

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და
ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი

ეთნოგრაფიული ძეგლები

(ახალგაზრდა მეცნიერ მუშაკთა კრებული)



„მეცნიერება“
თბილისი
1988

კრებულში განხილულია საქართველოს ეთნოგრაფიის აქტუალური საკითხები. მოცემულია მატერიალური და სულიერი ყოფის ეთნოგრაფიული კვლევის შედეგები, შესწავლილია ოჯახის მმართველობის სისტემა, ხელოვნური დანათესაების ფორმები, ხალხური ჰიგიენისა და მედიცინის პრაქტიკული საკითხები.

რედაქტორი ისტ. მეცნ. დოქტორი ჯ. რუხაძე

რეცენზენტები ისტ. მეცნ. კანდ. ო. მიმინოშვილი

ისტ. მეცნ. კანდ. თ. იველაშვილი

მედეას მითოლოგიური სახის ინტერპრეტაციისათვის

მედეას სახე განცალკევებით მდგომი და გამორჩეული თავისი ისტორიის ტრაგიკულობით, იშვიათობითა და ეგზოტიკურობით, საუკუნეების მანძილზე იპყრობდა პოეტების, მწერლების, მხატვრების, კომპოზიტორებისა და სხვადასხვა დარგის სპეციალისტთა ყურადღებას. შესაბამისად, მისი სახე (ხატი), მკვლევართა ინტერესებიდან გამომდინარე, სხვადასხვა რაკურსიდან განიხილებოდა.

წინამდებარე ნაშრომი შემოიფარგლება მედეასა და იასონის ურთიერთობის, ამ ორი გმირის სიყვარულის თემით, რომელიც არგონავტების მითის რელიგიურ საფუძველს წარმოადგენს.

ამრიგად, კვლევის ობიექტი იქნება მედეა-იასონის ისტორია არგონავტების მითში (არსებითად ორი ბერძენი პოეტის პინდარესა — 520 წ. ძვ. წ. და აპოლონიოს როდოსელის — 250 წ. ძვ. წ. — აღწერილობიდან ცნობილი), რომელსაც განვიხილავთ აქ დაცული არქაული შრიტს ფონზე.

არაუბობს უძველესი და პირდაპირი საბუთები იმის თაობაზე, რომ მედეა ღვთაებაა. ამაზე მიჯვანიშნებს მედეას ანტიკური ხატი (image), რომელიც განსხვავდება ევრიპიდეს მიერ შექმნილი მხატვრული სახისაგან. როგორც ცნობილია, პიესის დასასრულს იგი გაკვრით ეხება დაჯანონებულ სამგლოვიარო ღღესასწაულს და რიტუალებს, რომლებიც კორინთოში სრულდებოდა მედეას შვილების მოსრვის და მათი პერა-Acraea-ს ტაძარში („სიმალეების“ პერას ტაძარში) დამარხვის მოსაგონებლად¹.

კრეოფილე სამოსელის ცნობით, მედეას არ დაუხოცავს თავისი შვილები. როდესაც იგი თვითონ უნდა გაქცეულიყო ათენში მეფის რისხვის თავიდან ასაცილებლად, მან ისინი პერა-Acraea-ს მფარველობაში მოაქცია. კორინთელებმა არ დაინდეს საკურთხეველის სიწმინდე და მოსრეს ისინი ზედ საკურთხეველზე².

¹ L. R. Farnell, *Cults of the Greek Religion*. Oxford, 1896, vol. I, 201—204.

ამის შემდეგ კირი დაატყდა ამ მიწა-წყალს. იმის გამო, რომ მედებს შვილების სიკვდილი ძალადური და უკანონო იყო, გარდაცვლილ ბავშვთა სულზე კორინთელთა პატარებს ვნებას აყენებდნენ მანამდე, სანამ მისანმა არ მოუწოდა კორინთელებს მათი გულის მოსაგებად დაეარსებინათ ყოველწლიური მსხვერპლშეწირვები¹.

პავსანიას ცნობით, მედებს მეშვეობით იასონი გახდა კორინთოს მეფე, ხოლო როცა მისი შვილები გაჩნდნენ, სათითაოდ მიიყვანა პერას სალოცავში და გადამალა იქ იმ რწმენით, რომ ამ გზით ისინი უკვდავეყო². ლ. ფარნელის თქმით, უფრო უცნაური ისტორია შემოგვინახა პინდარეს სქოლიასტმა, რომ პერა დაჰპირდა მისი ბავშვებისათვის უკვდავების მიცემას და შეუსრულა კიდევ დაპირება იმ აზრით, რომ მოქალაქეებმა უკვდავება მიანიჭეს მათ სიკვდილის შემდეგ ღვთაებრივი პატივის დაღებით³.

საკმაოდ დიდი ხნის მანძილზე კორინთელები ყოველწლიურ შესაწირავებს აკეთებდნენ და სხვა რიტუალებს ასრულებდნენ ბავშვების სიკვდილის გამოსასყიდლად. შეიდი ბიჭი და შეიდი გოგონა, შავებში ჩაცმულნი და თმებშეჭრილნი, ერთი წელი რჩებოდნენ პერა — Acraea-ს სამლოცველოში, სადაც მკრეხელური მკვლელობა მოხდა. პავსანიას ცნობით, ეს წესები მას შემდეგ შეწყდა, რაც კორინთო რომაელებმა დაიპყრეს. ახალმა მოსახლეობამ შეწყვიტა შეწირვის წესი მედებს შვილების სახელზე, მათი შვილები აღარ იჭრიდნენ თმებს და აღარც შავ სამოსს ატარებდნენ⁴.

დასკვნა, რომელიც ამ ფაქტებიდან გამომდინარე გააკეთეს ო. მიულერმა და შომანმა (რომელსაც აგრეთვე იზიარებს ლ. ფარნელი), იმაში მდგომარეობს, რომ მედეა ღვთაებაა, რომელიც მკიდროდ არის დაკავშირებული პერასთან და რომ ბავშვების მსხვერპლად შეწირვა ნაწილი იყო მის მიმართ შესრულებული პრიმიტიული მსხვერპლშეწირვისა. აქედან გამომდინარე, ზოგი ლეგენდის მიხედვით, ხალხი იყო ბავშვების მოსრეაზე პასუხისმგებელი, ზოგის კი — თვით ქალღვთაეობა. ორივე ცნობა, ლ. ფარნელის აზრით, თანაბრად ჭეშმარიტი შეიძლება ყოფილიყო⁵.

ლ. ფარნელი საგანგებო ყურადღებას აქცევს ფაქტს, რომ მედეას ლეგენდას თან სდევს თქმულებები ქვაბში ცოცხლად მოხარშული

¹ L. R. Farnell, დასახ. ნაშრ.; Pausanias, Description of Greece, Corinth, III. F—9. London, 1964.

² Pausanias, დასახ. ნაშრ., იქვე.

³ L. R. Farnell, დასახ. ნაშრ., იქვე.

⁴ Pausanias, დასახ. ნაშრ., იქვე.

⁵ L. R. Farnell, დასახ. ნაშრ., იქვე.

ხალხის შესახებ. ამდგევარ პრაქტიკას ჩვეულებრივ ადგილი ჰქონდა კართაგენში ბაალისა და მოლოხის რიტუალებში. ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის სხვა კვალი ასოცირდება ბერძნულ-ფინიკიურ მელიკერტეს რიტუალებთან, რაც მკვლევარს საშუალებას აძლევს ივარაუდოს, რომ „ქვაბების ისტორიები“. შესაძლოა, ლეგენდარული მოგონება იყოს ველური აღმოსავლური რიტუალისა, რომელიც არასდროს არ უკავშირდება ბერძნულ ღვთაებებს ან გმირებს და, რომ ის ასოცირდება მხოლოდ მედეასთან და მცირე აზიურ ღვთაება რეასთან. ეს კი, ლ. ფარნელის აზრით, საბუთია იმის სარწმუნებლად, რომ კორინთულ ჰერაზე დაშრეცებული მედეა წარმოადგენდა ერთ-ერთ იმ ღვთაებათაგანს, რომლის ორგანიზტულ თაყვანისცემას შეიძლება მივაკვლიოთ ფინიკიიდან შავ ზღვაზე, ფრიგიიდან და კარიადან სანაპიროს ინტერიერში, რომელიც საბერძნეთში კიბელესა და აფროდიტეს ფორმით ჩნდება⁸.

მედეას სახის ინტერპრეტაციას, ჩვენთვის საინტერესო რაკურსით, ხეთური წყაროების შუქზე იძლევა ფ. ჰაასი⁹, რომელიც იზიარებს აზრს, რომ ძველი მცირეაზიური რელიგიური რწმენები შემდგომ სიკოცხლეს ბერძნულ ანტიკურობაში პოულობენ.

მკვლევარი ცდილობს, მცირეაზიური მითების მეშვეობით აღადგინოს კოლხეთში მედეასა და იასონის ისტორიის ფონი და ის მოტივები, რომლებიც, მისი აზრით, მცირეაზიური ტრადიციიდან უნდა შესულიყო ბერძნულ ანტიკურობაში.

მედეა-იასონის პრობლემაში „საწმისის“ საკითხს ცენტრალური ადგილი უჭირავს, ამიტომაც ფ. ჰაასი სწორედ ხეთური სახელმწიფოსათვის საწმისის მნიშვნელობის განსაზღვრით იწყებს.

ხეთურ რელიგიურ წარმოდგენებში, კერძოდ, ცენტრალურ და ჩრდილო ანატოლიის რაიონებში, სადაც ხათური (პროტოხეთური) ხალხების ტრადიციები განაგრძობენ არსებობას, ცხვრის, ევრძის, ზოგ შემთხვევაში კი თხის ტყავსაც მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა.

საწმისს, როგორც სამეფო კეთილდღეობის სიმბოლოს, მის კეთილდღეობის ძალასთან ზიარების მიზნით, საგაზაფხულო სამეფო დღესასწაულებში გარკვეული ქალაქების შემოვლის დროს თან დაატარებდნენ. უნდა აღინიშნოს, რომ საწმისის სახით თაყვანსა სცემ-

⁸ I. R. Farnell, დასახ. ნაშრ., იქვე.

⁹ V. Haas. *Medea und Iason im Lichte Hethitischer Quellen*, *Acta Scientiarum hungaricae*. T. 26, 1978, 241—253; V. Haas, *Magie und Mythen im Reich der Hethiter; I Vegetationskulte und Pflanzenmagie*, *Merlin Verlag Hamburg*, 114—126.

დნენ სხვადასხვა მფარველ ღვთაებებს. მათ შორის ქალღვთაება ინარას, ღვთაება ცითხარას, პაპანტალიას, კაპპარიამუს და სხვ¹⁰.

საწმისთან დაკავშირებულ უმნიშვნელოვანეს მასალას იძლევა მითი თელიფინუს — ხათური ვეგეტაციური ღმერთის შესახებ, რომელზეც ღამოცილებული იყო მცენარეთა, ცხოველთა და ადამიანთა ნაყოფიერება. იგი წლის გარკვეულ დროს უჩინარდებოდა და მას ეძებდა ყველა ღმერთი. ბოლოს კი პოულობდა ქალღმერთ პანაპანას გაგზავნილი ფუტკარი. მითის ერთი ვერსიის მიხედვით, ქრება არა ვეგეტაციის ღმერთი, არამედ თვითონ საწმისი. ამიტომაც, თუ ერთ შემთხვევაში პანაპანას გაგზავნილი ფუტკარი თელიფინუს პოულობს, სხვა შემთხვევაში იგი მიაგნებს საწმისს, რომელიც, ფ. პაასის მიხედვით, შესაძლოა ღმერთის ეპიფანია იყოს.

აქედან გამომდინარე, საწმისი (თელიფინუს წინაშე აღმართულ მუხაზე დაკიდებული)*, რომელშიც კეთილდღეობის მიმცემი საგნები იყო მოთავსებული, ერთი მხრივ, ფუნქციონალური თვალსაზრისით გაგებულია, როგორც ვეგეტაციური ღვთაება, მეორე მხრივ, როგორც ძალის მიმცემი ფეტიშის რაღაც სახეობა, რომელზეც სახელმწიფოს კეთილდღეობაა დამოკიდებული¹¹.

ბერძნული წყაროებისა და ეტრუსკული წარმოდგენების მიხედვით, ვანაგრძობს მკვლევარი, რაიმე ნიშნით გამორჩეული ცხერის ან ვერძის საწმისი მისი მფობელისათვის კეთილდღეობის მომტანია, ბედნიერებისა და ნაყოფიერების გარანტიის მიმცემი ფეტიშია.

საწმისი, როგორც აღინიშნა, მკიდროდაა დაკავშირებული ქალღვთაება ინარასთან. ინარა, ერთი მხრივ, ვეგეტაციის ქალღვთაებაა და ხათის ქვეყნის მფარველი, მეორე მხრივ, წყლის განმგებელი. ნერიქის საკულტო ტრადიციის თანახმად, მან გადასცა მეფეს სახელმწიფო.

მედვას, იასონისა და საწმისის მცველი გველის ისტორიის უკეთ გაგებისათვის ფ. პაასი იშველეებს ცენტრალურ ანატოლიურ-ვეგეტაციურ მითოსს — გველ ილუიანქაზე.

¹⁰ V. Haas, დასახ. ნაშრ., В. Г. Ардзинба. Ритуалы и мифы древней Анатолии, М., 1982.

* სანტერესია, რომ თელიფინე იეროგლიფურ დამწერლობაში ვლნდება მცენარისმაგვარი ნიშნის სახით (იხ. E. Laroche, Les hieroglyphes. Première partie: Lecture. Paris, 1960; P. Meriggi, Hieroglyphisch-Hethitisches Glossar, Wiesbaden, 1962, გვ. 128; ამ ნიშნის ინტერპრეტაციას მითის საშუალებით იძლევა ნ. ხაზარაძე მოსკენებაში — იეროგლიფურ-ლუიქური დამწერლობა, როგორც ისტორიული წყარო; წაკითხულ იქნა — წყაროთმცოდნეობის აქტუალურ პრობლემებისადმი მიძღვნილ სესიაზე 1986 წელს), რომელიც შეიძლება აღიქვას როგორც ხე ან ბუჩქი (იხ. V. Haas, დასახ. ნაშრ.).

¹¹ V. Haas, დასახ. ნაშრ., იქვე.

ამ მითის ერთი ვერსიის თანახმად, გველ ილუიანქასგან დამარცხებული ამინდის ღვთაება ღმერთებს სთხოვს დახმარებას. ამის გამო, ქალღმერთი ინარა წვეულებას აწყობს. რომლის დროსაც უნდა მოატყუონ ურჩხული. ამ საქმეში ქალღმერთ ინარას სურს გამოიყენოს (მოკვდავის) ვინმე ხუფასიას დახმარება. ეს უკანასკნელი თანხმდება ინარას იმ პირობით, თუ კი ქალღმერთი მასთან სექსუალურ კავშირში იქნება. გამართულ დღესასწაულზე ინარა სასმელებით ათრობს ილუიანქას ისე, რომ მას შებოჰავს ხუფასია. ურჩხულის დაპარცების შემდეგ ინარა სატრფიალო კავშირს ამყარებს ხუფასიასთან. ინარა ხუფასიას ასახლებს კლდეზე და უკრძალავს სახლის ფანჯრიდან გადმოხედვას, რათა მან თავისიანები არ დაინახოს. ზუფასია გასტეხს პირობას, დაინახავს თავის ოჯახს და სურვილი გაუჩნდება დაუბრუნდეს თავისიანებს. განრისხებული ქალღვთაება მას კლავს¹².

მითის მეორე ვერსიის თანახმად, რომელიც სპეკილისტების აზრით უფრო ძველი უნდა იყოს, ილუიანქა ბრძოლაში დამარცხებულ ამინდის ღვთაებას ამოგლეჩს გულს და ამოთხრის თვალებს. სხეულის დაკარგულ ნაწილებს, ე. ი. ძველ ძალას — იგი კვლავ მოიპოვებს მოკვდავი ადამიანის ქალიშვილთან კავშირით, უფრო ზუსტად ამ კავშირით გაჩენილი ვაჟიშვილის მეშვეობით, რომელიც მოგვიანებით ილუიანქას ქალიშვილს შეირთავს ცოლად. ამინდის ღმერთის ვაჟიშვილი საქორწინო საჩუქრად მოითხოვს მამის სხეულის დაკარგულ ნაწილებს, რომლებსაც იგი მიიღებს და რითაც ამინდის ღვთაება აღიდგენს თავის წინანდელ ძალღონეს.

ორივე, როგორც თელიფინუს, ასევე ილუიანქას მითოსი. ფ. ჰაასის აზრით, თანადროულია. შემოდგომისა და ზამთრის დადგომით ვეგეტაციის ღმერთი ფუნქციის გარეშე რჩება. ამით წყდება ყველანაირი ზრდა. ამ დროის განმავლობაში თელიფინუს ღრმა ძილში იმყოფება. იგი თითქმის ისევე პარალიზებულია, როგორც ბუნება.

ამინდის ღმერთი ილუიანქას მითში დამარცხებული და ძალაგამოლუებული გათოშილია. გაზაფხულზე ზრდის დაწყებისას, უფრო ზუსტად თესვის დაწყებისას იგი კვლავ ახალი ძალით აღივსება¹³.

როგორც ფ. ჰაასი აღნიშნავს, ხათური სახელმწიფოსათვის დამახასიათებელი ცხვრის ტყავის მნიშვნელობა აიაზე რომ გადავიტანოთ, გასაგები ხდება წინააღმდეგობა, რომელიც აიეტმა გაუწია იასონს. აიეტი უარს ეუბნება იასონს და ცდილობს გაანადგუროს იგი. მაგრამ მღდელს, აიეტის ქალიშვილს, მიჰყავს იასონი ღამით არესის ქალაქში და გველშაპის დასაძინებლად სიმღერით წარმოსთქვამს შელოცვას. იგი

¹² V. Haas, დასახ. ნაშრ., იქვე; გ. გიორგაძე, „საწმისი“ ხეთურ წყაროებში და მისი ანტიკური პარალელები, თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, 227, თბ., 1982, 287—293.

¹³ V. Haas, დასახ. ნაშრ., იქვე.

გველს თავსა და თვალუბზე უსვამს ახლად გადაქრილი ღვიის ტოტს მანამ, სანამ ურჩხული ტრახსში არ ჩავარდება. იასონი იპარავს საწმისს და მედეასთან ერთად გარბის არგოსკენ. თქმულების უძველესი ვარიანტის მიხედვით, იასონი გველს მანამდუ კლავს, სანამ მას მედეა დააძინებდეს¹⁴. თქმულების ერთი ვერსიით, რომელიც ატიკური ლარნაკის მხატვრობიდან (ცერე V საუკუნე) მომდინარეობს, იასონს ყლაპავს გველეშაპი. როგორც ვაზის მხატვრობიდან ჩანს, გველეშაპის ხაზიდან იასონი „გამოდის“ წვერიანი კაცის სახით¹⁵.

ფ. ჰაასის აზრით, პარალელები აშკარაა და განსაკუთრებით კი ილუიანქას მითის მეორე ვარიანტთან. მეკლევეარი გამოჰყოფს წყვილებს: ერთი მხრივ, იასონი და მედეა, ხოლო, მეორე მხრივ, ხუფასია და ინარა. ამ წყვილებს ბევრი აქვთ საერთო: ორივე, მედეა და ინარა აძინებენ ურჩხულს. ინარა მათობელა სასმისით, მედეა კი — მაგიური ქმედებით. ორივეს შეუძლია უშიშრად მიუახლოვდეს ურჩხულს. მედეას უშუალოდ შეუძლია მიუდგეს ოქროს საწმისს. ერთ-ერთი ზეთური ვერსიის მიხედვით კი, თვით ინარა ასახიერებს საწმისს. ორივე წყვილის საბოლოო მიზანია ურჩხულის დათრგუნვა. მედეა და ინარა ღვთაებები არიან, ხოლო იასონი და ხუფასია მოკვდავნი. ჰიეროგამია (ორივე წყვილის სექსუალური ურთიერთობა) დაკავშირებულია გველეშაპის დამარცხებასთან. ინარა, როგორც მფარველი ღვთაება, ყოველწლიურად განმეორებდა ერთ რიტუალში მეფეს აძლევდა სახელმწიფოს (სახელმწიფო ძალაუფლებას). სპორადული მინიშნებანი ზეთური დამწერლობისა ფ. ჰაასს აძლევს საშუალებას დაუშვას, რომ ხათურ პერიოდში დედოფალს წაჰყვანი როლი უნდა ჰქონოდა და რომ სავსებით შესაძლებელი იყო იგი დიდი დედა ღვთაების ქურუმი-დედოფალი ყოფილიყო.

ამ ძლევამოსილი ღვთაების კულტის ხსოვნას, მისი აზრით, შესაძლოა აბოლონიოს როდოსელის მონათხრობში კიდევ ეთამაშა როლი, რომლის მიხედვითაც მედეამ ჰალისის შესართავთან შემზარავი მსხვერპლმწერივა შეუსრულა ჰეკატეს. აქედან გამომდინარე, ფ. ჰაასი აკეთებს, ჩვენი აზრით, მეტად საინტერესო დასკვნას, რომლის მიხედვით: მედეას ძველ ხატსა, რომელიც მოაპოვებინებს იასონს ოქროს საწმისს და ხათურ ქურუმ დედოფალს შორის, რომელიც საწმისს — სა-

¹⁴ Pausanias. დასახ. ნაშრ.: V. Haas, დასახ. ნაშრ., იქვე.

¹⁵ ამ ეპიზოდს, ფ. ჰაასის აღნიშვნით, ასევე ვხვდებით ქართული „პრომეთეოსის“ ერთ თქმულებაში, რომელშიც გველეშაპი ამირანს ყლაპავს. მაგრამ იგი გველეშაპს მეტელს უფარავს და გამოდის ურჩხულის სხეულიდან შიშველი და წვერ-ულვაშის გარეშე. წვერ-ულვაში, ი. სურგულაძის აზრით, სიმბოლურად ევგეტაციურ საფარველს უბოლბება. წვერ-ულვაშის გაცეცხა, ისევე როგორც ფოთლების დაცეცხა, ბალახების გახმოზა და სხვ. სიმბოლურად სიკვდილის გამომხატველია. იხ. ი. ს. უ რ გ უ ლ ა ძ ე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986.

ხელმწიფო ინსიგნიას — ყოველწლიურად გადასცემს მეფეს, შესატყვისობა და მსგავსებაა.

ფ. ჰაასი იასონის ზუფასიასთან შედარებისას განიხილავს მას, როგორც ვეგეტაციურ რიტუალში მოქმედ პირს. მაგრამ იქვე იხილავს ცერეს ლარნაკის მხატვრობის სცენას ილუიანქას მითის ფონზე, რადგან მხოლოდ და მხოლოდ ამ გამოსახულების მიხედვით ატარებს იასონი მცირეაზიური დაკარგული ამინდის ღმერთის ნიშნებს. ამ გამოსახულებას ფ. ჰაასი, ფაქტიურად, განიხილავს, როგორც ვეგეტაციური ღმერთის ტიპურ სიკვდილს ზამთრის პერიოდში, რომელიც გველემადითაა განსახიერებული.

ფ. ჰაასის აზრით, ორი ჩრდილო ანატოლიური ვეგეტაციური მითის (ძვ. წ. II ათასწლეული) იასონ-მედეას თქმულებაში (ძვ. წ. I ათასწლეული) ერთ მოტივშია გაერთიანებული.

თელიფინუს მითში საწმისის მოტივი განხილულია, როგორც რიტუალში ჩართული ნაწილი, რომელიც მითურ სიუჟეტს მაინცდამაინც არ უკავშირდება. იგი ჩართულია მხოლოდ სამეფოს სიკეთის განსამტკიცებლად. მკვლევარის აზრით, რიტუალის ეს ნაწილი აშნაირადვე შეიძლებოდა დართოდა ილუიანქას მითს, ან უფრო ზუსტად, საგაზაფხული რიტუალს. იასონ-მედეას სიუჟეტში ოქროს საწმისის მკველი ურჩხულის თემას მკვლევარი მოგვიანო ხანის ჩანაშატ ზღაპრულ მოტივად მიიჩნევს. როგორც იგი აღნიშნავს, აია და მასთან დაკავშირებული თქმულება ოქროს საწმისის შესახებ ძველი წელთაღრიცხვის 750 წლისათვის ბერძენმა კოლონისტებმა მიღებული კოლხეთში შეიტანეს. ფ. ჰაასის აზრით, ეს მითისი რომ კოლხეთში ვერ წარმოიქმნებოდა, იქიდანაც ჩანს, რომ კოლხეთი მდებარეობდა ხური-ურარტული მოსახლეობის რეგიონში და აქედან გამომდინარე, ალბათ, სხვა მითოლოგიური ტრადიციები უნდა აესახა, ვიდრე ცენტრალურ-ანატოლიურ, ხათურ (პროტოხეთურ) მხარეს. არქეოლოგიურად კოლხური კულტურა ძვ. წ. II და I ათასწლეულებში დაკავშირებული იყო ყობანურ და დიგორას კულტურებთან, რომელსაც ხუროიდული მოსახლეობა ატარებდა¹⁶. მაგრამ აქ გ. გიორგაძის აზრით, აშკარა გაუგებრობაა, როცა ფ. ჰაასი კოლხეთი შეჰყავს ხური-ურარტული მოსახლეობის რეგიონში. ფ. ჰაასისათვის უცნობია, განაგრძობს მკვლევარი, რომ კოლხები ერთ-ერთი ქართველური ტომია და აქედან გამომდინარე ისინი არ განეკუთვნებიან ხური-ურარტულ მოსახლეობას¹⁷.

სამეფოს მფარველი წმინდა ცხერის ტყავის იდეა, ფ. ჰაასის აზრით, უნდა მომდინარეობდეს ანატოლიიდან. ძვ. წ. II ათასწლეულის

¹⁶ V. Haas, დასახ. ნაშრ., იქვე; გ. გიორგაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 287—294.

¹⁷ გ. გიორგაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 287—294.

შუა ხანებში ხეთურ-მიკენური კავშირები შეინიშნება თვით ანატო-
ლიაშიც (აქ, გ. გიორგაძის აღნიშვნით, ფ. ჰაასს მხედველობაში უნდა
ჰქონდეს ხეთების ურთიერთობა ახიავასთან). წმინდა საწმისის წარმო-
შობის ადგილად ფ. ჰაასს მიაჩნია ანატოლიის ცენტრალური და
ჩრდილოეთი რაიონები, სადაც ინდო-ევროპული ტომების გამოჩენამ-
დე პროტოხეთები (ხათები) ბინადრობდნენ. აქედან გამომდინარე, ეს
იღეა პროტოხეთური წარმოშობისაა. ანატოლიის ამ რაიონებიდან
წმინდა საწმისის იღეა მიკენურ-ბერძნულ სამყაროში უნდა შედგე-
ულიყო. მოგვიანო ხანებში (ძვ. წ. VIII ს-ში) თქმულება ოქროს საწ-
მისზე ბერძენ კოლონისტებს უნდა გადაეტანათ კოლხეთში მხოლოდ
ამ სამყაროდან. ამრიგად, როგორც გ. გიორგაძე აღნიშნავს, ფ. ჰაასი
გამორიცხავს ჩვენთვის საინტერესო მითის კოლხეთის ტერიტორიაზე
წარმოქმნას¹⁸.

გ. გიორგაძის აზრით, ვერძის ტყავის მაგიჯრობის იღეა აუცილებ-
ლად მხოლოდ ჩრდილოანატოლიურად, პროტოხეთურად არ უნდა ჩავ-
თვალოთ. ის შეიძლება საერთო ანატოლიური წარმოშობის იყოს, რამ-
დენადაც ანატოლიის სამხრეთ რაიონებშიც დასტურდება ცხვრის
კულტის არსებობა ჩათალპიუიუკის სენსაციური გათხრებით, რომლებ-
მაც გამოავლინეს ძვ. წ. VII—VI ათასწლეულების დროინდელი მა-
სალა. გ. გიორგაძის აზრით, მოგვიანო ხანებში ეს კულტი მთელ ანა-
ტოლიაში უნდა ყოფილიყო გავრცელებული, რაც კარგად ჩანს ხეთუ-
რი წყაროების არაერთი მონაცემიდან, განსაკუთრებით კი ღვთაებე-
ბისადმი შეწირულებათა სიებიდან, რომლებშიც ცხვარი (ვერძი) ან
ბატკანი წმინდა შეწირულებათა ერთ-ერთი ობიექტია. ცხვრის კულ-
ტი, განაგრძობს გ. გიორგაძე, გავრცელებული უნდა ყოფილიყო ანა-
ტოლიის მოსაზღვრე სამხრეთ ამიერკავკასიის რაიონებში, მათ შო-
რის კოლხეთშიც, რასაც როგორც არქეოლოგიური, ისე მოგვიანო ხა-
ნის ეთნოგრაფიული მასალა მოწმობს¹⁹.

საკითხთან მიმართებაში ლინგვისტური მონაცემებიცაა გასათვა-
ლისწინებელი, რომელთა ანალიზის შედეგად თ. გამყრელიძე ეარა-
უდობს, რომ არგონავტების მითის შედარებით აღრინდელ შრეებში
შესაძლებელია ასახული იყოს სწორედ ბერძნულ ტომთა გადასახლე-
ბა მცირე აზიასა და ამიერკავკასიის საზღვრებთან მდებარე რაიონებ-
ში, სადაც ისინი ქართულ-ქართველურ ტომებს ხვდებოდნენ და მათთან
ურთიერთობას ამყარებდნენ. ამ მიგრაციების ლინგვისტურ ანარეკ-
ლად თ. გამყრელიძე მოიჩნევს ძველქართულ ნასესხობათა ლექსიკურ

¹⁸ გ. გიორგაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 287—294.

¹⁹ იქვე.

ფენას ძველ ბერძნულში. მკვლევარის აღნიშვნით, უძველესად საინტერესოა, რომ „საწმისის“ ძველბერძნული სახელწოდების უძველესი ფორმა „კოვ“ (ბერძნული „კოას“) დასავლურქართული წარმომავლობისა უნდა იყოს („ტკოვ“, „ტყოვ“), და ქართულ სიტყვას ტყავს უნდა ენათესაებოდეს. ამიტომ აკად. თ. გამყრელიძე ვარაუდობს, რომ კოლხეთში მოსულ ბერძნებს ქართველურენოვანი მოსახლეობა დახვდათ, რომელიც ერთ-ერთ დასავლურ ქართველურ დიალექტზე მეტყველებდა. მკვლევარის აზრით, იმეც ანგარიშგასაწევია, რომ ამ უძველეს ბერძნულ მითში დაცული საკულტო წარმოდგენები საწმისის შესახებ, რომელსაც კიდედნენ წმ. ხეზე, შემონახულია დასავლურ ქართველურ სამყაროში, კერძოდ, სვანურ დღესასწაულებში²⁰. უნდა აღინიშნოს, რომ ტყავის ხეზე დაკიდების წესი დასტურდება მთელ დასავლეთ საქართველოში, რომელიც ხატის შეწირულების აუცილებელ ელემენტს წარმოადგენს (გავიხსენოთ სვანურ „მელიატელეფიას“ რიტუალში ცხვრის ან ხარის ტყავის დაკიდების წესი²¹, მთელ დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული „გვალვა-დელგმის“ რიტუალში თხისა და მისი ფიტულის შეწირვის წესი²², მეგრულ „ჟინიში ორთას“ რიტუალში შეწირული მამლის ხეზე დაკიდების წესი²³ და სხვ.).

მაგრამ დაუვრუნდეთ ისევ ქალღვთაებისა და მოკვდავი კაცის მიმართების საკითხს. საქართველოში დაცულია თქმულებათა სერია, რომელშიც ქალღვთაებისა და მოკვდავი მამაკაცის სასიყვარულო ისტორიაა გადმოცემული. ამ ისტორიებში ყველაზე ხშირად მოთხრობილია ქართველთ ნადირთ პატრონის, მოგვიანებით კი ნადირობის ქალღვთაების სიყვარულის შესახებ მოკვდავი კაცისადმი (უფრო ხშირად მონადირისადმი), რომელსაც იგი ირჩევს, აჯილდოებს მაგიური ძალის მქონე საჩუქრით და ბოლოს კლავს. ნადირობის ქალღვთაება თავის რჩეულს ხელს უწყობს და იგი იღბლიანი ხდება, მაგრამ მონადირემ გარკვეული აკრძალვის წესები უნდა დაიცვას ამ ურთიერთობისას. უპირვე-

20 თ. გამყრელიძე, პიპოთეზიდან აღმოჩენამდე, კომუნისტი, 1984, 6 ოქტომბერი.

21 Н. А. Бендюкпдзе, Хеттский миф о Телерии и его сванские параллели, Вопросы древней истории, Тб., 1973.

22 ჟ. რუხაძე, ძველი ქართული დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი ბერი-ბერა, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, IX, 1957; მისივე, ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება XIX საუკუნის დასავლეთ საქართველოში, საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, 1968.

23 ნ. აბაქელია, ცის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში (ღვთაება „ჟინი ანთარი“), მანე (ისტორიის... სერია), № 2, 1983; მისივე, კოსმოლოგიური სიმბოლოები დასავლეთ საქართველოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII, 1987.

ლეს ყოვლისა, არ უნდა გააჰყვანოს ეს საიდუმლო, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი დაიღუპება²⁴.

ნადირთ პატრონების ზოგადი სახელებია „ტყის ანგელოზი“, „ნადირთ ანგელოზი“, „კლდის ანგელოზი“, „ნადირთ პატრონი“, „ტყაში მათა“, „დიოფალი“ და სხვ. ელ. ვირსალაძის აზრით, მის ზოგად ქართულ სახელს „ალი“ და სევანური „დალი“ წარმოადგენს. სიტყვა დალი, ალი, პალლუუ ქალი ღვთაების, უფლის-პატრონის ერთ-ერთი უძველესი (ელ. ვირსალაძის აზრით, მატრიარქალური პერიოდიდან მომდინარე) აღნიშვნა იყო იბერიულ-კავკასიურ ხალხთა ადგილობრივ პანთეონში და კავკასიის ზოგიერთ ხალხთან დარჩა კიდევაც ღვთაების ზოგადი სახელის აღმნიშვნელად. დალის ციკლის ქართულ სამონადირეო ეპოსში „ამირანიანზე“ გაცილებით ბევრად უფრო არქაული ფენის ნიშნებია დაცული და კავკასიურ სამყაროში უძველეს სიუჟეტს წარმოადგენს²⁵.

საქართველოში ჩვენამდე მოღწეული მრავალი ეპიკური სიმღერისა თუ თქმულების თანახმად, ნადირთ პატრონი, აგრეთვე, უკავშირდება სხვა ბუნების მოვლენებს. ქართველთა ნადირთ პატრონის კულტი, ელ. ვირსალაძის თქმით, უშუალო კავშირშია კლდეთა და ქვების კულტებთან („დალა კოჭას“ — კლდის დალს უწოდებენ სვანეთში. „კლდის ანგელოზს“ რაქაში)²⁶. საყურადღებოა მკვლევარის აზრი, რომლის მიხედვით, „წყლის დედა“ ნადირთ პატრონთანაა დაკავშირებული, რომელიც მის მსგავსად მოკვდავ მამაკაცთან სატრფიალო ურთიერთობას ამყარებს. წყლის დედის ისტორიებში (რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში დასტურდება) დაცულია წყლის ან ტყის დედის მიერ რჩეული მამაკაცის იღბლიანობის მოტივი, თუმცა იგი აღარ უკავშირდება უშუალოდ ნადირობაში იღბალს. წყლის დედასთან ურთიერთობა (აფხაზური მასალის მიხედვით) მოკვდავს აძლევს საკვირველ

24 საკითხთან დაკავშირებით იხ. გ. ჩიტიია, აქარული ღვთა-ბოყვა, საქართველოს სახ. მუზეუმის მოამბე, 1940, ტ. 10; ალ. რობაქიძე, შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში. I: კოლექტიური ნადირობის გადმონათხები რაქაში, თბ., 1941; ვ. ბარდაველიძე, სევანური საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953; მ. ჩიქოვანი, ქართული ეპოსი I: მოქაველი ამირანი, თბ., 1959; ელ. ვირსალაძე, ქართული სამონადირეო ეპოსი (დაღუპული მონადირის ციკლი), თბ., 1964; თ. ოჩიაური, ქართველ მთიელთა წარმოდგენები ნადირთ მფარველებზე (ნადირთ წინამძღოლი, ნადირთ პატრონი, ნადირთ მწემსი), კრ-ში: „ხელეური“, თბ., 1985; ი. სურგულაძე, ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986.

25 ელ. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ., მის. ჩიქოვანის აზრით, მატრიარქატის კეთილი ღვთაება მოგვიანებით ბოროტი ალის თვისებებით შეიმოსა ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ჩიქოვანი, დასახ. ნაშრომი.

26 ელ. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრომი.

ძალას, ფულს, ცხენებს, კამეჩებს, ცხვარს და იცავს იმგვარად, რომ თავის დღეში ქურდობაზე ვერაფერს წაასწრებს. წყლის ღედასთან შეუღლებული კაცი ვადის გასვლის შემდეგ ხესავით ხდება და ყოველთაღმე სიძულვილს გრძნობს. აქაც, ელ. ვირსალაძის აზრით, მონადირისა და ნადირთპატრონის სიყვარულის ტრაგიკული ბოლოა დაცული, თუმცა შერბილებული სახით. როგორც ნადირთ, ისე ადგილის, წყლის და მცენარეთა პატრონების უძველესი სახე მდებრობითი სქესის არსებაა, სამონადირეო რიტუალური სიმღერების მიხედვით, მონადირის სახელი თაობათა მანძილზე გააზრებულია სხვადასხვანაირად და გვხვდება ბეთქილის, მეთქის, თეთრი მანგურის და ქალას სახით. ამ სიმღერებში ლაპარაკია ღვთაებრივი წყვილის — დალისა და მოკვდავი მონადირის სიყვარულზე, რომლის მსხერპლიც ხდება მონადირე. დაღუპულ მონადირეს დასტირიან ყოველწლიურად გაზაფხულზე წმინდა შვიშხაშის შესრულებისას. აქედან გამომდინარე ელ. ვირსალაძე²⁷ აკეთებს დასკვნას, რომლის მიხედვით დალი და ბეთქილი ღვთიური წყვილია დაკავშირებული ბუნების განახლების, გაზაფხულის დღესასწაულთან²⁸.

დამოწმებული წარმოდგენების თანახმად, ნადირთ ანგელოზი ანუ ნადირთ პატრონი ზოომორფულია თავისი ბუნებით და იგი შეიძლება გამოვლინდეს ჯიხვის, არჩვის ან ირემის სახით, რომელიც მის უძველეს სახეს წარმოადგენს. დანარჩენი ნადირისაგან იგი რაიმე ნიშნით განსხვავდება: თეთრი ფერით, თეთრი ნიშნით შუბლზე, ოქროს რქებით, დაგრეხილი ან ამობურცული რქით, ცალი რქით, დიდი ზომით, კრელი ტყავით და სხვა. იგი დარაჯობს ნადირის ჯოგს და თუ შემთხვევით ან უგუნურობით მონადირე ვერ გამოარჩევს მას უბრალო ნადირში და ესერის, მონადირის დაღუპვა გარდაუვალია.

ნადირობის ღვთაების ერთ-ერთ ძირითად ატრიბუტს ან მის სახეცვლილებას, ელ. ვირსალაძის აზრით, ძალდი წარმოადგენს. ძალდის საშუალებით, ქალღმერთი თავის ნება-სურვილს ახორციელებდა და მონადირის თხოვნის თუ დამსახურების მიხედვით მას ხან სასიკეთოდ, ხან პირიქით დასასჯელად იყენებდა. ზოგჯერ ძალდი მონადირეს

27 ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ.

28 საკითხთან დაკავშირებით განსხვავებული აზრი აქვს თ. ოჩიაურს, რომლის მიხედვით რამდენიმე ფაქტი (ყერძოდ ბეთქილი-დალის ისტორიაში ციკლურობის დარღვევა: იგულისხმება დაღუპული მონადირის აღარ გაცოცხლება, მონადირეების სხვადასხვა სახელი, საფერხულო სიძღვრის საგაზაფხულოს გარდა სხვა დღეობებზე შესრულება და გარდა ამისა, სამონადირო სეზონისა და ნადირის გაშროვლების პერიოდის არდამთხვევა ბუნების კვდომა-აღორძინების პერიოდთან) საეჭვოს ხდის საფერხულო სიძღვრის მიჩნევის ბუნების აღორძინების დღეობათა კუთვნილებად იხ. თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., ი. სურგულაძე, დასახ. ნაშრ.

შეძლებდა გამოეცხადოს ქორის, მიმინოს სახით. მას აქვს უნარი ალად ან ვერად მოეჩვენოს²⁹.

საკითხთან მიმართებაში საინტერესოა მეგრულ თქმულებათა ციკლი³⁰, რომელიც ტყაში მაფას (ტყის მეფეს), ოქროს კრავს და შოკვ-დავ ადამიანს ეხება და თუმცა ეს ლეგენდები, როგორც ეტყობა, მოგვიანო ხანისა უნდა იყოს, მასში დაცულია და მოქმედებს ტრადიციული მექანიზმი, ტრადიციული სქემა სიუჟეტისა. აქ ქალღვთაება წარმოდგენილია ტყაში მაფას სახით, რომელიც ოქროს კრავის მფლობელია. აქ არის ოქროს კრავის მამებარი მოკვდავი კაცი, ქალღვთაებასა და შოკვდავ კაცს შორის იდება ერთგვარი ხელშეკრულება, ფიცი, ამას მოსდევს ფიცის გატეხვა, ქალღვთაების რისხვა და მოკვდავის დაღუპვა.

ადგილობრივთა წარმოდგენით, ოქროს კრავი ღმერთი იყო, რომელიც მხოლოდ რჩეულს ეჩვენებოდა. მის სამყოფელს, თქმულების ერთი ვერსიის თანახმად, ტონბა ვარჩხილი (ვერცხლის ტბა) წარმოადგენდა, რომელიც წმინდა ადგილად იყო მიჩნეული და მას მოსახლეობა (განსაკუთრებით მწყემსები თავიანთი ფარებით) ერიდებოდნენ. ტბასთან სიახლოვე მოკვდავს დამსახურებისდა მიზეზით დასცდიდა. ზოგი იღბალს ეწეოდა (ფარა უმრავლდებოდა ოქროსმატყლიანი ცხვრით), ზოგი — იღუპებოდა.

გადმოცემით, ოქროს კრავი აქ ტანს იბანდა, მერე ტონბა ვარჩხილის მთებზე დახტოდა მზის ამოსვლამდე. მზე რომ ამოდიოდა, იმას ეთამაშებოდა; მალა რომ აიწევდა მზე, იგი უჩინარდებოდა. სწორედ ამ დროს შეეძლო მისი ხილვა რჩეულს.

საინტერესოა ამ თქმულებაში დაცული ტყაში მაფას (ასევე ოქროს კრავის) სამყოფელი: თვალუწვდენელი მინდორი, გარშემორტყმული და შემოზღუდული მაღალი მთებით. აქა-იქ ვერცხლივით წყლით, ალაგ-ალაგ ხეხილით, მდელოზე ათასნაირი ყვავილებით, ადგილი სავსე ყველანაირი გარეული თუ შინაური ჯოგებით³¹.

ზემოთ მოტანილი სურათი ტყაში მაფასა და ოქროს კრავის სამყოფელისა „ბატონების ბაღის“, ასევე, „მზის ბაღის“ ასოციაციას იწვევს.

ამრიგად, აყვავებული და ნაყოფიერი ბუნების სურათი ჩვეულებრივი, მიღებული ფონი და ასპარეზია, რომელზეც გამოდის დიდი

29 ე. ვირსალაძე, დასახ. ნაშრ.

30 ვეშარებით ა. კანტურიას 30-იან წლებში დაფიქსირებულ მასალას, რომელიც არიანე კანტურიამ მოგვარწოდა.

31 ა. კანტურიას საარქივო მასალა (30-იანი წლების ხელნაწერი).

დედა ღვთაება³² ან მისი ძალების და ასპექტების მიხედვით ურიცხვ ნუმინალ დაყოფილი ქალღვთების სახეები, რომლის ერთ-ერთ გამოვლინებასაც ნადირთ მწყემსი წარმოადგენს. როგორც ცნობილია, ამგვარი წარმოდგენები რელიგიური მსოფლმხედველობის ელემენტალურ კონცეფციას შეადგენდნენ და თავისი ფესვებით მიწათმოქმედთა რელიგიას უკავშირდებიან. ისინი გვხვდებიან თითქმის ყველა რელიგიაში, როგორც ძველ ხმელთაშუაზღვისპირეთში, ასევე, აზიასა და ევროპაში, ყველგან, სადაც მიწათმოქმედური ცხოვრების წესი იყო დამკვიდრებული. ასევე ერთ-ერთი ყველაზე ადრინდელია ბედ-ილბ-ლის კონცეფცია, რომელიც რჩეულობის ინსტიტუტის კუთვნილებაა. რჩეულობის ინსტიტუტში სექსუალური რჩეულობა პირველად მოტივს წარმოადგენს. რელიგიების ისტორიაში განსაკუთრებით თავისებურად გამოვლინდა რჩეულობის სიუჟეტი დიდი დედა ღვთაების რჩეულთა ტრაგიკულ სიკვდილში. ამგვარი კულტების მამაკაცი გმირები იყვნენ ატისი, ოსირისი, დიონისე, თამუზი და სხვ., რომლებიც მანამდე ჩვეულებრივ ადამიანებს, მწყემსებს ან მონადირეებს წარმოადგენდნენ და ნადირობის დროს დაიღუპნენ ამა თუ იმ ცხოველისაგან. ეს ცხოველები დიდი დედა ღვთაების პროტოტიპებად ითვლება, რომელიც მოგვიანებით კიბელედ, ასტარტად და ა. შ. იქცა; ხოლო მწყემსები თუ მონადირეები ამ სიკვდილის შემდეგ იქცნენ მზის, ქვცსკნელის ღმერთებად, სამყაროს უზენაეს მმართველებად³³. ამგვარ კულტებს უკავშირდება ქართულ სამონადირო ეპოსში დაცული თქმულებები.

ამრიგად, არქაული პლასტის ფონზე, რომელიც ადრე მიწათმოქმედთა რელიგიის მანიშნებელია, გმირების ქცევის შეფასებისას გასაგებრ ხდება თუ რატომ საჭიროებს იასონის გმირობა მედეას (ქალღვთაების) დახმარებას.

ფ. ჰაასის გამოყოფილ წყვილებს — ერთი მხრივ, მედეასა და იასონს, მეორე მხრივ, ინარასა და ხუფასიას შეიძლება დაემატოს მესამე წყვილი: ქართველთა ნადირობის ქალღმერთი და მოკვდავი კაცი (რომელთა კონკრეტული გამოვლინებებია დალი და ბეთქილი, ტყაში მათა და მოკვდავი მამაკაცი და სხვა).

თუ ზეთური ერთ-ერთი ვერსიის მიხედვით, თვით ინარა ასახიერებს საწმისს, ქართული მასალები ნადირობის ქალღვთაების ზომორთულობის შესახებ საშუალებას გვაძლევს კრავი მის ერთ-ერთ გამოვლინებად ჩავთვალოთ.

³² В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957.

³³ Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936.

თუ იხარა, როგორც ქვეყნის მფარველი ღვთაება, ყოველწლიურად განმეორებდა ერთ რიტუალში მეფეს აძლევს სახელმწიფოს (სახელმწიფო ძალაუფლებას), მედეა იასონს გადასცემს კეთილდღეობის მიმცემ საწმისს, ნადირთ პატრონი (დიდი ღვდის ერთ-ერთი გამოვლინება) მონადირეს ასაჩუქრებს, რითაც ილბლიანს ზდის მას (მაგიური საჩუქარი შეიძლება იყოს ბეჭედი, ისარი, მაკრატელი, მეგრულ ვარიანტში ოქროს კრავი).

ჰეოთ მოტანილი მასალა კიდევ ერთხელ წამოჭრის საკითხს მიგრაციული ტალღის შესახებ, რომელმაც მედეას კულტი კორინთში მიიტანა და დაამკვიდრა იქ თავისი ეგზოტიკური რიტუალებით. მოტანილი მასალა კიდევ ერთი დაშვების საშუალებას იძლევა, კერძოდ იმისა, რომ მედეა-იასონის-ოქროს საწმისის ისტორია შეიძლება დაუკავშირდეს კავკასიაში გავრცელებულ უძველეს სიუჟეტს ქალღვთაება დალისა და მოკვდავი ადამიანის (მონადირის) ურთიერთობის შესახებ.

Н. К. АБАКЕЛИЯ

К ИСТОЛКОВАНИЮ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗА МЕДЕИ

Резюме

Объектом исследования в данной статье является взаимоотношение двух героев — Медее и Язона — в мифе об Аргонавтах, т. е. «любовный мотив», который является религиозной подпочвой мифа.

В статье рассматриваются древние источники, которые свидетельствуют о божественности Медее. Следовательно, история любви Медее к Язону изучается в свете любви богини к простому смертному, что связано с древней идеей избранничества.

Исследуя поведение героев на фоне арханческого пласта, который указывает на религию ранних земледельцев, становится ясным, почему Язон для овершения подвига нуждался в помощи Медее (богини).

В статье еще раз ставится вопрос о миграционной волне, которая принесла культ Медее в Коринф и утвердила его там со своими экзотическими ритуалами.

Автор допускает еще одну возможность искать корни данного мифа на Кавказе, в широкораспространенном древнем сюжете о любви хозяйки зверей (позднее богини охоты) к простому смертному (охотнику).