე უნდა შეაჭენოს ცხენი მოლაშქრე ღვთისშვილმა.

როდესაც ზურაბ ერისთავი განიზრახავს ხევსურეთის გატეხვას, ის პირველ რიგში მიადგება ხმალას სალოცავს და მის ალვისხეს მოსაჭრელად; ფშავის ხევში ასეთ ადგილად მას ეგულება ლაშარის მუხა, რომლის მოჭრით ის დარწმუნებული იქნებოდა, რომ დაიმორჩილებდა ლაშარის საყმოს ანუ ფშავის თორმეტ თემს. მომხდურმა იცის, რას დაარტყას პირველად, სად შეაჭენოს ცხენი. ქაჯავეთშიც არის ასეთი ადგილი, ეს არის სამჭედლო. ეს აღნიშნულია ლექსში:

სინას შჭედს ქაჯთა მჭედელი, მივასწვერ წურვაზედაო.

ქურთემულ მაუგლეჯიე, ცხენი შავაგდი ზედაო...

ქაჯავეთის ცენტრი სამჭედლოა; თუ სამჭედლოს გატეხავს წმიდა გიორგი, ქაჯავეთიც გატეხილია, მისი საიდუმლო ამოხსნილია. ამას ნიშნავს «მივასწვერ წურვაზედაო...» ყოველი ხელობა საკრალურ-საიდუმლოებრივია, განსაკუთრებით მჭედლობა, რომელიც საკულტო ქმედებამდეა აყვანილი. დევები ადამგანებს უმალავდნენ მჭედლობის საიდუმლოს. ასევე ეს საიდუმლო საქმე ქაჯეთის უხილავ და მიუვალ ქვეყანაშია დაცული, სადაც ხორციელი ვერ შეაღწევს. მჭედლობა ქაჯავეთის რელიგიაა და სამჭედლოში, როგორც კვრივში, გარეშემ ვერ უნდა შეიხედოს. მაგრამ ღვთისშვილი — ხახმატის წმიდა გიორგი შედის სამჭედლოში; უფრო მეტიც: გახურებულ გრდემლზე დაამჩნევს თავისი ცხენის ნალს, როგორც ქაჯავეთის გატეხის ნიშანს სამარადისოდ (ამბობენ, ქაჯავეთიდან წამოღებული ქურთემული, რომელსაც ნალის ტვიფარი აქვს, ხახმატის ჯვარის კვრივში ინახება დღემდე).

მაინც რას წარმოადგენს ქაჯავეთის განძი — ნადავლი, რომელიც ერთნაირად ესაჭიროება ბატონსა და მის საყმოს, რომლის ხორციელი წინამძღოლია გახუა? ცხადია, ეს არ იქნება გროვა შემთხვევითი საგნებისა, რომელიც ქაჯავეთის შუაგულის — სამჭედლოს აფეთქების შემდეგ შეიძლება ხელში მოხვედროდათ გამარჯვებულ მოლაშქრეებს.

როცა ინანა, ურუქის ქალღმერთი და მისი პატრონი, ერიდუში გაემართა თავისი ქალაქისათვის საჭირო ფასეულობათა — ნივთიერთა თუ უნივთოთა წამოსაღებად, მან იცოდა, რა უნდა წამოეღო და რისთვის იყო საჭირო ეს ყველაფერი. მას მოჰქონდა საგანთა

და მცნებათა მთელი ერთობლიობა, სისტემა, რომელიც საფუძვლად უნდა დადებოდა ურუქის ცივილიზაციას (46, 161-6). ეს იყო ინანას ძღვენი, თავისი საყმოსათვის ბოძებული. მან ხომალდით მოზიდა განივთებული «იდეები», კულტისა და კულტურის საფუძვლები, და ურუქის ნავსაყუდელში გადმოტვირთა.

ჩვენი ღვთისშვილების მოტანილი განძიც შეადგენს საგანთა სისტემას, რომელიც საფუძვლად უდევს საყმოთა საკულტო-საზოგადოებრივ ყოფას.

ქაჯავეთის განძში შემავალი საგნები შეიძლება სამ ჯგუფად დავყოთ.

I. საკუთრივ საგნები: თასი, საკიდელი, ოქროს ფანდური, ოქროს საცერი, ქურთემული (გრდემლი), ფურის რქა.

II. საქონელი: ხარ-ძროხა.

III. ქაჯის ქალები, მთავარი მათ შორის — სამძივარი.

როგორც ვხედავთ, ქაჯავეთური განძი არ გამოირჩევა საგანთა მრავალფეროვნებით. ცხადია, ისინი არც თანაბარი მნიშვნელობისა არიან — ვგულისხმობ საკუთრივ საგნებს, რომელთა შორის თასს უმაღლესი ადგილი უჭირავს. ის დგას საგანთა იერარქიის თავში, როგორც ყაბახზე შემოდგმული ოქროს თასი, როგორც მიზანი, რომლისკენაც არის მიმართული ყველას მზერა. ასევე მიუწვდომელია საკულტო ყოფაში საკრალიზმით შემოსილი თასი, რომელიც, როგორც დავინახეთ, სიმბოლურად გამოხატავს მთელს კულტს. შეიძლება გვეფიქრა, რომ ღვთისშვილებს თავიანთი საყმოებისათვის ამ საგნების, მათ შორის, თასის, სახით მოაქვთ საყოფაცხოვრებო კულტურა; რომ თითქოს ეს ყველასათვის ცნობილი და კარგად ნაცნობი საგნები ყოველდღიური დანიშნულებისანი არიან. მაგრამ ეს ასე არ არის. პირველ რიგში, იმის გამო, რომ ისინი ღვთისშვილთა მიერ არიან წამოღებულნი, მათი ხელმონაკიდია და ჯვარშია მიტანილი, რათა იქ იმყოფებოდნენ სამუდამოდ. მათ აზის ჯვარის უხილავი ნიშანი, ზოგიერთს ხილულიც (როგორც ქურთემულს წმიდა გიორგის ცხენის ნალი), როგორც ჯვარის საკუთრებას. სხვა საჭიროებისათვის მათი გამოყენება დაუშვებელია. საკრალურია და ჯვარის განძში იმკვიდრებს ადგილს ის თასიც, რომელიც მოყმეს მტრის ქვეყნიდან მოაქვს. ასე უმღერიან უკან-ხადუს სანების ყმას, მეშველას, რომელიც მოტაცებული თასითა (სახელად «სირმა») და ტყვითურთ ბრუნდება თავის საყმოში, რითაც ის თითქოს ქაჯავეთის გამტეხი ღვთისშვილის საქციელს იმეორებს:

მეშველა მილხაურის ძევ, ნიავო გერგეტისაო,
კივკავ დარბაზის გამტეხო, მამტანო სირმაისაო,
თორმეტის შურის მძებნელო, ჴელად მამყვანო ტყვისაო
(38, №25441).

(ღვთისშვილთან ანალოგიაზე მიგვანიშნებს მოყმის ეპითეტი «ნიავო გერგეტისაო»: ანდრეზით ვიცით,რომ ცროლის სანება გერგეტიდან არის წამოსული).

დავახასიათოთ თითოეული მათგანი, ვნახოთ, რა როლს ასრულებენ ისინი, როგორც ანდრეზების პერსონაჟები, და განვსაზღვროთ მათი საკულტო ფუნქციები ერთმანეთთან დამოკიდებულებაში.

თასი

თასი ძევს კულტისა და კულტურის დასაბამში. ეს არის ნიშანი, რომლითაც ადამიანი ცხოველისაგან განირჩევა, რაც კარგად ჩანს «გილგამეშის ეპოსის» გმირის, ენქიდუს მაგალითზე. მისი განკაცება, კულტურული ცხოვრებისადმი ზიარება გამოხატულია იმით, რომ ის სწავლობს ხელში თასის დაჭერას და მით წყურვილის დაკმაყოფილებას; როცა ის ამას შესძლებს, ის უკვე ადამიანია; მისი არსებობა

გადაიზრდება კულტურულ ყოფაში, რასაც ის მოკლებული იყო, როცა უდაბნოში «მარადჟამს ჯოგთან ერთად წყალს ეწაფებოდა» — არსებობა, რომელიც შეიძლება დახასიათებული იქნას, როგორც *უთასობა*, როგორც კულტურის ნულოვანი მდგომარეობა. როცა დიოგენმა, რომელმაც უხსოვარდროინდელი კულტურის ნიშნად ერთადერთი საგანი — თასი დაიტოვა, წყლის პეშვით ამომღებელის დანახვისას ისიც მოისროლა, როგორც უსარგებლო რამ ნივთი; ამ აქტით მან უარი თქვა კაცობრიული კულტურის უძველეს და უკანასკნელ ელემენტურ ნიშანზე. დიოგენი უკუაგდებს, უარყოფს თასს, ენქიდუს ხელში აძლევენ მას განკაცების ნიშნად. არ არის შემთხვევითი, რომ ლემნოსის უკაცრიელ კუნძულზე მიტოვებულ ფილოკტეტეს კაცობრიული კულტურის ნიშნად აქვს ერთადერთი ჭურჭელი — თავისივე ხელით გამოჩორკნილი თასი, რასაც მრავალნაცადი ოდისევსი ირონიულად «განძს» უწოდებს (იხ. სოფოკლეს დრამა «ფილოკტეტე», სტრ. 35-7). ოდისევსის ირონიულ სიტყვებში, მათი წარმომთქმელის უნებურად, ჭეშმარიტებაა გაცხადებული: თასი მართლაც არის განძი კაცობრიობისათვის, კერძოდ, მისი უმცირესი უჯრედისთვის — საყმოსთვის, რომლის ცნობიერებაში ეს ორი ცნება განუყრელი ერთიანობით არის ჩაბეჭდილი და ქმნის კიდეც საკრალურ შენადუღს — ეს არის *თას-განძი*.

როცა კულტი (და კულტურა) ისახება, აი, მაშინ გამოჩნდება თასი. ან, პირუკუ, როცა თასის ჩენა (თასჩენა) ხდება, ანდრეზი გვაუწყებს საკულტო ცხოვრების დასაწყისს. შეიძლება ასეც ითქვას და ეს დასტურდება ჩვენს ანდრეზებში: თასი თავად არის საშო საკულტო ცხოვრებისა; თასიდან, როგორც კერიიდან იფანი, აღმოცენდება კულტი. ამ დროს თასი თითქოს კარგავს თავის უშუალო, თავდაპირველ ფუნქციას და იტვირთავს იმაზე მეტს, რაც ყოველდღიურ ყოფაში აკისრია მას. ამ დროს ის აღარ ეკუთვნის ადამიანის მიერ დამზადებულ საგანთა რიგს; ის ზეციური წარმოშობისაა, როგორც საკულტო საგანი უპირატესად. ამიტომ არის, რომ თასი კულტის გენეზისში ციდან ჩამოდის, როგორც მწყემსი ქალ-ვაჟის თვალწინ კარატისწვერზე ოქროს შიბით ჩამოშვებული თასი. ამ ჯვარჩენის თასი რომ ამაღლებულია თავისი ყოფითი დანიშნულების დონიდან, იქიდანაც ჩანს, რომ ანდრეზის ვარიანტში მას ენაცვლება ჯვარი, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ღვთისშვილის ნიშანი.

კარატისწვერის ჯვარჩენის თასი არა მარტო განუდგა თავის პირველად, ბუნებით დანიშნულებას, არამედ სრულიად გაეთიშა ამქვენიურ საგანთა წრეს: ციდან ჩამოსული, ის იმარხება მიწაში, ეფარება ადამიანის თვალს, როგორც ჩამარხული თესლი, რომ იქიდან კულტი აღმოცენდეს. აქ თასი, როგორც ფუძე და საშო, გვევლინება თავისი დედრული ასპექტით, რაც კიდევ უფრო იკვეთება შუბნური ჯვარის (ლიქოკში) დაარსების ანდრეზში. გადმოცემით, ამ ჯვარმა თავი იჩინა იფნის სახით, რომელიც აღმოცენდა რომელიღაც მოსახლის კერიაში ჩამარხული ოქროს თასიდან (60,. 130). ასევე სოფ. ჩირდილში (ხევსურეთი) ვინმე დათვიას ნაციხვარში დარჩენილი სამი თასი შეიქნა საფუძველი სოფლის შუაგულში ღვთისმშობლის ჯვარჩენისა და მოსახლეობის აყრისა. თასი მიაქვს საყმოს ერთ ნაწილს, როცა ის ახალ ტერიტორიაზე ესახლება, რომ ახალ ადგილზე ძველი სალოცავი გადანერგოს. ამ დროს თასზეა დაკისრებული კულტის მთელი სიმძიმე, მისი სიცოცხლისუნარიანობა. თასი კულტის აღორძინების ჭურჭელია.

საიდუმლოებრივია ჯვარის აღმოცენება თასიდან; ხილული ნივთიდან უხილავის წარმოშობა — ვგულისხმობ ჯვარჩენას თასის ფუძეზე, როცა თასი არა მხოლოდ ნიშანია ჯვარჩენისა, არამედ მისი წარმოშობის წიაღიც არის. ჯვარის მკადრეთა ლეგენდურ ხანაში თასი იყო ანდამატი, რომელიც იზიდავდა «მფრინავ ხატს», ღვთისშვილისაგან თავისი ნების გამოსაცხადებლად მოვლენილს. იმ ხანაში თასი, როგორც სასწაულმოქმედი

ჭურჭელი, თითქოს აჩენდა ჯვარს და ეს იყო ჯვარჩენის დემონსტრაცია მცირე მასშტაბში საყმოს თვალწინ. «იმ მჯრით მფრინავ ხატს სხვა ხალხიც ხედავდ. მამაშჩემიც მინახავ. საკადრი ხქონდავ. გადაიფინისავ, აიმაში კოჭობა ჩადგისავ. რო მავიდისავ, ცით მავიდისავ ი ხატიო-დ' იმასავ (კოჭობას) ხან ერთ გვერდზე მიეკრისაო, ხან მეორეზედავ. ეხვეწისავ, ეხვეწისავ ე მკადრეიო, მემრ შიგ ჩაჯდისავ, აი კოჭობაშიავ» (68, 98).

ეს «ცით მოსული ხატი» (ანუ ჯვარჩენის ნიშანი), რომელიც ეკვრის სახუცო კოჭობის კიდეს, მტრედის სახითაც ეცხადება საყმოს. თასი, როგორც ჯვართენის ჭურჭელი, ანდამატივით იზიდავს მტრედს, ჯვარის მანიფესტაციის ფრინველს. «...საყეენოს რო სვემდეს, ამ დროს უცბად გამოცხადდ ჯახმატის ჯვარის ხატი მტრედის სახით, საყეენოს თასის პირზე დაჯდ...» (62, 569). ზოგჯერ მტრედი ამოფრინდება თასიდან, როგორც ჯვარი საშოდან: «ჯელში ნაჭერ ლუდიან თასჩიით წინწელ ამადიოდისავ ტრედი» (1, 48).

ამგვარი ჯვარჩენის ნიშნად ვერცხლის საკულტო თასების კიდეს ამკობს წყვილი მტრედის ვერცხლისავე ფიგურები, რომლებიც ერთმანეთისაკენ არიან პირისახით მიმართულნი. მტრედები თასზე იმასაც მოასწავებენ, რომ თასი ჯვარის, ღვთისშვილის საკუთრებაა. თასის კიდეზე მჯდარ მტრედს და მტრედებს ვხვდებით ადრექრისტიანულ ხანაში კატაკომბების კედლებზე: მტრედები ეწაფებიან ბარძიმს და ისინი გამოხატავენ ქრისტიანთა სულებს, რომლებიც ეზიარებიან უკვდავების სასმელს (140, 176). კატაკომბების მტრედებსაც, მსგავსად ჯვარის თასების მტრედებისა, თავზე ჯვარი აზით. მტრედებიანი თასის უძველეს ნივთიერ დადასტურებას წარმოადგენს მიკენური ოქროს თასი, ე.წ. «ნესტორის თასი» ძვ.წ. XVI ს.-ისა, რომლის მსგავსი «ილიადას» XI სიმღერაშია აღწერილი (148, №1085)). თუმცა ეს მტრედები, როგორც ფიქრობენ, კი არ ეწაფებიან თასში მდგარ სასმელს, რომელიც ამბროსია უნდა იყოს, არამედ თავად არიან მისი მომტანნი.

რას გულისხმობს თასი ფშავ-ხევსურეთის საკულტო ყოფაში? «სასმელ ჭურჭელს (ყანწი იქნება, ჭიქა თუ ჯამი) ფშაველი თასს უწოდებს, მეტადრე თუ ხევისბერს უპყრია ხელთ დასამწყალობებლად ან ხატის დასადიდებლად. თასი საღვთო საგანია ფშაველისათვის». — მარტივად, მაგრამ ამომწურავად პასუხობს დ.ხიზანიშვილი ამ კითხვაზე (105). «თასი სამღვთო საგანია» — ეს განმარტება მეტი სიღრმის მომცველი ხდება, როცა ჩავუკვირდებით წინა ფრაზაში ნათქვამს: «...მეტადრე თუ ხევისბერს უპყრია ხელთ...». ჩვეულებრივი, ყოველდღიურად სახმარი ჭურჭელი იქცევა *თასად* მხოლოდ მაშინ, როცა მას ხევისბერი დაიჭერს ხელში. თასი ჯვარის არის, მაგრამ მას *თასობას*, როგორც ფუნქციას, კულტის მსახური ანიჭებს. აქ იგულისხმება ე.წ. *სახუცო კოჭობი*, რომელშიც, როგორც ხევისბერის კუთვნილ თასში, დაუნჯებულია მისი საკრალურობა, რისი ნივთიერი გამოხატულებაც არის შემოწირულობანი, რომლებითაც დახუნძლულია სახუცო კოჭობი. სამკაული გამოხატავს თასის პატივს და ამავე დროს მის კუთვნილებას ჯვარისადმი: ჯვრები, მტრედები, შიბები — სამკაულებია, მაგრამ ისინი ჯვარჩენის ნიშნებიც არის და ამიტომაც თასი მათი ბუნებრივი შესაკრებელია.

თასის საკრალურობას მოწმობს აგრეთვე საკულტო პრაქტიკა, მისი გამოყენების წესი: მთავარი თასიდან სვამენ მხოლოდ და მხოლოდ ჯვართან ახლოს მყოფი პირები — ჯვარის ხელკაცნი, რომელთაც უფლება აქვთ მისი ხელში დაჭერისა. ზოგიერთ საყმოში იმდენად ძლიერია მთავარი თასის საკრალიზმი, რომ მისგან «პირით შასმა არ შეიძლებდა, ვავსებდით, სანთელ დავაკრავდით და იქიდან სხვაში გადავიღებდით...» ეს იყო ხიტალეში (ხევსურეთი) პეტრე მოციქულის საყმოს თასი (38).

თასი ჯვარის თას-განძის ნაწილია, ამიტომაც ის იზიარებს მის იდუმალებრივ ბუნებას (თას-განძი ხომ სამალავშია, შეიძლება ითქვას, საფარველდადებული), რასაც წარმოაჩენს სწორედ სახუცო კოჭობი — თასობის უმაღლესი გამოხატულება, რომელსაც

წელიწადში ერთხელ გამოაბრძანებენ (მხოლოდ ასე ითქმის თასზე) საყმოს თვალწინ, რომელიც მას მუხლმოყრილი ელოდება; მხოლოდ ერთხელ, როგორც ძველი აღთქმის მღვდელმთავარი წელიწადში ერთხელ შედის წმიდათა წმიდაში — ის შედის საღვთო წყვდიადში, ეს კი, საღვთო თასითურთ გამოდის დღის სინათლეზე: პირველი წარდგება უხილავი ერთის წინაშე, მეორე კი წარუდგება მთელს საყმოს, რომელიც შეჰყურებს მას, თასს, სასოებით, როგორც წმიდა გრაალის თასს შეხედავდნენ მრგვალი მაგიდის რაინდები, გრაალის საყმო, როგორც საყოველთაო ჯვარჩენას. მისი დაკარგვით ხომ გამოეცლებოდა საყმოს სასოება და შუაგული, რომელიც უჭირავს თასს მის საკულტო ცხოვრებაში; ისეთივე შუაგული, როგორც სამი ანგელოზის წინაშე ტრაპეზზე მდგარ ბარძიმს. მოაცილეთ ეს ბარძიმი და იშლება სამებაც: ისინი ხომ ამ ჭურჭელისთვის სხედან, მათ წინაშე სიცარიელე წარმოუდგენელია.

ასევე წარმოუდგენელია ცარიელი თასი; ის მაინც, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ჯვარჩენის სიმბოლური საგანია, რჩება ჭურჭლად, რომელმაც უნდა მიიღოს წმიდა სასმელი საყმოს საზიარებლად. თასი ზიარების ჭურჭელია უპირატესად და ამაშია მისი საკრალურობა და სიმბოლური დანიშნულება. მაგრამ ეს სიმბოლიზმი არ არის განყენებული. ზიარება რეალურია საბოლოო აქტით — საღვთო ლუდის შესმით საერთო თასიდან — და მისი განმაპირობებელი საერთო შრომითი აქტებით: მთელი საყმო რეალურად და პოტენციურად მონაწილეობს ჯვარის მამულების დამუშავებაში, რომლის ჭირნახულიდან მზადდება სადღეობო ლუდი. ჯვარის მსახურნი და პოტენციურად მთელი საყმო, წარმომადგენლობის სახით, სვამს ლუდს საერთო თასიდან, რითაც ისინი ერთიანობას ადასტურებენ. საყმოს ერთიანობის გამომხატველია დღეობის დასასრულს საგანგებო რიტუალით დადგმული *საყეინო თასი*, პირთამდე სავსე, რომელსაც სათითაოდ ხელშეუხებლად უნდა დაეწაფოს თითოეული მოყმე. რა წარმოშობაც არ უნდა ჰქონდეს ისტორიულად და ეთნოგრაფიულად საყეინო თასის დადგმის წეს-ჩვეულებას, თავად მისი შესრულების წესი მიგვანიშნებს, რომ ამ რიტუალის დროს, რითაც ფაქტიურად მთავრდება დღესასწაული და იწყება *ფერხისათ* ჩამოსვლა სალოცავიდან, საყმო ერთხელ კიდევ ადასტურებს თავის ერთიანობას.

სახუცო კოჭობს ეახლებიან, იჩოქებენ მის წინაშე თავდახრილნი, გულხელდაკრეფილნი შეახებენ ბაგეს, მოსვამენ; საყეინო თასთან, რომელიც სიპზეა დასვენებული, მიდიან და ასევე მუხლმოყრილნი ეწაფებიან, ეხებიან მხოლოდ ბაგეებით. ამ დროს საყმო თითქოს სტუმარია თასისა. თასი დგას, საყმო ეახლება მას. მაგრამ ჩვენ ვიცით და ეს ისედაც ცხადია, რომ თასი არ არის თავისი ბუნებით უძრავი საგანი, განსხვავებით ქაჯავეთიდან წამოღებული ქურთემულისა, რომელიც უძრავად დევს ხახმატის ჯვარის კვრივში და მასზეც, როგორც სხვაგან საგანგებო სიპზე, იდგმის საყეინო თასი. თასი, როგორც მეტეორი გამოჩნდა კარატისწვერზე; ის გუდით პურთან ერთად წაიღეს სახლში და როცა გუდას თავი მოხსნეს, მტრედად ქცეული ლამობდა ამოფრენას თუ, სხვა ტრადიციით, ამოფრინდა და გაუჩინარდა ცაში. თასი მოძრავია; ის გრაალის თასივით ხან აქ გამოჩნდება, ხან იქ. ის შემოუვლის საყმოს, რომ ყველა აზიაროს ერთს. ძველი აღმოსავლური ჩვეულებით, რომელიც დღესაც მოქმედებს აღმოსავლეთის ქვეყნებში, ერთმა თასმა უნდა მოიაროს თანამეინახენი და დაუბრუნდეს მას, ვინც პირველად შესვა და გადასცა სხვას. რიტუალის აზრი ნათელია: ერთი თასი, რომელიც ხელიდან ხელში გადადის, თითქოს ერთიანი ჯაჭვის რგოლებად აქცევს ერთ სუფრასთან მსხდომთ. თორმეტი მოციქული მოიარა ერთმა თასმა და ისინი ეზიარნენ ქრისტეს სისხლს. პავლე მოციქული წერს: «პური, რომელსაც ჩვენ ვტეხთ, განა ქრისტეს სხეულის ზიარება არ არის? ვინაიდან პური ერთია, ჩვენ კი მრავალნი — ერთი სხეული, რადგან

ყველანი ერთი პურიდან ვეზიარებით» (1 კორ., 10, 17). მოციქულს შეეძლო ეთქვა (რადგან ქრისტიანი ეზიარება როგორც ქრისტეს ხორცს, ასევე სისხლს): «ვინაიდან თასი ერთია, ჩვენ კი მრავალნი — ერთი სხეული, რადგან ყველანი ერთი თასიდან ვეზიარებით» (თასში აქ, ცხადია, იგულისხმება ის სასმელი, რომელიც წმიდა სულის მოქმედებით ქრისტეს სისხლად არის გარდაქმნილი, — თასი არა როგორც მხოლოდ თასი, არამედ ჭურჭელი, რომელშიც დგას ზიარების სასმელი).

თასზე, როგორც საკულტო საგანზე და ერთიანობის ნიშანზე, უადგილო არ იქნება მოვიტანო ერთი ელინური ლეგენდა, რომლის პერსონაჟებია შვიდი ბრძენი და ოქროს თასი. დიოგენეს ლაერტიუსი გადმოგვცემს, რომ ერთმა არკადიელმა სიკვდილის შემდეგ დატოვა ოქროს თასი ასეთი ანდერძით: მიეცეს მას, ვინც ყველაზე მეტი სიკეთე გააკეთა თავისი სიბრძნით. მისცეს თალესს, როგორც ყველაზე ბრძენს, თალესმა სხვას გადასცა და თასმა მოიარა ექვსი ბრძენი. საბოლოოდ ისევ თალესს დაუბრუნდა თასი, მან კი აპოლონს შესწირა ის (122, 71). სხვა ტრადიციით, ოქროს ბარძიმი ვიღაც ბერძენმა მიიღო კრეზესგან იმ პირობით, რომ მას ელინთა შორის უბრძენესისთვის მიეძღვნა იგი. მან ბარძიმი მიართვა თალესს, რომლის ხელიდან გასულმა მოიარა ყველა ბრძენი და ბოლოს ქილონის ხელში რომ მოხვდა, ქილონი დაეკითხა პითიელ აპოლონს: «ვინ არის ჩემზე ბრძენიო» და მიიღო პასუხად: მუსონი (122, 72).

რას გვასწავლის ეს ლეგენდა? პირველ რიგში იმას, რომ თასი არ შეიძლება იყოს პირადი საკუთრება ვინმესი, თუნდაც ყოვლად ბრძენისა. ის გაივლის თითოეულის ხელში, მაგრამ არავისთან არ დაყოვნდება. გამოგზავნილი თასი აღმოაჩენს შვიდ ბრძენს, დაარტყამს წრეს და გავა წრიდან, დასტოვებს რა უხილავ კვალს, ჯაჭვს, მათ შემაკავშირებელს ერთ სხეულად. თასი უბრუნდება პირველს არა იმიტომ, რომ ის ყველაზე ბრძენია, არამედ იმიტომ, რომ შეიკრას წრე. აგრეთვე იმიტომ, რომ ამ თასით გამოცხადდეს მათი თანასწორობა სიბრძნის წინაშე, როგორც ღვთიური არსისა, რომელმაც ადამიანის ხელით მოუვლინა მათ ეს თასი. წრიდან გამოსული თასი, რომელიც არ ეკუთვნოდა არავის, ლეგენდის ლოგიკური დასასრულით, შეწირულ იქნა საწმიდარში, ისევე როგორც პარალელური თქმულების (გვიამბობს იგივე დიოგენეს ლაერტიუსი) ოქროს სამფეხი, რომელიც მეთევზეთა ბადეს ამოყვა და დელფოს ორაკულის გადაწყვეტილებით ელინთა შორის უბრძნესს, თალესს მიეკუთვნა; თალესისაგან კი ყველა ბრძენის გავლით სოლონამდე მივიდა, რომელმაც დელფოს შესწირა ის, — ღმერთია ყველაზე ბრძენიო. ჭეშმარიტად, ყველა ნივთი უბრუნდება თავის პატრონს. ესეც ძველი სიბრძნეა, ოქროს სამფეხი, რომელიც ოკეანის უფსკრულიდან ამოისრლა სიბრძნის ღმერთმა (მისი ტახტი ხომ ოკეანეში დგას ძველი აღმოსავლური წარმოდგენით სიბრძნის ღმერთსვე უბრუნდება ელადაში.

დაბოლოს, თასი, ხუცესთა მნიშვნელოვანი ატრიბუტი, უშუალოდ არის დაკავშირებული ხუცობის, როგორც საკრალური ქმედების, პროცესთან. როგორც სავსეა ის ლუდით ხუცესის ხელში, ასევე სავსე უნდა იყოს ხუცესის პირი წარმოსათქმელი სიტყვით, რომელიც დაუბრკოლებლივ უნდა მოედინებოდეს მისი ბაგეებიდან. როგორც თასი მოითხოვს წმიდა სასმელს, ასევე ხუცესს მოეთხოვება წმიდა მეტყველება. თასს არ უყვარს დუმილი, არც მაშინ, როცა საერო სუფრის გამძღოლს უჭირავს იგი, არც მით უფრო მაშინ, როცა ხუცესის ხელს უპყრია. ეს კარგად ჩანს სიზმრებში, რომლებიც ჯვარისაგან სახუცოდ ამორჩეულ კაცებს ესიზმრებათ: «...მოიდა ერთი გათეთრებული კაცი... ხელში ვერცხლის თასი ეჭირა... მოიდა, დაწოლილი ვიყავ და მარჯვენა ხელი მხარზე დამადო, მამაწვადა ის თასი და მე, ლოცვა არ ვიცი-მეთქი, ვუთხარი...» (38, №25456).

ფურის რქა

«ი ცალ რქა ბროხა რო მაუყვანავ, იმისთვის რქაი მაუტეხავ, უთქვამ ი წმიდა გიორგის, რო ჩემს ლუდს რო მოხარშავთო, ამ ქაჯავეთური ფურის რქით აწყევით სალუდე ფორიო. აი, ეხლა მაშინდელ საწყავ გვიდგას, იმ ფურის რქის წყეი. ის რქა კი, აი, ციხეში დგას, აღარ იქნების ახლა, — დალპებოდა...» (88, 595).

როგორც ვხედავთ, ქაჯავეთური ფურის რქას საკრალურობა აქვს მინიჭებული, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ეს უზარმაზარი ფურის ერთადერთი რქა იყო. ცალრქიანი ფურის გამო ვერაფერს ვამბობთ დამატებით, რადგან ის ამ თქმულების გარეშე არსად არ გვხდება, როგორც მითოლოგიური პერსონაჟი. გაუგებარია აგრეთვე, თუ რა კავშირი აქვს ამ ფურს სულეთში მხვნელ «ცალ-რქა» ხართან, რომელიც ეპიზოდურად გვხვდება ერთ ხევსურულ ლექსში:

სულეთს ჯარი ჯნავს ცალა-რქა, ბარაქა მესტუმრეთია
(88, №560).

არის ცდა მათ შორის იგივეობის დადგენისა და ამ რქაში ცნობილი «სიუხვის რქის» დანახვისა (94, 49-50). როგორც ჩანს,, ცალა-რქა ხარი თუ ფური რომელიღაც მივიწყებული მითოსის პერსონაჟია, რომლის მხოლოდ უაღრესად გამკრთალებულმა კვალმა მოაღწია ჩვენამდე.

ზემოთმოტანილი მონათხრობი ხევსური კაცისა (ხახმატის წმიდა გიორგის ყმის) მეტად მნიშვნელოვანია მითოსური შეგნების თვალსაზრისით. მთხრობელის ცნობიერებაში გაბმულია შიბი ანდრეზული ხანის დასაწყისსა და მის დასასრულს შორის. მისი პირით ხახმატის ჯვარის საყმო აღიარებს, რომ ქაჯავეთური ფურის რქა «დალპებოდა», ანუ საყმოს ეს თაობა შეესწრო ამ საკრალური ნივთის განადგურებას. მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ საგანი უკვალოდ არ გამქრალა: ამის დასტურია მისი ანაბეჭდი საყმოს საკულტო ცხოვრებაში — ეს არის მისი «წყე», რომლითაც საყმოს წმიდა გიორგის ჩაგონებით ევალება მისთვის სალუდე ფორის აწყვა. ამ «წყის» საშუალებით საყმოს შეუძლია წარმოდგენა იქონიოს ქაჯავეთური ფურის რქის ტევადობაზე. როცა მთხრობელი ამბობს — «დალპებოდა», ეს შესაძლოა მისი კერძო აზრიც კი იყოს და არა საერთო წარმოდგენა საყმოსი, ერთგვარი სახეცვლილება იმ შეხედულებებისა, რომ ამ ანდრეზულ საგანს, რეალურად არსებული «წყის» არქეტიპს საფარველი აქვს დადებული და უხილავია იმის გამო, რომ მისი ადგილ-სამყოფელი ისეთ კვრივშია, სადაც არავის შეუძლია შეღწევა. ეს თვალსაზრისი ჩანს ვაჟასეულ ტრადიციაში: «იმ ფურის რქა, რომელშიაც ერთი კოდი პური ჩადის, ეხლა ხახმატის ჯვარის მონაშენობაშია შენახული, მაგრამ თქვენ ფერეებს კი იმას არ ვაჩვენებთო» (30, 155).

მაგრამ მიუხედავად იმისა, არსებობს თუ არა ნივთიერად დღესდღეობით, საყმოს ცხოვრების ისტორიულ ხანაში, ეს ანდრეზული ჭურჭელი, ის მაინც განაგრძობს მოქმედებას მისგან «მას ჟამსა შინა» აწყული «წყეების» სახით. ლუდის მეოხებით, რომელიც ჯვარის დღესასწაულის უმნიშვნელოვანესი ელემენტია, ქაჯავეთური ფურის რქა, როგორც განძის ნაწილი, უკავშირდება ქაჯავეთურსავე წარმომავლობის თასს. რქასა და თასს შორის უნდა წარმოვიდგინოთ ლუდის დამზადების მთელი პროცესი, რომელიც იწყება სალუდე ფორის აწყვით და დასრულდება, როცა ლუდი, ხუცესისგან ნაკურთხი, თასებში ისხმის. ამის გამო, უნდა ვიფიქროთ, ცალა-რქა ფურის რქა უფრო მეტად არის გასაიდუმლოებული; ის იმარხავს, შეიძლება ითქვას, ლუდის დამზადების საიდუმლოებას. შესაძლებელია ლუდის, როგორც წმიდა სასმელის, იდეა, სწორედ ამ ცალა-რქა ფურის მოტანილი იყოს, უფრო სწორად, მისი რქის, როგორც სასწაულებრივი ჭურჭლის, თუნდაც «სიუხვის რქის» სახით; ანალოგიისათვის შეიძლება მივმართოთ

გერმანულ, კერძოდ, სკანდინავურ მითოლოგიას, სადაც წმიდა სასმელის წარმოშობა დაკავშირებულია სალუდე ქვაბის მოპოვებასთან: ღვთაება ტორი დევურ არსებას (ხიუმირს) მოსტაცებს ამ ჭურჭელს საღვთო ნადიმისათვის (132, 175).

რაკი ამ რქასთან, როგორც სალუდე ფორის «წყესთან» არის დაკავშირებული საწყისი ეტაპი ლუდის დამზადებისა, მკაცრად თუ განვსჯით, მისი დაკარგვა უნდა მოასწავებდეს ამ საკრალური საქმიანობის მოშლას და, საერთოდ, კულტის შერყევას, თუმცა ეს რეალურად არ მომხდარა ხახმატის ჯვარში, იმის მიუხედავად, რომ საყმოს შეგნებაში ის რქა «დამპალიც» იყო. ისიც შესაძლებელია, რომ ასეთი განწყობილება ანდრეზული სიწმიდის მიმართ ჯვარის საკრალური ორგანიზაციის რღვევის ნიშანიც იყოს, რაც ზოგჯერ გამოიხატება ხოლმე პოეზიაში, მაგ., ლაშარის ჯვარის მიმართ:

ფშაველთა ლაშარის ჯვარი, ნეტა, არ დაუბერდაა?
ამბობენ დაბერებასა, ნეტარ, არ მაუკვდებაა?
(77, №64)).

ცხრაბალიანი ოქროს ფანდური.

ვაჟა ფშაველა «გველისმჭამელს» ასეთი სცენით იწყებს:

სასტუმროს ისხდნენ ხევსურნი,
ლუდი ედუღა წიქასა,
ისხდნენ ბანზე და ღრეობდნენ,
თასებით სვამდნენ იმასა.
ზოგნი უკრავდნენ ფანდურსა ...

ლუდი — თასი — ფანდური... ყურადღებას ვამახვილებთ იმაზე, რომ ეს სამი საგანი ერთმანეთს მეზობლობს პოემის ამ უმცირეს მონაკვეთში, თუმცა განსაკუთრებული არაფერი უნდა იყოს იმაში, რომ ისინი საერთო კონტექსტში გვხვდებიან. სტუმრობისას, როცა ერთად იყრება საყმო, თუნდაც კერძო კაცის სახლში, მაგრამ მაინც ჯვარის დასტურით, ეს სამი რამ აუცილებელია. თასისა და ფანდურის ურთიერთობა ჯერ წმინდა ფორმალურ მხრით იზიდავს ჩვენს ყურადღებას. არიან თასიანები და არიან უთასონი, რომელთაც ფანდური უჭირავთ ხელში და თასიანებს უმღერიან. ეს სტუმრობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი რიტუალია — დიალოგი თასიანებსა და მეფანდურეთა შორის. ალ. ოჩიაურის შეკრებილი უხვი მასალიდან მოვიტან სანიმუშოდ რამდენიმე ადგილს: «უთასოები, ვინც დგანან იქ, თასიანებს უმღერიან ფანდურზე... თასიანები მღერის დროს ეუბნებიან იმათ: « დაურჩით ერთუცს, დიდიხანმც იმღერეთ კაი გულით» და ცოტ-ცოტას დალევენ. ბოლოს ერთი თასიანი იმღერებს და სხვებიც ჩვეულებრივ აყვებიან... სიმღერების მღერით თავიანთ თასებიდან დაალევინებენ პირველ მომღერლებს და ეტყვიან დალევის წინ: «ნასვამ გაამას, შენის გამარჯვებისა» და ცოტ-ცოტას დალევენ. ბოლოს თასის პატრონები თვითონ გამოცლიან თავის თასებს და ჩვეულებრივ მუხლზე დაჯდომით ჩამოართმევენ თასებს. მერე ადგებიან და თასებს თავის ადგილზე დადგამენ» (61, 303). «...სმის დროს მისცემენ ყველას ხელში თასებს, ერთს ვისმე მისცემენ ხელში ფანდურს: ის ხალხის ბოლოში დაჯდება (ცალ მუხლზე), დაუკრავს ფანდურს ძალიან მძიმედ და რომელიმე საგმირო სიმღერას დაამღერებს. საგმირო სიმღერას ჯარის ხალხი ძალიან დიდის ყურადღებით უსმენენ და ხელში თასებით ძალიან ჩუმად სხედან, რომ თითოოროლა ხანდახან ორი სიტყვით დაარღვევს სიჩუმეს8 «დიდხანსაც იმღერ კაი გულით». შუა მღერის დროს ერთი ვინმე თასიანი ადგება, მომღერალი ისევ ცალ მუხლზედ ზის და ფანდურს უკრავს. თასიანი კაცი იმღერებს და წამოვა თასით ხელში

პირველი მომღერლისაკენ ასეთი სიმღერით: თოფმა თქვა: ჩემთა წამალთა შვიდრიგად უნდა დუღილი, მაისის ბერჩი განაყან, მემრ ნახან ჩემი ქუხილი, მემრ ნახას ჩემმა პატრონმა ჩემის დაჭრილის წუხილი. ამ სიტყვებით თავის თასს მიართმევს პირთან თავის ხელით, ის თან ფანდურს უკრავს და თან ლუდსა სვამს... მერე ჩამოვარება ამ სიმღერის (მოყვანილია მაგალითისათვის საგმირო სიმღერა, ზ.კ.) ირგვლივ საუბარი. ერთი ვინმე მოყვება ამ ამბავს, რაზე არის ეს სიმღერა გამოთქმული. მაგალითად, ზემოთ მოყვანილი პირველი სიმღერის ირგვლივ ასე იტყვიან: «გვიამბე, როგორ იყვ». ერთს ვისმე უფროსს სთხოვენ და იგიც სიამოვნებით მოყვება ამ ამბავს: გორგანი ყოფილან ძალიან მონადირენი...» (61, 315-8). აქ აღწერილი წეს-ჩვეულება, თუმცა ის გაცილებით გვიან არის ჩაწერილი, მხატვრულ გამოძახილს პოულობს «გველისმჭამელის» შესავალ სცენაში. ვაგრძელებ ზემოთ მოყვანილი ტექსტის ციტირებას:

ზოგნი უკრავენ ფანდურსა,
ზედ დამღერიან დიდადა,
მსმენელთა გრძნობას უდებდნენ
საგმირო ამბებს ხიდადა;
აღგზნებით გმირთა სახელებს
ლექსებში სთვლიდნენ წმიდათა;
მოხუცნი ჩიბუხებს სწევდნენ,
ბოლი ეხვიათ ნისლადა,
განმარტავდიან მათ ამბავს,
შანდობა თქვიან გმირთადა.
ახლების საწურთნელადა
იხსენებდიან ქებითა:
«თქვენ იცით, ამას იქითა
კაცად ვინც გამოსდგებითა!»

თასი-ფანდური-სიმღერა-ანდრეზი. ფანდური წარმოშობს ჰანგს, ჰანგი გადადის სიმღერაში, სიმღერას მოაქვს სიტყვა, სიტყვა ინახავს ანდრეზს, საყმოს წარსულს. ფანდურის ხმა აღვიძებს, განაახლებს საყმოს ცნობიერებაში ანდრეზს, პირველ ქმედებას, «მას ჟამსა შინა» მომხდარს, რომელიც უნდა მეორდებოდეს თაობიდან თაობაში, ყოველ «ამას იქით», ყოველ ჟამს. ფანდურის ხმა ამაგრებს იმ ჯაჭვს, რომლითაც, როგორც საკიდელით, ყმა თავის წინაპრებზეა დაბმული. თუმცა ფანდურს არ გააჩნია ის საკრალური მუხტი და სიმბოლურობის პოტენცია, როგორსაც ატარებს, მაგ., თასი, მაგრამ განსაკუთრებულ ვითარებაში ის მაინც იტვირთავს ჯვარის საკრალიზმს; მას შეუძლია ამაღლდეს თავისი უტილიტარული სფეროდან ჯვართა სიმაღლემდე და მოექცეს მათ წრეში. როცა ხახმატის ჯვარი ქადაგის პირით მიმართავს რომელიმე ღვთისშვილს, მოხედოს მისგან შერისხულ ყმას, ავტორიტეტულ ღვთისშვილებთან ერთად ის უხმობს ოქროს ფანდურსაც ქაჯავეთიდანვე წამოღებულ ქურთემულთან ერთად, რომელსაც ატყვია წმ. გიორგის ცხენის ნალის ანაბეჭდი: «...გახვეწებავ ხთის ნასახთავ, სახმთოსავ გუდანურს გახვეწებავ, კარატის ჯვარს გახვეწებავ, შუბნურსავ, ფანდურს გახვეწებავ ოქროსასავ, ქურთემულს გახვეწებავ სინისასავ...» (68, 42).

საკიდელი

ეს საგანი არ არის შემთხვევითი ქაჯავეთის განძში. განასახიერებს რა სახლის სიწმიდეს და შუაგულს კერიასთან ერთად, მისი ჩამოხსნა და წამოღება მტრის სახლიდან

გამარჯვების ნიშანია. კერიის ცეცხლის ჩაქრობა და საკიდლის ჩამოგლეჯა თანაბარი მნიშვნელობის მოქმედებებია, რომლებიც მოასწავებს მტრის საბოლოო განადგურებას.

მარტიას გამაუვლიან გარე-კახეთის მთანია,
ერისთვიანებ უხოცავ, ცეცხლზედ დაუსხამ წყალია,
საკიდელ ჩამოუგლეჯავ, სახლის უმტვრევავ კარია
(88, №29-გ)

ამბობს ხევსურული ლექსი. მარტიას გმირობას, როგორც ყოველ აქტს, თავისი არქეტიპი აქვს ღვთისშვილთა ქმედებაში. ქაჯავეთის გატეხა სიმბოლიზებულია ორი წმიდა საგნის — თასისა და საკიდლის მოტაცებით, როგორც ამას ვხედავთ ფშავ-ხევსურეთის ღვთისშვილთა სადიდებლებში, სადაც მითოლოგემურად არის წარმოდგენილი მათი ღვაწლი:

დიდება შენთვის, მგზავრო ჯაჯმატის ჯვარო, ქაჯუეთის
გამტეხელო, ოქროს თასის წამამღებელო!
ჯმალას წმიდაო გიორგიო, ქაჯუეთის ჯაჭვის ამგლეჯელო!
(38, №25460).

საკიდელი უნდა ყოფილიყო ქაჯავეთის მთავარი კულტის ნიშანი, მით უმეტეს, თუ ის დაკავშირებულია მჭედლობის საქმესთან. ჩვენ კი ვიცით, რომ სამჭედლო ქაჯავეთის შუაგულური ადგილია და, შეიძლება, მის საკულტო ცენტრად მივიჩნიოთ. ქაჯავეთის შუაგულიდან ღვთისშვილი ჩამოგლეჯს საკიდელს და გამარჯვების ნიშნად მოაქვს თავის საბრძანისში, საყმოს შუაგულში. ამასვე მოელიან მარტია მისურაულისგან, როცა ის ქისტების დასალაშქრავად არის წასული:

ეხლა მოგვივა ზაფხული, მარტია ველად გაგვივა.
სახელის მოყვარულია, ქისტეთს სალაშქროდ წაგვივა.
ჭერთით საკიდელს მოიტანს, სანეს ხატშიაც მოგვივა
(88, №29-ბ).

ხორციელიც ღვთისშვილის კვალზე იმსახურებს, რომ მისი ღვაწლი ამ ქმედებით იქნას აღნიშნული — «მარტია მისურაული, ქისტეთს საკიდლის ამგლეჯელი».

ქაჯების სამჭედლოში გამოჭედილი საკიდელი მოაქვთ, როგორც ნადავლი და გამარჯვების ნიშანი, ან თუნდაც როგორც ნიშანი მომავალში გამოსაჭედი საკიდლებისა, რომლებიც უნდა ეკიდონ სახლებში და ჯვარის დარბაზებში, — მაგრამ ის მაინც ციური წარმომავლობისაა. ოსებში გავრცელებული თქმულების თანახმად, საკიდლებს კერისა და საკიდლის მფარველი ღვთაება საფა ჭედავს ცაში; მან მისცა ოსებს პირველი ნიმუში ანუ არქეტიპი კერიის ჯაჭვისა. სხვა გადმოცემით, ვასთირჯის (წმიდა გიორგის) ზოგიერთ სალოცავში («ძუარში», იგივე ჯვარი) არსებული საკიდელი ზეციერმა მჭედლებმა გამოჭედეს ცაში და საფამ ჩამოაგდო მიწაზე. ვინმე მთხრობელი იმასაც გადმოგვცემს, რომ მისი საკუთარი კერიის საკიდელი ერთ-ერთ მის წინაპარს უპოვნია მრავალი თაობის წინათ, როცა ის საფას ჩამოუგდია (144, 174).

თუ საკიდლის, როგორც განსაკუთრებული ფუნქციის მატარებელი ნივთის, იდეა ჯაჭვშია მოცემული და იგი ჯაჭვის ერთ-ერთი სახეობაა, მაშინ რაც ანდრეზებში ჯაჭვს ეხება, საკიდელსაც უნდა შეეხებოდეს. კერძოდ, ლაპარაკია ჯაჭვის, ანუ შიბის ზეციურ წარმოშობაზე, რასაც ვადასტურებთ კარატისწვერის ანდრეზში. ამ ანდრეზის ერთი ვარიანტის მიხედვით, ჩვენ ვიცით, რომ ჯვარჩენის ერთ-ერთი საგანი იყო შიბი, რომლითაც ოქროს თასი (ვარიანტით, ჯვარი) ცას იყო გამობმული. როცა ქალ-ვაჟმა თასს ჩასჭიდა ხელი და თავისკენ მოზიდა, შიბი გაწყდა და წივილით ავარდა ცაში, საიდანაც იყო ჩამოშვებული. ასევე, პირველ რიგში, ზეციური წარმოშობის არის ის ოქროს შიბი,

რომლითაც ლაშარის წმიდა გიორგი ცას იყო გამობმული («ცას ვები ოქროს შიბითა»). როცა მუხა მოჭრეს, ეს შიბიც ასევე წივილით აიჭრა ზეცაში.

ასევე კერის თავზე სახლის ჭერიდან — «ციდან» არის ჩამოკიდებული კერიის ჯაჭვი ანუ საკიდელი. ის თითქოს აერთებს კერას, დედრულ საწყისს, ცასთან — მამრულ საწყისთან. ჯაჭვი ამ შემთხვევაში არის დურანქის განსახიერება. მაგრამ საკიდელი წარმოუდგენელია კერის გარეშე და მათი ერთიანობა გამოხატავს დედრულ-მამრულის ერთიანობას; ამ დროს საკიდელი მამრული ბუნების არის. ამიტომაც, ხალხური წარმოდგენით, საკიდლის ჩამოვარდნა მამაკაცის, ხოლო კერის დანგრევა დედაკაცის სიკვდილის მომასწავებელია (12, 112), რადგან საკიდელი მამაკაცის ნიშანია, კერა — დედაკაცის; ამ წარმოდგენის ძალით სამკითხაო ბეჭზე დიასახლისის ნიშანს «ყვერფი» (კერა) ეწოდება (92, 185). ამავე იდეას კარგად გამოხატავს ერთი ხალხური სტრიქონი — «ყმა გასულ-გამოსული სჯობ, ქალი კერაჩი ნაჯდომი» (32, 107).

მაგრამ, როგორც ვიცით, საკიდელი ეულად არ არის ჩამოკიდებული ყვერფის თავზე: კერა-საკიდელს ენაცვლება სხვა წყვილი — საკიდელი და ქვაბი, რომლებიც ასევე სქესური პრინციპით უპირისპირდება ერთმანეთს და მამრულ-დედრულის ერთიანობას გამოხატავს კომპოზიტური სახელწოდებით — *ქვაბ-საკიდელი*, სადაც ქართული ენის წესისამებრ პირველი ადგილი დედრს უჭირავს. ერთმანეთზე მიბმული ეს ორი საგანი ოჯახის ერთიანობის სიმბოლოა (128, 38).

ქვაბი საკრალური ჭურჭლის ისეთივე კერძო სახეა, როგორც თასი, თუმცა მისი სიწმიდის ხარისხი ნაკლებია (მაგ., ის არ შეიძლება იყოს ჯვარჩენის საგანი). ქვაბისა და საკიდლის დაპირისპირებისა და მათი ერთიანობის ანალოგიას ვხედავთ კარატის ჯვარის ჯვარჩენაში, როცა მწყემსი ქალ-ვაჟის თვალწინ გამოჩნდა თასი და შიბი. აქ ორნი არიან მხოლოდ. საგანიც ორია. განაწილების ორ შესაძლო ვარიანტში, ამ საგანთა სიმბოლური დანიშნულების გათვალისწინებით, ბუნებრივია, ვაჟს შეხვდეს თასი, ქალს — შიბი, რაც ამგვარად შეიძლება განიმარტოს: ვაჟს, ბუნების წესისამებრ, უნდა შეხვდეს ქალი, ქალს — ვაჟი. მართლაც ანდრეზი გვეუბნება, რომ «ქალმა აიღო შიბი, და ვაჟმა თასი...» (60, 127). რაკი ნივთები თავიდანვე თავიანთი ბუნებისდა მიხედვით დანაწილდა, ისინი იმავე წესით ჰპოვებენ შესანახ ადგილებს: «...ქალმა შიბი მიიტანა და პურიან კიდობანში დამალა. ვაჟმა კი თასი თავის ჭერხოს კარების უკან დადგა...» (იქვე). ჭერხო სამამაკაცო და, ამავე დროს, საწმიდარი ადგილია და, ცხადია, თასი მაინც აქ უნდა მოხვედრილიყო, თუ ვაჟი არ ისურვებდა მასთან განშორებას. მაგრამ ნიშანდობლივია ქალის მიერ შიბის შენახვა მაინცდამაინც კიდობანში, რომელშიც ინახება პურის თესლიც, და არა სხვაგან სადმე. უნდა ვიფიქროთ, რომ კიდობანი შემთხვევითი ადგილი არ არის შიბისათვის, უფრო სწორად, შიბის ნაგლეჯისათვის (რადგან ჯაჭვის მთავარი ნაწილი უკანვე აიკეცა ცაში), რომლის ვაჟურ ბუნებას გვიხატავს ერთი ხალხური ლექსი:

ვაჟაო, დედისერთაო, გაზრდილო მინდორ-ველთაო,
ოქროს შიბაის ნაგლეჯო, წამოსარტყმელო წელთა...
(47, 73).

«ოქროს შიბაის ნაგლეჯი» — ვაჟის მისამართით ნათქვამი, არ არის მეტაფორული აზროვნების ნაყოფი; მისი წარმოშობა სიმბოლური აზროვნების წიაღშია საძიებელი, როგორც ხვარამზეს განთქმული სტრიქონი, სადაც ის თავის თავს, როცა ვაჟს მიმართავს, თასად წარმოიდგენს:

ვერცხლის თასადამც მაქცია,
რო ღვინით აგევსებოდი...

თასის ქალურობაზე, და საზოგადოდ, თას-შიბის, როგორც ქალ-ვაჟის, ურთიერთკავშირზე თავისი გარეგნობით მეტყველებს ადრე ნახსენები სახუცო კოჭობი, რომელიც მივიჩნიეთ თასის, როგორც *თასის* ანუ *თასობის* უმაღლეს გამოხატულებად. სახუცო კოჭობი ანუ, როგორც ზოგან, ზოგ საყმოში უწოდებდნენ, მთავარი თასი, პატივის ნიშნად შემკულია შეწირული სამშვენისებით, რომელთა შორის ჭარბობს ვერცხლის შიბები. ასეც იტყვიან, სახუცო თასი ვერცხლის შიბებით არის შემკულიო. მაგრამ შიბი ხომ, როგორც ყოველი სამშვენისი გამონაკლისის გარეშე (ცხადია, ჯვარის საყმოში) ქალის სამკაულია, რომელიც ქალის პირველ დანახვისთანავე თვალში უნდა ეცეს კაცს (სწორედ ეს არის მისი დანიშნულება). ასეთი წამიერი შთაბეჭდილებით არის შექმნილი ქალის პორტრეტი ვაჟას ერთ მოთხრობაში: «თინას ყელზე ვერცხლის შიბი ედვა, მთელს გულ-მკერდს უფარავდა. ერთმანეთზე ვერცხლის ჯაჭვით გადაბმული ვერცხლის ფულები — აბაზიან-უზალთუნები ერთი მეორეზე იყო აკინძული. შიგა და შიგ პატარა ვერცხლის ჯვრები ჰქონდა დატანებული; ამ ჯვრების ტოტებზედაც ყუნწით ჰქონდა დაკიდებული ვერცხლისავე ფულები...» (25, 238). სხვა თხზულებაში ვკითხულობთ: «...და წაიყვანეს ტყვედ მშვენიერი ქალი, რომელსაც იმდენი სამკაული აქვს ყელსა და გულმკერდზე, რომ ქალს უძნელდებოდა მისი ტარება: «ყელი ჩამოაქვს მძივსაო, შეჰხვდებით ლექსში...» (27, 83). ასევე, მისი სიმძიმის გამო მკადრეს უჭირს სახუცო კოჭობის ხელში დაჭერა (მით უმეტეს, როცა ის ლუდით არის სავსე), რომელიც შეწირული შიბებითა და ვერცხლის სხვადასხვა სამკაულებით არის დახუნძლული. ეს ანალოგია არ გამოპარვია გუსტავ რადეს, რომელმაც თასების შემკულობაში ქალის სამშვენისები ამოიცნო; მას თავის წიგნში დაბეჭდილი აქვს კიდეც ამგვარად შემკული თასის გამოსახულება შენიშვნით, რომ მასზე «ვერცხლის მთელი სადიაცო მოკაზმულობა არის დაკიდებულიო» (137, 99). ვაჟი ამკობს თასსაც და ქალსაც: სამკაულები — განსაკუთრებით, შიბი, ვაჟის ნიშანია მათ სხეულზე.

ასეთია შიბი-საკიდელი თასთან ურთიერთობაში: ჯვარჩენაში ისინი ერთად გამოჩნდებიან და ერთადვე არიან საკულტო ყოფაში. მაგრამ როგორც ყოველ საგანს, საკიდელს აქვს დამოუკიდებელი მნიშვნელობაც, რაც არ არის განპირობებული სხვა საგნებთან მიმართებით. ის ამ დროსაც ამეტებს თავის უშუალო დანიშნულებას და სიმბოლურ მნიშვნელობას იძენს: «ჩამომავლობა ძალიან ისი ას. ჩვენში იციან კაცისაი: რკინის საკიდლით დაბმულიაო. გინდ საწყალ კაც იყვას, მაინც მახჯელავს თავის ჩამომავლობის სიტყვას» (2, 60)). ამ ნათქვამს, ალბათ, არ ესაჭიროება განმარტება. შეიძლება დავძინოთ მხოლოდ, რომ აქ საკიდელი წარმოგვიდგენს არა მარტო შთამომავლობის, არამედ ტრადიციის, ანდრეზულობის სახესაც. ტრადიცია არის უწყვეტი ჯაჭვი, რომლის თითოეულ რგოლში დგას ადამიანი; ის არ გადის ჯაჭვიდან, რადგან მისი გასვლით ჯაჭვი წყდება და იქმნება ხარვეზი. აი, რა მისია აკისრია ცალკეულ ადამიანს, მოყმეს თავის საყმოში: მასზეა დამოკიდებული ჯაჭვის სიმრთელე. ისიც ცხადია, რომ მას ერთადერთი ადგილი უჭირავს ამ ჯაჭვში და რომ სწორედ ამ ადგილზე ასრულებს ის თავის მოვალეობას საყმოში, რაც «გინდა საწყალ კაც იყვას».

ჯაჭვი და შიბი გზის მეტაფორაა ფშავ-ხევსურულ დიალექტში («შიბი» ნიშნავს მთის ბილიკს, რომელიც ჯაჭვივით მიუყვება კლდეს — «შიბნ გაიარნა კლდისანი»); აბუდელაურის ტბიდან ამოსულმა იახსარმა გააბა შიბი — გზასავალი კარატემდის, სადაც აირჩია კვრივი და ერთმანეთს დაუკავშირა ეს ორი ადგილი.

აქით კარატემდინა არს შიბზე გასავალიო,

ეგრე გავივლი შიბზედა, ვერვინ მომკიდოს თვალიო.

ასევე უხილავი შიბით — ის ხილული ხდება ჯვარჩენის დროს — უკავშირდებიან ერთურთს ღვთისშვილები, ერთმანეთის სტუმარ-მასპინძელნი:

«დიდება კარატისწვერის ანგელოზო, ლიქოკით კარატემდინა
ოქროს ჯაჭვზე ერთურთის მოარულო სტუმარ-მასპინძელნო»
(38, №25460)

«ფშაველი დარწმუნებულია, — წერს დ.ხიზანიშვილი, — რომ იმისი სალოცავები ღამ-ღამე ჩამოდიან ციდან თავის საბრძანისებში, სათავ-დღეობო საბრძანისიდან ნიშამდე ან ერთი ნიშიდან მეორემდე. ფშაველის აზრით, ხატი თოკს აბამს და ზედ გადის. თოკი ნათლისაა და თითონ ხატიც ნათლის ბურთის სახისად გადაიქცევა და ისე გასრიალდება გაბმულ თოკზე» (106). კონკრეტული მაგალითი ამ მოვლენისა ფშავის საკრალური სინამდვილიდან მოჰყავს ვახტანგ რაზიკაშვილს ერთ იფანთან დაკავშირებით, რომელიც ვაჟას მზრუნველობის საგანი გამხდარა: «...ამ იფნის შესახებ ძველი, ხალხური გადმოცემა მოგვითხრობს, ვითომ ეს იფანი იყოს ხატის იფანი. ხევისბერების და მოხუცი კაცების საუბრიდან ჩანდა, თითქოს ამ იფანზე ლაშარისკენ ხატ-ხევიდან მომავალი ანგელოზი კოჭს იკიდებდა. ხატ-ხევის სალოცავი არის ჩარგლის მთის საშუბის გადაღმა, ივრის ხეობაში. აქედან არის ოქროს შიბი გაბმული უკანა ფშავის შუაგულში მდებარე ლაშარის სალოცავამდის, და ეს ოქროს შიბი გადის ჩარგლის იფნის წვერზე, სადაც ანგელოზი ისვენებს. ამ იფანს მამაჩემმა თავისი ხელით შემოავლო ქვის ყორე...» (70, 31-1).

ჯაჭვით ღვთისშვილთა კავშირი მათი მოძმეობის ნიშნად კარგად ჩანს ახიელის (არხოტში) სალოცავების მაგალითზე. არხოტის მთავარი ჯვარი მიქიელ მთავარანგელოზი, რომელსაც თავისი ადგილმდებარეობის გამო «ქვექვური ჯვარი» შეერქვა, ჯაჭვით არის დაკავშირებული გაბრიელ მთავარანგელოზთან, რომელიც უფრო მაღლა მდებარეობს და «მთის ჯვარი» ეწოდება, მათ შორის გაბმული ჯაჭვი მიუყვება გორს, რომელზეც ერთმანეთის მაღლა განლაგებულია არხოტის სხვა სალოცავები და ჯაჭვი მათაც აკავშირებს ერთმანეთთან (60, 41).

ღვთისშვილთა გზა უხილავია, მაგრამ, როგორც ითქვა, ის ჯვარჩენის დროს ხდება ხილული: ოქროს ჯაჭვი არის ნაკვალევი, დატოვებული ღვთისშვილის მიერ, რომელიც ცეცხლის სახით დადის ნიშიდან ნიშამდე, მოძმიდან მოძმემდე. აი, მოარული ღვთისშვილის ჯვარჩენის ერთი მაგალითი. ვაჟა-ფშაველას დედა იგონებს თავისი ყმაწვილქალობისდროინდელ ხილვას: «მე და ჩემს ბიძაშვილს ქალს სხლოვანს გარეთ დერეფანში გვეძინა. შუაღამე იქნებდა, დგანდგარი, ბრდგნიალი დადგა ისეთი, მეგონა მთა-ბარი თუ იქცევაო. შეშინებული წამოვჯე ლოგინში, გავიხედე და მთელი ცა განათებული იყო. ორი ოქროსფერი ჯაჭვი იყო წამოსული, ერთი ჭიაურის გორიდან, მეორე სხლოვანის გორითა, გადაბმულები, ზედ ცეცხლის ბალღები ადიოდნენ და ჩამოდიოდნენ და ისეთ მწკეპრ (წმინდა) ხმაზე გალობდნენ, ისე ტკბილად, ღმერთო, იმაზე კარგს რას გაიგონებს კაცის ყურიო» (86, 55).

ეს ხილვა იმითაც არის ღირსშესანიშნავი, რომ მასში თავს იჩენს იაკობის კიბის მოტივი, ხოლო კიბე, როგორც შვეული კომუნიკაციის საშუალება, ხშირად ჯაჭვის სახით არის წარმოდგენილი (მაგ., ბეთლემის თქმულებაში); ჯაჭვის ხიდის როლსაც ასრულებს მაგ., მცხეთურ ლეგენდაში, რომლის თანახმად ჯვარის ტაძარსა და სვეტიცხოვლის გუმბათს შორის გაბმულ «ჯაჭვის ხიდზე» წმიდა ბერები გადადიოდნენ და გამოდიოდნენ (135-ა, 21); შესაძლებელია, ეს თქმულება ასახული იყოს ჯვარის მონასტრის ადგილობრივ სახელწოდებაში — «ჯაჭვის საყდარი» (18, 61). საგულისხმოა, რომ «ჯაჭვის გზა» — ეს პოულობს ანალოგიას ღვთისშვილთა გზასთან — წმიდა გზაა, რომელზეც ბერებს მხოლოდ წმიდა ფიქრებით შეუძლიათ მიმოსვლა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ჯაჭვი წყდება და ბერი იღუპება (38, № 9815).

ვაჟა-ფშაველას დედის ნახილვები ჯვარჩენა, ეჭვი არ არის, იმავე ტრადიციით უნდა იყოს ნასაზრდოები, რომლის წიაღშიც ხმალას ალვისხის ანდრეზია შექმნილი: ...

ღთის კარზე საკვეხურადა ზდგომიან ალვისხენია,
წვერზედ ხქონია მომბული ცხრა-კეცად შიბი გრძელია,
ზედ ისხდეს ანგელოზები, მჯართ ებნეს ოქროს თბენია,
ისენ წვრილი ჯმით გალობენ, ყურება სანატრელია
(88, №541).

ეს «ცხრა-კეცი» შიბიც გამოხატავს კავშირს, მაგრამ არა მხოლოდ ერთ სიბრტყეზე მყოფ ღვთისშვილებს შორის, არამედ იერარქიული კიბის საფეხურებს შორის. აქ მყარდება კავშირი შვეულ ხაზზე ღვთისშვილსა და მორიგე ღმერთს შორის, კავშირი, რომელიც უფრო გამოკვეთილად ჩანს ლაშარის თქმულებაში, რომელიც ხმალას ალვისხის თქმულების ანალოგიურია:

ბერი გიორგი მეც ვიყავ, ცას ვები ოქროს შიბითა;
გორაზე მედგა ბერმუხა, ზედ ავდიოდი კიბითა,
ჩემს საყმოთ შამანაზენი ღმერთთან ამქონდა იქითა
(77, №60).

ამ პატარა ლექსში ჭარბად არის წარმოდგენილი საშუალებანი, რომლებითაც ორი სამყარო ერთმანეთს უკავშირდება: ხე და მთა ცისა და მიწის კავშირის ანუ დურანქის კლასიკური სახეებია (46, 125-131), კიბე, ცნობილი კიბე იაკობისა, რომელიც მან სიზმარში იხილა («ესიზმრა, მიწაზე კიბე დგას და თავით ცას წვდება. უფლის ანგელოზები ადი-ჩამოდიან კიბეზე. აჰა, უფალი დგას კიბის თავში...» (დაბ., 28, 12-13) და, ბოლოს, შიბი.

ასეთია სურათი ლაშარში: მთაზე დგას მუხა, მუხაზე კიბეა შედგმული, კიბის თავში ღვთისშვილია, რომელიც შიბით — საკიდელით ცას არის გამობმული. ღვთისშვილი ამ გზით ადის თავისი საყმოს მიერ შემოწირული ძღვენითურთ ღვთის კარზე. მას ააქვს «შემონაზენი» — ლოცვა-ვედრება, სასოება თუ საკლავის სისხლი, განატიფებული, როგორც საკმევლის კვამლი. ღვთისშვილი შუამავალია ცასა და მიწას შორის; ის არის თავად შიბი, რომელიც ამ ორ სფეროს აკავშირებს ერთმანეთთან. საბოლოოდ, უნდა ითქვას, რომ რაკი ჯვარჩენა რელიგიის გამოცხადებაა ადამიანისათვის, შიბი ან საკიდელი, როგორც ჯვარჩენის ნიშანი, რელიგიის სიმბოლოც არის. სიტყვა რელიგია («კავშირის აღდგენა»), ისევე როგორც ებრაული *ბერით* («კავშირი», რომელიც ძველი ტრადიციით ითარგმნება «აღთქმად»), ხომ იმასვე ნიშნავს ეტიმოლოგიურად, რა ფუნქციაც შიბს თუ საკიდელს აკისრია. დავუკვირდეთ ლაშარის მუხისა და ხმალას ალვისხის ანდრეზებს: ღვთისშვილი მისტირის წარსულს, როცა მუხაც იყო, ოქროს შიბიც იყო და საყმოს შესაწირავიც მისდიოდა მორიგე ღმერთს. ანუ იყო კავშირი, იყო რელიგია — შიბი, მაგრამ შიბი გაწყდა — ამას გვამცნობს ხმალას ალვის ხის ლექსი:

ალვის ხე გადააქციეს, ძირ არ გაწირეს, წვერია.
შიბ გაწყდა, ცისკე წავიდა, წიოდა როგორც გველია
(8, №541).

და დედამიწის ამ ადგილზე გაწყდა ცისა და მიწის კავშირი — რელიგია.

ცხრაენიანი ზარი

თუ თასი, ფანდური, საკიდელი საყოფაცხოვრებო საგნებიც არის და ადამიანი იყენებს მათ ყოველდღიურ, საერო ყოფაში, როგორც ელემენტური კულტურის საგნებს, ზარი, შეიძლება ითქვას, პირწმიდად საკულტო საგანია; ის მხოლოდ და მხოლოდ საკულტო დანიშნულებით შეგვხვდება საყმოში, მაშინაც კი, როცა ის მავანი ყმის პირუტყვის კისერზეა შებმული, რადგან ეს ზარი, ზანზალაკი, მიუთითებს, რომ ეს

პირუტყვი სამსხვერპლო პირუტყვია. საკულტო ცხოვრებაში ზარს იგივე ფუნქცია აკისრია, რაც ზემოჩამოთვლილ საგნებს — ის მოწოდებულია გააერთიანოს ჯვარის ყმები, გაახსენოს, რომ ჰყავთ საერთო პატრონი, რომ ისინი საყმოს შეადგენენ.

ერთი ავტორი, რომელიც იკვლევს საზოგადოებრივი თემის კულტურული გარემოს პრობლემებს, სხვათა შორის, წერს: «...შუასაუკუნეებში თემი უპირატესად რელიგიური იყო, რის გამოც უმთავრესი მისი ინსტიტუტი იყო ეკლესია, ეკლესიასთან მიდიოდა ყველა გზა; უფრო მეტიც, ეკლესია თავზე დაჰყურებდა თემის ყველა შენობას, უქმნიდა რა ხალხს მასზე დამოკიდებულების განცდას. ეკლესიის ზარებიც კი თამაშობდა თავის როლს, რამდენადაც ისინი საზღვრავდნენ თემის ტერიტორიას. ცხოვრება ზარების ხმის სმენადობის ფარგლებში მოქცეული თემის შიგნით ცხოვრებას ნიშნავდა» (148, 134). სწავლულის ეს სიტყვები შესანიშნავი განმარტებაა იახსრის ლექსში დახატული სცენისა, სადაც პატარა ზარის ხმას ეკისრება საყმოს ტერიტორიის შემოსაზღვრა

ავისგორს შამიკიდოდით ჩემი პატარა ზარია.
დავკრა, მა აჴადს გავიდეს, გამოისახონ ჯვარია
(88, №542-ზ).

თუ შიბი გამოხატავს საყმოს მთლიანობას დროჟამულ მოდენილობაში, ზარის ხმა აკუსტიკურად აერთიანებს საყმოს არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ ის მოუწოდებს მას ჯვარისაკენ, საერთო შესაკრებელში, რათა დადასტურდეს ეს ერთობა, არამედ იმ აზრითაც, რომ ის ყოველ მოყმეში ერთ საერთო ფიქრებს და სასოებას აღვიძებს. ზოგიერთ ტრადიციაში ზარი შიბის ვიზუალურ სახეს იღებს.

საყმოს ტერიტორიის უმაღლეს ადგილზე აღმართული საზარის თითქმის უსხეულო, ხშირად ეული (როგორც მაგ., ირემთკალოზე, უძილაურთის თავს) სილუეტი არის ერთადერთი მოწმე და ნიშანი იმისა, რომ ეს ადგილი წმიდა მიწაა და ჯვარს ეკუთვნის. სადაც ზარია, ის წმიდა ადგილია, რადგან ზარი კულტის გენეზისში არის ჩაწერილი. აბუდელაურის ტბიდან თავდახსნილი იახსარი გაფრინდა ლიქოკისკენ და კარატისწვერზე მოიკიდა «კოჭი», რის ნიშნად იქ აგებულია ორად-ორი შენობა — მცირე კოშკი, რომელიც სინამდვილეში ქვის ყორეა, და საზარე. აქედან, ანდრეზის თანახმად, უბისთავს მისული, იქაც, კარატედ სახელდებულ ადგილზე, «იკიდებს კოჭს», სადაც შენდება აგრეთვე კოშკი და საზარე (65, 68). როგორც ვხედავთ, საზარე ჯვარის დაარსების ნიშნად დგას და სადაც ის დგას, იქ წმიდა მიწაა ანუ კვრივი. ამიტომაც კვრივს ხშირად განმარტავენ როგორც ისეთ ადგილს, სადაც საზარეა ან განძია დაფლული. ზარის გათანაბრება განძთან ამ განმარტებაში არ არის შემთხვევითი. ზარს თავისი ფუნქცია ანიჭებს განძის სტატუსს: როგორც ჯვარის ხმის გამომტევებელს, მას გაუნათლავი ხელი ვერ შეეხება დასარეკად; და ზოგ შემთხვევაში, როგორც განძი, სამალავში ინახება. ასეთი სიუჟეტია შექმნილი იახსრის ზარზე: ხევისბერს დაავიწყდა ზარის სამალავი, ვერ მოძებნეს, იფიქრეს, იახსარი დაადებდა საფარველს. წავიდნენ ზარის საყიდლად. ჯვარის კაცებს ღვთისშვილი იქ დახვდათ, სადაც ზარი უნდა ეყიდათ, იახსარი მტრედად დააჯდა ერთ ზარს იმის ნიშნად, რომ სწორედ ეს ზარი უნდა ეყიდათ მის ხელკაცებს (65, 79-80). მტრედი — ჯვარის ფრინველი — დაბრძანდება ზარზე, როგორც ლეგენდარული მკადრის მხარზე ან საკადრისგადაფარებულ ხელზე. ხოლო რასაც მხარს გაჰკრავს ჯვარი, — შემთხვევით კი არაფერს არ გაჰკრავს მხარს — ის წმიდა საგანი ხდება. ის, მსგავსად თასისა, შეიძლება ჯვარჩენის ნიშანიც იყოს (38, №25464).

ზარი, როგორც საკულტო საგანი, უკავშირდება კულტმსახურების ერთ მნიშვნელოვან ელემენტს — სამსხვერპლო პირუტყვს; არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ ზარი მის შეწირვამდე ქედზე ჰკიდია მას. ზარი და საქონელი — ეს საგანი და ცოცხალი არსება —

თავს იყრიან ხუცესის უფლება-მოვალეობათა ერთობლიობაში. საყმოს კლასიკურ ხანაში «უფროს თავხევისბერად ის ითვლებოდა, ვისაც ზარი და საკლავის დაკვლა ევალებოდა...» (65, 387).

ნახირი

საქონელი, ცხადია, ადამიანის სარჩოა, მისი ცხოვრების სახსარი. მაგრამ ის შეიძლება უფრო მეტი იყოს, ვიდრე საზრდო. საკულტო აზრით, პირველადი მასში სწორედ ის არის, რაც საზრდოზე მეტია. საქონელზე იგივე შეგვიძლია გავიმეოროთ, რაც ითქვა თასზე, რომ ტრადიციულ კულტურაში ის არის ერთ-ერთი იმ საგანთაგან, რომელსაც შეუძლია იტვირთოს იმაზე მეტი, რასაც ბუნებით წარმოადგენს; ამაღლდეს, ადამიანმა აამაღლოს ის მის ელემენტურ დანიშნულებაზე მაღლა; უფრო მეტი აზრი შესძინოს საზოგადოებისათვის, ვიდრე აქვს საკვებს ფიზიკური არსებობის შესანარჩუნებლად. ეს გაცნობიერებულია ინდურ კულტურაში, ეს შეგნებული ჰქონდათ ზოროასტრული ჰიმნების — გათების შემქმნელებს, ეს სავსებით გააზრებულია ჩვენ საყმოებში.

საქონელი წმიდა, საპატივებელი არსებაა. რას ნიშნავს ეს? რობერტსონ სმითი, რომელმაც შეისწავლა მესაქონლე და მწყემსი ხალხების, კერძოდ, სემიტი ტომების ჩვეულებანი საქონელთან დაკავშირებით, წერს შემდეგს: «შინაური ცხოველები პატივით არიან მოსილნი დედამიწის სხვადასხვა კუთხის მწყემს ხალხებში. ისინი, ერთის მხრივ, მიჩნეული არიან ადამიანის მეგობრებად და თვისტომებად, მეორეს მხრივ, ღვთიური ბუნების არსებებად; მათი დახოცვა მხოლოდ განსაკუთრებულ ვითარებაშია ნებადართული, და ასეთ დროსაც კი არ გამოიყენება კერძო, ყოველდღიურ საკვებად, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ საერთო დღესასწაულებზე. აფრიკის ერთ-ერთ მომთაბარე ტომზე ამბობენ, რომ მათ ერთადერთ სარჩოს ცხვრის ფარები და საქონელი წარმოადგენს. როცა საძოვარი უხვია წვიმების შემდეგ, ისინი იკვებებიან რძეში შეზავებული სისხლით, რომელსაც ისევე, როგორც არაბეთში, ცოცხალ პირუტყვს უღებენ; ხოლო გვალვების დროს ბებერი ან სნეული ცხოველის ხორცს ჭამენ. მაგრამ პირუტყვის დამკვლელი უწმიდურად ითვლება მათ თვალში... საქონელი წმიდა არსებაა, რადგან ის წარმოადგენს ადამიანის ცხოვრების სახსარს. მას კლავენ მხოლოდ გასაჭირის დროს და მისი დამკვლელი უწმიდურად ითვლება, რაც იმას გულისხმობს, რომ დაკვლა პირუტყვისა უკეთური საქმეა... ყოველდღიური საკვები აფრიკის ბევრი მესაქონლე ხალხისა არის რძე ან ნანადირევი, საქონელი კი, რომელსაც ისინი მწყესავენ, იშვიათად იკვლის საკვებად; მას მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევაში კლავენ, მაგ., ლაშქრობის გამოცხადებისას, ბავშვების წინადაცვეთისას და ქორწილში; ან კლავენ სამოსელისთვის ან იმიტომ, რომ პირუტყვი დასახიჩრებულია ან ბებერი...» (157, 277-9).

თითქოს პარადოქსია: საქონელი ადამიანის ერთადერთი სარჩოა, რისთვისაც კაცი თავს დადებს, მაგრამ ის არ იკვლის ყოველდღიური პურობისათვის; უფრო მეტი: მისი დაკვლა უღვთო აქტია. სწორედ იმიტომ, რომ საქონელი ჩვენი საყმოს სიცოცხლის სახსარია, მისი იმედი ამ წუთისოფელში, ის არ იკვლის ყოველდღიური საკვებისთვის, არამედ როგორც მესაქონლე სემიტი ტომები იქცევიან, ის იკვლის ლაშქრობის წინ ჯვარში, ჯვარის დღესასწაულებზე, ჯვარში გაყვანისას, ქორწილში, მიცვალებულის ხარჯებში. საყმოს ცხოვრების ამ მნიშვნელოვან, გარდამტეხ პერიოდებში შეიძლება გაიწიროს, შეიწიროს საქონელი.

ხარი იწირება საყმოს გენეზისში, როგორც დავინახეთ, ადამიანის ყოფნა-არყოფნის ზღურბლზე და ეს გასდევს მის ცხოვრებას, თავს იჩენს კერძო და საერთო მნიშვნელოვან

შემთხვევებში. ხარი, ჩვენ ვიცით, დგას კულტის დასაბამში: დევებისგან შეურაცხყოფილი, სასოწარკვეთამდე მისული კაცი გაიხსენებს შესაწირავად ყველაზე საუკეთესოს, რაც კი გააჩნია ქვეყანაზე — თეთრ ხარს, რომელიც არის პირველგაღებული მსხვერპლი ჩვენს ანდრეზებში (60, 119) — პირველი დაკლული საქონელი ადამიანის ღირსების გადასარჩენად. განა ამ ზღურბლზე თეთრმა ხარმა არ იტვირთა რელიგიის დაფუძნების მთელი სიმძიმე, როცა ადამიანი ეძებდა ხსნას უზენაესისაგან? მისი სისხლი ისევე წმიდაა და ძვირფასი, როგორც წინაპრის დაღვრილი სისხლი, შეწირული მისი კეთილდღეობისათვის. ხარს ანგელოზები უნთებენ რქებზე სანთელს, ჯერ ანგელოზები, მერეღა ადამიანები, როცა ის სამსხვერპლოზე მიჰყავთ. სხვა დროს ხარს რქაზე მტრედი აზის და მიუძღვება მას ჯვარის საბრძანისისაკენ, რომელსაც ადამიანი თავისით ვერ მიაგნებდა. ხარის რქაზე ასვენია მთავარანგელოზის ან წმიდა გიორგის ხატი და მიუძღვის სამშობლოსაკენ შვიდი ათას თავდახსნილ ტყვეს. ამის გამო ხარი არ იკვლის მხოლოდ და მხოლოდ საკვების მოპოვების მიზნით. ის რელიგიური აქტია თავისი წარმოშობით, ასევე მიზნით და რიტუალური ფორმით: ხელხანჯლიანი მსახური კულტისა სიმძიმეს სძენს ამ აქტს, რომელიც რიტუალის გარეშე მკვლელობად ჩაითვლებოდა საყმოს თვალში; ის დამწყალობნების ტექსტის წარმოთქმით «აკვრივებს» დროის მონაკვეთს; როცა საკლავი იკვლის, ამ დროს იქ შეკრებილი საყმო ეცნობა თავისი რელიგიის მრწამსს, თავის რჯულს; მის ცნობიერებაში ერთხელ კიდევ იბეჭდება ღვთისშვილთა სახელები მათი დადგენილი თანამიმდევრობით. ისევე, როგორც ლუდით სავსე თასი სადიდებლის გარეშე მხოლოდ ღრეობის ნიშანს იძლევა, ასევე — ანალოგიურად ხანჯალი მდუმარე დამკვლელის ხელში, როცა არ ისმის დამწყალობნების სიტყვები, მკვლელობის ნიშანია.

საკლავი იკვლის, უნდა დაიკლას, ყველას თვალწინ, საჯაროდ, არა ფარულად; ის პოტენციურად ეკუთვნის ყველას, მთელს საყმოს. ეს საჯაროობა რიტუალური ქმედებითურთ ანიჭებს პირუტყვს საკლავის სტატუსს. როგორც რელიგიურ-ზნეობრივი რეალობის, დანიშნულება გამოხატულია სახელწოდებაში, რომლითაც ის დამწყალობნების ტექსტში იხსენება: *სამსახური*. პირუტყვი სამსახურშია — ხორციელს ეძლევა საშუალება მისი მეშვეობით ემსახუროს ჯვარს. საქონელი დგას ადამიანსა და ღვთისშვილს შორის. ამიტომ ის არ შეიძლება არ იყოს წმიდა. სიწმიდით არის შემოსილი ყველაფერი, რაც მასთან არის დაკავშირებული მის სამსახურებლად მოყვანისას: ქსოვილიც, რომლითაც შუბლი აქვს გაკრული; ზანზალაკიც, ქედზე რომ ჰკიდია, რაც ჯვარში რჩება, და ბოლოს, სისხლი.

«... მოხსენებული სამსახური შენა სამთავროი ას, შენა გასამარჯოდ ხთის კარზე მოსახმარად...» (56, 14).

«წამოყენებული სამსახური, მოხსენებული, ღვთისად გინდოდეს, ღმერთს მაახსენიდი, კვირეისად გინდოდეს, კვირეს მაახსენიდი, არა — თვითონ მიითვალეთ ღირსადა, ღირსეულადა, შვიდადა, შვიდეულადა, ხსნილადა, კურთხეულადა...» (38, №25449). საკლავის სული, რომელიც მის სისხლშია, ადის დედამიწიდან მაღლა, ღვთისშვილზე მაღლა, მორიგე ღვთის კარამდე. განა ამის შემდეგ ეს საკლავი არ არის დურანქი — «კავშირი ცისა და მიწისა?»

საკლავი, რომელიც არის უპირატესად ხარი, საყმოს აკავშირებს ღვთისშვილთან, ხოლო ღვთისშვილის მეოხებით მორიგე ღმერთთან, რადგან მასთან ააქვს ღვთისშვილს «წამოყენებული სამსახური». მაგრამ იგივე საკლავი, როგორც მსხვერპლი, საყმოს კონსოლიდაციის, მისი სიმტკიცის ერთ-ერთი პირობაა. ეს კარგად ჩანს «ხარ-ქვაბით შეყრილობისა» და მოკვეთილის შემორიგების რიტუალებში, სადაც საკლავს გადამწყვეტი როლი აკისრია. რომელიმე სუსტი გვარის წარმომადგენლები გაძლიერების მიზნით

ეკედლებიან ძლიერ გვარს, რისთვისაც, წესის დაყენებით, ადუღებენ ლუდს («ქვაბი»), ჯვარში დაკლავენ საკლავს («ხარი») და ერთგულების ფიცს სდებენ, რომ არ უღალატებენ თავის ახალ გვარეულობას, აღიარებენ რა მის სალოცავს და წინაპრებს. ეს წესი მოქმედებდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის თითქმის ყველა საყმოში, რაც დადასტურებულია საეთნოგრაფიო ლიტერატურაში (54, 79; 51, 71; 49, 91). ხარით შეყრილთა შორის, ისევე როგორც სისხლით ნათესავთა შორის, ქორწინება დაუშვებელი იყო. ამ წეს-ჩვეულების ფონზე, რომლის დროსაც ხარის დაკვლა აუცილებელი აქტია ორი გვარის სისხლით დანათესავებაში, ნიშანდობლივად იკვეთება საპირისპირო წეს-ჩვეულება, რომელიც ერთი გვარის ორად გაყრის და ამ გაყრილთა შორის სისხლის ნათესაობისა და მისგან გამომდინარე ვალდებულებათა გაუქმების დროს სრულდება. გუდამაყარში გავრცელებული ანდრეზის თანახმად, წიკლაურთა და ბექაურთა წინაპრებმა — წიკვამ და ბექამ, იმ მიზნით, რომ ერთმანეთში ქორწინების ნება ჰქონოდათ, დაკლეს ძაღლი, ორად გაგლიჯეს და მათ შუა გაიარეს. თუ უცხოთა ერთიანობისთვის წმიდა საკლავი იკვლის, რათა ორი გვარის წარმომადგენელთ საშუალება ჰქონდეთ სიმბოლურად ეზიარონ საერთოს საკლავის ხორცის ჭამით და ამით სამუდამოდ დაამოწმონ ერთობა, ამის საწინააღმდეგო ქმედებისას, როცა გვარი იყოფა, კლავენ უწმიდურ ცხოველს, ანუ, თუ შეიძლება ითქვას, «ანტი-საკლავს», რომელიც არ იჭმევა, როგორც უსურმაგი და, ცხადია, ვერ შეასრულებს ზიარების ფუნქციას. ანალოგიურია წესი, რომლითაც ყმა იკვეთება საყმოდან: «...ძაღლის მოკვლით მოიკვეთენ მაშინ, თუ ნათესავი შეირთო ცოლად, ან თუ აღარ ემორჩილება თავის გვარს და ჩადის რაიმე უწესობას... ერთი ვინმე ძაღლს მოკლავს ტყვიით და იძახებს: მომიკვეთავ ამ ძაღლის სისხლით (მოკვეთილის სახელი), ეგ ჩემი აღარაი ას დღეის შემდეგა-დ' მე მაგის აღარაი ორ...» (66, 40). ძაღლის სისხლით მოკვეთილი გვარში თუ თემში მხოლოდ წმიდა საკლავის სისხლის მეშვეობით აღდგება (იქვე, აგრ. 61, 356).

მოკვეთილის შერიგების რიტუალში ხართან და ლუდთან ერთად, როგორც მნიშვნელოვანი ელემენტები, მონაწილეობენ ქვაბი და თასი — ასევე ქაჯავეთის ნადავლის საგნები. «მოკვეთილმა სათემო ხატს უნდა შესწიროს ერთი ქვაბი და ვერცხლის თასი, აგრეთვე უნდა დაუკლას ერთი ხარი და ლუდიც აუდუღოს...» (54, 97). თასი, ქვაბი, საკლავი, ლუდი — აი, ეს არის თითქმის ყველაფერი, რაზეც არის დაფუძნებული კულტის მთელი რიტუალური მხარე; ეს ყველაფერი ეხმარება მოკვეთილს, აღიდგინოს თავი ჯერ ჯვარში, მერე საყმოში; აღიდგინოს თავი წინაპართა სალოცავისთვის, რომ კვლავ ჰქონდეს უფლება, მოისმინოს ჯვარის კარზე დამწყალობნების სიტყვები: «... შენს კარზე სანთელი აუნთია, თასი აუვსია, სამსახური წამოუყენებია, ღვთის კარზე მაიხმარე, გამარჯვებულო...» (38, №25557).

საკლავად მოყვანილი ხარი, რომელიც მყარ მდგომარეობას უქმნის ყმას საყმოში, ბუნებრივია, მნიშვნელოვან როლს ასრულებდეს მტრის შემორიგების და, საზოგადოდ, ძველი სამკვდრო-სასიცოცხლო მტრობის განქარების დროს. ხარი ამ დროს — საგანგებოდ არის გახაზული მისი ფერი და გარეგნობა — შერიგების ნიშანიც არის და ფიცის განმამტკიცებელიც. მკვლელი, შურისმაძიებელი, ასე მიმართავს ფშავის საყმოთა სახელით გაბუდაყებულ თორღვას:

სამჯერ მამიხვე, თრღვაო, სამი დაგიკალ ცხვარიო,
მეოთხედ მოსულს დაგიკალ თეთრი ქორაი ჯარიო...
(88, №44).

იყო საუბარი, რომ თეთრი ხარი ფიგურირებს კულტის გენეზისში, რომ მისი წამოყენებით დაედო დასაბამი სამხვეწრო მსხვერპლშეწირვას, როგორც ერთ-ერთ

უმნიშვნელოვანეს რიტუალს სხვა რიტუალთა შორის. როცა ისტორიულ ხანაში ვითარება მეორდება მცირე მასშტაბით, განმეორებისას თეთრი ხარი იმავე დანიშნულებით არის «წამოყენებული». განსაცდელს გადარჩენილი თუში თილიძე, ფშაველთა მოსისხლე და მათი არაერთგზის ამკლები, აღთქმისამებრ თეთრ ხარს სწირავს ლაშარის წმიდა გიორგის. «...თილიძეს ფშაველებისათვის შერიგება უთხოვია და ლაშარობას ზვარაკად თეთრქორა ხარი მიუყვანია, სადაც ორივე მხარე ძმად გაფიცულა და შერიგების ნიშნად იქვე სამანიც ჩაუსვამთ და თუშებს ლაშარში თავისი საჯარეც გაუმართავთ» (51, 200); «... სიმტკიცის ნიშნად თილიძეს ლაშარის დროშა თუშეთში გადმოუტანია და აქ ჩიღოს მთაზე აღუმართავს, სადაც ლაშარის ეს ხატიც აუგია» (49, 199-200).

როგორც ვხედავთ, თილიძე უარსებს თუშებს ლაშარის ჯვარს, რომელიც მან თავდაპირველად პირად სალოცავად აირჩია:

მადროვეთ, ფშაველთ შვილებო, მალოცეთ თქვენი ჯვარია,
მოვსულვარ სახვეწნელადა, მომიყვანია ჯარია...
(49, 92).

საგულისხმოა ისიც, რომ შერიგება ორ საყმოს შორის და სალოცავის დაარსება ერთდროული აქტია და რომ თილიძე თავისი თეთრქორა ხარითურთ შესულია დამაფუძნებელ ანდრეზში.

ხარის საკულტო მნიშვნელობის გათვალისწინების შემდეგ უნდა დავასკვნათ, რომ სხვა საკრალურ საგნებთან (თასი, საკიდელი, ზარი...) ერთად ქაჯავეთიდან წამოსხმული ნახირი საკულტო დანიშნულების არის და ის ეკუთვნის ჯვარს, კერძოდ, ხახმატის ჯვარს, რომელსაც ისტორიულ ხანაში ჰყავდა თავისუფლად გაშვებული კურატები, დაუკოდავნი და უღელში შეუბმელნი, ჯვარის საკუთრების ნიშნად. საგმირო ლექსებშიც კი, სადაც გმირი ღვთისშვილთა არქეტიპულ ქმედებას იმეორებს, — საქონელს იტაცებს ქისტეთიდან (ქაჯავეთის ამქვეყნიური ორეულიდან) — მოტაცებულ საქონელს არა საკუთარ სახლებში, არამედ ლაშარის გორზე არეკავენ, საიდანაც დაიძრა ლაშქარი.

...
მოდიან ნასახელარნი, გადმოვლენ საყაჭისასა.
ხუთშაბათს დილას ჩამოვლენ, მააბუქებენ მიწასა.
ჩამოვლენ ლაშარის გორსა, ჩამაიხდიან ბინასა,
ხატის სამღვთოსა ჩადიან ხარისასა და ღვთისასა,
ნიშა ხარს რქაზე უჭდევენ პირდაპირ თამარისასა
(51, 86).

საქონელი, როგორც ჯვარის ნადავლი, რაკი მისი ყმების ხელით არის მოდენილი, მის ტერიტორიაზე იკვლის. ამას გულისხმობს ფშაველთა ერთ-ერთი ბელადისა და ხევისბრის სიტყვები:

გარა ვარ თურმანაული, მე ბევრგან მიქნან ზიანი,
მიხოცავს ლაშარის გორსა ქისტის ხარები რქიანი
(51, 84).

და ერთი ხევსურული ლექსის ფრაგმენტი, სადაც ჯვარის საქონლის გამტაცებლად უშუალოდ ღვთისშვილი გვევლინება:

მარტუამ გუდანის ჯვარმა დაანახევრა ჯარია,
ანადგურებდა ლაშქარსა ლურჯაის ნატოტარია.
მარტუამ ამაიბრუნა თერეთეგოელთ ცხვარია,
ბეღელ-ბეღლის კარს უჯ დების მითხოელთ ჯარის რქანია
(62, 668).

სამძიმარი

«ქაჯავეთ ვიარებოდიდიო, ნახირს აიქით ვადენდიდიო» — ამ სიტყვებს ათქმევინებს თავის ქადაგს, მეენეს, ქაჯავეთიდან წამოყვანილი ქაჯის ქალი. ხახმატის წმიდა გიორგიმ სამძიმარი გამოიტაცა თუ გამოიხსნა ქაჯავეთიდან ქაჯავეთურ განძთან ერთად. ახლა კი სამძიმარი ამბობს, ქაჯავეთში დავდიოდი და საქონელს იქიდან მოვდენიდიო. ზმნის ხოლმებითი კილო — «ვიარებოდიდი» — თითქოს მოწმობს, რომ სამძიმარი ხახმატის ჯვარის მსგავსად პერიოდულად მგზავრობს ქაჯავეთში. ხომ ასე მიმართავენ ამ ღვთისშვილს —

ქაჯავეთ რად იარები, გიორგი მგლისა ფერაო?

ჩანს, თითქოს, სამძიმარი და წმიდა გიორგი დროგამოშვებით «იარებიან» ქაჯავეთში, მაგრამ ანდრეზი და სიმღერა გადმოგვცემს მხოლოდ ერთგზის მოგზაურობას ხახმატის ჯვარისას ქაჯავეთისაკენ და ისიც სამძიმარის გარეშე, რადგან ამ დროს სამძიმარი ქაჯავეთშია და, შესაძლოა, ელის მხსნელს. მართალია, წმიდა გიორგი მასთან ერთად ბრუნდება უკან, მაგრამ არ ჩანს, რომ ქაჯის ქალი მოდენიდეს იქიდან გამორეკილ ნახირს, რომლის მწყემსად თქმულებაში დასახელებულია კარატის ჯვარი კოპალა და არა სამძიმარი. შეიძლება მისი ეს სიტყვები («ქაჯავეთ ვიარებოდიდიო...») მისი ბიოგრაფიის რომელიმე ეპიზოდს გულისხმობდეს, რომელსაც უკვე მოუსწრია დავიწყება. დღევანდელ სამძიმარს კი ნაკლები კავშირი აქვს ქაჯავეთის ნახირთან და, საერთოდ, საქონელთან. ხახმატის ჯვარში მას სრულიად განსაკუთრებული ფუნქცია აკისრია და თავისებური თავგადასავალი აქვს, რასაც ის თავისი ქადაგის პირით ამხელს.

ჯერ ვისაუბროთ მის წარმომავლობაზე, რომელიც წინააღმდეგობრივია და ორი ურთიერთგამომრიცხველი ტრადიციით არის ცნობილი.

ერთი ტრადიციის თანახმად, ქაჯის ქალები — სამძიმარი, მზექალი და აშექალი ძალით არიან მოტაცებულნი. თურმე ამბობდნენ: «აქვე დაგვხოცეთ და თქვენთან (ღვთისშვილებთან) არ წამოვალთო»; არ მოჰყვებოდნენ, ვიდრე ხახმატის ჯვარმა არ აღუთქვა მათ საარსო წილის მიცემა ხახმატის მიწა-წყალზე და «ძალისა და შეძლების» განაწილება მათთვის; ჰპირდებოდა მათ, რომ ღვთისშვილთა უფლებით იქნებოდნენ დაარსებულნი ხახმატში ანუ იქნებოდნენ ჯვარნი. აი, ამ პირობით გამოატაცებინა თავი ხახმატის წმ. გიორგის სამმა ქაჯმა ქალმა სამძიმარის უფროსობით (60, 107-8).

სხვა ტრადიციით, რომელიც თითქოს ხუცესთა სიტყვების — «ტყვენო, ეაჯეთ, ნაჴსარნო» — განმარტებას წარმოადგენს, ხახმატის ჯვარის «მოდენი» ქაჯავეთის ტყვეობიდან არიან გამოხსნილნი, როგორც ნესტანი. ასეც ამბობენ: «ქაჯეთის ნაჴსროზა კიდენ ასე ნიშნავს, ვითომ დატვევებულები ჰყვანდეს და აჴსნეს ამ ანგელოზებმ და წამაიყვანეს». მაგრამ როგორ მოხვდნენ ტყვეობაში ეს ქალები, ამის ანდრეზი არ ჩანს.

ზღაპრებში და საგმირო ეპოსში გამოხსნილი ქალი, მზეთუნახავი, როგორც წესი, გამომხსნელი გმირის საცოლეა. გმირს საცოლე მოჰყავს ქაჯეთიდან, ბროლის კოშკიდან, ქვესკნელიდან, სადაც მზეთუნახავს არ სურს დარჩენა და ეხმარება თავის რჩეულს, ასწავლის გზასა და ხერხს უცხო ქვეყანაში. ჩვენი ანდრეზი საკრალური თქმულებაა, რადგან ის ეხება კულტის დაფუძნებას, ამიტომაც გამოხსნილი ქალი, თუნდაც ის იყოს მზეთუნახავი (ასეთადაც არის მიჩნეული ქაჯის ქალი), ვერ იქნება საცოლე მისი გამომხსნელი გმირისა, რადგან ეს გმირი არის ღვთისშვილი, ანგელოზი, უხორცო არსება.

ხახმატის წმიდა გიორგის ტყვე ქალები თავის მოდეებად მოჰყავს ხახმატში, მათ შორის პირველი და მთავარი სამძიმარი, ხოლო სამძიმარი ასე ალაპარაკებს თავის ქადაგს:

«წამამიყვანა გიორგიმაო,

მე ხო ქალ ვიყავ ქაჯისაო,
მამანათვლივა ქრისტე ღმერთსაო,
გავჰე ჰორციელთ სალოცავიო»
(60, 113).

როგორც ვხედავთ, ქაჯეთიდან წამოყვანას, იქიდან დახსნას, განსაკუთრებული ასპექტი აქვს: ის ნიშნავს რჯულის შეცვლას, უფრო სწორად, მას მოჰყვება გათავისუფლებული ქალწულის გაქრისტიანება. სამძიმარზე კიდევ ყვებიან ასეთ ამბავს: «... ის სამძიმარ ქაჯთ ჰელმწიფის ქალ ყოფილ. იქ გველეშაპ ყოფილ. იმას თუ უნდ შეეჭამ ერთ ვინ სოფელშიით, წყლისპირში დაუსვემდეს. ის სამძიმარ დაუსომ. მისულ გიორგი, უთქომ, რო გაგათავისუფლებავ შენავ. მამას უთხარივ, რო წაგიყვანავ. ცხრაჯერ წყალში გაიბანევ, სამივ საკლავ დაკალივ...» (67, 193). ვავსებთ ამ ეპიზოდს სხვა ჩანაწერის მიხედვით (ვერსია იგივეა, ხახმატური, ოღონდ ოდნავ განსხვავებული რედაქციით): «...მაშინ ჩვენ გიორგის დაურტყამს ვეშაპისთვის შუბი და წამოუყვანია სამძიმარი. მოიყვანა თავის ჯვარში, მოუნათლია სამძიმარი თავის რჯულზე. დასდვა საფარველი და ველარ ნახა სამძიმარი ხალხმა» (6, 79).

არ არის ძნელი ამ მონათხრობში წმიდა გიორგის უმთავრესი სასწაულის დანახვა. ეპიზოდი აგებულია საყოველთაოდ გავრცელებულ მოტივზე, რომელიც ადრევე დაუკავშირდა კაპადოკიელი წმიდანის სახელს და მყარი აგილი დაიკავა მის ბიოგრაფიაში. წმიდა მხედარი დაიხსნის წარმართი მეფის ასულს გველეშაპისაგან, რომელსაც მიუყვანეს ის მსხვერპლად და ამ სასწაულის ძალით ქრისტეს რჯულზე მოაქცევს ქალწულს, მეფეს და მთელ ქალაქს. ეჭვი არ არის, რომ სამძიმარის ეპიზოდი ქაჯავეთის თქმულებაში წმიდა გიორგის გმირობის ხევსურული ვარიანტია; რომ ის წმიდა გიორგის კანონიკური «ცხოვრებიდან» მოდის და ვერ ჩაითვლება საერთაშორისო სიუჟეტის ადგილობრივ, დამოუკიდებელ ვარიანტად. ხახმატის ჯვარი — ხახმატის წმიდა გიორგი იმეორებს თავისი მოსახელე წმიდანის არქეტიპულ ქცევას, ქაჯავეთი ენაცვლება იმ წარმართულ ქალაქს, რომელიც წმიდა მხედარმა გველეშაპის ძალადობისაგან იხსნა, ხოლო ქაჯის ქალი იმ უსახელო უფლისწულს, რომელიც მან გველეშაპის ხახას გამოსტაცა და ქრისტიანულ რჯულზე მოაქცია. ხსნა ამ ქრისტიანულ ანდრეზში ჭეშმარიტ სარწმუნოებაზე მოქცევის ტოლფასია.

ქაჯავეთისა და წარმართული ქალაქის (ლასიის) იგივეობა უფრო თვალსაჩინოა ქაჯავეთ-ქისტეთის იგივეობის ფონზე, რადგან ქისტებს და, საზოგადოდ, ჩრდილო კავკასიის მეზობელ მაჰმადიან ტომებს ქართველ მთიელთა საყმოები უპირატესად სარწმუნოებრივი ნიშნით უპირისპირდებიან, როგორც ურჯულოებს რჯულიანები, რომლებიც წმიდა გიორგის რელიგიას აღიარებენ და ამის დასტურად, ძველი მემატიანის თქმით, «ჯუარის მსახურნი არიან».

განსხვავებით წმიდა გიორგის მიერ მოქცეული წარმართული ქალაქისაგან, ქაჯავეთი ქაჯავეთადვე დარჩა; ამის სანაცვლოდ ქაჯთა ხელმწიფის ასული სამძიმარი ხახმატის წმიდა გიორგის წყალობით ღვთისშვილის რანგში ამაღლდა და სრულიად უნიკალური ადგილი დაიჭირა სხვა ღვთისშვილთა შორის; ის ხახმატის ჯვარმა თავის «მოძმედ» წამოიყვანა ხახმატში და ისე ღრმად შეეთვისა მას, რომ ეს ახალი მოძმე საყმოს წარმოდგენაში «გიორგი-სამძიმარ ერთნი« (68, 42); საყმოს არ აბრკოლებს ის გარემოება, რომ გიორგი მამრია, სამძიმარი — დედრი: «გიორგი სამძიმარ ერთნი, ერთ ხთიშვილი. როცა ახსენებენ ხახმატის ჯვარს, საყმოს ცნობიერებაში ჩნდება ორი პირი ერთი ჯვარისა, ერთი ღვთისშვილისა — «გიორგი ნაღვარმშვენიერი» და «ხელი სამძიმარი, ყელ-ღილიანი». საყმო ჭვრეტს ერთ ღვთისშვილში, ერთ ღვთიურ არსებაში ანიმა-ანიმუსის ერთიანობას.

ქაჯავეთისკენ გაემართა მხედარი, «ნაღარში მებურთვალი», — ობოლი ანიმუსი და დაბრუნდა იქიდან ანიმასთან ერთად, რათა სამუდამოდ გაერთიანებულიყვნენ ხახმატის ჯვარში.

ხახმატის ჯვარი ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში მოქმედებს არა როგორც ცალკე მამრი და ცალკე დედრი, არამედ თავისი მთლიანი ბუნებით, დედრულ-მამრული ერთიანობით; დედრი ჭვირვალებს მის მამაკაცურ გამოცხადებაში, რაც თვალსაჩინოდ იკვეთება სხვა ღვთისშვილთა ფონზე, როგორც მაგ., ამ ლექსში:

ლაღნო, სად მიზდით, ჴევსურნო, სად მიხჭრით ქარებულასა.
წინ გიდგასთ გუდანის ჯვარი, ყვიროდა ჴარებულასა,
მოგყვებასთ ჴაჴმატის ჯვარი, ტიროდა ქალებურასა
(88, №171),

მამრი იჩენს თავს რაღაც სახით მაინც მის დედრულ გამოცხადებაში, როგორც გვარწმუნებენ სამძიმარის ნაქადაგარები, სადაც მისი უცნაური თავგადასავალია მოთხრობილი.

სამძიმარის ნაქადაგარი და მისი ანდრეზი ერთმანეთს ავსებს; ერთი და მეორე სხვადასხვა ასპექტით გვიმხელს სამძიმარის ბუნებას და მისი მოვლენის, ანუ საყმოში მისი გამოცხადების არსს. ანდრეზი ასეთი შინაარსის არის: ვაჟს სამძიმარი სრულიად კონკრეტული ქალის სახით ეცხადება, ცხოვრობს მის სახლში, დიასახლისობს. ეჭვს აიღებენ, რომ ის არ არის ჩვეულებრივი ქალი, ან სულაც ქალი არ არის; სამძიმარი სასწაულსაც ჩაიდენს და სახლიდან წავა. მოგვყავს თ. ოჩიაურის ჩანაწერი:

«ჴაჴმატის ჯვარ ქალის აღით შჩვენებივ ხოლიგას კისტან. იმას სდობნივას საერბოე კასრის ძირშიით ოქრო ზალტისა და ბეჭდის გამაღება. თავის ნებით მასვლივას დიაცად, ჯუათ ელენე ვითომ ორავ. დედამთილს ღგონებივ ჩემის შვილის დიაციავ. ის კი არ ვიც, რამთვენ ხან ყოფილ. ერთხან დედამთილისად უთქომ — შინ მინდავ წასვლაივ, მასანთონ* მიქნენივ. თვითონ ქნენივ, უთქომ დედამთილს. შაუტყვავ, რო ესივ ქალ არ თუკლაღ ასავ. ი დედამთილ წასულ; რო მასულ, დიდ ქვაბ იდგავ, ოთხ-ხუთ ჩარექამდე ჩადიოდისაო. ხავიწ დუღდავ, ჩავხენეო, აი საერბოე კასრშიავ თითა იყვავ ამასმულივ. ი ზალტეიოდ ბეჭედაივ გვერდი ეხსნესავ. ის აბა რას ეტყოდ. მემრ ი მასანთონ რო უქნიან, სამჯერ ჩაუდგამ თითი, უთქმ — ეესრ ხქნითიდავ, ეესიავ ჩემ წესივ. მაში ქოო გამაცხადებულ. ჯერ ციხეში მისულ ლებაისკარ, მასანთონ მაუნთიან, მემრ იქით გამაფრინდალ, წოვაის წყალ მისულ. იქაც დამჯდარა, იქით გადამხტარ აქ მასულ. ი ხოლიგას გასტრელებივას — ესივ ქალ ართუკლაღ ასავ. ღამით გულზედ ჴელ ჩამაუსომ, კაცივით ხქონდავ, ქალობა არ ეტყობოდავ. უთქომ დედისად, რომავ ეს ქალ არ უნდა იყვასავ» (68, 45).

სამძიმარის ეფემერული, ვითომ ქმარი და დედამთილი, რწმუნდებიან, რომ ეს «ჯუათ ელენე» სრულიადაც არ არის ჯუათ ელენე; უფრო მეტი: ის არც არის ჩვეულებრივი დიაცი. დედამთილი მის უჩვეულობას იმაში ხედავს, რომ ეს «ჯუათ ელენე» ერთი თითის ამოწება ერბოთი აცხობს მასანთოებს; ხვდება რაღაცას, მაგრამ ფრთხილი დიაცი არაფერს ამბობს. «ქმარი», ხოლიგა, უფრო მეტს ხვდება. ის ატყობს, რომ მისი «ცოლი» არათუ ჯუათ ელენე არ არის, არამედ, შესაძლებელია, დიაციც კი არ იყოს. «ი ხოლიგას გასატრელებივას», ე.ი. ხოლიგა დაეჭვებულა: მისი ცოლი ქალს ჰგავს, მაგრამ ქალის ნიშნები არ ატყვია. მონათხრობიდან არ ჩანს, იყო თუ არა მათ შორის ცოლ-ქმრული ურთიერთობა; ხოლიგას უკვირდა მხოლოდ, რომ მის ცოლს რატომღაც მკერდი არ აჩნდა, «ქალობა არ ეტყობოდავ». ეს ნიშანი ტიპიურია სამძიმარის ანდრეზებში მისი ბუნების

* «მასანთონი» _ საწესო ნამცხვრები; ნაქადაგარში ამ სიტყვას ენაცვლება «სალაღობელნი».

სამხელად. ვინმე ბულოელას სამძიმარი უწვებოდა ცოლის მაგივრად: «...მაუსომ ჴელი-დ' არა ღბადებივ იმას გულზედ. კაცივით ყოფილა-დ' გამატრიალებულ» (68, 49). «ეს ქალ არ უნდა იყვასავ», გამოფხიზლდება საბოლოოდ გაოგნებული ქმარი, რომელმაც ვერ მოახერხა, რაც ცოლ-ქმარს შორის უნდა მომხდარიყო. ერთ მონათხრობში ასეთი ვითარებაა: «...დედაკაცთან რო დაწვებიან, ის რო უნდა მექნისავ, დაიკარგისავ. კაც-დიაც რო შადგებიან აისრა, დაიკარგისავ...» (68, 49) «დაიკარგისავ», — ამბობს გაწბილებული კაცი, ანუ ქრებოდაო, რადგან სამძიმარი მოუხელთებელია კაც-დიაცის საქმისათვის.

გადმოცემიდან არ ჩანს, რა მიზნით მაქციერობს ხახმატის ჯვარი მოკვდავის ოჯახში. ნუთუ მხოლოდ იმისთვის ტრიალებს იქ ნაცნობი დიაცის სახით რამდენიმე ხანს, რომ გააოგნოს დედა-შვილი, ან დაუტოვოს ანდრეზად თავისი წესი — მასანთოში თითის სამგზის ჩაჭდობა, როგორც ნაქადაგარში ათქმევინებს თავის მეენეს —

სალაღობელნი დავაცხვნიდიო,
სამკანა თითი ჩავადგიდიო?

ნუთუ ასეთი საქციელი მხოლოდ ქაჯური ნაშთი და კვალია მორჯულებულ სამძიმარში? გავეცნოთ სამძიმარის ნაქადაგარ ტექსტებს.

ნაქადაგარებში, რომლებიც თ.ოჩიაურის მიერ არის გამოვლენილი და ჩართული სამეცნიერო კვლევის სფეროში (68, 45-7), სამძიმარის თავგადასავალი მოკვდავის ოჯახში სხვა კუთხით არის დანახული და გადმოცემული. ჩვენ საქმე გვაქვს პოეტურ ტექსტებთან, სადაც დიდი შთამბეჭდაობით, საკმაოდ ძუნწად, რაც აძლიერებს ექსპრესიულობას, გადმოცემულია სამძიმარის ქცევები, რასაც ის თავის არჩეული «ქმრის» სახლში სჩადის. დედაკაცი ტრიალებს ოჯახში, საქმიანობს: «საცერსა, ვარცლსა ჩაუჯდიდიო», «ჭიმა-ლახტარას ვზიდევდიო», ის თავს იმკობს და კეკლუცობს დედაკაცის წესისამებრ: «ნაოჭიანი ჩავიცვიდიო, ქოქომონ გავაბრიალნიდიო», «ყურზე საყურსა ვიდებდიდიო, ქოქომიანსა ვიცომდიდიო», «დავიგრუშნიდი თავმანდილნიო»... ცხადია, რა მიზნით ირთვება და ლამაზდება ქალი. მიზანსაც აღწევს, როგორც ეს ჩანს ნაქადაგარში:

აბულეთაურთ საღირასაო
ქალი საცოლედ მავსწონდიდიო,
ჩავეხვივიდი, ჩაუწვიდიო,
ძუძუ-მკერდს* გამავიხვივიდიო...

მაგრამ ამ დროს არაფერი არ ხდება. სამძიმარს ზღურბლამდე მიჰყავს თავისი რჩეული, თავად კი უკან იხევს; ის არ აძლევს უფლებას ხორციელს, გადალახოს ზღურბლი. როგორც კი ვაჟი ამას შეეცდება, რაც ნაქადაგარებში ოდნავ შეფარულად არის გამოხატული — «ქალი საცოლედ მამინდომაო» ან «ცოლად წაყვანა მამინდომაო»; სამძიმარი გარბის, სახტად სტოვებს რა ვაჟს და საიდუმლოსაც საფარველი ეხდება. ცხადი ხდება, რომ აქ სამძიმარი იყო, რის დასტურადაც მისი ნაბიჯებისა და კიდევ სხვა რამის კვალი რჩება. მომყავს ერთ-ერთი ტიპიური ნაქადაგარი, სადაც მოკლედ არის გადმოცემული ეს ამბავი:

აბულეთაურთ ციხეშიაო
მედგეს ლოგინნი ჩარდახშიაო.
აბულეთაურთ ხოლიგამაო
ქალი საცოლედ მამინდომაო.

---

* თუმცა პროზაული გადმოცემიდან ვიცით, რომ სამძიმარს მკერდი «კაცივით ხქონდავ, ქალობა არ ეტყობოდავ».

იმ ჩემსა გამონაფრინდობსაო
იქავ აჩნიან ნაკოჭარნიო.
პურ-სატან მამჩნეს ღელეშიაო,
ჴელის საპონი წყაროშიაო.
მომხყვებოდ შანაცოდრობითაო
(77, №27).

აქედან ცხადად ჩანს, რომ სამძიმარის ლოგინი აბუდელაურთ ციხის ჩარდახში სრულებით არ არის გამზადებული ცოლ-ქმრული ურთიერთობისათვის, ის არ არის საქორწინო სარეცელი. სამძიმარი გაურბის ახლო კავშირს ვაჟთან, იმაზე მჭიდროს, რის უფლებასაც თავად ქალი იძლევა, სტუმარიც გარბის უკანმოუხედავად; მათი ყოველგვარი ურთიერთობა წყდება, ხოლო ვაჟს ზედმეტი ვნების გამოჩენა, როგორც ზნეობრივი კანონის დარღვევა, ცოდვად და სირცხვილად ეთვლება, რაზეც მიგვანიშნებს ტექსტის ბოლო სტრიქონი «მომხყვებოდ შანაცოდრობითაო».

აი, რას ამბობს მწყრალად წასული სამძიმარი ვაჟზე, რომლისთვისაც უკვე ცხადია, რომ შესცოდა და ამით დაარღვია ურთიერთობა; მოინდომა, რისი ნდომაც გულშიც არ უნდა გაევლო. ამიტომ ამბობს სამძიმარი მიტოვებულ ვაჟზე, — ცოდვის ჩამდენივით მომყვებოდაო. მორალურ აკრძალვას სქესური ურთიერთობისას თავისი გამოხატულება აქვს ამ აქტის ფიზიკურ შეუძლებლობაში. პროზაულ ანდრეზებში, როგორც დავინახეთ, ვაჟი ქალის ნიშნებს ვერ ატყობს სამძიმარს ან ურთიერთობის ზღურბლთან მისვლისას ქალი ქრება («დაიკარგისავ»). ეს ფიზიკური უცნაურობა თავიდანვე გაცხადებულია ნაქადაგარში სამძიმარის პირით: «ვიარებოდი ქალივითაო...», «მემრა ქალადა მავიქციდიო...», «ქალურა ჩამაუარიდიო...», «ქალის ფაფანაგ ჩავიცვიდიო...» და სხვა, რაც მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ სამძიმარი, როგორც ჯვარი, ანგელოზური არსება, არ არის ქალი და მას, როცა გარემოება მოითხოვს, მხოლოდ უხდება ქალივით მოქცევა. რას უნდა ნიშნავდეს სამძიმარის ეს უცნაური საქციელი, რომელსაც ძნელია გამართლება და ახსნა მოეძებნოს ჩვეულებრივი, ყოფითი თვალსაზრისით. მისი საქციელი ისევე აუხსნელია და ბუნდოვანებით მოცული, როგორც ხევსურეთის საყმოებში ერთ დროს მტკიცედ გამჯდარი, თითქოს საზოგადოებრივ ინსტიტუტად ქცეული სწორფრობის წეს-ჩვეულება, რომლის ინიციატორად, დამფუძნებლად შეიძლება გვევლინებოდეს სამძიმარი თავის ნაქადაგარებში.* შესაძლებელია, ამით არ იხსნებოდეს სწორფრობის წეს-ჩვეულების გამოცანა (არ ვცდილობ მისი ისტორიული ფესვებისა და წარმოშობის კვლევა-ძიებას), მაგრამ ეს ანალოგია საშუალებას გვაძლევს გავდოთ შიბი სწორფრობის რეალურ სინამდვილესა და მის მითოსურ სინამდვილეს შორის.

საფუძვლიანი აღწერილობა ამ წეს-ჩვეულებისა, რომელიც გამორიცხავს ზერელე დამოკიდებულებას მის მიმართ და გარეშე თვალსაზრისს მასზე (4), გვიჩვენებს, რომ ის წარმოადგენდა, საყმოს არსებობის დეკადანსშიც კი, მკაცრად დადგენილი წესების სისტემას, სადაც გათვალისწინებულია ყოველი წვრილმანი და მოსალოდნელი კაზუსი. ამ ჩვეულებაში ინიციატივა ქალს ეკუთვნის, ის იწვევს ვაჟს მასთან შეყრისა და საუბრის სურვილით, და ერთად ყოფნის (კონკრეტულად, წოლის) დროსაც ის განაგებს ურთიერთობას, უდებს რა ზღვარს ვაჟის ვნებებს და სწორფრობის წესით აკრძალულ გამოხდომებს. იქმნება შთაბეჭდილება თითქოს ამ ჩვეულების წესები ქალის დადგენილია და მთელი ჩვეულებაც მისგან იღებს დასაბამს, ისევე როგორც ქალი დგას, ხევსურული ანდრეზის თანახმად, ჯვარის ქადაგების ინსტიტუტის გენეზისში.

---

* ასეთი თვალსაზრისი გატარებულია გ.ჯაფარიძის თეზისებში «წმინდა დაფები» (111, 11).

სწორფერთა შორის — ეს გარდაუვალი წესია — იკრძალება არა მხოლოდ ხორციელი კავშირი, არამედ კანონიერი ცოლ-ქმრობაც. ამ შეუვალი კანონის შემშლელნი რჯულის გამტეხებად შეირაცხებიან და ისევე მოიკვეთებიან საყმოდან, როგორც ინცესტის ჩამდენნი. ერთად «წოლა-დგომის» განმავლობაში, როგორც ადგილობრივ უწოდებენ ამ ჩვეულებას (სწორფრობას), როგორც კი ქალი შეატყობს, რომ მის სწორფერ ვაჟს «სხვა» სიყვარულით უყვარს იგი, ქალი სტოვებს სწორფრობის საწოლს და მიდის, რათა აღარ დაბრუნდეს უკან, აღარ მოიხედოს ამ ვაჟისაკენ. ხორციელი ქალი იქცევა, როგორც სამძიმარი, იმეორებს მის არქეტიპულ საქციელს, რომ აღკვეთოს ვაჟის სურვილი. ვაჟმა არ უნდა შეიყვაროს თავისი სწორფერი, როგორც დედაკაცი — ეს კანონი გაფრთხილებასავით გაისმის სამძიმარის სიტყვებში, რომლებიც დაჟინებით გადადის ნაქადაგარიდან ნაქადაგარში: «აბულეთაურთ იმედასაო ქალი საცოლედ მავსწონდიდიო», «მეგრელაურსა გახუასაო საცოლედ ვეწონებოდიდიო», «აბულეთაურთ იმედამაო ცოლად წაყვანა მამინდომაო»... აშკარაა ამ სიტყვების საყვედურიანი კილო, რომლითაც ის კრძალავს სწორფერთა ქორწინებას და მათ უხვედრობას აწესებს. მას შეეძლო ეთქვა: «ეესიავ ჩემ წესივ», როგორც კისტნელი ხოლიგას ოჯახში მისანთოებზე სამი ნაჭდევის გამო თქვა, როცა დააწესა ეს ჩვეულება: «ეესრ ხქნითიდავ, ეესიავ ჩემ წესივ», და მოეფარა თვალს.

ამით ამოიწურება ქაჯავეთის განძი, რომლის ყველა საგანი საკრალურია თავისი ბუნებით და საკულტო დანიშნულება აქვს.

დავიწყეთ თასით და დავასრულეთ სამძიმარით, რომლის მუდმივი ეპითეტი «ყელ-ღილიანი» ქალური ნიშნით თასთან იჩენს მსგავსებას, და თასი ხომ ქალის სამკაულებით არის შემკული.

დროშა

ზოგიერთ საყმოთა ანდრეზების თანახმად, ერთ-ერთი იმ სამ დროშათაგანი, რომლებიც ათანგენობის დროს გამოაქვთ საჯაროდ, ხევსურებს ქაჯავეთიდან მოუტაცნიათ (58, 9). ისევე, როგორც საკიდლის ჩამოგლეჯა ქაჯავეთის «კერიდან» მოასწავებდა ქაჯავეთის შუაგულის დანგრევას, ასევე დროშის მოტაცება სრული გამარჯვების ნიშანი უნდა ყოფილიყო. ეს ნიშანი ახლა ჯვარის უმნიშვნელოვანესი ატრიბუტია და განსაკუთრებულ როლს ასრულებს საყმოს ცხოვრებაში. საკრალურობის ხარისხით მას შეიძლება გავუთანაბროთ მხოლოდ თასი, კერძოდ, სახუცო კოჭობი, რომლის შესახებ ითქვა, რომ ის ქალის სამკაულებით არის შემკული. იგივე ითქმის დროშაზე, რომელიც თუმცა განწმედილ და ხელმხარ განათლულ მამაკაცს უჭირავს ხელში, მაგრამ ქალური წარმომავლობის საგნით არის აგებული. დროშა არის საწმიდო-სამამაკაცო საგანი, ის ბრძოლაში წინ მიუძღვის საყმოს და, შეიძლება, იღებებოდეს სისხლით, მაგრამ მის შექმნაში მონაწილეობს ქალის ხელი, რომელიც მისი განათვლის შემდეგ კვლავ ვერასოდეს შეეხება მას. დროშას ებმის ქალთაგან შენაწირი, რაიმე მიზეზის გამო შენაწირი, — ბეჭედი, ყელსაბამი, შიბი, მაგრამ, რაც მთავარია, დროშას «აშენებს» *საკადრისები* (ან *სამკადროები*), რომლებიც ქალის შესამოსელის ნაწილს შეადგენს. ქსოვილის ის ნაჭერი, რასაც ჩვენ მანდილს ვუწოდებთ, დროშის ძირითადი ელემენტია. «დროშა შემოსილია ფერადი თავშალით. დროშის შესამოსს ქალები სწირავენ...» (54, 262); «შეხვეწილები ხატს სწირავენ თეთრსა და ჭრელ სადროშე ხილაბანდებს, რომლებსაც დეკანოზი ართმევს და დროშაზე შეაბამს» (49, 199). ერთი აქვთ სამოსელი დროშასა და ქალს.

ქალის მანდილი პოტენციური საკადრისია და, სანამ ქალი მას თავზე მოიხვევდეს, როგორც სამძიმარი ამბობს ქადაგის პირით — «დავიგრუშნიდი თავმანდილიო», ის,

შესაძლებელია, დროშის ალამი გახდეს. აქ თითქოს პარადოქსია: ერთსა და იმავე საგანს ვხედავთ ორ, ერთმანეთის საპირისპირო ადგილზე — დროშაზე ჯვარის ნიშნად და ქალის თავზე პატივის ნიშნად. რა უფსკრულიც არ უნდა იყოს სიწმიდის მხრივ დედაკაცსა და ჯვარს შორის, არის ერთი ვითარება, სადაც ისინი ერთი და იმავე ფუნქციით გვევლინებიან: ეს არის შუღლი საყმოში, რასაც თანაბრად ვერ ითმენენ ჯვარი და ქალი და, აი, მანდილი და საკადრისი მათ ხელში მშვიდობისა და თანხმობის ნიშანია. საკმაოდ ცნობილია ეთნოგრაფიული ყოფიდან ქალის მიერ მანდილის ჩაგდების ჩვეულება მოშუღართა შორის. აი, რას წერს ვაჟა-ფშაველა თავის ნარკვევში «ხევსურები»: «... თუ ჩხუბი გაძლიერდა და ცუდის შედეგის მომასწავებელი შეიქმნა, მოჩხუბრებს ქალები გადაუდგებიან შუაზე, მანდილებს მოიხდიან და იმათ წინ გადისვრიან: «ემას დასდევით პატივი, გეყოთ, დაშველდით»... ხშირად ხალხის გასაშველებლად ხევისბერები დროშებს გამოიტანენ ხოლმე» (35, 49; იხ. აგრეთვე ბესარიონ გაბუურის «ხევსურული მასალები», ორი ნაკვეთი სათაურით «შუღლი და დროშა და შუღლი და ქალი» (17, 123-4).

ჯვარის დროშის თავისებურება, ჩვეულებრივი დროშისაგან განსხვავებით, ის არის, რომ იგი იმ სახით არ არის დაცული, რა სახითაც მას მოქმედებაში ვხედავთ, როცა ის გამობრძანებულია საყმოს წინ დღესასწაულის დროს. ყოველი გამობრძანებისას დროშა ხელახლა უნდა «აშენდეს», «აიბას», «შეიკაზმოს», — მოირთოს და შეიმკოს როგორც დღეობაზე გამოსული ქალი. მისი სამკაულები ინახება საგანგებო ზარდახშში, როგორც თას-განძი. დროშის «აშენების» ანუ «შეკაზმვის» უფლება მხოლოდ იმას აქვს, ვისაც ხელთ უნდა ეპყრას ის დღესასწაულზე და ბრძოლაში. ეს შედის მედროშეს ანუ მკადრის საკრალურ მოვალეობაში. ეს პირნი, როცა მოაწევს დროშის აბმის დრო, ფეხშიშველნი და ქუდმოხდილნი, ჩოქით მიეახლებიან იმ ადგილს, სადაც დროშის «სამოსელი» და სამკაული — ბაღდადები, ჯვრები, ზანზალაკები, შიბები და სხვა. — ინახება, და ეხვეწებიან ღვთისშვილს, ვისი დროშის ასაშენებლადაც არიან მისულნი:

«დალოცვილო წყაროს გორისაო, შენის დროშაის საბრძანისის კარისა-დ' კამალაის დალაჯხვისა-დ' ნუ გაგვიწყრები» (63, 7-8); მაგრამ ვიდრე მკადრე თუ მედროშე დროშის შეკაზმვას შეუდგებოდეს, ის სამგზის უნდა იყოს განბანილი წყაროს წყალში (62, 174).

დროშის აბმა საიდუმლო რიტუალია, რომელიც სრულ მდუმარებაში მიმდინარეობს (62, 275). მკადრეები თითქოს ამზადებენ, ქმნიან ღვთისშვილის ამქვენიურ სხეულს, რომ მისი ხილვა ყველას შეეძლოს; დროშა თითქოს ჯვარჩენის სახეა, რომელსაც ადამიანი ამზადებს, იწვევს თავისი ხელით. დროშის გამობრძანება საყმოსათვის მართლაც ჯვარჩენის მოვლენაა, ის უფრო მეტს ხედავს ჯვარში, ვიდრე გარეშე კაცმა შეიძლება დაინახოს: «ჴმალაის დროშაივ ისეთ მართულ იყვისავ, რო შორით გაიგონებდითავ იმის ზარების ჟრიალსავ. აისრავ ბაღდადებით იყვისავ მართულივ, რო თვალი არ იყრიდისავ» (62, 572). «თვალთ არ იყრიდისავ» — როგორც ხდება ჯვარჩენის დროს, როცა ღვთისშვილი თავისი ბრწყინვალებით აცხადებს თავს ხორციელის თვალწინ: «... აუჴდავ კიდობნისად თავი-დ' კიდობანშიით ამამხტარ ხატი-დ' დამჯდარ კიდობნის თავზე ტრედის აღით. რო დაჯდავ, ისეთ შუქთ უტევდისავ, რო კაცივ თვალთ ვერ შააყრიდავ» (68, 192).

როგორც ვხედავთ, საყმოს რელიგიურ შეგნებაში დროშა უთანაბრდება ჯვარჩენის ბუნებრივ საგანს, რომელსაც ჯვარი ირჩევს თავის მანიფესტაციისათვის. საყმოს და ჯვარის მსახურის (მედროშაეს) მიზანიც ეს არის: დროშაში დაინახოს და განიცადოს ჯვარის ძალა. ამიტომაც ის არა მხოლოდ საკრალური ნივთია, არამედ ცოცხალი არსებაც არის, თუმცა ადამიანის ხელით შექმნილი, რომლის მიმართ ხორციელი ისეთ სიტყვებს მოიხმობს, მხოლოდ ადამიანების მიმართ რომ იხმარება. დროშა კი არ გამოაქვთ, არამედ მას გამოაბრძანებენ, კი არ დასდებენ, არამედ დააბრძანებენ და ა.შ. ანალოგიური ვითარებაა

ძველ ქართულ ტექსტებში — ამ ნიშნით ერთმანეთს უპირისპირდება საკრალური და საერო ნივთები: «და მოიყვანნეს მიჯნაძორთა ხატნი წმიდათა მოციქულთა პეტრესი და პავლესი და ნაწილნი წმიდისა ბართლომე მოციქულისანი და მოიხუნეს სიგელნი...» (96, 8).

დროშას, როგორც ცოცხალ არსებას, რომელშიც სულდგმულობს ღვთისშვილი, შეიძლება ჰქონდეს თავგადასავალი, იქცეს ანდრეზის გმირად, იყოს საკუთარი თავის გამომხსნელი ტყვეობიდან, რითაც მოგვაგონებს წმიდა გიორგისა თუ მთავარანგელოზის სასწაულებს ურჯულოთა ქვეყანაში. ასეთია დროშა ვაჟა-ფშაველას მოთხრობაში «დროშა», სადაც მცირე მასშტაბით ის მართლაც იმეორებს ღვთისშვილთა სასწაულებრივ თავგადასავალს, თუმცა ნაწარმოები სავსებით რეალისტურია და ერთგვარად პუბლიცისტურიც კი, მიმართული იმათ შესაგონებლად, ვინც ამ საკრალურ საგანში «უბრალო ჯოხის» მეტს ვერაფერს ხედავს, როგორც ის მოხელეები, ხევისბერს რომ ძალით გამოგლეჯენ ხელიდან დროშას. ავტორი თავის მოთხრობაში, როგორც ამბის გადმომცემელი და თავად მთავარი გმირის — დროშის შინაგანი ბუნების აღმწერელი, საყმოს პოზიციაზე დგას და შიგნიდან განიცდის მის ყოველ საკრალურ რეალიას. მომყავს ამონაწერები «დროშადან», როგორც საყმოს თავისი სიწმიდისამი დამოკიდებულების პირველწყარო.

«არც ერთი დედა შვილს არ უფრთხილდებოდა ისე, როგორც ბეკი დროშას უფრთხილდებოდა, მთელი ძალა და დიდება ხატისა — და ხალხისა — ბეკის წარმოდგენით ამ დროშაში იყო შაერთებული. დროშის წაღებასთან ერთად წაღებული იქნებოდა ფშავის ხევის იღბალი, წასული იყო იმის საქმე...».

«... ვიდრე დროშა არსებობს ქვეყანაზე, ხევისბერიც უნდა იყოს და ხატობა-დღეობებიც იმ სახით, რა სახითაც დღეს ვხედავთ; დროშა თავია, ხოლო დანარჩენი ყველაფერი და ყველანი მხოლოდ ტანი. როცა ტანს თავი მოჰშორდება, მაშინ ტანიცა კვდება უსათუოდ. მაშასამე, მღვდლისა და ბოქაულის საზრუნავი იყო წარტყვენა დროშისა. ხალხი იმას დასდევს თან, როგორც ცხვრის ფარა ნამარილევს».

დროშის დატყვევების შემდეგ:

«ყველა გრძნობდა თავს უთავოუხელფეხოდ, — ჰგრძნობდა ისე, რომ დარაჯებმა მოჰკვეთეს ნახევარი ასო და ისე გაუშვეს თვითეული მათგანი. გზაკვალარეულ წეროებსავით აღარ იცოდნენ, რა ექნათ, საით წასულიყვნენ — განეგრძოთ გზა, თუ უკან დაბრუნებულიყვნენ; დროშამ გაიყოლა თან იმათი სული და გული; დროშა, როგორც ჩანგალი მასზე მიბმულ თევზს, ისე იზიდავდა თავისკენ ხალხის ოცნებას. საცა დროშაა, ღმერთიც იქ არის, თუნდა ბოსელში შეიტანო. და ამიტომ მლოცავთ დროშა რომ ჩიხაურში დაჟანგებულ თოფებთან ერთად დაყუდებული დაენახათ, ისევე მუხლს მოუყრიდნენ, როგორც წმიდა გიორგის სალოცავში. დღეს ეს დროშა მტრისაგან შეურაცხყოფილია, ჯავრი არ ამოიყარეს... «ჩვენ თურმე ჩვენის უძლურების გამო ვერაფერი ვუშველეთ დროშას, მაგრამ არაფერი უშავს. ის თავისთავს უშველის». — ეს ფიქრი უელავდა ყველას თავში და გულში იმედი ესახებოდა, რომ დროშას, როცა იქნებოდა, დაეპატრონებოდა ხევისბერი და ხალხიც ჩვეულებრივად გაჰყვებოდა თან მის სადიდებლად და სასახელოდ...».

დროშის თავდახსნის შემდეგ:

«ხალხი, როგორც კრუხს წიწილები, ისე მისდევდა უკან ხევისბერსა, ყველა დიდად ბედნიერად ჰგრძნობდა თავის თავსა, რომ ეღირსა დროშის გაყოლას...».

დროშა — ხალხის წინამძღოლი, დროშა — გაფანტული საყმოს შემომკრები და მისი ერთიანობის სულის ჩამდგმელი, დროშა — ვნებული და გამარჯვებული, საკუთარი თავის მხსნელი ტყვეობიდან, — აი, როგორც აქვს წარმოსახული პოეტს ეს მნიშვნელოვანი

საკულტო საგანი, მისი ცხოველმყოფელი და დინამიური ბუნება. აქ იღებს სიტყვიერ გამოხატულებას ტრადიციად ქცეული რელიგიური განცდა, რომელიც ეუფლება საყმოს დროშის გამოჩენისას, როცა ის ავლენს თავისი საკრალურობის მაქსიმუმს. პოეტი, ცხადია, გამოხატავს საყმოს ცნობიერებაში გამომუშავებულ წარმოდგენებს, მაგრამ ის აზროვნებს იმ სიმბოლიკით, რომელსაც მიმართავენ ადრექრისტიანულ ხანაში რელიგიური ჭეშმარიტებების გადმოსაცემად (იგულისხმება წარმოდგენა ქრისტეზე, როგორც ეკლესიის ანუ ქრისტიანთა «საყმოს» თავზე და თევზის სიმბოლიკა მამათა ნაწერებში და კატაკომბების კედლებზე).

არასაკულტო ლექს-სიმღერებში დროშა გათანაბრებულია გმირთან, რომელიც ბრძოლაში მიუძღვის საყმოს; დროშა განუყრელია წინამძღოლის სახისაგან, მას ხედავენ მხარზე დროშაგადებულს, ხოლო ეს ისეთი მდგომარეობაა, როცა ადამიანს დავლათი დაჰბრუნავს თავზე.

დავნატრი დაბადებასა ხოშარას ხახაისასა,
აისხამს იარაღებსა, ანგელოზსა ღგავ ცისასა,
მხარზე გადიდებს დროშასა ლაღის ლაშარის ჯვრისასა,
გამაუძღვება ფშავლებსა, სახელს ახსენებს ღვთისასა
(37, 123).

მედროშე ცენტრალური ფიგურაა ლაშქარში და მისი დაცემა ლაშქრის დამარცხების ტოლფასია:

ღმერთმა იცოდეს, მეწყინა სიკვდილი ერეკლისაო,
დარჩომა ნაროვანზედა მედროშე ბღარაისაო,
ლეკებისაგან წაღება ბღარაის ბორაყისაო
(88, №60).

მეფის სიკვდილი, მედროშის დაღუპვა, დროშის მოტაცება — აი, სრული დამარცხების ნიშნები. როგორც ბრძოლაში ბედის სიმბოლო, დროშა გამოჩნდება სიმღერის ბოლოს ბრძოლის დასასრულის საუწყებლად:

ყველაის საწყინარია დადგომა ბორაყისაო,
აღარ ხუოდას დროშაი ლაღის კარატის ჯვრისაო
(88, №59).

აქ ლაპარაკია კარატის ჯვრის ანუ კოპალას დროშის დადუმებაზე, როგორც მარცხის ნიშანზე. აი, რას გვიამბობენ გუდანის ჯვრის სალაშქრო დროშაზე: «ჩვენი ლაშქარი გამარჯვდისაო, აჰყვირდის, აჰყვირდის ეს დროშაიო და თუ ჴევსურთ ლაშქარი ვერ იმარჯვებდაო, დასჩუმდისო...» (38, №23121).

დროშა ძალას მატებს მის ხელში დამჭერს. ვაჟას იმავე მოთხრობაში ხევისბერი, რომელსაც დევებთან ჭიდილი დაესიზმრა, ასე ამბობს: «... ხანჯალმა ძალიან მიშველა და დროშაც რომ მჭეროდა ხელში, იქნება გავლახავდი». მატებს არა მხოლოდ ძალას, არამედ განსაკუთრებული სიწმინდით მოსავს მას, დროშასთან კონტაქტი საკრალურს ხდის პიროვნებას. ალექსანდრე ყაზბეგის «ხევისბერ გოჩაში» ამგვარად არის გადმოცემული ეს მოვლენა: «ხალხმა გაკვირვებით შეჰხედა ხევის ბერის ხელის შემხებს, ნამეტნავად იმ დროს, როდესაც მას ხევის სიწმინდე, დროშის თავი, ხელში ეჭირა*».

* იხ. გ. ჯაფარიძის სტატია (110, 24-25).

ერთ ფშაურ ანდრეზში დროშა მონაწილეობს თასთან ერთად და ორივენი საერთო ძალით სასწაულს ახდენენ ხევისბერის ხელში[**]. ცაბაურთის მთავარანგელოზის ხევისბერზე, გამახარე ხოხორდაულზე ასეთი ამბავია შემორჩენილი. მომყავს ალექსი ოჩიაურის ჩანაწერი: «ერთხელ უძველეს დროს მთაწმინდას მეკვლეთ დიდი თოვლი მოუვიდა. ლიტანია დღეს ცოტა შეიცვალა ამინდი, მაგრამ მეკვლენი მაინც ავიდნენ მთაწმინდაზე. ყველა წესები შეასრულეს. დაიწყო ღამე თოვა, დილისათვის ყელამდინ თოვლი დაიქცა და წამოსვლა აღარ იცოდნენ როგორ მოეხერხებინათ. სადღეობო მთაწმინდა ისეთ გორაზე არის, რომ გარშემო სულ საზოვე ადგილები ახვევია და დაქანებული გვერდალი კლდეები. ხან ერთ მხარეს მოემზადენ და ხან მეორეს, მაგრამ წამოსვლა ვერ გაბედეს. ბოლოს ჴევისბერი გააქადაგა მთავარანგელოზმა. ჴევისბერი გამახარე იყო ხოხორდაული. აიღო ხელში სამი ვერცხლის თასი, მხარზე დროშა გაიდო და ქადაგობით პირდაპირ საზოვე კლდეზე დაეშო პირთავქვე. ხალხი ვერ გადაყვა, გატყდა მთის დიდი ზოვი და წამოიღო ჴევისბერი. ზოვმა ერთი დიდი კლდე წამოიღო, თავზე განიერი იყო ეს კლდე და ჴევისბერი ამ კლდეზე ზედ მოხვდა დამჯდარივით. ზოვმა კლდე ვერსნახევარზე ისე წაიღო, რომ გვერდი არ გადაუქცევია და ჴევისბერიც თან ჩამოიყოლია. ჩამოვიდა ხატის პირდაპირ ადგილობრივ მზილას. ჴევისბერი ისე მშვიდად ჩამოვიდა, რომ გულიც არ შეშინებია. ზოვი და კლდე გაჩერდა, ჴევისბერი მშვიდად გადმოვიდა ზოვის ჩამოტანილ კლდეზეით და დროშის წკარუნით გამოვიდა ხატში. დროშაც მხარზე ედო და თასებიც ისევ ხელში ეჭირა...» (65, რვ. 19)[***].

დროშა თავისი საკრალური ძალის მაქსიმუმს ხევისბერის ხელში აღწევს, ანუ იმ პირის ხელში, რომელსაც ჯვარისაგან აქვს უფლება მიღებული ხელი ჰკადროს ჯვარის სიწმიდეს — დროშას. ამიტომაც მედროშეს მეორენაირად მკადრე ეწოდება. «სამკადრეოს დროშას ეძახიან... მკადრეებ ავლევენ» (68, 109). ამრიგად, არსებობს გარკვეული ანალოგია დროშასა და იმ ლეგენდურ მკადრეებს შორის, რომელთაც ხელზე სამკადრეო (ანუ საკადრისი) ეფინათ ღვთისშვილის დასაბრძანებლად. «...როცა გუდანის ჯვარი მოდიოდა, ნისლივით კორიანტელი მოჰყვებოდა. ამ დროს თოთიაც მოემზადებოდა, ხელზე გადაიფენდა სამკადრეოს. გაიდაური თავს გვერდზე დაიჭერდა, ისე ელაპარაკებოდა გუდანის ჯვარს...» (60, 144). ასე იქცეოდა თოთია გაიდაური, გუდანის ჯვარის მკადრე და სხვა მკადრეები, რომელთა სახელები შემორჩა საყმოთა ხსოვნას. სამკადრეო ქსოვილი მაშინ ამოქმედდება თავისი ფუნქციით, როცა მკადრე ამოიღებს მას და ხელზე გადაიფენს. ასევე დროშის სამკადრეო მაშინ იჩენს თავის ძალას, როცა ამოღებულია ტაგრუციდან, სადაც ის ინახება, და დროშის ტანზეა შებმული. ამრიგად, მკადრე, რომელსაც გაწვდილ ხელზე სამკადრეო აქვს გადაფენილი, შეიძლება შევადაროთ იმავე სამკადრეოებით შეკაზმულ დროშას. მათ შორის სრულიად გარკვეული ანალოგია არსებობს ისტორიულ ჭრილში; აქ მხოლოდ ანალოგიაზე შეიძლება იყოს ლაპარაკი. გ.შარაშიძეს, რომელიც საგანგებოდ იკვლევს დროშის ფუნქციებს, დასაშვებად მიაჩნია მისი გაიგივება როგორც მის მტვირთველ ადამიანთან, ასევე ღვთისშვილთან, რომლის მანიფესტაციასაც ის წარმოადგენს (149, 671).

[**] ა. ზისერმანის გადმოცემით, დადანაშაულებულ პირს ფიცის წარმოთქმისას მარჯვენა ხელში დროშა უნდა ეჭიროს, მარცხენაში _ ვერცხლის თასი (125,231). ამ რიტუალში ჩანს ერთად შეყრილი დროშისა და თასის საკრალური ძალა, რომლის წინაშე ადამიანის ნება უძლურია.

[***] ეს ცაბაურთული ანდრეზი ვაჟას, რომლის გვარი ცაბაურთის მთავარანგელოზის საყმოში შედიოდა, გამოყენებული უნდა ჰქონდეს მოთხრობაში «ბერიძე გაუტეხელი». ოღონდ მოთხრობის ფინალი ტრაგიკულია: ხევისბერს სტოვებს დავლათი, რომელიც არწივის სახით დაჰბრუნავდა ხოლმე თავზე, და მას ზვავი დაიტანს.

მართალია, გარკვეული თვალსაზრისით, დროშა საკადრისით აღჭურვილი კულტმსახურის — მკადრის სახეს წარმოადგენს, მაგრამ ის თავისი საკრალურობის მაქსიმუმში თავად ჯვარის შემცველია, როგორც ეს კარგად ჩანს ერთ ლექსში:

ნეტავინ ჩამაგვიჩინნა ბაბურაულნი ძმანიო,
ანამც ის ლიქოკელები, ერთის დროშაის ყმანიო
(60, 152).

«დროშის ყმა» აქ «ჯვარის ყმის» სინონიმია. ლიქოკელები კოპალას ყმანი არიან. კერძოდ, კოპალაზე შეიძლება ითქვას, რომ დროშა მისი არსებითი ატრიბუტია. ერთ თუშურ ლექსში ვკითხულობთ:

ნოგირის წვერზე დაბრძანდა გიორგი დობილიანი,
მთის ძირში შემოეგება კოპალე ბოვრაყიანი
(49, 34).

როგორც ხახმატის წმიდა გიორგია დობილიანი («დობილში» სამძიმარი იგულისხმება), ასევე კოპალა «ბოვრაყიანია» (დროშიანია). მთელს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საყმოებში განთქმულია კოპალას დროშა, რომელშიც ამ ღვთისშვილის ძალაა დაუნჯებული. არის კიდევ ერთი საგანი, სადაც სამკადრეოს ანუ საკადრისს თავისი მყარი ადგილი აქვს მიჩენილი. ეს არის ხე, რომელიც, ისევე როგორც ლეგენდური მკადრე, დროშის როლში შეიძლება მოგვევლინოს. წმიდა ადგილას მდგარი ხე იქცევა მართლაც დროშად, უზარმაზარ უძრავ დროშად, როცა მის ტოტებზე მლოცველები საკადრისებს შეაბამენ; ეს მათი მცირედი, მაგრამ წმიდა შესაწირავია. ამგვარად შემკულ ხეებს მგზავრი საქართველოს ყველა კუთხეში შეხვდება. ჩვენ ვიცით, რომ დროშის სამკადროები, როგორც წესი, ქალების შენაწირია; ასევე ქალები სწირავენ უბრალო ქსოვილის ნაჭრებს ხატს და ჰკიდებენ მათ სამუდამოდ ხის ტოტებზე. ნიშანდობლივია, რომ ქსნის ხეობაში შესამოსელს (თავშალს, ყელსახვევს და სხვ.), რომლითაც დედაკაცები ამკობენ ხატის ტერიტორიაზე მდგარ ხეებს, «დროშას» უწოდებენ (13, 130).

ხის ტოტები წმიდა შესაწირავით იმკობა და ეს შესაწირავი — საკადრისი, რაკი ის წმიდაა და ხატის საკუთრებაა, შეიძლება შეეხსნას ხეს და დროშის ტანზე შეიბას. ის თუ მოსცილდება ოდესმე ხეს, მხოლოდ იმ მიზნით მოსცილდება, რომ მისგან დროშა შეიკაზმოს. ამ დროს საყმო ესწრება თითქოს დროშის გენეზისს, «მას ჟამსა», როცა დროშა იბადება. ვ.ბარდაველიძეს ნაშრომში «ივრის ფშავლებში» ვკითხულობთ: «...თამარისადმი შეწირული ფერადი (თეთრი, ყვითელი/წითელი და ერთი შავი) «საკადრისები», რომლებიც თამარის ხატის გალავანში ტოტებზე ეკიდა, ჩამოხსნეს, დროშის ტარზე ააბეს, შემდეგ ტარს ზემოდან ჩამოჰკიდეს და თავზე ოქროსფრად მოელვარე ლითონის ჯვარი დაამაგრეს. ასე გაჩნდა ლაშარობაზე «ხატის დროშა» (9, 134-5).

საკადრისს ჩვენ კიდევ ერთ ადგილზე ვხვდებით: საკადრისით რქები აქვს გაკრული ჯვარში მიყვანილ სამსხვერპლო პირუტყვს. საკადრისი პირუტყვის რქებზე იმის ნიშანია, რომ პირუტყვი ჯვარის არის და საკადრისიც მისი დაკვლის შემდეგ იქვე მდგარ ხეზე გადაინაცვლებს, ან, შეიძლება, მას დროშაზე მიუჩინონ ადგილი სხვა საკადრისებთან ერთად. საკლავს ყელზე ზანზალაკი აქვს შებმული, რომელიც ხმიანებს იმის საუწყებლად, რომ ის ჯვარისაა; მისი დაკვლის შემდეგ ზანზალაკი ჯვარში რჩება*, როგორც ჯვარის კუთვნილება. ხატში შეწირულმა ზანზალაკმა შეიძლება დროშაზე გადაინაცვლოს, რადგან

* უკან-ახოს (ხევსურეთი) ფუძის ანგელოზის საზარეზე და იქვე მდგარ ხეზე ურიცხვი ამგვარი წარმომავლობის ზანზალაკია ჩამოკიდებული.

ის დროშის ერთ-ერთი აუცილებელი ელემენტია; რადგან ის დროშის ხმაა, რომლითაც ღვთისშვილი აუწყებს საყმოს თავის გამოჩენას.

საყმო

საყმო ჯვრის კარზე

ჰეგელი წერს: «ამგვარად მოქმედებს ხალხის სული: ის არის განსაზღვრული სული, რომელიც თავისი თავიდან ქმნის ნამდვილ სამყაროს, რომელიც მოცემულ დროში მყოფობს და არსობს თავის რელიგიაში, თავის კულტში, თავის ჩვეულებებში... თავის დაწესებულებებში, თავის ქმედებებში და თავის საქმეებში. ეს არის მისი საქმე, ეს არის ეს ხალხი» (117, 71).

ეს ხალხი, რომელიც ქმნის თავის თავგადასავალს, თავის ისტორიას, თავის ანდრეზებს, საყმოშია გაერთიანებული, არსებობს როგორც საყმო. ცხადია, ის ერთიანობაში მოქცეული საზოგადოებაა, მაგრამ ტერმინი «საზოგადოება» ვერ გამოხატავს ამ ერთიანობის აზრს. ეს ტერმინი გულისხმობს, რომ ადამიანები გაერთიანებულნი არიან რაღაც ზოგადის საფუძველზე, მაგრამ ეს ზოგადი უპიროვნოა და, ამდენადვე, ეფემერული. ადგილობრივი ტერმინი «საყმო» გულისხმობს დინამიურ და პიროვნულ ძალას, რომელიც ერთ ორგანიზმად კრავს ადამიანთა ჯგუფს. ეს ძალა არ არის მათი გამოგონილი ან მათი მიღწეული, ის მათ გარეშეა.

ტერმინი სა-ყმ-ო იმდაგვარადვე არის აგებული, როგორც სა-ძმ-ო; მათ შორის სრული მორფოლოგიური და სემანტიკური პარალელიზმია: ყმა-საყმო-მოყმე: ძმა-საძმო-მოძმე. ის ძალა, რომელიც ქმნის და აზრს ანიჭებს საყმოს, არის პატრონი (ან ბატონი), რომლის ყმებიც არიან საყმოში გაერთიანებული ადამიანები; ასევე, საძმოში ძმები ერთიანდებიან მამის ირგვლივ, მამის მფარველობის ქვეშ. როგორც ყმები გულისხმობენ პატრონს, ასევე ძმები გულისხმობენ მამას. საბოლოოდ, პატრონი და მამა ერთი და იმავე მნიშვნელობის შემცველი სიტყვებია (პატრონი პატერ «მამა»), ისევე როგორც «ყმის» ამოსავალია «ყრმა» და «შვილი». ავთანდილი _ როსტევანის ყმა, იმავდროულად თავისი პატრონის შვილიც არის, მათი ურთიერთობა მამაშვილურია პატრონყმულთან ერთად:

პატრონი ჩემი გამზრდელი, ღმრთითა და ღმრთეებრ ცხოველი,
მშობლური, ტკბილი, მოწყალე, ცა წყალობისა მთოველი...

ამასვე იტყოდა ყოველი ჯვარის ყმა თავისი პატრონის, ღვთისშვილის მიმართ, რადგან საყმო, რომელსაც ის სისხლხორცეულად ეკუთვნის, ღვთისშვილის შექმნილია და ორგანიზებული, როგორც ცოცხალი თვითშეგნებით ავსილი არსება. საყმოს გენეზისში, როგორც ვიცით, ძევს პატრონობისა და მფარველობის იდეა; საყმო გაჩნდა, ჩამოყალიბდა მაშინ, როცა დევების ძალადობამ უკიდურეს ზღვარს მიაღწია, უფრო სწორად, როცა ადამიანი მიხვდა, რომ ის კარგავდა ადამიანის სახეს. ამ დროს მოხდა ხორციელთა პირველი კონსოლიდაცია, მათი შეკვრივება ერთ სხეულად, მათი გამოღვიძება ჯვრის საყმოდ. როგორც კვრივი ადგილები შექმნა ჯვარმა, ასევე შექმნა ხორციელთაგან თავისი უნჯი საყმო, როგორც ჯვარის განძის (უნჯის) ცოცხალი ორეული. ჯვარმა ხორციელნი გამოსტაცა დევებს, როგორც განძი, მსგავსად ისრაელის ღმერთისა, რომელმაც მთელი

კაცობრიობიდან გამოარჩია ისრაელი და თავის უნჯ (ებრ. *სეგულაჰ*) ხალხად შერაცხა: «იქნებით ჩემთვის უნჯად ყველა ხალხს შორის, რადგან ჩემია მთელი ქვეყნიერება» (გამოსვლ. 19,5); «იაკობი თავისთვის გამოარჩია უფალმა, ისრაელი _ თავის უნჯად» (ფს. 135, 4)*; «რადგან წმიდა ხალხი ხარ შენ უფლის, შენი ღვთისათვის; შენ აგირჩია უფალმა, შენმა ღმერთმა, რომ ყოფილიყავი მისი უნჯი ხალხი ყველა ხალხს შორის, ვინც კი არის დედამიწის ზურგზე» (მე-2 რჯ. 7,6).

ამ უკანასკნელ მუხლში «მე-2 რჯულიდან» ყურადღება უნდა მიექცეს შესაბამისობას წმიდასა და უნჯს შორის: უნჯად ანუ განძად არჩეული ხალხი წმიდა ხალხია. ჩვენ დავინახეთ, რომ ადგილის სიწმიდის ერთ-ერთი პირობა მასში ჩამარხული განძია; ასევე ჯვარის მიერ არჩეული, საყმოდ შექმნილი ადამიანთა საზოგადოება წმიდაა დასაბამით, თავის პირველ ბირთვში. უნჯი ყმანი, უნჯი საყმო _ ისტორიის გენეზისის ხანის ქმნილებაა, იმ ხანისა, როცა ჯვარი ანადგურებდა ადამიანის მტრებს. ეს არის საყმოს საკრალური ისტორიის უმნიშვნელოვანესი ფაქტი, ისეთივე, როგორიც არის ისრაელისთვის მისი ეგვიპტიდან გამოხსნა და აღთქმულ ქვეყანაში დამკვიდრება. «და მისცა ქვეყანაჲ მათი სამკვიდრებლად, სამკვიდრებლად ისრაელსა ერსა თვისსა» (ფს. 134, 12). ჯვარს გაღებული აქვს მსხვერპლი თავისი საყმოსათვის და ამ მსხვერპლის საზღაურად საყმო უნჯის კატეგორიაში გადადის.

და ახლა ჯვარი იცავს, იფარავს თავის განძს _ საყმოს, რომ ის არ მოიტაცოს დევმა, რომელიც ყოველნაირი ხერხით ცდილობს მის ხელში ჩაგდებას. ჯვარი არის ის ძალა, რომელიც უგერიებს საყმოს დევთა შემოტევას და ამავე დროს მისი მეოხებით საყმო უკავშირდება მორიგე ღმერთს, რომელსაც დედამიწაზე, საყმოს ტერიტორიაზე, არსად არა აქვს სამკვიდრებელი. ჯვარის ეს ფუნქცია კარგად არის გამოხატული ცნობილ საკულტო ლექსში:

ბერი გიორგი მეც ვიყავ, ცას ვები ოქროს შიბითა;
გორაზე მედგა ბერმუხა, ზედ ავდიოდი კიბითა.
ჩემ საყმოთ შამონაზენი ღმერთთან ამქონდა იქითა...

ჯვარი შუამავალია საყმოსა და მორიგე ღმერთს შორის. საყმოსაგან შეწირული მსხვერპლი ჯვარს ააქვს მორიგე ღმერთის კარზე _ ეს არის შემწირველის დავალება, როგორც ხსენებულია საკლავის დაკვლის წინ ხუცესის პირით:

«წამოყენებულნი მაცხოვარნი, ბუღაურნი და რქაჯანგიანნი, დანარჩენი ძღვენი, მოხსენებულნი, ღვთისად გინდოდესთ, ღმერთს მაახსენეთ, კვირეისად გინდოდესთ, კვირეს მაახსენეთ. არა _ თვითონ აიღეთ და მიითვალეთ ღირსადა, ღირსეულადა, ხსნილადა, კურთხეულადა...» (38, №25450). «თუ არა და თავად თქვენ აიღეთო», _ სთავაზობს საყმო ჯვართ, მაგრამ ჯვარნი არაფერს იტოვებენ თავისთვის; რასაც შეიწირავენ, მაღლა მიაქვთ, ღვთისაკენ, რათა წყალობა და მადლი გამოითხოვონ მისგან ხორციელთათვის. დედამიწაზე ჯვარს ემსახურებიან ხორციელნი სამსახურის წაყენებით, როგორც ყმანი თავის ბატონს, მაღლა ცაში კი, მორიგე ღვთის კარზე, იგივე ჯვარი თავის საყმოს მსახურია. როგორც ხორციელნი იკრიბებიან ჯვარის კარზე მისი სამსახურისათვის

* ძველ ქართულ თარგმანში იკითხება: «რამეთუ იაკობი თვისად გამოარCია უფალმან და ისრაელი _ საბრძანებლად თვისად».

და ერთგულების დასადასტურებლად, ასევე ჯვარნი იკრიბებიან მორიგე ღვთის კარზე. «როგორც ჯორციელნი ჩვენ გვლოცულობენ, ეგრე ჩვენ ვლოცულობთ მარიგესაო» _ ამბობს ღვთისშვილი. საფეხურებრივ ადის ლოცვა და ძღვენი უზენაესამდე; დედამიწიდან ზეცამდე ადის ლოცვა, გაივლის ღვთისშვილს და მიაღწევს მორიგე ღვთის სმენას. ღვთისშვილთ ასე მიმართავენ დამწყალობნებისას: «... თქვენ თქვენი გამჩენი ღმერთი არ მოგიწყინესთ, არ მოგიძულებსთ; თქვენ თქვენ საყმოს ნუ მაიწყენთ, ნუ მაიძულებთ...» (56, 24). ხორციელთა საყმო ხედავს უხორცოთა სამყაროში თავის ანალოგს _ ჯვართა საყმოს, ოღონდ მათ «საძმო» უნდა ვუწოდოთ, რადგან ჯვარნი ერთურთის მოძმენი არიან.

ძველი ფორმაციის მითოლოგიებში ადამიანს და მის საცხოვრებელს შუაგული ადგილი უჭირავს სამსკნელოვან სამყაროში. ასეა შუამდინარულ, ინდურ, ალთაურ, სკანდინავურ მითოლოგიებში; ამგვარივე დაყოფა უნივერსუმისა გვხვდება აგრეთვე ხალხურ ზღაპრებში, სადაც შუასკნელი ზღაპრის გმირის სამშობლოა, მაგრამ მას სხვა სკნელებშიც უხდება ყოფა. ადამიანი ცხოვრობს შუასკნელში, საიდანაც მას გზა ეხსნება ორი მიმართულებით _ ზეცისაკენ და ქვესკნელისაკენ. ამ გზას, ხშირად სამყაროს ღერძად წარმოდგენილს, განასახიერებს სამყაროული ხე, რომელიც მსჭვალავს სამ სკნელს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ეს ხე თავისი აღმოცენებით, როგორც ინდრა თავისი სამი გადაბიჯებით, ქმნის სამსკნელოვან სამყაროს. ხის ძირი შუასკნელია, ადამიანის საცხოვრებელი; ხის ფესვები _ ქვესკნელი, რომელსაც გველი განასახიერებს; ხის კენწერო ზესკნელის ხატია და მას ფრინველი წარმოგვიდგენს. ასეთია, კერძოდ, შუმერელთა მითოსური ხეები (46,127-9) და სკანდინაველთა იგგდრასილი, ბუმბერაზი იფანი (131, 249; 133, 478; 134, 22).

ჩვენს სამყაროშიც დგას ხე, მაგრამ მისი ძირი არ არის საყმოს საცხოვრებელი ადგილი. ხე, ხშირად იფანი, კვრივზეა აღმოცენებული, მის ჩრდილში იკრიბება საყმო საკულტო დღესასწაულებზე და რაც აქ ხდება, ყველაფერი ღვთისშვილის წინაშე ხდება, მის ტერიტორიაზე, მის ეზოში, რასაც ჯვართა ენაზე კარი ეწოდება. საყმო აქ მოდის და მოაქვს თავისი სამსახური იმ იმედით, რომ მას დახვდება ჯვარი _ ამ ადგილის პატრონი. საყმო აქ სტუმრად მოდის თავის პატრონთან, როგორც მასპინძელთან. ყმის სტუმრობა და ღვთისშვილის მასპინძლობა ხის ძირას ამგვარად არის გამოხატული ერთ საკულტო ლექსში:

ჩვენის ღვთისშვილის კარზედა ხე ალვა ამოსულაო,

წვერად მაუსხამ ყურძენი, საჭმელად ჩამოსულაო.

მაგის უჭმელი ქალ-ვაჟი უდროოდ დაშაულაო.

საყმო ელის საწაულს თავისი ღვთისშვილის კარზე, სასწაულს, რომელიც ანდრეზულ ხანაშია დადასტურებული, როცა ხე-ალვა უკვდავების ნაყოფს ისხამდა. ამ ნაყოფის გემება ვერ მოსწრეს ადამმა და ევამ, პირველმა ქალ-ვაჟმა, მაგრამ მას ეზიარებიან ქრისტიანულ ხანაში, როგორც ქრისტეს სისხლს, რომელიც სულიერ და ხორციელ სიმრთელეს ანიჭებს მათ. ეს ფუნქცია აკისრია ხის კენწეროზე სასწაულებრივად მოსხმულ ყურძენს.

ალვისხესთან დაკავშირებული რეალიების საფუძველზე, რომლებიც გვხვდება საკულტო სიმღერებსა და ანდრეზულ პროზაში, შესაძლებელია, ალვისხის სიმბოლიკის აღდგენა (112). თუ ზემოთ მოტანილ სიმღერაში ალვისხის კენწეროზე უკვდავების

ზიარების ყურძენს ელის საყმო, სხვა სიმღერაში ის ანგელოზების ბუდეა, საიდანაც მათი ხმატკბილი გალობა მოისმის:

ზედ ისხდეს ანგელოზები, მჯართ ებნეს ოქროს თბენია.
ისენ წვრილი ჯმით გალობენ, ყურება სანატრელია

(88, №541).

ხოლო ხის იმ ნაწილში, სადაც ძველი მითოლოგიის თანახმად ხთონური სამყარო იგულვება გველისა თუ გველეშაპის სახით, საყმოს მისტიური თვალი ანუ საყმო მკადრეს თვალით ხედავს მირონით სავსე ქვევრებს, საიდანაც ანგელოზები ანაწილებენ ქრისტიანების უდიდეს სიწმიდეს მთელი ხევსურეთის სალოცავებისათვის საკულტო საიდუმლოს წარსამართავად. მირონი წვეთავს, როგორც ვიცით, ამ ალვის ხიდან და, აჰა, ის იმ სიღრმემდე აღწევს, სადაც ქვესკნელი ეგულება ძველ მითოლოგიებს. აქ არ არის წყვდიადი, აქ ნათელია; მანძილი წმიდა სინათლის წყაროთი _ ანთებული სანთლით იზომება: ცხრა-ცხრა ფეხი სანთელი სჭირდება იქ ჩასვლას და იმდენივე იქიდან ამოსვლას. ეს არის კვლავ ჯვრის სამკვიდრებელი და არა შავეთი, ხთონური სამყარო. ამრიგად, ჯვარს ხის მთელი ვერტიკალი უჭირავს მისი კენწეროდან ფესვებამდე და კენწეროდან მაღლა, მორიგე ღვთის კარამდე. ხოლო ხე _ ალვისხე, მუხა თუ იფანი _ დგას კვრივში, როგორც სვეტი, ცისა და მიწის შემაერთებელი.

თუ ალვისხესა და ლაშარის ბერმუხას ანდრეზულ წარსულში გადავყავართ, თითქმის კულტის გენეზისში, ისტორიული ხანა იცნობს იფანს (შდრ. სკანდინავური მითოლოგიის იგგდრასილი _ ოდინის იფანი), რომლის გარეშე იშვიათად შევხვდებით ჯვარის კვრივებს. იფანი წმიდაა, მხოლოდ მაშინ, როცა ის ჯვარის ტერიტორიაზეა აღმოცენებული, როგორც ვიცით, ჯვარის იქ მყოფობის ნიშნად. არა ყველა იფანზე, არამედ მხოლოდ კვრივის იფანზე ხდება საჩინო მკადრისათვის საკრალური რეალობა.

იფნზე ბოინობს ნასახი, საფარველ ჩამოდგებოდა,
მესამსახურე გამძღოთად შუქითა დაადგებოდა

(38, №1051).

ნათქვამია ერთ ფრაგმენტულ საკულტო სიმღერაში. «ნასახი», სრულად «ღვთისნასახი», ჯვარის ერთ-ერთი სახელწოდებაა _ «ღვთისშვილის» სინონიმი. ლექსში გადმოცემული სურათი _ «იფნზე ბოინობს ნასახი» _ გამოხატავს ღვთისშვილის ნათელ და დინამიურ ბუნებას და იმ სახეს, როგორც ის ეცხადება მკადრეს. ნასახი, რომელიც თავზე დაჰბრუნავს იფნის ჩრდილში შეკრებილ თავის საყმოს, მოსალოდნელია, გაფრინდეს მაღლა, მორიგე ღვთისაკენ, საითკენაც იფნს, ისევე როგორც ლაშარის მუხას, აწვდილი აქვს ტოტები. მაგრამ, როგორც ლექსიდან ჩანს, «მობოინე ნასახს» საფარველი აქვს დადებული ამ ადგილის საკრალურობისა და საიდუმლოების ნიშნად. საყმომ იცის, რომ აქ რაღაც უხილავი ხდება; და რაც ხდება, იმის სიტყვიერი ხატი გადაეცემა საყმოს. ასევე ლაშარის ბერმუხას ეხდება საფარველი მკადრის წინაშე და აჩენს თავის საიდუმლოებას, რაც ხატოვნად გაეცხადება საყმოს. ეს ლექსიც მკადრეს მისტიური გამოცდილების შედეგია, ეს მისი ხილვაა:

ბერი გიორგი მეც ვიყავ, ცას ვები ოქროს შიბითა,
გორაზე მედგა ბერმუხა, ზედ ავდიოდი კიბითა,

ჩემ საყმოთ შამონაზენი ღმერთთან ამქონდა იქითა...

ხე მთლიანად ეკუთვნის ღვთისშვილს, ის მისი გზაა საყმოს საკულტო შესაკრებელი ადგილიდან მორიგე ღვთის კარამდე; ისიც შეიძლება ითქვას, რომ ხე ღვთისშვილის, ანუ ჯვარის ტანია, რომელიც მიწიდან ზეცამდეა აზიდული; ის, როგორც სვეტი, ცისა და მიწის შემაერთებელია. აქედან ჩანს, რომ მას უჭირავს შუასკნელი ადამიანურ და ღვთაებრივ სამყაროს შორის.

ყოველი ხიდან, რომელიც ჯვარის ტერიტორიაზე დგას, იწყება ეს გზა, ჯვარის გზა. ეს არის ხის ძირი, რომლისკენაც მიემართება ყმა «სამსახურით» (საკლავით) თავისი სოფლიდან, თავისი კარიდან. ხოლო მისი სოფელი, მისი კარი ნალახი ადგილია; ყველაფერი _ წუთისოფლის ავ-კარგი, რაც ხდება, აქ ხდება. როცა დღესასწაულის ჟამი დგება, ყმა ჩამოიფერთხავს წუთისოფლის მტვერს და იწმიდება იმისათვის, რომ ღირსი გახდეს ჯვარის კარის დალახვისა, რადგან ჯვარის კარი წმიდა ადგილია. ამ წმიდა ადგილზე ერთად მოდიან ყმა და მისი ცხვარი, მისი სამსახურის ცოცხალი განსახიერება, მისი ხორცშესხმული სამსახური. გარედან ისე ჩანს, თითქოს ადამიანს მოჰყავდეს აქ პირუტყვი. მაგრამ სინამდვილეში, თუ ჯვარის მხრიდან გამოვიხედავთ ჯვარის კარზე ამომავალ მლოცველებისკენ, მივხვდებით, რომ სწორედ ცხვარს მოჰყავს თავისი პატრონი, რომელიც ამ სამსახურის გარეშე ვერ წარუდგება ჯვარსა და ხუცესს. ყმა ცოდვილია, ცხვარი _ უცოდველი. უცოდველი იტვირთავს თავისი ცოდვილი პატრონის განმწმედელის როლს. ამ პირუტყვით, უფრო მისი სისხლით, მოიპოვებს ის ჯვარის კარზე ამოსვლის უფლებას.

არის კიდევ უფრო წმიდა ადგილი, სადაც მოუწევს ყმას ასვლა თავისი გამომსყიდველის სამსახურით: ეს არის მთაწმინდა. მთაწმინდა წმიდათაწმიდაა, აქ ყმას და მის «გამძღოს» _ საცხოვარს დახვდებათ ზღურბლი, რომლის მაღლა იწყება ღვთისშვილის გზა მიღმურისაკენ, სადაც უკვე მორიგე ღვთის საუფლოში, მის კარზე წარდგება ღვთისშვილი თავისი ყმის სამსახურით.

მთაწმინდა

ფშავის ხევში სამი მწვერვალი ატარებს *მთაწმინდის* სახელს. არსებობს ცაბაურთის მთაწმინდა, ჭიჩოს მთაწმინდა, ახადის მთაწმინდა. მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია პირობითად ვუწოდოთ მთაწმინდა სხვა მწვერვალებსაც, რომლებიც დაჰყურებენ თავ-თავიანთ საყმოთა ტერიტორიას და სადაც მათი სამთო სალოცავია დასაბამიდან. ეს ის ადგილია, სადაც პირველად დაარსდა ჯვარი, ამიტომაც ის ყველაზე კვრივი ადგილია; იქ ასვლა ევალება ყმას «მუხლის დასაღლელად», მუხლის დაღლა კი არის მისგან ატანილი მსხვერპლი მწვერვალზე წმიდა საკლავთან ერთად. სადიდებელში ჩირდილის (ხევსურეთი) წმიდა გიორგის ჯვარი (ანუ «ქვენა ჯვარი») ამგვარად იწოდება: «საჩალეს სვეტად ჩამოსული, სამკიბალ(ს) შუქის დამკრავი». ამ ფრაზაში ლაკონიურად, მითოლოგემური სახით არის გადმოცემული ჯვარის დაარსების ანუ ჯვარჩენის მისტერია. საჩალე ჩირდილისა და კიდევ სხვა ჯვართა პირველჩენის ადგილია, ის მათი მთაწმიდაა. სვეტად ჩამოსულმა ჯვარმა ოდესღაც, საკულტო ცხოვრების დასაბამში, რომელიც საყმოს პრეისტორიაშია საგულვებელი, თავისი გამოჩენით წმიდა ჰყო მთა, აქცია რა ის სინაიდ,

სადაც მოსეს გამოეცხადა თავისი ხალხის უფალი ჭექა-ქუხილში. ჩვენც ვიცით, რომ ჯვარი ეტანება მაღალ მწვერვალებს, როგორც მეხი; ჩვენ ეს დავინახეთ კარატის ჯვარჩენის ანდრეზის მაგალითზე. ის, როგორც მეხი, ეცემა უმაღლეს მწვერვალს და მისი შუქი ანათებს ქვემოთ არემარეს. საჩალიდან წამოსულმა შუქმა დაჰკრა სამკიბალს და მთაწმინდის სიწმიდეს აზიარა იგი; სამკიბალი კი ადგილია სოფელ ჩირდილის ტერიტორიაზე, სადაც ჯვარია დაარსებული.

ასევე მათურის მთავარანგელოზზე ამბობენ, რომ ის სვეტად ჩამოსულა საყაჭის წვერზე, აქედან გამოფრენილა და «ქუსლი მოუკრავს» ეკლესიაში (ადგილის სახელია), სადაც კვრივში ჩამარხულა (38, №25502). საყაჭის წვერი მათურის საყმოს მთაწმინდაა.

ყოველ მთაწმინდას აქვს თავისი წმინდა წარსული, რომელიც დღემდე ფრაგმენტულად შემორჩა საყმოს მეხსიერებას. ის, რაც დღეს შეიძლება შეიკრიბოს საყმოში, არის მხოლოდ ნაშთი ერთ დროს არსებული წმიდა ანდრეზისა, რომელშიც დაცული იქნებოდა მთაწმინდაზე კულტის, საკულტო ცხოვრების დასაბამის ამბავი. აი, გადმოცემა ჭიჩოს თემის მთაწმინდაზე, როგორც ის ვ.ბარდაველიძეს აქვს ჩაწერილი:

«მთაწმინდა არის სულ მაღალი მთა, მისრიანთ და ჭიჩოელთ ზევით, სულ მაღალი მწვერვალი. თითქმის იქ თოვლი მკათათვეშიც არის და მარიამობის თვეში ახალსაც ჩამოსთოვს. როგორც გადმოგვცემენ, აქ ყოფილა ერთი ბერი, ზამთარ და ზაფხულ იქ უცხოვრია. ჰქონია პატარა სამლოცველო ეკლესიის მსგავსი და თვითონაც თურმე შიგ ცხოვრობდა. მისი სამლოცველოს ხეები და ფიცრები ისევ არისო... ფიცრებიც და ხეებიც ისეთი წითელია, როგორც ცხვართ სისხლიო. პური ამ ბერებს ალბათ ზაფხულში მიჰქონდათ სამყოფიო, თორემ იქ ზამთარში მისვლა ყოვლად შეუძლებელიაო. იქ ერთი ქვევრი ყოფილა, არ ვიცით წყალი იქნებოდა შიგ, თუ ღვინოო. იმისი სახელი დავიწყებულია. დავიწყებულია სალოცავის მფარველი ანგელოზის სახელიც, ხოლო მთაწმინდას ეძახიან და იმ ბერის ნადგომში კაცის მისვლა არ შეიძლებაო» (5, 179).

მთაწმინდა და იქ მცხვრები მარტოსული ბერი წმიდა ანდრეზის საუკეთესო ელემენტებია, მაგრამ ანდრეზი თითქოს დავიწყებულია, მაშინ ტრადიციაც გაწყვეტილა; თუმცა მთაწმინდას, ვითარცა წმიდა ბერთა სამყოფელს, სიწმიდე მაინც შერჩენია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ტრადიცია რაღაც სახით, საფარველდადებული ან ფარული დინებით, განაგრძობს არსებობას. სიწმიდე ძლიერად და ღრმად არის ჩაფესვილი მის ნიადაგში და მისი მიწა ატარებს სიწმიდის კვალს, რაც სამუდამოდ შერჩა მის სახელწოდებას. ზემოთ მოტანილი გადმოცემა თუმცა ფრაგმენტულია, მაგრამ ის შეიცავს მთაწმინდის საერთო ანდრეზის მნიშვნელოვან ელემენტებს, რომელთა შინაარსი შეიძლება სხვა მონაცემების მეშვეობით აღდგეს. როდესაც ლაპარაკია იმაზე, რომ ბერები მთაწმინდაზე ზამთარ-ზაფხულ ცხოვრობენ, ჩვენს ცნობიერებაში აღდგება მარადიული გაზაფხულის (თუ ზაფხულის) ხატი: მთაწმინდა ისეთი ადგილია, სადაც ან მარადიულად გრძელდება ზაფხული, ან ზამთარი არ ავლენს პირქუშ ბუნებას. ცროლის მთაზე, რომელიც უკან-ხადუს (ხევსურეთი) სანების სამთო სამკვიდრებელია, გადმოცემის თანახმად, ზამთარში «სიცივე არ სცოდნივ, ისეთ თბილ ყოფილაისავ ხალხივ, რო მთელ ღამესავ ოფლ გადაზდიოდისავ...». ასეთივე სასწაულებრივია სტარუნიშის მთა (სვანეთში), სადაც

ძველთაგან აგებული ჯგრაგის საყდარი მდგარა და თოვლი და სიცივე არ სცოდნია, მარადიული ზაფხული ყოფილა (59, 37).

ზემოთ მოტანილ გადმოცემაში ლაპარაკია პურზე, რომელიც ბერებს ზამთარ-ზაფხულ სამყოფი ჰქონიათ. ამ პურთანაც სასწაული უნდა იყოს დაკავშირებული: მართლაც, ჭიჩოს მთაწმინდის ანდრეზში, უფრო სწორად, დაკარგული ანდრეზის ფრაგმენტში, ნათქვამია, რომ ერთ ხევისბერს მთაწმინდაზე ერთი ნაჭერი პურის ამარა გამოუზამთრებია: რამდენსაც მოსტეხდა ამ პურს ნაჭერს, იმდენი ემატებოდა.

მთაწმინდაზე ორი ქვევრის არსებობას მივყავართ ქრისტიანული სარწმუნოების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საიდუმლოსთან, რომელიც, შეიძლება ითქვას, საკულტო ცხოვრების ცხოველმყოფელი წყაროა: ერთში ზედაშეა, მეორეში _ წყალი, ზიარების აუცილებელი ნივთიერებანი. მაგრამ ის წყალი, რომელიც ზიარების ელემენტად გროვდება ერთ-ერთ ქვევრში, არ არის ჩვეულებრივი წყალი; ის უკვდავების წყალია, რომელიც ახადის მთაწმინდის ანდრეზის თანახმად კლდიდან მოსჩქეფს, როგორც მაცხოვრის განგმირული ფერდიდან.

ყოველ მთაწმინდაზე, საყმოს ჩვენებით, ბერთა ნასახლარებია, დახავსებული მუხის ფიცრები ან «ცხვართ სისხლის» ფერი ფიცრების ნაშთი, რასაც ვერავინ ეკარება, როგორც *ბუხრეულს*. ყოველი ნასახლარი კვრივია, მაგრამ კვრივზე კვრივია ის ბუხრეული ადგილი, სადაც წმიდა ბერებს უცხოვრიათ ოდესღაც: ეს წმიდა მიწაა, რადგან აქ არის რელიგიის დასაბამი; ეს არის საყმოს სინაი, როგორც ითქვა, სადაც მოსემ მიიღო რჯულის გამოცხადება, რის ნიშნადაც შემოისაზღვრა მისი ძირი, როგორც აკრძალული ზონა (ეს იყო, თუ არ ვცდები, პირველი კვრივის ჩენა საღვთო ისტორიაში): «მოერიდეთ მთაზე ასვლას და ნუ მიეკარებით მის კალთებს. ვინც კი მთას მიეკარება, ვერ გადაურჩება სიკვდილს ...» (გამოსვლ. 19, 12).

მთაწმინდა ძველი და ახალი აღთქმის რელიგიებში ამქვეყნიური სამოთხის ხატია; აქ ამოდის, აქ იკრიბება სამოთხიდან განდევნილი ადამის შთამომავლობა. ჩვენი მთაწმინდებიც ატარებენ ამ საყოველთაო, მსოფლიო მთაწმინდის ანუ სამოთხის ნიშნებს; მთაწმინდა დაცულია დრო-ჟამის გამანადგურებელი მოქმედებისაგან, აქ არ შემოუღწევია წუთისოფლის ანუ ბუნების კანონებს; აქ სრული შესაბამისობაა ადგილსა და ამ ადგილზე მცხოვრებ ბერებს შორის _ ორივენი სიწმიდით არიან მოსილნი. აქ უნდა გავიხსენოთ თამარის სამეფო, რომელიც აგრეთვე სამოთხის ხატს ატარებს: თამარს ტახტი მაღალ მთაზე უდგას და იქიდან განაგებს თავის სამეფოს. მაღალ მთაზე მარადიული გაზაფხულია დასადგურებული, განხორციელებულია საკრალური ქრონოტოპოსი: მაღალი ადგილი _ წელიწადის მაღალი დრო: ადგილისა და ჟამის საკრალური ერთიანობა (43, 156); გაზაფხული _ წელიწადის დროთა დედოფალი ბატონობს უმაღლეს მწვერვალზე და ეს იმის გამოა, რომ თამარს დრო-ჟამისა და ტაროსის მომტანი ფრინველი ჰყავს დატყვევებული. თამარი, მსგავსად მთაწმინდის ბერებისა, სასწაულში ცხოვრობს და არ ემორჩილება ბუნების კანონებს, ის წუთისოფლის გარეთ დგას. მაგრამ საკმარისია თამარი ბარად ჩავიდეს, რომ ფრინველმა თავი დაიხსნას და გაზაფხულის დედოფალმა დასტოვოს ტახტი, თამარის სამეფოში ზამთარი დადგეს. ასევე იცვლება ტაროსი სტარუნიშის მწვერვალზე. თუმცა სვანურ თქმულებაში სამოთხის დაკარგვის მითოსი

შემოფარგლულია კერძო-საგვარეულო ისტორიით, მაგრამ ამის სანაცვლოდ მასში რელიგიური მომენტი მონაწილეობს: ჯგრაგის *მულზონმა* (წმიდა კაცმა, სიტყვიდან «მონაზონი»), რომელიც თავისი ხალხით სტარუნიშის მაღალ მთაზე ჯგრაგის ეკლესიის გვერდით სახლობდა, ვერ დაიცვა მისთვის მიბარებული სკივრი, რომელშიც ზამთრის მომყვანი ფრინველი იყო გამოკეტილი; ფრინველი ამოფრინდა სკივრიდან და სტარუნიშის მწვერვალზე პირველად მოვიდა თოვლი. მულზონი თავისი საგვარეულოთი იძულებული შეიქნა დაეტოვებინა სტარუნიში და ბარად ჩამოსულიყო. როგორც თამარის, ისე სტარუნიშის თქმულებაში მკაფიოდ იკითხება მითოსი ადამიანის დაცემისა, მისი განდევნისა სამოთხიდან.

რა მოხდა მთაწმინდაზე? მთაწმინდაც დაიკარგა ადამიანისათვის და მიუწვდომელი შეიქნა. ბერები გადაშენდნენ იმ სასწაულებთან ერთად, რომლებიც მათ ცხოვრებას ახლდა. მარადიული გაზაფხული, უკვდავების წყარო, ზედაშის ქვევრები, დაულეველი პურის არსებობა _ ეს იყო უმაღლესი რელიგიური ცხოვრებისა და სიწმიდის გამოხატულება. მთაწმინდაზე შეწყდა ეს ცხოვრება და ამის მიზეზად ანდრეზი სიწმიდის დაკლებას მიიჩ ნევს. ანდრეზი გვეუბნება, რომ ადამიანი დაეცა, რის გამოც მისთვის დაიკარგა სამოთხე მთაწმინდაზე. მაგრამ ის არ გამქრალა, ის არ შთაუნთქავს წუთისოფელს; ის, მართალია, ფიზიკური თვალით არ იხილვება, მაგრამ ცოცხლობს მკადრეთა და რჩეულ პირთა ხილვებსა და იდუმალ გამოცდილებაში, რადგან, მსგავსად ჯვარის საიდუმლო განძისა, მასაც საფარველი აქვს დადებული.

სამაგალითოდ მოგვყავს უკანხადუს სანების მთაწმინდის _ ცროლისწვერის ანდრეზი, როგორც ის ალ. ოჩიაურს აქვს ჩაწერილი:

«წინავ ცროლს ყოფილ დარბასიც, საქვაბეიც სანების ჯვარისაი. იქ უდენავ ჯადუელთაც, კალათონელთაც ზამთარ-ზაფხულ სადღეობოდ. იქ წასულს ხალხსავ არც სციოდისაო-დ' არც ზვავ მაუვიდისავ. იქ ტყე არ ასა-დ' ზამთრის შეშა ვერცაით უზიდავ' ჯორცივ უცეცხლოდ დუღდისავ დარბასშიავ. საკლავ რო მიგვყვანდისავ, თოვლზედ ისრ გაიარისავ, რო თოვლ არ გაუტყდისავ. იქ წასაყვან საკლავი ხალხს წინ თუ დაუდგისა-დ' თაო შაჯდის ცროლს ზამთრის. სხვაკან რო ქარბუქვ იყვისავ, იქავ თბილ იყვისავ, როსაც დღეობა იქნებოდ. იქ ყოფილ გამართულ ყველაი _ ქვაბი, საქვაბე, დარბასი, სუყველაი. წელიწადში (ახალ წელს) მეკვლეთაც იქ უდენავა-დ' მანამდენ იქით მეკვლენ არ მავიდოდეს, ხალხ შინ ყოფილას პატიმარი... მეკვლეთ მიხქონივ მარტო სანთელი-დ' ღამე იქ უთენებავის. სიცივე არ სცოდნივ. ისეთ თბილ ყოფილაისავ ხალხივ, რო მთელს ღამესავ ოფლ გადაზდიოდისავ. ჯელ მიგეხლათავ, ქვაიც თბილ იყვისაო-დ' მიწაიცავ. მიხქონებივ სეფეები როგორც მეკვლეთ წესი ასა-დ' სეფეებზე დაკრულ სანთლებსაც თაოდ გაეკიდისავ. თუ ვინ ან წმიდად ნამყოფ არ მივიდაო-დ' ან სოფელჩი ნამყოფს ნაღალატარ რა ვისად ექნებოდ, იმის სანთელს არ მეეკიდისავ ცეცხლიო-დ' მთელ მეკვლენ თუ მასთხოვდეს მადლსა-დ' შაეხვეწებოდეს... სანების ჯვარ რახან მავიდისავ, განათდისავ იქაობაივ, თვალით კი ვერაი ვნახიდითავ, სცოდნივ წინათ, ნახისავ ან მკადრემაო-დ' ან ხუცესმაოდ, იმას გამაუცხადისავ თავის ბრძანებაი. მაშინ ძალიან წამება ყოფილას, ძალიან სიწმიდე... მემრ ის წამება თანთან დაიკარგ, აღარ სწამს ხალხსა-დ' ხთიშვილიც თანთან ახჯდ. აღარც ჯორცმ დაიწყ უცეცხლოდ დუღილი, აღარც სანთლებს ეკიდებოდ ცეცხლი. ხალხსაც

სციოდა-დ' ქარბუქვისგან ველარ დადიოდესა-დ' დაანებეს თავი წვერს სიარულსა-დ' გააჩ ინეს დაბლა სალოცავი... იმის მემრ მაიკარგნეს დარბასი, საქვაბეიც ცროლ, რო აღარც ვინ იცის სად იყვნეს, ვერც ვინ მიდიოდ იქ, სადაც ეჭვი იყვად... მაინც ამობდეს, რო საფარველ დაედვავ...» (62, 203-4).

ანდრეზში აღწერილია სასწაულები, რომლებიც ატარებენ ამქვეყნიური სამოთხის ნიშნებს, ამავე დროს გვიხატავენ საყმოს რელიგიურ ყოფას მის უმაღლეს არსობრივ განსახიერებაში. აქ გადმოცემულია კულტის პირველსახე, მისი შეურყვნელი მდგომარეობა და ყოველივე ეს ყმათა რწმენაზე და სიწმიდეზე დგას. სიწმიდისა და რწმენის დაკლების შედეგად სასწაულები წყვეტს მოქმედებას ცროლის წვერზე და საკულტო ნაგებობებს, როგორც გრაალის თასს ან უწმიდეს განძს რასმე, საფარველი ეფარება. ეს კი იმის იმედს იძლევა საყმოს შეგნებაში, რომ ეს ყველაფერი _ წმიდა წარსული საბოლოოდ არ გამქრალა და ოდესმე მაინც იჩენს თავს. საყმო მუდამ ელის ჯვარჩენას, ის ელის აგრეთვე საკრალური წარსულის შემობრუნებას. არ არსებობს დაფარული, რომ არ გაცხადდეს. ეს ხომ მის რწმენაზე და სიწმიდეზეა დამოკიდებული. ეს იცის საყმომ. აი, ეს პრინციპი _ დაფარულის საბოლოო გაცხადება _ უდევს საფუძვლად ანდრეზს გუროელ მონადირეზე, რომელიც სიკვდილ-სიცოცხლის მიჯნაზე მიღწეული, შეიქნა მხილველი საყმოს საკრალური წარსულისა. გრძელდება ცროლის წვერის «მთაწმინდის» ანდრეზი ალ. ოჩიაურის ჩანაწერით:

«ერთ მენადირეს გუროელს კანანათ მანგიას დაღამებიყვ ნადიროზაჩია-დ' უჩინ ღამე ყოფილიყვა-დ' არ სცოდნიყვ, სად იყვ. მისულიყვა-დ' ეხ ღგონებიყვ. შასულიყვ ღამითა-დ' დამდგარიყვ. სიზმარჩი მაშჩვენებიყვ კაცი. თაოდაც თეთრი იყვავ, რო თვალთ არ იყრიდავ. მათრაჯ ეჭირავ ჯელშიაო-დ' წამამკრავ მათრაჯის წვერივ _ შენავ აქ რა გინდოდავ, რაად შამახვედივ აქავ. ამავ ღამეს უნახავ სიზმარში თავის ვერძი ოთხრქაი. უთქომ სიზმარში სხვა კაცს, რო ეგ ვერძივ აქ უნდა მაიყვანაო-დ' დახკლავ. რო გამაღვიძებივ მანგიას, ისით თბილად ვიწევივ, რო ოფლ გადამდიოდაო-დ' გათენებულიყვავ კიდევაც. ამდგარ მაშივა-დ' მაუთხოვავ მადლი-დ' შაუთქომ ის ოთხრქა ვერძი, რო ზაფხულის აქ მავიყონაო-დ' რო კარგად გასინათლებულა, დაუაზრეიო-დ' დარბასში სადამ კი ვწეორავ, თქვის მანგიამ. ყველა იყვავ გაწყობილივ სკამებივ, საცეცხლურივ, საკიდელივ, ზედგანიც იყვავ. სუყველა გამართულობა იყვავ სპილენის ქვაბ-ტაბლებივ. გაკვირვებულ დავრჩივ, აქ მავსულორავ. გამასულ იქითაო-დ' უნახავ მეორე კარნი შასავალნი. შასულა-დ' აქ საქვაბე ყოფილ გამართულ, ქვაბ-საკიდელი. დიდ სალუდე ქვაბი, შეშანიც იქავ იყვნესავ ქვაბის ძირჩიავ... მაპატივევ, რო შენს კარჩია-დ' კამალაში შამავვარდნილორავ ღამის სიბნელის გამოთაო-დ' ათენგენას ჩემი ოთხრქაით ვერძით შამავჯდებივ...» (62, 205-6).

სიზმარი და ცხადი გადადის ერთმანეთში და ეს ორი მდგომარეობა ქმნის მონადირის, ვითარცა მკადრის, გამოცდილებას. ჩვენ ვიცით, რომ მონადირენი ხშირად ჯვარჩენის მოწმენი არიან: ისინი აღმოაჩენენ ჯვარის ნიშნებს და ახალი ჯვარი მოაქვთ საყმოსათვის. ეს იმის გამოა, რომ მონადირე თავისი მოწმიდაროზით თითქმის მკადრის სტატუსს აღწევს. ამ ანდრეზში კი ვხედავთ, რომ მის წინაშე გარღვეულია წუთისოფლის სინამდვილე და საკრალური წარსული აჩენს თავის რეალიებს, როგორც იმ ლეგენდურ მკადრეთა წინაშე, რომელნიც ღვთისშვილებს სულით აღტაცებული დაჰყავდათ ჯვარის

საფარველდადებულ სიწმიდეთა სახილველად. საფარველი, რომელიც ადევს დიდი ხნის წინათ გაუქმებულ საკულტო ნაგებობებს, ნიშნავს, რომ საკრალური სინამდვილე განაგრძობს არსებობას თავის განსაკუთრებულ დრო-ჟამში და შენახულია იმ სახით, როგორი სახითაც ის მოქმედებდა წარსულში (მონადირემ იხილა არა ნაშთები, არამედ დაუზიანებელი, მრთელი სინამდვილე კულტისა) და რომ იქ შეღწევა და იქიდან ამბის გამოტანა შესაძლებელია; იმ სინამდვილის თვითმხილველი და განმცდელი მკადრე თუ მონადირე საკუთარი განსაცდელისა და გამოცდილების საფუძველზე ქმნის მთაწმინდის ანდრეზს. მხოლოდ ამ გზით იქმნება ანდრეზი და იძენს საყოველთაობას.

საყმო და განძი

«აქ ფშავსა შინა არს ეკლესია ლაშასაგან აშენებული, რომელსა შინა არიან მრავალნი ხატნი და ჯვარნი ოქრო-ვერცხლისანი, ჭურჭელნი და წიგნნი, და უწოდებენ ლაშას ჯვარს, და აქუთ სასოება მას ზედა ფრიად, რამეთუ ვერცა ფშავი, ვერცა ჴევსური, უკეთუ იშოვნოს ოქრო ანუ ვერცხლი, ვერარაიდ იხმარებენ თავისად, არამედ მიუძღვნის ლაშას-ჯვარსა» (75|, 533).

ვახუშტი ბატონიშვილის ეს სიტყვები ზუსტად ახასიათებს ფშაველ-ხევსურთა და სხვა კუთხის საყმოების დამოკიდებულებას ნაპოვნი განძისადმი. განძი ჯვარს ეკუთვნის, ისევე როგორც მისი საკუთრებაა ის ტერიტორია, სადაც მკვიდრობს საყმო. ჯვარმა საყმოს ტერიტორია მოუპოვა, დევებს გამოჰგლიჯა მიწა-წყალი და ადამიანებს გადასცა; ამიტომაც ყველაფერი, რაც კი ამ მიწა-წყალზე მოიპოვება, ჯვარის საკუთრებაა. ამ ჭეშმარიტების საუკეთესო გამოხატულებაა კვრივი ადგილების არსებობა საყმოს ტერიტორიაზე. ადრე ითქვა, რომ საყმოს ტერიტორიის ნებისმიერი ადგილი პოტენციურად ატარებს კვრივის გამოვლინების (კვრივჩენის) შესაძლებლობას. და აი, ასეთი შესაძლებლობა თავის განხორციელებას პოულობს განძის გამოჩენის სახით. მ.ელიადე წერს: «განძი არის საკრალურის _ აბსოლუტური რეალობის გრძნობადი ხატი» (154, 135).

როგორც ჯვარს ჰყავს თავისი უნჯი ყმანი, უნჯი საყმო, ასევე მას აქვს განძი, ნივთიერი ფასეულობის სახით (ძვირფასი ლითონები, ძვირფასი სამსახურებელი ჭურჭელი და სხვ.); «უნჯი» და «განძი» სინონიმებია; ზოგიერთ საყმოში ღვთისშვილი იწოდება «უნჯის ყარაულად» ან «უნჯის ანგელოზად». უკანხადუს მთავარი ჯვარი მოიხსენიება როგორც «საჯანგეს უნჯის ანგელოზი, გმირი სანება» (62, 56); ასევე ქმოსტისა და ღულის კოპალა იწოდება «უნჯის ანგელოზად» (6, 103, 107); შატილში ერთ-ერთ ჯვარს ასე მიმართავენ: «ლაღო განძის ანგელოზო» (6, 75).

ჯვარი პატრონობს, ყარაულობს თავის საყმოსაც და განძსაც, რომელიც თავის მხრივ, როგორც კვრივი მატერიის უმაღლესი გამოვლინება, ღვთისშვილის ერთ-ერთი ნიშანია.

ამიტომ არის, რომ «ვერცა ფშავი, ვერცა ჴევსური, უკეთუ იშოვნოს ოქრო ანუ ვერცხლი, ვერარაიდ იხმარებენ თავისად, არამედ მიუძღვნის ლაშას-ჯვარსა». ვახუშტისეული დახასიათება ფშავ-ხევსურთა იმითაც არის საგულისხმო, რომ იგი გვიმხელს განძის საკრალურ ასპექტს. ამ საკრალურობის შეგნების ძალით ყმას ეკრძალება განძეულის გამოყენება საყოფაცხოვრებო საჭიროებისათვის: ის წმიდაა და მხოლოდ და მხოლოდ ჯვარში უნდა ინახებოდეს და ჯვარის სამსახურს ხმარდებოდეს. ეს შეუვალი კანონია

ჯვარის საყმოში. და არა მარტო ჯვარის საყმოში. «...თუ ვინმე მიწაში რაიმე სამკაულს იპოვნიდა, ეკლესიაში მიჰქონდა და იქ ხატთან დებდა», ადასტურებს ამ ჩვეულებას ს.მაკალათია ქსნის ხეობაში (52, 8). ამ დაუწერელ კანონს, რომელსაც როგორც თავისთავად ცხადს, ასრულებს ჯვარის ყმა, აკრძალვის სახით ვხვდებით საეკლესიო სამართლის დოკუმენტში «დიდ სჯულის კანონში»: «ჭურჭელთა ოქროჲსა და ვერცხლისათა და ტილოთა ნუღარამცა ვინ მიიხუეჭს საჴმარად თვისსა, რამეთუ უსჯულოება არს...» (21, 146).

როგორც ყველა საკრალურ რეალობას, განძსაც საფარველი აქვს დადებული; ის მიუწვდომელია რიგითი ყმისათვის; ის საიდუმლოებით არის მოცული და ამ ვითარების გამოხატულებაა ჯვარის განძის სამალავების არსებობა. ის დაფარულია არა მხოლოდ გარეშე თვალისათვის და არა მხოლოდ მპარავის შიშის გამო, არამედ თვით საყმოს თვალისთვისაც, რომელსაც მისი ხილვა მხოლოდ დიდ დღესასწაულებში შეუძლია. ადამიანის მიერ დაწესებული სამალავი წარმოადგენს ჯვარის მიერ თავის საგანძურზე დადებული საფარველის იმიტაციას. რა მიზეზითაც არ უნდა შემოღებულიყო სამალავები ჯვარის განძისათვის, ეს იდუმალება, რასაც განძს ანიჭებს სამალავი, განძის არსებითი, მიუცილებელი თვისება შეიქნა. ჯვარის განძი საყმოს ვერ წარმოუდგენია სამალავის გარეშე, რომლის ადგილსამოფელი საყმოში მხოლოდ ორმა კაცმა შეიძლება იცოდეს. ეს ორი კაცი ჯვარის დანიშნულია ამ სამსახურში. მათ ეწოდებათ *მეგანძურები*. აქ, სხვათა შორის, უნდა შევნიშნოთ, რომ არსებობს უთუო კავშირი მეგანძურის დანიშნულებასა და გუდანის ჯვარის საყმოს ძირეულ სახელწოდებას შორის: გუდანის ჯვარის საყმოს ეწოდება *სამაგანძურო*, ალბათ, იმის ნიშნად, რომ ის, როგორც თავისი ჯვარის უნჯი ყმა, ჯვარის განძის მცველია; სახელწოდება თითქოს გვაუწყებს, რომ მთელი საყმო მაგანძურებისგან არის შემდგარი, თუმცა ისტორიულად და რეალურად განძთან სიახლოვის პრივილეგია ჯვარის მიერ არჩეულ რამდენიმე პირს აქვს მინიჭებული.

განძი, როგორც საკრალური რამ, გარეშეთაგან ხელუხლებელი და მიუწვდომელი უნდა იყოს. ის არ უნდა ჩანდეს, ის საიმედოდ უნდა იყოს დაცული და დაფარული; არ უნდა ჩანდეს მიწის ზედაპირზე, არ უნდა იყოს გამოქვეყნებული ამ სიტყვის პირველადი მნიშვნელობით. როგორც საიდუმლო, ის მიწაში მარხია და არ უნდა ენახვებოდეს მზის ნათელს, როგორც მზეთუნახავი. ამიტომ განძის მითოსური ადგილსამყოფელი მიწისქვეშეთია ან მდინარის ფსკერი (როგორც, მაგ., ნიბელუნგთა ოქროსი), ან გამოქვაბულები, ხელოვნური თუ ბუნებრივი, მიტოვებული ნასახლარები და ნაციხვარები, სადაც ამქვეყნიური ყოფა-ცხოვრება კარგა ხნის შემწყდარია. განძი დაფარულია, მაგრამ არ არსებობს დაფარული, რომ საბოლოოდ არ გამოცხადდეს. ოღონდ დაფარული ყველას არ გამოეცხადება, განძი ყველასათვის არ იჩენს თავს. ძველ ეპოსებში ძიება განძისა, მისი ხილვა და მოპოვება განსაკუთრებული წარმოშობის გმირთა ხვედრია. ხშირ შემთხვევაში ეს ეპიზოდი ძირითადი გამოცდილებაა მათ ცხოვრებაში. შემთხვევითი არ არის, რომ «გილგამეშიანის» პროლოგში საგანგებოდ არის ნახსენები «საუნჯის მიგნება და დაფარულის გახსნა» (აქ «საუნჯე» და «დაფარული», როგორც ვხედავთ, სრულიად იდენტური რეალობებია). გერმანულ-სკანდინავური მითოსის სიგურდ-ზიგფრიდი თავის სახელოვან თავგადასავალს სწორედ განძის ხელში ჩაგდებით იწყებს, თუმცა განძის

ფლობა მისთვის ტრაგიკული აღმოჩნდება. აქედან უნდა დაგვესკვნა, რომ სიგურდი თუ ზიგფრიდი და ნებისმიერი ეპოსისა თუ მითოსის გმირი, რომელსაც ღუპავს ოქრო, არ არის მისი ჭეშმარიტი პატრონი. ფარნავაზმა მიაგნო უხსოვარი დროის განძს და ამ განძმა გაამარჯვებინა მას, რადგან ის იყო შთამომავალი «თავთა მათ ქართლისათა».

ჩვენი საყმოების ანდრეზებში განძის ძიება, როგორც წესი, ჯვარის მიერ არის შთაგონებული. ჯვარის რჩეულნი _ მკადრენი მიდიან ჯვარის დავალებით სახიფათო ლაშქრობაში განძის წამოსაღებად, რომელიც დევების საკუთრებაშია (ან, შესაძლოა, დევებისგან იყოს მიტაცებული და მისი დაბრუნების დრო დგება). მკადრე თავს სწირავს ჯვარის დავალების შესასრულებლად, ის საფრთხეში იგდებს სიცოცხლეს, ძლევს შიშს, რომელიც მას ეუფლება იმ უცხო, არაადამიანურ სამყაროში მოხვედრისას, როგორიც შეიძლება იყოს დევთა სახლი, სადაც დევების ქორწილია, ან ქაჯთა ციხის ნანგრევები, «ციხეი ქაჯთა ძველებური, ეეხლა ყორენი. იქით ამასატანებ თვალებ ასავ, უთქომ გახუას, ჯვარ მეუბნებისავ, იალგუნდებიავ...».

მკადრეს განსაცდელი

თუ განძის ქონა აუცილებელია ჯვარისათვის, _ მკადრისათვის, რათა ის ჯვარის მკადრე იყოს, აუცილებელია განსაცდელი, რომელიც დაკავშირებულია განძის ხილვასთან და მოპოვებასთან. ეს განსაცდელი, რომელშიც მისი სიცოცხლე ბეწვზე ჰკიდია, სადაც ის სიკვდილ-სიცოცხლის მიჯნამდეა მისული, შეიძლება ითქვას, არის მკადრეობის სკოლა და მან ეს უნდა გაიაროს, თუ სურს, რომ იყოს მკადრე. მან უნდა გადააბიჯოს ზღურბლს იქით და გადავიდეს სხვა სამყაროში, ჯვრის სამყაროში. მას შემთხვევა ეძლევა აღმოჩნდეს საფარველახდილი განძის წინაშე ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უხდება გარეშეთათვის უხილავის ხილვა. ადგილი, სადაც კაცმა უნდა იხილოს განძი, განსაკუთრებული ადგილია; ის, შეიძლება ითქვას, არც კი ეკუთვნის იმ სივრცულ სინამდვილეს, რომელშიც ცხოვრობს საყმო. მისი განსაკუთრებულობა, რაც ახასიათებს კვრივს, დაუყოვნებლივ იჩენს თავს, როგორც კი ადამიანი დალახავს მის ზღურბლს. ყველაზე გავრცელებული ადგილი განძის ჩენის ადგილთა შორის ძველი ნაციხვარებია. მათი მხოლოდ არსებობაც კი წარმოშობს თქმულებებს, რომლებიც შეიძლება სრულიადაც არ ასახავდეს სინამდვილეს, რაიმე კავშირს რეალურ ვითარებასთან. თითქმის ყველგან, სადაც კი ნაციხვარია, მის მეზობლად მცხოვრების შეგნებაში ის რაღაც საიდუმლოს ინახავს, რაც ხშიროად განძის სახით არის წარმოდგენილი.

ნაციხვარი ყველაფრიანად, რასაც ის ინახავს, უხილავ-ხილულიანად, არა მხოლოდ სხვა სივრცეში მდებარეობს, არამედ ის სხვა დროშია მოქცეული. ეს ადგილები, რომლებიც სოფლის ზემოთ მდებარეობს, ბუხრეულია, როგორც განმდგარი წუთისოფლის სინამდვილისაგან; ამიტომაც აქ იკრძალება ყოფითი საქმიანობა. ეს ისეთი ადგილებია, სადაც, ვაჟას სიტყვებით რომ ვთქვათ _

იქ ხომ ხვნით არავინა ჰხნავს,
არც ვინ რას სთესავს თესითა...

ისინი მიტოვებულნი, «დაწირულნი» არიან ჯვარჩენის მოლოდინში.

არხოტიონს, ვინმე ალიათ უშიშას ასეთი ამბავი შეემთხვა ნაციხვარში. საყმო უცვლელად ინახავს მის მონათხრობს:

«ალიათ უშიშა იტყოდა: ერთხელ ვხნავდი ციხის კისერაო (ნაციხვარი ნასოფლარის თავზე). საჯნისი რასამ გამედო, და დაჟღარუნდაო. ჩავხენე და ქვაბი იდგა ოქრო-ვერცხლით სავსეო და ზედ წითელი ოქროს ფერი ჯბო იწვა და თვალებს აბობინებდაო. მერე აღარაფერი მახსოვდა, რა დამემართაო და გონთ რო მოვედი, მე და ჩემი ჯარ-გუთანი ჭალაში ჩავსულიყავით არეულ-დარეულიო...» (66, 61).

ადგილი, სადაც ოქრო-ვერცხლით სავსე ქოთანი ემარხა, დაკარგულა; უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ არემარეში ხვნა-თესვა შეწყდებოდა და წარმოიშობოდა აკრძალული სივრცე. აი, სად ებჯინება ერთმანეთს ანდრეზი და სინამდვილე. კვრივმა ოქროსფერი ხბოს თვალების ბრიალით მოისროლა თავისაგან ცნობამიხდილი ხორციელი, უცაბედად მხილველი საიდუმლოსი, რომლის ხილვა მოკვდავისათვის აუტანელია. ნაციხვარის განძს, რომელიც «ქვესკნელში მავალმა» სახნისმა აღმოაჩინა, _

სახნისმა თქვა: ქვეშკნელს დავალ,
მზისა შუქი მენატრება...

_ ყარაულობენ არა დევები და ქაჯები, ან ქვეწარმავალნი (სკანდინაველთა პოეტურ ენაზე ოქროს მეტაფორაა «გველის საწოლი»), არამედ გამოუცნობი ხბო, რომელიც თავზარდამცემია სწორედ თვინიერი არსებისაგან მოულოდნელი თვალების ბობინით*.

განძი, ოქროსფერი ხბო, ცნობის მიხდა _ ამ მოტივებზე აგებული კიდევ ორი ანდრეზია ფიქსირებული ალექსი ოჩიაურის ჩანაწერებში. თუ ალიათ უშიშა შემთხვევით, ხვნის დროს წააწყდა განძს, ქვემოთ მოტანილ ანდრეზებში ღვთისშვილს მიჰყავს თავისი მკადრე საშინელი საგანძურის სახილველად. პირველი ეხება კარატისჯვარის მკადრეს ომას.

«ომა ჯვარის ჴელ-კაცი იყვა-დ' რწმუნებული. ომა კოჭლა კაც იყვისაო-დ' ცოდვით დავიდოდისავ. მაგრამ კარატის ჯვარსავ ხან სად დახყვანდისაო-დ' ხან სადავ. წინავ კოჭლა არ ყოფილაო-დ' გველეთში დაკოჭლებულავ. მასვლივ ომას კარატის ჯვარი ჴელზედა გამაუცხადებავ, რო გველეთ უნდა წავიდათავ. იქავ სამალავიაო-დ' ის უნდა ამაიღავ. გამახყოლიოს ომაი-დ' წინ ლიქოკის ხატი გამაზღოლივ. არაგვზე ისრ ჩამაუვლავ, რო ვერვის უნახავ; საფარველ ზდებივ ომაისაცაო-დ' კარატის ჯვარის ხატსაც. გველეთ რო მისულ, სადაც სამალავ იყვ, იმის კარზე გაჩერდავ ხატივ, იწრო ჩასაძრომ ყოფილა-დ' ჩაზღოლივ ხატი-დ' ჩასულ ომაი. შიგ რო შასულან, უნახავ, რო დიდძალ თას-განძ ყოფილ დადგმული. თარო იყვაო-დ' სრუ ეჭირავ თასებსავ. ვერცხლის სურაებ იდგავ ერთს თაროზედავ, სრუ შიბიანები. ერთივ ვერცხლის ყავარჯენ უყუდავ ერთს კუთხეშიავ. მეორეს კუთხეშიავ დიდ ქვაბ იდგავ სალუდეი-დ' ზედავ ოქროს ფერივ ყვითელ ჯბო იწვავ. რაირა ასავ ამ ქვაბშიავ, აიმ ქვაბსავ ჯოხ შამავხკარივ, დადგავ ჯღარ-ჯღურივ ქვაბშიაცაო-დ' რაიც თას-განძ იყვავ, სუყველა ძირს დაეცაო-დ' დადგავ ჯღრიალივ. იმ ჯღარ-ჯღურზე მაიბრუნავ თავი, ზედ რო იწვავ, იმ ჯბომაო-დ' შამამიბღვირავ. ომა შაშინებულა-დ' გამავარდნილ გარეთი, გონთ ახჴდივ, გამაგორვილ, გადავარდნილ კლდეთა-დ' დამრჩალ

* ოქროს განძი რომ თავისი შესატყვისი ფერის ცხოველის (თხის, ხბოს, ხარის, ცხენის, ძროხის და სხვ.) სახეს იღებს, ეს დადასტურებულია სლავურ ფოლკლორში (113-ა, 365-6).

აიქ. გონთ რო მავედივ, იცოდისავ ომამავ, კლდეთ ძირში ვეგდიო-დ' ერთს ფეჯსაც ვეღარ ვიყოლებდივ. აღარც ხატი იყვავ იქაო-დ' აღარც ანგელოზივ. მემრ მწყემსებს მაუჯელავ ომაი-დ' გაუგებიებავ ხალხისად...» (62, 563)).

ანალოგიური განსაცდელი გაიარა ხახმატის ჯვარის მკადრემ შიშიამ:

«...ერთხელ უთქომ შიშიაისად ჯაჯმატის ჯვარს, რო წაედიო-დ' უკანამშავ (უკანაფშავს) მამიცადევო-დ' მიაც იქ მაოლავ, იქავ ერთ საქმეი გვაქვავ გასაკეთებელიო-დ' ის გავაკეთათავ. წამასულ შიშიაიო-დ' მასულ უკანამშავ. უცდავ აქ ორს დღესა-დ' არცად მასვლივ ჯვარი. მესამეს დღეს ჯელზე მასვლივ ტრედის აღით. უნახავს უკენამშავლებსაცა-დ' მაუყვანავ კვამლის საკლავი; საკლავებ რო დაუჯოცავ შიშიაისად გაუწევავ წყაროსთავისკე* ჯვარს. წყაროსთავ რო მისულან, ერთ ბეღელ ყოფილ, სადაც არვინ არ მიდიოდ. მისულ მფრინავ ხატი-დ' მიხყოლივ, შასულ ხატ ბეღლის ნანგრევშია-დ' შახყოლივ შიშიაიც. იქავ ერთ დიდ სიჰ იდვაო, ჯვარმა საით დამიყენავ, რო ეგ სიჰ ახჯადევ. აუჯდავ სიჰი-დ' ერთ ქვაბ ამაჩენილ ოქრო-ვერცხლით სავსე. ზედავ ერთ ჯბო იწვავ ყვითელიო-დ' აბობინებდავ წითელთ თვალთავ. შიშიას რო ჯბო უნახავ, დაშინებულა-დ' გონთ აჯდივ. გონთ რო მავედივ, გამოვეყვანევ მშავლებსო, წყალს მასხემდესავ. მემრ აღარც ვინ მიხჯარებივ ამ ბეღელს...» (62, 567-8).

ერთი შეხედვით, ამ მკადრეთა თავგადასავალი თითქოს მარცხიანია: ადამიანი ვერ უძლებს ჯვარის განძისადმი თვალის გასწორებას და მის პირისპირ დგომას.

თუმცა მკადრე ხელცარიელი ბრუნდება, მაგრამ მის შეგნებაში სამუდამოდ არის ჩაბეჭდილი ჯვარის განძის ხატი _ ეს არის ამ განსაცდელის შედეგი. განსაცდელმა უნდა აღზარდოს, შექმნას მკადრე. ამიტომაც განსაცდელი, რომელსაც ჯვარი შეამთხვევს მათ, არ არის შემთხვევითი. არც ალიათ უშიშა წაწყდომია ხვნის დროს მიწაში ჩაფლულ განძს შემთხვევით. ასეთი განსაცდელი, როგორც ძლიერი გამოცდილება, ჯვარის რჩეულების პრივილეგიაა და მას თავისთავადი ღირებულება აქვს, იმისგან დამოუკიდებლივ, თუ როგორ დამთავრდება თავგადასავალი. რასაც მკადრეები ხედავენ, სხვებისათვის უხილავია ან ეკრძალებათ დასანახად. რას ხედავენ ისინი? ომა ლიქოკელის ხილვა სრულ სურათს იძლევა იმისა, თუ რას წარმოადგენს ჯვარის საგანძური: საკრალური საგნები ისეა განლაგებული, როგორც ასვენია ისინი დღეობიდან დღეობამდე სამალავში, სადაც ომა მოხვდა ვიწრო ჩასაძვრომით, რომლის სივიწროვეს სიმბოლური დანიშნულება აქვს. ერთის მხრივ, სამალავი გვაგონებს დარბაზს და ომა, ლიქოკის ჯვარის მკადრე, ნაცნობ გარემოშია მოხვედრილი, ამიტომაც აქ მისთვის თითქმის მოულოდნელი და საშიში არაფერი უნდა იყოს. მაგრამ თუ გავიხსენებთ, რომ ლიქოკის ჯვარის საარსოდან ვიწრო სამალავამდე მთელს გზაზე ხორციელს საფარველი აქვს დადებული, უნდა ვიფიქროთ, რომ ომა მიღმა სამყაროშია მოხვედრილი. ისევე როგორც გახუა მეგრელაურის კვალს ვკარგავთ მას შემდეგ, რაც ღვთისშვილებმა მას სული ამოარიდეს და უსხეულმყოფელი გაიყოლიეს ქაჯავეთის გზაზე, ასევე ომას ფიზიკურ სხეულზე დადებული საფარველიც მიგვანიშნებს მის გადასვლას სხვა სამყაროში.

---

* ადგილი უკანაფშავში, სადაც დაარსებულია უკანაფშავის სათემო ხატი გიორგი წყაროსთაული.

ომამ, შიშიამაც უნდა გადალახონ, დალახონ ზღურბლი, რომელიც მიჯნავს ერთმანეთისაგან ნალახ და საკრალურ სივრცეებს. გასასვლელი კი, ანუ, როგორც გადმოცემაშია ნათქვამი, «ჩასაძრომი», ვიწროა, როგორც ბეწვის ხიდი და ის ჩვენ გვაგონებს ქვესკნელს, სადაც ჩადიან (ეს მათი აუცილებელი გამოცდილება უნდა იყოს) ძველი მითოლოგიური ეპოსების გმირები. ჩვენი მკადრეებიც მათ რიცხვს ეკუთვნიან, ე.წ. «მაძიებელ გმირთა» რიცხვს, რომელთა ძიების შედეგი, საბოლოოდ, რაღაც ჭეშმარიტების აღმოჩენაა. მათგან განსხვავებით ჩვენი მკადრეები კულტის მსახურნი არიან და თუ ისინი რაიმე ჭეშმარიტების აღმომჩენნი ხდებიან, ეს ჭეშმარიტება ჯვართან არის დაკავშირებული და ისინი მას მიწის გულში დაუნჯებული განძის სახით ჭვრეტენ. განძი, როგორც ჭეშმარიტება, საიდუმლოებრივია და ის არ ძევს მიწის ზედაპირზე, ის მიწის სიღრმეშია საძიებელი. ეს არის ჯვარის ჭეშმარიტება და ის თას-განძშია განივთებული.

ხახმატელი მკადრე შიშია თავის ჯვარს სრულიად სხვა საზოგადოების, სხვა საყმოს ტერიტორიაზე მიჰყავს განძის სახილველად. ამასაც თავისი მნიშვნელობა აქვს ანდრეზში: ჯვარმა იცის და შიშიამაც უნდა იხილოს და იცოდეს ის, რაც უკანფშაველებმა არ იციან, სახელდობრ, რას იმარხავს მათი მიტოვებული, უკვე ნანგრევებად ქცეული ბეღელი («ერთ ბეღელ ყოფილ, სადაც არავინ არ მიდიოდ»); ბეღელი ხომ წმიდა ნაგებობაა, სადაც ჯვარის მკადრე ფეხშიშველა ჩოქით შედის; მასზე უფრო წმიდაა ნაბეღლარი, სადაც არავინ არ შედის.

საგანძურის ხილვას თან ახლავს შიშის განცდა, რადგან მხილველი გრძნობს, რომ მას საკრალურ რეალობასთან აქვს საქმე. აქ ჩვენ ვაწყდებით ისეთ ვითარებას, როდესაც შიში, საღვთო შიში, რელიგიური შემეცნების დასაბამია. ცნობილ გერმანელ მისტიკოსს იაკობ ბოემეს ასეთი განსაცდელი ჰქონდა სიჭაბუკეში: სამწყესურში ყოფნისას ის მოულოდნელად აღმოჩნდა გამოქვაბულის წინ, რომელშიც ოქროთი სავსე უზარმაზარი ჭურჭელი იდგა. ამ სახილველმა ისეთი თავზარი დასცა ყმაწვილს, რომ ის უკანმიუხედავად სირბილით გაეცალა იქაურობას. მას შემდეგ გამოქვაბული ღია აღარასოდეს უნახავს (141, 185). გამოქვაბულს მასში დაუნჯებული განძითურთ, მკადრეთა ენით რომ ვთქვათ, საფარველი დაედო. მაგრამ იაკობ ბოემესათვის ეს განუმეორებელი ხილვა მის მომავალ მისტიურ გამოცილებას, ღვთიურ ჭეშმარიტებათა გამოცხადებას მოასწავებდა.

მკადრე ჯვარის საიდუმლოს და ჭეშმარიტებას განძის სახით იხილავს, რადგან ჯვარის ჭეშმარიტება მის განძეულობაშია განივთებული. მაგრამ მკადრის გამოცდილებაში ოქრო-ვერცხლი და სხვა განძეულობა _ მატერიალური ფასეულობანი, არ არის ერთადერთი რეალობა, რაშიც დაუნჯებულია ჯვარის საკრალურობა. კიდევ უფრო ღრმად, ვიდრე განძი, ინახება მირონი, შეიძლება ითქვას, კულტის უხრწნელი ესენცია, რომლის უნიკალური ანდრეზი დაკავშირებულია ერთადერთ ჯვართან ხევსურეთისა _ ხმალას მთავარანგელოზთან, ოდესღაც ბუდე-ხევსურეთის შუაგულთან, სადაც იკაზმებოდა საერთო-სახევსურეთო სალაშქრო დროშა, ვიდრე გუდანის ჯვარი გამოჩნდებოდა ასპარეზზე და აღზევდებოდა.

აი, ეს ანდრეზიც იმ სახით, როგორც ის ჩაწერილი აქვს ალ. ოჩიაურს:

«... ამ ჴმალაში მდგარ ერთი ძალიან მაღალ ალვის ხე. იმ ალვის ხეს მირონი გამაზდენივ. ამ ალვის ხეს ძირში დარანი ხქონივა-დ' მაღლა ალვის ხის გვერდზე დიდი ციხეი მდგარ, ალვის ხის ძირი შიგ ამ დარანში ყოფილასა-დ' ამ დარანს საფარველი ზდებივ. გახუა რო ყოფილ ჴეთაშაური, ის ანგელოზთან წილნაყარ ყოფილა-დ' იმათთან უვლავ. ერთხან გუდანის ჯვარ მიუყვანავ გახუა ჴმალაშია-დ' ჩაუხდენავ დარანში. იმ სიღრმე ჩასავალ იყვავ, იცოდისავ გახუამავ, რო ცხრა ფეჴ სანთელივ ჩასაეს დამჭირდაო-დ' ცხრა ფეჴ სანთელი ამაესასავ. რო ჩავჴედივ, იქაობაივ სანთლებით იყვავ გარაპრაპებუიო-დ' ათასის რიგის ხთიშვილნ ად-ჩადიოდესაო-დ' გახქონდივ მირონივ. ალვის ხეს დაჭკდეული ხქონდაო-დ' იქით გადმადიოდავ მირონივ. ძირშიავ ქოთან ედგაო-დ' შიგ ეწვეთებოდავ აის მირონივ. ერთ ანგელოზ ედგა თავზედაო-დ' რომენიც ხთიშვილ მავიდოდავ, მახქონდავ სამირონე ოქროს ბოთლებიო-დ' ის ანგელოზივ უსხემდივ მირონსაო-დ' ისტუმრებდავ ყველასავ. ოქროს საწყავი ხქონდა-დ' იმათ უწყევდავ. მია-დ' გუდანის ჯვარსაც მაგვცესავ მირონიო-დ' წამავედითავ. საკვირველ სანახაობა იყვავ იქაობაივ, რო სრუ რაპრაპ იყვაო-დ' ჴმა ამაუღებლად შად-გადიოდესავ ხთისნასახნივ...» (62, 572).

ხმალას სალოცავი და მირონმდინარი ალვის ხე აჩენს თავს მკადრეს თვალწინ, როგორც რელიგიური ცხოვრების შუაგული. ეს არის ყველაზე მნიშვნელოვანი გამოცდილება მკადრესი, უფრო მნიშვნელოვანი, ვიდრე განძის ხილვაა. ამ დროს მკადრე ჭვრეტს, როგორც მისტიკოსი, რელიგიის დასაბამს _ მირონის წყაროს _ და ღვთისშვილთა საიდუმლო საქმიანობას მიწის გულში, საიდანაც მათ ამოაქვთ თავ-თავიანთი საყმოებისათვის მირონი, როგორც კულტის მაცოცხლებელი წმიდა ნივთიერება. ანდრეზი ინახავს იმ ხანის ხსოვნას, როდესაც მირონი იყო არა მხოლოდ ნიშანი თუ სიმბოლო კულტისა, არამედ მისი აუცილებელი ელემენტი, რომელიც მონაწილეობდა მნიშვნელოვან საიდუმლო რიტუალებში. ხმალას მირონის ანდრეზი ქრისტიანული ეკლესიის წიაღიდან იღებს დასაბამს. ძნელი არ არის ხმალას მირონმდინარ ალვის ხეში გამოვიცნოთ მცხეთის მირონმდინარი სვეტი, რომელიც იდგა სვეტიცხოვლის პირველ ტაძარში _ ქრისტიანული საქართველოს საკრალურ შუაგულში; აქ დუღდა მირონი და აქედან ნაწილდებოდა ის მთელს საქართველოში, როგორც ხმალას მირონი ხევსურეთის სალოცავებში. მირონს, ისევე როგორც თას-განძს, ვხედავთ კულტის გენეზისში, რასაც გვიდასტურებს ერთი ხალხური ლექსი:

ქალაქში სიონ-საყდარი
ბაგრატიონთ ააგესა,
მაღლა ცაში აიყვანეს,
თავს გუმბათი დაადგესა.
ქვეშ მირონი გუბედ დადგა,
ყმაწვილები დანათლესა

(100, 13).

როგორც ითქვა, მირონის გამოყენება საყმოს რეალურ საკულტო ცხოვრებაში პრეისტორიას ეკუთვნის, ამიტომ ისტორიულ ხანაში ის იძენს სიმბოლურ მნიშვნელობას, გარდაიქმნება რა ჯვარის განძის სუბლიმურ სახედ. მაგრამ განძის სუბლიმაცია თავის

უმაღლეს ზღვარს აღწევს, როცა ის მკადრეს ჯვარის სახით გამოუჩენს თავს. ეს არის ჯვარის ნიშანი, რომელსაც ხევსურულად ეწოდება *ბატი*. გუდანის ჯვარის მკადრის, გახუა მეგრელაურის სამკადრეო ბიოგრაფიაში ამგვარი გამოცდილება დასტურდება. მომყავს ალ. ოჩიაურის ჩანაწერი:

«... გახუა წაუყვანავ ხვთიშვილს გერგეტის თავა-დ' შაუყვანავ ბეთლემის სახლში. რო შევედივ, თქვისავ გახუამავ, _ სავსე იყვავ ის სახლივ ხატებითაო-დ' თამაშობდესავ. ზოგ ხატებივ ტრედებივით იყვაო-დ' ირეოდავ ერთმანეთშიავ. იმთვენ იყვავ ხატებივ, რო ბუზვებივით გად-გამადიოდესავ. ერთივ ოქროს აკავან იდგაო-დ' შიგავ ყმაწვილ იწვავ. ტრედებ დაღბრუნნევდესავ თავზედაო-დ' იფქლის მარცვლებს აჭმევდესავ. გახუა იქით რო წამასულა, წამოუყვანავ ერთ მფრინავ ხატი. ეს ხატი ნაწილიანი ყოფილ, რო ღამითავ შუქთ უშობდისავ. რო მავიდოდ გახუაი, ხატ თავისთავად წინ მამიძღვებოდისავ, თუ იცოდ გახუამ. ყორის წყალზე რო მავედითავ, იცოდის გახუამ, ბიბინ რაიმ დადგაო-დ' ხატიც კლდის თავზე შაჯდავ. მავიდესავ ტრედის აღითავ რეებიმაო-დ' შუქთ კი უტევდესავ. ოქროქსოილ მაიტანესაო-დ' რომენიც გახუას მახყვებოდ იმ ხატს ჩააცვეს თუად' გამახყვ გზას. უკან გახუა მახყვებოდ. იქით წამასულთ დღე და ღამ ვიარეთაო-დ' გათენებისად გუდან მავედითავ. გუდანის ჯვარის ბეღელასთან რო მივედითავ, ის ბეღელში შავიდაო-დ' მე კარში დავრჩივ...» (67, 191).

მკადრე, ღვთის სულით აყვანილი, მსგავსად ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველთა თუ ქადაგთა, ჭვრეტს _ ეს მისი მისტიური სამკადრეო გამოცდილებაა _ ღვთისშვილთა «სამშობლოს», რომელსაც გერგეტის მთაზე ათავსებს თქმულებები: «...პირველად მორიგემ რომ ღვთისშვილნი ზეციდან გადმოუშვნა, მაშინ ისინი გერგეტს დააბინავა, გერგეტის მთის ძირში...» (60, 118). შესანიშნავია მკადრეს სულით მოგზაურობის დიაპაზონი _ მიწის სიღრმიდან («ცხრა ფეჯ სანთელივ ჩასაეს დამჭირდაო-დ' ცხრა ფეჯ სანთელივ ამაესასავ») და წყაროს თავის ბეღლის იმავე სიღრმიდან, თითქოს მიწის გულიდან გერგეტის მთის მწვერვალამდე, სადაც საყმოს ცნობიერება ათავსებს ბეღელს, რადგან «ბეთლემი» ნიშნავს «სახლს პურისას», იმასვე, რასაც ბეღელი. გერგეტის ბეთლემი ის ადგილია, სადაც ხალხური გადმოცემებით უწმიდესი რელიკვიებია დაცული, შეიძლება ითქვას, საფარველდადებული, რათა გარეშემოთა მზერა არ მისწვდეს მათ.

ბეთლემში, ხალხის წარმოდგენით, მარხია ქრისტიანული დასაბამიერი სიწმიდენი და საიდუმლოებანი, რომელთა ხილვა მხოლოდ წმიდა ბერებს და მოწმიდარებს თუ შეუძლიათ. აქ არის ქრისტიანული სარწმუნოების, მთელი ქრისტიანული სამყაროს მთავარი განძი. პირველად წერილობით ამ საკრალურ ანდრეზებს ვხვდებით ვახუშტის «აღწერაში»: «... მყინვარის კლდესა შინა არიან ქვაბნი გამოკვეთილნი ფრიად მაღალსა, და უწოდებენ ბეთლემსა, გარნა საჭიროდ ასავალ არს, რამეთუ არს ჯაჭვი რკინისა, გარდმოკიდებული ქვაბიდამ, და მით აღვლენ. იტყვიან უფლის აკვანსა მუნ და აბრაჰამის კარავსა, მდგომს უსვეტოდ, უსაბლოდ, და სხვათაცა საკვირველთა. არამედ მე ვდუმებ» (75, 533). უფლის აკვანი და აბრაამის კარავი მეტყველებენ ბეთლემის მნიშვნელობაზე ხალხის შეგნებაში: ისინი ქრისტიანობის დასაბამის სიმბოლოებია. ახლა ცხადია რა აკვანია ხევსურული ანდრეზის «ოქროს აკვანი» და ვინ არის შიგ მწოლარე ყმაწვილი, რომელსაც მტრედები დაჰბრუნავენ თავზე და იფქლის (ბეთლემი ხომ იფქლის ბეღელია)

მარცვლებით კვებავენ. ადრე ითქვა, რომ გერგეტის ბეთლემი ხალხურ წარმოდგენაში ჯვარხატების სამშობლოა; ახლა ვიტყვით, რომ ის ღვთისშვილის, ახალი ყრმის, მესიის სამშობლოა. ბეთლემში ერთდროულად ვხედავთ დასაბამს და ამ დასაბამის ნაყოფს აბრაამის კარვისა და უფლის აკვნის სახით, _ აკვანში მწოლარე ყრმა აბრაამის კარავიდან არის გამოსული, როგორც გვამცნობს ქრისტეს გენეალოგია მათეს მიხედვით («აბრაჰამ შვა ისააკ, ისააკ შვა იაკობ...»).

ვახუშტისეულ გადმოცემაში შესანიშნავია ფრაზა «იტყვიან... სხვათაცა საკვირველთა. არამედ მე ვდუმებ». ეს ის სიტყვებია, რომელთაც ამბობს მკადრე, როცა მას სურს თავისი სამსახურის საკრალურობის გამოხატვა; რომ საიდუმლოს ხილვა მოითხოვს დუმილს მხილველისაგან გარკვეულ ჟამამდე, შემდეგ კი გაცხადდება დაფარული. როცა ჯვარი აუშვებს ხელს თავის მკადრეს, აი, მაშინ ეძლევა მას საიდუმლოს გამოცხადების უფლება. ამ მისტიურ გამოცდილებას მკადრესგან თუ შეიტყობს საყმო, მისი გადმოცემის ბუნებრივი ფორმა პირველ პირში მონათხრობია, როგორც გახუა მეგრელაურის მაგალითზე ვხედავთ.

გერგეტის ბეთლემი, როგორც საგანძურის სუბლიმური სახე, როგორც კვრივის კვრივი, გამოუჩენს თავის იდუმალ წიაღს მხოლოდ მას, ვინც მოწმიდარობის მაღალ ხარისხს არის მიღწეული: გერგეტის სიმაღლე მოითხოვს ადამიანისაგან ზნეობრივ სიმაღლეს. მოხევურ ანდრეზებში ბეთლემის წიაღის მხილველებად დასახელებულნი არიან წმიდა ბერები და მოწმიდარი მღვდელები: «იოსებ მოხევე, მღვდელი. ესე იყო ფრიად სიწმიდის მოყვარე და მემარხულე, რომელ ყოველგან განითქვა სათნოება მისი. ესე ნებითა ღვთისათა აღვიდა მყინვარსა შინა, კაცთაგან შეუვალსა; და მუნ იხილა კარავი და აკვანი აბრაამისა მამამთავრისა...» (11, 210)*. თქმულების სხვა ვერსიის მიხედვით, ბეთლემის საიდუმლოებათა მხილველი ყოფილა ვინმე მამუკა ბერი, რომელსაც ბეთლემის წმიდა გიორგი გამოცხადებია და ღირს უყვია იგი თავისი საბრძანებლის სახილველად. მას უნახავს ოქროს აკვანი, მისი მრწეველი მტრედი და კიდევ ისეთი საკვირველი რამ საკურთხეველში, რომლის გამხელის უფლება მას არ ჰქონია (85). ამ სიწმიდეთა ხილვის დასტურად თუ რამე მოაქვთ ამ წმიდა ბერებს, ეს არის ან კარვის ნაჭერი, ან აკვნის ხის ნაწილი, ძღვნად მეფე ერეკლესათვის, როგორც ნაწილი განძისა, წმიდა რელიკვიები (11, 210-1; 129, 111, 66).

ამრიგად, ჯვარის განძი, რომელიც სხვადასხვა სახით აჩენს თავს მკადრის წინაშე _ ის ხან ოქრო-ვერცხლია, ხან ძვირფასი თვალი, ხან მირონი, ხან ჯვარ-ხატების გამოსახულებანი, ხან ქრისტიანული რელიგიის სიმბოლოები, _ დამარხულია დედამიწის ორ, ერთმანეთის საწინააღმდეგო სფეროში _ მიწის სიღრმეში და მთის მწვერვალზე; ის ქვესკნელშიაც არის და ცაშიც, ორივეგან მიუწვდომელია გარეშეთათვის; დადებული აქვს საფარველი, რომლის წიაღ მხოლოდ მკადრის თვალი თუ იხედება მისტიური ჭვრეტით. ამ უნარს მკადრე წმიდა ცხოვრებით იპოვებს; სხვანაირად, მკადრე არსებობის იმავე რიგში უნდა იმყოფებოდეს, რაშიც იმყოფება ჯვარის განძი _ ეს არის სიწმიდე ანუ გამოცალკევება

---

* «კალმასობის» ავტორს შეცდომა აქვს დაშვებული: ცნობილია და სიმბოლურ-ალეგორიული მნიშვნელობისაა მხოლოდ კარავი აბრაამისა, აკვანი კი მხოლოდ ქრისტესია.

ყოფითი სინამდვილიდან. მხოლოდ ამ პირობით შეეყრებიან ურთიერთს მკადრე და ჯვარის განძი.

მკადრე მიეახლება განძს მოწიწებით, ან ცნობა ეხდება მისი ძლიერი საკრალური «ძაბვის» წინაშე, ან ის გარბის შეშინებული, როგორც ყმაწვილი ბოემე. თუმცა ჩვეულებრივ მკადრე, რომელიც დანიშნულია ჯვარის მიერ მეგანძურად, უნდა იტანდეს განძის მეტაფიზიკურ ძალას: ამ შეძლებას მას ჯვარი უნდა ანიჭებდეს მისი მოწმიდარული ცხოვრების წილ. ან თუ ის მკადრე არ არის და არ გაუვლია მოწმიდაროზის განსაცდელი, მაშინ სამეფო შთამომავლობა მას ნებას აძლევს შეეყაროს განძს, რომელსაც საფარველი ეხდება მის წინაშე. თავისი და ქვეყნის ცხოვრების საბედისწერო ჟამს ფარნავაზი მზე-ირმის წყალობით მიაგნებს უხსოვარი დროიდან საფარველდადებულ საგანძურს და მით იხსნის საკუთარ თავს და, რაც მთავარია, ქვეყანასაც (44). ჰეროდოტეს სკვითურ ანდრეზში მხოლოდ უმცროსი ძე მშობლისა, უმრწემესი სამ ძმაში, შეძლებს მიუახლოვდეს და ხელჰყოს ციდან ჩამოცვენილ ოქროს ნივთები, რომელთაც ცეცხლის ძალით განირიდეს ორი ძმა. უმრწმესის, კოლაქსაისის, წინაშე ცეცხლი ჩაქრა და ოქროს ნივთებმა «თავი დაუთმეს» მას; ძმებმა აღიარეს უმრწემესი და მთელი ძალაუფლება მას გადასცეს. მისგან დაიწყო სკვითების სამეფო დინასტია, რომლის საღვთო რელიკვიად ეს ოქროს საგნები გამოცხადდა (ისტორია, IV, 5, 7).

როგორც სკვითური თქმულებიდან ჩანს (ამას ჩვენი ანდრეზებიც ადასტურებან), განძი მხოლოდ მას «ნებდება», ვისაც ის იმთავითვე ეკუთვნის ანუ მის კანონიერ მფლობელს _ ან მეფედ შობილს, როგორც კოლაქსაისია ან ფარნავაზი; ან ჯვარს, რომელიც მის მოსაპოვებლად გზავნის თავის ამორჩეულ მკადრეს, მოწმიდარს ჯვარისას. არაღირსთა მიმართ განძი აჩენს თავის შინაგან, ემპირიულად გამოუვლენელ ბუნებას, რაც საფარველით არის დაფარული; ამ დროს, როცა მას მპარავი უახლოვდება, განძი ბრიალებს და ამით იცავს თავს; ის ცეცხლს ისვრის, რადგან ცეცხლოვანი ბუნებისაა. ამიტომაც მისი დამარხვის ადგილებში, ხალხის წარმოდგენით, ღამ-ღამობით ცეცხლის ნათების ხილვა შეიძლება (113-ა, 363). ძველ მითოლოგიებში განძს მიჩენილი ჰყავს გველეშაპი, რომელიც ხშირ შემთხვევაში ცეცხლისმფრქვეველია და განძის შინაგანი ცეცხლოვანი ბუნების გასაგნებას წარმოადგენს, იმის გამოვლინებას, რაც განძში საშინელია; უფრო სწორად, განძის საშინელი ცეცხლი იღებს გველეშაპის სახეს მომხვდურის წინაშე და მომხვდური უკან იხევს. ჩვენს ანდრეზებში განძის საშიში ბუნება გასაგნებულია ოქროსფერი (ყვითელი) ხბოს სახით, რომელიც რისხვით აბრიალებს თვალებს, ცნობის მიხდამდე აფრთხობს რა თვით ჯვარის მკადრესაც. ანალოგიური წარმოდგენა ცნობილია სლავი ხალხების ფოლკლორიდან: განძი იღებს ცხოველის _ ხარის, თხის, ცხენის სახეს, იმ შეფერილობისას, რა ფერისაც არის განძი (თუ ის ოქროა, ცხოველი ყვითელი ფერისაა); განძის თხრის დროს ყვითელი ძაღლი ამოხტება და აშინებს ადამიანს (113-ა, 365-6).

არამითოლოგიურ, ყოფით სინამდვილეში გველეშაპი _ განძის მოდარაჯე დრაკონი გველის სახეს იღებს; ხთონიური არსება იცავს განძს, რადგან ის მის სამფლობელოშია დამარხული, ხთონიურია. გველისგან დაცულ საგანძურებს ხალხის ცნობიერება ათავსებს ნაციხვარებში, ნასაყდრალებში, ბუხრეულ ადგილებში, სადაც ყოფითი თუ საკულტო ცხოვრება შემწყდარია დიდი ხნის წინათ და, როგორც ვიცით, მათი წარმოსახვითი ან

რეალური არსებობა უქმნის ამ ადგილებს სიწმიდეს, კვრივად ხდის მათ. «ის უნჯი სად ინახვება, მხოლოდ უფროსებმა იციან, თითო-ოროლამ. იქ გველი სდარაჯობსკე» (40, 104); «ოქროს გუთნებია იქ ჩალაგებული. ისა თხარეს, ფუძისკარი, რო ვეძახით. «იქ გველი მოგვეჩვენაო», დაანებეს თავი...» (40, 111), _ ამბობენ მთიულეთში.

ჩვენ ანდრეზებში განძის ძიება, როგორც წესი, ჯვართან არის დაკავშირებული. ჯვარის რჩეული მკადრეები ჯვარის დავალებით მიდიან სახიფათო ექსპედიციაში განძის მოსაპოვებლად, რომელიც დევების საკუთრებაშია; მკადრე დევს გამოჰგლეჯს განძს, როგორც ჯვარმა, ღვთისშვილმა გამოჰგლიჯა ერთ დროს თავისი საყმოსათვის საცხოვრებელი ტერიტორია. ამ გზით მოპოვებული ოქრო-ვერცხლით და ძვირფასი თვლებით ივსება ან ახლად იქმნება ჯვარის საგანძური, რომელიც, როგორც თავის ადგილზე ითქვა, კულტის გულისგულს შეადგენს; განძი ქმნის თავის გარშემო ჯვარის კვრივს, რომელსაც მკადრე თავისი სიწმიდის ძალით უახლოვდება. განძი თავისთან ახლოს უშვებს მკადრეს, რადგან ის ჯვარის მოწმიდარია. მაგრამ ჯვარის განძის (საუბარია ჯვარის ტერიტორიაზე დაცულ განძზე) პარადოქსი ის არის, რომ მისი შინაგანი ცეცხლოვანი ბუნება უძლურია უწმიდური ძალის წინაშე. ფშავ-ხევსურეთში და გუდამაყარ-მთიულეთში გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენის თანახმად, მპარავი მანამ ვერ მიეკარება ჯვარის თას-განძს ამოსაღებად, სანამ კატას არ დაკლავს და მის სისხლს არ ასხურებს მას. ალ. ოჩიაურის მასალებში მოიპოვება ამის დასადასტურებლად თავად მპარავის ნაამბობი, აღიარება: «... მანამდინ ახლოს ვერ მიუდეგით ამოსაღებად იმ თას-განძს*, მანამ კატა არ დავკალით და სისხლი არ დავასხითო. ასე რომ მივიქეცით, რაღაცამ წივილი წაიღო და ჩვენ ნება მოგვეცა ახლო მისვლისა და განძის ამოღებისაო. მანამდინ კი, რომ მიუახლოვდებოდით, იმ თას-განძიდან ცეცხლი ამოვარდებოდა და ზედ გადმოგვეფინებოდა ალიო და დაწვას გვიპირებდაო» (62, 160).

აქ მოთხრობილი ამბავი ძლიერ გვაგონებს სკვითურ თქმულებას, მთიელი მპარავი და კოლაქსაისის ორი ძმა მსგავს სიტუაციაში არიან მოხვედრილნი: განძი შინაგანი ცეცხლის ჩენით იშორებს მათ, რადგან განძი ვერ შეიცნობს მათში თავის ჭეშმარიტ პატრონს, არამედ ხვდება, რომ ისინი მპარავნი არიან: ხელყოფენ იმას, რაც მათ არ ეკუთვნის დასაბამიდან, შობითგანვე, ან რისი ხელყოფის დასტური ჯვარისაგან არ მიუღიათ. ჩვენი ანდრეზის მპარავნი განძის ხელში ჩაგდების მიზნით მიმართვენ შავ მაგიას _ კლავენ უწმიდურ ცხოველს, რათა მისი სისხლით გააუწმიდურონ განძი და მერე ხელყონ. ანალოგიური საშუალება განძის მიგნებისა თუ მოპოვებისა დადასტურებულია გერმანული და სლავური მოდგმის ხალხებშიც: იმ ადგილას, სადაც განძია ჩამარხული, კლავენ შავ თხას ან შავ ქათამს, რაც შემდეგ ხთონიური სულებისადმი მსხვერპლშეწირვად იქნა გააზრებული (113-ა, 373). ჩვენი ანდრეზების მპარავნი კატას უკლავენ არა ქვესკნელის სულებს ან ეშმაკს, არამედ კლავენ მას, როგორც «ანტიმსხვერპლს», რომლის სისხლმაც უნდა წარხოცოს წმიდა საკლავის სისხლი, რითაც განათლულია, როგორც წესი, ჯვარის თას-განძი. მპარავი აქ იყენებს იმ ძველთაძველ საშუალებას, რომელიც მოიშველიეს ლაშარის მუხის მოჭრისას:

* იგულისხმება ბაცალიგოს ჯვარის, პირქუშის ჯვარის თას-განძი.

ზურაბ ერისთავმა მანამ ვერაფერი დააკლო ლაშარის მუხას, სანამ მის ძირში კატა არ დაკლეს და მისი სისხლი არ ასხურეს მის ტანს.

მპარავი, რომელიც უწმიდურ ცხოველს, უსურმაგს* სწირავს მსხვერპლად, ეთიშება თავის საყმოს და ჯვარს. უფრო მეტი: ის მტრობს, უარყოფს ჯვარს, ეზიარება რა ეშმაკეულ ძალას. მან უარი თქვა ადამიანობაზე და დევურ სამსახურში ჩადგა. ჯვარისა და თავის თავში ადამიანურის უარყოფის გარეშე ის ვერ ჩაიგდებს ხელში ჯვარის განძს, ის უსათუოდ დანაშაულებრივი საქციელის ჩამდენი უნდა იყოს. ზოგიერთი ხალხის წარმოდგენით, განძის მოპოვება მხოლოდ ისეთ ადამიანს შეუძლია, რომელსაც გარკვეული რაოდენობის კაცისკვლა აქვს ჩადენილი (113-ა, 364), ან სული აქვს ეშმაკისათვის მიყიდული (113-ა, 374). ასეთი ადამიანის ბედი კი ყოველთვის ტრაგიკულია, როგორც მურმანისა, რომელმაც შავი მაგიის გამოყენებით ჩაიგდო ხელში ეთერი, რომელიც აბესალომს ეკუთვნოდა, როგორც ნადირობისას მოპოვებული განძი. თას-განძის მპარავის უკუღმართობა კარგად არის გამოხატული სიტყვებით, რომლითაც ის სახუცო ტექსტებში იხსენიება: «ოქრო-ვერცხლის ჴელუკუღმ გამტანი».

«ოქროს ღილი»

როგორც ჯვარი არის მორიგე ღვთის შვილი და ამიტომაც მას ეწოდება «ღვთისშვილი» (ღვთისნასახი, ღვთისნაბადები), ასევე ყმა არის შვილი თავისი ჯვარისა. გარკვეული აზრით, ყმა ხომ თავისი პატრონის შვილია; ავთანდილი როსტევანის ყმაც არის და შვილიც. შესაძლებელია «ყმა» გულისხმობდეს «შვილსაც», როგორც «ყრმას». შესაძლებელია, საყმოს ენობრივ ცნობიერებაში ჯერ კიდევ არ წაშლილა ამ ორი ტერმინის სემანტიური იდენტურობა. აკად. ნ.ბერძენიშივილი ვარაუდობდა, რომ «შვილი», როგორც სოციალური ტერმინი, შესატყვისი უნდა ყოფილიყო «ყმისა», რომელიც, მისი აზრით, გვიან დამკვიდრდა ენაში (15, 124). ამ აზრის დასტური შეიძლება იყოს ის ფაქტი, რომ მთის ლექსიკაში ორივე ეს ტერმინი შემონახულია ერთი და იმავე იერარქიული დამოკიდებულებების გამოსახატავად: დამოკიდებული წევრები იერარქიისა გამოხატულია ტერმინებით «შვილი» და «ყმა» («ღვთის შვილი» და «ჯვარის ყმა»).

«მამაშვილურ» ურთიერთობას ჯვარსა და მის ყმას შორის ადასტურებს თავად რიტუალი ჯვარში მიღებისა: საყმოში დაბადებულ დედიშობილა ვაჟს დროშის ქვეშ შეაგორებენ, საიდანაც ის მეორედ იბადება (57, 261). დროშა კი, როგორც ვიცით, ჯვარს განასახიერებს. ვ.ბარდაველიძე ამ რიტუალში სამართლიანად ხედავს ჯვარის მიერ თავის საყმოში დაბადებული ბავშვის შვილად აყვანის მისტერიას (115, 61). როგორც ჩანს, ფიზიკური დაბადება საყმოში საკმარისი არ არის იმისათვის, რომ ყრმა საყმოს სრულუფლებიანი წევრი ანუ ჯვარის ყმა შეიქნას. უფრო მეტი: ფიზიკური შობა შვილის სტატუსსაც არ ანიჭებს შობილს. შატილში ამბობდნენ და ეს ნათქვამი ნებისმიერ საყმოზე ვრცელდება: «კისტან შვილს მიუბარებსავ შვილ ნუ გიქვიანავ, იცოდიან შატილ» (38, №26085).

---

* უსურმაგი _ ცხოველი, რომლის ხორცი არ იჭმევა (ცხენი, ძაღლი, კატა და სხვ.) (87, 410). უსურმაგი რომ არ იჭმევა, სწორედ ამიტომ არ შეიძლება მისი მსხვერპლად შეწირვა. უსურმაგი, როგორც მსხვერპლი, უწმიდურთა მსხვერპლია.

ხატში გაყვანით ყრმა შეიქნება თემის საკუთარი წევრი და თემის სალოცავის *ყმა, ოქროს ღილი* (106). ამ სიტყვების ავტორი ფშავის სინამდვილეს აგვიწერს. ოქროს ღილი ფშაური ტერმინია, რომლის ხევსურული შესატყვისია *ვერცხლის ღილი*. ჯვარის დროშის საკადრისებიდან შობილი ოქროს ღილად იწოდება. დროშიდან ის იბადება სრულუფლებიან ყმად, «დროშის ყმად», და მას ამ დროს ჯვარი, მისი «მშობელი» «ღილს» უწოდებს; ის ჯვარისთვის არის «ღილი», რადგან ყმა თითქოს ღილივით უნდა იყოს მიკერებული კალთას შევრდომების ნიშნად. ხოლო ღილი ოქროსია ან ვერცხლის იმ აზრით, რომ ახლადშობილი ყმა ამიერიდან არის ჯვარის განძი, ღვთისშვილის უნჯი ყმა, ისეთივე ძვირფასი საკუთრება, როგორიც მას აქვს ჯვარის საგანძურის (თას-განძის და სხვა «თეთრეულის») სახით. ანალოგია, შესაძლებელია, შორეული მოგვეჩვენოს, მაგრამ მაინც აღსანიშნავია, რომ ინდოეთში უფრო მაღალი ხარისხის მოსაპოვებლად ადამიანი საგანგებო რიტუალის გავლით უბრუნდება საშოს, რათა იქ «ოქროს ემბრიონად» ჩაისახოს. «ოქროს ემბრიონად» გარდაქმნით ადამიანი ოქროს თვისებებს ეზიარება (152, 56). ჯვარის დროშის საშოში ჩასახული ოქროს ღილიც ასევე ნაწილიანი ხდება ჯვარისა, რომლის ნიშანი არის ოქრო.

«ფშაველებს თავიანთი თავი ამ ხატების ყმებად მიაჩნიათ, ხატები კი ფშაველებს «ოქროს ღილებად» თვლიან» (51, 184). აქედან ჩანს, რომ საყმოში ორჯერ შობილი ორი მხრიდან არის განსაზღვრული და სახელწოდებული: *ყმა* გულისხმობს იერარქიულ დამოკიდებულებას პატრონისადმი, რაც უპირატესად გამოხატავს ადამიანის თვალსაზრისს თავის მდგომარეობაზე ამ ურთიერთობაში; *ოქროს ღილი* კი ის მეტაფორული სახეა, რომლითაც ღვთისშვილს სურს გამოხატოს ეს ურთიერთობა. ამ მეტაფორით განელებულია ის სიმკაცრე, რაც შეიძლება ახლდეს პატრონყმულ დამოკიდებულებას. როცა ღვთისშვილი ამბობს თავის ყმაზე (ქადაგის პირით): «ვერცხლის ღილი მე მყავს აყვანილი, ჩემ კალთას ვაფარებო» (57, 262), ყმა ისმენს პატრონის მზრუნველ ხმას, არა მკაცრს, რადგან ღილი და კალთა მშობლიურ განცდას ბადებენ მასში. ჩვენი მიზანი არ არის ამ მეტაფორის წარმოშობის გარკვევა, მაგრამ უნდა შეინიშნოს, რომ ჩვენ საყმოებს გარეთ, სხვა ტრადიციაში, ერთმანეთის გვერდით გვხვდება ყმა და ოქროს ღილი, რომელიც ამჯერად ყმის სამკაულია. ხალხური ლექსი თამარს ათქმევინებს:

ათასი კაბა ყმა მყავდა, ყველანი ოქროს ღილითა,
ვაჭმევდი დედალ ხოხობსა, ვასმევდი ბროლის ჭიქითა.
ვინც კი შემება, შევები ალალითა და ჯიქითა...
აწი თქვენ იცით, მეფენო, ვინც დარჩით ამას იქითა

(81, №76).

ცხადი უნდა იყოს, რომ ოქროსღილკაბიან ყმებში თამარის უნჯი საყმო იგულისხმება, რომელსაც ბაგრატიონი დედოფალი ისევე პატრონობს და იცავს მტრებისაგან, როგორც მთის საყმოებს მათი ღვთისშვილი. ხოლო ბაგრატიონი, ჩვენ ვიცით, მოძმეობის კავშირით არის შეკრული მთის ღვთისშვილებთან.

«ღილი» მიგვანიშნებს ყმათა თანასწორობას საყმოში, რადგან ის გულისხმობს საერთო კალთას, რომელსაც აკერია ღილები. «ღილი» ემბლემაა თანასწორობისა, რომელსაც გამოხატავს სიტყვა მო-ყმე თავისი მორფოლოგიური აგებულებით: თავსართი «მო-»

ატარებს ყმათა შორის თანასწორობის იდეას. ოქროს ღილთა შორის ჯვარი არავის ანიჭებს უპირატესობას (ყველა ღილი ოქროსია), არავის ანებივრებს, არავის ამყოფებს ფუფუნებაში; თუ ვინმეს გამოარჩევს, ეს გამორჩეულობა უფრო ტვირთია და საკმაოდ მძიმეც, ვიდრე პრივილეგია. ჯვარი არ არჩევს ყმებს ქონებრივი ცენზის მიხედვით; რეალური განსხვავება მდიდარსა და ღარიბს შორის გაქარწყლებულია ჯვარის თვალში. ეს შეგნება ასულდგმულებს საყმოს, რადგან მან იცის, რომ მატერიალური დოვლათი და სულიერი დოვლათი ჯვარის ბოძებულია ყმისათვის იმის პასუხად, რასაც «სამსახურის წაყენებით» ანუ მსხვერპლის შეწირვისას მოითხოვს: «... რასაც წყალობას გეთხოებოდანთ, გამჩენს მორიგეს, დამრიგეს ღმერთს შაახვეწნიდით, წინპირა კაცის მეხვეწურნი კაცსა კას დროს მაუმატიდით, ღონე-ქონეს მაუმატიდით. ველთ ვინ გავიდოდას თქვენის მეხვეწურის ყუდროჩი, ბედსა-დ დავლათს თქვენს ახსენებდას, თქვენ ბედი დავლათი დაახმარიდით, შორს მყოფნ ახლოს დაუხვდიდით, თქვენს კაბის კალთა ჩაუფარიდით, მიწრიელ-ქვეცრიელ დაულაგმიდით, მტერზე, ნადირზე გაუმარჯვიდით...» (56, 19).

ნივთიერი დოვლათი, რომელსაც ფლობს ყმა საყმოში, იმ თხოვნის განაღდებაა, ჯვარის შუამდგომლობით მორიგე ღვთისადმი რომ არის მიმართული. ამიტომაც მდიდარ ყმას არა აქვს საფუძველი და უფლება იამაყოს შეძენილი სიმდიდრით. ამგვარი სიამაყის ყოველი გამოვლინება და მისგან გამოწვეული სურვილი გამოცალკევების და გამორჩეულობისა საყმოს სამართლიან გულისწყრომას და უნდობლობას იმსახურებს, რადგან ეს საფრთხეს უქმნის საყმოს ერთიანობას. დოვლათიდან, რაც უპირატესად წარმოადგენს პირუტყვს, მადლიერი ყმის მიერ გაიღება მსხვერპლი, როგორც საზღაური მონიჭებულისა, როგორც ნათქვამია ერთ საკულტო სიმღერაში _

ცხვარსაღ უმატე, თევდორე, თუ გინდა რქა-ჯანგიანიო

(77, №73).

სადაც *რქა-ჯანგიანი* ნიშნავს საკუთრივ იმ პირუტყვს, რომელიც საკლავად არის მიყვანილი ჯვარის კარზე. მსხვერპლი მსხვერპლია _ ყმისგან შეწირული ერთი ცხვარი თუ ჰეკატომბა თანაბარი ღირებულებისა არის ჯვარისათვის, რადგან ის მოელის თითოეულისაგან თავისი დოვლათის მიხედვით. ჰეკატომბა, რაც «ანდრეზად არ მოდის», ჯვარის წინაშე ამპარტავნობად ჩაითვლება; ჯვარი რისხავს *გაბუდაყებულს*, ვინც გადადის ჩვეულებრივ ნორმას, გადალახავს დასაზღვრულ (თუ დამსაზღვრელ) ზღურბლს. ჯვარი არ «იხდენს» ისეთ ყმას, რომელიც ცდილობს ქონებრივი უპირატესობა სოციალურ და საკულტო უპირატესობაში გადაზარდოს, ანუ ქონებრივი დოვლათით გამოწვეული პრესტიჟი აქციოს პატივად და საყმოსაგან ზედმეტი პატივი მოითხოვოს. საქციელს, რომელიც მდგომარეობს სიმდიდრის ნიშნით საყმოსაგან გამოცალკევების ტენდენციაში, *გაბუდაყება* ეწოდება. ეს მთიულური კილოკავის სიტყვაა და ის ამგვარად განიმარტება ეთნოგრაფების მიერ:

«... თემი იკვეთდა ისეთ წევრებს საზოგადოებისას, რომელიც ქონების დაგროვებისაკენ მიისწრაფოდა და თემისაგან გამოცალკევებას ცდილობდა. თემი ამას **გაბუდაყებას** ეძახდა და გაბუდაყებულს იმით სჯიდა, რომ სრულ იზოლაციაში აქცევდა...» (102, 64). აღნიშნულია, რომ გაბუდაყებულის მოკვეთა საყმოდან არის «თემის შიგნით შექმნილი პრეროგატივების წინააღმდეგ ბრძოლის ერთ-ერთი საშუალება» (იქვე), «ასეთ სასჯელს

თემი მაშინ მიმართავდა, როდესაც თემის შიგნით ვინმე ეკონომიური თუ სხვა რაიმე უპირატესობის მოპოვებას შეეცდებოდა» (102, 67).

როგორც ვხედავთ, გაბუდაყებული თავისივე ნებით ემიჯნება საყმოს, _ ოქროს ღილი თავს იგლეჯს ჯვარის კაბიდან, _ რასაც საყმო მისი მოკვეთით ადასტურებს. ჯვარის კალთას თავისი ნებით აგლეჯილი ღილი უკვე მოკვეთილია, საყმო მხოლოდ რიტუალურად ადასტურებს ამას.

გავეცნოთ ორიოდე სიუჟეტს, რომელიც შექმნილია გაბუდაყების მოტივზე. ფშავში (ჩარგალში), ივრის ფშაველებში (არტანში, არხალში), გუდამაყარში გავრცელებულია თქმულება გამდიდრებულ კაცზე, რომელიც ცხვარ-ძროხას მაღლა მთაში წველის და რძე მილებით დაბლა სოფელში მისდის. საყმოს ცნობიერებაში ასეთი ვითარება ანომალურია; ეს არის უკიდურესი სიმდიდრის ნიშანი და გაიაზრება ჯვრისადმი მტრობად, რისთვისაც გაბუდაყებული პირები ისჯებიან სრული გადაშენებით, საყმოს სასიკვდილო განაჩენი გამოაქვს მათთვის და ეს ჯვარის დასტურით ხდება. ხმა ღვთისა _ ხმა ერისა _ ეს ძველი დევიზი აქ სრულ მოქმედებაშია. ეს კარგად ჩანს სულასა და კურდღელას _ ჩარგლელ ძმათა ანდრეზში. «... იმ სულა კურდღელათ ხალხი არ უშობავ არაგვის ჭალაზე, არც ფშაველები, არც ჴევსურები... იმ სულა კურდღელათ ისე შაუწუხებავ ხალხი, რო ამდგარა ლუხუმის შვილი, ცაბაურთაში წასულა და წელწად დილას სასოვეთ თავის მაღალზე საპარავის ყელისას ნაბდის ჴლუჩიათ გადაულალავ ხალხი და ღალატით დაუჴოცნებავ ისეები... ხალხი ჩაუსაფრებავ, თავად მეკვლედ მისულა. მიიღეს როგორც დედიძმის შვილი. როცა დაითვრნენ, ადგა და შაატყობინა იმ ხალხსა, დეეცა ეს ორი სოფელი იმ ორ კაცსა. სულაი ახუნის შასამართს მაუკლავ, კურდღელა გამაჰქცევია და ჩარგლის კართ მაუკლავ...» (67, 116). ნიშანდობლივია, რომ გაბუდაყებულ ძმებს ერთობილი სოფელი კლავს, მთელი სოფელი კისრულობს პასუხისმგებლობას, რომ იძულებულია დაარღვიოს ზნეობრივი კანონი _ ახალწლის დილას ღალატით დახოცონ ძმები. თუმცა სოფელი უნდა გრძნობდეს ჯვარის დასტურს ამ სისხლიან საქმეში. ჯვარის ნება მათ დაღუპვაში იქიდან ჩანს, რომ სულასა და კურდღელას ნასახლარს ჩარგალში ჯვარი დაეპატრონება. მათი, როგორც ჯვარისაგან შერისხულთა და განწირულთა, ნასახლარი ბუხრეული ხდება. «ჩარგალში ლაშარის ჯვარის ნიშია. სულა-კურდღელათ ეძახიან, იმათ ნაციხვარშია...», «... ისენ დაუჴოციან ლაშარის ჯვარის ყმათა და რაკი იმის ძალით მომჴდარა, მაუკიდებავ იქ კოჭი და ბეღელი დაუარსებავ იქა... ლაშარის ჯვარს მაადიდებს (ჴევისბერი), ლაშარის ჯვარსა და თამარის ჯვარს იქ ბეღლები აქვ...» (67, 122).

გადმოცემის თანახმად, გაბუდაყებულებს, რომელთაც მთაში ნაწველი რძე დაბლა სოფელში ჩაუდით, ერთდროულად უსწორდებიან თავ-თავიანთ საყმოში: «როგორც სულა და კურდღელა ჩარგალში, ისე არხალში არხალი ყოფილა, არტანში თაღლაურა... იმ ახალწელს სუყველანი სამგანვე ამოუწყვეტიათ ფშაველებსა...» (67, 116). თუ ჩარგლელი სულა და კურდღელა, არტნელი თაგვა თაღლაურა და არხლელი არხალი საყმოს უპირისპირდებიან თავიანთი გამორჩეული სიმდიდრით, უძილაურთელი ვინმე და გოგოლაურთელი ყარტაულა ჯვართაც აღარ ეპუებიან და «მეტობენ» მათზე. უძილაურთელს დაუტრაბახნია: კოპალას ყმებს წყალი არა აქვთ სასმელად, ჩემი მუშები კი ლუდში ბანაობენო. ჯვარი ასე უსწორდება მას: ქვაბში საკიდლიდან გველი ჩადის, კერძი

იწამლება და მის მჭამელს იმსხვერპლებს ყველას; გადარჩება მხოლოდ დედა-შვილი (38, №25606). ასევე იღუპება გოგოლაურთელი ყარტაულა, რომელსაც უთქვამს, ჩემს მამულში უფრო მეტი კაცი მუშაობს, ვიდრე მთავარმოწამეშიო (65, 34-35)*.

როცა დოვლათით გაბუდაყებული საყმოსაგან დამოუკიდებლად გრძნობს თავს, ის ჯვარსაც უარყოფს, როგორც ღვთიურ პატრონს, და დევნის მას. ეს არის გაბუდაყების მწვერვალი, რაც უკიდურეს ინდივიდუალიზმში გამოიხატება. ამ დროს «ღილი» მოწყვეტილია მიწას და ცას და ის არ შეიძლება არ განადგურდეს. გუდამაყარში ასეთი ანდრეზია შემორჩენილი:

«... ამ წვერის ანგელოზის სამკვიდრო აქა ყოფილა. სოფლის (იგულისხმება სოფ. გამსი, ზ.კ.) თავზე. ერთი კაცი _ მირიანეული გამდიდრებულა ძალიან. ეს ხატი არ იჯდენს თურმე ღორების ყოლას. მივიდნენ ეს ღორები (ხატში), სთხრიან, გადმოთხარეს იქაურობა. ის ძალიან მდიდარი კაცი ყოფილა. ერთ დღეს ორი ქორწილი უნდა ჰქონდეს. ამაიტანა კახეთიდან ღვინოები, მააქვს და გზაში დეეცა დიდი ქარიშხალი, გააფუჭა ყველაფერი. _ მაცალე, მე მირიანეული ვარო, კიდევ ვიყიდიო. წავიდა და კიდევ მაიტანა. გზაში აღარა ხიფათი არ მოსვლია. გაამზადა ეს მაყრები. წავიდნენ. ორი ქალი უნდა მაიყვანონ ოჯახში და ქორწილი გადაიხადონ. როცა მოდიან მაყრები და მოჰყავთ ქალები, ისეთი წარღვნა მოვიდა, წამოვიდა მიწა, მოიმზღვლა, მოხვდა და მთელი წაიღო მაყრიონი ნიაღვარმა, ხალხიც, პატარძლებიცა. ის ხატი იმაზე გაჯავრდა, ღორებმა რომ ამოთხარეს. აფრინდა ეს ხატი, ზევით ვლოცულობთ, საგულებელს ეძახიან, იქ დაარსდა. ამ მირიანეულმა გაიგო და იქაც არეკა ღორები. იქიდან აფრინდა (ხატი) და სუ წვერზე ავიდა, ჭალისთავის წვერს. ყამირია, იქეთაც და აქეთაც არავინ გასთიბს. არ აჯსონთ მამა-პაპას, ვერავინ ვერ გასთიბს. იქ ქვებია გათლილი, ნასაყდრალია. იქ ღორები ვეღარ ავიდოდა. იმაზე გაჯავრდა და ამიტომ დაღუპა. როცა ესენი დაუღუპავ, მემრე გამეცხადა თუ როგორ იქნებოდა და უთხრა მირიანეულს: «გაგერიდე, ზევით წავედი და შამამყევ, მირიანეულო. მიგაყენებ და მოგაყენებ, ქალის ქალზე დაგაყენებო. სუ გაწყვეტილა ის ხალხი; მართლაც ქალის ქალი დამრჩალა, სხვა ნათესავები სუ გაწყვეტილან» (67, 195).

ადრე გავეცანით ისეთ ანდრეზებს, სადაც ჯვარი კერაში იფნის ამოსვლით ან სხვა რამ სასწაულით დევნის მოსახლეობას მის ადგილ-სამყოფელიდან, ახლა კი ვხედავთ, რომ თავად ჯვარის ყმა გამოდის ჯვარის მდევნელის როლში; თუ სხვაგან, ჯვარჩენისა და ჯვართ დაარსების ანდრეზებში საკრალური იპყრობს პროფანულ ტერიტორიას, აჩენს რა ადგილ-ადგილ კვრივებს, გუდამაყრულ ანდრეზში მირიანეული კვრივების დალახვით იფართოებს საარსო ტერიტორიას იმ საზღვრამდე, სადამდეც კი ფიზიკურად შესაძლებელია. ინგრევა ჯვარის შენებული, შენდება ადამიანი, მაგრამ თუ ადამიანის აშენებას ზღვარი აქვს დადებული, ჯვარი უსასრულოა და მის წინაშე საბოლოოდ ნადგურდება ადამიანი. მირიანეულის მოდგმა საყმოდან ამოირიცხა (ქალის შთამომავალი, მით უმეტეს, «ქალის ქალი» ვერ აგრძელებს გვარს), გვარმა კი «კოჭის მოკიდებით» გააჩინა ახალი კვრივი, რომელსაც ფიზიკურად ვეღარ მისწვდება ადამიანის ხელი. «ჭალისთავის წვერი», სადაც დევნილმა ხატმა სამკვიდრებელი ადგილი ამოირჩია, ფშავის მთაწმინდათა

* სხვა ვარიანტით, ყარტაულა ცაბაურთელია, რომელიც «მეტობს» მეზობელ საყმოზე, გოგოლაურთის მთავარმოწამეზე (18, №122).

ანალოგიური მთა არის, აქაც მთელი არემარე მიუკარებელია კაცთაგან («ყამირია, იქეთაც და აქითაც არავინ გასთიბს») და მოსახლეობა აქაც ადასტურებს ნასაყდრალებს, საკულტო ყოფის ნიშნებს.

გაბუდაყებულთა აღსასრული ტრაგიზმის მწვერვალს აღწევს, როცა იღუპება ცხრა ძმისაგან შემგარი დიდი ოჯახი. *ცხრა* კურთხეულობის ნიშანია, მასში ჩადებულია გამრავლების უსაზღვრო პოტენცია. მართლაც, ცხრა ძმა, ცხრა პატარძალი, ცხრა ვაჟი _ ეს არის უკვე სოფელი სოფელში. მაგრამ სწორედ აქ მარხია გაბუდაყების თესლი.

ცხრას ავბედითი მხარეც აქვს. თუმცა ქორწილში უსურვებენ «ცხრა ვაჟი და ერთი ქალიო» (40, 75), მაგრამ ამ საკრალური და კურთხეული რიცხვით გამოხატული სიმრავლე საბედისწერო ხდება, როცა ცხრა ძმა ემსგავსება იმ ცხრა *გამხვივნებულ* ანუ გამრავლებულ-გაძლიერებულ ცხრა ძმა დევს, რომელთა უზომო სიმდიდრისა და დაუსაზღვრელი ექსპანსიურობის ნიშანი «ცხრათავიანობაა».

ცხრა თავა დევი ჰყოლიყო, ცხრა შვილთ გამზდელი ქალია

(67, 151).

ცხრაში მარხია გაბუდაყებულთა ბედისწერა: კურთხევა წყევლად იცვლება, როცა ცხრა ძმა უპირისპირდება სოფელს. ისინი უტევენ სოფელს, მის ხარჯზე იფართოვებენ თავიანთ ტერიტორიას; ამით ეთიშებიან სოფელსაც და ჯვარსაც, ურომლისოდაც ისინი ცდილობენ შეადგინონ საკუთარი, ჯვარისაგან დამოუკიდებელი «საყმო». გაბუდაყების, მძლავრობის და სხვათაგან გამორჩეულობის ნიშნად ამ ცხრა ძმას ჰყავს თეთრი ხარები (თუ არ ეყოლათ, თეთრ მიტკალს აცმევენ), რომლითაც ხნავენ თავიანთ ყანას ან ანადგურებენ სოფლის ყანებს. ეს თეთრი ფერი, რომელიც (მსგავსად *ცხრისა*) შეიძლება კურთხეულობის ნიშანიც კი ყოფილიყო, მათი ავბედითი ნიშანია, და აი, გაბუდაყების მწვერვალზე მყოფთ, მათ ეცხადებათ საბედისწერო სასწაულები _ თითქოს ჯვარჩენის ნიშნები, რომლებშიც ისინი ამოიკითხავენ თავიანთ აღსასრულს, სათიბში წყალი ეყინებათ, სახლში რძე, აკვანში ბავშვის შარდი. «რძე გამყარდა, ჩვენი ტაზარი (წესი) ასრულდაო». და ალბათ ჯვარის შეგონებით, რომ ცოდვილიანთა სარჩო-საბადებლით სოფელი არ გაუწმიდურებულიყო, სათითაოდ შედიან გამზადებულ აკლდამაში და ცოცხლად ისამარებენ თავს, სტოვებენ რა ბუხრეული ადგილის ხსოვნას დარჩენილთა თაობებში (40, 100-1; 109-ა, 150, 159; 67, 195-6).

სხვა ცხრა ძმა, კვლავ მთიულური ანდრეზის თანახმად, სოფელ გვიდაქეში ციხე-კოშკს აშენებს ბაბილონის გოდლის მშენებელთა კვალზე. «ეხლა ხო გაგისწორდით, საღვთოო!» _ შესძახებენ თავიანთ ჯვარს, რის გამოც ჯვარი პირწმინდად გასწყვეტს ცხრა ძმას, რომელიც მთელს სოფელს შეადგენდა. ასე გადაშენებულა გვიდაქეს ერთი მოდგმა (40, 101). ასევე გადაშენებულან ჯაუნარნი ლაკათხევში (მთიულეთი); საღვთოს მეხი დაუკრავს ციხის მშენებელი ცრა ძმისათვის, ჯვართან გასწორებას რომ ესწრაფოდნენ, როცა უთქვამთ _ «ერთი შემოვლაღა გვაკლიაო» (109-ა, 192).

ასევე ცხრა ძმის «დალევის» ამბავს მოგვითხრობს მიდელაურთა ანდრეზი. ხადაში ერთი სოფელი ეჭირათ გამდიდრებულ-გაბუდაყებულ ცხრა ძმა მიდელაურთ. ერთ-ერთ ძმას დროშითა და ანთებული სანთლით შემოუვლია მთელი ხადისათვის ტერიტორიის დაუფლების მიზნით. ეს საკრალური მოქმედებაა. ასე იქცევა ქადაგი კულტის გენეზისში. როცა ის ხატის წმიდა ტერიტორიას შემოსაზღვრავს. გაბუდაყების გამოვლენაა

მიდელაურის მხრივ საკრალურ სფეროში შეჭრა _ საკრალური რიტუალის უზურპაცია. (შდრ. ალუდას მიერ კურატის თვითნებურად შეწირვა ჯვარის კარზე)*. მათ დასასჯელად ეს საქციელიც საკმარისი იქნებოდა. მაგრამ ანდრეზს კიდევ სხვა დანაშაული აქვს შემონახული. ანდრეზი აგებულია ჩვენთვის ნაცნობ მტრედისა და მონადირის მოტივზე.

«... ყოფილა სოფელი და ცხრა ძმანი ყოფილან და ერთი მონადირე ყოფილა. და წავიდა ეს მონადირე და საღამოს მოიდა და იარაღი აიყარა და დაჰკიდა ბოძზე... ჰოდა, ჩამაცვივნილა ის იარაღი, კიდევ დაუკიდნია, ჩამაცვივნილა და მამას უთქვია, რო სად იყავ, შვილო, დღეს სად იარეო? სადა, რა ნახეო და _ არაფერი არ მოუტანია _ და ბეგოთ ხატის ტყეში ვიყავიო და მტრედს ვესროლეო, დავჭერ ფრთაშიო და წავიდა ისიო. გაგიწყრა ღმერთიო, ბეგოთ საღვთო დაგიჭრიაო...» (გაგონილია ხადაში, იხ. აგრეთვე 40, 51).

ჯვართ დაარსების ანდრეზში მონადირეს მოჰყავს მტრედი _ თუმცა არც კი იცის, რომ ის ჯვარის ნიშანია _ თავის საყმოში და თავისდა უნებურად სალოცავის დაარსების მონაწილე ხდება. აქ მონადირე არ მოქმედებს, როგორც მონადირე _ ის არ ნადირობს, თუმცა წმიდა «ნანადირევით» ბრუნდება უკან. მიდელაურის ტრაგიკულ ანდრეზში კი მონადირე ცდილობს იმ ფრინველის მონადირებას, რომელზედაც არ ნადირობენ. ის შეეყრება მტრედს (ეს მისი ბედისწერაა!), მაგრამ ვერ შეიცნობს მასში ხატის წმიდა ფრინველს (ესეც მისი და მისი ძმების ბედისწერაა!) და დასჭრის მას. ეს საბედისწერო გასროლა მიდელაურთა დაქცევის ნიშანია. ჯვარი მათივე საკუთარი ხელით უსწორდება გაბუდაყებულ ყმებს.

მეტისმეტი სიმდიდრე არ არის გაბუდაყების ერთადერთი მიზეზი. ხშირად ხდება, ოქროს ღილს ავიწყდება, რომ მატერიალური დოვლათი, რომელსაც ის ფლობს, ჯვარის მინიჭებულია, როგორც ნადირთ პატრონის ნაწყალობები მისი კერძი ნანადირევი. მაგრამ საყმოში შევხვდებით ისეთ ყმასაც, რომელსაც არ ახსოვს, რომ ჯვარის კალთაზეა დაკერებული და მისი დავლათით (ხარიზმით) აღწევს ყველაფერს, რასაც აღწევს.

ცაბაურთის საყმოში შემორჩენილია ამბავი მთავარანგელოზის ხევისბრის, გამახარე ხოხორდაულის სასწაულებრივი გადარჩენისა (ეს ხევისბერი ერთ-ერთი ცხრა გაბუდაყებულ ძმათაგანია). ჩვენ ეს ანდრეზი ვახსენეთ, როცა საუბარი იყო ჯვარის ძირითად სიწმიდეებზე. ახალწლის დილას ხევისბერი, რომელსაც ხელში დროშა და თასი (სხვა ვარიანტით: დროშა და წილობები, რომლებიც ჯვარში, ბეღლის კარზე უნდა მიეტანა ხევისბერს, როგორც ახალი წლის მეკვლეს) ეჭირა, გამოიტაცა ზვავმა და უვნებლად ჩამოსვა სოფლის ახლოს, მზიდას, სადაც ახლა კვრივია. ცხადია, დროშაც და თასიც და თავად ხევისბერიც ჯვარის საკუთრებაა, მისი უნჯი, როგორც ოქროს ღილი. მაგრამ ხევისბერი უფრო მეტია ჯვარისათვის, ვიდრე რიგითი ოქროს ღილი. თუ რიგითი ყმა ჯვარის უნჯია, ხევისბერი, როგორც მისი დაჭერილი, მისი უნჯის უნჯია. ამიტომაც ჯვარი დაიცავდა განსაცდელში თავის უნჯის უნჯს და წმიდა საგნებს, რომლებიც ხელთ ეპყრა მას. ეს იცოდა ხევისბერმა ხოხორდაულმა, როცა ჯვარი ახსენა და ერთადერთმა ჯვარიონიდან გაბედულად დადგა ფეხი საზვავე ადგილზე. ის გადარჩა ჯვარის

* ეს ისეთივე ცოდვაა, როგორც თვითნებურად, ჯვარის დასტურისა და მოწოდების გარეშე დეკანოზობა. «თავის მოწადინებით დეკანოზად წასვლა ცუდია, დაიღუპება. ხატს თავდიდი კაცი არ უნდა, ჩვენ დაბალი ვართ» (გაგონილია გუდამაყარში, 1982წ.).

დავლათის ძალით, მაგრამ სამშვიდობოს ჩასულმა ეს სასწაულებრივი ხსნა საკუთარ თავს მიაწერა და დაამადლა მთავარანგელოზს: «მთავარანგელოზო, ჩემმა დავლათმა გიშველა, თორო დროშაც დაგეკარგებოდა, თასნიც და ჴევისბერიც მოგიკვდებოდაო» (65, 228).

ასეთი სულისკვეთება უნდა ამოიძირკვოს საყმოდან მის მატარებელ პიროვნებასთან ერთად, მით უმეტეს, თუ ის ხევისბერია და არა რიგითი ოქროს ღილი, კულტის მსახური, რომელიც წარმართავს საყმოს რელიგიურ შეგნებას და ცხოვრებას. ანდრეზის ერთი ვარიანტით, ხევისბერს მის ძმებთან ერთად, რომელთა დაღუპვა («დალევა») დაუპირებია მათ ჯვარს, ცაბაურთის მთავარანგელოზს ლაშარის ჯვარი, როგორც ფშავის ღვთისშვილთა თავი, გამოსარჩლებია და ერთი კოჭლი მჭედელი მიუცია მათ გამოსასყიდად. ასე მოაშორა ისინი იმ ჯვარს და საყმოს, სადაც გაბუდაყდნენ. სხვა ტრადიციით, და ეს უფრო დამახასიათებელია, ცაბაურთის ჯვარი ღუპავს თავის გადიდგულებულ მსახურს.

დავლათი

ხოხორდაულის ამბავი ადასტურებს ვაჟა-ფშაველას სიტყვებს:

«... ფშაველს ზოგი კაცი ზოგ ხატზე იღბლიანი ჰგონია» (33, 12). ეს აზრი, რომელიც ალბათ რაღაც რეალურ გამოცდილებას ემყარება, აქა-იქ ბჟუტავს საყმოს ცნობიერებაში. ზოგ პიროვნებას თავის სახელოვან მომავალს საკუთარი დავლათის ცოცხალი განცდა აწინასწარმეტყველებს. ანდრეზად შემორჩენილია ლაშარის ჯვარის ხევისბერის, გარა თურმანაულის ჩვენება, რომელიც მას სიყმაწვილეში არაერთხელ უნახავს: ნისლა ხარი ერკინება წითელ ხარს და ამ შერკინებაში ყოველთვის წითელი ხარი გამოდის გამარჯვებული. ნისლაში ლაშარის ჯვარის დავლათია განსახიერებული, ხოლო წითელი გარას განცდაში მისი დავლათის განსახიერებაა (19, №121). როგორ ხდება, რომ ლაშარის ჯვარის დავლათს მის ყმის დავლათი სძალავს? ლაშარის ჯვარი ხომ «ზოგი» ჯვარი არ არის? თუმცა არც გარა თურმანაულია უბრალო ყმა, მაგრამ ის მაინც ყმაა. და მაინც მისი მომავალი ამ ჩვენებამ თუ განცდამ გადაწყვიტა. აქედან იწყება მისი გაბუდაყება, რომლითაც აღბეჭდილია მისი ცხოვრების ყოველი გადამწყვეტი წუთი. ამ წუთებში გაბედვის გარეშე, როცა ის ენდობოდა თავის დავლათს, გარა ვერ მიაღწევდა მისაღწევს, რომ არ განეცადა თავის თავში წითელი ხარის ძალა, რომელიც მის ყმაწვილურ ოცნებაში თავის დავლათად ესახებოდა. მაგრამ მიუხედავად ამ გაბუდაყებისა და თავის თავზე უზომო წარმოდგენისა, რასაც ამართლებდა კიდეც, გარას აღსასრული არ ყოფილა ტრაგიკული; მან ღრმა და ბრძნულ სიბერემდე მიაღწია _ ლაშარის ჯვარი თავის ნებას აცხადებდა მისი პირით. ლაშარის ჯვარს არ დაუსჯია თავისი ყმა ჯვართან გატოლებაზე ოცნებისათვის. ეს გამონაკლისი შემთხვევაა გაბუდაყებულთა ისტორიაში. ამის მიზეზს მივხვდებით, თუ გავითვალისწინებთ გარას წარმომავლობას და იმ იმედებს, რასაც საბედისწერო განსაცდელში მის შობაზე ამყარებდა საყმო.

გარა თურმანაულთა გვარს ეკუთვნოდა, ხოლო თურმანაულნი შეადგენენ გოგოლაურთა საყმოს ერთ-ერთ გვარს. თურმანაულთა საგვარეულოს სახელოვანი, შეიძლება ითქვას, *დავლათიანი* წარსული აქვს. მისმა ეპონიმმა _ თურმანმა, რომელიც, ანდრეზის თანახმად, ბატონის უსამართლობას გამოქცევია ბარიდან, დააარსა როშკა-ქმოსტის საყმო ხევისბერეთში და ჯვარიც «აღმოუჩინა» მას. ის, როგორც მონადირე, ჯვარჩ

ენის მხილველი შეიქნა ჭიუხებში და ჯვარი, მტრედის აღით გამოცხადებული, მოჰგვარა საყმოს (38, №25434). ეს იყო მისი დავლათი, რომელიც გადადის მის შთამომავლებში, როგორც საკუთრება, და ეს ხდება ამ გვარის გაბუდაყების საფუძველი. როგორც გარა არის გაბუდაყებული თურმანაულთ საგვარეულოდან, ასევე თურმანაულთა საგვარეულოა გაბუდაყებული გოგოლაურთა საყმოში, რომელიც თავის მხრივ, გაბუდაყებულია მთელს ფშავის ხევში, ლაშარის ჯვარის თორმეტ საყმოში. ჩვენ კი ვიცით, რომ ჯვარი და საყმო არ «ხდენილობენ» გაბუდაყებას, ამიტომაც ჯვარმა სამგზის მიიყვანა ცალკე თურმანაულნი, ცალკე გოგოლაურნი «დალევამდე» (მიზეზად ანდრეზი წმიდობის დაუცველობას ასახელებს). საყმო «ილეოდა», მაგრამ რაღაც სასწაულით კვლავ აღორძინდებოდა. ანდრეზი მოგვითხრობს, რომ თურმანაულნი ჯვარმა ერთ კაცზე დაიყვანა, ოთხმოცი წლის ბერიკაცზე, რომელსაც სხვა გვარის წარმომადგენლებმა მათდამი გაწეული სიკეთის საზღაურად თავიანთი ქალი შერთეს. თურმანაულები მესამედ აღორძინდნენ, კვლავ გამრავლდნენ და იმ ბერიკაცისგან მესამე თაობაში იშვა გარა (65, 300), აშკარად გამოხატული გაბუდაყების ნიშნებით.

სხვა გადმოცემის თანახმად, რაღაც დანაშაულისათვის ფშავის თერთმეტმა თემმა გოგოლაურებს ჩაქოლვა გადაუწყვიტა; მოაქუჩეს კიდეც საქოლავი ქვა, რომ დღეობა დღეს ყველანი ერთად ჩაექოლათ. ამ საქმეში მთელი პასუხისმგებლობა გარას ეკისრებოდა, როგორც განსაკუთრებული *მეტობის* გამომჩენს საგოგოლაუროში. («მეტობას აკეთებს, თავს წავიდა» _ ასე ხასიათდება მთხრობლის სიტყვებით მისი ქცევა). პირველი დარტყმა მას უნდა მიეღო, მაგრამ გარამ თავის გვარისა და გოგოლაურთის სხვა ყმებთან ერთად გასტეხა მაისტი, ქისტების გაუტეხელი ციხე, რაც ქაჯავეთის გატეხას ედრებოდა, და გამორეკა იქიდან უთვალავი ცხვარ-ძროხა ლაშარის ჯვარისაკენ, რომ წესისამებრ ჯვარისათვის შეეწირათ ნათავარი და მერე გაენაწილებინათ ნადავლი. გარას და თურმანაულებს და, საერთოდ, გოგოლაურებს, ეს ქმედება დავლათში ჩაეთვალათ და ხევისბერებმა აპატიეს გარას და მერე გოგოლაურებს დანაშაული: «რაკი მაისტი გატეხაო, _ უთქვამს მათურის ხევისბერს, _ გოგოლაურს მე კი ვირიგებო, დანარჩენ თემებმა თავად იციანო» და გატყდა. ვერცაღა სხვა თემებმა ქნეს» (38, №25451).

შესანიშნავია, რომ მაისტის გატეხა პროვოცირებული იყო ლაშარის თავხევისბერის მიერ მისდა უნებურად, რომელსაც გარასთვის, ჯერ კიდევ პირტიტველა ყრმისთვის უთქვამს _ «აქაო, რა დიდი გულითა ხარო, რა მაისტის ცხვარ-ძროხა მამიტანეო» (იქვე). ამ სიტყვებმა აანთო გარას სული, გაახელა «წითელი ხარი» და, როგორც თქმულება გადმოგვცემს, თხუთმეტი წლის ჭაბუკმა ხელი დაავლო ლაშარის ჯვარის დროშას, არაგვისაკენ დაეშვა, სამგზის იბანა არაგვში და დროშაც გაბანა. მერე ჯვარში ავიდა და ხალხს გამოუცხადა: ქისტეთს მივდივარ, მაისტი უნდა გავტეხოო (38, №25457). ეს სრულიად დაუშვებელი საქციელი იყო _ ხევისბერის ფუნქციის უზურპაცია, დროშის ხელყოფა (კვლავ გავიხსენოთ ალუდა ქეთელაურის ანალოგიური ქმედება). მაგრამ გარა არ ისჯება; მან თავისი დავლათით გაამართლა, რაც გაბედა: დროშით ხელში, როგორც ხევისბერმა და მეომარმა, გატეხა მაისტი. თუმცა გარა გამონაკლისია, მისი გაბედვა არ არის ანდრეზად დადებული; მის საქციელს ვერავინ გაიმეორებს დაუსჯელად. გარას საქციელის

ანდრეზად ამღებს იგივე ჩვენება უნდა ჰქონოდა, რაც გარას; ეხილა ჯვართან მორკინალი საკუთარი დავლათი, ან რაღაც სხვა ნიშანი გამოცხადებოდა, რაც გააბედვინებდა.

ტრადიციულ საზოგადოებაში წინაპრის საქციელი მაგალითია, რომლის მიხედვით უნდა იქცეოდეს შთამომავლობა. რას ვიტყვით გარა თურმანაულზე? გარა, ცხადია, ანდრეზის გმირია, მაგრამ ის სრულებით არ არის ანდრეზული, მასში არის რაღაც განსაკუთრებული, განუმეორებელი, რაც გამოარჩევს მას იმ წინაპრისაგან, რომელთა ქცევანი საფუძვლად უდევს შთამომავალთა ქცევებს. გარას შათამომავალი ხევისბერი ვერ დაიწყებს თავის საკულტო მოღვაწეობას იმგვარადვე, როგორც დაიწყო გარამ _ თვითნებურად ვერ დაავლებს ხელს ჯვარის უწმიდეს საგანს, და ვერ გამოაცხადებს თავს საკუთარი ნებით ხევისბრად. ასეთი საქციელის გამბედავს უნდა ესმოდეს დავლათის ხმა, როგორც ხმა ჯვარისა, და ალბათ მაშინ შეიძლება ხევისბრად დადგომის ტრადიციული წესისგან გადახვევა. ასე ხდება მაშინ, როცა დგება ამის გარდაუვალი აუცილებლობა, როცა სხვა გზა არ ჩანს; როცა არ ჩანს კაცი, რომელიც გაბედავს გაუტეხავი ციხის გატეხას, რომ საყმოს ოცნება აღასრულოს. ამის საკუთარი ნებით, საყმოს დასტურის გარეშე აღმსრულებელი ხარიზმატული (დავლათიანი) პიროვნება უნდა იყოს; მასზე უნდა გადმოვიდეს ხარიზმა _ მადლი, რაც სრულიად ნორჩ ასაკში აუცილებელი, ტრადიციულად მიმდინარე რიტუალთა გვერდის ავლით შეაძლებნებს ხევისბრობას და საყმოს წინამძღოლობას. დავლათიანი გარა უპირისპირდება ტრადიციას, მაგრამ ის, შესაძლოა, ახალ ტრადიციას უყრიდეს საფუძველს.

გარას უპირატესობა ის არის, რომ გარა საყმოს გენეზისში იბადება, დალევამდე მიყვანილი საყმოს ხელახალ გენეზისში. იქ არის მისი ფესვი. ის ბებრის შვილია, როგორც ზამთრის დალეული მზის შვილი, რომელიც თავის დროზე დაუვალ მზედ იქცევა. აღმავალი ძალა ჩანს მის პიროვნებაში, მის რწმენაში და იმედში დავლათისადმი. მაგრამ გარაში არ არის პიროვნული ინდივიდუალიზმი, რასაც ებრძვის ჯვარი და საყმო. გარა იქცევა ისე, როგორც სჭირდება საყმოს თავის არსებობის გადამწყვეტ ჟამს, სიკვდილ-სიცოცხლის ზღურბლზე. გარას ინდივიდუალიზმში განახლებული და აღორძინებული საყმოს ინდივიდუალიზმია, რითაც ის უცხო საზოგადოებებს უპირისპირდება. ასეთ დროს საყმოს სულიერი ძალები, რწმენა, იმედი, დავლათიან პიროვნებაშია დაუნჯებული. უნდა ითქვას, რომ გარა აფუძნებს თავის პიროვნულ ანდრეზს, რომელსაც შეიძლება ერთეულები მიჰყვნენ საყმოს ისტორიის გადამწყვეტ განსაცდელებში. მაგრამ მისი საქციელი ვერ დამკვიდრდება საყოველთაო წესად.

ნიშანდობლივია, რომ გარას დავლათი მისი სიკვდილის შემდეგაც ეტოქება ლაშარის ჯვარის დავლათს. ასეთი თქმულებაა დარჩ ენილი: გარა რომ მომკვდარა, მისიანებს ვეღარ გაუმარჯვნიათ ერთხანს. მერე ლაშარის ჯვარს მეენის პირით გამოუცხადებია: გარა ამოეთხარათ, მარჯვენა ბეჭი აეთალათ და ლაშარის დროშისათვის შეებათ. ასეც მოქცეულან _ შეუბამთ დროშაზე და კიდეც გაუმარჯვნიათ (38, №25458).

პიროვნებანი, რომლებიც მკვეთრად გამოხატული დავლათით არიან აღძრულნი, მწვერვალებივით ჩანან საყმოში. ისინი დავლათის მეოხებით არიან ატყორცნილნი ოქროს ღილის ჩვეულებრივი, ყოფითი დონიდან. მწვერვალზე ყოფნა განსაცდელია და დავლათის პარადოქსი ის არის, რომ დავლათი კაცისა ცხადდება მხოლოდ და მხოლოდ

უკიდურეს განსაცდელში, სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე, როცა კაცის არსებობა ბეწვზე ჰკიდია. აი, ამ დროს იჩენს თავს დავლათი, როგორც სასწაული. როგორც ჯვარი ეცხადება მკადრეს გადამწყვეტ ვითარებაში, ასევე გამოუქროლებს დავლათი კაცს *ცდაში*, განსაცდელში და მაშინ მიხვდება კაცი, რომ ის დავლათიანი ყოფილა. ჩვეულებრივ, წყნარ «ამინდში» დავლათი არ ჩანს, მას თითქოს საფარველი აქვს დადებული.

ფშავ-ხევსურული დავლათი იმავე ტიპის მოვლენაა, როგორც არის ისლანდიური hamingja, რომელიც ხშირად იხსენიება ისლანდიურ საგებში, როცა კონუნგის გაბედულ ნაბიჯზეა საუბარი. აი, როგორ განმარტავს ამ ცნებას ა.გურევიჩი:

«მეფეთა საგებში იღბალი (удача), ბედი _ არის თვისება, რომელიც, პირველ ყოვლისა კონუნგს, ბელადს მიეწერება. საზოგადოდ, რაც უფრო წარჩინებული და კეთილშობილია კაცი, მით უფრო მეტი იღბლის მქონეა ის, მით უფრო ადვილად იხვეჭს გამარჯვებას და სიმდიდრეს... ყოველი კონუნგი ფლობს თავის საკუთარ «იღბალს», «ნაწილს» (доля), ამავე დროს ის ყველა თავისი წინაპრის იღბლის მემკვიდრეა...» (120, 55).

«იღბალი ვლინდება ადამიანის მოქმედებებში, ამიტომ აქტიური, უყოყმანო მოქმედება მისი საქციელის იმპერატივია. ყოყმანი და ზედმეტი განსჯა შეფასებულია, როგორც იღბლის უქონლობის ნიშანი. ამას გარდა, და ეს არსებითია, იღბლის კატეგორიის გაგებისათვის სკანდინაველებთან, იღბალი არ წარმოადგენს ინდივიდის ისეთ განუშორებელ და მარად თანმხლებ თვისებას, რომ ის არ საჭიროებდეს განმტკიცებას და სისტემატურ გამოცდას მოქმედებაში. იღბლის ხარისხზე, მის ხასიათზეა დამოკიდებული ადამიანის ქცევის სასიკეთო ბოლო, მაგრამ მხოლოდ მორალური და ფიზიკური ძალების მუდმივი დაძაბვით შეუძლია მას მიაღწიოს თავისი იღბლის ცხადყოფას...» (120, 52-3).

აქ თქმული სავსებით გამოხატავს დავლათის ცნებას; ამავე დროს, დავლათის ცნება არის ის სასინჯი ქვა, რომელიც ამხელს ძირეულ განსხვავებას ძველ სკანდინავიურ საზოგადებასა და ჩვენს საყმოებს შორის. სკანდინავური დავლათი მხოლოდ კონუნგთა და წარჩინებულთა თვისებაა, უბრალო მოკვდავს, რიგით მებრძოლს ის არ შეიძლება ჰქონდეს. თავის გენეზისში კონუნგობა სწორედ დავლათზეა დამოკიდებული. მას მოაქვს ადამიანისთვის წარჩინება და მეფობა, ხალხის წინამძღოლობა.

ჩვენ საყმოში, რამდენადაც ჯვარმა მოყმენი ოქროს ღილად შობით გაათანასწორა ერთმანეთთან, ყოველი მათგანი პოტენციურად ატარებს დავლათიანობის შესაძლებლობას. ყველა შეიძლება იყოს დავლათიანი _ რიგითი ყმაც და მეფე ერეკლეც, ღვთისშვილის მოძმე, თუნდაც ერთხელ თავის სიცოცხლეში გამოავლენს რიგითი მოყმე დავლათს და ეს ყოფნის მას სახელისთვის: «ჭაბუკათ ჩაჩაურასა დავლათ დააჯდა მჯარზედა...» მეფის დავლათი მართლაც გრანდიოზულია თავისი მასშტაბითა და ძალით, მაგრამ მაინც დავლათია _ ზეადამიანურის შემოჭრა მოკვდავის დასაზღვრულ სიცოცხლეში და შესაძლებლობებში, როცა ღვთიური გაარღვევს ადამიანური შეზღუდულობის ფარგლებს. «ერეკლე ბატონიშვილი ღვთისგან ას დავლათიანი», ამბობს სიმღერა. ჭაბუკათ ჩაჩაურას ან ვინმე უთურგათ გიორგის დავლათი («არდოტს უთურგის გიორგი, გიქრის დავლათის ქარიო», 88,№100), თუმცა ვიწროდ შემოსაზღვრულ ასპარეზზე, სადღაც მიყრუებულ ხევში ვლინდება, მაგრამ თავისი არსით ის სრულიადაც არ განსხვავდება მეფური დავლათისაგან.

დავლათმა შეიძლება ყველას გამოუქროლოს, ოღონდ მხოლოდ მაშინ, როცა მოყმე მოქმედებს, ხოლო მისი მოქმედება ბრძოლაა ანუ *ცდა*. ეს არის მისი მნიშვნელოვანი საქმიანობა, სადაც თავს იჩენს მისი ეგზისტენცია. მოყმის დავლათი თავს ვერ იჩენს მშვიდობიანი შრომის დროს, განსხვავებით ბიბლიური იოსებისა, რომელსაც თავის ეგვიპტელი ბატონის სახლში «ყველაფერში ხელი ჰქონდა მომართული» (დაბ. 39, 2). შესანიშნავია, რომ საყმოს ენაზე ბრძოლას ეწოდება ცდა, სადაც მოყმე ცდის თავს, სადაც უნდა განიცადოს დავლათის ქროლვა, რომლის მოლოდინი არასოდეს სტოვებს მას. ამ მოლოდინით ელის ის ჟამს, როდის ჩაებმება ცდაში და სწუხს მთელი არსებით, როცა არ ეძლევა ცდის საშუალება:

ბრალია მინდიაისად, ხან რო არ ექნა ცდისაო

(88, №103).

ის სიზმრად ხედავს ცდას და მოუთმენლად ელის გათენებას, რომ არ გაუშვას ხელიდან ცდა, რომელიც მისი დავლათის საუნჯეა:

კლდის ძირში დაძინებულსა სიზმარ უნახავს ცდისაო,
მეელის გათენებასა, მასვლა უხარის მზისაო

(88, №193).

მაგრამ მოყმემ ისიც იცის, რომ ცდაში მხოლოდ თავგანწირვისას მოდის დავლათი, რომელსაც სიკვდილის სუნთქვა მოაქვს თან; ის თავს იჩენს ისეთ განსაცდელში, სადაც მოყმე სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზეა, მაგრამ გადარჩენაზე არ უნდა ფიქრობდეს, რადგან «ჭკვიანს» გაურბის დავლათი; მისი ფესვი ირაციონალურშია. ის ზენა სამყაროდან არის მოფრენილი და, როგორც ჯვარის მტრედი, მხარზე აჯდება მოყმეს, რომ თავისი უხილავი ფრთის შეხებით ერთი წამით მაინც ასწიოს წუთისოფლიდან და მარადიულობას აზიაროს.

ვაჟა-ფშაველას ლექსში «მარტოობა», რომლის დასაწყისი სიტყვებია «აღარ მესტუმრა არწივი», გვეცნაურება ხალხური წარმოდგენა დავლათის ბუნებაზე, თუმცა ხალხურ პოეზიაში ვერსად დავადასტურებთ, რომ დავლათი ფრთოსანი არწივი იყოს. ალბათ ეს ვაჟას პირადი წარმოსახვის ნაყოფია. ამასთანავე ისიც შესანიშნავია, რომ დავლათი ბრძოლის ველიდან მის ლექსში შთაგონებისა და შემოქმედების (ამ სიტყვის ფართო აზრით) ასპარეზზეა გადანაცვლებული. პოეტი ეძახის არწივს, როგორც მკადრეს შეეძლო მიემართა ჯვარის მაცნისათვის:

მოდი, არწივო, სადა ხარ?
შორითვე გიცნობ ხმაზედა.
შენს მოსვლას როცა კი ვიგრძნობ,
გამოვიცვლები წამზედა;
მყის ვტოვებ დედამიწასა,
გადავსახლდები ცაზედა.
ხან ფანდურს შავაჟღარუნებ,
ხან დავამღერებ თარზედა.
ხან ვტირი, ხანა ვლოცულობ,
ხან ბრაზს, შხამს ვანთხევ შხამზედა.

როცა არწივი თან მახლავს,
მიზის მარჯვენა მხარზედა, _
მეფისა მადგა გვირგვინი,
ვზივარ სამეფო ტახტზედა!
შეურაცხყოფას ვინ მკადრებს?
სალამს მიძღვნიან ცდაზედა.
როცა არწივი წამივა,
ჩვარი ვარ მცირე ჩვარზედა.
დამმალეთ, ნუ გამომაჩენთ,
არ შესცდეთ, დამსვათ ჯარზედა.

პოეტი საკუთარ ცდაში განიცდის დავლათის მიმოქცევას; ამ მიმოქცევაში, რომელიც ედარება ზღვის რიტმს, გადის მისი ცხოვრება. ზოგჯერ ეს შინაგანი ცდა სივრცულ-დროჟამულ გამოხატულებას პოულობს მთა-ბარისა და გაზაფხულ-ზამთრის მონაცვლეობაში (42). მთა და გაზაფხული განცდილია, როგორც სულიერი აღზევების და შთაგონების დრო და ადგილი; ამ დროს და აქ დავლათის ფრინველი არწივი აღწევს თავის მწვერვალს. ხოლო ბარი და ზამთარი დაცემაა, მიწიერ ტყვეობაში ყოფნა, როცა არწივი უჩინარდება; შესაძლებელია, სამუდამოდ გაუჩინარდეს.

დავლათი ტრაგიკული ფენომენია.

დავლათის გაუჩინარების, მისგან განწირულობის მუდმივ საფრთხეში გადის დავლათიანის ცხოვრება, რომელიც მთავრდება ტრაგიკულად, რადგან დავლათმა არ შეიძლება არ გასწიროს, ან არ დააყენოს გაბუდაყების გზაზე და დაღუპოს. ან ის ვერ აიტანს დავლათის განცდას და გაბედითებამდე მიდის, რადგან ადამიანის ბუნება შეზღუდულია და ვერ უძლებს დავლათის უსასრულობას, თუმცა მისი მოქმედების დრო წამისყოფაშია მოქცეული.

აი, თორღვა, რომლის დავლათიანობის ამომწურავ დახასიათებას იძლევა მასზე შექმნილი ხალხური ლექსები და პროზაული გადმოცემები.

ობლობით ამაიზარდა თორღვა ძაგანის გვარიო,
ამაეს ამაიყოლა ნავთი და ნაკვერცხალიო.
იორში ამაიჩქვიფა, შორით ვინ უგა თვალიო.
დიდებულობა დაუთქვეს, ბეჭებს უნახეს ჯვარიო.
მარჯვნივ მზე წერებულიყვა, მარცხნისკე მთვარის ნალიო...

ობლობაში იმალება მისი განსაკუთრებულობა, მისი დავლათი. ეს ძველი ხალხური წარმოდგენაა _ ობლებად დაიზარდნენ ამირანი და ძმანი მისნი, ობოლი იყო ფარნავაზი, რომელიც შემდეგ დიდებას ეწია თავისი დავლათით, ობოლია ზღაპრის ბევრი გმირი, რომელიც საბოლოოდ ხელმწიფებას აღწევს. მაგრამ თორღვას ობლობა ფარავს მის წარმოშობას ბაგრატიონისაგან (გადმოცემით, ის ალექსანდრეს თუ რომელიღაც ბატონიშვილის ნაბიჭვარი ყოფილა); ამათგან გამოჰყოლია მას, როგორც ზემოთ მოყვანილ ნაწყვეტში ჩანს, საგვარეულო დიდებულების ნიშნები, რომელთა შესახებ ქრისტოფორე კასტელი ლაპარაკობს თავისი ნახატების მინაწერებში (41, №3, №9). ეს არის საიდუმლო დაღი, რომელიც მშობელი დედის გარდა არავის არ უნდა ეხილა; მაგრამ ვიღაცამ თვალი

მოჰკრა («ვინ უგა თვალიო»), როცა ნაბანავები თორღვა ივრის წყლიდან დედაშობილა ამოდიოდა. თუ ადრე «ხთისაგან დავლათიან» თორღვას ტყვია არ ეკარებოდა, ამ საიდუმლო ნიშნების გამოაშკარავების შემდეგ შვიდ წელიწადს ნაავადარი კაცის მიერ ნასროლი ისრის მსხვერპლი ხდება.

მეორე ვერსიით, თორღვას იფარავდა არა საიდუმლო ნიშნები, არამედ გველეშაპისგან ნაჩუქარი ჯაჭვის პერანგი, რომელიც ალბათ მისმა დავლათმა ჩააგდებინა ხელში:

სანადიროში თორღვამა თეთრ ჯიჯვს მახკიდა თავლიო,
ფეჯი გაუსხლტა თორღვასა, მყინვარმ გაუღო კარიო,
ვეშაპ მყინვარში ნამყოფი გაუხდა მეგობარიო,
თორღვასა ჩასაცმელადა აჩუქა სამანქანიო

(88, №44-დ).

თეთრ ჯიხვს*, როგორც ირემს ფარნავაზი, მიჰყავს თორღვა იმ ადგილამდე, სადაც დასაბამითვე ელოდა მას ჯაჭვის პერანგის სახით გინივთებული მისი დავლათი. მისი ეს გამოცდილება ამგვარად არის გადმოცემული პროზაულ თქმულებაში: «თორღვა სანადიროდ ყოფილა, ერთ ალაგას ყინულში ჩავარდნილა, იქ ვეშაპი წოლილა და იმას დასცემია. თურმე სიცივითა და სიმშილით კვდებოდა თორღვა. შეეცოდა ვეშაპს, ამოიღებს თვალს, ალოკებს, გააძღობს და გაათბობს. გაუმმობილდება. იმ ვეშაპს მიუცია ჯაჭვი, _ ბეგთარი, _ ტანზე ჩასაცმელად. თურმე ისეთი თვისება ჰქონდა იმ ჯაჭვს, სადაც ხმალს დაარტყამდნენ, ან ტყვია და ისარი მოხვდებოდა, სულ იქ მიიხვეტებოდა თურმე და ველარაფერს აკლებდა იარაღი...» (88, 351).

დიდებულობა, დავლათიანობა, სასწაულებრივი ჯაჭვის პერანგი _ ეს ყველაფერი პირად სიჩაუქესთან ერთად ავალებდა თორღვას, რომ დაეცვა ფშავ-ხევსურეთის და თუშეთის საყმოები, როგორც იცავდნენ მათ მათი კანონიერი პატრონები _ ბაგრატიონები, რაკი ის იმათ ნაშიერად აღიარებდა თავს. პოეტური ფრაგმენტებიდან ჩანს, რომ თორღვა ცდილობს თავისი დიდებული წარმოშობის განაღდებას ხევსურეთის სინამდვილეში _ ის თითქოს იკრებს თავის გარშემო საყმოს, ის ბატონობს; ის ცდილობს ტერიტორიის დაპატრონებას:

ვაჟკაცნი ეგეთანი თორღვასა ხყვანდეს ყმანიო (88, 44-დ).
გამიგონიან ჯევსურნი, თორღვას რო ხყვანდეს ყმანია,
თორღვა იკვლევდა ადგილსა, ბატონის ნაბიჭვარია

(88, №44-ვ).

თორღვა ცდილობს დაიჭიროს ბაგრატიონი ბატონის ადგილი მთის საყმოებში და, რაკი ბაგრატიონი ღვთისშვილთა მოძმედ არის შერაცხილი, თორღვაც თითქოს «ჯვარობს» თავის თანამემამულეთა შორის, რაც შეუმჩნეველი არ დარჩენილა. ხალხური პოეზია განსაკუთრებით არ ავითარებს ამ თემას, მაგრამ ზოგიერთი დეტალი თორღვას გარშემო შექმნილ ლექსებში აშკარად მეტყველებს ამ სულისკვეთებაზე:

შამოძუგძუგებს თორღვაი, რო ძუძაური ჯვარიო,

---

* ამავე ეპიზოდის ამსახველ სხვა ლექსში თეთრ ჯიხვს ენაცვლება თეთრი ყორანი, რომელიც თან ჩაყვება მიწის ნაპრალში გაუჩინარებულ ჯაჭვის პერანგს (88, №44-ვ).

რომელსაც, როგორც მართლაც ჯვარს*, საუფლო საკლავს უკლავენ:

მეოთხედ მოსულს დაგიკალ თეთრი ქორაი ჯარიო...

მაგრამ ნაცვლად იმისა, რომ დავლათიან-ნაწილიანი და შეუვალ-ჯაჭვის-პერანგოსანი თორღვა ყოფილიყო თავისი საყმოს პატრონი და მცავი-მფარავი, როგორც ბაგრატიონთ ნაშიერი და ღვთისშვილთა მოძმე, ის ხდება მათი მტარვალი და მოძალადე; ის ვარდება გაბუდაყებაში, რისგანაც მისი სახელის სადიდებელ ლექსშიც კი აფრთხილებენ:

შაგაქი, ნუ გაზდიდდები, მამა მეცა მყავ ჴმლიანი,

სამთ შახკრავს შენისთანათა ჯაჭვიანთ პერანგიანი

(88, №43-გ).

«მათქვამი» ქალი ამ უკანასკნელი სიტყვებით გაახსენებს თორღვას, რომ დავლათი არ არის მისი პიროვნული თვისება, რომ მის გარეშე ის უბრალო მოკვდავად იქცევა და მისი მომრევიც მოიძებნება საყმოში.

როცა თორღვას გაბუდაყება მწვერვალს აღწევს, ის ითხოვს დამატებით ბეგარს, თითქოს უმნიშვნელოს ერთი შეხედვით:

მშავლებ, უმატეთ ბეგარსა თითო ტარიგი ცხვარიო,

თითო ნაცრიან ტომარა, მთაზე დავყარა მშრალიო.

საკარ-ყმოდ შამიკრიფოდით ლაღის არწივის მჴარიო

(88, №44).

თითქოს რა არის ერთი ტარიგი, ტომარა ნაცარი და არწივის ფრთა, მაგრამ ეს გახდა უკანასკნელი წვეთი მოთმინების თასში, _ სწორედ ამ დროს იწყება მისი დაცემა და ის, დავლათწართმეული, ხდება მსხვერპლი ისეთი კაცისა, რომლის ხელით სრულებით არ მოელოდა დაღუპვას. შესაძლებელია, იმ კაცის მხარზე გადაინაცვლა დავლათმა, რომ გაბედა და თორღვასთანა კაცს დაუმიზნა ისარი. მკვლელი ასე მიმართავს მოკლულს:

თორღვავ, ნუ დამემდურები, ძალისა მოგე ძალიო.

შვიდ წელს ვარ ნაავადარი, სამსა კი _ ნაცივარიო.

მუჴლით მოვზიდენ ბოძალსა, _ ჴელში არა მაქვ ჯანიო...

(88, №44-თ).

ნაავადარი და აქამდე უსახელო ჴონთა, ასე ერქვა თორღვას მკვლელს, მართლაც ვერ შეძლებდა ამ საქმეს, რომ მისი მსხვერპლი მათ შეხვედრამდე არ ყოფილიყო განწირული დავლათისაგან. დავლათმა გაწირა გაბუდაყებული* ისევე, როგორც აღთქმის გამტეხელი გველისმჭამელი მინდია, რომელსაც წაერთვა ზებუნებრივი სიბრძნე, რაც საბოლოოდ მისი ტრაგიკული დაღუპვის მიზეზი შეიქნა.

უცხო თვალი, რომელიც ყოველთვის მტრულია, შენიშნავს თორღვას ბეჭებზე აღბეჭდილი ჯვრის, მზისა და მთვარის გამოსახულებებს _ მისი ნაწილიანობის პიკტოგრაფიულ ნიშნებს, რომელთა არსებობა მის ტანზე საიდუმლოდ უნდა

---

* «კოშკი დგას იელოვანში, თორღვაის ნაბურთვალიო» (88, №44-ბ) _ როგორც ვხედავთ, თორღვასაც გაუჩნდა «კოშკი», როგორც ჯვარის კვრივი, სადაც «ბურთაობს» ჯვარი; გავიხსენოთ ჯვართა გავრცელების ეპითეტი «მობურთვალი».

* გაბუდაყებას ერთვის ღალატიც: «ძმობილის მოღალატესა ღმერთმ გიყვას სამართალიო» (88, №44-თ). ოღონდ გაურკვეველია, ვინ არის ეს ძმობილი. ჯაჭვის პერანგის მჩუქებელი ვეშაპიც მის ძმობილად იხსენება (ღალატის ეპიზოდი უცნობია).

დარჩენილიყო სიკვდილამდე. ეს ნიშნები, როგორც თილისმა, იცავდა მას განსაცდელში, ვიდრე დღის სინათლე არ იხილეს მათ. თორღვა ჰკარგავს ვეშაპის ნაჩუქარ «სამანქანურ» ჯაჭვის პერანგსაც, რომელშიც მსგავსად ვახტანგ გორგასლის ვიგრის ტყავისა, არც ისარი და არც ტყვია არ ატანდა. შესანიშნავია, რომ ეს ორივე საბედისწერო დანაკარგი ბანაობის დროს შეემთხვა თორღვას: ერთხელ იორში «ამოჩქვებისას», როცა «თვალი უგეს» მის შიშველ ტანს; მეორედ, როცა არჭილოს წყალში საბანაოდ ჩასულმა უყურადღებოდ მიატოვა ჯაჭვი. აი, როგორ გამოითქვა ლექსად ეს ეპიზოდი:

ჩამოდიდნენ ანდაკსა მონადირენი რვანია.
თორღვაიც ამანდ ჩამახყვა, რო ყვირილობის ჴარია.
ბეჩავად რასამ მაღბიჯავს, ემჩნევის ნატირალია.
_ «ჯაჭვი რა უყავ, თორღვაო, ძმობილის ნაჩუქარია?»
_ «სანადიროჩი გადაველ, ნადირთ მოვავლე თვალია;
ჩავედი არჭილოშია, მოვჴელე თბილი წყალია.
მე ჩავედ საბანაოდა, ჯაჭვს გავანებე თავია.
მაშინ დავკარგე ტიალი, ვეღარ მოვხკიდე თვალია.
ეგრე გაცურდა ე ჯაჭვი, როგორც მდინარე წყალია.
გამაუყენე მდევარი, ვერ მაუჴელეს კვალია.
წამოვედ, რაღას ვიქმოდი? იმად ვარ ნატირალია»

(88, №44-ზ).

ბანაობა ძველი მითოლოგიური მოტივია; მობანავე თორღვა, რომელიც კარგავს შობითგან ბოძებულს თუ განსაცდელში მოპოვებულს, ძველი მითოსების პერსონაჟებს ენათესავება, მაგ., გილგამეშს, რომელიც ბანაობის დროს კარგავს უყურადღებოდ მიგდებულ სიჭაბუკის ბალახს, დიდი წვალებით რომ ამოიტანა ოკეანის ფსკერიდან. ასევე ევფრატიდან შიშვლად ამოსულ გმირებს _ გილგამეშსა და ენქიდუს _ დაადგა თვალი ქალღმერთმა იშთარმა, რაც ერთ-ერთი მათგანისთვის საბედისწერო შეიქნა (იხ. კარი VI). ქაოსის ფრინველმა, ანზუდმა, ბანაობის დროს მოჰპარა სამყაროს უფალს, ენლილს, ბედისწერის დაფები (46, 90).

წოდებულნი და რჩეულნი

შარმანაულო, შავარდენოო,
მთიბელნი გიხარიანღაეო?
მთიბელ-მამკლისა სანაყროდაო
დუმას ზისცვარში ხარშავღაეო?
ბევრაის ჯიჯვის გამგორესაო,
თოფსა ჴირიმსა ზიდავღაეო?
მტრისა ბევრაის გამჯავრესაო,
წელზე ფრანგულსა იბამღაეო?
სტუმრის ბევრისა მასახურსაო,
ტყავსა ქემხითა ხკერავღაეო?
ბევრაის მტრისა გამრიგესაო,

ენასა ბჭეში ზიდავღაეო?

(79, №149).

ამ ხევსურული ხმით ნატირალში პარადიგმულად არის აღნუსხული ყოველი საქმიანობა, რომელთა აღსრულებაში გადის თითოეული ყმის წუთისოფელი. მოტირალი სათითაოდ ჩამოთვლის მათ დაღუპულის ცხედართან შეკრებილი ხალხის გასაგონად და საგულისხმოა, რომ ყოველივე ამას საყმო, თითოეული მოყმე, დიაცის პირით ისმენს. რომც არ განმეორდეს ნათქვამი, ამ სიტყვებს ღრმად იბეჭდავს მათი მახსოვრობა. შრომაში, ნადირობაში, ბრძოლაში, მასპინძლობაში, საყმოს თანხმობისათვის ზრუნვაში გადის ცხოვრება შარმანაულისა. ნატირალი თავისი ლაკონიურობით და ამომწურავობით არქეტიპულ მნიშვნელობას იძენს რიგითი ყმის ამსოფლიური ყოფიერებისათვის, თუმცა ის, როგორც ნატირალი, დამწუხრებული გულის უშუალო ამოძახილია: დაი ტირის ძმაზე, დაბადებასა და სიკვდილს შორის მოქცეულ ერთ სიცოცხლეზე, როგორც წუთისოფლის დასასრულზე, რომლის ტრაგიზმს იტვირთავს ორიოდე თითქოსდა უმნიშვნელო მარცვალი _ ღაე.

აქ ჩამოთვლილ ხუთი რიგის საქმიანობას უნდა ეწეოდეს ადამიანი, თუ მას სურს (და არ შეიძლება ეს არ სურდეს) იყოს საყმოს სრულუფლებიანი წევრი _ ყმა საყმოში, მოყმე მოყმეთა შორის. ეს ნიშნავს: საყმოს წარსულში (უფრო დასაბამში) შექმნილ ყაიდაზე უნდა წარმართოს მან თავისი ცხოვრება. ამ თვალთახედვით, ეს ნატირალი მამათა ანდრეზის საუკეთესო გადმომცემია, ის საყმოს კოდექსია, სასოწარკვეთილი დიაცის პირით თქმული; ამოძახებული უსასოო მწუხარებაში. აი, ეს ანდრეზია შთაბეჭდილი შვილის ცნობიერებაში, მას უნდა ასრულებდეს ის, თუკი სურს, ეკუთვნოდეს მამათა საყმოს. ის უნდა ფიქრობდეს, მოქმედებდეს, იბრძოდეს, მასპინძლობდეს, საკლავს კლავდეს, ქორწინდებოდეს, კვდებოდეს, იმარხებოდეს... იმგვარადვე, როგორც იქცეოდნენ «მას ჟამსა შინა» მცხოვრები მის წინაპრები ანუ «წინა ჟამის გმირნი», როგორც საყმოში უწოდებენ მათ. რაც მოხდა ერთხელ და ხდებოდა წინათ, ხდება ახლაც და მომავალშიც უნდა მოხდეს, ის არის ნამდვილი; ის უნდა ხორციედებოდეს განუწყვეტლივ, როგორც მოუწოდებს სიმღერის სტრიქონი:

არ ხკარგავთ, ბერდიშვილებო, ნაქნარსა მამ-პაპისასა!

(78, №61).

ნაქნარი ყმის მოღვაწეობის ყველა სფეროს გულისხმობს, მაგრამ ყველაზე მკვეთრად ის ბრძოლაში გამოიხატება. ეს «ნაქნარი», უპირველეს ყოვლისა, არის ცდა, რომელიც მამა-პაპას აქვს განცდილი და რაც მისმა შთამომავალმაც უნდა განიცადოს.

ბარაქალ, ჴევსურთ შვილებო, წინათაც ეგრე ქნიანო!

ჴმალნი ნაცადნი წინანი, ფრანგულებ უფრო ჭრიანო

(78, №440).

ის, რაც არ არის ნაცადი, რასაც ცდაში არ გამოუვლია, საყმოსთვის მოკლებულია მნიშვნელობას ან არც კი არსებობს. ხმალი აქ მაღლდება თავის პრაგმატულ დანიშნულებაზე; ის არის არა მხოლოდ ბრძოლის იარაღი, არამედ განუწყვეტელი ტრადიციის, მოდენილობის მატერიალური გამომხატველი, როგორც მამათა ცდის მატარებელი. ის ანივთებს საყმოს ტრადიციულობას. ხმალი ისეთივე ნიშანია საყმოს

საერო ასპექტისა (თუმცა ბრძოლაც საღვთო ხასიათს იღებს ხშირად), როგორც დროშა და თასი _ საკრალური ყოფისა. რაც უფრო ძველია ხმალი, რაც უფრო მეტის ხელშია გამოტარებული, მით უფრო მჭრელია _ «ჴმალნი ნაცადნი წინანი, ფრანგულებ უფრო ჭრიანო»; ან როცა მას ლესავენ, ყველა სხვა ახალ ხმალზე უფრო მჭრელია:

წინათა მამათ ნაქონნი დალესნეს, უფრო ჭრიანო

(78, 186).

ამ «დალესვაში» ჩანს აუცილებლობა ძველი მოდენილობისა, ტრადიციისა, დროდადრო განახლებისა. ხმალი, გამოჭედილი «წინა ჟამს», მას ჟამსა შინა, მომდევნო თაობებმა უნდა ლესონ და ლესონ. ეს არის თაობათა საქმე დრო-ჟამის დენაში. «წინათა მამათ ნაქონი» ხმალი არა მხოლოდ იმარჯვებს, არამედ ქმნის ისტორიას. ის არის დროთა კავშირის ნიშანი, ამავე დროს ის უნდა იყოს ნიშანი საყმოთა კონსოლიდაციისა, როგორც გვიცხადებს ერთი ცნობილი სიმღერის სტრიქონები:

ხმალო, ხევსურეთს ნაჭედო, ალვანში თუშმა გაგფერა,

მეფე ერეკლემ დაგლოცა, საომრად ჯვარი დაგწერა.

ეს ხმალი არის ისტორიული ხმალი, ამ სიტყვის ღრმა გაგებით.

საყმო გამსჭვალულია იმ სულისკვეთებით, რასაც მ.ელიადე ხედავს ტრადიციულ საზოგადოებაში, როგორც მის არსებით საფუძველს: რომ «ობიექტი ან მოქმედება იმდენად არის რეალური ან ნამდვილი, რამდენადაც ის ჰბაძავს ან იმეორებს არქეტიპს...» რომ ტრადიციული კულტურის კაცი შეიცნობს თავის თავს, როგორც რეალურს, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის წყვეტს თავისთავადობას და ჰბაძავს ან იმეორებს სხვის ქცევებს...» (153, 64). ეს «სხვა» არის არა ვიღაც სხვა, არამედ მისი წინაპარი, რომელიც მან უნდა აღიაროს თავის თავში, თავის ფიქრებში, თავის მოქმედებაში, ქცევაში. წინაპარი მას აკეთებინებს, რასაც ის აკეთებს და როგორც აკეთებს. საყმო სავსებით, თავის მთლიანობაში, გამოუკლებლივ პატრიციულია ანუ ისეთი საზოგადოება, რომელმაც *იცის* მამა (155, 273). ყოველ შემთხვევაში, ის ეძებს მამას: «ჩვენში იციან კაცისაი: რკინის საკიდლით დაბმულიაო. გინდ საწყალ კაც იყვას, მაინც მაჴელავს თავის ჩამამავლობის სიტყვას...» (22, 60). რომელიმე ძლიერ საგვარეულოს შეკედლებული, მასთან ხარ-ქვაბით შეყრილი სუსტი გვარი აღიარებს ნათესავად არა მხოლოდ თანამედროვე ნაშიერთ ამ გვარისას, არამედ მის წინაპრებსაც, თვლის რა მათ პირველ-მამას თავის წინაპრად. ახალი მამის აღიარება გულისხმობს, უნდა გულისხმობდეს, საგვარეულო ანდრეზების გათავისებას, მათ ჩაბეჭდვას ცნობიერებაში და, ალბათ, ქცევათა გარდაქმნას ამ საგვარეულოს ზნე-ჩვეულებათა მიხედვით.

ზემოთ მოტანილ ხევსურულ თქმას კაცზე და საკიდელზე, რომელიც წინაპრისაგან მოდენილობის უწყვეტ ჯაჭვს გამოხატავს სიმბოლურად, ეხმაურება ერთი ცნობილი გამოთქმის ა.გურევიჩისეული პარაფრაზი, რითაც მან სცადა დაეხასიათებინა ძველი გერმანელის (ამ ტერმინის ფართო გაგებით) თვითშეგნება: «მითხარი, ვინ არის შენი წინაპარი და გეტყვი, ვინა ხარ შენ» (121, 140). საზოგადოდ, ა.გურევიჩის დაკვირვებები ძველ გერმანელთა თუ სკანდინაველთა, კერძოდ, ისლანდიელთა საზოგადოებისა და მათ წარმომადგენელთა ცნობიერების სტრუქტურაზე, თავისუფლად შეიძლება გამოვიყენოთ ჩვენი საყმოების დასახასიათებლად. ის წერს: «ისლანდიელი არ არის მოწყვეტილი თავის

ორგანულ კოლექტივს და მისი გაგება შეიძლება მხოლოდ როგორც ამ კოლექტივის წევრისა. მისი ცნობიერება (შეგნება) არ არის ინდივიდუალისტური, ის აზროვნებს მთლიანის _ თავის ჯგუფის კატეგორიებით, ის ხედავს საკუთარ თავს თითქოს გარედან, საზოგადოების თვალით. რადგან არ შეუძლია შეაფასოს თავისი თავი სხვაგვარად, თუ არა ისე, როგორც მას საზოგადოება აფასებს» (იქვე).

«ორგანული კოლექტივია» სწორედ ჩვენი საყმო, რომელიც იქმნება ვერცხლის (ან ოქროს) ღილთა დაბადებით ჯვარის დროშის საკადრისებიდან, საერთო წიაღიდან, როგორც წიაღიდან აბრაამისა. ჯვარში გაყვანის რიტუალის აზრიც სწორედ ის არის, რომ ყმები გათანასწორდნენ პატრონის წინაშე ერთმანეთის მიმართ, რომ გამართლდეს მათი სახელწოდება _ მო-ყმ-ე. მართლაც, ისინი არ განირჩევიან ერთმანეთისაგან დამწყალობნების ტექსტში, რომლითაც ხუცესი _ შუამავალი საყმოსა და ჯვარს შორის _ აკანონიერებს მათ წამოყენებულ სამსახურს, და რომლის ერთადერთი მისამართი არის ჯვარი; რომელსაც ისმენს ჯერ ჯვარი, მერეღა მის კარზე შეკრებილნი. ყველასათვის ერთია წარმოსათქმელი, უპირატესობა არავის ენიჭება. ჯვარს სურს, რომ მისი ყმანი თანასწორნი იბადებოდნენ და, რაკი ეს ასე არ ხდება, ის თავის კარზე საღვთო რიტუალით ათანასწორებს მათ. მისთვის მის კარზე ყველანი წოდებულნი არიან, მაგრამ მათ შორის ჯვარი გამოარჩევს თავის რჩეულთ, რათა თავისი სამსახურის მძიმე ტვირთი დააკისროს.

ა.ზისერმანმა მთის საყმოებს «მეომრული საზოგადოებები» უწოდა (125, 208). მაგრამ ეს ცალმხრივი დახასიათებაა. საყმოები, პირველ რიგში, საკრალური საზოგადოებებია, რადგან მათი ერთიანობის უზენაესი გამოხატულება არის საკრალური რეალობა _ ჯვარი, რომელიც თავის თავში მოიცავს მეომრულ ასპექტსაც. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საზოგადოების მეომრულ მხარეს, ესოდენ აუცილებელს და ბუნებრივს მის ცხოვრებაში, სანქციას ანიჭებს ჯვარი _ თავად მეომარი, რის გამოც ბრძოლა აღქმულია საყმოს ცნობიერებაში როგორც წმიდა საქმე: ის იწყება ჯვარის კარზე ჯვარის გადაწყვეტილებით და მთავრდება ჯვარის კარზევე, სადაც ჯვარის დროშასთან ერთად ბრუნდებიან ნაბრძოლი მოყმენი. ჯვარი იღებს მონაწილეობას მათ ბრძოლებში, როგორც ღვთიური სარდალი, რომელიც ცხენზე ამხედრებული წინ მიუძღვის მათ და თელავს მტრის რიგებს. თუ ჯვარის კარზე ჯვარი უწყინარი მტრედის აღით ეცხადება მკადრეს, ველზე, მოყმეთა ცდაში ის ცხადდება როგორც უწყალო მხედარი, რომლის სახით საყმო ცნობს თავის მფარველს _ წმინდანს თუ ანგელოზს: ძლევამოსილ წმიდა გიორგის და მიქაელ მთავარანგელოზს. ეს არ არის სუბიექტური ჩვენება, რომელიც მხოლოდ საყმოს წარმოსახვაში ასებობს; არა, ჩვენება საყოველთაოა, ობიექტური: ჯვარს მხედრის სახით საყმოს მტრებიც ხედავენ ბრძოლის ქარ-ცეცხლში, როგორც დიდგორის ომში ორივე მხარე _ ძლევამოსილ წმიდა გიორგის (73, 341).

არ დაგცილდაა, ღილღვლებო, სამანს რო დგემდით ძვლისასა,
თეთრტაიჭოსანს ხედევდით სახეს არხოტის ჯვრისასა?

ჯვარი საყმოს გენეზისში, როცა ის გამოუჩნდა პატრონად საყმოს, ხომ მეომარი იყო; ის ახლაც, ისტორიულ ხანაში, ასრულებს ამ საქმეს: ებრძვის საყმოს მტრებს, როგორც «მას ჟამსა შინა» ებრძოდა დევებს, და საყმოს მტრები ხომ იმ დევების სახეს წარმოადგენენ საკრალური საზოგადოების თვალში.

მტერთან ბრძოლა თუ გამარჯვებით მთავრდება, ჯვარია ამ გამარჯვების სულისჩამდგმელი. მაგრამ უშუალოდ ცდაში, რომელიც აღნიშნავს უკანასკნელ, საბედისწერო შეტაკებას, მონაწილეობენ რჩეული მოყმენი, «კაი ყმები», რომლებიც ჯვარის «საღვთო ლაშქრის» მოწინავე რაზმს წარმოადგენენ. ისინი ჯვარის რაინდები არიან, ისეთივე თავგანწირულნი, როგორც თავად ჯვარნი იყვნენ «მას ჟამსა შინა». ვაჟა წერს: «გმირი იმდენად თავის თავისთვის არა ცოცხლობს და იმდენს არ აკეთებს, რამდენსაც თემისთვის, მაგრამ ამ სამსახურისათვის სახელის მეტი არაფერი ჰრჩება. მხოლოდ ხატობის დროს ხევისბერი განსაკუთრებულ დიდის თასით გმირს საკარგყმოს (კაი ყმა) ასმევს. სიკვდილის შემდეგ მთელი თემი ჰგლოვობს, ხატობის დროს ოფიციალურად ისმის გმირის შესანდობარი. ჯერ ხევისბერი იტყვის და მერე დიდი და პატარა მოაყოლებს შესანდობარს. დიაღ, გმირი მსხვერპლია სოფლისა: სხვას აძღობს, თვითონ მშიერია, სხვის სიცოცხლისათვის თითონ სიკვდილს ეძლევა პირში» (26,87).

ცდაში სახელმოხვეჭილნი, როგორც საყმოდან გამორჩეულნი, საკრალური პირნი არიან და მათი ეს საკრალურობა კიდევ უფრო მატულობს, როცა ისინი საკუთარი სისხლით გაინათლებიან, როგორც «მსხვერპლნი სოფლისა». მაშინ ისინი ახლოს დგანან ჯვართან. სხვისი სიცოცხლისათვის თავგანწირულ მოყმეთა აპოთეოზი, მათი ამაღლება ჩვეულებრივი დონიდან, კარგად ჩანს ლაშარის ჯვარის «პიროფლიანთა» შემთხვევაში: პიროფლიანნი არიან ცდაში დაღლილი მოყმენი, სულიერი შთამომავალნი იმ შვიდი პიროფლიანისა, რომელთაც გარა თურმანაულის ხანაში დაღვარეს ცდაში ოფლი და თავიანთი დაღუპვით იხსნეს ლაშქარი. ეს არის ერთადერთი შემთხვევა, როცა ჯვარი ითმენს («იხდენს») ადამიანის ოფლს, რადგან ის დადენილია ბრძოლის ველზე თავგანწირულის მიერ, მას სისხლის ფასი აქვს მინიჭებული; რადგან ეს ოფლი არ არის ადამიანის სხეულის ზედაპირული გამონადენი; ის იღვრება მისი არსებიდან, რომელიც მის ძვალშია შენივთებული; ის არის მისი მირონი, როგორც მეფე ერეკლეზე გვამცნობს თქმულება, რომ «მირონი ნეფე ერეკლეს ძვლებს ჩამოჰდისო» (82, №10). რიგით კაი ყმებზე კი ვაჟა იდუმალი განცდით ამბობს «ბახტრიონის» შესავალში, რომ

აღარ შფოთობენ საფლავში
გმირთ ოფლის მღვრელი ძვალებიო.

«კაი ყმა» რომ ჯვარის წმიდაა, ამის დასტურია არა მხოლოდ მისთვის განკუთვნილი საკარგყმო თასი სიცოცხლეში და შესანდობარი სიკვდილის შემდეგ, რომლებიც ხატობაზე შეისმის; ასევე ლაშარის პიროფლიანთა სახსენებელი სასმისი, მოყოლებული უშუალოდ «ჴელმწიფე-ლაშარის ჯვრის» სადიდებლის შემდეგ (87, 438), არამედ ქალთა სქესისადმი მათი დამოკიდებულებაც, რაც გამოხატულია ერთ-ერთი მათგანის, «სისხლის წვიმების» დროინდელი გმირის, მამუკა ქალუნდაურის სახელში: ქალ-უნდაური, ანუ კაცი, რომელიც ქალის უნდომელია, «უნდაური»*. მოვიშველიებთ ვაჟას დაკვირვებას გმირის ბუნებაზე:

«თუმცა კარგად ვიცით, რომ ქალის სიყვარული გმირს გმირობას არ უშლის, არამედ უმატებს კიდეც მხნეობას და სიმამაცეს, მაგრამ ხალხი დიაცის მიყოლას უშლის გმირს,

* შდრ. «ქმარ-უნდაური» (88, №654).

როგორც მისი ღირსების დამამცირებელ საქმეს. ამგვარს შეხედულობას ხალხისას საკუთარი მიზეზი აქვს, რომელიც სულ სხვა სათავიდან მომდინარეობს. ვგონებ, რომ ფშავლის რომანტიული ბუნება ქრისტიანულ ელემენტს დაუძლევია. გმირი ერთსა და იმავე დროს მტრის სიხლის მქცეველიც არის და წმინდანიც, როგორც მფარველი თავის თემისა. რაკი იგი მადლის მომქმედია, ბევრს სიკეთესა და მადლსა სთესავს ქვეყანაზე; როგორც ვაჟკაცი წმინდანი, თავის სიწმინდისა და ვაჟკაცობის დასაგვირგვინებლად ქალებსაც უნდა ერიდოს» (25, 86).

შესანიშნავი სიტყვები აქვს თქმული ვაჟას ჩვენი გმირის დასახასიათებლად: «გმირი ერთსა და იმავე დროს მტრის სისხლის მქცეველიც არის და წმინდანიც...» თითქოს პარადოქსია: როგორ შეიძლება იყოს წმინდანი სისხლის, თუნდაც მტრის სისხლის, დამღვრელი; გამანადგურებელი სიცოცხლისა, რომელიც სისხლშია (ლევ. 17, 11-14). მაგრამ სიწმიდე მებრძოლი გმირისა არ არის ზნეობითი კატეგორია; სიწმიდე აქ უნდა გავიგოთ ძველი აღთქმის საკრალური ეთიკის აზრით: წმიდა არის ის, ვინც ყოველდღიურ ყოფას და ადამიანის ბუნებრივ ჩვეულებებს არის განრიდებული; ის, ვინც თმობს ამ ცხოვრებას და სიამეთა ამა სოფლისა, რომ საღვთო საქმის აღსრულების უფლება მოიპოვოს. საკრალურ საზოგადოებაში საღვთო საქმეა ომი, ღვთისმსახურება და ნადირობა, რაც სისხლის დაღვრასთან არის დაკავშირებული. ამიტომ ამ საქმეს უნდა ასრულებდეს ან შეუდგეს ისეთი კაცი, ვისაც ჩამოფერთხილი აქვს წუთისოფლის მტვერი და გათავისუფლებულია მიწიერ ვნებათაგან. ხოლო ერთ-ერთი უძლიერესი ვნებათაგან დაკავშირებულია ქალის სქესთან, რასაც გაურბიან მეომარნი და მონადირენი თავიანთი საქმის აღსრულების წინ არა უბრალო კდემამოსილების ან ზნეობრივი პატიოსნების გამო, არამედ იმ მიზნით, რომ სქესმა, როგორც ბუნებითმა სტიქიამ, არ შერყვნას, არ «დალახოს» საღვთო საქმე, რადგან ეს საქმე _ მსხვერპლის შეწირვა იქნება ის, მტრის კვლა თუ ნადირის ხოცვა _ საშიშია, როგორც ყოველი საკრალური. ასეთი წმიდანი, მოწმიდარნი იყვნენ ძველი აღთქმის გმირები _ სამსონი, გედეონი და სხვანი, მსაჯულნი და მხსნელნი ისრაელისა გასაჭირში. ასეთივე მოწმიდარნი არიან ჩვენი «კაი ყმანი», ძველი «პიროფლიანნი», რომელთა ცხოვრების წესში «ქალუნდაურობა» შედის, როგორც ერთ-ერთი ძირითადი თვისება. ამ სფეროში «კაი ყმანი» ბაძავენ ღვთისშვილთ, რომელთა წრეში არათუ საკრალური ანდრეზი, არამედ ხალხის ლაღი ფანტაზიაც კი ვერ წარმოიდგენს სასიყვარულო ურთიერთობებს. პირიქით: ერთ-ერთი ღვთისშვილის ბიოგრაფიაში არის ეპიზოდი, როცა ის, მისი სილამაზით მოხიბლულ დიაცთაგან დაღწევის მიზნით, მორიგე ღმერთს შესთხოვს სახის დამახინჯებას, რასაც უსრულებს კიდეც დამბადებელი და ამგვარად, ულამაზესი ანგელოზი «პირქუშად» გადაიქცევა (ამ სახელს ატარებს ფშავში ახადისა და ხევსურეთში ბაცალიგოს ჯვარი). ჯვარის სახელი, უფრო სწორად, ფსევდონიმი «პირქუში» შეიძლება კაი ყმის ეპითეტადაც გამოდგეს, რადგან ის გარეგნული სილამაზით არ არის გამორჩეული. გმირი გარეგნობით არ ჰგავს მზესა და მთვარეს. იგი თავისებურად არის ლამაზი: «სვილისფერი, შავგვრემიანი», _ წერს ვაჟა (26, 83). «სვილისფერი» კი, როგორც ცნობილი ლექსიდან ვიცით, წმიდა გიორგის საქებარი ეპითეტია:

ქაჯავეთ რას იარები, გიორგივ, სვილისფერაო?..

«კაი ყმა» და «ცუდაი» ყველაზე უფრო მკვეთრად სწორედ დიაცურ საწყისთან დამოკიდებულებით უპირისპირდებიან ერთმანეთს ხალხურ შაირებში.

კაი ყმა ლაშქარ მოკვდება,
სწორების მჯობინობასა.
ცუდაი _ ბოსლის ყურესა,
ქალებთან ლოგინობასა.

ხილული პათოსი, რაც ზედაპირულად განიცდება, ამ სტრიქონებისა არის «კაის» და «ცუდას» ზნეობრივი სახის ჩვენება; მაგრამ მის მიღმა გამოკვეთილია ამ ზედაპირული დაპირისპირების უფრო ღრმა და მნიშვნელოვანი საფუძველი: ერთ მხარეს ვხედავთ კაი ყმას ბრძოლის ველზე, ცდაში, სადაც ის სიკვდილს ელის, სადაც წმიდა სისხლი იღვრება; მეორე მხარეს ვხედავთ «ცუდას» ბოსელში, მირეულ ადგილას, სადაც ის განცხრომაშია, სადაც უწმიდური სისხლია დაღვრილი. ერთადერთი ღვთისშვილი, რომელთანაც რომანული ეპიზოდია დაკავშირებული ხალხის წარმოსახვაში, ლაშარის ჯვარია. მაგრამ სამართლიანობა მოითხოვს იმის აღნიშვნას, რომ ლაშარის ჯვარის «რომანული» ბუნება სრულებით გამორიცხავს ნიშანსაც კი ხორციელ-ვნებითი სიყვარულისას. ანდრეზი ამბობს, რომ ლაშას დაუწესებია სწორფრობის წეს-ჩვეულება. შესაძლებელია, სწორფრობის წესი, რომელსაც რიტუალის ცხადი ნიშნები აქვს, სწორედ «მოწმიდარი» (ამ ტერმინის პირობითი გაგებით) კაი ყმებისათვის იყო დაწესებული და დროთა ვითარებაში გავრცელებულიყოს მთელს საყმოში. შესაძლებელია, ამ წეს-ჩვეულების იდუმალებით მოცული გენეზისი კაი ყმის ანუ ჯვარის რაინდის «კულტს» უკავშირდებოდეს*. სწორფრობა უნდა ყოფილიყო მოწმიდარის გამოცდა, რომელსაც ჯვარი უწყობს მას; ჯვარმა განსაცდელში უნდა გაატაროს თავისი რაინდი, რომ მოამზადოს იმ ცდისთვის, რომელიც მას ბრძოლის ველზე მოელის. სწორფერთან ურთიერთობა უნდა დავსახოთ ცდად, რომელიც წინ უძღვის იმ საბედისწერო, სამკვდრო-სასიცოცხლო ცდას (ბრძოლას), როდესაც მან თავისი დავლათის გამოვლენით უნდა დაღვაროს სხვისი სისხლი ან გაიღოს საკუთარი. სწორფერთან მოქცევის დადგენილი წესების დარღვევის (დაულახავი ზღურბლის დალახვის) შემთხვევაში ის გაიუწმიდურებს თავს და უსახელო დამარცხებას ჰპოვებს ამ ცდაში. სწორფრობის ყოფაში ცნობილნი არიან «დღიანი» სწორფერნი (4), რაც ცხადი ანალოგი უნდა იყოს ბრძოლის ცდაში გამოჩენილი დავლათისა და სახელიანობისა. სწორფრობაში შემთხვეულ მარცხს არანაკლები სირცხვილი უნდა მოეტანა მოყმისათვის, ვიდრე ბრძოლის ცდაში დამარცხებას. თუ ერთგან, ერთ ცდაში, თავგანწირულობა უნდა გამოეჩინა ჯვარის რაინდს, მეორეგან, სხვა ცდაში, მას ჯვარი უკიდურეს თავდაჭერას (ამ სიტყვის ძლიერი აზრით) ავალებდა.

აი, ჯვარის რჩეული მამუკა ქალუნდაური, რომლის მეტსახელი (გვარად ის გოგოჭური იყო, გუროელი) გვიცხადებს კაიყმის ერთ მნიშვნელოვან ნიშანს, ნამდვილი მოწმიდარი, მსგავსი ისრაელის ნაზოროველთა, რომლის ხანმოკლე სიცოცხლე სასწაულებში გადის. ოღონდ ეს სასწაულები თავს იჩენს მხოლოდ და მხოლოდ ცდაში და არა ყოველდღიურ

* სწორფრობის სხვა ასპექტებზე მკადრეებთან დაკავშირებით იხ. ნაშრომის 11,7.

ყოფაში, სადაც ის რიგითი ყმა იყო ჯვარისა, ოჯახის გამოსაკვებად «ხიფხოლაის» (ველური საკვები მცენარე) მთხრელი. მისი ხმალი ისევე გამორჩეულია სხვათა ხმლებისაგან, როგორც თავად არის გამორჩეული სხვა ყმებისაგან; ხმალი არის ხილული ნიშანი მისი ნაწილიანობისა*. ბესარიონ გაბუური გადმოგვცემს:

«... როსაც ქალუნდაურს გამარჯვების დღე მაუიდოდ მტერზე, მაშინ თუ ქალუნდაურის ჯმალი _ ნაწილიან ყოფილას და _ ქარქაშჩიგით თუ ამაიწევდ, ამით გააგებიებდ პატრონს გამარჯვების დღეს. ჯმალ როსაც ამაიწევდ, იმ დროს ქალუნდაური სადა გინდა საქმეზე ნამყოფ გაიგებს ჯმლის ამოწევას, სხონაირად გახდებოდ...» (17, 158).

გადმოცემა გვეუბნება ქალუნდაურზე, რომ ხმლის ამოწევა ქარქაშიდან, _ რაც ლექსადაც არის აღბეჭდილი _ «ქალუნდაურის ფრანგულმა ქარქაშით ამაიწივა», _ ომის დაწყების ნიშანს აძლევდა თავის პატრონს და ისიც «სხონაირად გახდებოდ». თუ როგორ უნდა გავიგოთ ეს «სხონაირად» გახდომა ანუ ფერისცვალება მისი, მოვიტან კვლავ ბესარიონ გაბუურის ჩანაწერს: «მამუკა ქალუნდაურ ნაწილიან ყოფილას: როსაც სალაშქროდ სად გეემართებოდ, წინ მასკვლავივით თუ გაუძღვებოდ სვეტი, ანუ შუქი» (17, 159), როგორც უფლის რჩეულ ხალხს მიუძღოდა წინ გზის საჩვენებლად ნათლის სვეტი. ქალუნდაურიც ჯვარისაგან დაცულია ამ შეუვალი შარავანდით, როგორც ნათქვამია ლექსში:

შამაუბრუნდა, ფარავდა პირზე მზე, ბეჭებს ფარია (81, №152).

ამ ფერნაცვალი სახით შედის ის ცდაში:

თან მახყვეს ქალუნდაურსა მამუკას შუქნი მზისანი (81, №125),

ამბობს ლექსი.

ასეთნი არიან რჩეული მოყმენი, ცდის კაცნი, რომელთა ოფლითა და სისხლით ჯვარი იცავს თავის ვერცხლის ღილთა თავისუფლებას და ერთიანობას. ისინი ჯვარის რჩეულნი არიან, რაკი ვერცხლის ღილთა დაცვით ჯვარს ემსახურებიან და აუცილებლობით ინაწილებენ მის სიწმიდეს.

კაი ყმის სახელი გარეგან ცდაში ვლინდება; მისი სარბიელი არის ველი, ხოლო ჟამი რბოლისა _ ის ხანა, როცა ველად გასვლაა შესაძლებელი (ამიტომაც უწოდებენ საყმოში სალაშქროდ გასვლას «ველობას»); ეს არის ბრძოლის ქრონოტოპოსი: დრო გაზაფხულ-ზაფხული, ასპარეზი _ გარე სივრცე. ეს ვითარება არის აღბეჭდილი ერთ ხალხურ ლექსში ჭორმეშიონ კაი ყმაზე, მარტია მისურაულზე:

გაზაფხულ რახან მოვიდას, მარტია ველად გაგვივა (88, №29).

ჯვარის პატიმარნი

კაი ყმა ცდაში სიკვდილის თუ სისხლის დაღვრის წილ სახელს იხვეჭს, მაგრამ არსებობს ისეთი ცდაც, სადაც სახელი არ არის საძიებელი. პირიქით, ასეთი ცდის წიაღ გავლილთ არავინ მიიჩნევს სახელიან ადამიანებად. ასეთი ცდა არ არის შემოზღუდული წელიწადის დროით და არც სივრცით; ის შეიძლება ითქვას, დროისა და სივრცის გარეშე მიმდინარეობს. ეს არის შინაგანი ცდა, რომელსაც განიცდიან ჯვარის მსახურნი. მკადრე ან

* ნაწილიანობის თაობაზე იხ. ა.არაბულის სადისერტაციო ნაშრომი (1).

ქადაგი; ჯვარის მსახურთა იერარქიის უმაღლესი წარმომადგენელი, ცხოვრობს შინაგანი ცხოვრებით, მისი მოღვაწეობის წყარო _ დასაბამი შინაგან ცდაშია; ის შიგნით არის შებრუნებული, რისი გარეგანი გამოხატულებაა მისი გზა-სავალი ბეღლისაკენ ან დარბაზისკენ, საითკენაც მას გზა ეხსნება ზღურბლის დალახვის წესის შესრულების შემდეგ. ჩვენთვის ცნობილია, რომ მკადრეთა ხილვები ბეღელთან და სიღრმეებთან არის დაკავშირებული: ხახმატელი შიშია წყაროსთაული ხატის ბეღელში შედის ჯვარის განძის მოსახილავად; ალიათ უშიშა ჯვარს ჩამოჰყავს მიწისქვეშა მარანში მირონით სავსე ქვევრების სახილველად. ბეღელი, როგორც ჯვარის ერთ-ერთი ნაგებობა, ცხადია, შემოზღუდულია სივრცეში, მაგრამ საკრალური აზრით მისი სივრცე განუსაზღვრელია; მანძილი იქ არ იზომება ისევე, როგორც ხმალას სალოცავის მიწისქეშა დარანში, სივრცული საზომით. მანძილის ერთეულად აქ აღებულია ანთებული სანთელი, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ზომავს და ანათებს კიდეც მკადრის გზას საკრალური სიღრმის შუაგულისაკენ; წმიდა სანთელი ზომავს საკრალურს და არა ფიზიკურ სივრცეს. აი, სად არის, რა სიღრმეებს სწვდება მკადრის თუ ქადაგის ცდა. მათი გზა-სავალი ისევე უხილავია, როგორც გახუა მეგრელაურის გზა დათვისჯვარიდან ქაჯავეთის სამჭედლომდე.

გახუა მეგრელაურზე და სხვა ლეგენდარულ მკადრეებზე ამბობენ, რომ ისინი ანგელოზებში იყვნენ «გართულნი» და რომ ისინი მათ თავიანთ წრეში შეჰყავდათ და დაატარებდნენ. ესეც მათი სულიერი ცხოვრების ამსახველი ანდრეზული ფაქტებია. როგორც მათ ბეღლიდან და მირონის დარანიდან გამოაქვთ ჯვარ-ხატების საიდუმლო, ასევე უცხადებენ ისინი საყმოს ანგელოზთა საიდუმლოს. მათი ამგვარი გამოცდილებიდან მოდის ყველაფერი, რაც საყმომ იცის თავისი პატრონი ღვთისშვილების სამყაროზე. მკადრე თუ ქადაგი, თავად შთაგონებული ჯვარის მიერ, ანდრეზების შთამაგონებელია საყმოში; მას მოაქვს ის დვრიტა საკრალური სფეროდან, რომელზედაც «ფუვდება» სიუჟეტი და იქმნება ანდრეზი. ნათქვამია: «ეგ ანდრეზ ას (არის) ნაქადაგარი», (22, 15).

მკადრის მოღვაწეობა სავსებით სულიერია, მაშინაც კი, როცა მას ჯვარის სიწმიდე _ დროშა უპყრია ხელში. ის არ გამოირჩევა ფიზიკური ძალით, ამ «ბეჩავ» და «ჩიხა» კაცის, როგორც საყმო მოიხსენიებს მათ, სიდიადე უხილავია, ისევე, როგორც უხილავია მისი ცდის ასპარეზი. ამ მხრივ მკადრე, რომელიც არ ეძებს სახელს და ვერც ჰპულობს, კიდეც რომ ეძებოს, რომ ჰქონდეს ამის უფლება, სრული ანტიპოდი უნდა იყოს კაი ყმისა. მკადრე თუ ქადაგი სისხლს არ ღვრის და არც არავინ მოითხოვს მისგან თავგანწირვას, მაგრამ მისი ცდა არანაკლებ სახიფათოა *ველობის* ცდაზე, იმდენად სახიფათო, რომ ის, მიუხედავად ჯვარის მხარდაჭერისა, ცნობას კარგავს ჯვარის სიწმიდეთა ჭეშმარიტი სახის ხილვისას, როცა იდუმალებით მოცული «ოქროსფერი ხბო» თვალებს რისხვით უბრიალებს მას; ის დრკება საკრალურობის წინაშე. მკადრის ცდა-განსაცდელი, რომელშიც გადის მთელი მისი ცხოვრება მოწიფულობის ხანიდან სიკვდილამდე, ერთი სატანჯველია; მასში თითქოს ტანჯული კაცობრიობის დრამა იხატება.

ერთ-ერთი სახელწოდება ჯვარის სამსახურისა, რომელიც მიესადაგება ამ სამსახურის იერარქიის ყოველ წევრს, განსაკუთრებით მათ, ვინც ახლოს არიან ჯვართან, არის პატიმარი. «დიდება შენდა ქვეყნის გამაჩინარო, წყალთა და ჴმელთა დამდგმელო, დიდება

შენდა, გიორგივ წყაროს გორზე დაარსებულო, გიორგი, შენ უშველი შენთ პატიმართად...» (63, 4).

პატიმარი საბას განმარტებით არის «შეუკრავად შეპყრობილი»; რაკი ჯვარის მსახურს «პატიმარი» ეწოდება, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჯვარის მსახური ჯვარის მიერ პყრობილია შეუკრავად, ჯვარის პატიმრებს არ აჩნევიათ ფიზიკური ნიშნები ბორკილებისა, რითაც შებორკილნი უნდა ყოფილიყვნენ ისინი. ჯვარს პატიმრად ჰყავს აყვანილი თავისი მსახური, რაკი ჯვარის სამსახურის აღსრულება მხოლოდ იმ ადამიანს შეუძლია, რომელიც გამოცალკევებული იქნება საზოგადოებიდან, საერო ყოფიდან; რომელიც არ იქნება გარეული სხვებში, ანუ *მირეული*, რომელსაც *ნალაჯში* არ ექნება ფეხი დადგმული. ქრისტიანული ტერმინოლოგიით რომ გამოვთქვათ, პატიმარი არის იგივე ბერი, განდეგილი, რომელიც ღვთის სამსახურის დაუბრკოლებლად აღსრულებისთვის განმდგარია წუთისოფელს და უდაბნოს გამოქვაბულებში «იპატიმრებს» თავს. აქ ის უფრო ახლოს არის თავის სალოცავთან, მხოლოდ აქ არის მისი ცდა, მხოლოდ აქ გადის ის აუცილებელ განსაცდელს.

საკრალურ პატიმარს აქვს ერთი გადამწყვეტი ნიშანი, რომელიც უცხოა საერო ტუსაღისათვის. ეს ნიშანი კარგად ჩანს სიტყვა «პატიმარის» იმ მნიშვნელობაში, რომელიც დადასტურებულია ქართლურ დიალექტში: პატიმარი ნიშნავს წმიდა, სუფთა ღვინოს, წყალს ან ერბოს (76, 348). ძნელი არ არის ახსნა სემანტიკური გადასვლისა პატიმრიდან წმიდისაკენ: ის, რაც გამოცალკევებულია საერთოდან, საეროდან ან საჯაროდან, წმიდაა. რაიმე ნივთი რომ წმიდა გახდეს ან შეინარჩუნოს სიწმიდე, მას უნდა მოშორდეს წუთისოფლის მტვერი. ის არ უნდა იყოს «საწუთროს ფეხით ნალახი» (გურამიშვილი); ის პატიმარი უნდა იყოს. პატიმრობა აცილებელია იმისთვისაც, რომ ჯვარის მსახურმა მოიპოვოს შინაგანი ცდის შესაძლებლობა, რადგან ნამდვილი პატიმარი შინაგანი ცხოვრებით ცხოვრობს; ის თავის შიგნით უნდა იყოს ჩაბრუნებული. პატიმრობაში ეცხადება ადამიანს თავისი ჯვარი და სალოცავი, როგორც გურამიშვილს _ ხაროში, სადაც ის თავისი ღვთაებრივი პატრონის შთაგონებით ჭეშმარიტ გზას პოულობს; აქ იბადება ის *სულის კაცად* და პოეტად. ხოლო ვინ არის მკადრე ან ქადაგი, თუ არა ბიბლიური სულის კაცი» («იშ ჰა-რუახ», ოსია, 9, 7), რომელიც სწვდება საყმოსათვის მიუწვდომელ რეალობებს და სიტყვის ძალით გარეშეთათვის მისაწვდომს ხდის მათ.

«პატიმარი» თავისი ხევსურულ-ქართლული მნიშვნელობით ზუსტი ადეკვატია ებრაელური სიტყვისა *ნაზირ* (ქართული ბიბლიის «ნაზოროველი»), რომლის ძირი *ნზრ* შეიცავს გამოცალკევების, განდგომის იდეას, საიდანაც ვითარდება კონსეკრაციის და შეწირულობის მნიშვნელობა, ასე რომ «ღვთის ნაზირი» (*ნაზირ ჰა-ელოჰიმ*, მსაჯ. 13, 5) იმასვე გულისხმობს, რასაც «ღვთის პატიმარი», გინა «ღვთის მოწმიდარი», როგორებიც იყვნენ სამსონი, გედეონი და სხვანი, მსაჯულთა ეპოქის «ერისმთავრები», რომლებსაც მოწიფულობის ასაკიდანვე სულიერ-ხორციელი სიწმიდის დასაცავად (თუ მოსაპოვებლად) აკრძალვებში უნდა გაეტარებინათ ცხოვრება. ისინი, როგორც მოწმიდარნი, ნაზოროველნი, მართლაც, პატიმარნი იყვნენ (უფრო სწორად, უნდა ყოფილიყვნენ), არ უნდა გადაელახათ ის საზღვრები, რომლებიც მათ მშობლებს ჰქონდათ მათთვის დასაზღვრული ჯერ კიდევ მათ დაბადებამდე ღვთისადმი აღთქმის დადებისას.

ბიბლიურ «ღვთის პატიმარს» მშობლები თავისი ნებით სწირავენ ღმერთს, რომელიც ხანგამოშვებით ავსებს მათ თავისი სულით და ამარჯვებინებს ისრაელის მტერზე; ღვთის სულის გარდამოსვლა არის ერთადერთი ჯილდო მათი პატიმრობისა, მათი დასაზღვრულ-შეზღუდული მოწმიდარული ცხოვრებისა. მაგრამ ამის საზღაურად არის წამები მათ ცხოვრებაში, თუმცა არცთუ ხშირი, როდესაც ისინი განიცდიან დავლათის ქარის ქროლვას, სილაღეს და თავისუფლებას, რადგან თავად სული, რომელიც მათზე გარდმოდის ამ წამებში, თავისუფლების სულია. განდგომილი, თითქოს გარიყული, აკრძალვებით შებორკილი, წუთისოფლის სიამეთა მთმობელი, მხოლოდ ასეთ წამებში განიცდის თავისუფლებას და მისგან გამოწვეულ ნეტარებას.

ბიბლიური ნაზოროველი არის ნებაყოფლობითი მსხვერპლი, მშობლებისგან გაღებული (ყოველ შემთხვევაში, ეს ასე ჩანს ძველი აღთქმის წიგნებში შემორჩენილი ცნობების მიხედვით); ჯვარის პატიმარს კი თავად ჯვარი ირჩევს საკუთარი ნებით; მკადრე რომ რჩეულია, ის ჯვარის ნებით არის რჩეული. ყმა თავისი ნებით ვერ ჩადგება ჯვარის სამსახურში, თავისი ნებით ვერ მოუწოდებს თავს ამ სამსახურისთვის, რადგან ეს საკრალური სამსახურია, როგორც მღვდელმთავრობის პატივი, რის შესახებაც წერს პავლე მოციქული ერთ-ერთ ეპისტოლეში: «და არვინ თავით თვისით მიიღოს პატივი, არამედ რომელი წოდებულ არნ ღმრთისა მიერ, ვითარცა-იგი აჰრონ. ეგრეთცა ქრისტე არა თავისი თვისი ადიდა ყოფად იგი მღვდელთ მოძღვრად, არამედ რომელი-იგი ეტყოდა მას: «ძე ჩემი ხარი შენ და მე დღეს მიშობიე შენ» (ებრ. 5, 4-5).

ყმა დაჭერილი უნდა იყოს ჯვარის მიერ _ მხოლოდ ამ გზით ჩაყენებული მის სამსახურში. *დაჭერას*, რომელიც ადგილობრივი ტერმინია საკრალური მდგომარეობის გამომხატველი ლექსიკიდან, კვლავ «პატიმრობის» იდეამდე მივყავართ. ეს ტერმინი ჯვარის მოქმედების უფრო ფართო ასპარეზს უნდა მოიცავდეს, ვიდრე პიროვნების საზღვრებია; რადგან ჩვენ ვიცით, რომ ჯვარი თავის საკრალურ ძალას ბუნებაშიც ავლენს; ჩვენთვის ცნობილია ჯვარჩენის ფაქტები, რაც სხვა არაფერია, თუ არა ჯვარის მიერ იმ ტერიტორიის «დაჭერა», სადაც ის იჩენს თავს. ჯვარჩენის მიზანი სწორედ ეს არის: გამოაცალკევოს ადგილი სირცეში და შემოზღუდოს ის უხილავი საზღვრით, რომლის ყარაულადაც დგება ჯვარი. ჯვარის კვრივი ანუ «დაჭერილი» ადგილი ჯვარის «პატიმარი» ადგილია ამ სიტყვის ქართლური გაგებით. ისევე, როგორც საყმოს ტერიტორიაში იჭრება ჯვარი და იჭერს ამ ტერიტორიის ადგილს, «პატიმარ-ჰყოფს» მას, ასევე იჭრება ის საყმოში, საიდანაც გამოარჩევს თავის რჩეულს, რომ თავის «პატიმრად» გაიხადოს. თუ კვრივი ადგილი არის შედეგი ჯვარჩენისა საყმოს მიწა-წყალზე, მკადრე ან ქადაგი ჯვარჩენის ანაბეჭდია საყმოში. როგორც ადგილია დაჭერილი ჯვარის მიერ და ამ დაჭერით წმიდაქმნილი, ასევე ადამიანია დაჭერილი და წმიდაქმნილი ანუ განრიდებული ყოველდღიურ ყოფას. აი, რას ამბობს თავად ჯვარი (ისევ ქადაგის პირით, რადგან ქადაგია მისი მოენე) თავის «პატიმარზე»:

«... ჩემ აყვანილიავ ვერცხლის ღილივ, არ ვაძლევავ სხვის ოჯახში შასვლის ნებასავ, არ ვაძლევავ გარეთ მყოფებსთან აძრახდომის ნებასავ...» (58, 19).

სხვისი ოჯახი და გარე სამყოფელი, როგორც ნალაჯი ადგილი, ჯვარის პატიმრისათვის აკრძალული ზონაა, რომლის ზღურბლის გადალახვასაც მას არ ანებებს ჯვარი, მისი

«დამჭერი»; ჯვარი უკრძალავს მას შიგნიდან გარეთ ანუ «ულაჯიდან» «ნალაჯში» გამოსვლას არა მხოლოდ გაუწმიდურების საფრთხის თავიდან ასაცილებლად, არამედ იმ საიდუმლოს საიმედოდ დამარხვის მიზნითაც, რომელსაც ქადაგი, ჯვარის გამოცხადების ჭურჭელი, უნდა ინახავდეს «რიოში» ხალხის უქმი ცნობისმოყვარეობისაგან. «არ ვაძლევავ გარეთ მყოფებსთან აძრახდომის ნებასავ», _ ბრძანებს ჯვარი.

შეიძლება ითქვას, რომ ჯვარის პატიმარი ისეთივე იდუმალებრივია ხორციელთა შორის, როგორც ჯვარის განძი გარეშე საგანთა შორის. რადგან განძიც, როგორც ჯვარის აყვანილი კაცი, ჯვარის პატიმარია და საიდუმლოდ არის დაცულ-დამარხული საგანგებო სამალავებში, რომ გარეშემ არ ჰკიდოს თვალი. თუ ხორციელნი ერთობლივ თავიანთ პატრონი ჯვარის უნჯი ყმები არიან ანუ მის საუნჯეს შეადგენენ, ამ საუნჯეში ჯვარის უშუალო მსახურნი მისი უნჯის უნჯნი არიან.

ჯვარის პატიმარს, როგორც თავისუფლებადაკარგულ ყმას, მართალია, აკრძალული აქვს გარეთ გამოსვლა და ყველგან ყოფნა, ის ერთი მნიშვნელოვანი უპირატესობით სარგებლობს საყმოში: მას შეუძლია შევიდეს იქ, სადაც მის გარდა ყველას ეკრძალება შესვლა; და შეეხოს ისეთ საგნებს, რომელთა ხელყოფას მის გარდა ვერავინ ბედავს. ეს «შესვლა» და ეს «ხელყოფა» ასიმბოლიურებს მის მოწოდებას შინაგანი ცხოვრებისაკენ და ჯვარის საიდუმლოში მონაწილეობას. ეს არის მისი თავისუფლება, რასაც ჯვარის გარდა ვერავინ წაართმევს მას, რადგან ჯვარისაგან აქვს მინიჭებული, როგორც მის რჩეულს. პატიმარი, დაჭერილი, რჩეული _ სინონიმური სახელწოდებებია იმ პიროვნებათა, რომლებსაც ჯვარი იახლოვებს, რათა ამსახუროს თავის კულტს. ამიტომაც, ცხადია, ჯვარის საიდუმლო ადგილების დალახვა არ არის უქმი ცნობისმოყვარეობის საგანი; ეს სამსახურია, უპირველეს ყოვლისა, ანუ ბეგარა, ჯვარის მიერ თავის ყმაზე დადებული, რომლის მოსახდელად ის მთელი თავისი ცხოვრებით არის მომზადებული. ეს მზადება კი მისდა უნებურად იწყება, როგორც წესი, მოწიფულობის ასაკიდან, როცა ადამიანი ფსიქო-ფიზიოლოგიურად და სოციალურად ახალ სტადიაში შედის, გადალახავს რა ზღურბლს, რომელიც ორ ასაკს მიჯნავს ერთმანეთისგან. სწორედ ამ გარდატეხის შუალედურ ხანაში ჩასჭიდებს ძლიერად ჯვარი ხელს და დაიჭერს ადამიანს. ადამიანში ხდება ჯვარჩენა და ის მიყენებულია ზღურბლთან, სადაც პროფანული და საკრალური ერთმანეთს ემიჯნება. გარდამტეხი ასაკის სიძნელეებს და მნიშვნელობას და ერთგვარ სატანჯველს, რასაც გრძნობს ყოველი ადამიანი, აძლიერებს და მკვეთრად წარმოაჩენს ჯვარი თავისი ჩენით ადამიანში. ჯვარის რჩეულში ერთმანეთის პარალელურად მიმდინარეობს ფსიქო-ფიზიოლოგიური მომწიფებისა და ჯვარის მსახურად ჩამოყალიბების პროცესი. ისევე, როგორც კვრივთან მიახლოება, კვრივში შესვლა ამიზეზებს ადამიანს, ასევე ჯვარის შესვლა ადამიანში იწვევს ძვრებს მის სულიერ სამყაროში; ადამიანი გადის მძიმე განსაცდელს, რომელიც გრძელდება იქამდე, ვიდრე ადამიანი საბოლოოდ არ გადალახავს ასაკობრივ ზღურბლს და ამასთან ერთად ჯვარის მსახურად არ იგრძნობს თავს. თ. ოჩიაურს მოპოვებული აქვს უნიკალური და უხვი მასალა ჯვარისაგან დაჭერილთა გამოცდილებიდან. მომყავს ზოგიერთი ამონაწერი:

«უფროც ბალღობიდგე დაიჭერს. დაიწყებს ავადობას, ტანჯვას, ღონობას, იტანჯების, გულის წუხილი. ვინც ხუცესი*, ის ქადაგისგან გაიგებს. ვინც ქადაგი ას, იმას იმთვნად შააწუხებს, რო თვითონ უნდა გააქადაგოს ისი. ბალღს დაიჭერს, მაგრამ როსაც იმთვენ იქნების, რო ყველაფერ გაიგას, ჯვარისა და ხალხის ჟამკარ რო შაუძლავ, მაში გააქადაგებს იმას. მანამდე სრუ იტანჯების. სიზმარჩი ეცხადების, აწვალებს _ ისე უნდა მაიქცავ, მე უნდა დამყვავ. ის ისე დაიწყებს, რო ვერვინ გაიგებს ტანჯვასა თუ სხვა რამე შჭირს იმას. ის შაიძლების, რო თვითონ იცოდას, რო ჯვარნ აწუხებენ, მაგრამ თაოდ არ იტყვის. არც ჯვართ სწადიანა, არც თაოდ უნდ, რო თქვას, არ სწადიან» (68, 17-18).

«ის გიჟდების, ის ქადაგობას დაიწყებს, ღაბუშობას. ის გონთ აღარ იქნების, ის იქნების არეული. რას იძახებს, თაო არ იცის იმან. რასაც აძახებიებს, იმას იძახებს. პირველად იმან არაფერი არ იცის, რას იძახის» (68, 18).

«უთურგამ იამბის: აოდ ვიყვიდივ, ძალიან ცუდად ვიყვიდივ. სრუ გამეცალე თავზედავ თმაივ, სრუ მეჩვენებოდიანავ. არაფერ არ მტკიოდისავ, _ ეეგრ აოდ ვიყვიდივ. დღე-ღამეს ვერ ვიგებდივ, გონი მჰდებოდავ, ნახევართხან არ ვიყვიდივ გონთავ, სრუ უგონთ ვიყვიდივ. კოპალა მეჩვენებოდისავ, საცხადაც მეჩვენებოდისავ, ძილჩიაცავ. სრუ იმათთან, _ ანგელოზებსთან ვიყვიდივ. მძინარიცავ სრუ იმათას ვიძახდივ. ოცის წლისავ ვიყვიდივ. დიაც არ მყვანდავ მაყვანილივ. წინწინავ რო ანგელოზ გამეჩვენავ, მაში დიაც არ მყვანდავ» (68, 18-9).

«მანამ ენას გამაიღებს, დაიწყებს სიზმარში ხედვნას, სიზმარში ქადაგობას. მაშიადავ გააწმიდებს. შინ ას, ნალაჯში არ გაივლის, არც სწორფრობა შაიძლების. ცოლის მოყვანამდე ას საწამებელი» (68, 19).

ავსტრალიისა და აფრიკის ძველი ფორმაციის საზოგადოებებში სრულწლოვანებას მიღწეულ ყმაწვილებს, რომლებიც ტომის სრულუფლებიანი წევრები უნდა გახდნენ, ხელოვნურად უქმნიან «მითოსურ გარემოს», სოფლის გარეთ, სადმე წმიდა ტყეში თუ ტრამალზე, სადაც ისინი ტომის მფარველ სულებსა და წინაპრებს შორის არიან «გართულნი», რათა ეზიარონ მათ სიბრძნეს (126, 251). ამ საზოგადოებებში ინიციაცია კოლექტიური ღონისძიებაა და მასთან მრავალფეროვანი წეს-ჩვეულებებია დაკავშირებული. ჩვენს საყმოებში «ინიციაცია» ინდივიდუალურია, ის უკიდურესად პიროვნულ ხასიათს ატარებს, ის იწყება სრულიად სპონტანურად პიროვნებაში და გრძელდება სხვის ჩაურევლად; ამ დროს ადამიანი მარტოდ არის დარჩენილი ანგელოზთა თუ ღვთისშვილთა წინაშე. რიტუალი მხოლოდ მაშინ შემოდის თავის ძალაში, როდესაც ყველაფერი უკან არის: ჭიდილი დამცხრალია, განსაცდელი განვლილია, გადატანილია. ეს რიტუალი ცნობილია სახელწოდებით _ *ზღურბლის დალაჯვა*, რომელიც ზუსტად გამოხატავს მის არსს, რადგან ზემოთ გადმოცემული განსაცდელების გმირი ორი სამყაროს ზღურბლზე ცხოვრობს: ხორციელად ფიზიკურ სამყაროში მყოფი ცნობიერებით ის იმ სამყაროში გადადის, რომელიც ანგელოზებით გინა ღვთისშვილებით არის დასახლებული. ის განუწყვეტელ ჩვენებებშია, მისთვის წაშლილია ზღვარი ცხადსა და სიზმარს შორის, დღესა და ღამეს შორის. ეს არის გარდამავალი მდგომარეობა თავის

* ე.ი. ვინც ხუცესად უნდა ჯვარს.

უკიდურეს გამოხატულებაში, როცა ადამიანის ცნობიერება ქაოსს მოუცავს, რაც სულიერი შეშლილობის ნიშანს ადებს მის პიროვნებას. ამ დროს გამძაფრებულია მოზარდის გარდამტეხი ასაკი, როცა მასში იღვიძებს უჩვეულო შეგრძნებანი და განცდები, სხვა სამყაროდან შემოჭრილი რეალობები ხდებიან ხილვის ობიექტებად, რაც სხვა შემთხვევაში, როცა საქმე გვაქვს მკადრის გამოცდილებასთან, მისტიურ ხილვად მიიჩნევა, ხოლო ამ დროს, ჭაბუკის მაჭრობის პერიოდში, სიგიჟედ და «უგონთობად» განიცდება. ორივე შემთხვევაში საყმო ჯვარჩენის ძალას ხედავს ადამიანში. ცნობიერების ასეთ ვითარებას თავისი დასასრული აქვს და ზღურბლის დალაჯვის რიტუალი სიმბოლურად გამოხატავს ქაოსის დასრულებას, როცა ისევ გამოჩნდება ორი სამყაროს გამმიჯნავი ზღურბლი, რეალური ზღურბლი დარბაზისა _ «იქ დარბაზ ას, საცა უფრო ანგელოზები სხდებიან» (22, 16), _ რათა ერთხელ და სამუდამოდ მოიპოვოს მასში შესვლის უფლება.

ამ გარდამავალ ასაკში მყოფს, შეშლილი ცნობიერების მქონე ყმას, რომელიც ჯვარს ტყვედ ჰყავს ჩაგდებული და აწვალებს, *ღაბუში* ეწოდება. ეს ადგილობრივი ტექნიკური ტერმინია ჯვარისაგან გამოწვეული შეშლილობის* გამოსახატავად _ «ის გიჟდების, ის ქადაგობას დაიწყებს, ღაბუშობას». მაგრამ ღაბუშობის ხანა, როგორც ყოველი გარდამავალი ხანა, ეფემერულია და ის უნდა დაიძლიოს, გადაილახოს ისე, როგორც გარკვეული ასაკი გადაილახება. ეს ხდება მაშინ, როცა, როგორც თ.ოჩიაური შენიშნავს, «ავადმყოფობისაგან შეწუხებული ღაბუში ბოლოს ფარ-ხმალს ყრის და ღვთისშვილს მორჩილდება. ამის შემდეგ იგი «ენას გამოიტანს» (გაქადაგდება). ავადმყოფობა სუსტდება, ახლად «დამდგარი» ქადაგი თანდათან უკეთ შეიქნება და დაკისრებულ მოვალეობას ჯვარის კარზე სიკვდილამდე ასრულებს» (68, 20).

ღაბუშობა დიონისური მდგომარეობაა, რომელიც მიისწრაფის აპოლონურისაკენ, სულიერი წონასწორობისა და პლასტიურობისაკენ. ეს არის მდგომარეობა მაჭრისა, რომელიც დუღილში ცდილობს ღვინოდ ქცევას; ის, რაც აღარ არის «ტკბილი» და ჯერ არ არის ღვინო _ მაჭარი სრულიად გამოუსადეგარია საკულტო დანიშნულებისათვის, მაგრამ წარმოშობს წმიდა სასმელს, რომელიც იბადება ვნებული დიონისეს სხეულიდან.

ღაბუში გვაგონებს ე.წ. «მფრინავ ჯვრებს», მოხეტიალე ხატებს, რომელთაც ჯერ კიდევ ვერ აღმოუჩენიათ თავიანთი მუდმივი საარსო ადგილი, ჯერ კიდევ არ დამაგრებულან კვრივზე, ფესვი არ გაუდგამთ მიწის წიაღში. ამგვარი ჯვარ-ხატების «ჩვეულებაა» მუდმივი ხეტიალი ადგილიდან ადგილზე, რის გამოც ისინი ჯაჭვით არიან დაბმულნი, როგორც, მაგალითად, ხევის სიონის ხატი, რომლის თავგადასავალი მოთხრობილია ს.მაკალათიას «ხევში» (53, 217), ან ეცერის (სვანეთი) ეკლესიაში დაცული ერთი ხატი, რომელიც «უბიათ ძეწკვითა ოქროსათი და იტყვიან: «უკეთუ აუშვათ, დალეწავს ყოველსავე აქა მყოფსა ხატ-

ჯვართა» (75, 788). ასევე დაუდგრომელი ხასიათისა იყო ანატორის მთავარანგელოზის ხატი, «მფრინავი ჯვარი», რომელსაც ფეხით დასდევდა ქანცგაწყვეტილი მისი მკადრე, ვიდრე ლურსმნით არ დაუჭედა ფრთები, რის გამოც ჯვარი შემოსწყრა მას და გაუჩინარდა.

ღაბუშობის, როგორც განსაცდელის, გავლა აუცილებელი წესია საკრალური თანამდებობის დასაკავებლად ჯვარის კარზე. მაგრამ ისიც აუცილებელ წესად არის

---

* ეს პრობლემა შესწავლილია პირველად ნ.მინდაძის მონოგრაფიაში «ქართული ხალხური მედიცინა», თბ., 1981.

ქცეული, თითქოს რიტუალად, რომ ადამიანი გაურბოდეს თანამდებობას ჯვარის კარზე, რადგან ის მძიმე და საპასუხისმგებლო მოვალეობად მიაჩნია; რადგან მას მოუხდება ჯვართან და მის კვრივებთან სიახლოვე, რაც, შესაძლებელია, მისი დაღუპვის მიზეზი შეიქნას, თუ საკმარისად წმიდად არ შეინახა თავი; თუ არ იწმიდა და *მირეული* მიუახლოვდა სიწმიდეს, მას უეჭველი განადგურება მოელის. გაიგონებთ ხუცესად დადგომაზე უარის თქმის მიზეზად, _ ვიცოდი, წმიდობას ვერ შევძლებდი, ამიტომაც ვუძალიანდებოდიო ჯვარს (38, №25386). ჯვარის მიერ ნიშანში ამოღებული ხშირად მზად არის გადაიტანოს ჯვარის რისხვა, ვიდრე დაჰყვეს მის ნებას და დაუდგეს მსახურად. განსაცდელი, რომელიც ზემოთ აღიწერა, მხოლოდ მოწიფულობის ზღურბლზე როდი ელის ადამიანს; ის, ჩვეულებრივ, ამ ასაკში იჩენს თავს, მაგრამ ჯვარი, თუ მას სჭირდება, არ დაგიდევს ასაკს ადამიანისას, რომელიც მან თავის რჩეულად გამოაცხადა. პოტენციურად ადამიანი, ჯვარის ყმა, ნებისმიერ ასაკში უნდა ელოდეს ჯვარის ძახილს, მის ჩენას; ხშირად ჯვარი სულიერთან ერთად ფიზიკური ავადობის სახითაც იჩენს თავს ადამიანში; ყმა ხვდება ბატონის ნიშანს, მაგრამ ურჩობს, მისთვის «სიკვდილი და ჯევისბრობა ბედენა არ არის» (38, №25456). აი, ხევისბერის ნაამბობი, რომელიც ტიპიურია ამ მოვლენისათვის:

«... ავად ვიყავ სამი წელი. არც წამალი მამიდგა, არაფერი. და მითხრეს, რო უნდა იყო დეკანოზადაო. მეტი გზა არა მქონდა რა. მე კი არ მინდოდა, მაგრამ რას ვიზამდი. ჩავარდი ლოგინად. ჩავარდნილი ვიყავი და არც წამალი მამიდგა, არაფერი არ მამიდგა. გიორგი რო იყო, დეკანოზი, ნახულობდა სიზმარს: სამჯერა შენ გადმოგაბარე დროშაო. სიზმარი ვნახეო, რო სამჯერა შენ გადმოგაბარეო. მე სიზმარი ესე ვნახე, რო ხატში მივდიოდი და ხალხი მხვდებოდა გზაზე და ვერ მიჭერდნენ გზაზე, მაინც მივდიოდი... მერე ცეცხლი გამიჩნდა ფეხებში. ფეხებში რო გამიჩნდა ცეცხლი, ალი წამოვიდა და გადამიარა და ვეღარ გავიგე მემრე, რა ვქენ, როგორა ვქენ. მემრ გონთ მამივიდა. მემრე წავედი, მეტი გზა არა მქონდა» (38, №25545).

«...ღამე სიზმარჩი დეკანოზობა დავიწყიდი. ი ხატჩი უნდა ვყოფილიყავი და მეხუცა, მარტუა ვეყუდი. დამიწყო თვალებში კლება. ექვს წელს ბრმად ვიყავი. მადლობა ანგელოზებს, თვალი ამეხილა. დეკანოზი უნდა ვყოფილიყავი. არავინ იყო აქ დეკანოზი... ხუცობა მესიზმრებოდა ხატში _ სუფრა, თას-განძი, ანთებული სანთლები...» (38, №25386). ღამეულ ჩვენებაში ის დგას გარიგებული თასებისა და ანთებული სანთლების წინ დეკანოზის პოზაში; ჯვარი თავის მსახურად ასიზმრებს თავს, მაგრამ დღისით რიგით ყმობას არჩევს ჯვარის კარზე ადგილს და გაურბის მის ნებას, როგორც საკუთარი თავის უღირსად შემრაცხველი ქრისტიანი ბერი გაურბის მღვდელმთავრად კურთხევას, რაც თითქოს ტრადიციად არის ქცეული ქრისტიანულ სინამდვილეში.

ქადაგად ან ხუცესად დაჭერილის ურჩობა ჯვარის მიმართ, ამბოხი ხორციელისა თავისი ბატონის წინააღმდეგ და შემდეგ ჭიდილი ორი, ერთმანეთისადმი შეუწონადი ნებისა აუცილებელი მომენტია ჯვარის მსახურად დადგომის დრამატულ სიუჟეტში, ნამდვილ დრამაში, რომელიც საბოლოოდ ხორციელის დამარცხებით მთავრდება. ჯვარი მაინც მიიყვანს დაჭერილს თავისი დარბაზის ზღურბლთან.

ზემოთ ნახსენები იყო შესანიშნავი ადგილობრივი (ხევსურული) ტერმინი _ *ზღურბლის დალაჯვა*, რომლის სიმბოლური აზრი სანახევროდ მივიწყებულია საყმოში. მის განმარტებას მხოლოდ ტავტოლოგიურად ან რიტუალის ემპირიულად აღწერით თუ ახერხებენ. «ზღურბლის დალაჯვა ის არის, რომ კაცი ან გაბეჩავდება, ან გაირყვნება; მკითხავეებთან გაიკითხავენ, ისინი ეტყვიან, ჭელოსნად გინდა მისვლა, ზღურბლ უნდა დალაჯოო...» (24, 47). ამ განმარტებაში მაინც მკრთალად ჩანს, რომ ზღურბლის დალახვა მდგომარეობის შეცვლის მომასწავებელი რიტუალია; რომ ის აკანონებს რიტუალად საერო მდგომარეობიდან საკრალურში შესვლას. ზღურბლის დალაჯვა თავისთავად სიმბოლურია, როგორც ყოველი რიტუალური ქმედება, მაგრამ მას თავის მხრივ აქვს სიმბოლური გამოხატულება სხვა ქმედებაში. ზღურბლის დალაჯვის რიტუალს, რომელსაც ასრულებენ პირაქეთ ხევსურეთში, შეესატყვისება პირიქით ხევსურეთის საყმოებში გავრცელებული *საკელოში ჩადგომის*[*] რიტუალი, რომელიც შემდეგში მდგომარეობს: «საკელოს პურებს» წრიულად დააწყობენ «ბორტვზე», ჯვარის ტერიტორიის წმიდა ადგილზე, და ერთ ადგილას ამ წრეს ღიად დასტოვებენ შესასვლელ «კარად». პურებზე «ჭელოსნის სამხვეწროდ» დაკლული საკლავის ხორცის ნაჭრებს აწყობენ, დადგამენ ლუდის თასებს ზედ დამაგრებული სანთლებითურთ. ხელსანთლიანი ხუცესი და ის პირი, ვინც «საკელოში» უნდა ჩადგეს, შესასვლელი «კარით» შედიან წრეში და სანთლებს ანთებენ. ყოველივე იმის მნიშვნელობის დასტურად, რაც აქ ხდება, მამაკაცები ქუდს იხდიან, ჯვარისაგან მოშორებით მდგარი დედაკაცები ფეხზე წამოიშლებიან, «მესაკელოეს» მშობლები კი მუხლმოყრით არიან, ვიდრე მათი შვილი წრეში დგას. ხუცესი ხუცობს, წამოთქვამს თავის სათქმელს (24, 43-4).

ცხადია, რომ ამ რიტუალში სამსხვერპლო პურებითა და საკლავის ხორცით შემოხაზული წრე ჯვარის ბორტვზე საკრალურ სივრცეს მოიცავს. თუ ჯვარის ბორტვი, როგორც კვრივი, წმიდა ადგილია, წრეში მოქცეული სივრცე წმიდათაწმიდაა, როგორც ჯვარის დარბაზი, სადაც უფრო ანგელოზები სხდებიან. ამ წმიდათა წმიდაში შედის *მესაკელოე*. ეს არის მისგან ზღურბლის დალაჯვა[*].

იმ საყმოებში, სადაც ჯვარის სამსახურში ჩადგომის რიტუალს ზღურბლის დალაჯვა ეწოდება, დარბაზის რეალურ, ფიზიკურ ზღურბლთან იკვლება საკლავი _ *ზღურბლის სამლაჯო*, რომლის სისხლითაც უნდა გაინათლოს დარბაზის ზღურბლი. მხოლოდ ამის

შემდეგ აქვს უფლება ახალბედა ჯვარის მსახურს დალახოს ზღურბლი და შევიდეს დარბაზში, რომელიც, ვაჟას განმარტებით, წარმადგენს «იერუსალიმის წმიდა-წმიდათას, სადაც თავი ხევისბერი წელიწადში მხოლოდ ერთხელ შედის, როგორც მღვდელმთავარი წმიდა-წმიდათაში» (33, 27). პოეტი, შესაძლებელია, აჭარბებდეს, _ ხევისბერი წელიწადში რამდენჯერმე, დღეობების დროს, შედის დარბაზში, _ მაგრამ არსობრივად ის ზუსტად წარმოაჩენს დარბაზის მნიშვნელობას საყმოს ჯვარის კულტში. აი, აქ შემოდის ჯვარის

---

[*] «საკელო», ისევე როგორც «ჭელოსანი» ფეოდალური საქართველოს სახელმწიფო აპარატის ტერმინებია, რომლებიც მთაში საკრალურ თანამდებობას და მის მატარებელს აღნიშნავს. ქართულიდან ნასესხები ეს სიტყვა ფორმით «ჯალსუან» სვანეთში «სალოცავის მსახურს» ნიშნავს (8, 43, 60, 62)

[*] «ზღურბლის დალახვის» წესი ვაინახთა საქორწინო რიტუალში სრულდება: როცა სიძე პირველად შედის საცოლის სახლში ანუ გადალახავს კარის ზღურბლს, ვალდებულია სამწლიანი ცხვარი დაუკლას ოჯახს (1456 5). სიძისთვის საცოლის სახლი საკრალურია

დაჭერილი, პატიმარი. ზღურბლი სიმბოლურად გამოხატავს ხილული და უხილავი სამყაროების საზღვარს, დარბაზი _ უხილავ სამყაროს, რომელიც ანგელოზებით არის დასახლებული.

მაგრამ ზღურბლამდე მოსვლას და მის გადალახვას წინ უძღვის სიმბოლური ქმედებანი, რომლებიც მის პიროვნულ გარდაქმნას, მის ახალ ადამიანად შობას გამოხატავენ. ის თითქოს ეთიშება გარე სამყაროს, გადის საწმიდარში ანუ წმიდობს, იცავს აკრძალვათა მთელ წყებას; ამ დროს ის ცხოვრობს ჯვარის ტერიტორიაზე ან თავისი სახლის ჭერხოში, რომელიც ყოველთვის წმიდად არის დაცული და თითქოს ჯვარის ადგილს წარმოადგენს ადამიანის საცხოვრებელში. ხატობის დღეს ის ცხრა წყაროს წყალზე განიბანება ცხრაგზის, შეიმოსება ახალშეკერილი, უხმარი სამოსელით და უსმელ-უჭმელი («უნაყრო») მიდის ჯვარში (24, 40-1), რათა იქ დარბაზის ზღურბლის დალახვით რიტუალურად მოიპოვოს საკრალური სტატუსი.

ჯვარის მკადრეებზე ამბობენ, რომ ისინი ანგელოზებში არიან გართულნი (67, 188); მათივე გადმოცემით ისინი მკადრეობის მოწოდებას ანგელოზებისაგან იღებენ. იქიდან მოდის შთაგონება, სახელდობრ, ხუცობის დროს წარმოსათქმელი სიტყვები. სიზმრად ხედავენ გარიგებულ ტაბლას _ ლუდით სავსე თასებს და ანთებულ სანთლებს, მაგრამ დუმან, რადგან ჯერ არა აქვთ გამოღებული «საკრალური ენა». ეცხადებათ «გათეთრებული კაცი», რომლის სახეშიც ხშირად გამოიცნობა გარდაცვლილი ხუცესი, აწვდის თასს და ჩასჩურჩულებს ხუცობის სიტყვებს (38, №25456). იღვიძებს მკადრე და სიზმრიდან გამოიყოლებს ამ სიტყვებს, რომლებიც უკვე ჩაბეჭდილია მის მეხსიერებაში. «ზოგჯერ ძახებას ვერ ვასწრებ, დამარტყამს რაღაც» (38, №25402). ეს დარტყმა *იქიდან*, იმ შთაგონების წყაროდან მოდის.

ბოსლიდან ჯვარამდე

ჯვარის მსახური საკრალურობის მაქსიმუმს მაშინ ავლენს, როცა მისი სამსახურის ჟამი დგება; როცა ის დგას იქ, სადაც უნდა შეასრულოს ეს სამსახური. არსებობს შესანიშნავი ადგილობრივი ტერმინი *ჟამ-კარი*, რომელშიც შეიძლება ვიგულისხმოთ ჯვარის ჟამი და ჯვარის კარი; ჟამი, როდესაც სრულდება კულტმსახურება, და კარი ანუ ადგილი, სადაც სრულდება იგი. ეს არის საკრალური ქრონოტოპოსი, ერთიანობა საკრალური დროისა და სივრცისა; აქ, ამ ადგილზე და ახლა, ამ დროს უნდა ხორციელდებოდეს ეს სამსახური, ხელახლა იბადებოდეს «ჟამი იგი» ანუ ცოცხლდებოდეს ის დრო, როდესაც პირველად დაფუძნდა კულტი. ჟამ-კარის გარეშე კულტი არ არსებობს, მაგრამ ის მხოლოდ კონკრეტულ ჟამ-კარში ისხამს ხორცს.

წმიდა ჟამ-კარი, იმისათვის რომ კულტის პოტენცია ამოძრავდეს, აუცილებლობით მოითხოვს მესამე ელემენტს _ ეს არის მსახური, რომლის ზოგად სახელწოდებად ჩვენ თავიდანვე ვიყენებდით არქაულ *მკადრეს*, რომელიც თავის თავში ითავსებდა ისტორიული ხანის და დღემდე არსებული ქადაგის, ხუცესის და მედროშის ფუნქციებს (68, 113). მკადრე, ისევე, როგორც ჟამ-კარი, წმიდა უნდა იყოს. ჩვენ ვიცით, რომ მან, განათლულმა და გაწმედილმა, დალახა დარბაზის ზღურბლი, რომლის მიღმა ის ტრანსცენდენტურ სამყაროს ეზიარა, ანგელოზების წრეში შევიდა. ამ აქტით ხორციელი

ჯვარის სიწმიდესთან ხდება ნაზიარები; სიწმიდე არ არის მისი შინაგანი და მუდმივი მდგომარეობა, ამიტომაც ჯვარის მსახური ღირსი რომ შეიქნას წმიდა ჟამ-კარისა, ის პერიოდულად უნდა განიწმიდებოდეს; თუ არ განიახლა თავისი სიწმიდე, ის ვერ მივა დღეობის დღეს ჯვარის კარზე თავისი საკრალური მოვალეობის შესასრულებლად. ის უნდა დადგეს ჯვარის ტერიტორიის ყველაზე წმიდა ადგილას, სადამდეც კი ხორციელს მიესვლება. ასეთი ადგილი ჯვარის ტერიტორიაზე არის ჯვარის ბეღელი, რომლის ზღურბლზე გადაბიჯება და შიგ შესვლა მხოლოდ ჯვარის გამძღოთ ანუ ხუცესებს შეუძლიათ, თუმცა იქ ძილის ნება არა აქვთ (62, 655). ბეღელს მხოლოდ უკიდურესი განსაცდელის ჟამს მიაშურებს რიგითი ყმა: ბაცალიგველმა ვაჩემ დევი მოკლა; სხვა დევებისაგან დევნილი ვაჩე პირქუშის ბეღელში აფარებს თავს, სადაც დევები ვერ ბედავენ შესვლას (62, 588); თუმცა ვაჩეს უწმიდური ძალისაგან ჯვარის გალავანიც დაიცავდა, მაგრამ დევნილმა უწმიდეს ადგილს მიაშურა _ ის უშუალოდ ჯვარის უბეს შეეხვეწა.

ქადაგის, როგორც უმაღლესი მოწმიდარობის მატარებელი პირის, ფუნქცია ჯვარის ბეღელთან არის დაკავშირებული: «ქადაგს შაიყვანენ, საცა კვრივი; ბეღელში დასმენ» (68, 66). აქ, ბეღლის წიაღში ეცხადება ჯვარი ქადაგს და უცხადებს თავის ნებას. ჯვარის გამოცხადების სცენა აღწერილია «ბახტრიონის» V თავში, სადაც ქადაგი უამბობს ხალხს თავის მისტიურ გამოცხადებას:

წინ მომეგება სიცილით,
ბეღლის კარს მოდგა მზებურა,
ტანთ ეცვა ლურჯი ბექთარი,
თავზე ჩაჩქანი ეხურა.
დიდია ჩვენი ბატონი...

ბეღლის კარი ჯვარის წმიდა ნაგებობის კონკრეტული სახეც არის და ამავე დროს ბევრ საყმოში ის ჯვარის კარის აღმნიშვნელიცაა, რითაც მისი სიწმიდეა გამოხატული. როგორც საბრძოლო პოეზიიდან ჩანს, მტერი სწორედ ბეღლის კარს უტევს, როგორც ზურაბ ერისთავი ლაშარის ბერმუხას და გუდელას ალვისხეს:

მაშ ცაბაურთას ჩავიდეთ, ვამტვრიოთ ბეღლის კარიო (109, 35).

აი, ამ წმიდა ბეღელში შესასვლელად, რომლის მისტიური სიღრმე ცხრა ფეხი წმიდა სანთლის შუქით იზომება, ქადაგს სჭირდება პირველმოპოვებული სიწმიდის ხელახლა მოპოვება, რომ კვლავ აღორძინდეს ჯვარის მკადრედ.

საუფლო დღის დადგომამდე, როცა მსახური ჯვარის კარზე უნდა გამოცხადდეს, ის რამდენიმე კვირით ადრე იწყებს წმიდობას. ის საწმიდარში გადის, იწყებს ცხოვრებას ჯვარის ტერიტორიაზე, კერძოდ, საბეროში, მარხულობს, ეკრძალება დედაკაცთან არათუ სიახლოვე, გალაპარაკებაც კი; ის დადის მისთვის განკუთვნილი სავალი ბილიკებით, რომლებიც «ულაჯ» ადგილებზე გადის; სხვის ოჯახში საჭიროების შემთხვევაში მისვლისას (წესით კი ეკრძალება: «...არ ვაძლევავ სხვის ოჯახში შესვლის ნებასავ, არ ვაძლევავ გარეთ მყოფებსთან აძრახდომის ნებასავ...» (68, 19) ბანს ან ჭერხოს მიაშურებს, როგორც სახლის წმიდად შენახულ ადგილებს; წმიდა წყაროს, არა მდინარის, წყალში იბანება ყოველდღე, რაგინდ ცივი ზამთარი იყოს. ზოგ საყმოებში საწმიდარში გასულნი სრულიად წყვეტენ ოჯახთან კავშირს და ჯვარის კოშკში გადასახლებულნი უმანკო ბავშვების მიტანილი

საკვებით იკვებებიან (53, 209). წინასადღეობო პერიოდი თორმეტჯერ (თუ წლიურ დღესასწაულთა მაქსიმალურ რიცხვს ავიღებთ) უნდა მოდიოდეს წელიწადში და ჯვარის მსახურიც ამ დროს, როგორც ბერი და განდეგილი, თმობს წუთისოფელს და თითქოს უდაბნოში გადის განსაწმედელად. ის ფიზიკურად ცხოვრობს საყმოში, საყმოს ტერიტორიაზე, მაგრამ სულიერად სხვა სამყაროშია გადასული; საყმო ნალაჯში ცხოვრობს, ის ულაჯში; საყმო ხსნილია, ის მარხული; საყმო თავისუფალია, ის პატიმარი. ის თმობს ბევრ რამეს მთელი წლის მანძილზე, რომ ჯვართან ახლოს მისვლის უფლება მოიპოვოს; სულიერად ემზადება, «იპატიმრებს» თავს, რომ შევიდეს ჯვარის წმიდათა წმიდაში.

აკრძალვებში, მარხულობაში, პატიმრობაში, განდეგილობაში გადის ჯვარის მსახურის ცხოვრების მეტი წილი. ის არ არის შემოსილი საგანგებო ტალავარით, რომელიც მას რიგითი ყმისაგან განასხვავებდა; მაგრამ მას უხილავი სამოსელი, როგორც სქიმა მონაზვნისა, გადაფარებული აქვს ჯვარის მიერ. თუ მის მიწმიდარობის რეჟიმს მის უკიდურესობაში წარმოვიდგენთ, ჯვარის მსახური ამ პერიოდში გარეშეთაგან უხილავი უნდა იყოს და მხოლოდ ჟამ-კარზე უნდა ჩნდებოდეს შემოკრებილი და მისი მომლოდინე საყმოს წინაშე ხელხანჯლიანი, თუ ის ხუცესია, დამწყალბნების სიტყვების წარმოსათქმელად და წამოყენებული სამსახურის (ანუ საკლავის) თავის გზაზე დასაყენებლად. აქ უნდა ითქვას, რომ რაც უფრო მნიშვნელოვანი მოვალეობა აკისრია ჯვარის მსახურს ჯვარის კარზე, მით უფრო მკაცრი უნდა იყოს მის ცხოვრების წესი. ხუცესი თუ დეკანოზი, იგივე ხევისბერი, რომელსაც აკისრია წმიდა და საშინელი სამსახური _ სისხლიანი მსხვერპლის შეწირვა საყმოსა და ცალკეული ყმების სახელზე, ცხადია, მეტი სიწმიდით უნდა იყვნენ მოსილნი, ვიდრე დასტურები, რომლებსაც ევალებათ სადღეობო ლუდის მოხარშვა და ამავე დროს საწმიდარში გასული ხევისბრისათვის საჭმელის მომზადება, რადგან ხევისბრები მხოლოდ განათლული ხელით მომზადებულ საჭმელს ჭამენ. დასტურს თავისი არცთუ ხანგრძლივი მოწმიდარობით უფლება აქვს მოპოვებული ზვარაკის დაკვლისას მიეხმაროს ხევისბერს (ფეხები გაუკავოს საკლავს, დარბაზში შეჰყვეს ხევისბერს და სხვ.). ამიტომაც ის გარკვეულ ხანს განდეგილობს ოჯახიდან და საგანგებო შენობაში, სადასტუროში ცხოვრობს.

დასტური ვერ შეასრულებს თავის ფუნქციას, თუ *შულტამ* (თუ *ჩანჩხმა*) არ მოუტანა მას სალუდე ქერი და შეშა. რაკი ამ ნაკლებად მნიშვნელოვანი თანამდებობის პირებსაც უხდებათ მონაწილეობა დღესასწაულის, წმიდა ჟამ-კარის მომზადებაში, ისინიც წმიდობენ, მაგრამ მათ არ ევალებათ განსაკუთრებული აკრძალვების დაცვა და მათი მოწმიდარობის ვადაც ხანმოკლეა.

რიგითი ყმები, რომლებიც ჯვარს არ ამოურჩევია რაიმე სამსახურისათვის ჯვარის კარზე ან არც წილისყრით ევალებათ სამსახური, ან არც რაიმე აღთქმა აქვთ დადებული, თავისუფალნი არიან აკრძალვებისაგან ყოველდღიურ ყოფაში, მაგრამ სწორედ ეს თავისუფლება ართმევს მათ უფლებას თავისუფლად მოიქცნენ ჯვარის კარზე _ იდგენენ და შევიდნენ იქ, სადაც დასტურ-ხელოსნებს და ხევისბრებს უხდებათ ყოფნა. ჯვარის კარზე აშკარავდება პატიმრის უპირატესობა თავისუფლის მიმართ _ რიგითი ყმისთვის დაფარულია საიდუმლო, ის მხოლოდ გარედან შესცქერის წმიდა სანთლების ციმციმს ბეღელში თუ დარბაზში ან კვრივის სიპებზე და არ შეუძლია უხილავად შემოწერილი

საზღვრის გადალახვა, რადგან მას არ დაულახავს სიმბოლურ-რეალური ზღურბლი დარბაზისა. ეს უთანასწოროზა, რაც ჯვართან მიმართებაში აშკარავდება, გაწონასწორებულია იმით, რომ ჯვარისაგან თავისუფალ რიგით ყმას, მაგრამ პროფანული ყოფის პატიმარს, სხვა რეალობაში აქვს უპირატესობა დათმობილი. აი, რას წერს დ.ხიზანიშვილი: «ხევისბერი თუმცა ხატის მახლობელი პირია და ხალხისაგან პატივცემული, მაგრამ კარგი იღბალის მქონედ, «დავლათიან», ბედნიერ კაცად ის მაინც ვერ ჩაითვლება ფშაველებში. ხევისბერი და მოწმინდარები ხატის «ტუსაღები» და «მონები» არიან, იღბალი კი ვერ ამოირჩევს თავისთვის ხევის-ბრად და მოწმინდარად ვერ დაამონავებს, რადგან მისი წინააღმდეგი კაცის მოსარჩლე ამ შემთხვევაში ისევ კაცის იღბალია. ფშავლის აზრით, ყველა ხევისბერი, ქადაგ-მკითხავი და საზოგადოდ ხატისაგან დამონავებული კაცი უიღბლოა და თავისუფალ ხალხზე ნაკლებ ბედნიერი» (108). მართლაც, რა დავლათი და ყისმათი უშველის მას, ვინც ჯვართან სიახლოვის გამო მუდმივ ხიფათში იმყოფება, ვისაც მისი სამსახურის მძიმე ტვირთი აწევს, ხოლო საზღაურად საკლავის ტყავიღა რჩება ხელში. ყოფაცხოვრებითი თვალსაზრისით ჯვარის მსახურზე უბედური ადამიანი არ მოიძებნება მთელს საყმოში. შესაძლებელია, მას იფარავდეს კიდეც ჯვარის დავლათი, ადამიანურ დავლათზე განუზომელად ძლიერი (როგორც ცაბაურთის მთავარანგელოზის მკადრეს, რომელიც ზვავიდან უვნებლად გამოიყვანა ჯვარმა), მაგრამ ჯვარივე ანადგურებს მას ან «დალევს» მონაგარითურთ მცირედი ამპარტავნობის გამოჩენისა თუ სიწმიდის უნებური შებღალვისათვის. «როდის იყო, ჯვარის ტყვე-ტუსაღნი კარგად იყვნენ და კარგად კვდებოდნენ? _ კითხვას სვამდა ქადაგი და თავადვე პასუხობდა, _ არასოდეს. რადგან ჯვარნი უყისმათონი იყვნენ და მათ ვარსკვლავზე დაბადებულებმა კარგი რა უნდა ნახონ?» (38, №25468).

საყმო არ შედგება დედროვანთაგან, მაგრამ საყმოში ცხოვრობს დედროვანი და მას გარკვეული დამოკიდებულება აქვს ჯვართან. ჯვარი იცავს დედროვანს, თავის *ბიჟიონას*, როგორც თავად ჯვარი უწოდებს მას (როგორც მამროვანს _ ვერცხლის ღილს), მაგრამ იცავს არა ისეთი თავგამოდებით, როგორც მამროვანს, რომელიც ქმნის საყმოს «სხეულს». დედაკაცი, მოწმიდარიც კი, ვერ უტოლდება სიწმიდით არამოწმიდარ მამაკაცს (107). ასე რომ, საწმიდარში ყოფნა სავსებით ვერ წარხოცავს ბუნებით უწმიდურებას, რასაც დედაკაცში ხედავს ტრადიციული კულტი. დედაკაცის საშოდან მრავლდება საყმო, მაგრამ სწორედ საშოს გამო, რომელიც შობს, მას ეკრძალება ჯვართან სიახლოვე. ჯვარის მთელს სამყაროში დედროვანი ცალკე საზოგადოებას, ბიჟიონათა ცალკე კრებულს ქმნის, რომელიც ჟამ-კარზე გარიდებულია მამროვანთა კრებულს. მაგალითად, ლაშარის ჯვარში ყველა საყმოს დედროვანი ერთ საჯარეში იყრის თავს, მაშინ როცა მამროვანთ თავ-თავისი საჯარეები აქვთ საყმოების მიხედვით. ზოგიერთ ჯვარში, მაგ., ხახმატის წმიდა გიორგის (ნაღვარმშვენიერის) ჯვარში, დედაკაცების საჯარე და მათთვის ნებადართული ტერიტორია ბუნებრივი საზღვრით, სტექურას ხევით არის გამიჯნული ჯვარის ტერიტორიის იმ ნაწილისაგან, სადაც მათ გადასვლის უფლება არა აქვთ. დედაკაცს ეკრძალება არათუ ჯვარის სიწმიდეთა ხელისხლება (მის ხელში კი გადის სადროშე ბაღდადი, მაგრამ მას შემდეგ, რაც ის დროშაზე შეიბმის, მისთვის მიუწვდომელი ხდება), არამედ ჯვარის სახელის ხსენებაც კი: საუბარში მას შეუძლია თავის თუ ხელის

მოძრაობით მიგვანიშნოს ჯვარზე, ან განსაზღვროს ის თავისი ქმრის ან მამის სახელით («ჩემი კაცის ჯვარი», «ჩემი მამის ჯვარი»), ან ზედწოდებით («ქვენა ჯვარი», «ზენა ჯვარი»), ან ნებისმიერი ნართაული გზით.

დედროვანში განსაკუთრებული სტატუსი აქვთ ორი უკიდურესი ასაკის ქალებს _ მოხუცებულთ, რომლთაც შემწყდარი აქვთ დედათწესი და გოგონებს, რომელთაც არ მიუღწევიათ მოწიფულობამდე. მათ არ ეკრძალებათ ხევისბერთა და მოწმიდართა სამყოფელში შესვლა (51, 181); უფრო მეტიც: ისინი საჭირონიც კი არიან ჯვარში. როგორც დავინახეთ, ზოგიერთ საყმოში უასაკო გოგონების ხელით მისდით საწმიდარში გასულ ხევისბერებს საკვები (მაგ., ხევში), სხვაგან კი (არხოტისა და გუდანის ჯვრებში) დასტურების დამხმარედ ჯვარი ხნიერ დედაკაცებს მოითხოვს (62, 693).

დედროვანთა შორის არიან ორ მდგომარეობაში მყოფი ქალები _ დედათწესში მყოფნი ანუ მებოსლენი, რომლებიც საგანგებო შენობაში (სამრელოში) ან ბოსელში განიწმინდებიან; და უკანასკნელ თვეში ჩამდგარნი, რომლებიც ასევე საგანგებო ქოხში იმყოფებიან მშობიაროობამდე და მშობიარობის შემდეგ. თავად ისინი და მათი სამყოფელი ადგილი უსასრულო მანძილით (საკრალური აზრით) არიან დაშორებულნი ჯვარს, როგორც მისი ანტიპოდები.

ბოსლის გამოჩენა ასეთ ვითარებაში არ არის მოულოდნელი. მისი ფუნქცია, როგორც უწმიდურობაში მყოფი დედაკაცის დროებითი სადგომისა, ერთ-ერთი უძველესი და მთელს დედამიწის ზურგზე ფართოდ გავრცელებული რეალიაა, რომელსაც მითოსურ-სიმბოლური გააზრებები აქვს. ამავე დროს ის შეიძლება კულტურათა განმასხვავებელი ერთ-ერთი ნიშანიც იყოს. შუამდინარეთის საკრალურ ყოფაში და მითოსში ბოსელი წმიდათა წმიდად არის შერაცხილი სწორედ იმის გამო, რომ ის შობის ადგილია, სადაც იბადება არა მხოლოდ ტაძრის წმიდა ნახირი, არამედ მეფეც და, საბოლოოდ, ეს შენობა ღვთის სახლის მნიშვნელობას იძენს მითოსში, რამდენადაც კოსმიური ბოსელი ღმერთების საშოდ არის წარმოდგენილი (46, 77, 212, 186). ის საკრალური რეალობაა. ასეთივე საკრალურია, ოღონდ საწინააღმდეგო ნიშნით (ლათინური სიტყვის საცერ «წმიდა» მეორე მნიშვნელობა _ «უწმიდური»)* ბოსელი ჩვენ საყმოებში, სადაც მას სიმბოლიური დატვირთვა აქვს, როგორც სიწმიდის ნულოვან ადგილს, საიდანაც იწყება განწმედის გზა, მიმართული ჯვარისაკენ, რომელიც სიწმიდის უმაღლესი გამოხატულებაა. ბოსელი იმის გამო, რომ ის შობის ადგილია ან მომშობიარებულის დროებითი სამყოფელი, უწმიდურია; მაგრამ მისგან, როგორც დედის მუცლიდან, გამომავალი ჯვარისკენ არის მიმართული.

ყმა იბადება «ქოხში», რომელსაც ზოგიერთ საზოგადოებაში «ბოსელი» ეწოდება, თუმცა ზოგან ის რეალურადაც ბოსელია. მომშობიარებული ქალი რამდენიმე ხნის შემდეგ ახლადშობილი ყრმითურთ (ის ჯვარის მომავალი ყმაა) გამოდის სამშობიარო ქოხიდან და შედის საქონლის სადგომში, სადაც ხანს დაჰყოფს ახლადშობილთან ერთად, ვიდრე არ განიწმიდება და სამყოფ სახლში შესვლის უფლება არ მიეცემა. განწმედის შემდეგ ის სტოვებს ბოსელს და შედის სახლში, მაგრამ ჯერ კიდევ ეკრძალება ჭერხოში ასვლა,

---

* იხ. 147, 187-9.

რადგან ჭერხო საწმიდარი ადგილია, როგორც ჯვარის ადგილი ჯვარის ყმის (ის შეიძლება დეკანოზი იყოს) საცხოვრებელ სახლში. ეს გზა, რომელსაც გაივლის დედაკაცი ახლადშობილთან ერთად ბოსლიდან ჭერხომდე, სიმბოლურად გამოხატავს ჯვარისაკენ მიმავალ განწმედის გზას, აღმავალ გზას შობის ადგილიდან ჯვარამდე, სადაც უნდა მივიდეს თუ უნდა მიიყვანონ საყმოში დაბადებული ყველა ვერცხლის ღილი. ბოსელი, როგორც საშო, დედრულია _ აქ დედაკაცები ტრიალებენ და წვებიან დასაძინებლად; ჭერხო მამრულია და წმიდაა, როგორც ჯვარი _ აქ იძინებს მამაკაცი (54, 136; 55, 187). აქვე იმყოფება ოჯახის «ჯვარი» ანუ *მკეზისწვრე ანგელოზი*. სიწმიდე მოემართება ჭერხოდან ქვემოთ, როგორც ემანაციის ნათელი, და იკლებს უქვემოეს სართულში, სადაც ჯვარის მსახურთ და მოწმიდარებს შესვლა ეკრძალებათ.

ადამიანი როცა იბადება, ის უწმიდური იბადება; როცა კვდება ადამიანი, ის კვლავ უწმიდური ხდება. «ცივი», როგორც მიცვალებულს უწოდებენ ტაბუირებულ ენაზე, ჯვარისაგან განრიდებულია; ისევე შორს არის ჯვარისაგან, როგორც ბოსელში თუ ქოხში ახლადშობილი ყრმა. უძილაურთის საყმოში «ცივს» არათუ ჯვარის ხელკაცი, რიგითი ყმაც კი ვერ ეკარება; მიცვალებული სხვა სოფლიდან მოსულმა ხალხმა უნდა მიაბაროს მიწას (65, 202). დამმარხველნი ტანს განიბანენ, როგორც ახლადმოლოგინებული და ახლადშობილი იწმიდებიან. ზოგიერთ საყმოში, მაგ., არხოტში, «მიცვალებულს ასვენებენ ბოსელში» (59-ბ, 44). ჩანს, საყმო რაღაც საიდუმლო კავშირს ხედავს ადამიანის შობასა და სიკვდილს შორის.

ქადაგი ქალები

დედროვანი, მართალია, უწმიდურად არის შერაცხილი და შორს დგას ჯვარისაგან, მაგრამ ზოგიერთი საყმო სწორედ მასში ხედავს საკულტო ცხოვრების დასაბამს. ხევსურული ანდრეზით, თამარ მეფეს ხახმატში აუგია ეკლესია და შეუწირავს მისთვის ქრისტიანული რელიგიის უპირველესი ნიშანი ოქროს ჯვარი და ვერცხლის თასები.

ერთი ლექსი ამბობს:

ქალმა თქვა თამარ მეფემა: ხახმატს ავაგე საყდარი,

ვერცხლის თასები შევიღე, შიგ დავაყენე ბერ-მღვდელი (143, 97).

გადმოცემით «ჯაჯმატის ჯვარი წინათ არ იყოვო და თამარ მეფემ ეკლესია ააშენა წმინდა გიორგის სახელზე და ბოლოს გაჩნდა გიორგის ლოცვა და გადაკეთდა ჯევსურულ რელიგიურ სადღეობოდ...» (60, 116). თამარი, საეკლესიო წმინდანი, ხევსურეთშიც წმინდანად არის შერაცხილი და მისი ნასადგომარის, როგორც წმინდა ადგილის ხსოვნა, უკანასკნელ დრომდე იყო შემორჩენილი ხახმატში. XIX საუკუნის დასასრულის მოგზაური ასეთ ეპიზოდს მოგვითხრობს ხახმატში აგებულ ახალ ეკლესიასთან დაკავშირებით: «... ჯაჯმატში კაცები და დედაკაცები რის ვაი-ვაგლახით შევიდნენ საყდარში; დედაკაცებს კენჭები ჩაედოთ პირში. იმიტომ არ შედიან, რომ თვით ადგილი, რაზედაც საყდარი დგას (საყდარი იქვე ხატის გვერდზეა), წმინდა ადგილად მიაჩნიათ: «აქ თამარ მეფის ნასადგომარი ასავ...» (39). როგორც ვხედავთ, თამარის ნასადგომარი ჯვარის ტერიტორიაზე ეგულებოდათ და ისევე ეკრძალებოდათ მისი, როგორც ჯვარის

«დაჭერილი», კვრივი ადგილებისა. თამარი აჩენს საყმოში კვრივ ადგილს, ეს კი კულტის დაფუძნების ბადალია.

თუმცა თამარი კულტის დამაარსებელია არა როგორც საკუთრივ ქალი, არამედ როგორც ღვთიური წარმოშობის მეფე; ის ახორციელებს თავის თავში პრინციპს ბაგრატიონთა მოდგმისა, რომელიც ღვთისშვილთა მოძმედ იყო დასახული გარკვეული ხანიდან დინასტიის მთელი არსებობის მანძილზე ვიდრე უკანასკნელ მეფე ერეკლემდე. ამრიგად, ის აფუძნებს თუ განაახლებს თავისი ღვთიური მოძმის რელიგიას მთაში, უკვე არსებულ კულტს, რომლის «აღმოჩენაში» არ მიუღია მონაწილეობა, არ ყოფილა ჯვარჩენის მხილველი და განმცდელი, როგორც ამ რჯულის პირველქადაგნი, რომელთაც ჯვარი ირჩევს თავისი ჭეშმარიტების საქადაგებლად.

ხევსურეთსა და ფშავში არსებობს ანდრეზები, რომელთა მიხედვით ჯვარჩენად გამზადებულმა ღვთისშვილმა მთელს საყმოში ქალი გაიხადა თავის რჩეულად და პატიმრად. ჯვარჩენის ერთ-ერთ ანდრეზს ქალის მონაწილეობით ჩვენ უკვე გავეცანით; ეს იყო კარატის ჯვარის ანუ კოპალას ლიქოკში გამოჩენის ანდრეზი. მისი გმირები იყვნენ უბრალო მწყემსები _ მოწიფულობის ზღურბლამდე მისული ქალ-ვაჟი, რომელთაც უბიწო სიყვარულით უყვარდათ ერთმანეთი. ესენი იყვნენ ჯვარჩენის მხილველნი და უშუალო განმცდელნი, მათ ფსიქიკაში გაიარა ჯვარჩენის ფაქტმა და ერთ-ერთ მათგანზე _ ეს იყო ქალი _ სამუდამო ტვიფარი აღბეჭდა. ანდრეზი ამბობს, რომ ქალ-ვაჟი ვერ იქნებოდა ჯვარჩენის მხილველნი, რომ უბიწონი არ ყოფილიყვნენ (60, 127); ქალი იმყოფებოდა სულიერ-ხორციელი სიწმიდის იმ მდგომარეობაში, რომელშიც უქორწინებელი ანდრეზული თამარი იმყოფებოდა, როცა ის თავის სიწმიდეს ლევიტაციის უნარით და მზის სხივის სასწაულით ამოწმებდა (43). თუ ჯვარჩენის პირველხილვისათვის საჭირო იყო სიწმიდე, ის აუცილებელი უნდა ყოფილიყო შემდეგაც და არ უნდა წაბილწულიყო ქალში, რაკი ჯვარმა ის აირჩია თავის მკადრედ. ქალში უნდა გაგრძელებულიყო სულიერ-ხორციელი სიწმიდის ასაკი, მასში არ უნდა ეჩინა თავი იმ ნიშნებს, რომლებიც ჯვარისა და საყმოს თვალში უწმიდურ არსებად ხდის ქალს. ანდრეზი საგანგებო ყურადღებას აქცევს ამ მომენტს: «... იმ ქალს არც მეთვეურობის წესნ ხქონივას, არც ქმრიანობისა, არც მებოსლეობისა...» (67, 162). მხოლოდ ასეთი ქალი შეეძლო აეტანა ღვთისშვილს თავის მკადრედ; მეორე მხრივ, მხოლოდ ასეთ ქალს შეეძლო «ეკადრებინა» (გაებედნა) ჯვარის სიახლოვე.

ხელი მე მკადრა მინანმა, ზალტიან-სათითიანიო

(60, 135),

ამბობს კარატის ჯვარი ერთ საკულტო ლექსში, სადაც აღწერილია ჯვარისა და მინანის _ ასე ერქვა პირველ ქადაგ ქალს, კარატის ჯვარის «აღმომჩენს» _ მოგზაურობა მთის თემებში ბეგარის ასაღებად, რაც ახალი რჯულის განმტკიცების ნიშანია (იქ, სადაც ჯვარი ბეგარას აწესებს, ხშირ შემთხვევაში მისი კულტიც არის დაწესებული). ამ სტრიქონში აღსანიშნავია, რომ ჯვარის მკადრე ქალს ქალურობის ნიშნად მხოლოდღა სამკაული _ «ზალტე» (სალტე, სამაჯური) აქვს შერჩენილი სამძიმარივით, რომელიც ასევე დაცლილია ქალურობის ხორციელი ნიშნებისაგან (68, 45).

ჯვარს სურდა, რომ «ზალტიან-სათითიან» დიაცს გამოცხადებოდა და მისი ხელით დაეფუძნებინა თავისი სალოცავი; მაგრამ ქალში აღმოფხვრილი უნდა ყოფილიყო სქესი. ეს არის ჯვარის პარადოქსი. ჯვარი არ ეძებს თავის რჩეულს ანომალიებში, მაგრამ თავის «დაჭერილში» ის წაშლის ფიზიოლოგიურ ნიშნებს, რითაც დედაკაცს გადაიყვანს იმ კატეგორიაში, სადაც მოწმიდარი მამაკაცები და ჯვარის ხელკაცები ირიცხებიან. მხოლოდ ამგვარად განწმედილი ქალის ხელით, რომელსაც არ ემუქრება უწმიდურობა, ჯვარი ავრცელებს თავის რელიგიას ურჯულო მოსახლეობაში, რათა გაიხადოს ის თავის საყმოდ.

პირველ ქადაგ ქალზე ანდრეზი გადმოგვცემს: «... პირველ იმას აუტეხავ ქადაგობა მთელ ჴევსურეთში, გუდანაც, ჴაჴმატაც. იმ ქალს სრუ მუდამ ხატში უვლავ სალოცავად. მემრ ეკლესია დაუდგამ, დარბას გაუმართებავ, მემრ დღეობებ დაუწესებავ: ათენგენა, ამაღლება, სხვაი... იმ ქალს არ უხუცებავ, ეგრ საქადაგო უუბნავ» (67, 162). როგორც ვხედავთ, ქალი, რომელმაც შექმნა რელიგიური ცხოვრების საფუძვლები, არ ყოფილა უფლებამოსილი ხუცესის მოვალეობის შესასრულებლად; ის შეიძლება ქადაგი ყოფილიყო, მაგრამ ვერ იქნებოდა ხუცესი, თუმცა ქადაგის რელიგიური სტატუსი გაცილებით მაღალია და საკრალური ხუცესისაზე, რადგან კულტის გენეზისიდანვე მთელს ისტორიულ ხანაში მას ჯვარი სწორედ ქადაგის პირით ირჩევს საყმოდან. «იმ ქალს არ უხუცებავ...», ისევე როგორც წმიდა ნინოს, რომელმაც მხოლოდ უქადაგა ქრისტეს სიტყვა მცხეთის ერს და მისცა სახე პირველი ეკლესიისა, მაგრამ მისი მომნათვლელი მღვდლები საბერძნეთიდან გამოითხოვა, რაკი მას, როგორც ქალს, ნათლისცემის უფლება არ ჰქონდა.

ანდრეზის სიტყვები, რომ «იმ ქალს არ უხუცებავ, ეგრ საქადაგოდ უუბნავ», გარდა იმისა, რომ ქადაგობის პირველადობას და ხუცობის მეორადობას ადასტურებს (რადგან ჯერ გამოცხადებაა, მერეღა წარმართვა კულტისა), სხვა მხრივაც არის საგულისხმო: ის ფაქტი, რომ ქალი ქადაგობდა, ხოლო ხუცობა არ შეეძლო, რაც მამაკაცს უნდა ეკისრა ისტორიულად, მიგვანიშნებს ქადაგობის უნარის დედრულ, ხოლო ხუცობის ფუნქციის მამრულ წარმომავლობაზე, რისი საფუძველიც დედაკაცის პასიურ და მამაკაცის აქტიურ ბუნებაში უნდა იყოს ჩამარხული.

ქადაგსა და ხუცესს შორის ძირეული განსხვავება, ცხადია, ჯვართან მათ მიმართებაში უნდა ჩანდეს; მათი წარმოსათქმელი ტექსტები და ფუნქცია სრულიად განსხვავებული წარმომავლობისააა. მათი შედარებისათვის შესანიშნავ მასალას იძლევა ალ. ოჩიაურის ჩანაწერი მოწმაოს (ხევსურეთი) მთავარანგელოზის ჯვარში, სადაც ხუცესი და ქადაგი ერთი და იგივე პირია.

მიმდინარეობს კულტმსახურება ჯვარის კარზე ახალი დასტურების დასაყენებლად. «ამ დროს ხუცესი გაინათლებოდა-დ' დააკრევდ ანთებულ სანთლებს დარბაზში. თან შასძახნებდ: «დალოცვილო მთავარო ანგელოზო, შამაძახილზე ნუ გამიწყრები, უტი-დ' უმეცარი ორ, ჴორციელი ორ. შენ უშველი შენთ ყმათ, შენ ნუ მაიწყენ, ნუ მაიძულებ შენდ სამსახურად, თავის სამშვიდობოდ...». ამ შაძახილს რო გაათავებდ, გამავა-დ' ხალხის სათავეში დაჯდებოდ. ცოტაიხნითგეს დაიწყებდ მთქნარებას. ხალხი დაჩუმებულ დასხდებოდა-დ' ელოდეს გაქადაგებას... ამთქნარებდ მალ-მალედ, თან ცრემლ დაუწყებდ მადენას. ბოლოს დაიკივლებდ: «ჰაი, ჰაი, მე ორ მთავარანგელოზი, მე მაქვ ძალი-დ'

შაძლებაი. ჩემ მათ აღარაად გავაჩნიორ. მჯარი მჯარს გამისწორესა-დ' კისერ კისერს. მათრევენ სიმურშია-დ', როშიანში. აღარაად ვის გავაჩნიორ, მაგრამ მე აისივ მთავარ-ანგელოზ ორ, მე აისივ ძალი-დ' შაძლებაი მაქვ. ჩემ ყმათ ურჩევ, რო ჭკვით იყვნან. მე ნუ გადამაგდებენ, თორე ვანან; ჩემს წესს მე არ დავიყრი, რაიც ხთისგან მაქვ მალოცვილი...» (68, 68-69).

საყმოს თვალწინ ხდება ხუცესის გარდაქმნა ქადაგად; ამ სახეცვლილების გარეგანი ნიშანი არის მთქნარება, როგორც ტრანსის პასიურ მდგომარეობაში გადასვლის სიმპტომი. როცა ის, როგორც ხუცესი, წარმოთქვამდა სათქმელს, მისი სიტყვა ქვემოდან ზემოთ იყო მიმართული; ეს იყო ხორციელის მიმართვა ღვთისშვილისადმი, ადამიანური წარმოშობის სიტყვა, რომელსაც წარმოთქვამდა ხუცესი სრული შეგნებით თავისი პირით, როგორც ხორციელთა საყმოს წარმომადგენელი, ჯვარისაგან საკრალური უფლებებით აღჭურვილი, როგორც შუამავალი საყმოსა და ჯვარს შორის. ხუცობაში ხუცესის მოსახსენებელია ის, რაც საყმომ იცის თავის თავზე _ რაც უჭირს, რაც ტრიალებს საყმოში, თავის სიბრიყვესთან ერთად, რომ ის «უტია და უმეცარი», რომ მას წამოყენებული ჰყავს სამსახური იმისათვის, რომ ჯვარმა იხსნას ის «ლაღის მტრისგან, მწარის სიკვდილისგან», რომ მიიღოს ეს საცხოვარი «ხსნილადა, კურთხეულადა»; ყველაფერი ეს _ წარმთქმულიც და წამოყენებულიც, როცა დაიღვრება მისი სისხლი, ადის მაღლა, უფრო სწორად უნდა მიაღწიოს ჯვარამდე, რადგან ის მის კარზე წარმოითქმის და კეთდება, რომ ჯვარმა უხილავი შიბით თუ კიბით მორიგე ღმერთთან აიტანოს. ასე დგას ხუცესი _ ხორციელი უხილავი ჯვარის წინაშე და თავისი სახელით ლაპარაკობს; თუმცა მისი წარმოსათქმელი სიტყვები მისი შეთხზული არ არის, ის შეიქმნა *მას ჟამსა*, საკულტო ცხოვრების გენეზისში და მის შექმნაში ამ ხუცესის წინაპრები იღებდნენ მონაწილეობას. ეს ხუცესი სწავლობს ხუცობის სიტყვებს ცხადში თუ სიზმარში თავის წინამორბედისაგან; სიტყვები ჯვარისაგან არ არის შთაგონებული, ხუცესი წარმოთქვამს ადამიანურ სათქმელს, როგორც ხორციელი, და ეს პროცესი ხუცობისა სავსებით აქტიურია და ცნობიერი.

თუ ხუცესის სიტყვები ღვთისშვილის გასაგონად იყო წარმოთქმული, ქადაგის ნათქვამს საწინააღმდეგო დანიშნულება აქვს: ის საყმომ უნდა შეისმინოს, მის გასაგონად არის ნათქვამი. ხუცესის სიტყვები, როგორც ყოველი ლოცვა-ვედრება, ხორციელ სამყაროში იბადება და აღივლინება სულიერისაკენ; ნაქადაგარი კი თავისი არსით ჯვარული წარმოშობის არის და ზემოდან გარდამოდის საყმოზე, ხორციელზე. რაკი უხორცო ჯვარს არ შეუძლია წარმოთქვას საყმოს ხორციელი ყურთასმენისათვის გასაგონი სიტყვა, თავის სათქმელს ის ქადაგის სამეტყველო ორგანოებით წარმოთქვამს; წარმოთქვამს იმას, რაც არ იცის საყმომ და ვერც შეიცნობს თავისი ჭკუით, რადგან ხორციელი «უტია და უმეცარი», მისთვის მომავალს, მოსახდენს თუ მოწევნადს საფარველი აქვს დადებული. თავად ღვთისშვილი რასაც ხედავს მომავალში, მორიგე ღვთის კარზე ხედავს, როცა მას იქ ასვლა მოუწევს; ამიტომაც ნაქადაგარი ხშირად გაისმის როგორც გაფრთხილება: «გამიმთხილდითავ, ყმანო, ცუდ საქმეი მაქვავ ხთის კარზედავ მახილულივ. მთხილათ იყვენითავ, ჩემნო ყმანო...» (68, 70). ჯვარი, როგორც «პრეისტორიული», იმ ჟამის გმირი, მისტირის თავის წარსულ დიდებას და ქადაგის პირით ამხნევებს საყმოს: «სადაღ მაქვ ძალი-დ' შაძლებაი, სადაღ მაქვ! ჩამამეყარ სუყველაფერი, _

ქერ-ოქრონიც, ჭიქა-დიდებანიც, ზღვენ-ულუფანიც, ჯარ-კურეტნიც. მაშინ მქონდ ძალი-დ' შაძლება, როსაც დევ-დედაბერთ ვლაგმევდი, ცხრა ადლ მიწა-მყარს ვახვიებდი. მაგრამ ეეხლად ყმათ საშველადა სახოიშნოდ იქავ ხთის კარზე დავდიორ იმით რო მიმიძვირდეს ყმანი. ქერ-ოქრონ ვერ გამავიღენ სრულად. მზექალ შაგვიჯდ მაღალზედ, მაგვაყოლნ ცის ხორხოშნი, გამინადგურნ ჩემ ხოდაბურნი, ჩემ ყმათ ქერ-ოქრონიც. მერიგემ ღმერთმ დამიძრნ ბაგენი და ჯიჯვის თავ-რქან გადმამაყოლნ სამ პირად. უმთხილდით თავს, აგებ გადავიცილ ჩემმა გამარჯვებამაცა და მერიგეს ღმერთისამაც. შავესრევ ჯარ-მანიშთ, აგებ გადავილოცავ, დავიმჯრობ კვირაეს, დავხჭრთამავ ბნელ-სისკრის თევით, ზღვენ-სამსახურთ შასროლით. გიორგის შავეხვეწები, გიორგის მოდე ყელ-ღილიანთ _ დახმარება გამიწიეთავ, ენით ხართავ ლაქარდიანნივ. გიორგიმ ჯაჯმატის ჯვარმ შახკაზმ თავის ნისლისფერი, ცის გიდელ-გიდელთ დააწყვიტ, გაშალ წყალობის მასკვლავნი. ნუღარ გეშინისთ, იმედიანად იყვენით...» (68, 70).

რასაც საყმო ისმენს ქადაგისგან, არ არის მოცემული ქადაგის ცდაში; მთელი ნაქადაგარი წარმოადგენს ღვთისშვილის ცდას, მის ხილვას მორიგე ღვთის კარზე. ეს ხილვა რომ მისაწვდომი გახდეს ხორციელთათვის, ჯვარმა ის უნდა ჩააგდოს ხორციელის წიაღში, როგორც თესლი, და აშობიოს მას, როგორც სიტყვა. ეს წიაღი არის ქადაგის მთელი არსება და არა მხოლოდ მისი სამეტყველო ორგანოები, რადგან ჯვარი არის ჩასახლებული ქადაგში და შიგნიდან მეტყველებს მისი ბაგეებით, როგორც დელფური მისანი პითია (150, 70), რომელთანაც ჩვენი საყმოების ქადაგს ბევრი რამ აქვს საერთო, თუნდაც ის, რომ აპოლონის წინასწარმეტყველება ჩვენი ნაქადაგარის მსგავსად, როგორც წესი, პირველი პირით არის გადმოცემული (150, 70-1). ეს პირი დელფოში აპოლონია, ჩვენთან ჯვარი. ქადაგი ინსტრუმენტია, საყვირია ჯვრის ხელში, რომლითაც ჯვარი ახმიანებს თავის ხილვებს. ამიტომაც ქადაგი, თუნდაც იგი მამაკაცი იყოს (და ესეც არის ისტორიულ ხანაში), პასიურია, როგორც საშო, საიდანაც ჯვარმა დედრული კერიიდან აღმოცენებული იფნივით უნდა ამოუშვას თავისი სიტყვა.

წმიდა ნინოს, რომელიც მისდამი მიძღვნილ კონდაკში ნახსენებია როგორც «ქადაგი სიტყვისა ღვთისა», ტროპარში მიმართავენ «სულისა წმიდისა ქნარო», რაც ნიშნავს, რომ წმიდა ნინო არის ქნარი სულიწმიდის ხელში, რომლითაც ის ახმიანებს თავის ჭეშმარიტებას. ეს მეტაფორა სხვა რამესაც გულისხმობს, ოღონდ ალბათ არ არის გაცნობიერებული ტროპარში, სახელდობრ, ქადაგობასა და პოეტურ შთაგონებას შორის ძირეულ კავშირს, რასაც კვლავ დედრულ საწყისამდე მივყავართ. ნაქადაგარი არ არის უბრალო პროზაული გადმოცემა იმისა, რასაც ჯვარი ხედავს მორიგე ღვთის კარზე ან რისი ცნობებაც მას სურს თავისი საყმოსათვის; ქადაგი მიდრეკილია ლექსითი მეტყველებისაკენ, როგორც ყოველი ექსტატური მეტყველება, რომლის ფესვი არაცნობიერში ძევს (მაგ., ყურანის უკანასკნელი სურები, რომლებიც, როგორც ცნობილია, ტრანსისა თუ შეპყრობილობის მდგომარეობაშია წარმოთქმული მუჰამედის მიერ), მაგრამ ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ტრადიციულ ნაქადაგარებში იგივე საზომი დასტურდება, რაც ხმით ნატირლებში; ეს არის ურითმო ცხრამარცვლიანი ლექსი, «მთიბლურად» წოდებული. ხოლო ხმით ნატირლები, რომელთა შორის ბევრი პოეტური შედევრია, დედაკაცების მიერ არის შექმნილი, ისევე როგორც ეს ძველ ცივილიზაციებში

არის დადასტურებული (მაგ., შუმერის ქალღმერთის, ინანას ნატირლები დუმუზიზე, 46, 244-5).

ნაქადაგართა ფორმისმიერი იგივეობა ხმით ნატირლებთან, ცხადია, შემთხვევითი არ უნდა იყოს და ჩვენ სრული უფლება გვაქვს ვილაპარაკოთ, არა მხოლოდ ანალოგიის გზით, მათ დედრულ წარმომავლობაზე; მით უფრო, თუ ანდრეზიც ქადაგობის «ამტეხად» მთელს ხევსურეთში ქალს ასახელებს. ბუნებრივია, ქადაგობა უკვე გულისხმობს გარკვეული ტექსტის რეალურ არსებობას «მას ჟამსა», რომლის კვალი, ალბათ, დღესდღეისობით გამოვლენილ და ცნობილ ტრადიციულ ნაქადაგარებშია საძიებელი. სანიმუშოდ მომყავს ნაქადაგარის ტექსტი, სადაც ქადაგის პირით ლაპარაკობს არხოტის ჯვარი (მიქიელ მთავარანგელოზი), რომელიც აქ ყმისა და მასზე გამწყრალ ღვთისშვილს შორის შუამავლის როლში გამოდის:

გეხვეწებიო, მიქიელიო,
აპატივეო, აუტიეო,
უტი ასა და უმეცარიო,
შენ გეხვეწების ჯორციელიო,
შენ აპატივე უმეცარსაო,
მე გამავითხოვ ბუღაურსაო,
თუ გამიგონებ მიქიელსაო,
ნუ ჩაუჯურებ საგებელთაო,
თორ დაგჭირდების მიქიელიო,
როსაც შავჯდები ხთის კარზედაო,
იქ მე მაქვ ძალი შაძლებაიო,
იქ მე მაქვ ხთიშვილთ მეტობაიო

(60, 11).

(ამ საზომის _ მთიბლურის _ საკულტო წარმომავლობაზე ისიც უნდა მოწმობდეს, რომ კარატის ჯვარის დაარსების ანდრეზის ერთი ვარიანტის თანახმად იმ ვაჟს, რომელიც თავის «მოდესთან», პირველ ქადაგთან ერთად, კოპალას ჯვარჩენის დამსწრე შეიქნა, მთიბლური ერქვა სახელად: «... იმ კაცს მთიბლურს ძახნილან, ქალს მინან ქვივნებულ...» 67, 180).

სანათა. დედაკაცის სახელს უკავშირდება ერთ-ერთი საერთო-ფშავური სალოცავის ჯვარჩენაც. დ.ხიზანიშვილი ასეთ ანდრეზს გადმოგვცემს:

«ღელის გორზე, სადაც თამარ მეფის სალოცავია, ვიდრე იგი «თავს იჩენდა», გაბიდაურების თემის ფშავლებს უცხოვრიათ. როცა თამარ მეფემ «თავი იჩინა», გაბიდაურები სხვა სოფელში, ხოშარაში გადაუსახლებია. სალოცავის გამოჩენა სანათას «უნარი» ყოფილა. პირველად მას დაუწყია სანთლების ანთება ამ ადგილში და თამარ მეფის ხევისბრულად დიდება, მას ურჩევია აქ მცხოვრებთათვის, დაეთმოთ ეს ადგილი თამარ მეფისათვის და სხვაგან გადასახლებულიყვნენ. მათ არ დაუჯერებიათ სანათასთვის, რის გამოც თამარ მეფე განრისხებულა: ერთმანეთი ირმებად მოუჩვენებია და შვილდისრით ამოუწყვეტია. რამდენიმე კომლი გადარჩენილა, არ გასახლებულან, უთქვამთ: სანამ გასალეწად გაშლილ კალოს თავისთავად ცეცხლი არ წაეკიდება, ფიწლის

ტოტებზე და ხარის რქებზე კელაპტრის ალივით არ გამოჩნდება, არ გადავსახლდებითო. თამარ მეფეს ეს სასწაულიც მოუხდენია, მაშინ იძულებული გახდნენ გადასახლებულიყვნენ» (108). იგივე ანდრეზი, ოღონდ ჯვარის «აღმომჩენი» დედაკაცის სახელის მოუხსენიებლად, გადმოცემული აქვს ალ. ოჩიაურსაც (65, 8).

სოფლის მთელს მოსახლეობაში ერთადერთი ქალი გრძნობს, რომ სოფელი კვრივ ადგილზეა გაშენებული; რომ ის ადგილი, სადაც სოფელი დგას, წმიდა მიწაა (როგორც მოსეს აფრთხილებდა უფლის ხმა სინას მთაზე, მაყვლოვანში); კვრივის ანუ საკრალურის განცდა არის სწორედ ის «უნარი» სანათასი, როგორც დედაკაცისა. კარატის ჯვარის დაარსების ანდრეზისაგან განსხვავებით, ფშავური თქმულება სოფლის ახალ ტერიტორიაზე დასახლების ანდრეზიც არის. ასე რომ, დედაკაცი _ სანათა დგას ხოშარის დასახლების გენეზისში. მის მიერ «აღმოჩენილი» ჯვარისაგან გაბიდოურთა სოფლის დაკავების შემდეგ მოსახლეობა გადადის ხოშარაში, რომლის ტერიტორია საიმდროოდ წმიდა გიორგიმ (ხოშარის «სახუთმეტომ» ან «სახუთმეტო ძელის ანგელოზმა») დევებისაგან გაათავისუფლა (65, 1). თამარის ჯვარჩენა უშუალოდ მოსდევს ხოშარაში საყმოს დაარსებას და ამ დასაბამიერ აქტში ლომის წილი უდევს სანათას.

ხევსურ მინანისგან განსხვავებით ფშაველი ქალი არ კმაყოფილდება იმით, რომ ის ქადაგებს თამარის კულტს და აფრთხილებს სოფელს _ წინააღმდეგობა არ გაუწიონ ახლადჩენილ ჯვარს; სანათა იტვირთავს ხევისბერის ფუნქციასაც _ ანთებს სანთლებს, ადიდებს ღვთისშვილს, რასაც ვერ «კადრულობდა» (ვერ ბედავდა) მინანი, თუმცა ის კარატის ჯვარისაგან არჩეული პირველი მკადრე იყო. შესაძლებელია, აქ ცხადდებოდეს ფშავის ტრადიცია, რომელიც დედაკაცებს განსაკუთრებულ ღირსებას ანიჭებს, რაც მათ გამოარჩევს ხევსურეთისა და მთის საყმოთა დედროვანთაგან. ვაჟა წერს: «თუმცა დედაკაცი დაჩაგრული იყო, მაგრამ ზოგ-ზოგის საგვარეულოს ქალებს საპატიო ადგილი სჭერიათ. ზეპირგადმოცემა მოგვითხრობს, რომ ლაშარის «საბჭეო» სკამზე ორი თაობა მჯდარა გოდერძაულების გვარის ქალი: «საბჭეო» სკამი თავხევისბერს ეკუთვნოდა...» (35, 75). ამ ტრადიციის შუქზე, თუმცა «საბჭეო სკამი» მაინც საერო სამსახურშია, მოულოდნელი არ უნდა იყოს, რომ სანათა იჭრება საკრალურ სფეროში და თითქოს მისი სახელიც (სანათა) სანთლის დანთებით გამოხატულ კულტმსახურებაზე მიგვანიშნებს. მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ მამაკაცის როლი _ საერო თუ საკრალური _ დედაკაცს მხოლოდ კრიტიკულ ვითარებაში ეკისრება.

ხალხური პოეზია იცნობს ხოშარელ სანათას _ «ენით, სიტყვით გამამხნევებელ დიაცს» (ვაჟა), რომელიც ვაჟასავე თქმით, «ეკუთვნის იმ შავსა და ბნელ დროს, როცა ფშაველები და თუშები ერთი მეორესა ჰლაშქრავდნენ, არ იყო მათ შორის ძმობა და თანხმობა» (31, 322). ეს არის ხოშარისათვის საბედისწერო ხანა, როცა საყმო «სახუთმეტო ძელის ანგელოზისა» დალევის ზღვარამდე იყო მისული; საყმო იხსნა რამდენიმე გმირმა, რომელთა შორის ლექსი ახსენებს სანათას:

დაგვლივნა ხოშარის გორმა,
იქ წყლის არ გამოდენამა,
ვიწრო-ვიწრომა ხევ-ხუვმა,
მოკლედ ფშავლების დენამა,

წოწკორაულის ისარმა,
სანათაისა ენამა...

არც ლექსი, არც პროზაული ანდრეზი არ აზუსტებს, რა სიტყვებს წამოთქვამდა ხოშარელი ქალი მოისართა თუ ხმლით მკვეთებელთა გასამხნევებლად, რომელთაც ალბათ ესაჭიროებოდათ გამხნევება, როგორც ერთ დროს ისრაელის მსაჯული ქალის, დებორას თანამემამულეთ. «სიცოცხლე ჩაკვდა ისრაელის დაბა-სოფლებში, ჩაკვდა, ვიდრე არ აღვდექი მე, დებორა, ვიდრე არ აღვდექი მე, დედა ისრაელში!» (მსაჯ. 5, 7). აი, ამ კრიტიკულ ჟამს, როცა ყველაფერი ჩამკვდარია, გამოჩნდება დებორას «უნარი», როგორც ხოშარელი სანათასი, რომლის ენამ «დალივა» მტერი.

არის კიდევ ერთი სანათა, «ბახტრიონის» გმირი, მართლაც «დედა ფშავში», რომლის გმირული ოჯახი _ ბრძოლაში დაღუპული ათი შვილი და ქმარი _ განასახიერებს ხოშარის «დალეულ» საყმოს. «სიცოცხლე ჩაკვდა ისრაელის დაბა-სოფლებში!» ეს სიტყვები ზუსტად გამოხატავს ხოშარის (ანუ ფშავის, განზოგადებულად) მდგომარეობას და სანათას სულისკვეთებას. სიცოცხლე ჩამკვდარია ხოშარაში და ეს ყველაზე უფრო ცხადი ხდება დღესასწაულის დღეს, როცა

აქ არც ხევისბრის ხმა ისმის,
არსად ფშაური ღრეობა,
ვინ გიჟი იტყვის იმასა,
რომ დღეს აქ იყო დღეობა?!
ბრალადა ბჟუტავს სანთელი...

ეს ერთადერთი სანთელი დანთებულია სანათას მიერ, ქმარშვილამოწყვეტილი დიაცის მიერ, რომელიც კისრულობს საკულტო ცხოვრების აღორძინებას უყმოდ დარჩენილ ჯვარში:

მარტოს აუნთავ სანთლები,
და ხატიც უდიდებია,
მარტოს დაუკლავ საკლავი,
თვითონვე უტყავებია,
მარტოდმარტოსა დიაცსა
ხატ-ღმერთი უხსენებია.

სანათა სჩადის ისეთ საქმეს, რომლის უფლება მას, როგორც დედაკაცს, ტრადიციულად არა აქვს; მისი საქციელი გაუგონარი საქციელია საყმოს თვალში, რომლის თვალსაზრისს აქ გამოხატავს ავტორი პოემისა და ამ უჩვეულო სცენის ერთადერთი შემსწრე _ კვირია. ავტორი გაკვირვებით კითხულობს _ «საჯარეს დიაცს რა უნდა, არ თუ ეშინის დავისა?» კვირია კი ქვეყნის დასასრულად აღიქვამს ამ ვითარებას, როცა ყველაფერი თავდაყირაა:

დიაცს ვინ მოგცა ის ნება,
საქმე აკეთო მამრისა?
ვფიქრობ, დროება დამდგარა
იმ მეორმოსვლის წამისა.

კვირია არ ცდება: ხოშარაში კატასტროფის შემდეგ დამდგარია «მეორმოსვლის წამი», როცა ყველაფერი თავიდან უნდა იწყებოდეს, უნდა განმეორდეს იმ პირველ სანათას

ქმედება, რომელმაც ჯვარი და საცხოვრებელი ადგილი აღმოუჩინა «დალევამდე» მისულ ხოშარის წინაპრებს. «ბახტრიონის», ამ ესქატოლოგიური პოემის, დასაწყისში ამ სანათას ეს ერთი შეხედვით უჩვეულო, მაგრამ ანდრეზულად ჩვეულებივი, არქეტიპული საქციელი იმედს იძლევა, რომ ხოშარაში აღდგება საყმო.

«სისხლის წვიმების დროები»

საყმოს თავგადასავალი _ წარსული ცხოვრების მთელი გამოცდილების რჩეული, როგორც განძი, ანდრეზებშია დაუნჯებული. ეს არის წინაპართა, «წინა ჟამის» გმირთა, ჯვარის უნჯ ყმათა ღვაწლი, უპირატესად, საქმენი საგმირონი, რომელნიც მათ ჩაიდინეს უკიდურეს განსაცდელში, როცა საყმო _ და ეს პერიოდულად ხდებოდა _ დალევის პირზე იყო მისული. ამ დროს თავს იჩენდა ძალა, რომელიც მტრული გარემოცვის მიმართ წინაღდგომით იხსნიდა და კვლავ ააღორძინებდა საყმოს. ეს ის ძალაა, რომელმაც თავის დროზე, «მას ჟამსა შინა» შექმნა საყმო; ის ჯვარის სახით იყო მაშინ გამოჩენილი. საყმოს შექმნასთან ერთად, როგორც დავინახეთ, იქმნებოდა კულტი _ საკრალურ-ზნეობრივი შუაგული, რომლის, როგორც კერიის ირგვლივ, თავს იყრიდა ადამიანთა საზოგადოება. არ არის პარადოქსი _ ეს საყმოს ისტორიულ ცდაშია მოცემული, _ რომ ამ შუაგულის შენარჩუნებას ან ხელახლა განმტკიცებას ხელს უწყობდა მისი დანგრევის მოწადინე მტრული ძალა, პერიოდული შემოტევები. ადამიანი ფხიზლობდა, ის არ იძინებდა «მაგარი ძილით», რომ კერაში ცეცხლი არ ჩაქრობოდა. აი, ასეთი მღვიძარების პერიოდები არის აღბეჭდილი ანდრეზში. აქ ვერ ნახავთ მშვიდობიან დროებას _ ისინი არ შემოუნახავს საყმოს ცნობიერებას, არ აღუბეჭდავს ანდრეზში, რადგან ამ დროს სამაგალითო არაფერი ხდებოდა. საყმოსათვის, მისი მომავლისათვის, მნიშვნელოვანი და შთამბეჭდავი მხოლოდ დიდი *ველობის* პერიოდებში ხდებოდა, *ცდებში*, რომლებიც მწვერვალებივით მოსჩანს მათ წარსულ თავგადასავალში.

საყმოს მეხსიერება გადაარჩევს წარსული ცხოვრების მნიშვნელოვან ფაქტებს და მათ საფუძველზე ქმნის ანდრეზულ ისტორიას, რომელიც ძლიერი ეპოქით არის აღნიშნული. ძლიერ ხანას საფუძველი რეალურად მომხდარ მოვლენაში აქვს, მოქმედი პირებიც სავსებით რეალურნი და ისტორიულად ცნობილნი არიან; მაგრამ ანდრეზული ისტორიის დროჟამულ-სივრცულ ასპარეზს კვებავენ სხვა ხანიდან მოხმობილი პიროვნებანიც და რეალიები, რომლებიც მნიშვნელოვნების გამო ვეღარ ეტევიან თავიანთ წარმავალ ეპოქაში. ყოველი საუკეთესო ადამიანური აქტი, რაც ოდესმე ჩაუდენია საყმოს ერთობლივ და მის ცალკეულ წარმომადგენელს, გადმოდის ამ ძლიერ ხანაში და კიდევ უფრო აძლიერებს მას. შესანიშნავია, რომ საყმოს მეხსიერება არ გაურბის და არ იშორებს, არამედ სამარადისოდ, შესაძლოა საგანგებოდაც, აღბეჭდავს მარცხსაც და ღალატსაც, რაც კი ოდესმე შემთხვევია და ჩაუდენია მოყმეს; რასაც თავისი ბედისწერული ნიშნით შეუძრავს ოდესმე საყმოს შეგნება და სინიდისი, და წარმოსახვა. წარსულის ფაქტების შემარჩეველი, მაგრამ ობიექტური მეხსიერება საყმოსი ინახავს მტრის სახელს, როგორც შეუნახავს ადამის ძის

მტერთა _ დევ-კერპთა _ სახელი და სრულიადაც არ ცდილობს მის დამცირებას, რომ არ გაუფასურდეს მომავლის თვალში მის წინააღმდეგ ბრძოლაში დაღვრილი სისხლი.

დღემდე შემორჩენილ ზეპირსიტყვიერ მასალაში შეიძლება სამი ძლიერი ხანა გამოიკვეთოს:

I. ღვთისშვილთა და დევ-კერპთა ბრძოლების ხანა, როცა ღვთისშვილნი მორიგე ღვთის განგებით განდევნიან დევებს ადამიანთათვის განკუთვნილი მიწა-წყლიდან და აარსებენ ჯვარის თაყვანისმცემელთა ანუ რჯულიანთა საყმოებს გათავისუფლებულ ტერიტორიაზე. ამ ხანაზე უკვე იყო საუბარი.

II. ზურაბ ერისთავთან ბრძოლების ეპოქა; ხანა, როდესაც საყმოებს უხდებათ მათთვის მოპოვებული მიწა-წყლისა და რჯულის დაცვა. ზურაბისა და მისი ლაშქრის სახით ისინი თითქოს პრეისტორიიდან მოვლენილ დევებს იგერიებენ.

III. ხანა თავგანწირული ბრძოლებისა მეფე ერეკლესათვის; ხანა, როცა სისხლით მოპოვებულ თავისუფლებას და სიცოცხლეს საყმოები უანგაროდ მიუძღვნიან ბაგრატიონ ბატონს, რომელსაც ისინი თავიანთ ღვთისშვილთა მოძმედ თვლიან.

სამივე ეს ხანა «სისხლის წვიმების დროა». პირველ ხანაში იღვრება ღვთისშვილთა სისხლი, ადამიანთა ხსნისათვის მორიგე ღვთის განგებით დათხეული. მეორე ხანაში საყმო ღვრის სისხლს საკუთარი თავის გადასარჩენად; საყმო ამ ხანაში დგას ადამიანის სახით მოვლენილი იმავე ძალის წინაშე, რომელთანაც პრეისტორიაში ომი ჰქონდა ღვთისშვილს გამართული. მესამე ხანაში სისხლი წმიდა მსხვერპლია, საზღაურის უმოლოდინოთ გაღებული, რადგან უნდა გასწორებულიყო პრეისტორიული ვალი ღვთისშვილთა წინაშე. ამ სისხლის სანაცვლოდ, რომელიც დაღვარეს ღვთისშვილებმა საყმოს შესაქმნელად. საყმო ღვრის თავის სისხლს ერეკლე მეფის საშველად, რადგან ის, მათი რწმენით, მფარველი ღვთისშვილის მოძმეა.

დევების მობრუნება

ზურაბის შემოსევები მთის საყმოებში ორმნიშვნელოვანია: ერთის მხრივ, ისინი საფრთხეს უქმნიდა საყმოთა დამოუკიდებლობას და მათ ფიზიკურ არსებობასაც კი; მეორე მხრივ, და ეს გადამწყვეტია ამგვარი მოვლენების შეფასებისას, ისინი ხელს უწყობდა საყმოს შინაგანი სტრუქტურის განმტკიცებას და ცალკეულ საყმოთა კონსოლიდაციას. ამ «სისხლის წვიმების» ხანას უფრო ნაკლები მნიშვნელობა არ ჰქონია საყმოთა ისტორიაში, ვიდრე ღვთისშვილთა ბრძოლების უპოქას. თუ მაშინ ღვთისშვილებს აწვათ მთელი ტვირთი დევური ძალების მოგერიებისა, ახლა მათი ყმები ისტორიულ ხანაში იგერიებენ დევურ შემოტევებს, სწორედ დევურს, რაკი საყმოს აღქმაში ზურაბის სახით დევები ემუქრებიან ჯვარის საყმოს. პრეისტორიაში ჯვარი ებრძოდა დევს, ისტორიულ ეპოქაში მისი ხორციელი ყმები იმეორებენ ბატონის საქმეს, იცავენ რა ღვთისშვილთა მონაპოვარს _ საყმოს. ზურაბთან ბრძოლების პარალელურად მიმდინარეობს საყმოს კონსოლიდაციის პროცესი, ანალოგიური იმ აქტისა, რომელიც დევების დამარცხების შემდეგ საყმოთა დაარსებაში გამოიხატა.

ზურაბ ერისთავი არაგვისა იმავე ბატონის ყმაა, ვისაც ხევსურები და ფშავლები არიან შევედრებულნი, ვის საყმოსაც ისინი შეადგენენ. ეს არის ბაგრატიონი მეფე, რომელიც თავის თავს თვლის გუდანის საღვთოსა და ლაშარის ჯვარის მოძმედ ტრადიციულად, რაც

საისტორიო წერილობით დოკუმენტებშიც არის ასახული. ასე რომ, ზურაბ ერისთავი და საყმო საერთო ბატონის მიმართ იერარქიის თანაბარ საფეხურზე დგანან. და აი, საყმოთა ანდრეზულ ისტორიაში ზურაბ ერისთავი ჩაწერილია, როგორც თავისი ბატონის წინააღმდეგ აღმდგარი ყმა, გაბუდაყებული ყმა, რომელიც ცდილობს თავი გაუთანაბროს ბატონს. გაბუდაყებული ყმის ჯანყი გამოიხატება იმაში, რომ ის ცდილობს თავის გავლენაში შემოიყვანოს სამეფო დომენი, «სახასონი მეფისანი».

«ზურაბ ერისთავი უძლიერესი ფეოდალი იყო თეიმურაზის სამეფოში. ძლიერი საფეოდალო ზურაბმა მემკვიდრეობით მიიღო. ჯერ კიდევ მისი მამა ნუგზარ ერისთავი ძლივს ცნობდა პატრონად ქართლ-კახეთის მეფეებს. ზურაბ ერისთავი კიდევ უფრო გაძლიერდა.

1618 წელს ერისთავის წინააღმდეგ მთიულეთი და ხევი აჯანყდნენ (ძველთაგანვე მეფე ამ ქვეყნებს თავის საკუთრებად სთვლიდა და ერისთავი აქ მეფის დიდმოხელე იყო. თავისუფლების მოყვარე მთიელები აქამდისაც არაერთხელ აჯანყებულიყვნენ, არაერთი ერისთავი გაესტუმრებინათ «საიქიოს» და ბატონობის უღელი თავიანთ ფიცხელი ქედიდან არაერთხელ გადაეგდოთ, მაგრამ არც მეფის ფეოდალური ხელისუფლება ცდილობდა ნაკლების დაჟინებით ამ მნიშვნელოვანი ქვეყნების დამორჩილებას. გვიანფეოდალურ ხანაში მეფის ხელისუფლების დასუსტებასთან დაკავშირებით არაგვის ერისთავებმა მთიულეთისა და ხევის დასაკუთრება განიზრახეს).

აჯანყებულ მთის წინააღმდეგ ზურაბ ერისთავმა დიდ თავადს ბარათა ბარათაშვილს სთხოვა დახმარება. ფეოდალის ლაშქარმა გატეხა მთის წინააღმდეგობა. ზურაბმა დაიმორჩ ილა, მძიმედ დახარკა და საბოლოოდ გაისაკუთრა მთიულეთი და ხევი.

1620 წელს ზურაბ ერისთავმა ფშავ-ხევსურეთის დამორჩილება განიზრახა. მრისხანე ფეოდალი სასტიკ წინააღმდეგობას წააწყდა. ზურაბ ერისთავი თავისი აზნაურებით შეიჭრა ფშავ-ხევსურეთში, დაბუგა სოფლები, დაანგრია სალოცავები, მაგრამ არ იქნა და ფშავ-ხევსურეთი ვერ დაიმონა. სასტიკი ბრძოლა რამოდენიმე წელს გრძელდებოდა. მრავალი ლომგული ვაჟკაცი შეაწყდა ზურაბის ხროვა-აზნაურებს, მაგრამ თავისუფლების გმირებმა მტერს არანაკლებ «აწითლებინეს ქვიშანი».

მედიდური ერისთავი ადვილად არ დაეხსნებოდა შეუპოვარ მთიელებს, რომ თვით არ გადაჰყოლოდა დაუსრულებელ შფოთს» (15, 248).

აი, სულ ეს არის, რაც შეიძლება არსებითად ითქვას ზურაბ ერისთავზე, როგორც ისტორიულ პიროვნებაზე. საქართველოს ისტორიის მასშტაბით მისი მოვლენა ეპიზოდურია, მაგრამ მთის, განსაკუთრებით, ფშავ-ხევსურეთის საყმოებისათვის მას საბედისწერო მნიშვნელობა ჰქონდა. ზურაბის ბრძოლები, როგორც ადრევე ითქვა, შეადგენს ამ საყმოების ისტორიის ბირთვს, მის შუაგულ ნაწილს, რომლის შემდეგაც ბევრი რამ განისაზღვრა მათ მომავალ ცხოვრებაში. მეფის საყმოში გაბუდაყებული ერისთავი მეფეს უტოლებს თავს _ ის ცდილობს მისი უნჯი ყმების დამორჩილებას და მათ ბატონად თავის გამოცხადებას. უნჯი საყმოების შეგნებაში კი ეს ნიშნავს იმას, რომ ერისთავი უპირისპირდება არა მხოლოდ ხორციელ ბატონს _ მეფეს, არამედ უხორცო ბატონსაც, ანგელოზს, ჯვარს. ერთი ოსური ანდაზა ამბობს: «მთაში ბევრი ჯვრებია, ბარად _ ბევრი ბატონებიო» (136, 300); მთიელი თაყვანს სცემს და ემორჩილება ჯვარს, და არ სცნობს ბარიდან ამოსულ ბატონს, რომლის წინააღმდეგ ბრძოლა მას რჯულისათვის ბრძოლად

მიაჩნია. ზურაბის «ერისთაობა» ამ ბძოლების კონტექსტში იძენს უფრო ღრმა მნიშვნელობას, ვიდრე მას სოციალურ პლანში აქვს მინიჭებული; საყმოს შეგნებული აქვს, რომ «ერისთაობა» პროფანული ძალაუფლებაა, რომელიც ლამობს საკრალურ საყმოში დამკვიდრებას ანუ ჯვარის კანონიერი მორიგე ღვთის განგებით დადგენილი ძალაუფლების დასაკუთრებას.

ჴევსურეთია, ზურაბო, ვერ იქამ ერისთობასა.

გაგიწვრილდების კისერი, ვერ შესძლებ ქვეითობასა

(81, №114),

_ მიმართავს ზურაბს საყმო. ზურაბი ვერ შესძლებს «ერისთობას», რადგან საყმოში ერისთაობას ახორციელებს განუზომლად ძლიერი ბატონი, _ ის ერთადერთი, ვინც ამ ტიტულს იმსახურებს წარმომავლობით, _ ვიდრე ბარიდან ამოსული უზურპატორი. დაპირისპირება შეუწონადია, მაგრამ ერისთავი არ არის წარმოდგენილი უსუსურ მტრად. არა, ზურაბი იმდენად ძლიერია, რომ საყმო მზად არის თითქმის «ჯვარად» დაისახოს ის, თუმცა ჭეშმარიტი ჯვარის ტერიტორიაზე შემოჭრილს მაინც «გაუწვრილდება კისერი». გამოთქმა გულისხმობს, რომ ერისთავი მსხვილკისერაა ანუ ძლიერი ქედის მქონეა, როგორც ჰიმნებში არიან დახასიათებულნი შუამდინარეთის მბრძანებლები («მსხვილი ქედი» ძლიერების მეტაფორაა შუმერულ-აქადურ ენებში); ზურაბს, როგორც ჯვარსა და მეფეს, ჰყავს თავისი საყმო: «როგორც ერეკლეს ჴევსურნ, ეგრ ზურაბს: ოსი და მოჴევე ზურაბის ყმა ყოფილა» (88, 316). ეს სიტყვები საგრძნობი მოწიწებით არის ნათქვამი ზურაბზე: ვისაც საკუთარი ყმა ჰყავს, ვისაც ეყმობიან (ნებით თუ დაძალებით), ის პიროვნება ვერცხლის ღილის თვალში არ არის უბრალო მოკვდავი. ლექსებში სალაშქროდ მიმავალ ზურაბთან ერთად მისი ყმებიც არიან ნახსენები:

ზურაბ ჩამოჯდა როშკის გორს, თანახყონ თავის ყმანია

(81, №140-ბ).

დამარცხებულს (ჯვარიც ხომ მარცხდება) თან მიჰყვება თავისი საყმო:

ადგა, წავიდა ზურაბი, მორთული თავის ყმითაო

(81, №143).

ზურაბის გამოჩენა საყმოს ტერიტორიაზე მართლაც ჯვარის, ოღონდ მტრული ჯვარის, გამოჩენაა, რაც შეიძლება საყმოს თვალში აღქმული იქნას დევური ძალების შემობრუნებად პრეისტორიიდან _ დევთა ჩენად:

როშკის გორ ზურაბ ჩამოჯდა, შუქ ჩამუტივნა მზისანი.

როშკას აწიწდეს ციხენი, ბლოს ბანნი ქვითკირისანი:

«გვეშინოს, დაგვეცემიან ნაზლობნი საძელისანი»

(81, №125).

მტრული ჯვარი დევური ნიშნებით, როგორც არემარის დამანგრეველი ძალა, ეცხადება როშკას და მეზობელ საყმოებს, სადაც, ანდრეზის თანახმად, სახლობდნენ ისინი, ვიდრე მათ იახსარი, კოპალა, წმიდა გიორგი თუ მთავარანგელოზი არ აჰყრიდა. ზურაბი ცდილობა ჯვარის ნებით დასახლებული საყმოების აყრას და მათი ადგილების დაკავებას; ის იქცეოდა როგორც ჯვარი, მაგრამ ის ანტიჯვარი იყო: ის ვერ აჩენდა თავის ფეხის დანადგამზე კვრივს, მისგან გაბუხრეულებული ადგილი საკრალურობას ვერ იძენდა, ისევე როგორც მისი ეფემერული ყმები ვერ გარდაიქმნებოდნენ უნჯ ყმებად მის ხელში, იმ

ბატონის ხელში, რომელსაც მხოლოდ საბატონოდ ჰყავდა ისინი დაჭერილი, არა საპატრონებლად. აი, სად იყო განსხვავება ჭეშმარიტ ჯვარსა, რომელშიც ბაგრატიონი მეფეც იგულისხმება, და ზურაბს _ ანტიჯვარს შორის.

ანტიჯვარმა აჰყარა უკანახოვლები _ ბექაურთა და წიკლაურთა წინაპრები, რომლებმაც თავი შეაფარეს გუდამაყრის ხეობას; ასევე აოხრებულ ბუჩუკურთიდან გადარჩენილნი ზურაბის ვერაგულ ხმალს, გაიფანტნენ ხევსა და მთიულეთში; მაგრამ ვერც ერთ ბუხრეულ ადგილზე ზურაბმა ვერ მოიკიდა ფეხი, ვერ ჩაასახლა თავისი დამონებული ყმები, ანუ ვერ მისცა ტერიტორია თავის ანტიჯვარულ საყმოს.

ამ წრის საგმირო პოეზიაში ის ხანაა ასახული, როდესაც საყმო «დალევის» ზღვარამდეა მისული; ზურაბის პერიოდული («ზურაბ რატისშვილს სამჯერ დაულაშქრავ ჴევსურეთი მეშვიდე-მეშვიდე წელს...» 88, 298) შემოტევებისაგან შეწუხებულნი იმგვარადვე მიმართავენ მას, როგორც შეიძლება მიემართა საყმოს თავისი მრისხანე ჯვარისთვის, რომლის «მაგარი ხელით» ის დალევამდე იქნებოდა მისული. საყმოს სიტყვები სამართლიანია:

დადეგ, დაგვეხსენ, ზურაბო, ნარჩომნ ორთ შენის ჴმლისანი.

მაგრამ ამ სიტყვებში _ «ნარჩომნ ორთ...» _ გაისმის ტრაგიზმიც და მუქარის ხმაც, მუქარის გარდა სიამაყეც საყმოს უკეთესი ნაწილისა. *ნარჩომნი ჴმლისანი* წარმოადგენს, შეიძლება ითქვას, სისხლით გადარჩეულ და შექმნილ ერთ მუჭა უნჯ საყმოს, *ნარჩომს* ანუ რჩეულს. ტრაგიკულია, მაგრამ ამავე დროს სამომავლოდ იმედიანი «ნარჩომნი ხმლისანი». ეს ეხმაურება იმ ესქატოლოგიურ ვითარებას, როცა ღვთის რჩეულებში სისხლის წვიმების დროს მრავალთა დაცემის შემდეგ რჩეულთა შორის რჩეულნი რჩებიან. ეზეკიელის წიგნში უფალი მიმართავს თავის ერს: «და დაეცემიან დახოცილნი თქვენს შორის და გაიგებთ, რომ მე უფალი ვარ, მაგრამ დაგიტოვებთ მახვილს გაარჩენილთ...» (6, 7-8).

«მახვილს გადარჩენილნი» (*ფელიტჱჲ ხერებ*) არის შეუმუსვრელი ნაწილი საყმოსი, რომელსაც ვერა ძალა ვერ სძლებს ამ წუთისოფელში, რომელიც გასტანს წუთისოფლის დასასრულამდე. აი, მისი უნჯობის ძირითადი შინაარსი. მაგრამ ეს *ნარჩომნი ჴმლისანიც* მზად არიან დაიხოცონ, ოღონდ დარჩნენ უნჯ საყმოდ თავიანთი ჯვარისა სამარადისოდ. ლ.მ. გუმილიოვს გამოთქმული აქვს აზრი: «ყველა ეთნოსი როდია თანახმა შეინარჩუნოს სიცოცხლე მტრისადმი მორჩილების ფასად» (119, 87). ასეთ ეთნოსად ჩამოყალიბდა და განმტკიცდა ჯვარის საყმო. ასეთი იყო ნარჩომთა სულისკვეთება ზურაბ ერისთავის წინააღმდეგ ბრძოლებში.

ჯვარი, რომელიც საყმოს გენეზისში ანადგურებდა მოსახლეობას, აღარ ერჩის თავის გამორჩეულ ნარჩომს ღვთიური კანონის ძალით, საიდანაც დასაბამს იღებს ადამიანური კანონიც: როგორც ერთი თოფით ასი ჯიხვის მოკვლის ანუ *აზარის* შესრულების შემდეგ თოფი იმარხება, რომ ცოდვა არ დაედოს მის პატრონს, ასევე იკრძალება ერთი შეტაკებისას თორმეტზე მეტი მტრის მოკვლა; მეცამეტე მოკლული ცოდვად დააწვება მეომარს, თუნდაც ეს იყოს ქალუნდაური _ ბეგენგორის გმირი (17, 160). მაგრამ ზურაბი, როგორც ანტიჯვარი, არ ეხსნება მისგან დალეულ საყმოს; ის მისდევს არა ღვთისშვილურ და კაცურ, არამედ დევურ კანონს, რომლის თანახმად კაცმა კაცს ძმის ხორცი უნდა აჭამოს მის დასაძლევად, ან ნიშნად ძლევისა. ეს არის უკიდურესი ღონისძიება, რასაც მიმართავს ანტიჯვარი. კაცის ხორცის ჭამა კაცისათვის დევური სტუმარ-მასპინძლობის

წესჩვეულებაა, რომელიც სრულდება მათ ქორწილში:
დევებსა ჰქონდათ ქორწილი, სიმღერა ამოდიოდა.
შეგვიპატიჟეს, შევედით, ამირანს პური ჰშიოდა,
დედობილების ნაცხობი ქადა კეცებში შხიოდა,
შამაჰჭრეს, შამააყენეს, კაცის თავ-ფეხი დიოდა...

(93, 318).

უფრო ძლიერად ეს ჯოჯოხეთური ვითარება გადმოცემული აქვს ვაჟას ერთ ლექსში _ «დევების ქორწილი», რომელსაც საფუძვლად მთიულური წარმოდგენები დასდებია, როგორც ლექსის ქვესათაურიდან («მთიულური») ჩანს; დევების სტუმარი მოგვითხრობს თავის ჯოჯოხეთურ განსაცდელს:

...დევებსა აქვის ქორწილი, დიდი დარბაზი ზრიალებს.
მეც დამპატიჟეს, შევედი, _ რა მქისე სუნი ტრიალებს?!
სამ პირად ცეცხლი დაენთოთ, ზედ სამი ქვაბი შხიოდა,
სტუმრების წინა ხონჩებზედ კაცის თავ-ფეხი დიოდა,
უკვენას ყურეშიითა კვნესის ხმა გამოდიოდა:
«ძმის ხორცი როგორა ვსჭამო?» _ ყმა ვინმე გამოჰკიოდა...

თ.ჩხენკელის განმარტებით, მსგავსი განსაცდელებიდან ის აზრია გამოსატანი, რომ დევები ადამიანს უგვანო და საშინელი საქმის აღსრულებას **აიძულებენ**, რათა დათრგუნონ მათში **კაცური** და მით **დევურს** აზიარონ (94, 116). ზურაბში დევი მოქმედებს, როცა ის ძმის ხორცის ჭმევით ხევსურ ბუჩუკურთა მოტეხას ცდილობს (72, 511); ამასვე ჩაადენინებს ერთ ფშაველ მოყმეს _ ლაშარის მუხის მოჭრის საიდუმლოს გაცხადებაზე უარის მთქმელს, რითაც ეს მოყმე თავის კაცურ ღირსებაზე მაღლა ჯვარის საიდუმლოებას აყენებს.

ზურაბს მისი *ხმლის ნარჩომნი* ებრძვიან. *ნარჩომნი* იმასაც ნიშნავს, რომ საყმო საბოლოო ძალის ხმევით ებმის უკანასკნულ ბრძოლაში. ეს საბედისწერო მომენტი _ *ნარჩომთა* ტრაგიკული სულისკვეთება გამოხატულია საყმოსავე სიტყვებით, რომლითაც ის მიმართავს მომხდურს:

ამაგით გითხარ, ზურაბო, «ჴევსური კაცი უტია»,
აგერ ბეგენ-გორს გახენე, ფუტკარ ღგავ, გამაუტია (81, №126).

საგულისხმოა, რომ საყმო ამ მუქარის სიტყვებში იმავე სახით _ «უტი» _ წარმოუდგენს თავს მოსისხლე მტერს, როგორც მას სურს აჩვენოს თავი თავის ჯვარს, როცა ხუცესის პირით მიმართავს მას ჯვარის კარზე: «... ჩვენ ჴორციელნი ორთ, უტნი, უმეცარნი, ჩვენს უცოდრობას ნუ შააფერებ, მაგივეც რჩევა-დარიგებანი...» (64, 743); საყმო «უტად» და «უმეცრად» წარმოსახავს თავს, რაც იმას გულისხმობს, რომ საყმო თავზე ხელაღებულია, შეიძლება ითქვას, და სავსებით იხსნის პასუხისმგებლობას: ჯვარს ის შესთხოვს აპატიოს მას უტობა-უმეცრებით ჩადენილი ცოდვა; მტერს ემუქრება, რომ შე-უტევს, როგორც უტი, როგორც თავზეხელაღებული.

საყმოს სიტყვებში «გახენე, ფუტკარს ღგავ», რომლითაც ის ასურათებს თავის შეტევას, «ფუტკარი» სიმრავლეს არ გულისხმობს, _ ხევსურთა ლაშქარი მცირერიცხოვანია ზურაბის, შეიძლება ითქვას, ურდოს (როგორც ის ჩანს საყმოს თვალში) წინაშე, _ ფუტკარი ნიშნავს მათ თავგანწირულობას, რომ ისინი მზად არიან უგმირონ ნესტარი და შეაკვდენ მტერს.

ფუტკარი ნიშნავს აგრეთვე საყმოს წევრთა მჭიდრო კავშირს და მიმართებას საერთო შუაგულისადმი, მაგრამ გარკვეულ ზღვარამდე: საკმარისია ფუტკარი გადასცდეს ამ შუაგულის გავლენის ზონას, ის იღუპება. ასევე საყმო _ გამოვა თუ არა თავისი ჯვარის მფარველობის ზონიდან, ის ექცევა ზურაბის მომნუსხავი გავლენის ქვეშ და მაშინ ძლევს მას ზურაბის დავლათი. საყმო ძლიერია იქ, სადაც ვრცელდება მისი ჯვარის კვრივების ძალა, ბერძენთა ანტეოსივით, რომელიც მშობელ დედამიწასთან შეხებით იკრებს ძალას. ჯვარი თავის ტერიტორიაზე, თავის დედამიწაზეა ძლიერი და ის უძლურდება, როცა შორდება მას. ჯვარის მფარველობა კლებულობს, ძლიერდება მტრის დავლათი. ასე მოხდა თრუსოში, ჯვარის კვრივებიდან შორს, როცა სანადიმოდ მიპატიჟებულ ხევსურებს, როგორც სტუმრებს, ღალატით იარაღი აახსნევინა და ამოხოცა. ხევსურებმა იარაღი შეიხსნეს, თითქოს ჯვარის კარზე ყოფილიყვნენ საღვთო სუფრაზე, როგორც იქცევიან ჯვარის სტუმრები; მათ ყური არ ათხოვეს მრჩეველს, რომელიც წინათგრძნობდა ზურაბის ღალატს:

გახუა კეთეშაური ჴევსურთ კარგს ეუბნებაო:

_ «ჴმლებს ნუ დაიჴსნით, ჴევსურნო, ზურაბ არ დაინდობაო».

არ დაიჯერეს, შაიჴსნეს, ეტლი ზურაბის რევდაო (82, №141-ლ).

«ეტლი ზურაბის რევდაო» _ იგულისხმება, რომ ზურაბის ეტლი ანუ დავლათი, სძლევდა საყმოს ეტლს ანუ დავლათს, რაც იგივე ჯვარის ეტლი და დავლათია. თრუსომდე ველარ სწვდება ხევსურთა ჯვარის გავლენა. აქ სხვა ძალა მოქმედებს, აქ ანტიჯვარია მბრძანებელი.

აი, ეს თრუსოს ნარჩომნი უწევენ წინააღმდეგობას ზურაბს, იბრძვიან სანამ დგანან მათი სალოცავები: ხევსურეთში ხმალას მთავარანგელოზი და ფშავისხევში _ ლაშარი. ზურაბმა იცის, რომ ის ვერ დაიმორჩილებს საყმოებს, სანამ ამ სალოცავებს არ შებღალავს:

ზურაბს ჯავრი კლავს ორისა: ზენ მთისა, ქვემოთ ბარისა,

ჴევსურეთს ჭორმეშავისა, ფშავში ლაშარის ჯვარისა...

(81, №113-ბ).

ან, როგორც ამბობს ის სხვა ლექსში:

აგებ ჯავრს ამოვიყრიდი ფშავში ლაშარის ჯვრისასა (81, №136).

ჩვენ ვიცით, რას ნიშნავს ჯვარი, მფარველი ღვთისშვილი საყმოსათვის; ახლა წარმოვიდგინოთ, რა არის, კერძოდ, ლაშარის ჯვარი ფშავის თორმეტი საყმოსათვის.

თუ ცალკეულ საყმოებში ჯვარის თაყვანისცემით, როცა დგება მის კარზე მისვლის და მის წინაშე სამსახურით წარდგომის ჟამი, როცა სრულქმნილია ჟამ-კარი, მოყმენი ადასტურებენ თავიანთ ერთიანობას და ცოცხლად, თვალნათლივ განიცდიან, რომ შეადგენენ და ეკუთვნიან ერთ საყმოს, ასევე ხმელ გორზე «შახდომილი» ფშავის თორმეტი საყმო, საიდანაც არ უნდა იყვნენ ისინი მოსულნი, თავისი უზენაესი პატრონის წინაშე ადასტურებს თავის ერთიანობას, რომ თორმეტივე საყმო ლაშარის წმიდა გიორგის დიდ საყმოში არის გაერთიანებული. სათემო ჯვარის მფარველობა ვრცელდება მხოლოდ მისდამი მორიგე ღვთის მიერ განგებით რწმუნებულ საყმოზე, მაგრამ ლაშარის ჯვარი, როგორც იერარქიულად მასზე მაღლა მდგომი, თავის მფარველობას და ძალაუფლებას ავრცელებს ფშავის ხევის თორმეტივე საყმოზე და იმ ტერიტორიაზე, სადაც ისინი დაასახლა მათმა ღვთისშვილმა. ლაშარის ჯვარი, იგივე წმიდა გიორგი, მთელი ფშავის

ხევის პატრონია, რის გამოც ეწოდება მას «ხელმწიფე ლაშარის ჯვარი», როგორც ის მოიხსენიება ფშავის ხევისბერთა სიტყვებში. ამრიგად, ის ფშავისხევის საყმოების შუაგულია, როგორც იერუსალიმის ტაძარი, როგორც სიონი, ისრაელის თორმეტი ტომისათვის და მისი მიწისათვის; თუმცა ლაშარის ადგილი არ არის რაღაც განსაკუთრებული, რაიმე ნიშნით გამორჩეული მასზე დაქვემდებარებულ საყმოთა ჯვარების ადგილებისგან, _ ის არც მაღალზე მდებარეობს, როგორც ცალკეულ საყმოთა მთაწმინდები და არც ფშავისხევის გეოგრაფიულ ცენტრში; ის ერთი ხრიოკი ადგილია, სრულიად შეუმჩნეველი გარეშე თვალისათვის, რაც თავად მის სახელწოდებაშია ასახული _ «ხმელგორი» (ასეთივე ხრიოკია ანუ ხმელი გორი სინაის მთა, სადაც მოსეს ჰქონდა უფლის გამოცხადება და სადაც მიიღო რჯული. ეს სიხმელე მის ერთ-ერთ სახელში ჩანს: *ხორებ*). როგორც ერთი ავტორი წერს, «ლაშარის ჯვარს თავისი ხრიოკობა საყვედურად მიაჩნია. იგი ხშირად უბრძანებს თავის «ყმას», რომ მან არ დაივიწყოს ლაშარის ჯვარი და ერთს ან ორს წელში მაინც «შეხდეს იმის ხმელ გორზედ» (106). «თუ დაგივიწყე, იერუსალიმ, დამივიწყოს მარჯვენამ ჩემმა!» _ თუნდაც კედლის ნანგრევიღა იყოს დარჩენილი მისგან. ამ ამოძახილის სულისკვეთებით უნდა ყოფილიყო გამსჭვალული თითოეული ყმა თავისი დიასპორის მხარეში. ის ყმა შორიდანაც მოდის, ბრუნდება როგორც ფუტკარი თავის სკაში, რადგან ის არის მისი იერუსალიმი.

ლაშარის ხმელგორზე, როგორც იერუსალიმში, იკრიბება თორმეტი საყმო; ეს ხდება ახალკვირას. ამ დროს თავს იყრის თორმეტი საყმოს თორმეტი დროშა, რომელთაც ლაშარის დროშა ეგებება, როგორც მასპინძელი. მაგრამ ვიდრე ხმელგორზე «შახდებოდნენ», ისინი გზადაგზა ხვდებიან ერთმანეთს ერთურთის სალოცავ ადგილებში. ხმელგორზე «ამომხდარნი» კვრივში დაბრძანდებიან, სადაც ადასტურებენ როგორც თავიანთ ერთიანობას, ისე ერთიანობას ლაშარის ჯვართან (65, 359). ლაშარი საერთო შესაკრებელია, დროშით აქ წარმოდგენილია ღვთისშვილი და მისი საყმო. ხოლო თითოეულ საყმოს ამ შესაკრებელში თავისი საჯარე აქვს. «საჯარეები ისე იყო მოყოლებული, მრგვლად, როგორც თემები არის მოყოლებული ფშავის_ჴევის გაღმა-გამოღმა მრგვლად» (65, 369). ხმელგორზე, როგორც აქედან ჩანს, მთელი ფშავისხევის ტოპოგრაფია იყო ასახული. აქ უხილავად, წელიწადის ყველა დროს არის წარმოდგენილი მთელი ფშავისხევი; ხმელგორზე მისი ტვიფარია აღბეჭდილი.

ლაშარი არის არა მხოლოდ ის შუაგული, სადაც ერთიანობას განიცდიან ფშავის საყმოები, არამედ, ქვეყნიერების შუაგულიც, სადაც გარღვეულია ცა მორიგე ღმერთსა და საყმოს შორის კავშირის დასამყარებლად. ერთხელ კიდევ გავიხსენოთ ლექსი _ ლეგენდურ მკადრეთა ხილვა, სადაც ეს ზებუნებრივი რეალობაა ასახული:

ბერი გიორგი მეც ვიყავ, ცას ვები ოქროს შიბითა,
ხმელ გორზე მედგა ბერმუხა, ზედ ავდიოდი კიბითა,
ჩემ საყმოთ შემონაზენი ღმერთთან ამქონდა იქითა...

ამ საკულტო ლექსის ყოველი ელემენტი მოწმობს, რომ ხმელგორი იმ ადგილად არის წარმოდგენილი, სადაც გადის სამყაროს ღერძი. აქ გამავალი ღერძი იმას ნიშნავს, რომ ამ ადგილას შეიქმნა სამყარო და სამყაროსთან ერთად ფშავის შუაგულიც. ასე რომ, ქვენიერების შუაგული ფშავის შუაგულიც არის, სადაც ჩამარხულია ლაშარის ჯვარის კულტის საიდუმლო. ლაშარის ბერმუხასთან, როგორც მისი კულტის სიმბოლოსთან, არის

დაკავშირებული ეს საიდუმლო, რომელსაც ინახავს საყმო თავისი სიმტკიცითა და დაურღვევლობის საწინდრად.

თუ ლაშარის ჯვარი თავისი ბერმუხით ავლენს შუაგულის იდეას, ხმალას მთავარანგელოზს ხევსურეთში უდგას ალვისხე, რომლის წვერი აგრეთვე ცას არის გამობმული ოქროს შიბით ანგელოზების ანუ ღვთისშვილთა სამიმოსვლოდ. შუაგულის იდეა კიდევ უფრო ძლიერდება იმით, რომ, ანდრეზის თანახმად, ამ ალვისხიდან ჩამონადენი მირონი მის ძირში ჩამარხულ ქვევრებში გროვდებოდა, რათა შემდეგ მთელი ხევსურეთის სალოცავებს განაწილებოდა. მირონი კულტის საიდუმლოა და ამიტომაც მის მიწისქვეშა დარანს «საფარველი ზდებივ» (62, 572). ლაშარი, მისი ხმელგორი, ფშავის ხევის ცენტრია, როგორც საზოგადოებრივი, ისე საკრალური; ასეთივე ცენტრია ხევსურეთის თემებისათვის გუდელა, სადაც ეს «მირვნის ხე» იზრდება. მაგრამ ხევსურული ანდრეზებისათვის ეს შორი წარსულია, იმდროინდელი ხანა, როცა გუდანი, სამაგანძუროს ადგილი, ჯერ კიდევ არ იყო გამოჩენილი ხევსურთა ისტორიის ასპარეზზე. გუდელა, ხმალას ალვისხე, _ წინარეწარსულია, რომელიც უშუალოდ ებმის ამ ადგილებში ქრისტიანული სარწმუნოების დანერგვას, რაც მირონის სიმბოლური ხით არის გამოხატული. აქ არის მირონის წყარო, როგორც სვეტიცხოველში და, როგორც სვეტიცხოველია ქრისტიანული საქართველოს შუაგული, ასევე გუდელა თავისი მირონმდინარი ალვისხით არის ხევსურეთის შუაგული. «აქით თუ ებმოდ წინავ სალაშქრო დროშაიც, მანამ გუდანის ჯვარი გაძრივლდებოდა--დ' ის გადაიქცეოდ საერთო ხევსურეთის სალოცავად» (62, 570). ჟამი შეიცვალა და ახლა გუდანში დაიწყეს საერთო სახევსურეთო დროშის აბმა, ახლა გუდანის წმიდა გიორგის ჯვარი (უფრო ცნობილი სახელწოდებით: გუდანის საღვთო) უძღვებოდა ლაშქარს, რადგან ხმალას სალოცავმა შეწყვიტა არსებობა, რასაც ანდრეზი ზურაბის ლაშქრობებთან, უფრო სწორად, ერთ გადამწყვეტ ლაშქრობასთან და შინაურის ღალატთან აკავშირებს.

ამ საკრალურ შუაგულებს _ ხევსურეთში ხმალას და ფშავისხევში ხმელგორს _ უტევს ზურაბ ერისთავი, კაცის სახით გამოცხადებული დევი თუ ქაჯი, თუ ანტიჯვარი, რათა მისი დანგრევით დაანგრიოს საყმო და აიღოს მისი მიწა-წყალი. ვაჟა წერს ამის თაობაზე: «ყველა, ვისაც კი ფშავის დამორჩილება ედვა გულში, როგორც სხვადასხვა ზეპირგადმოცემა გვეუბნება, ბრძოლას უსათაუოდ თავდაპირველად ლაშარის ჯვართან იწყებს. ასე მოიქცა ზურაბ ერისთავი; იმან განიზრახა ხატის შემუსრვა, მაშასადამე, უმთავრეს მოწინააღმდეგე ძალად იმას ლაშარის ჯვარი მიაჩნდა, რისთვისაც მოსჭრა დიდი მუხა, რომელსაც ჰქონდა კენწეროზე «ციდან მოსული ოქროს ჯაჭვი ანგელოზების ასავლელ-ჩასასვლელად...» (28, 236).

მტერი ფიქრობს და ხშირად მას უმართლებს ფიქრი, რომ თუ ის დაესხმის საკრალურ შუაგულს საზოგადოებისას, ბრძოლა მოგებული აქვს. ეს მომენტი გაიელვებს თითქოს ნაკლებმნიშვნელოვანი შინაბრძოლების ამსახველ ლექსში, ეპიზოდურად:

მაშ ცაბაურთას ჩავიდეთ, ვამტვრიოთ ბეღლის კარიო...

(82, №148).

სად უნდა მიემართა საყმოს განადგურების მსურველ მტერს თავისი მახვილი, _ მაშინაც კი, როცა მტერი ცალკეული მოყმის კარ-მიდამოს ესხმის თავს, ის პირველ რიგში სახლის საკრალურ შუაგულს _ ჭერხოს უტევს:

ნაკვეთაურის ჭერხოსა შენ შეხსენ რკინის კარიო (82, №146),

_ რას უნდა დასცემოდა პირველად, თუ არა ბეღელს, რომელიც, როგორც ვიცით, ჯვარის კვრივის კვრივია, სადაც არათუ უცხო კაცი, შინაური რიგითი ყმაც კი ვერ ბედავს შესვლას. რაკი ბეღლის დახშული კარი სიმბოლურად გამოხატავს კულტის საიდუმლოს, გასაგები უნდა იყოს, რას ნიშნავს ბეღლის კარის მტვრევა.

მოსახლეობის დასამორჩილებლად მტერი ისე იქცევა, თითქოს უცხო მიწაზე უცხო რჯულის ხალხს ეომებოდეს:

ჯიმშერ, არაგვის პატრონი, შაუბრალები ყმისაო,

ჴევში ციხეებს მტვრეველი, არაგვზე საყდრებისაო (40, 70).

საყდრის მტვრევა უკიდურესი საშუალებაა საყდრის საყმოს დასამორჩილებლად; მტერი ამ გზით ეძებს გამარჯვებას. ის შეიძლება იმარჯვებდეს კიდეც, მაგრამ იმარჯვებს გადარჯულების ფასად, რადგან ამ დროს მტერი ჰკარგავს ადამიანურ სახეს: ის დევურ გზას ადგას. ჯიმშერ არაგვის ერისთავი ზურაბ ერისთავის გზას მისდევს, მაგრამ ზურაბის ლტოლვაში ლაშარის მუხისაკენ სხვა შური ჩანს. ზურაბი თავისი «ჯავრით» ფშავისხევის სიწმიდის მიმართ მოგვაგონებს აქადელ ნარამსინს, რომელმაც შუმერის დამოუკიდებელ ქალაქ-სახელმწიფოთა («საყმოთა») ხელში ჩასაგდებად შეუტია ქვეყნის შუაგულს ნიპურში, რომლის მთავარ ტაძარში, შუმერელთა რწმენით, მსოფლიო უხილავი ღერძის ნიშნად დიდი სვეტი (დიმ-გალი) იყო აღმართული. ერთი შუმერული პოემის თანახმად აქადის მეფემ სახურავი ახადა შუმერელთა ტაძარს, «გააშიშვლა» ის, რათა აქადელს, გარეშე კაცს, ჩაეხედა მის საიდუმლოში (46, 29). ნიშანდობლივია, რომ შუმერელთა შეგნებაში აქადის დინასტიის დაცემა ამ უღვთო აქტს _ სიწმიდის შელახვას დაუკავშირდა.

ლაშარისა და ხმალას ხეთა (მუხისა და ალვისხის) სიმტკიცე, როგორც კულტის სიმტკიცე, საზოგადოდ, საიდუმლოებასთან არის დაკავშირებული: ვიდრე საიდუმლო არ გასულა საყმოს ფარგლებიდან, ამ ხეებს მტერი ვერ მოერევა. საიდუმლო საყმოშია დაცული, როგორც საიდუმლო თას-განძისა, მისი სამალავისა, რომელიც მხოლოდ მაგანძურმა იცის. ასე მთელს საყმოს შეიძლება სცოდნოდა ბერმუხის თუ ალვისხის საიდუმლო, როგორც ზღაპრებში იციან რომელიმე პერსონაჟის სულის საიდუმლო ადგილ-სამყოფელი, თუ სად ინახება მისი სული. აი, დგას საყმოს შუაგულში _ ფშავში მუხა, ხევსურეთში ალვისხე, რომელთა არსებობა, როგორც საკრალურ ხეთა, მხოლოდ საყმომ იცის: მათი არსებობა საიდუმლოებრივია, გარეშე თვალი ვერ ხედავს მათ, ვერ უნდა დაინახოს, თითქოს მას საფარველი აქვს დადებული. მაგრამ, როგორც ერთი ხალხური ლექსი ამბობს, «ჟამი მოალის, კარ გაიღების თავადა», ასევე დგება დრო ამ საიდუმლოებრივ ხეთა გაცხადებისა. მათ არსებობას თავად მათივე ფოთოლი გასცემს. ფშაური ანდრეზის თანახმად, ლაშარის მუხას ფოთოლიც სხვანაირი ჰქონია; არაგვის მიერ ჩამოტანილი ფოთოლი ზურაბს ჟინვალში უნახავს და მიმხვდარა, რომ ხეზე ოქროს შიბი იყო და მოუნდომებია ხის მოჭრა... (65, 251). ასეთივე თქმულებაა დადასტურებული ხევსურულ ალვისხეზე: «... ამ ალვისხეს სთველთ რომ ფოთოლი ჩამაუყრავ, ერთ ფოთოლი არაგვჩი ჩავარდნილა-დ' ქალაქჩი წაუღავ წყალს...» (62, 573).

მირონმდინარი და ოქროსშიბიანი ხეები, რომელთა საიდუმლო არსებობას მათივე ფოთოლი გასცემს, _ კულტის სასიცოცხლო სიმბოლოებია, _ მტრისათვის ხელში ჩასაგდები განძია. ის ცდილობს მის მოპოვებას, რადგან, ჩვენ ვიცით, ქვეყნის

დაპატრონების მოწადინე მის განძს უნდა ეძიებდეს, რომ მისგან დაცარიელებით დააუძლუროს ქვეყანა.

მაგრამ ზურაბი ფიზიკური ძალით ვერ აიღებს განძს, მუხაში თუ ალვისხეში დაუნჯებულს; მან შეიძლება ფიზიკური ძალით «დალევის» ზღვარამდე მიიყვანოს საყმო, მაგრამ ის ვერ მოჭრის საკრალურ ხეს. «დახკრიანავ ხესად ცულიო-დ' იქავ გაიკურნისავ» (62, 573), ამბობს ხევსურული გადმოცემა ხმალას ალვისხეზე. ამიტომ ზურაბი ცდილობს გამოსტყუოს საყმოს კულტის საიდუმლო, რისთვისაც ის ლაშარის საყმოებს სათითაოდ საბედისწერო განსაცდელში აგდებს. ზურაბის «ხმლის ნარჩომნი» უნდა გამოიცადონ ლაშარისადმი ერთგულებაში _ გასცემს თუ არა საყმო მუხის მოჭრის საიდუმლოებას , თუ როგორ უნდა მოიჭრას ათასწლოვანი ხე. მუქუს ღვთისმშობლის ყმები _ წოწკორაულნი უმალ გველის ჭამას არჩევენ, ოღონდ არ გასცენ საიდუმლო; ზურაბი გველის ხორცს აჭმევს მათ, რისთვისაც «მუცელგველიანების» სახელი დაიმსახურეს. ცაბაურნი მზად არიან ძაღლის ხორცი ჭამონ, ვიდრე უღალატონ ჯვარს; ჯვარის ერთგულებაში გამოცდილნი არად აგდებენ დამცინავ შაირს:

იქით მიმიდეგ, ცაბაურო,
ძაღლის მჭამელო გოგოჭუროო,

მესამედ რომელიღაც _ ანდრეზი არ ასახელებს _ საყმოს ყმას, ტრაგიკული დილემის წინაშე მდგარს, არაადამიანურ საქციელს _ ძმის ხორცის ჭამას აიძულებს დევური ქორწილის წესით (65, 309). ასეთი არჩევანის ფასად უჯდებათ ყმებს ლაშარის ბერმუხის საიდუმლო.

საიდუმლოს გასცემს შინაური კაცი; შინაგამცემი აღმოჩნდება ახადის თემში, პირქუშის საყმოში, ვინმე შალიკაური, რომელიც მუხის მოჭრის ხერხს აფციაურს ასწავლის (65, 251). სწორედ მისი სახელი შემოინახა სიმღერამ:

სულ-კრულმა აფციაურმა ამამიბრუნა ძირითა...

მაინც რა იყო ეს საიდუმლოება, რომლის გარეშე ზურაბის რაზმელი _ გუდამაყრელი აფციაური ვერ ახერხებდა ოქროსშიბიანი მუხის, ხოლო ხევსურეთში სხვა ვინმე მირონმდინარი ალვისხის მოჭრას? რა საიდუმლო გასცა ფშავში ახადელმა შალიკაურმა და ხევსურეთში, როგორც ანდრეზს შემოუნახავს, ვინმე ბერმა არეშაულმა, ჯვარის ხელკაცმა?

ხევსურული ანდრეზი მოგვითხრობს:

«ერთ ღულელ კაც ყოფილ გვარად არეშაული, ხნიერი-დ' ჯვარის ჴელკაცი. მასულებს გაუგავ, რო მაგან იცისავ როგორ მეეჭრებისავ ეგ ხეიო-დ' დაუქრთამავ ეს არეშაული. იმას უსწავლებავ: ერთ ციცა მაიყვანეთავ, იმით განათლეთაო-დ' ხთიშვილ ახჴდებისაო, მემრ მეეჭრებისავ. თორე მანამ ხთიშვილი ხპატრონობსავ, მაგას სულ არ გაშჭრისავ». მაუყვანავა-დ' დაუკლავ ციცაი ხის ძირში. ახჴდომივ ხთისშვილი-დ' მაუჭრავ ხეი. ხე რო წაქცეულ, წვერზე გამბულ ჯაჭვ გაწყვეტილა-დ' წივილით ცაში წასულ...» (62, 573.

ეს ამბავი ამგვარად არის გამოთქმული სიმღერაში:

... ერთიც ეტანა ღულელი, არიშაული ბერია.
სახელს სუმელჯას ეტყოდეს, ანდრეზში ეგრე სწერია.
ანგელოზთ ეცხადებოდა, გასთეთრებიყო წვერია...
ალბათ ასწავლა ღულელმა ალვის ხეთ დასაჭრელია:
«თქვენ მაიყვანეთ კატაი ხეთ ძირში დასაკვლელია!»

ხენი დანათლეს სისხლითა, ეგ უფრო საკვირველია.

ალვისხე გადააქციეს, ძირ არ გაწირეს, წვერია.

შიბ გაწყდა, ცისკე წავიდა, წიოდა როგორც გველია... (88, №541).

ანალოგიურ ანდრეზს ყვებიან ფშავში ლაშარის მუხაზე:

«... ბოლოს ახადელმა შალიკაურმა ასწავლა (აფციაურს): მუხის ქვეშ ციცა დაკალი და მერე მოიჭრებაო. დაკლა ციცა. ოქროს შიბი მოსწყდა მუხას და ზეცაში წივილი წაიღო. მუხა წაიქცა და წვერი გაღმა მხარეს საკვირაოს დაკრა...» (65, 251).

ზურაბ ერისთავი (რადგან ის არის მათი საქციელის წამქეზებელი და მაიძულებელი, მთელს პასუხისმგებლობასაც ის უნდა კისრულობდეს) ისევე იქცევა, როგორც ჯვარ-განძის მპარავი, როცა ის წმიდა განძისა და კვრივი ადგილის «გამონათვლის» მიზნით, _ რათა მისი ხელყოფა შეძლოს _ უსურმაგ ცხოველს სწირავს მსხვერპლად. ერთ-ერთი უსურმაგი ცხოველი კატაა, რომლის სისხლი, როგორც ანტიმსხვერპლისა, ძალას უკარგავს სიწმიდეს, ის «აფრთხობს» ჯვარს, იმ ანგელოზს, დავანებულს მის კვრივში; უსურმაგის სისხლი განაქარვებს იმ ძალას, რომელიც წმიდად ხდის წმიდას და კვრივს _ კვრივად. კატის სისხლნასხურებს მუხას სტოვებენ ანგელოზები, წყდება შიბი _ კავშირი ცისა და მიწისა და მორიგე ღმერთს უბრუნდება, რაკი ის, როგორც რელიგია, ზეციური წარმოშობისაა. შიბის გაწყვეტა რელიგიის, კულტის გაუქმების სიმბოლური გამოხატულებაა, რადგან შიბი, როგორც დურანქი, თავად რელიგიის სიმბოლოა, ცისა და მიწის კავშირის განმახორციელებელი. საკულტო ცხოვრების, თავად კულტის ჩაქრობასვე გამოხატავს სიმბოლურად მირონის წყაროს დაწყვეტა ხმალას ალვისხის მოჭრის შემდეგ; ამ აქტმა გააუქმა კულტი გუდელაში, ხევსურეთის თავდარიპირველ შუაგულში.

ლაშარის მუხის მოსისხლე ზურაბ ერისთავი მოქმედებს, როგორც თას-განძის მპარავი. მაგრამ ის კიდევ გვაგონებს იმ ქაჯებს, რომლებიც «ციცას» თავ-ფეხით იგერიებენ შემოტეულ ღვთისშვილებს ქაჯავეთის მისადგომებთან, და წარმატებითაც, რადგან ღვთისშვილებს აფრთხობს და აუძლურებს უსურმაგის მიკარება, როგორც მათგან სხურებული სისხლი. უსურმაგი ქაჯთა (და ალბათ დევთაც) იარაღია ანგელოზთა წინააღმდეგ. ამიტომაც, რაკი ზურაბ ერისთავი უსურმაგის მსხვერპლს სწირავს, ეწევა შავ მაგიას, როგორც ქაჯთა სამყაროდან მოვლენილი, ფშავ-ხევსურეთის საყმოთა წარსაწყმდელად, მის წინააღმდეგ ბრძოლა საღვთო ომია, სადაც უნდა გაიმარჯვოს ჯვარის ძალამ. ზურაბ ერისთავი უნდა დამარცხდეს, როგორც მარცხდება ანდრეზული მტერი, მაგალითად იმავე «სისხლის წვიმების» დროინდელი შაჰ-აბასი, რომელიც ზურაბივით თავს ესხმის ფშავის სიწმიდეს, ლაშარის განძს, რათა მისი დაპატრონებით საყმოს ბატონი შეიქნას (51, 23).

მართალია, ანდრეზის თანახმად, ზურაბ ერისთავი ეწევა საწადელს _ ჭრის ლაშარის მუხას და ხმალას ალვისხეს, მაგრამ ის მაინც ვერ იმორჩილებს ღვთისშვილთა საყმოებს. ის მაინც ვერ ჩაიგდებს ხელში ოქროს შიბს, ვერც ალვისხისას და ვერც მუხისას, რელიგიის წმიდა ნიშანს; ხის წვერს მოწყვეტილი შიბი თუმცა დაუბრუნდა ცას, საიდანაც ის, როგორც კარატისჯვარის ანდრეზი მოგვითხრობს, იყო წარმოშობილი (მსგავსად ოსური ანდრეზების საკიდლებისა, რომელთაც ცაში ამზადებს ღვთაებრივი მჭედელი საფა); თუმცა შიბი გაუჩინარდა, რასაც უნდა მოესწავებინა რელიგიის გაქრობა ამ მიწა-წყალზე, და მასთან ერთად საყმოების დაცემა, მაგრამ მის გარშემო შემოკრებილი ხალხი დარჩა ისევ

საყმოდ, რადგან იმ მუხის კუნძში, «ნარჩომი» ზურაბის ხმლისა (მსგავსად ყმათა) იქვე დარჩა, როგორც წმიდა, თუმცა დახავსებული ნაშთი სამყაროს შუაგულისა და კულტის სიმბოლოსი, რომელსაც კვლავ ძველ პატივს მიაგებენ, როგორც თვითმხილველის ჩანაწერიდან ჩანს (125, 231), ლაშარის გორზე ამხდარნი «ნარჩომნი» ზურაბის ხმლისანი ანუ *გამარჯვებული* (ეს ღვთისშვილთა ცნობილი ეპითეტია), აღმდგარი საყმო. ლაშარის კულტის აღორძინება, ანდრეზის თანახმად, უკავშირდება ბერმუხის ნაფოტებს, რომელთაგან ერთი ივრის კუდებისკენ გადავარდნილა, სადაც მან დასაბამი მისცა ლაშარის ხატის ჯვარჩენას ივრის ფშავლებში; მეორე იქვე დაცემულა, ადგილობრივ, როგორც თესლი, რომელიც უნდა აღორძინებულიყო; მესამე ნაფოტის ბედი უცნობია, გადმოგვცემს ანდრეზი (9, 106), მაგრამ ცხადია, იმ უცნობ ნაფოტს სადღაც უნდა მიეცა დასაბამი ახალი სალოცავისათვის. ბერმუხის ნაფოტების ანდრეზი იმის გამომხატველია, რომ მიუხედავად საკულტო მუხის მოჭრისა, საყმოს არ დაუკარგავს კულტი, რომ საკულტო ცხოვრება არ შეწყვეტილა და, როგორც თვითმხილველის სიტყვებიდან ჩანს ძველი ლაშარის კულტის განუწყვეტლობის სიმბოლური ნიშანი ყოფილა მუხის ნაფოტები, რომლებიც წმიდად იყო შერაცხილი და დიდი სასოებით, როგორც საიდუმლო, ხატში ინახებოდა (125, 232). ზურაბ ერისთავმა ლაშარის მუხის მოჭრით, მართალია, ვერ დაანგრია საყმო, მაგრამ მისი გაფანტვა მაინც მოახერხა. თუ ბირთვი ისევ ლაშარის ტერიტორიაზე დარჩა, როგორც მოჭრილი მუხის კუნძთან დავარდნილი მთავარი ნაფოტი, როგორც საწინდარი საყმოს აღორძინებისა, დანარჩენი ნაწილი ამ საყმოსი მუხისგან ასხლეტილ სხვა ნაფოტებს გაჰყვა ფშავისხევის გარეთ; თუმცა სხვა მიწაზე გადატყორცნილნი მაინც არ კარგავენ კავშირს ძირეულ სალოცავთან და, როგორც ვაჟა წერს, «მუდამ წელს ბარელების მოსვლა სალოცავად ლაშარის ჯვარისა უმიზეზო არ არის. აშკარაა, რომ ისინი გადასახლებაში არიან ფშავიდან და არ ივიწყებენ თავისის მამა-პაპის ძველს სალოცავს. ეს დაუჯერებელია მით უმეტეს, რომ ფშავში არის სოფ. ყვარა. გადასახლებულთ თავისის სოფლის სახელი თან წაუღიათ. ხალხიც ამტკიცებს ამ გადასახლებას და მიზეზად ზურაბს ასახელებს, რომელსაც დაუწიოკებია ხალხი და გაუბნევია, დაუქსაქსია...» (29, 57).

სხვა ანდრეზის თანახმად ზურაბის მიერ მუხის მოჭრა არის ის მიჯნა, რომლის შემდეგაც ახალი საკულტო ცხოვრება იწყება ხმელგორზე: თქმულება ამბობს, რომ ლაშარის გორზე ჯვარის მუხის მოჭრამდე მხოლოდ ბერები ცხოვრობდნენ, გარეშე კაცი იქ ვერ ადიოდა და დაბლიდან ილოცავდა ჯვარს (65, 251). ახალ ეპოქაში ლაშარის გორზე, სადაც აღარ დგას ოქროსშიბიანი ძველი მუხა, მაგრამ ღვთისშვილის გზა ჯვარის კარიდან მორიგე ღვთის კარამდე მაინც არსებობს (თუმცა საფარველი აქვს დადებული), გარეშე კაციც ადის თავისი სამსახურის მისატანად და თავის საყმოსთან ერთიანობის დასადასტურებლად.

ვერც ხმალას ალვისხის მოჭრით დაიმორჩილა ხევსურეთში ზურაბმა საყმოები, საბოლოოდ ვერ ამოძირკვა კულტი; თუმცა აქაც მოსწყდა ოქროს შიბი და ცაში გაუჩინარდა, საფარველი გადაეფარა მირონის წყაროს, რომლის ხილვა მხოლოდ და მხოლოდ ჯვარის მკადრეთა მისტიურ გამოცდილებაში გახდა შესაძლებელი; მაგრამ საერთო სახევსურეთო (იგულისხმება ბუდე-ხევსურეთი) საკულტო ცხოვრების შუაგულმა გუდანში გადაინაცვლა, სადაც კერიაში ამოსულმა იფნმა აუწყა ღვთისშვილის ჯვარჩენა

ახალ ადგილზე. ახლა გუდანში იბმის სალაშქრო დროშა და აქ მუშავდება, რათა გავრცელდეს სხვა საყმოებში სავალდებულო რჯული.

მიუხედავად ნგრევისა და განადგურებისა, რასაც სამგზის ყოველი შვიდი წლის გამოშვებით მოჰყვებოდა ხოლმე საყმოთა ნაწილის ან ზოგიერთ საყმოთა მთლიანი გაფანტვა, ზურაბის ლაშქრობებმა საყმოთა შორის დაბადა სოლიდარობის ძლიერი შეგნება, რომელიც ძუნწად, არა მყვირალა სიტყვებით გამოითქმოდა იმ «სისხლის წვიმების» ეპოქის ამსახველ სიმღერებში, თუმცა კერძოდ, არა განზოგადებული სახით, რაც, შესაძლებელია, მეტ ძალას და სარწმუნოებას ანიჭებდა ნათქვამს:

უთურგი მეწყინაისძე ხევსურთ გულისად კვდებაო,

ამღას ესხდიან ცოლშვილნი, მაგას რა წაუხდებაო (81, №124).

არხოტიონი, ვის საყმოსაც არ ემუქრება ზურაბი, თავს სწირავს არაგველ ხევსურთა გადასარჩენად; უყმო ყმა სისხლს ღვრის იმ საყმოს ჯვარისათვის, რომელიც არ მოითხოვს მისგან თავგანწირვას და სისხლს. ასეთი გმირი, როგორიც არის ნაკლებად გამოჩენილი უთურგი, ამღიონი, რომელიც სხვა საყმოსათვის სწირავს თავს, არ არის გამონაკლისი ამ ეპოქაში, ამ ბრძოლებში. იყო ქალუნდაური, გუროელი, რომლის სახლ-კარს გუროში, მთის იქით, ალბათ ვერ მისწვდებოდა ზურაბის ხელი; სწორედ ის გახდა ამ ეპოპეის გმირი, გმირი ბეგენგორისა, სადაც მტერზე გამარჯვების ნიშნად არაგვიდან მოტანილი რიყის ქვა «ჩააყუდა» სამანად, _ ეს კი როგორც ისტორიულ-ანდრეზული აქტი, სიმღერის სიტყვებითაც აღიბეჭდა სამარადისოდ:

თან მახყვეს ქალუნდაურსა მამუკას შუქნი მზისანი,

ბეგენგორ ჩამოეწივა, ყმან ჩაჭრნა ზურაბისანი.

ამანდით ამაბრუნვილმა სამანნ ჩახყუდნა ქვისანი (81, №125).

შეწირულნი

ის ეპოქა აღბეჭდილი იყო მტრის ნიშნით, ამას კი, რომელზედაც ახლა იქნება საუბარი, პატრონის ბეჭედი ადევს; პატრონისა, რომლისთვისაც თავს სწირავს გადარჩენილი საყმო. ეს ეპოქები საყმოს შეგნებაში არ ემიჯნებიან ერთმანეთს ქრონოლოგიური ნიშნით; ისინი, შესაძლებელია, ერთდროულად არსებობენ ანდრეზულ წარსულში. ჩვენ განვიხილავთ მათ დროულ მონაკვეთებად, რაკი ვიცით, რომ ერეკლეს ხანა მოსდევს ზურაბ ერისთავის ხანას; მაგრამ საყმოსათვის ეს ეპოქები, ერთმანეთში შეღწევადნი, უფრო მოდალური მდგომარეობებია საყმოსი, რომელთაც ქმნის *დევურისა* და *ღვთაებრივის* (თ.ჩხენკელი) ურთიერთმონაცვლეობა საყმოს თავგადასავალში. როცა ღვთაებრივი, ჯვარის სახით წარმოდგენილი, უკან იხევს, მაშინ წამოიწევა «მას ჟამსა შინა» დათრგუნული დევური ძალა. ზურაბ ერისთავი მაშინ აღზევდება, როცა ბაგრატიონის ხელისუფლება დაუძლურებულია. ჯვარი _ ბატონი უკან იხევს და სტოვებს საყმოს ბედის ან მისი ადამიანური დავლათის ანაბარა.

ზურაბ ერისთავი იმავე ბატონის ყმაა, ვისაც ფშავ-ხევსურნი არიან შევედრებულ-შეხვეწილნი. ის არის ყმა ბაგრატიონ მეფისა, რომელიც თავის თავს თვლის (რასაც საყმოც ადასტურებს) გუდანის საღვთოსა და ლაშარის ჯვარის მოძმედ, რომელსაც კონკრეტულ ისტორიულ პერიოდში მეფე თეიმურაზი წარმოადგენს. ზურაბ ერისთავი სხვა არავინაა, თუ არა გაბუდაყებული ყმა, რომელიც ცდილობს თავისი ბატონის ადგილის დაჭერას, რაც მხოლოდ მისი დაუძლურების შემთხვევაშია შესაძლებელი:

დალივნა ბაგრატიონნი, თავად ბატონად ზისაო (88, №54).

ეს სიტყვები სხვა ისტორიულ ვითარებაზეა ნათქვამი, მაგრამ ისინი კარგად მიესადაგება გაბუდაყებული ყმის სულისკვეთებას და საბოლოო სურვილს.

ზურაბ ერისთავის ბატონი (ყოფაცხოვრებაში მისი სიმამრი) თეიმურაზ მეფე ამგვარად არის შექებული ერთ ხევსურულ პოეტურ ფრაგმენტში, რომელიც ზუსტად გამოხატავს საყმოს შეგნებაში არსებულ წარმოდგენას თავის ხორციელ ბატონზე:

აიმ ადგილის ჭირიმე, სად თეიმურაზი ბზანდება:
დაიცემს წითლის კარავსა, ზედ ოქროს სვეტი დადგება

(98, №34).

ეს «ოქროს სვეტი» არის გამოძახილი იმ «ნათლის სვეტისა», რომელიც ღვთისშვილთა ჯვარჩენის ერთ-ერთი სახეა. თეიმურაზს, როგორც ბაგრატიონ მეფეს და ღვთისშვილის მოძმეს, თან ახლავს ღვთისშვილთა ანუ ჯვართა, «ცით სვეტად ჩამოსულთა», ატრიბუტები. წითელიც ხომ ღვთისშვილთა განსაკუთრებული ნიშანია:

სანება ხკაზმებს ზერდაგსა, სამწყარსა, სამის წლისასა,

დაახვევს მასართავებსა წითელის ატლასისასა...

(6, 97).

«წითელი ატლასი» ჯვარის უპირველესი სიწმიდის _ დროშის მასალად გვევლინება ერთ ხმით ნატირალში:

დროშათ ქვე ვინაღ აგვიბემდაო,
ჴმალას წითლითა ატლასითაო...

(79, №157).

ცხადია, ატლასის წითელი არ არის უბრალო, ბუნებრივი ფერი, რომელიც ჩვეულებრივ საგნებს მოსავს; ის საკრალური ფერია, როგორც ძოწეული.

თეიმურაზი, ზურაბ ერისთავის ბატონი (და მერე სიმამრი მისი), ერთი წარმომადგენელია იმ მოდგმისა, რომლის ძირს ბაგრატიონთა დინასტიური ლეგენდა ისრაელის მეფეში _ დავითში ხედავს. ამ მოდგმაში იშვა ქრისტე, ასე რომ ბაგრატიონები თავად მაცხოვრის ნათესავები არიან. ამ ლეგენდას, რომელიც წერილობით არის დადასტურებული ქართულ საისტორიო წყაროში (70, 371-2), ეხმაურება ერთი ხევსურული ეპიზოდური ანდრეზი მეფე ერეკლეზე, რომელიც სვეტიცხოვლის ტაძარში სულის ძალით ზეატაცებული ლოყით ეხუტება გუმბათზე გამოსახულ ქრისტე-პანტოკრატორის ლოყას (38, №25401)*. საისტორიო წყარომ შემოინახა ხალხური წარმოშობის გადმოცემა, რომლის თანახმად პირველი ბაგრატიონი გუარამი, «ერისთავი ქართლისა და მამა ბაგრატიონთა», ირმის ძუძუნაწოვარია, მსგავსად შუმერის ლეგენდარული მეფეებისა, რომლებიც ღვთაებრივმა ფურებმა გამოზარდეს თავიანთი «მადლიანი რძით» წმიდა ბოსლებში თუ მთებში. ვახუშტის «აღწერაში» ეს ლეგენდა ამგვარად არის გადმოცემული: «ვგონებ, ვითარცა სიტყვა არს ივერიელთა შინა, რამეთუ ირემმან განზარდაო ბაგრატიონი; იყო ესე გუარამ რაჟამს მოუკლეს მამა და მიუღეს ბერძენთა ბოლო კლარჯეთისა, ამას ეძიებდნენ და დამალეს გამზრდელთა და მწიროაბასა შინა ყრმა ესე შეეგუა ირემსა, აწოვებდა და აღივსის და ავლინებდა. შემდგომად იხილეს საკვირველი ესე კლარჯთა, ჰსცნეს ბაგრატოვანება მისი, მიიყვანეს და ჰყვეს კვალად ერისთავ-ერისთავად...» (75, 694, შენ.1).

გადადის ბაგრატიონთა თაობები _ ლეგენდა რჩება უცვლელი, ოღონდ იცვლება სახელი დინასტიის დამაარსებლისა, ირმის ძუძუნაწოვარი ყრმისა, იკარგება ხსოვნა გვარამზე, «ბაგრატიონთა მამაზე», და ხალხის ცნობიერებაში თავს იჩენს ლაშა-გიორგი პირველ ბაგრატიონად, რომელსაც შობს თამარი უბიწო ჩასახვით მზის სხივისაგან; თამარი შობს ყრმას, რომელსაც ასევე გამოზრდის ირემი _ მზიური ცხოველი (გავიხსენოთ მზე-ირმის სიმბოლიკა ფარნავაზის გამეფების ანდრეზში (44). პირველი ბაგრატიონის მზიურ წარმოშობას, საიდანაც ხალხური ანდრეზით დასაბამს იღებს საქართველოს ისტორია და, საზოგადოდ, დრო-ჟამი (43), ადასტურებს თამარის მემატიანის («ისტორიათა და აზმათა» ავტორის) სიტყვები, რომ «ლაშა» აფსართა ენაზე «სოფლის განმანათლებელს» ნიშნავს (74, 58).

---

* ლოცვის დროს ლევიტაციის უნარს მიაწერენ ქრისტიანობის ისტორიაში წმ. ეკატერინეს, წმ. თომა აქვინელს და სხვ., ხოლო ქართულ ანდრეზებში _ თამარ დედოფალს, ვიდრე ის ქალწულობას ინახავდა.

ლეგენდა ბაგრატიონთა რჩეულობაზე დასტურდება კასტელის ჩანაწერებში, სადაც ვხვდებით ღმერთთან მათი წილნაყარობის იდეის გამოხატულებას. იტალიელი ბერი იმერეთის მეფეთა (ალექსანდრე III და ბაგრატ IV) ნახატების ქვეშ ათავსებს წარწერებს, რომლებიც თავისებურად გადმოსცემენ დინასტიურ ლეგენდას: «ყოველ ქართველს სჯერა, რომ როდესაც მეფე ბაგრატი ქუდმოხდილი ლოცულობდა ტაძარში, ციდან ჩამოეშვა ხილული შუქი და ძვირფასი ქვებით მოჭედილი ოქროს გვირგვინი თავზე დაადგა... იმასაც ამბობენ, რომ მარჯვენა ბეჭზე ჯვრის ნიშანი აქვსო, რასაც საჯაროდ აცხადებენ ამ სამეფოებში...» (41, 75); ალექსანდრე მეფეზე ის წერს: «დაბადებისთანავე მას ზურგის ორივე მხარეს ჯვარი ჰქონია გამოსახული... ამბობენ, რომ ბეჭებზე პატარა ჯვარი აქვსო» (41, 76). ბეჭებზე გამოსახული ჯვარი არის ერთ-ერთი ხილული ნიშანი ბაგრატიონი მეფის წილნაყარობისა თავის ღვთიურ ნათესავთან; ეს არის მისი ნაწილიანობა, რაც ნახსენები იყო თორღვასთან კავშირში, რომლის შობას ხევსურული ანდრეზი აკავშირებს ერთ-ერთი ბაგრატიონის ყოფნასთან შატილის თუ მუცოს საყმოში. თავისი მამისგან ჰქონდა მას გამოყოლილი საგვარეულო ნიშანი ნაწილისა _ ჯვარი და ჰერალდიკურად განლაგებული მზე და მთვარე ბეჭებზე _

დიდებულობა დაუთქვეს, ბეჭებს უნახეს ჯვარიო,

მარჯვნივ მზე წერებულიყვა, მარცხნისკე მთვარის ნალიო...

ბაგრატიონის მოქმედების კვალს ვხედავთ ფშავ-ხევსურეთის საყმოთა კულტის გენეზისში, სახელდობრ, როცა სამეფო ტახტისგან განმდგარი ფხოველნი, რომელთა რელიგიური აღმსარებლობა ამგვარად აქვს გამოხატული XIII ს-ის მეისტორიეს _ «ფხოველნი ჯუარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობასა იჩემებენ», კვლავ დაიმორჩილა თამარმა, რასაც უნდა მოჰყოლოდა მათი ხელახალი მოქცევა ქრისტეს რჯულზე _ მათ მიერ აღიარებული ჯვარის თაყვანისცემაში ჯვარის ჭეშმარიტი რელიგიის აღდგენა (74, 111). ამ ისტორიულ-პოლიტიკური აქციის გამოძახილი უნდა იყოს ტრადიციული ცნობები თამარის მიერ ხევსურეთის საზოგადოებებში ეკლესიის აგებაზე და თას-განძის შეწირვაზე, რაც კულტის დაარსებას ნიშნავს; ან მის ნაბინავარზე ზოგიერთი ჯვარის, მაგ., გუდანში ნახარელას ღვთისშობლის დაარსება (38, №25967); და განსაკუთრებით, თამარის კულტის _ თამარ-აქიმ-დედოფლის სახელით, და ლაშა გიორგის ჯვარის არსებობა ფშავის ხევში, სადაც ისინი ცენტრალური სალოცავებია, რომელნიც თავის გარშემო იკრებენ ფშავის თორმეტ საყმოს. ფხოვში წარუშლელ კვალს სტოვებს ბაგრატიონი _ მის ერთ ნაწილში (ხევსურეთში) ის კულტის დამაფუძნებელია, ხოლო ფშავში თავად არის გადაქცეული სალოცავად, ღვთისშვილად, ჯვარად, რომელიც ჰპატრონობს ფშავის ხევის საყმოებს, როგორც ერთ მთლიან საყმოს.

ფშავ-ხევსურეთის საყმოები პიროვნულად იცნობენ ერთადერთ წარმომადგენელს ბაგრატიონთა დინასტიისას _ ეს არის მეფე ერეკლე მეორე. ერეკლე სავსებით რეალურია მათ წარმოდგენაში, ის მათი ხორციელი ბატონია, რომელსაც დაჰყვებიან ბრძოლებში, მაგრამ მისი წარმოშობა ისევე ლეგენდარულია, როგორც ლაშა-გიორგისა. ისიც შობითგანვე გადაგდებულია ტყეში და ირმის ძუძუთია გაზრდილი:

ბატონიშვილს ერეკლესა ირმის ძუძუ უწოვნია,

წყალი უსვამს ალგეთისა, თრიალეთზე უძოვნია,

დაკარგულა საჩალეში, მონადირეს უპოვნია

(82, №1).

ყრმა ერეკლე არათუ იმეორებს თავის წინაპრის, ლაშა გიორგის ანდრეზულ თავგადასავალს, არამედ მის ადგილსაც კი იკავებს, გვევლინება რა, ხევსურული ანდრეზების თანახმად, თამარის ძედ და პირველ ბაგრატიონად (82, №№43-ი, 43-კ). ის არის პირველი და ამავე დროს უკანასკნელი: ის იწყებს ისტორიას და ისვე ამთავრებს მას; თამარსა და ერეკლეს შორის უკიდურესად შეკუმშულია წუთისოფლის დრო-ჟამი; ისე რომ, ერეკლეს გარდა, ბაგრატიონთა დინასტიის სხვა წარმომადგენელს არ რჩება ადგილი. საყმოს ცნობიერებაში თამარი და ერეკლე ერთჟამობაში არიან მოქცეულნი: «ხალხს სწამს, რომ მეფე ერეკლე და თამარ-მეფე ცოცხლები არიან ღმერთთან და როცა გაუჭირდება საქართველოს, მიეშველებიანო...» (88, 365). თამარი და ერეკლე ერთი ღვთაებრივი სიწმიდით არიან მოსილნი და ერთგვარად ადასტურებენ ამ სიწმიდეს; თამარზე ამბობენ, რომ ლოცვისას იატაკზე არ იდგა, არამედ ნახევარი ადლის სიმაღლეზე ჰაერში იყო გაჩერებული (81, 239), რომ «მისი ტანისამოსი ეკიდა სარკმლიდან შემონათებულ სხივზე» (81, 81); ასევე, «ერეკლე როცა ლოცვაზე დადგებოდა, ხმალს მზის შუქზე დაჰკიდებდა ხოლმეო და ლოცვას როცა გაათავებდა, ი სხივიდგან ისევე აიღებდა ჴმალსა» (88, 365); სვეტიცხოველში ლოცვისას ის ზეაღიტაცებოდა და მაცხოვრის ხატს ეხუტებოდა (38, №25468).

სვეტიცხოვლის ტაძარი, კულტის გენეზისის ადგილი, სადაც მისი საფლავია, არის ის ადგილი, საიდანაც მეფე ცად ამაღლდა:

ცხეთას დგას თეთრი საყდარი, შიგ ნათობს კელაპტარიო,
შიგ იდგა ოქროს კუბოი, გამოხატული ჯვარიო.
შიგ იწვა ნეფე-ერეკლე, ბაგრატიონთა გვარიო.
ზეცას წავიდა ერეკლე, ქრისტესთან წილნაყარიო

(88, №58-გ).

«შიგ იწვა»... ახლა ზეცას არის წასული და დაბრუნდება, როგორც მესია _ ამგვარად უნდა გამოხატულიყო ბაგრატიონთა ღვთიური წარმოშობა, მათი ქრისტესთან ნათესაობა იმ კონკრეტულ წარმომადგენელში, რომელსაც, როგორც უკანასკნელს, უნდა ეტვირთა თავისი დინასტიის მთელი სიმძიმე.

არ მოკვდა, ღმერთთან წავიდა, ძმა არი, წილნაყარია

(88, №58-ი).

მეფის, როგორც ღმერთთან წილნაყარის, არსება წარმოდგენილია მირონის წყაროდ _ «მირონი ნეფე ერეკლეს ძვლებს ჩამოჰდისო»*, გვაუწყებს ხალხური თქმულება, რომელსაც ისტორიული მეფე სვეტიცხოვლის ან კულტის დასაბამში გადაჰყავს, იმ ანდრეზულ ხანაში, როცა საუფლო კვართზე აღმოცენებული ხიდან მირონი წვეთავდა, ამ ადგილას კი ახლა მისი საფლავია. ხოლო ხევსურის რელიგიურ შეგნებაში სვეტიცხოველს სწორედ ამ საფლავის გამოც ენიჭება საკრალურობა, როგორც სალოცავს. ლაშა გიორგისა და თამარ მეფის საფლავებზე აღმოცენდა, ფშაველთა რწმენით, ლაშარისა და თამარ-ღელის სალოცავები; ისინი იქ მარხიან, ამიტომაც იქ არის დაარსებული მათი ჯვრები.

* ქრისტიანობის ისტორიაში ცნობილნი არიან მირონმდინარენი _ წმ. დიმიტრი თესალონიკელი (III-IV სს.) და ღირსი სვიმეონ სერბეთის მთავარი (XII-XIII სს.).

«კალმასობაში» ეს თქმულება ამგვარად არის გადმოცემული: ბერი იოანე ასე ეუბნება ფშავლებს, გაახსენებს მათსავე ანდრეზს, რაც მათ უნდა სცოდნოდათ: «... იმან (ლაშა გიორგიმ, ზ.კ.) მოგაქცივათ თქვენ, რომელიც ახლა იქ ფშავში მარხია და თავის უნჯ ყმათ გამოგელოდათ...» (10, 82).

ერეკლე, როგორც ღვთის ცხებული მეფე, ხევსურეთისა და ფშავის საყმოებში ღვთისშვილის ღირსებაშია აყვანილი. მისი პოვნაც ისეთივეა, როგორც ღვთისშვილის ჯვარჩენა.

ბატონიშვილ ერეკლესა ირმის ძუძუ უწოვნია,

გადუგდიათ საჩალეში, მონადირეს უპოვნია.

საჩალე (ხევსურეთში) ცნობილია როგორც ჯვარჩენის მთა, სადაც დაარსდა ერთ-ერთი ჯვარი წმიდა გიორგისა _ «საჩალეს სვეტად ჩამოსული, სამკიბალ შუქის დამკრავი». მონადირის ხსენებაც არ არის ამ ფრაგმენტში მოულოდნელი: გავიხსენოთ ის მონადირე, რომელსაც, როგორც მკადრეს, ჩამოჰყავს ნაპოვნი ჯვარი თავის საყმოში. ასევეა ნაპოვნი ერეკლე ღვთისშვილად ხევსურეთისა და ფშავის საყმოებისათვის.

ერეკლე ნაპოვნია, როგორც ანდრეზული პატრონი საყმოებისა, მაგრამ მას თავად ჰყავს მოპოვებული საყმო, ის თავად ქმნის თავის საპატრონებელ საყმოს, რაც რეალური ისტორიული ფაქტით არის გაპირობებული.

«ქრონიკონს უმგ (443) = 1755 წ. ამა ხანთა შინა ხევსურის ქვეყანა აღარ დაემორჩილა კახს ბატონს და პირველისამებრ აღარ მონებდნენ. ჩამობრძანდა კახეთიდამ კახი ბატონი ერეკლე ქალაქს და მოსთხოვა ფარვანი მამასა თვისსა ქართველს ბატონს მეფეს თეიმურაზს, ინება ხევსურეთისა დალაშქვრა, გაისტუმრა მამამან ცხებულმან ძეი თვისი მეფე ერეკლე და გასცა ბრძანება თავადთა ქართლისათა, რათა იახლნენ თან: მობრძანდა მეფე ერეკლე ანანურს, შემოეყარნენ იქ ქართველნი ამორჩევით დიდებულთა შვილნი და აზნაურშვილნი ზემო ქართლისანი და ერისთავები ორივე დავით და ჯიმშერ, წაბძანდა ანანურიდამ, მიბრძანდა თიანეთს, იქ შემოეყარნენ ჯარი კახეთისა. ზამთარი იყო, თოვლი დიდი და გზა საჭირო. დაიქვეითეს ყოველთა, თვინიერ მეფისა და იმანცა ბევრჯერ იარის ქვეითად. მივიდნენ, ფშავნი მიეგებენ, ფშაველნი დახვდნენ, რაც იმ ქვეყანას გაეწყობოდა, მოართვეს მოსართმევი. ენებათ იქიდამ გადასვლა ქვეყანაში ხევსურეთისა. რა შეიტყვეს ხევსურთ, შემოეხვეწნენ ხევსურნი და ითხოვეს დანაშაულისა მიტევება. შეუნდო ცდომა მათი და შემოირიგა. იახლნენ უფროსნი კაცნი და მოართვეს ჯორნი, ძროხანი და ცხვარნი ფეშქაშად და დაიდვეს თავს სამსახური, რაცა ძველთაგან კახ ბატონებისაგან სდებოდათ, გამოართო მეფემან მძევლები და განუტევა ხევსურნი მშვიდობით» (54, 39).

მეფე ერეკლე _ თამარის ანდრეზული მემკვიდრე რეალურადაც იმეორებს თამარის ქმედებას, როგორც არქეტიპულ საქციელს წინაპრისას: მეორდება XIII ს-ის ვითარება, როცა თამარს მოუხდა ფხოვის შემომტკიცება და იქ ჯვარის სარწმუნოების განახლება, რასაც თავის მხრივ არქეტიპული მაგალითი აქვს IV ს-ში, როცა წმიდა ნინო გაემართა მთიელთა (კერძოდ, ფხოველთა) მოსანათლავად.

ერეკლე განაახლებს, ხელახლა ქმნის ქრისტიანულ თემს ხევსურეთში, აღადგენს საყმოებს, რაც ბუნებრივად რელიგიური აქტით არის განმკიცებული: ამ ლაშქრობის დროს ერეკლე (ჯერ კიდევ უფლისწული) ნათლავს ორმოცდაოთხ ხევსურ ბავშვს (54, 40) და, ამრიგად, ნათლის მამად ევლინება კვლავ შემომტკიცებულ საყმოს. ის უწესებს მათ ყოფა-

ცხოვრების საკრალურ რეჟიმს; ტრადიციით, ერეკლეს დაუწესებია ხევსურეთისათვის ორშაბათის უქმე _ «კვირაის საპატიო დღე» (37, 59) და თავისი წილი დაუდევს მათი კულტის უწმიდეს საგანში: იგი ზარს შეაბამს გუდანის საღვთოს დროშას. არსებობს გადმოცემა, რომ ერეკლეს გუდანის წმ. გიორგის ჯვარისათვის მიუძღვნია განთქმული დროშა _ «გაჟეკაური», რომლის ხმა არაგვის ჭალაში ისმოდა სანედან (4, 6).

ერეკლე, როგორც საკულტო ცხოვრების ამაღორძინებელი ხევსურეთის საყმოებში (რაც ანდრეზული ხანის პირველდამფუძნებლის ღვაწლის განმეორებად უნდა დავსახოთ ისტორიულ ხანაში), შერაცხილია გუდანის ჯვარის მოძმედ, რაც იმას ნიშნავს, რომ ხორციელი მეფე იერარქიულად ღვთისშვილისა და ჯვარის საფეხურზე დგება. ის ახორციელებს ღვთისშვილებსა და ბაგრატიონებს შორის ადრითგანვე დაწესებულ მოძმეობას, რასაც, თავის მხრივ, ღვთისშვილთა მოძმეობის ინსტიტუტში აქვს საფუძველი (7). ზემოთ ითქვა, რომ ამ ურთიერთობას თამარისა და ლაშა გიორგის ხანაში დაედო საფუძველი, რაც ასახულია ანდრეზულ გადმოცემებში. მოგვიანო ხანის წერილობითი დოკუმენტები მოწმობენ ამ ტრადიციული მოძმეობის სიცხოველეს ბაგრატიონთა დინასტიურ შეგნებაში. კახეთის მეფეები წყალობის წიგნებში ლაშარის ჯვარს თავიანთ მოძმედ, ხოლო ლაშარის ჯვარის ყმებს, ფშავლებს, თავიანთ ყმებად იხსენიებენ, რითაც ადასტურებენ თავიანთ თანასწორობას ღვთისშვილთან, ლაშარის წმიდა გიორგისთან, რომელთანაც პირველად, «მას ჟამსა შინა», ლაშა-გიორგიმ დაამყარა მოძმეობა. ამ ტრადიციას კახეთის თვით გამაჰმადიანებული მეფეებიც კი ინახავდნენ: «... ჩვენსა დიდათ ერთგულათ ჭირნახულად ნამსახურსა ჩვენის ძმის ლაშარის-ჯვრის ყმათ, ერთობით ფშაველთ...» ვკითხულობთ ერეკლე პირველის ძის დავითის (იმამყული-ხანის, 1703-1722) წყალობის წიგნში (5, 400); კონსტანტინე ერეკლეს ძე (მაჰმადყული-ხანი, 1722-1732) მიმართავს ლაშარის ჯვარს: «... მოუშლელი ძღვენი და შესაწირავი მოგართვით და შემოგწირეთ თქვენ ყოვლად დიდებულსა და ყოვლად ქებულსა მხედარსა ღუთისასა, მოძმესა ჩვენსა წმიდასა გიორგის ლაშარის ჯვარსა და კვალად მიუბოძეთ მოყმეთა, მოლაშქრეთა, დეკანოზთა, ქადაგთა და სრულიად ფშაველთა...» (5, 42).

ერეკლე II ფშავის სალოცავს თავისი «მოძმის კარს» უწოდებს: «ეს განაჩენის წიგნი დაგვიდვია ჩვენ, მეფე ერეკლეს: ასე რომ გრიგოლ სახლთუხუცესი გავგზავნეთ ფშავს, ჩვენი მოძმის კარზე იყო და ფშაველთ სტუმარი იყო...» (5, 44)).

კანონზომიერია, რომ ლაშარის ჯვარს, როგორც მეფის მოძმეს, თავის ბატონად აღიარებს მეფის ყმა, ქვეშევრდომი ერისთავი:

«... თქვენ დიდსა და ამაღლებულს და აღმატებულსა, ზღვითი ზღვამდე გათქმულსა, მთისა და ბარისა სალოცავსა, პატიოსანსა და მრავალჯერ მესასოესა, კეთილად გამარჯვებულსა დიდსა ლაშარის ჯვარსა გიორგისა და სულ ერთობით თქვენს სალოცავსა და თქვენს კარგს ყმათ ფშაველთა: ასე რომ ჩვენი მამა-პაპამდინ თქვენის ერთგულებისა და სამსახურისა მე და შენი ვყოფილვართ... არც ჩვენს სიცოცხლეში მანამდინ ჩვენის მამის თესლი ამ ქვეყანას ვიყვნეთ, არც თქვენს სამსახურზედ და ერთ-გულობაზედ ჴელი ავიღოთ...» (5, 41).

ბაგრატიონ მეფეთა მოძმეა აგრეთვე ხევსურეთის (კერძოდ, სამაგანძუროს) ძლიერი სალოცავი გუდანის წმიდა გიორგის ჯვარი, ბერ ბაადურად წოდებული ადგილობრივ ტაბუირებულ ენაზე. თუმცა ცნობილი არ არის მათი მოძმეობის ამსახველ-

დამადასტურებელი სამეფო წერილობითი დოკუმენტები, მაგრამ საყმოში თავის დროზე ძლიერად ჰქონდა ფესვი გადგმული ამ რწმენას და, როგორც მოსალოდნელი იყო, ბაგრატიონ მეფეთა შორის ერთადერთ ერეკლეში ხედავდნენ გუდანის წმიდა გიორგის ხორციელ მოძმეს. ერეკლეს პიროვნებაშია დაუნჯებული დინასტიური კრებითი პიროვნება, რომელიც ახორციელებს მოძმეობის პრინციპს. როგორც საკრალური პიროვნება, ერეკლე ზედროულობაში მყოფობს, ერთის მხრივ, თამართან ერთად, რომელთა შორის გასული რეალური დრო-ჟამი წარხოცილია ან უკიდურეს ზღვრამდეა შეკუმშული; მეორე მხრივ, გუდანის წმიდა გიორგის გვერდით, რომელთანაც მორიგე ღვთის განგებით წილს ჰყრის. «ღთის ნასახთ ბატონი რომენი ვიყოთ, და ხორციელთი რომენიო. ხორციელთ ბატონობა ერეკლეს რგებია და ღთისნასახთი (ხატებისა) ბერ ბაადურს...» (77, 303), ამბობს ანდრეზი.

როგორც ვხედავთ, თითქოს შემთხვევის (წილისყრის) წყალობით გადაწყვეტილა, რომ ერეკლეს რგებოდა გუდანის ხორციელთა საყმოს ბატონობა. წილისყრის ფაქტი მათ შორის ადასტურებს საყმოს თვალში მათ პოტენციურ თანასწორობას, კერძოდ იმას, რომ ერეკლე პოტენციურად ფლობდა ღვთისშვილთა ბატონობის უნარს, როგორც თავად ღვთისშვილი. ერეკლეს, როგორც ხორციელთ საყმოს პატრონის, ბედი ცაშია გადაწყვეტილი; აქ ჩააბარეს და მიიღო მან თავისი უნჯი საყმო _ თავისი წმიდა მხედრობა, ლაშქარი.

მეფე პერიოდულად ადის გუდანში, და, როგორც ქადაგი, შედის ჯვარის წმიდათა წმიდაში თავისი მოძმის წინაშე პირისპირ შესაყრელად. ალ.ოჩიაურის ჩანაწერებში ამგვარად არის გადმოცემული ხორციელ-უხორცო მოძმეთა ურთიერთობა:

«ხევსურებს მეფე ირაკლიც ისე მიაჩნდა, როგორც ღვთაება და ეძახოდნენ გუდანის ჯვარის მოძმეს. იგიც ამოდიოდა ხევსურეთში, ხევსურთ გუდანის ჯვარში მოუყრიდა თავს და თვითონ ბეღელში შევიდოდა და ისმოდა ხმამაღალი ლაპარაკი. ხევსურებს ეგონა, გუდანის ჯვარს ირაკლი პირადად ელაპარაკებაო, ჩვენ ვერ ვხედავთ გუდანის ჯვარს, რადგან საფარველი აძევსო და როგორც მისი მოძმე და თვითონაც წმიდა კაცი, როგორც ღვთაება, ირაკლი თვალით ხედავს და ერთად ბაასობენო...» (60, 143-4); «... ის რომ ხევსურეთში მოვიდოდა ხევსურთ გასაყვანად ჯარში, მაშინ პირველად გუდანში ავიდოდა, შევიდოდა გუდანის ჯვარის ბეღელში და იქიდან საუბარი ისმოდა ირაკლისა და გუდანის ჯვარისა ერთად. იგინი საუბრობდნენ ხევსურთ საჭირბოროტო და აგრეთვე საქართველოს საკითხებზე. გუდანის ჯვარს ხევსურნი ვერ ხედავდნენ, ირაკლის კი პირადად ეცხადებოდა და როგორც მოძმეს ესაუბრებოდა. საუბარს რომ გაათავებდნენ, ირაკლი გამოვიდოდა და გუდანის ჯვარის სურვილს შეყრილ ხევსურთ უამბობდა. ხშირად ყოფილა შემთხვევა, რომ გამოსული გამოაცხადებდა ირაკლი: «გუდანის ჯვარი ბრძანებს, ჩემნი ყმანი ხევსურნი მოემზადენით, ჩემი დროშა ააბით, საქართველოს მტერი შემოესევა, უნდა დავეხმაროთ. ხთისგან გამარჯვება ვითხოვე და მიბოძა. მე ჩემს ფხასისხლიან ხმალს შემოვირტყამ და თქვენთან ერთად ომში ვიქნებიო. როგორც დამბადებელმა მიბოძა, გამარჯვება და დავლა მე და ჩემ ყმათ დაგვრჩებაო» (62, 662).

ხორციელ და უხორცო ბატონებს ერთი საერთო საზიარო საყმო ჰყავთ: გუდანის წმიდა გიორგის საყმო იმავდროულად ერეკლეს უნჯი საყმოც არის და ისევე ემსახურება მას, როგორც ჯვარს. უნჯი ყმა ვალდებულია მიაშუროს, გაჰყვეს თავის პატრონს პირველსავე დაძახილზე; მაგრამ ეს ვალდებულება პატრონის ნებით არ არის ნაკარნახევი, ის

ბუნებრივად, რაიმე განსჯის გარეშე იბადება საყმოს შეგნებაში, როგორც მისი შინაგანი მოთხოვნილება. ის ივალებს, სისხლი დაღვაროს თავისი პატრონისათვის და სახელის გარდა არ ელის სხვა საზღაურს დაღვრილი სისხლის წილ. ამ სულისკვეთებით არის გამსჭვალული ფშავ-ხევსურული საგმირო პოეზია იმ «სისხლის წვიმების» დროებისა, როცა მათი საგმირო ცხოვრების სულისჩამდგმელი და მათი ისტორიის წარმმართველი მეფე ერეკლეა; როცა ის, როგორც ჯვარი, გარს იკრებს თავის უნჯ საყმოს და გაჰყავს იგი თავისი მხარის ვიწრო საზღვრებიდან უცხო ქვეყანაში საქართველოს მტრის წინააღმდეგ საბრძოლველად; ისინი, როგორც წმიდა მხედრები, უანგაროდ ემსახურებიან ბატონს და არ კადრულობენ, რომ რაიმე ნივთიერ დოვლათზე მიჰყიდონ მას თავიანთი ერთგულება. აი, ეპიზოდი პატრონ-ყმის ურთიერთობისა, რომელიც გულმართლად გამოხატავს საყმოს უშუალო გულისპასუხს:

«მიშველეთ, ჩემო ჴევსურნო, უნჯნი ყმანი ხართ ჩემნია.

ფულს მაგცემთ მაგოდენასა, რო არ ზიდავდეს ცხენია»

ჴევსურთ სწყენიოს ეს სიტყვა, რომავ «ჩვენ მეფემავ ეს რაად გვითხრავ, რო «ფულს მაგცემთავ»? ჩვენ განა ფულის გულისად ვომობთავ»? მაშინ ერთჴმად უთქომ ხალხს:

«თავს ვერ გაგიხრით ჴევსურნი, _ უნჯნი ყმანი ვართ შენნია;

თეთრს ვინც აიღებს ჴევსური, ვინაც მახკიდას ჴელია,

გაუწყრას, ნეფევ ერეკლევ, ის სალოცავი ჩვენია!»

(17, 162-3).

ამ დროს ის სრულიად ქართველთა ჯვარისათვის იბრძვის, ჯვარისათვის, რომელიც საყმოს ისტორიის ამ ეპოქაში ერეკლეს სახით წარმოუდგება მას; ის ამ დროს არ იბრძვის თავის გადასარჩენად, რადგან მას არც დევები და არც გაბუდაყებული ფეოდალი არ ემუქრება; ის გადარჩენილია წინამავალ «სისხლის წვიმების» ხანაში; ის «ლაღის მტრის» მახვილისაგან არის «ნარჩომი» და სწორედ ამან გახადა თავისი ჯვარის უნჯ საყმოდ , რომელსაც ამიერიდან მფარველობს მისი ღვთაებრივი პატრონი. პატრონის ვალი საყმოს მიმართ გადადის ერეკლე მეფეზე, უხორცო პატრონის მოძმეზე, და ისიც არ სტოვებს მათ გასაჭირში: «გაფრინდი, ჩემო ცხენო, სადაც ყმანი იჴოცებიან, ერეკლეც იქ იყოს!» _ უთქვამს მას. ბაგრატიონი მეფე თავისი მოქმედებით საყმოს ცნობიერებაში აღვიძებს თავისი მოძმის და ნათესავის, ლაშარის წმიდა გიორგის ხატს, რომელიც ამგვარად არის აღბეჭდილი ერთ ხალხურ ლექსში:

ლაშარელაის ლურჯასა ფაფარ ასხავის გიშლისა,

შაჯდება, გაემართება, კოტორ გაჰყვება ნისლისა,

თავის ყმათ მიეშველება ხან რომ არ იყოს მისვლისა...

ლიტერატურა

1. არაბული ა., მითოლოგიური საწყისები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ხალხურ პოეზიასა და ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში. თბ., 1882 (სადისერტაციო ნაშრომი, ინახება შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკაში).
2. არდაშირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნი. ფალაურიდან თარგმნა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო თეო ჩხეიძემ. "მეცნიერება", თბ., 1975.
3. არჯევანიძე ე., ანოტირებული ბიბლიოგრაფია "СМОМПК"-ში გამოქვეყნებული ქართული ხალხური სიტყვიერების მასალისა. "მეცნიერება", თბ., 1971.
4. ბალიაური ნ., სწორფრობა ხევსურეთში. თსუ, თბ., 1991.
5. ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ.I, "მეცნიერება", თბ., 1974.
6. ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ.II, მეცნიერება", თბ., 1982.
7. ბარდაველიძე ვ., მთისა და ბარის მოსახლეობის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში (მოძმეობის ინსტიტუტი) ("მაცნე", ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიის და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1971, №3).
8. ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაზარ), თბ., 1941.
9. ბარდაველიძე ვ., ივრის ფშაველები, ენიმკის მოამბე, XI, 1941.
10. ბატონიშვილი იოანე, კალმასობა, ტ.I, ტფ., 1936.
11. ბატონიშვილი იოანე, კალმასობა, ტ.II, თბ., 1948.
12. ბედუკიძე ლ. ხალხური ავეჯი აღმ. საქართველოს მთიანეთში, "მეცნიერება", თბ., 1973.
13. ბეზარაშვილი ც., რიტუალური სამოსელი (კრებ. "ქსნის ხეობა", თბ. 1975).
14. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წიგნი III, "მეცნიერება", თბ., 1966.
15. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, წიგნი VI, "მეცნიერება", თბ., 1973.
16. გამრეკელი ვ., ცქიტიშვილი ზ., 1970 წლის 5 აპრილის დემოგრაფიული ნუსხა ("მაცნე", ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1, 1973).
17. გაბუური ბ., ჴევსურული მასალები პროფ. აკაკი შანიძის რედაქციით, ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოების წელიწდეული, I-II, ტფ., 1923-1924.
18. გვასალია ჯ., არაგვის ხეობის ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები (საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, V, "მეცნიერება", თბ., 1975).
19. გიგინეიშვილი ი., თოფურია ვ., ქავთარაძე ი., ქართული დიალექტოლოგია, I, თსუ გამომცემლობა, თბ., 1961.

20. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ.II, "მეცნიერება, თბ., 1965.
21. დიდი სჯულისკანონი, "მეცნიერება", თბ., 1975.
22. დოლიძე გ., ხევსურული ტექსტები, თსუ გამომცემლობა, თბ., 1975.
23. ელიავა გ., აბაშისა და მარტვილის რაიონების ტოპონიმიკა, "მეცნიერება", თბ., 1977.
24. ერიაშვილი ჟ., უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში, "მეცნიერება", თბ., 1982.
25. ვაჟა-ფშაველა, ბერდიხა (სურათები ფშაველების ცხოვრებისა), თხზულებათა სრული კრებული, ტ.VI, "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1964.
26. ვაჟა-ფშაველა, გმირის იდეალი ფშაური პოეზიის გამოხატულებით, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.IX, "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1964.
27. ვაჟა-ფშაველა, დროშა, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.VII, "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1964.
28. ვაჟა-ფშაველა, ლაშარის ჯვარის დღეობა ანუ ლაშაროობა, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.IX, "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1964.
29. ვაჟა-ფშაველა, ლაშაროობა, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.IX, "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1964.
30. ვაჟა-ფშაველა, რამე-რუმე მთისა, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.IX, "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1964.
31. ვაჟა-ფშაველა, ფიქრები "ვეფხისტყაოსნის" შესახებ, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.IX, "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1964.
32. ვაჟა-ფშაველა, ფშაველი დედაკაცის მდგომარეობადა იდეალი ფშაური პოეზიის გამოხატულებით, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.IX, "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1964.
33. ვაჟა-ფშაველა, ფშავლები, თხზულებათა სრული კრებული, ტ.IX, "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1964.
34. ვაჟა-ფშაველა, ფშავლების ძველი სამართალი და საოჯახო წესები. თხზულებათა სრული კრებული, ტ.IX, "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1964.
35. ვაჟა-ფშაველა, ხევსურები (საზოგადო შენიშვნები), თხზულებათა სრული კრებული, ტ.IX, "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1964.
36. თაყაიშვილი ე., არქეოლოგიური მოგზაურობა და შენიშვნები, "ივერია, 1901, №2.
37. თევდორაძე გ., ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, ტფ., 1930.
38. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივი (ფოლკლორისტიკის კათედრა).
39. იქაური, ერთი კვირა ხევსურეთში, "ივერია", 1892, №163.
40. კაიშაური ლ., მთიულური ტექსტები, "მეცნიერება", თბ., 1978.
41. კასტელი დონ კრისტოფორო, ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ, "მეცნიერება", თბ., 1977.
42. კიკნაძე ზ., ვაჟას მთა და ბარი ("ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში", 1980, №3).
43. კიკნაძე ზ., თამარის ანდრეზული ხანა ("მნათობი", 1982, №10).
44. კიკნაძე ზ., ფარნავაზის სიზმარი ("მაცნე", ენისა და ლიტერატურის სერია, №1, 1984).

45. კიკნაძე ზ., ქართლის მოქცევის ფოლკლორული ვარიანტები ("მაცნე", ენისა დალიტერატურის სერია, 1982, №1).
46. კიკნაძე ზ., შუამდინარული მითოლოგია, "მეცნიერება", თბ., 1979.
47. კოტეტიშვილი ვ., ხალხური პოეზია, "საბჭოთა მწერალი", თბ., 1961.
48. კოხი კ., სპენსერი ო., ცნობები საქართველოს შესახებ, "მეცნიერება", თბ., 1981.
48-ა. ლეკიაშვილი ა., კვირია-მაცხოვარი ("მნათობი", 1982, №???).
49. მაკალათია ს., თუშეთი, ტფ., 1933.
50. მაკალათია ს., მთიულეთი, ტფ., 1930.
51. მაკალათია ს., ფშავი, ტფ., 1934.
52. მაკალათია ს., ქსნის ხეობა, თბ., 1968.
53. მაკალათია ს., ხევი, ტფ., 1934.
54. მაკალათია ს., ხევსურეთი, ტფ., 1935.
55. მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, "მეცნიერება"., თბ., 1976.
56. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 1, სსრკ მეცნ. აკად. საქართველოს ფილიალის გამომც., ტფ., 1938.
57. მაჭავარიანი ე., ბავშვის მოვლა-აღზრდის წესები მთიულეთში (ს.ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ.XIX-A და XXI--B, 1957).
58. მოლოდინი დ., ჯალაბაძე გ., საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის დროშების კატალოგი, თბ., 1962.
59. ონიანი ა., სვანური მითოლოგიისათვის, თქმულებები ღვთაებათა შესახებ ქვემო სვანეთში, 1939 (საქართველოს მეცნ. აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, M 21).
59-ა. ორტეგა ი გასეტი ხ., მასების ამბოხი, ესპანურიდან თარგმნა ბ.ბრეგვაძემ, თბ., «ხომლი», 1993. ,
59-ბ. ოჩიაური ალ., სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში, "მეცნიერება", თბ., 1980.
60. ოჩიაური ალ., თქმულებები ხევსურულ ღვთაებათა და ღვთისშვილთა შესახებ, 1938 (საქართველოს მეცნ. აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, M 15).
61. ოჩიაური ალ., ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი (არხოტი), 1938, (იქვე, M 16).
62. ოჩიაური ალ., ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი (ბუდე-ხევსურეთი), 1939, (იქვე, M 17).
63. ოჩიაური ალ., ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, VII (პირიქითი ხევსურეთი, ხახაბო, არდოტი), 1939 (იქვე, M 18).
64. ოჩიაური ალ., რელიგია ბუდეხევსურეთისა და შატილის თემში, 1940 (იქვე, M 32).
65. ოჩიაური ალ., ფშაური ხალხური დღეობები (იქვე, M 83).
66. ოჩიაური ალ., ხევსურული მასალები, I (იქვე, M 86).
67. ოჩიაური თ., მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართვეოს მთიანეთში, "მეცნიერება, თბ., 1967.

68. ოჩიაური თ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1954.
69. ჟორდანია თ., ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, წ. II, ტფ., 1897
70. რაზიკაშვილი ვ., მამაჩემი ვაჟა-ფშაველა, "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1966.
71. სანიკიძე თ., გერგეტის ხუროთმოძღვრული ანსამბლი, "მეცნიერება", თბ., 1975.
72. ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, მთიულეთ-გუდამაყარი, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, გამოკვლევა და შენიშვნები ელ. ვირსალაძისა, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემობა, თბ., 1958.
73. ქართლის ცხოვრება, ტ.I, სახელგამი, თბ., 1955.
74. ქართლის ცხოვრება, ტ.II, "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1959.
75. ქართლის ცხოვრება, ტ.IV, ბატონიშვილი ვახუშტი, "აღწერა სამეფოსა საქართველოსა", "საბჭოთა საქართველო", თბ., 1973.
76. ქართლული დიალექტის ლექსიკონი (მასალები), "მეცნიერება", თბ., 1981.
77. ქართული ხალხური პოეზია, ტ.I, მითოლოგიური ლექსები, "მეცნიერება", თბ., 1972.
78. ქართული ხალხური პოეზია, ტ.IV, საგმირო ლექსები, "მეცნიერება", თბ., 1975.
79. ქართული ხალხური პოეზია, ტ.V, საწესჩვეულებო ლექსები, "მეცნიერება", თბ., 1976.
80. ქართული ხალხური პოეზია, ტ.VIII, საყოფაცხოვრებო ლექსები, "მეცნიერება", თბ., 1979.
81. ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, ტ.I, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძისა, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1961.
82. ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, ტ.II, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძისა, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1964.
83. ღვთაების ეკლესია თელავში ("მწყემსი", 1887, №16).
84. ღლონტი ალ., ქართული ხალხური ნოველები (ტექსტები), თბ., 1956.
85. ყაზბეგი სოლ., ყაზბეგის მთა ("ივერია", 1895, №197).
86. ყუბანეიშვილი სოლ., ვაჟა-ფშაველა, სახელგამი, თბ., 1937.
87. შანიძე აკაკი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ.I, "მეცნიერება, 1984.
88. შანიძე აკაკი, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, სახელგამი, ტფ., 1931.
89. შარდენის მოგზაურობა სპარსეთისა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ), "მეცნიერება", თბ., 1975.
90. შატბერდის კრებული, "მეცნიერება", თბ., 1979.
91. ჩიტაია გ., ეთნონიმიკური ხალხური გადმოცემები (ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1955).
92. ჩიტაია გ., ხევსურული სახლის სენე (ანალები, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1947).
93. ჩიქოვანი მ., მიჯაჭვული ამირანი, თსუ გამომცემლობა, თბ., 1947.
94. ჩხენკელი თ., ტრაგიკული ნიღბები, "განათლება", თბ., 1971.

95. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.), "მეცნიერება", თბ., 1964.
96. ძველი ქართული სამართლის ძეგლები, ტ.II, "მეცნიერება", თბ., 1965.
97. ძიძიგური ვ., მასწავლებლის მოგონებები, თბ., 1957.
98. ჭინჭარაული ალ., ხევსურეთის თავისებურებანი, ტექსტები და ინდექსი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1960.
99. ხალხური სიბრძნე, ტ.III, ქართული ეპოსი, "ნაკადული", თბ., 1964.
100. ხალხური სიტყვიერების მასალები, შეკრებილი ჯ.სონღულაშვილის მიერ, საქართველოს სსრული მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1955.
101. ხარაძე რ., ხევსურული ანდრეზი - ხალხური სამართლის წყარო (საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის მიმომხილველი, ტ.II, თბ., 1951).
102. ხარაძე რ., რობაქიძე ალ., მთიულეთის სოფელი ძველად, "მეცნიერება", თბ., 1965.
103. ხახანაშვილი ა., ქართული სიტყვიერების ისტორია (უძველესი დროიდგან XVIII საუკ. გასულამდე), ტფ., 1904.
104. ხიზანიშვილი ნ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, სსრკ მეცნ. აკადემიის საქართველოს ფილიალის გამომცემლობა, თბ., 1940.
105. ხიზანიშვილი დ., ფშავეთი და ფშავლები ("ივერია", 1899, №140).
106. ხიზანიშვილი დ., ფშავეთი და ფშავლები ("ივერია", 1899, №178).
107. ხიზანიშვილი დ., ფშავეთი და ფშავლები ("ივერია", 1899, №179).
108. ხიზანიშვილი დ., ფშავეთი და ფშავლები ("ივერია", 1899, №183).
109. ხიზანიშვილი დ., ფშაური ლექსები, ტფ., 1887.
109-ა. ხორნაული გ., მთები და სახელები, თსუ გამომცემლობა, თბ., 1983.
110. ჯაფარიძე გ., შორის ნათელსა და შორის ბნელს ("ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში", №2, 1981).
111. ჯაფარიძე გ., წმიდა დაფები (ენისა და ლიტერატურის განყ. არსებული ფოლკლორის საკოორდინაციო საბჭოს XXIII სამეცნიერო კონფერენციის თეზისები, თბ., 1984).
112. ჯაყელი თ., საუფლო ხე ალვა («ჯვარი ვაზისა», №2, 1990).
113. Аверинцев С. С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры, Византия южные славяне и Древняя Рус. Западная Европа. Искусство и культураю Сб. статей в честь В. Н. Лазарева, «Наука», М., 1973.
113-ა Афанасьев А. Поэтичеке вззреия славян на риоду, т.2, М., 1868.
114. Бакрадзе Д. Кавказ в древних памятниках хрисиасва, Тифлис, 1875.
115. Бадавелидзе В. Древнейшие религиозные веоваия и обрядове грфичекое искуссво грузинских племн, Изд. АН ГССР, Тб., 1957.
116. Бубер М. Избраные роизведния, Иерусалим, 1979.
117. Гегель Г.В.Ф. Философия истории, Сочинения, т. VIII, Госсоц. – эк. изд., М.Л., 135.
118. Гумилев Л.Н. Внктренняя закономеность этногенеза (Ландшафт и этнос), Вестник ЛГУ., №6, 1973.
119. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли, ВИНИТИ, 1979.
120. Гуревич А.Я. История и сага, «Наука», М., 1972.

121. Гуревич А.Я. Эдда и сага, «Наука», М., 1979.
122.Диоген Лаертский Ожзни, учениях и изоечениях знаменитых философов, «Мысль», М., 1979.
123.Дрезден М. Мифология древнего Ирана, Мифология древнего мира, «Наука», М., 1977.
124.Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология, «Наука», М., 1976.
125.Зисерман А. Я. Двацать пять лет на кавказе (1842-1867), С.-Петербург, 1879.
126.Иорданский В.Б. Хаос и Гармония, «Наука», М., 1982.
127.Кавказский календарь на 1851 год. Тифлис, 1850, отд. III (Константинов О.).
128.Кикнадзе З. Жертва, жрец, охотник. Кавказско-ближневосточный сборник, VII, «Мецниереба», Тб., 1984.
129.Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе,т. I, М., 1890.
130.Малетинский Е.М. Миф и сказка, Фольклор и этнография, «Наука», М., 1970.
131.Малетинский Е.М. Поэтика мифа, «Наука», М., 1976.
132.Малетинский Е.М. Эдда и ранние формы эпоса, «Наука», М., 1968.
133.Мифы народов мира, т. I, «Сов. Энциклопедия», М., 1980.
134.Младшая Эдда, «Наука», М., 1970.
135.Натроев А. Мцхета и ег собор Светцхвели, Тифлис, 1990.
136.Осетинские (Дигорские) народные изречения, «Наука», М., 1980.
137.Раде Г. Хевсуря хевсуры, Тифлис,1881.
138.Собрание древних литургий, восточных и западных, вып. 3, С. – Петербург, 1875.
139.Стурлуссн Снори, Круг Земной, «Наука», М., 1980.
140.Уваров А. С. Христианская символика, ч. I, М., 1908.
141.Фейербах Л. История философии, т. I, «Мысль», М., 1967.
142.Хрестоматия по истории Древнего Востока, под. ред. акад. В.В. Струве и Д.Г. Редера, «Наука», М., 1963.
143.Худадов Н.А. Заметки о Хевсурии, Зап. Кавк. Отд. ИРГО, кн. XIV, вып. I, Тифлис, 1890.
144.Чибиров Л.А. Осетинское народное жилище, Цхинвали, 1970.
145.Шамалов А. Религиозные культы чеченцев и ингушей и пути их преодоления, Грозный, 1963.
146.Шейфер Д.П. Культурная среда общины, ж. «Культура», №1, 1983 (Пространство и комуникация), Юнеско.
146-ъ Яйленко Б.П. Архаическая Греция и Ближний Восток, «Наука», М., 1990.
147.Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-europiennes, 2. Pouvoire, droit, religion, P., 1969.
148.Buchholz H.-G., Karagerghis V. Altagais und Altkypros, Lpz., 1972.
149.Charachidze G. Le Systeme Religieux de la Georgie paienne, P., 1968.
150.Dodds E.R. The Greeks and the Irrational, University of California Press, Berklay, 1970.
151.Eliade M. Patterns in Comparative Religion, New American Library, New York, 1974.
152.Eliade M. Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth, New York, 1965.
153.Eliade M. Le Mythe de l'eternal Retour, Archetypes et Repetition, Galimard, 1949.

154.Eliade M. The Sacred and Profane, The Nature of Religion, New York, 1959.
155.Fustel de Coulanges. Le Cite Antique. Etude sur la culte, le droit les institutions de la Greece et de Rome, P., 1908.
156.Harwood Fr. Myth, Memory and Oral Tradition, "American Anthropologist", vol.78, №4, 1976, pp. 783-796.
157.Robertson Smith W. Lectures on the Religion of the Semites, Edinburgh, 1889.

Zurab Kiknadze

GEORGIAN MYTHOLOGY

Book I

The Cross and his People

(Summary)

The cross (*jvari*) and his people, the community (*saqmo*) – these two entities constitite the main them of the mytological traditions (*andrezi*) of the mountain region of Eastern Georgia. Here we learn what the saqmo knew in the classical period of its existence about the its own genesis of the *jvari* and that of the *saqmo*.

What is jvari and what is saqmo?

Like the Aristotelian ideal polis, the saqmo is situated within man's sight, and its members (*qma*) knew one another personally. A bell tower on a hill, within sight of the whole population, summons the qma. The sound of the bell unites the *saqmo* acoustically - it outlines the territory of saqmo. The call reaches the entire population that assembles at the sanctuary with the raised standard, the population reaffirms its unity, its faith and loyalty to an unseen high patron. The patrons of the saqmos bear the names of St. George or Archangel Michael and the other Christian saints. they are called the *jvari* (cross). The *jvaris* do not reveal themselves to every one. In the community over which they must exercise patronage they single out one person whom they deem worthy of serving them. Watever knowledge we have about the mysterios world of the jvary we study from these persons, called *mkadre*. This knowledge is resulting from their spirituai experience and trial which usually involves danger. The *mkadre* of the *jvari* tells us stories that can be conveyed only in the first person, for he tells about his personal experience, what he has seen and felt. The *jvari* let him see in the subterranean cave the mysterios gold treasure as a sign of his sanctity, his materialized essence.

What is *saqmo*? This is the population in allegiance to its invisible patron, *jvari* that won it the territory "in the beginning" by wresting it from the hands of the *devis* (ogres). Afterwards the sanctuaries, the rituals, the hierarchy of the cult servants, and the settiement of the *saqmo* were

founded. Thus, the population which has a religious center, gathered around the *jvari* and feels his protection is more than a population. It is a *saqmo.* sa-qm-o-r "(the unity) of the *qma*", the servants, is the *jvari's* peculiar people, which is protected (kept) by him as a precious treasure.

The population of the mountain areas of Eastern Georgia lived, and still continues to live, with more or less intensity, under such communities. each of them is a clearly defined individuality, each bearing the imprint of its patron in its land and preserving in memory the myths (*andrezi*) of the founding of its *jvari.* To the present day, in a period of rampant urbanity, no matter where they may find themselves in Georgia's towns and villages – these people, the faithful members of their *saqmo*, remember their mythical past preserved in the fundamental *andrezi.* These *andrezi* teii of the emergence of the *jvari*, their battles with the *devis* to save man from their violence, the securing of obtain territory for them to live on, the wonderful trals of the *mkadre*, God's anger and grace, triumphs and disasters, and exemplary acts and miracles. All this forms the basis, the constitution, of the present existence of the saqmo, its religious and social life.

CONTENS OF THE BOOK

I. Fondation myths,
II. The Treasure of the Land of *kajis,*
III. The *saqmo,*
IV. The Called and the Chosen,
V. "The time of Bloody Rain",
VI. The Devoted.

THE MYTHOPOETICAL FRAGMENT:

"IN olden days I, Saint George, was the mighty one,
And I was bound to the sky by the golden chain,
There stood for me on *Khmel-gori* ("Bare hill") the old oak-tree,
And I used to ascend it by the ladder,
And lift heavenward the offerings of my saqmo to God..."

სარჩევი

შესავალი;
დაარსების ანდრეზები;
მიწა-წყალის მოპოვება;
კვრივი;
კვრივის აღმოჩენა;
ჯვარჩენა (იფანი კერიაში);
ბეთლემი - ჯვართა სამშობლო;
მტრედი - ჯვარის ნიშანი;
მტრედი - ეკლესიის მაშენებელი;
ჯვარჩენა ტყვეობაში;

ქაჯავეთის განძი;
თასი;
ფურის რქა;
ცხრაძალიანი ოქროს ფანდური;
საკიდელი;
ცხრაენიანი ზარი;
ნახირი;
სამძიმარი;
დროშა;

საყმო;
საყმო ჯვრის კარზე;
მთაწმინდა;
საყმო და განძი;
მკადრეს განსაცდელი;
"ოქროს ღილი";
დავლათი;
წოდებულნი და რჩეულნი;
ჯვარის პატიმარნი;
ბოსლიდან ჯვარამდე;
ქადაგი ქალები;

"სისხლის წვიმების დროები";
დევების მობრუნება

შეწირულნი;
ლიტერატურა;
SUMMARY.