

თინათინ ღუღუშაური

**XIX საუკუნის მეორე ნახევრის
ბერძნული წყაროები
ქართული ხალხის სულიერი
კულტურის შესახებ**

თბილისი 2005

წიგნში განხილულია XIX საუკუნის მეორე ნახევრის გერმანელ მეცნიერ-მოგზაურთა ეთნოგრაფიულ შრომებში დაცული ცნობები ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნების ზოგიერთი თავისებურების შესახებ. ამ გერმანულენოვან მასალას პირველწყაროს მნიშვნელობა აქვს და მისი დიდი ნაწილი ქართველ მკვლევართათვის დღემდე ხელმისაწვდომი არ ყოფილა. ავტორის მიერ სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანილი ახალი მასალა შეჯერებულია ქართველ მეცნიერთა კვლევის შედეგებთან. რაც შესაძლებელს ხდის, უფრო სრული სახით წარმოეჩინოთ ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნების ისტორია.

განკუთვნილია სტუდენტების, მეცნიერებისა და აღნიშნული პრობლემატიკით დაინტერესებულ სხვა მკითხველთათვის.

რედაქტორი საქ. მ/ა წ/კ ვ. შამილაძე

რეცენზენტები: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი მ. შილაკაძე
ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი გ. ჩინჩაღაძე.

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2005

ISBN 99940-38-01-X

შესავალი

კვლევის ძირითადი მიზანია, შევისწავლოთ და მეცნიერულ მიმოქცევაში შემოვიტანოთ XIX საუკუნის მეორე ნახევრის საინტერესო და ორიგინალური ეთნოგრაფიული მასალა ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის ზოგიერთი ასპექტის შესახებ. ეს მასალა კავკასიის რეგიონებში გერმანულ მკვლევართა მიერ არის მოძიებული და თავმოყრილია მათ ნაშრომებში, რომლებიც ძირითადად ავსტრიასა და გერმანიაში ქვეყნდებოდა სამეცნიერო სტატიებისა თუ დამოუკიდებელი მონოგრაფიების სახით. მასალები ძირითადად გერმანულენოვანია, თუმცა ზოგიერთი ნაშრომი რუსულ ენაზეც გამოიცა (Ган К., „Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей“ „Кавказский вестник“-ში). ეს შეეხება ასევე გ. რადეს შრომებს ქართველ მთიელთა ეთნოგრაფიული ყოფის შესახებ, რომელთა უმრავლესობა რუსულადაა გამოქვეყნებული და კარგადაა ცნობილი ფართო სამეცნიერო წრეებისთვის. ჩვენ არჩევანი შევაჩერეთ კ. ჰანის, ნ. ზაიდლიცისა და რ. ერკერტის შრომებზე, რომლებშიც მნიშვნელოვანი ეთნოგრაფიული მასალა მოიპოვება ქართველ მთიელთა სულიერი კულტურის, კერძოდ, რელიგიური აზროვნების თავისებურებათა შესახებ. ეს მასალა პრაქტიკულად არ არის დამუშავებული და გაანალიზებული ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით. გამონაკლისია კ. ჰანის მასალის ერთი ნაწილი, რომელიც გამოიყენა და სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა პროფ. ვ. ბარდაველიძემ (იხ. „წმინდა ხის კულტი საქართველოში“ და „ქართული (სვანური) საწესო-გრაფიკული ხელოვნების ნიშნულები“). ვფიქრობთ, ეს არ ამცირებს გერმანულ სამეცნიერო ლიტერატურაში დაფიქსირებული ქართული ეთნოგრაფიული მასალის ფასეულობას და მისი სრულად წარმოჩენისა თუ მეცნიერული გამოკვლევის აუცილებლობას, პირველ რიგში, იმის გათვალისწინებით, რომ მასალა ძირითადად თვით ამ ავტორების მიერ კავკასიაში მოგზაურობისასაა მოძიებული და აღნუსხული (თუმცა, ბუნებრივია, მათ ნაშრომებში მოხმობილი და გამოყენებულია ურბნელის, რ. ერისთავის, ხ. ხუდალოვის, ლ. ლულიესა და სხვათა გამოკვლევები რუსულ ენაზე.

ასევე შესაბამისი და წინარე პერიოდის ისეთი ავტორების გერმანულენოვანი ნაშრომები, როგორებიცაა: ა. ზისერმანი, მ. ენგელჰარდტი, ფ. პაროტი, მ. დეპი, ნ. დანილევსკი, ა. შიფნერი, ა. ღირი, გ. მერცბახერი და სხვები). ისინი უპირატესად ორიგინალურია. ვინაიდან ეს მონაცემები უცხოელი ავტორების მიერაა დაფიქსირებული, ისინი თავისებური აქცენტირებით გამოირჩევიან და ამდენად მეტად მნიშვნელოვანი და ღირებულია, მასალაში აღნუსხული ეთნოგრაფიული ფაქტები და რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენათა თავისებურებანი ამ პერიოდის ქართველ მთიელთა ყოფის საინტერესო სურათს წარმოგვიჩვენენ. ჩვენთვის ასევე ძალზე მნიშვნელოვანი და საინტერესო იყო ამ მონაცემების კორელაცია შესაბამის ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალასთან (იგულისხმება საქართველოს მთიანეთში ქართველ მეცნიერთა მიერ მოძიებული და გამოკვლეული მასალა) და მათ შორის მსგავსება-განსხვავების დადგენა. ამან შესაძლებლობა მოგვცა, მეტ-ნაკლები სისრულით წარმოგვედგინა ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნების ზოგიერთი ასპექტის ამსახველი სურათი XIX საუკუნის მიწურულს და გარკვეული შთაბეჭდილება შეგვექმნა გერმანელ მეცნიერ-მოგზაურთა მიერ ველზე მუშაობის მეთოდებსა და მეცნიერულ სიზუსტეზე.

გერმანელ ავტორთა შრომებში დაფიქსირებული მასალის თავისებურებათა გათვალისწინებით, ასევე, ვინაიდან აუცილებელი იყო მისი შეჯერება შესაბამის ქართულ მასალასთან, რათა გამოგვევლინა რელიგიური აზროვნების სინკრეტიზაციის ეტაპები, უძველესი რელიგიური არქეტიპები თუ ზოგადკავკასიური ფენომენები (რამდენადაც გერმანელ ავტორთა მასალის ნაწილი ჩრდილო კავკასიის რეგიონსაც მოიცავს), კვლევის მეთოდად ავირჩიეთ არსებული მასალის სტრუქტურულ-სინქრონული ანალიზი, რამაც, თავის მხრივ, განსაზღვრა ჩვენი ნაშრომის არქიტექტონიკა (იგულისხმება ცალკეული ქვეთავებისა თუ პარაგრაფების არარსებობა). ვფიქრობთ, ჩვენს მასალას და კვლევის პრინციპს ეს ოპტიმალურად მიესადაგება.

ნაშრომის მეცნიერული სიახლე ისაა, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნების ზოგიერთი ასპექტი განხილულია გერმანელ ავტორთა მიერ მოძიებუ-

ლი ეთნოგრაფიული მასალის შესაბამის ქართულ ეთნოგრაფიულ მონაცემებთან და ქართველ მკვლევართა მეცნიერულ შეხედულებებსა თუ დასკვნებთან კორელაციის შედეგების შუქზე. ამასთან ერთად, მეცნიერულ მიმოქცევაში შემოდის რამდენიმე გერმანელი ავტორის (კ. პანი, ნ. ზაიდლიცი, რ. ერკერტი) ორიგინალური ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც დღემდე პრაქტიკულად არ ყოფილა ან მხოლოდ ნაწილობრივ იყო გამოყენებული ქართველ მეცნიერთა მიერ.

ნაშრომში გაანალიზებული არსებითად თითქმის ყველა მოვლენა ადრეც იყო ეთნოგრაფების, რელიგიისა და კულტურის ისტორიის მკვლევართა, ფოლკლორისტების მეცნიერული ყურადღების საგანი და უკვე არსებული კვლევის შედეგები მნიშვნელოვან საფუძვლად დაედო ჩვენულ ანალიზს, ამასთან ერთად, გერმანელ და ქართველ ავტორთა გამოკვლევების ურთიერთშეჯერებამ შესაძლებლობა მოგვცა, ქართველ მთიელთა ეთნოგრაფიული ყოფისათვის დამახასიათებელი გარკვეული რეალიები ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტში გაგვეჩილა და შესაბამისი დასკვნებიც გაგვეკეთებინა.

კვლევისას ჩვენთვის ძირითადი წყარო იყო თვით გერმანელი ავტორების მიერ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში კავკასიაში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალები, რომელნიც სტატიებისა და მონოგრაფიების სახითაა გამოქვეყნებული გერმანულ ენაზე და ინახება საქართველოს ეროვნულ ბიბლიოთეკაში, ვენის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში (კრებულები – „Ausland“ და „Globus“), ბერლინის თავისუფალი უნივერსიტეტის (FU). აღმოსავლეთ ევროპის ინსტიტუტისა და ასევე ბერლინის ეთნოლოგიური მუზეუმის ბიბლიოთეკებში. ეს ნაშრომები, პირველ რიგში, დაკავშირებულია ცნობილი გერმანელი მეცნიერისა და მოგზაურის – კ. პანის სახელთან. უნდა ითქვას, რომ, ზოგადად, უცხოელებს, რომლებიც იმყოფებოდნენ კავკასიაში და გარკვეული ცნობები დატოვეს ამ რეგიონის მოსახლეობის შესახებ, როგორც წესი, მოგზაურებს უწოდებდნენ, იმის მიუხედავად, ისინი აქ მართლა სამოგზაუროდ იმყოფებოდნენ, თუ რაიმე სხვა მიზნით.

კავკასიის მოსახლეობის შესწავლას ხანგრძლივი ისტორია აქვს.

იგი უძველესი დროიდან იწყება (ანტიკური პერიოდის ავტორები) და განსაკუთრებით ინტენსიურ ხასიათს იღებს XIII საუკუნიდან, როდესაც უცხოელმა მოგზაურებმა კავკასიის რეგიონისადმი მნიშვნელოვანი ყურადღების გამოძევა დაიწყეს. ევროპელი ავტორები, რომელთაც ცნობები შემოგვინახეს კავკასიის მოსახლეობის შესახებ, შეიძლება რამდენიმე ნაწილად დაიყოს, იმის მიხედვით, მათი მოღვაწეობა მსოფლიო ისტორიისა თუ კავკასია-ევროპის ურთიერთობათა განვითარების რომელ ეტაპს შეესაბამება. ნ. გარდანოვის სქემის მიხედვით, რომელსაც ჩვენც ვიზიარებთ, ეს ეტაპები შემდეგნაირად გამოიყურება: 1) XIII-XV სს., 2) XVI-XVII სს., 3) XVIII ს., 4) XIX ს-ის პირველი ნახევარი და, შესაბამისად, ჩვენ ვამატებთ 5) XIX ს-ის მეორე ნახევარს, როცა ჩვენთვის ყველაზე საინტერესო გერმანელი მეცნიერები მოღვაწეობდნენ. ინტერესის ზრდა კავკასიის მიმართ განსაკუთრებით შეიმჩნევა XVI-XVII საუკუნეებში, როდესაც საერთაშორისო ვითარების ცვლილებათა შედეგად კავკასია ევროპის ყურადღების სფეროში მოექცა. ამ პერიოდში დიდი გეოგრაფიული აღმოჩენებისა და კაპიტალისტურ ურთიერთობათა განვითარების კვალდაკვალ ზდება აქცენტების გადაწევა ევროპის ქვეყნებში. იტალიის ქალაქი-სახელმწიფოების ადგილი დაიჭირეს ევროპის სახელმწიფოებმა (იგულისხმება წამყვანი სავაჭრო ცენტრებისა და ამის შესაბამისად გარე სავაჭრო სივრცის ათვისების თვალსაზრისით, რაც ერთგვარად უცხო ქვეყნების, მათ შორის კავკასიის ხალხების, გაცნობას და ნაწილობრივ მათი ყოფითა და თავისებურებებით დაინტერესებასაც განაპირობებდა). ეს გამოწვეული იყო ხმელთაშუა ზღვის რეგიონიდან სავაჭრო ცენტრების გადატანით ატლანტის ოკეანის სანაპიროზე. ამერიკის აღმოჩენამ და ინდოეთისაკენ საზღვაო გზის გახსნამ ევროპის სავაჭრო ინტერესების გაფართოება განაპირობა, რაც შესაბამისად აისახა აგრეთვე კავკასიისადმი ინტერესის ზრდაშიც. ამ საუკუნეებში ევროპის სავაჭრო ინტერესების სფეროში ექცევა ირანი, თურქეთი და კავკასია. რასაკვირველია, ეს ქვეყნები ევროპას აინტერესებდა არა თავისთავად, არამედ როგორც ინდოეთისკენ მიმავალი სახმელეთო გზა, რომელიც საზღვაო გზაზე ბევრად უფრო მოკლე და მოხერხებული

იყო. ყველაფერი ეს, ბუნებრივია, ევროპის ქვეყნების თვალთახედვის არეში აქცევდა კავკასიასაც. სწორედ ამან განაპირობა ევროპიდან კავკასიაში მოხვედრილი დიპლომატების, ვაჭრების, მოგზაურთა რაოდენობის ზრდა და, შესაბამისად, კავკასიის ქვეყნებთან დაკავშირებული ინფორმაციის სიუხვეც. უნდა აღინიშნოს, რომ ამ საუკუნეებში მოგზაურთა შორის გერმანელების რიცხვი შედარებით მცირეა, ძირითადად ჭარბობენ იტალიელები და ფრანგები, თუმცა ამ პერიოდში კავკასიის მოსახლეობის შესახებ საინტერესო ცნობები დაგვიტოვეს გერმანელებმა – ოლეარიუსმა და დაპერმა. ამ ეპოქის ავტორებმა უკვე მნიშვნელოვანი ყურადღება მიაქციეს კავკასიის რეგიონის მოსახლეობის სულიერ კულტურას, განსაკუთრებით რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს.

მე-18 საუკუნეში იტალიური სავაჭრო კაპიტალის მნიშვნელობა შავიზღვისპირა ტერიტორიების ვაჭრობაში დაქვეითდა და პრაქტიკულად დაეცა. ფეოდალურად დაქუცმაცებულ იტალიას აღარ შეეძლო, ამ სფეროში კონკურენცია გაეწია ინგლისისა და საფრანგეთისათვის. საფრანგეთს ამ დროს მყარი პოზიციები ჰქონდა თურქეთში და ამან განაპირობა ფრანგი მოგზაურების რაოდენობის ზრდა კავკასიაში. მათგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია კ. გლავანი და კ. პაისონელი, რომელთაც უაღრესად მნიშვნელოვანი ცნობები დატოვეს ჩვენთვის საინტერესო პრობლემაზე – ესაა ხის საკრალიზაციის თავისებურებები და მონაცემები წმინდა ხეებისა თუ ჭალების არსებობის შესახებ კავკასიაში. ამავე პერიოდიდან კავკასიურ გამოკვლევებში ერთვებიან უკვე ამისთვის საგანგებოდ მომზადებული და შესაბამისი ცოდნის მქონე ადამიანები, რამაც გაზარდა დაფიქსირებული ინფორმაციის მეცნიერული სიზუსტე და, შესაბამისად, მისი ღირებულებაც. ასეთ ადამიანთა რიცხვს, პირველ რიგში, მიეკუთვნება გერმანელი მეცნიერი ი. რაინესი. მის ნაშრომში – „Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus“ (კავკასიის ზოგადი ისტორიულ-ტოპოგრაფიული აღწერა) – დამოწმებულია წმინდა ტყეებთან დაკავშირებული საინტერესო აფხაზური ტრადიცია, რომელიც ამ მოსახლეობისათვის დამახასიათებელი რელიგიური სინკრეტიზმის მშვენიერ სურათს წარმოადგენს. კავკასიასთან დაკავშირებული მნიშ-

ვენელოვანი ინფორმაციის შემცველია ამავე პერიოდის გერმანელი მოგზაურების: ი. გერბერის, დ. შობერის, პ. ლუკასის, გ. ბრაიტენბაუმის, ი. გულდენშტედტის შრომები. მთლიანობაში შეიძლება ითქვას, რომ XVIII საუკუნე კავკასიის ხალხების შესწავლის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი პერიოდია. ამ დროს მზადდება საფუძვლები კავკასიისმცოდნეობის სამეცნიერო დისციპლინის ჩამოყალიბებისათვის და იწერება მნიშვნელოვანი ნაშრომები ამ სფეროში.

XIX საუკუნის პირველი ნახევრიდან კავკასიისადმი ინტერესი შესამჩნევად გაიზარდა. იგი ევროპული დიპლომატიის ყურადღების სფეროში აღმოჩნდა და ინგლისს, საფრანგეთს, ავსტრია-პრუსიასა და რუსეთს შორის მეტოქეობის არენად იქცა. ამან გამოიწვია უცხოელ მოგზაურთა რაოდენობის ზრდა კავკასიაში. ისინი უმეტესწილად საკუთარი ქვეყნების პოლიტიკურ აგენტებს წარმოადგენდნენ, თუმცა ეს ხელს არ უშლიდათ, კავკასიის მოსახლეობის შესახებ საინტერესო და მრავალფეროვანი ინფორმაცია დაეტოვებინათ. ამ პერიოდის გერმანელი ავტორებიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ნაშრომები ეკუთვნით: ი. კლაპროტს, მ. ენგელჰარდტს, ფ. პაროტს, ვ. ფრაიგანგს, მ. კოტცებუეს, ფ. მაგნუსენს და სხვებს. მათ ნაშრომებში უკვე ხდება კავკასიის ხალხების ზნე-ჩვეულებათა და ტრადიციების არა მხოლოდ ფიქსაცია, არამედ მოცემულია მათი მეცნიერული კვლევისა და განზოგადების ცდა.

გერმანელი მეცნიერ-მოგზაურების ინტერესი კავკასიის მიმართ განსაკუთრებით აღმავლობას აღწევს XIX საუკუნის მეორე ნახევარში. იწყება კავკასიის მოსახლეობის ანთროპოლოგიური ტიპების, განსახლების და საცხოვრებლის თავისებურებათა, ტრადიციული ყოფისა და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ინტენსიური მეცნიერული კვლევა და, შესაბამისად, ქვეყნდება საინტერესო მეცნიერული ნაშრომები. მოღვაწეობენ ისეთი მეცნიერები, როგორებიცაა: მ. აიხვალდი, კ. კოხი, ფ. ბოდენშტედტი, რ. დანილევსკი, მ. ვაგნერი, ა. ჰაქსტჰაუზენი, გ. რადე, კ. ჰანი, ნ. ზაიდლოცი, რ. ერკერტი, ა. ბასტიანი და სხვები, რომელთა გამოკვლევებმა ამ პერიოდის კავკასიის მოსახლეობის ეთნოგრაფიული ყოფისა და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების საინტერესო სურათი ასახეს.

თითოეული ამ ავტორის შრომებს, იქნება ეს მეცნიერული გამოკვლევა თუ ლიტერატურულ-აღწერილობითი ხასიათის მასალა, კავკასიის შესწავლისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. ხანდახან ისინი არასაკმარისადაა შეფასებული, რადგან ფიქრობენ, რომ, თუკი ამ წყაროების ნაწილი გამოქვეყნებულია და უკვე ყველასათვის ნაცნობი და ხელმისაწვდომია, შესაბამისად, მეცნიერული სიახლეც დაკარგული აქვთ (ნ. გარდანოვი). უნდა ითქვას, რომ ეს არასწორი მიდგომაა — ეთნოგრაფიული გამოკვლევებისთვის ყველა ამ წყაროს გარკვეული მეცნიერული ღირებულება აქვს, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ისინი გამოქვეყნებულია, ვინაიდან, პირველ რიგში, რჩება ორიგინალურ პირველწყაროდ, განსაკუთრებით, თუ იმ ისტორიულ პერიოდს შეეხება, როდესაც ამა თუ იმ ხალხის ეთნოგრაფიული შესწავლა მეცნიერულ დონეზე არ ხდებოდა. სწორედ მათზე დაყრდნობით შეიძლება ხალხის ეთნოგრაფიული რეალობის ბევრი საინტერესო დეტალის დაზუსტება და შესაბამის კონტექსტში გაანალიზება. ხანდახან სწორედ ამ მასალებში მოიპოვება მონაცემები ამა თუ იმ ეთნოგრაფიული თავისებურების შესახებ, რომელთაც მოგვიანო პერიოდში, როდესაც ინტენსიური მეცნიერულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევები ჩვენთანაც დაიწყო, გარკვეული სახეცვლილება განიცადეს, ანდა სულაც გაქრნენ და ამ მხრივაც ეს მონაცემები მნიშვნელოვან წყაროდ გვევლინება. ამასთან ერთად, შესაბამისი პერიოდის ქართული მწერლების, საზოგადო მოღვაწეებისა თუ ეთნოგრაფი-მკვლევრების მიერ მოძიებულ და გამოკვლეულ მასალასთან მათი ურთიერთშეჯერება შესაძლებლობას იძლევა, აღვადგინოთ ამა თუ იმ კულტურული ფენომენის უფრო სრულყოფილი და დაზუსტებული სურათი.

გარდა ამისა, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ჩვენ მიერ შერჩეული ავტორების (კ. ჰანი, ნ. ზაიდლიცი, რ. ერკერტი) ნაშრომთა უმეტესი ნაწილი მხოლოდ გერმანულ ენაზეა გამოქვეყნებული XIX საუკუნის ბოლოს ან XX საუკუნის დასაწყისში და მათი ხელახალი გამოცემა პრაქტიკულად აღარ მომხდარა. ისინი ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობად იქცნენ და ესეც ზრდის მათი გამოკვლევის, მეცნიერული გაანალიზებისა და ქართულ ენაზე პუბლიკაციის

მნიშვნელობას. ნაშრომთა საკმაოდ დიდი რაოდენობიდან და იქ თავმოყრილი უხვი ეთნოგრაფიული მასალიდან ყურადღება მივაქციეთ იმას, რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი, ყურადსადები და ორიგინალურია ჩვენი კვლევის ინტერესების თვალსაზრისით. ეს არის. პირველ რიგში, თვით ამ ავტორების მიერ კავკასიაში მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალა, რომლის სიძველე (XIX საუკუნის მეორე ნახევარი), ვფიქრობთ, შესაბამისად ზრდის მის მეცნიერულ ღირებულებას. მეცნიერები, რომელთა შრომებიც ჩვენი კვლევის ობიექტია, საკმაოდ ხანგრძლივად და მიზანმიმართულად მოგზაურობდნენ კავკასიაში და შესაძლებლობა ჰქონდათ, საფუძვლიანი მასალა შეეკრიბათ ადგილობრივი მოსახლეობის ზნე-ჩვეულებებისა და ტრადიციების შესახებ. მათ ალბათ კარგად მიესადაგება პირობითი სახელწოდება – მეცნიერი-მოგზაურები.

ეთნოგრაფიული მასალების მოძიება ინტენსიურ ხასიათს იღებს ამ პერიოდის ქართველ საზოგადო მოღვაწეთა და მწერალთა შორისაც. ამ დროს ქვეყნდება რ. ერისთავის ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, ა. ყაზბეგის ეთნოგრაფიული მასალები ხევისურების შესახებ, ნ. ხუდადოვის ნაშრომი ხევისურეთზე, ვაჟა-ფშაველას ეთნოგრაფიული სტატიები, ნ. ურბნელის (ნ. ხიზანაშვილი) მასალები და სხვა, რითაც საფუძველი იქმნება ეთნოგრაფიის, როგორც დამოუკიდებელი სამეცნიერო დისციპლინის, ჩამოყალიბებისათვის საქართველოში და, შესაბამისად, აქტუალური ხდება ზოგადკავკასიური ეთნოგრაფიული კვლევები. ამას ერთგვარად ხელს უწყობდა ისიც, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში კავკასიისმცოდნეობამ ფართო მასშტაბებს მიაღწია რუსეთშიც და გარკვეული წარმატებებიც მოიპოვა. ჯერ კიდევ 1823 წელს მოსკოვში გამოქვეყნდა ს. ბრონევესკის ნაშრომი „Новейшие географические и исторические известия о Кавказе“. რომელიც პირველი განმაზოგადებელი გამოკვლევაა კავკასიის მოსახლეობის შესახებ. ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში (XIX საუკუნის მეორე ნახევარი) გამოქვეყნდა ისეთი ავტორების ნაშრომები, როგორებიცაა: ნ. დუბროვინი, მ. კოვალევსკი, ფ. ლეონტიევი, პ. უსლარი და სხვები, რომლებიც ჩვენი კვლევისათვის მნიშვნელოვან ეთნოგრაფიულ მონაცემებს შეიცავენ და საშუალებას

გვაძლევს მოვახდინოთ მათი კორელაცია გერმანელი ავტორების მიერ მოძიებულ შესაბამის მასალასთან.

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში საგრძნობლად იმატა აგრეთვე ქართული პრესის ორგანოების რიცხვმა, რომელთა ფურცლებზეც იბეჭდებოდა მასალები კავკასიის მოსახლეობის ისტორიის, კულტურის, ტრადიციული ურთიერთობებისა და ზნე-ჩვეულებების შესახებ. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია გაზეთი „დროება“ (1866-1885 წწ.), რომელიც 1866-74 წლებში კვირაში ერთხელ გამოდიოდა, 1875-77 წლებში – კვირაში სამჯერ, ხოლო 1877 წლიდან ყოველდღიურად. იგი იყო არა მარტო ქართველი, არამედ მთელი კავკასიელი ხალხების საზოგადოებრივი და კულტურული ცხოვრების მატრიანე, რომლის ფურცლებზე ეთნოგრაფიული ხასიათის წერილებს მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობოდა; ასევე მნიშვნელოვან ყურადღებას იმსახურებს ქართული ლიტერატურული და პერიოდული გამოცემა „ივერია“, რომელიც 1877 წლის 3 მარტიდან გამოდიოდა თბილისში ყოველკვირეულ გაზეთად, ხოლო 1879-86 წლებში – ჟურნალის სახით. მისი დამაარსებელი და რედაქტორი ილია ჭავჭავაძე იყო და მასში კარგად აისახა ქართველი და ჩრდილოკავკასიელი ხალხების კულტურული თავისებურებანი. XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული ჟურნალებიდან ასევე აღსანიშნავია ყოველთვიური ლიტერატურული და სამეცნიერო ჟურნალი „მნათობი“ (1869-1874), სადაც ხშირად იბეჭდებოდა გამოკვლევები ქართველი და კავკასიელი ხალხების წარსულისა და კულტურული თავისებურებების შესახებ; მნიშვნელოვანი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები იბეჭდებოდა ჩრდილოეთ კავკასიაში გამოძვალ პერიოდულ პრესაში, კერძოდ, გაზეთებში: „Терек“, (1882-1916), „Кавбек“ (1895-1905) და „Терские ведомости“ (1868-1918). ყველა ამ მასალამ შესაბამისი ასახვა პოვა ჩვენს ნაშრომში.

მნიშვნელოვანი ბაზა ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნების თავისებურებათა კვლევისას ჩვენთვის იყო ქართველ ეთნოგრაფ-მკვლევართა და ფოლკლორისტთა მიერ მოპოვებული მრავალფეროვანი ეთნოგრაფიული მასალა და მათი გამოკვლევების შედეგები,

რომლებიც ასახულია მრავალრიცხოვან მეცნიერულ ნაშრომებში. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით ღირებული იყო: ვ. ბარდაველიძის, გ. ჩიტაიას, თ. ოჩიაურის, მ. ბალიაურის, ს. მაკალათიას, ი. სურგულაძის, ზ. კიკნაძის, მ. კანდელაკის, ნ. აბაკელიას, ა. ლეკიაშვილის, დ. გიორგაძის, გ. კოპალეიშვილის, ვ. ითონიშვილის, ჟ. ერიაშვილის, ნ. ხაზარაძის, თ. ცაგარეიშვილის, ლ. აკაბას, შ. ინალ-იფას, ჯ. რუხაძის სამეცნიერო პუბლიკაციები, რომლებშიც დამოწმებული და გაანალიზებულია ჩვენთვის საინტერესო და მნიშვნელოვანი ეთნოგრაფიული მონაცემები მთიულთა რელიგიური აზროვნების ცალკეული ასპექტების შესახებ.

ვ. ბარდაველიძისა და გ. ჩიტაიას შრომებში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო ხის კულტთან დაკავშირებული პრობლემების განხილვა და მათი ანალიზი, რომელშიც საკრალური ხე ძირითადად სიცოცხლისა და ნაყოფიერების სიმბოლოდ მოიაზრება. აღსანიშნავია ისიც, რომ სწორედ პროფ. ვ. ბარდაველიძემ პირველად გამოიყენა და სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა ერთ-ერთი ჩვენი ძირითადი ავტორის – კ. ქანის ეთნოგრაფიული მასალის გარკვეული ნაწილი. ამასთან ერთად, ვ. ბარდაველიძის ნაშრომებში, რომლებიც ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიას ეძღვნება, მოძიებული და გაანალიზებულია ჩვენთვის საინტერესო ეთნოგრაფიული მასალა შესაბამისი დასკვნებით, რაც მნიშვნელოვანი იყო გერმანელ ავტორთა მონაცემებთან კორელაციის თვალსაზრისით, თუმცა ამ საკითხებთან ჩვენი დამოკიდებულება გარკვეულწილად განსხვავებულია;

რელიგიური სინკრეტიზმის თავისებურებათა კვლევის მხრივ საინტერესო ინფორმაციის შემცველია მ. კანდელაკის შრომები, განსაკუთრებით ხატის ტყის ტაბუაციის პრობლემების ასახვა. მისი აზრით, ხატის ტყეში ხის მოჭრა შეიძლება იყოს არა წესის დარღვევა მორწმუნე მთიელისათვის, არამედ წესის მიყოლა, რომელიც უამთა სვლაში გადავიდა წესის დარღვევის რანგში. იგი თვლის, რომ წარმართობის ხანაში სწორედ ტოტემთან ზიარება (ტოტემური ხის ტოტის მოჭრა თუ ტოტემური ცხოველის ხორცის შეჭმა) აუცილებელი იყო მორწმუნისათვის. ჩვენთვის საინტერესო

იყო, გაგვერკვია, არსებობდა თუ არა მსგავსი ფაქტების ფიქსაცია გერმანელ ავტორთა ეთნოგრაფიულ მასალაში;

ქართული ეთნიკური კულტურის ერთ-ერთ ძირითად ატრიბუტად მოიაზრება ჯ. რუხაძის მიერ შესწავლილი სხვადასხვა დანიშნულების საკრალური დროშები, რომლებიც ერთმნიშვნელოვნად უკავშირდებიან ქართველური ეთნოსის უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს და წეს-ჩვეულებებს. ქართული დროშების სემანტიკური ველი საკმაოდ ვრცელია. ასეთივეა, ავტორის აზრით, მათი ფუნქციონირების ქრონოლოგიური ჩარჩოებიც. ეს მოსაზრება გერმანელ მეცნიერთა მიერ მოძიებული მასალითაც დასტურდება;

საკრალური ხის მობილური ვარიანტის ერთ-ერთი საინტერესო სახის – კარაჩხას დეტალური აღწერილობისა და მისი ფუნქციური დანიშნულების გარკვევის საინტერესო ცდას იძლევა ვ. ითონიშვილის ნაშრომი მოხვევების საოჯახო ყოფის შესახებ. კერძოდ, გამოთქმულია მოსაზრება, რომ კარაჩხა ახალშეუღლებულთა დალოცვის ერთგვარი ხერხია და სიუხვისა და ნაყოფიერების ხელმოიაზრება. არსებულმა მასალამ შესაძლებლობა მოგვცა, კარაჩხის ატრიბუტიკა ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტში გაგვეხილა;

მნიშვნელოვანი და საინტერესო იყო ლ. აკაბასა და შ. ინალიფას პუბლიკაციებში დაფიქსირებული მასალა აფხაზთა რელიგიური აზროვნების თავისებურებების შესახებ. განსაკუთრებით მთის თაყვანისცემის ტრადიცია, რამაც საფუძველი გაუძყარა ჩვენს მსჯელობას მთა-ხის იდენტურობისა და მთის კოსმოლოგიური მნიშვნელობის შესახებ კავკასიის მოსახლეობის ეთნოგრაფიულ რეალობაში;

მ. ბალიაურისა და ნ. მაკალათიას ეთნოგრაფიული მონაცემები ღირებული იყო გერმანელი ავტორების მიერ მოძიებულ მასალასთან შესაჯერებლად და მათ შორის იმ მსგავსება-განსხვავების დასადგენად, რომელიც გვეჭირდებოდა მთიელთა რელიგიური აზროვნების თავისებურებათა ანალიზისათვის და ჩვენეული დასკვნების გასაკეთებლად;

დ. გიორგაძისა და გ. კოპალეიშვილის გამოკვლევებში, რომლებიც შეეხება წარმოდგენებს საიქიო ცხოვრების შესახებ და მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ ტრადიციებს, მოხმო-

ბილია საინტერესო ეთნოგრაფიული მონაცემები, რამაც საშუალება მოგვცა. უფრო სრულად წარმოგვედგინა ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნების ეს მეტად საინტერესო და მნიშვნელოვანი ასპექტი:

ქართველთა კოსმოლოგიური აზროვნების, სამყაროს აგებულებისა და მოწყობის შესახებ რწმენა-წარმოდგენების განხილვისა და გაანალიზების თვალსაზრისით მეტად ღირებული და საინტერესო იყო ი. სურგულაძის, ზ. კიკნაძის, ნ. აბაკელიასა და მ. კანდელაკის ნაშრომები. ისინი არა მხოლოდ შეიცავენ მნიშვნელოვან ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ მასალას აღნიშნული პრობლემატიკის მხრივ, არამედ ფასეულია წარმოდგენილი მეცნიერული დასკვნებისა და ფაქტების ანალიზის მეთოდის თვალთახედვით.

ი. სურგულაძის აზრით, მოუწესრიგებელი, არასოციალური სივრცის ქცევა სოციალურად, ანუ კულტურის დადგენა ბუნებაში, საკრალური აქციაა, რომელიც მოასწავებს ქაოსიდან ახალი, თვისებრივად განსხვავებული გარემოს შექმნას, რის შედეგად ქაოსი იქცევა კოსმოსად, ე. ი. არაორგანიზებული მატერიის სივრცეში მოწესრიგება ქვეყნიერების შექმნის მითოსურ საწყისს წარმოგვიდგენს. ეს შეხედულება ჩვენთვის მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც მთიელთა რელიგიური აზროვნების ზოგიერთ ასპექტს (საკრალური ზე, კერასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და ა. შ.) ძირითადად ამ კონტექსტში მოვიხაზრებთ.

ზ. კიკნაძის შრომებში საინტერესოდ გვეჩვენება ცენტრის სიმბოლიკასთან დაკავშირებული მოსაზრებები, ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემური ანალიზი და ანდრეზისა და ანდრეზული დროის მისეული დეფინიცია, კერძოდ, ანდრეზი მოიცავდა ძველთაგან გადმოცემულ სავალდებულო ნორმებსა და სარწმუნო მითებს, რომლებიც საზოგადოების საკრალურ ყოფას განსაზღვრავენ, ვინაიდან გადმოგვცემენ საკრალური სფეროს დაარსების ისტორიას და ახდენენ საზოგადოების მასთან მიმართების ნორმირებას. მის ნაშრომებში ნაჩვენებია ფოლკლორული ფაქტების ეთნოგრაფიულთან მიმართების საინტერესო ასპექტები;

მნიშვნელოვანი ეთნოგრაფიული მასალისა და თეორიული გან-

ზოგადების შემცველია თ. ოჩიაურის ნაშრომები. საინტერესო ხე-სურული ეთნოგრაფიული მონაცემების ანალიზის გარდა, რომელიც გერმანელი ავტორების მასალასთან შეჯერების თვალსაზრისით ჩვენთვის ძალზე ღირებული იყო, მათში მოცემულია ფშავ-ხევსურული მითების სხვა რიგის ეთნოგრაფიულ მონაცემებთან კორელაციის შედეგები, რაც ჯვარ-ხატების დაარსებასთან დაკავშირებული გადმოცემების ანალიზისას, გერმანელ მეცნიერთა მიერ მოძიებულ მასალასთან ერთობლიობაში, ჩვენი მსჯელობის ერთ-ერთი საყრდენი იყო;

ფასეული ინფორმაციის შემცველი იყო ნ. ხაზარაძისა და თ. ცაგარეიშვილის ბოლოდროინდელი გამოკვლევა წმინდა ხის კულტთან დაკავშირებით საქართველოში. იგი ღირებულია ორიგინალური ეთნოგრაფიული მასალითა და კვლევის სიახლით.

მთლიანობაში შეიძლება ითქვას, რომ ქართველ მეცნიერთა გამოკვლევებმა ჩვენთვის საინტერესო პრობლემატიკაზე მნიშვნელოვანი საყრდენი ბაზა შეგვიქმნა მთიელთა რელიგიური აზროვნების გარკვეული ასპექტების ჩვენეული ანალიზისათვის.

ნაშრომის ზოგად, თეორიულ ნაწილში ვეყრდნობით ისეთი ცნობილი ავტორების ნაშრომებსა და მოსაზრებებს, როგორებიცაა: კ. ლევი-სტროსი, მ. ელიადე, ე. მელეტინსკი, ი. კორტი, ხ. კერლოტი, ჯ. ფრეზერი, ს. ზელბმანი, გ. პიოთური, ე. ევანს-პრიჩარდი, ი. სურგულაძე, ზ. კიკნაძე; კერძოდ აღსანიშნავია: კ. ლევი-სტროსის „Структурная антропология“, „Mythos und Bedeutung“, მ. ელიადეს „Das Heilige und das Profane“, ე. მელეტინსკის „Мифологические теории XX века“, ი. კორტის „Die Kategorien „gut“ und „böse“ im Schamanismus der nord-mittel- und zentralasiatischen Völker und die Betrachtung des Fremdes“, ხ. კერლოტის „Словарь символов“, ჯ. ფრეზერის „Золотая ветвь“ და „Фольклор в ветхом завете“, ს. ზელბმანის „Der Baum, Symbol und Schicksal des Menschen“, ვ. პიოთურის „Die Bäume des Lebens. Baumsymbole in den Kultarten der Menschheit“, ე. ევანს-პრიჩარდის „Theorien über primitiven Religionen“, ზ. კიკნაძის „ქართული მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა“, „შუამდინარული მითოლოგია“, ი. სურგუ-

ლადის – „ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა“ და „სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში“.

რაც შეეხება კონკრეტულად XIX საუკუნის მეორე ნახევრის გერმანელ მეცნიერ-მოგზაურებს, რომელთა ნაშრომები ჩვენს გამოკვლევას ძირითად საფუძვლად დაედო, მათ შემოქმედებაში არის საყურადღებო პუბლიკაციები, რომლებიც საქართველოსა და კავკასიის ეთნოგრაფიის მნიშვნელოვან საკითხებს შეიცავს. ამ მხრივ, პირველ რიგში, აღსანიშნავია კარლ ჰანი, რომელიც მჭიდროდ იყო დაკავშირებული საქართველოსთან და ცხოვრების საინტერესო გზა გაიარა. იგი 1845 წელს დაიბადა ფრიდრიხშტადტში, დაამთავრა ლათინური სკოლა და 1859 წლიდან მამის სურვილით სასწავლებლად ქალეში გაემგზავრა. გაიარა სასემინარო კურსი მაულბრონსა და ურაკში. 1866 წლიდან იგი ტუბინგენის უნივერსიტეტის სტუდენტია. სწავლობდა თეოლოგიას, ეროვნულ ეკონომიკას, ხოლო შემდეგ სწავლა ფილოსოფია-ბუნებისმეტყველების ფაკულტეტზე გააგრძელა. 1870-1871 წლებში, ომის დროს, მუშაობდა მოწყალეების ძმად ჰოსპიტალში. აქედან დაიწყო მისი სიყვარული ძველი საბერძნეთისა და რომისადმი, რაც მოგვიანებით კავკასიისადმი ინტერესში გადაიზარდა. პროფესორ ი.სიგვარტიისა და დედოფალ ოლგას შემწევობით იგი რუსეთში მიემგზავრება და 1872 წლიდან რუსეთის დიდი მთავრის ბავშვების აღმზრდელი ხდება. რუსეთის იმპერატორმა იგი თბილისის გიმნაზიაში გააგზავნა კლასიკური ენებისა და გერმანული ენის მასწავლებლად, მოგვიანებით იგი ამ გიმნაზიის დირექტორი გახდა. მისი თაოსნობით 1886-1909 წლებში გაიხსნა ქალთა პირველი გიმნაზია. ზრუნავდა პირველი ტრანსკავკასიური უნივერსიტეტისა და გერმანული რეალური სასწავლებლის დაარსებისთვის. 1877-1878 წლების რუსეთ-თურქეთის ომის დროს რუსეთის დიდი მთავრის მეუღლის ჰოსპიტლის მზრუნველი იყო. რუსეთის იმპერატორმა მას თავადის ტიტული მიანიჭა. იყო რუსეთის საიმპერატორო გეოგრაფიული საზოგადოების წევრი. 1879 წლიდან ინტერესდება გეოგრაფიის, ხალხების, ენების შესწავლით. მან მრავალჯერ იმოგზაურა კავკასიის სხვადასხვა მხარეში. 1896

წლიდან აქტიურ საექსპედიციო მუშაობას ეწეოდა. იკვლევდა ქართულ-გერმანულ კულტურათა ურთიერთკავშირს, გერმანულ დასახლებათა ისტორიას საქართველოში (ელიზაბეტპოლი და ქელენდორფი). კარგად შეისწავლა ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხები, იყო საქართველოში არსებული ევანგელისტური საეკლესიო საბჭოს საპატიო წევრი, ამ საბჭოს თავმჯდომარე, თბილისის გერმანული თემის თავმჯდომარე, საქართველოში არსებული გერმანული სკოლების „მამა“ (Vater). საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ ერთი წლით გერმანიაში გაემგზავრა და უკან დაბრუნების შემდეგ, 1925 წელს, გარდაიცვალა თბილისში და აქვეა დაკრძალული.

კ. ჰანის ნაშრომებიდან ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა: „Aus dem Kaukasus“ (კავკასიიდან), „Kaukasische Reisen und Studien“ (კავკასიური მოგზაურობები და კვლევები), „Neue kaukasische Reisen und Studien“ (ახალი კავკასიური მოგზაურობები და ძიებანი) და „Bilder aus dem Kaukasus. Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens“ (კავკასიური სურათები. ახალი გამოკვლევები კავკასიათმცოდნეობისათვის), რომლებიც 1892-1900 წლებში გამოქვეყნდა და შეიცავს ავტორის მიერ საქართველოს მთიანეთსა და კავკასიის სხვა რეგიონებში მოგზაურობისას მოძიებულ და დაფიქსირებულ ინფორმაციას თუშ-ფშაველ-ხევსურთა, ქისტების, ინგუშების, აფხაზების მატერიალური და სულიერი კულტურის ასპექტების შესახებ. მონაცემები შეეხება დასახლების ტიპებსა და საცხოვრებლის თავისებურებებს. გვარ-ხატებსა და რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს, ჩვეულებითი სამართლის ნორმებს, ეროვნულ ჩაცმულობასა და იარაღ-საჭურველს. ჩვენთვის, ეთნოგრაფიული მასალის ორიგინალობასთან ერთად, საინტერესო იყო ტრადიციული ყოფის გარკვეული დეტალების თავისებური აქცენტირება, რაც შესაძლებლობას იძლევა, უცხოელ მეცნიერთა თვალთახედვით გამოვეყოთ ყველაზე საინტერესო ფენომენები ქართველ მთიელთა ყოფაში. აქვე მოცემულია XIX საუკუნის მიწურულის კავკასიის ანთროპოლოგიური და კონფესიური შემადგენლობის სურათი. ჩენი კვლევის ინტერესებიდან გამომდინარე, ძალზე მნიშვნელოვნად გვეჩვენება კ. ჰანის ნაშრომი

„Heilige Haine und Bäume bei den Völkern des Kaukasus“ (წმინდა ხეები და ჭალები კავკასიის ხალხებში), რომელიც 1891 წელს გამოქვეყნდა კრებულში – „Ausland“ და საინტერესო გამოკვლევას საკრალური ხეების არსის, გავრცელების არეალისა და თავისებურებათა შესწავლის თვალსაზრისით. ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნების ერთ საინტერესო ასპექტს – წარმოდგენებს საიქიო ცხოვრების შესახებ – წარმოგვიჩენს კ. ჰანის ნაშრომი „Die Vorstellungen der Svaneten von dem Leben nach dem Tode“ (სვანების წარმოდგენები საიქიო ცხოვრების შესახებ). იგი 1892 წელს გამოქვეყნდა კრებულში – „Ausland“ და მთლიანად ავტორის მიერ მოპოვებულ ორიგინალურ ეთნოგრაფიულ მასალას ემყარება. რაც ზრდის მის მეცნიერულ ღირებულებას და ნაშრომს მნიშვნელოვან ეთნოგრაფიულ პირველწყაროდ აქცევს იმქვეყნიურ ცხოვრებასთან დაკავშირებული რელიგიური წარმოდგენების კვლევისას.

კავკასიის მთიელებთან დაკავშირებული საინტერესო ეთნოგრაფიული მასალები მოვიძიეთ აგრეთვე რ. ერკერტის ნაშრომებში. იგი რუსეთის არმიის გენერალ-ლეიტენანტი, ეთნოგრაფი და სამხედრო მწერალი გახლდათ. როდერიხ ფონ ერკერტი 1821 წელს კულშში დაიბადა და 1900 წელს ბერლინში გარდაიცვალა. წარმოშობით ძველი პრუსიული საგვარეულოდან იყო და, როგორც პრუსიელმა ოფიცერმა, ახალგაზრდობაში სამხედრო სამსახური დაიწყო რუსეთის არმიაში, სადაც გენერალ-ლეიტენანტის ჩინს მიაღწია. 1884 წლიდან იგი კავკასიური დივიზიის მეთაურია, შემდეგ ბერლინში ბრუნდება და სამეცნიერო მოღვაწეობას იწყებს. მიეღიანებები კავკასიაში მან ენისა და ეთნოგრაფიის სფეროში სამეცნიერო ინტერესების დასაკმაყოფილებლად გამოიყენა და 1875 წელს ლაიფციგში გამოაქვეყნა ნაშრომი „Der Kaukasus und seine Völker“, 1895 წელს ვენაში – „Die Sprachen des kaukasischen Stammes“. უკვე მისი გარდაცვალების შემდეგ, 1901 წელს, დაიბეჭდა მისი ძირითადი ნაშრომი: „Wanderungen und Siedlungen der germanischen Stämme in Mitteleuropa von den ältesten Zeiten bis auf Karl den Großen“. ჩვენთვის მნიშვნელოვან თემას ეძღვნება რ. ერკერტის ნაშრომები: „Chevsurien und Chevsuren-“ (ხევსურეთი და ხევსურები), 1891 წელი. „Die Völker des

Kaukasus“ (კავკასიის ხალხები), 1895 წელი და „Die Bevölkerung des kaukasischen Gebiets“ (კავკასიის რეგიონის მოსახლეობა), 1891 წელი, რომლებიც შეეხება კავკასიის მოსახლეობის სოციალურ ურთიერთობებს, წეს-ჩვეულებებსა და ადათებს, რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს. კვლევისას ვეყრდნობოდით ასევე ნ. ზაიდლიცის ნაშრომებს: „Ethnographie des Kaukasus in Karte und Tabulle dargestellt“ (კავკასიის ეთნოგრაფია რუკებითა და ტაბულებით), რომელიც 1880 წელს გამოქვეყნდა და 1891 წლის პუბლიკაციას „Gemeinde- und Familienleben der Chevsuren“ (ხევსურების სათემო და საოჯახო ცხოვრება). ბუნებრივია, ამასთან ერთად მოხდა ამ მასალის შეჯერება ამავე პერიოდის გერმანელი ავტორების: ა. ზისერმანის, მ. ღეპის, ც. კოხის, ა. ღირის, კ. ჰეგერის შესაბამის მონაცემებთან და კორელაცია ქართველ მეცნიერთა გამოკვლევებთან, რამაც შეამზადა საფუძველი ჩვენი დასკვნებისათვის. ამ უკანასკნელთაგან განსაკუთრებით საინტერესო იყო ა. ღირის ნაშრომები.

ნაშრომი შედგება შესავლის, სამი თავისა და დასკვნისაგან. თითოეულ თავს თან ერთვის დასკვნა. ნაშრომის საერთო დასკვნაში განზოგადებულია კვლევის ის შედეგები. რომლებიც ღირებულია ნაშრომის საბოლოო მიზნის, ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნების ზოგიერთი თავისებურების კვლევის თვალსაზრისით XIX საუკუნის მეორე ნახევარში.

ნაშრომის პირველი თავის შესავალში მიმოხილულია საკრალური ხეების გავრცელების არეალი და ხის თაყვანისცემის თავისებურებანი მსოფლიოს ხალხებში უძველესი დროიდან თანამედროვე ეპოქამდე, რელიგიური მოტივაცია. რომელიც საფუძველად დაედო ხის კულტისა და ხეთა მსახურების ტრადიციის ჩამოყალიბებას. ხის კულტთან დაკავშირებული საკითხები კარგადაა შესწავლილი ქართულ ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში, ამიტომ, ერთი მხრივ, თითქოს ზედმეტი იყო იმავე მოვლენების ხელმეორედ განხილვა, მაგრამ ჩვენი მიდგომა ამ ფაქტებისადმი რამდენადმე განსხვავებულია (პირველ რიგში, იგულისხმება მათი სხვა კონტექსტში განხილვა) და, ამასთან ერთად, მსჯელობა წარიმართება უპირატესად XIX საუკუნის მი-

წურულის გერმანელ მეცნიერ-მოგზაურთა ნაშრომებში დაცული მასალის საფუძველზე.

ხეათ მსახურებას კავკასიაში ხანგრძლივი ისტორია აქვს, შესაბამისად, ხანგრძლივი ტრადიცია არსებობს უცხოელ ავტორთა დანტერესებისა ამ პრობლემებით. იგი სათავეს იღებს აპოლონიოს როდოსელთან და, ამ პერიოდიდან მოყოლებული, პრაქტიკულად ყველა ეპოქის ავტორი, რომელთაც შეხება ჰქონიათ კავკასიასთან, მეტ-ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა რელიგიური აზროვნების ამ საინტერესო ასპექტს. ხის საკრალურ ფუნქციასთან ერთად ყურადღება მივაქციეთ წმინდა ხეებისა და ტყეების კონკრეტულ-პრაქტიკულ დანიშნულებას, რომლის დადასტურება კარგად ხერხდება გერმანელ მეცნიერთა მიერ დაფიქსირებულ მასალაში. წმინდა ჭალების გარკვეული პრაქტიკული მნიშვნელობა მოწმდება აფხაზური მასალითაც, რომელსაც ლ. აკაბას ნაშრომის მიხედვით ვიყენებთ. პირველი მნიშვნელოვანი ფუნქცია მუღავნდება საკრალური ხეების კავშირში მიცვალებულთა სამყაროსთან, რაც, რელიგიურ-რიტუალური მნიშვნელობის გარდა, პრაქტიკული დატვირთვის მატარებელიცაა და მიუთითებს წმინდა ჭალების გამოყენებაზე დასაკრძალავ ადგილად, ასევე მიცვალებულის მოსახსენიებელ რიტუალში; ასეთი ხეების მეორე მნიშვნელოვანი ფუნქცია ის იყო, რომ მათ ავადმყოფი ადამიანის განკურნების უნარი ჰქონდათ. მსგავსი შემთხვევები კავკასიის ზოგიერთ ხალხში, და მათ შორის აფხაზებშიც, დასტურდება; არსებული მასალის საფუძველზე გამოიკვეთება წმინდა ხეების მესამე, კონკრეტული დანიშნულება – სწორედ აქ ხდებოდა რაიმე მნიშვნელოვან საკითხზე მსჯელობისას ხალხის თავშეყრა, აქვე ხდებოდა კონფლიქტურ სიტუაციაში დაპირისპირებულ მხარეთა შერიგება და აგრეთვე საზეიმო ფიცის დადება. ვფიქრობთ, ეს საკრალური ხეების თავისებურ სოციალურ ფუნქციაზეც მიუთითებს. ამასთან ერთად, საკრალური ტყეები ნაკრძალად ითვლებოდა იქ მობინადრე ცხოველებითურთ და ერთგვარი თავშესაფარი იყო ადამიანებისათვის, რომლებიც ტყის ტერიტორიაზე დაცულნი იყვნენ ხელყოფისაგან.

ამ თავში განხილული მასალა საფუძველს გვაძლევს, გამოვთქ-

ვით მოსაზრება, რომ წმინდა ჭალები ძალიან ხშირად ავლენენ რელიგიური სინკრეტიზმის ნიშნებს, რაც ჩვენ მთელი კავკასიისათვის (საქართველოს მთიანეთი, ჩერქეზეთი, აფხაზეთი, ოსეთი) საერთო უნივერსალიად გვესახება და იმაზე მეტყველებს, რომ ხეია მსახურების უძველესი რელიგიური არქეტიპი შესაბამისად აისახა სულიერ კულტურაში და გამოიხატა კულტურულ ტრადიციებში.

მეორე თავი ძირითადად შეეხება საიქიო ცხოვრებასთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებს, რომლებიც XIX საუკუნის მეორე ნახევარში საქართველოს მთიანეთში გერმანელი მეცნიერების მიერ მოძიებული მასალის საფუძველზე განიხილება. ბუნებრივია, ეს მონაცემები ქართველ მეცნიერთა შესაბამის ნაშრომებთან მიმართებითაა განხილული და შესაძლებლობას გვაძლევს, წარმოვიდგინოთ საიქიოს როლი და მნიშვნელობა ქართველ მთიელთა ყოფაში, თვალთუვალი გავადევნოთ საიქიოს სურათის ერთგვარ სახეცვლილებას, რომელიც პირველ რიგში, თავს იჩენს იმ განსხვავებაში, რომელიც არსებობს დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა რელიგიურ აზროვნებაში. შევეცადეთ, უმთავრესი ყურადღება სწორედ მსგავსება-განსხვავებისათვის მიგვექცია, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა რეგიონს ახასიათებს და ამის საფუძველზე გავგვიკეთებინა გარკვეული დასკვნები. სხვაობა, რომელიც აქ შეიმჩნევა, ჩვენ რელიგიური აზროვნების განვითარების სხვადასხვა ეტაპის ამსახველად მიგვაჩნია და, შესაბამისად, ვთვლით, რომ საიქიოს ხევისურული სურათი ამ თვალსაზრისით შეიძლება ერთ-ერთ უძველეს რელიგიურ არქეტიპს წარმოადგენდეს საქართველოში. გერმანელი ავტორების მასალის საფუძველზე დადასტურდა სამოთხისა და ჯოჯოხეთის საინტერესო სურათი, რაიმლის ცალკეული მნიშვნელოვანი დეტალები საგანგებო განხილვისა და ანალიზის ობიექტად იქცა და შესაბამისი დასკვნებიც გაკეთდა. აღინუსხა დანაშაულისა და სასჯელის სხვადასხვა სახეობა, რომელნიც, მთიელთა წარმოდგენით, ადამიანის ჯოჯოხეთში მოხვედრას განაპირობებენ და, ჩვენი აზრით, საქართველოს მთიანეთში თემის, როგორც სოციალურ ურთიერთობათა რეგულირების მექანიზმის, კარგად გამოკვეთილ ფუნქციას ადასტურებს.

გერმანელ მეცნიერთა მიერ დაფიქსირებულ მასალაში კარგად გამოიკვეთება სიცოცხლის ხის იდეა, რომელიც ხევისურული სამოთხის სურათის ერთ-ერთი ძირითადი ატრიბუტია. ჩვენ იგი ძირითადად კომუნიკაციური დატვირთვის მატარებლად მიგვაჩნია და ვთვლით, რომ ის სამყაროს ღერძის მნიშვნელოვანი როლის დადასტურებაა იმპევენიურ ცხოვრებაში. იმავე მნიშვნელობის მქონეა ხევისურული სამოთხის თეთრი ციხე-კოშკი. ყურადღება მივაქციეთ აგრეთვე საკრალური ხის (დროშის სახით) მონაწილეობას მიცვალებულის სულის ემპაიკისთვის წართქვევის საინტერესო რიტუალში და შევეცადეთ, წარმოგვეჩინა მისი რელიგიური მოტივაცია. საიქიო ცხოვრებასთან დაკავშირებული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების განხილვის საფუძველზე კიდევ ერთხელ გამოითქვა მოსაზრება, რომ ადამიანს უძველესი დროიდანვე შეეძლო მხოლოდ მკაცრად განსაზღვრულ და მოწესრიგებულ კოსმოსში ეცხოვრა. სიკვდილ-სიცოცხლის შესახებ არსებული შეხედულებები სწორედ სამყაროში არსებული წესრიგის შესახებ წარმოდგენებს ასახავდნენ. ზოგადად, ქართველ მთიელთა შეხედულებები ამ სფეროში მათი რელიგიური აზროვნების მაღალი კულტურის მაჩვენებელია.

ნაშრომის შესამე თავი ეძღვნება ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნების უკვე განხილულ თავისებურებათა გააზრებას ცენტრის სიმბოლიკის კონტექსტში. ანალიზისას ძირითადად ვეყრდნობოდით მ. ელიადეს, ზ. კიკნაძისა და ი. სურგულაძის ნაშრომებს. მ. ელიადეს აზრით, ადამიანი უკვე არქაულ საზოგადოებაში ცდილობდა, სიწმინდესთან, საკრალურთან უშუალო სიახლოვეში ეცხოვრა, პირველ რიგში, იმის გათვალისწინებით, რომ საკრალური ყოველთვის მოიაზრებოდა როგორც ძალა (რეალური და შემოქმედი). ამ კონტექსტში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება „სამყაროს ცენტრის“ იდეას და ამ ცენტრის სიმბოლიკას, რომელიც მსოფლიოს ხალხთა რელიგიურ აზროვნებაში მრავალფეროვანი ნიმუშებით დასტურდება და ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალაშიც მკაფიოდაა გამჟღავნებული. სწორედ ამ თვალსაზრისით იქნა განხილული ქართველ და გერმანელ მეცნიერთა მიერ დაფიქსირებული ეთნოგრაფიული მასალის ისეთი დეტალები, როგორებიცაა: საკრალური

ხის სტატიკური (დარბაზის დედაბოძი) და მობილური (ჩიჩილაკი, კარაჩხა, დროშა) სიმბოლოები, მთის თაყვანისცემის ტრადიცია (აფხაზური მასალის საფუძველზე), კერა და მასთან დაკავშირებული რიტუალები. ცენტრის სიმბოლიზაციის სხვადასხვა ასპექტის განზოგადება საერთო ჯამში უფრო ნათელს ხდის სამყაროს შესახებ ტრადიციული წარმოდგენების სრულ სურათს. ეს სურათი ქართულ სინამდვილეში, ისევე როგორც მსოფლიოს ბევრი ხალხის რელიგიურ აზროვნებაში, სამყაროს სამ სკენელს (ქვესკნელი, მიწა, ზესკნელი) შორის მიმართების უნივერსალურ ურთიერთკავშირსა და ამ ურთიერთკავშირის ოპოზიციურ ხასიათს წარმოაჩენს. ამ სურათში განსაკუთრებული როლი ენიჭება სამყაროს სიმბოლურ ცენტრს, მის ჭიპს და მასზე გამავალ მარადიულ ღერძს, რომელიც აკავშირებს და ამთლიანებს სამყაროს და არსებობის ერთი ფორმიდან მეორეში ონტოლოგიური გადასვლის შესაძლებლობას ქმნის. უძველესი დროიდანვე ადამიანი ცდილობდა, მოწესრიგებულ, ორგანიზებულ სამყაროში ეცხოვრა, ხოლო მოწესრიგება ცენტრიდან მის ორიენტაციას ნიშნავდა. ადამიანის ეს სწრაფვა მკაფიოდ აისახება მსოფლიოს ხალხთა (სპარსეთი, შუამდინარეთი, ჩინეთი, იუდეა) რელიგიურ ტრადიციებსა და კოსმოლოგიურ წარმოდგენებში და რეალიზდება სხვადასხვა სიმბოლოთი, რომელთაგან თითოეული მთა axis mundi-ს აღნიშნავს. სწორედ axis mundi-ის კონტექსტში განვიხილავთ ქართული ეთნოგრაფიული ყოფის ისეთ ფენომენებს, როგორებიცაა: გვირგვინიანი დარბაზის (ქართული საცხოვრებლის ერთ-ერთი უძველესი ტიპი) დედაბოძი, რომლის განხილვა დარბაზის ცალკეულ დეტალებთან ერთობლიობაში გვაძლევს საშუალებას, დარბაზული ნაგებობები მოწესრიგებული, ცენტრიდან ორიენტირებული სამყაროს მიკრომოდელად წარმოვიდგინოთ, რაც, თავის მხრივ, ადასტურებს ცენტრის, საკრალური შუაგულის, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ქართველთა რელიგიურ აზროვნებასა და ტრადიციულ ყოფაში; ასეთივე რიგის ფენომენებად ანუ სამყაროს სიმბოლური ცენტრის განსახებად მოვიაზრებთ ხატის დროშებს, რომელთა ეს ფუნქცია, ვფიქრობთ, კარგად ვლინდება მიცვალებულის სულის ეშმაკისაგან დახსნის საინტერესო რიტუალში; კერას,

რომელიც საზოგადოდ საკრალური შუაგულის სიმბოლოდ ითვლება (ზ. კიკნაძე) და ამ დატვირთვით მონაწილეობს, ჩვენი აზრით, გერმანელი მეცნიერების მიერ აღწერილ საქორწინო და სამგლოვიარო (დაკრძალვის) რიტუალებში; სამყაროს ღერძის ერთ-ერთ საყოველთაოდ მიღებულ სიმბოლოდ კი ითვლება მთა, რომლის საკრალური დატვირთვა კარგად დასტურდება არა მხოლოდ ძველი ცივილიზაციის ქვეყნების სულიერი კულტურის ნიმუშებით, არამედ მთის თაყვანისცემის აფხაზური ტრადიციითაც, რომლის საფუძველზე მთა-ხის იდენტურობა და მათი ურთიერთჩანაცვლების პროცესი საკმაოდ რეალურად ვლინდება. სამყაროს ცენტრის სიმბოლოთა მნიშვნელობას ქართულ რეალობაში მკაფიოდ წარმოაჩენს ფოლკლორული მასალა (სალოცაეების დაარსებასთან დაკავშირებული მითოლოგიური გადმოცემები). მისი დამოწმებისას ძირითადად ვეყრდნობოდით ზ. კიკნაძის, გ. ჩიტაიასა და თ. ოჩიაურის ნაშრომებს, რომელთა კვლევების შედეგები შევაჯერეთ გერმანელი ავტორის (კ. ჯანი) მასალასთან და მივედით იმ დასკვნამდე, რომ ხატ-სალოცაეების დაარსებასთან დაკავშირებული ანდრეზის (გუდანის ხატის დაარსება) სხვადასხვა ვარიანტი ერთი და იმავე ასპექტის აქცენტირებას ახდენს – ესაა ცენტრის სიმბოლიზაცია, რომელიც ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნებისათვის საკმაოდ ნიშანდობლივი მოვლენაა და ხშირად განსხვავებული ფორმებით რეალიზდება. სწორედ ეს უნივერსალური მითოლოგიური სიმბოლო – სამყაროს ცენტრზე გამავალი მარადიული ღერძი – აძლევდა ქართველ მთიელებს მოწესრიგებულ, საკრალურ სამყაროში ცხოვრების შესაძლებლობას.

პირველი თავი

ხის საკრალიზაციის თავისებურებანი ბავკასიაში

ქართველ მთიელთა ეთნიკურ კულტურაში ნათლად ირეკლება მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი მსოფლალქმა, რწმენა-წარმოდგენები, ტრადიციები და, რასაკვირველია, უცხო კულტურათა გავლენებისა თუ უნივერსალურ ფასეულობათა ამსახველი შრეები.¹ აღნიშნულის კონტექსტში ყურადღებას იმსახურებს სუბიექტის თაყვანისცემის, წმინდა კორომებისა თუ ტყეების არსებობის ფაქტი კავკასიის ხალხებში, რაც დედამიწის მრავალ რეგიონში გავრცელებული მოვლენაა. მ. ელიადეს აზრით, რელიგიური ადამიანებისათვის ბუნება მხოლოდ „ბუნებრივი“ არ არის. კაცობრიობისათვის ბუნებას ყოველთვის ჰქონდა „ჯადო“, „იღუმადლება“, „გრძნეულება“. ყველაზე არარელიგიურ თანამედროვე ადამიანსაც კი ბუნების მიმართ აქვს არა მხოლოდ ესთეტიკური, სპორტული ან ჰიგიენური დამოკიდებულება, არამედ კიდევ რაღაც განცდა, დეფინიციისათვის ოდნავ გაუგებარი და რთული, რომელიც ოდესღაც არსებული რელიგიური გრძნობების შორეულ ხსოვნას უნდა უკავშირდებოდეს.²

ძველი ბაბილონელები და მათი მონათესავე ხალხები თაყვანს სცემდნენ ხეებს, რომელთაც ღვთაებრივ თვისებებს მიაწერდნენ. მათ ნებისყოფის მქონე სულიერ არსებებად გაიაზრებდნენ და ღვთაების წარმომადგენლებად აღიქვამდნენ. რომლებთანაც ეს ხეები გარკვეულ კავშირში იმყოფებოდნენ. ხის კულტის ფართოდ გავრცელებაზე ბაბილონში მეტყველებს გილგამეშის ეპოსში მოხსენიებული კედრის ჭალა, რომელიც ღმერთების სამყოფელი და ღვთაება ირინას საბრძანისია. ამავე თქმულების მიხედვით, ზუმბაბას სიცოცხლე დაკავშირებულია ნაძვის არსებობასთან. ამ ხის მოჭრა მისი სიკვდილის ტოლფასია. ფრიგიელების თქმულებით, მათი წინაპარი

¹ ვ. რუხაძე, ქართული ეთნოსის კულტურული ატრიბუტის ერთი ასპექტისათვის-საკრალური დროშები. „ქართველური მეცნიერება“, IV. ქუთაისი, 1998, კვ. 235.

² M. Eliade, Das Heilige und das Profane, Frankfurt am Main, 1995, გვ. 134.

ნუშის ხისგან დაიბადა. საბერძნეთში კი მოდგმის წარმომშობად მუხა მიაჩნდათ. ხეებს თაყვანს სცემდნენ ფინიკიელებიც. ამ კულტ-თან დაკავშირებული რიტუალები სრულდებოდა წმინდა ჭალებში, რომელთაც აშერი ერქვა. მოგვიანებით დღესასწაულის აღსრულება ტაძარში გადაინაცვლა, სადაც წმინდა ხეს ჩაენაცვლა სიმბოლური წმინდა სვეტები, ასევე სახელწოდებით – აშერ.³

მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ხის თაყვანისცემა ევროპის ხალხთა ისტორიაში. კელტები და გერმანელები გაქრისტიანებამდე თაყვანს სცემდნენ ცასთან დაკავშირებულ სულებსა და ხეებს. 800 წლის წინ დაწერილ ქრონიკაში – *Chronicum Lauriscense breve* – ვკითხულობთ, რომ საქსების წინააღმდეგ ბრძოლისას 772 წელს კარლოს დიდმა ქალაქ ერესბურგში დაანგრევინა ტაძარი და გაანადგურა სახელგანთქმული წმინდა ხისგან დამზადებული მისი ნაწილები.⁴ ცნობილი გერმანელი მკვლევარი იაკობ გრიმი ტაძრის აღმნიშვნელი ტევტონური სიტყვების შესწავლის შედეგად იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ გერმანელთა უძველესი სალოცავები ბუნებრივი ტყეები იყო. კელტები თაყვანს სცემდნენ მუხას და სიტყვა, რომლითაც ისინი სალოცავს აღნიშნავდნენ, წარმოშობითა და მნიშვნელობით ემთხვევა ლათინურ სიტყვას – *hemus* (ჭალა). წმინდა ჭალების არსებობა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო გერმანელებში. ხის თაყვანისცემის ტრადიცია მთლიანად არ გამქრალა მათ შთამომავლებშიც. იმაზე, თუ რამდენად დიდი იყო ამ კულტის მნიშვნელობა გერმანული მოდგმის ხალხებში, შეიძლება ვიმსჯელოთ სასჯელის მიხედვით, რომელიც ელოდა წმინდა ხისთვის ზიანის მიმყენებელ ადამიანს. მას ჭიპს ამოსჭრიდნენ და მიაბამდნენ ხის იმ ნაწილთან, საიდანაც იყო მოგლეჯილი ქერქი და ხის გარშემო იქამდე ატრიალებდნენ, სანამ მისი ნაწლავები მთლიანად ხეს არ შემოეხვეოდა. სასჯელი, როგორც ჩანს, იქითკენაც იყო მიმართული, რომ ხის გამხმარი ქერქი ადამიანის ცოცხალი ქსოვილით შეეცვალათ.⁵ ხეთა

³ Л. Акаба, Исторические корни архаических ритуалов абхазов, Сухуми, 1984, гл. 7.

⁴ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Frankfurt am Main, 1995, гл. 35.

⁵ Дж. Фрезер, *Золотая ветвь*, М., 1985, гл. III.

თაყვანისცემა გავრცელებული იყო შვედებში, სლავებში, ლიტველებსა და სხვა ხალხებში. მრავალი მონაცემით დასტურდება ხის ფართოდ გავრცელებული კულტის არსებობა საბერძნეთსა და იტალიაში. უზარმაზარი ჯარიმა ემუქრებოდა კვიპაროსის მომჭრელს ესკულაპის ტყეში. რომში, ფორუმის მოედანზე, მოსახლეობა თაყვანს სცემდა რომულუსის ლეღვის ხეს. საკმარისი იყო, მას გახმობის ნიშნები დასტყობოდა, რომ მთელ ქალაქს პანიკა მოიცავდა. პალატინის ბორცვზე იზრდებოდა წმინდა შინდის ხე, რომელიც რომში ერთ-ერთ ძირითად სალოცავად ითვლებოდა. თუ მას ვინმე გახმობის ნიშნებს შეატყობდა, ამის შესახებ საშინელი ყვირილით ამცნობდა ქალაქს და მთელი მოსახლეობა წყლით სავსე ჭურჭლით იქითკენ მიეშურებოდა. ფინურ-უნგრული მოღვმის ხალხებთან წარმართული საკულტო მსახურება ძირითადად წმინდა ჭალებში ხდებოდა. უმეტესწილად ეს იყო პატარა ჭალები ან ტყის გაკაფული მონაკვეთები რამდენიმე ხით, რომელზეც მსხვერპლად შეწირული ცხოველის ტყავს ჰკიდებდნენ.⁶

ძალიან ბევრ ხალხში არსებობს შეხედულება მდებრობითი და მამრობითი სქესის ხეებისა და მათ შორის შესაძლებელი ქორწინების შესახებ. აყვავებულ ხეს ისე ეპყრობიან, როგორც ფესმძიმე ქალს, ე. ი. ყოველმხრივ უფრთხილდებიან და ეფერებიან. თანამედროვე ევროპის ბევრ ხალხში დღემდე მიღებულია მაისის ხის დარგვა ან მისი მორთვა. რუსეთში გავრცელებული ჩვეულებით, სამების დღესასწაულამდე, ბოლო ხუთშაბათს, სოფლის მოსახლეობა სანთლებით მიდის ტყეში და ჭრის ნორჩ არყის ხეს, მას აცმევენ სარაფანს და ყოველმხრივ რთავენ. ასეთი ფორმით მოაქეთ სოფელში და დგამენ რომელიმე სახლში. სადაც იგი სამების დღესასწაულამდე რჩება. ორი დღის განმავლობაში მოსახლეობა დადის ამ სახლში სტუმრის მოსანახულებლად. სამების დღესასწაულზე მას ხსნიან და მთელი მორთულობით მდინარეში ავლებენ. რიტუალი ემსახურება წვიმის მოყვანას. მაისის ხეებთან დაკავშირებული ტრადიცია გავრცელებულია ინგლისში, საფრანგეთში,

⁶ იქვე, გვ. 112.

შეეცაში, გერმანიასა და ევროპის სხვა ხალხებში. მაისის ხე, უმეტესწილად, ნაძვია. ადრე, როგორც ჩანს, იგი ყოველწლიურად იღებოდა, ხოლო მოგვიანო პერიოდში მუდმივი მაისის ბოძით (სვეტი) შეიკვალა. ბავარიის სოფლებში მისი განახლება 4-5 წელიწადში ერთხელ ხდება, ხოლო დანარჩენ დროს მას უბრალოდ რთავენ, ამასთან ერთად, მორთულობაში აუცილებლად შედის წიწვები, როგორც ჩანს, იმის შესახსენებლად, რომ ეს მარადიულად ცოცხალი ხეა. ხის სული ევროპელ ხალხებში წარმოდგენილია ერთდროულად მცენარისა და ადამიანის სახით. მისი არჩევა ხდება დღესასწაულზე (გიორგობა, ეგორის დღე - 23 აპრილი), არჩეული ადამიანი ირთვება მწვანე ფოთლებითა და ტოტებით და მონაწილეობს საგანგებო რიტუალში. ინგლისში მას ეწოდება მწვანე ჯეკი, სლოვენებში - მწვანე იური, გერმანიაში - მაისის მეფე, ზოგიერთ ხალხში კი - ფოთლოვანი კაცი და ტყის სულს განასახიერებს.⁷

ხის თაყვანისცემას საფუძვლად უდევს რელიგიური მოტივაცია, რომ მას გონიერი არსების ყველა ნიშან-თვისება აქვს და ამდენად ადამიანის მფარველობა ან მისთვის ზიანის მიყენება შეუძლია. ხე შეიძლება იყოს ობიექტი რომელიმე ღვთაების სულის ჩასახლებადაც ან ამ სულის განსახიერება და ბოლოს, ხე შეიძლება იყოს სულის საყვარელი საცხოვრებელი ან მოსასვენებელი ადგილი და, ამის გათვალისწინებით, საკურთხეველის მოწყობისა და მსხვერპლის შეწირვის საუკეთესო ადგილიც.⁸ კულტის განვითარების ამ ბოლო საფეხურზე უკვე აღარ შეიმჩნევა განსხვავება ცალკეულ ხესა და მთლიანად ტყეს შორის, რაკილა სულს, რომელიც ხეშია ჩაბუდებული, შეუძლია თავისუფლად გადაადგილდეს და ხეების რაღაც გარკვეული რაოდენობა მოიცვას. ამ პერიოდთან ჩნდება არა მარტო წმინდა ხეების, არამედ წმინდა ჭალებისა და ტყეების არსებობის ტრადიციაც. ამასთან ერთად, აუცილებლად უნდა ითქვას, რომ, მ. ელიადეს აზრით, არცერთი მცენარე თავისთავად

⁷ Дж. Фрезер, Золотая ветвь, М., 1985, гл. 124.

⁸ Е. Вайденбаум, Священные роши и деревья у кавказских народов, сб. „Кавказские этюды“, Тифлис, 1901, гл. 17.

„ღირებული“ არ არის – მისი ღირებულება დამოკიდებულია არქექტიპთან კავშირზე და იმ გარკვეულ ქმედებებსა და სიტყვიერ განმეორებებზე, რაც მცენარეს საკრალურობას ანიჭებს და გამოყოფს მას პროფანული გარემოდან. ხე საკრალური ხდება იმ ძალის გამო, რომელსაც იგი გამოხატავს, იგი იმის გამო იქცევა სამყაროს ხედ, რომ კოსმოსის ზუსტი რეპროდუქციის გამომხატველია. შესაბამისად, მისი აზრით, არაზუსტი და არასწორი უნდა იყოს მსჯელობა „ხის კულტზე“, როგორც ასეთზე, რადგან არცერთ ხეს არ სცემენ თავიანთს იმ ფაქტის გამო, რომ ის ხეა, არამედ მას ეთაყვანებიან უპირატესად იმის გამო, რაც მისი მეოხებით ვლინდება, რაც იგულისხმება და მნიშვნელოვანია მასში.

ხის კულტთან დაკავშირებული საკითხები კარგადაა შესწავლილი ქართულ ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში. პრობლემის კვლევაში ეთნოლოგიური მეცნიერების განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ივ. ჯავახიშვილმა, ვ. ბარდაველიძემ, გ. ჩიტაიამ, ირ. სურგულაძემ, ჯ. რუხაძემ, ვ. ითონიშვილმა, ს. მაკალათიამ, მ. კანდელაკმა, დ. გიორგაძემ, თ. ოჩიაურმა. ნ. ხაზარაძემ, თ. ცაგარეიშვილმა და სხვებმა. მათი კვლევის შედეგები ხის საკრალიზაციის თავისებურებებთან დაკავშირებული მოვლენების ანალიზისას ჩვენთვის მნიშვნელოვანი საყრდენი ბაზა იყო. საკრალური ხეების გავრცელების არეალისა და თავისებურებების შესწავლისადმი დიდ ინტერესზე მეტყველებს ამ საკითხების ფართოდ გაშუქება უცხოურ სპეციალურ ლიტერატურაში. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს მ. ელიადეს, ე. ტეილორის, მ. ენგელჰარდტის, ვ. პაროტის, კ. ჯანის, ვ. ჰიოთერის, ვ. მონჰარდტის, ჯ. ფრეზერის, ს. ზელბმანისა და სხვათა გამოკვლევები. ეს ინტერესი აშკარად შეიძინევა იმ მეცნიერთა ნაშრომებშიც, რომლებიც მე-17 საუკუნიდან იწყებენ მოგზაურობას კავკასიის სხვადასხვა რეგიონში და, მათ შორის, საკმაოდ ინტენსიურად საქართველოში. აქედან მოყოლებული, კავკასიის შესახებ არსებულ უცხოურ გამოკვლევებში, რომლებშიც ხშირად თვით ნაშრომთა ავტორების მიერ ამ რეგიონში მოგზაურობისას აღწერილი ორიგინალური ეთნოგრაფიული მასალაა ფიქსირებული, სხვა

საინტერესო ეთნოგრაფიული რეალიების გვერდით, ხშირად გვევლება საკრალური ხეებისა თუ ჭალების არსებობის დამადასტურებელი ფაქტები და მათი გაანალიზებისა და განზოგადების მცდელობა. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებული აქტიურობით გამოირჩევიან გერმანულენოვანი ავტორები, რომელთაც კავკასიასთან მჭიდრო მეცნიერული ინტერესები და შესაბამისი კონტაქტებიც აკავშირებდათ. გამომდინარე აქედან, ჩვენს ნაშრომში მსჯელობა წარიმართება უპირატესად XIX საუკუნის მიწურულისა და XX საუკუნის დასაწყისის გერმანულ მეცნიერ-მოგზაურთა ნაშრომებში დაცული ხის კულტთან დაკავშირებული მასალის საფუძველზე. მასალა ძირითადად კავკასიისა და საქართველოს მთიანეთს შეეხება. ბუნებრივია, ამასთან ერთად აუცილებლად ხდება არსებული მონაცემების შეჯერება ქართველ მეცნიერთა გამოკვლევების შედეგებთან. მთიელთა მუდმივი, უწყვეტი კავშირი წარსულთან, ისტორიასთან მათი სულიერი ყოფის მალალი დონის საწინდარი იყო. ეს დონე გამოირჩეოდა მდგრადობით და ცვლილებებს განიცდიდა, ძირითადად, ტრადიციული სათემო სტრუქტურების ჩარჩოებში. უნდა ითქვას, რომ საქართველოს მთიანეთი ის სამყაროა, რომელსაც ყოველთვის ჰქონდა ტრადიციის, მითოსის, რიტუალისა და მაგიის საკუთარი კულტურა (მ. კანდელაკი), ხოლო საკრალური ხეების არსებობა მთიელთა კულტურული ფონდის ერთი არსებითი კომპონენტია.

ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი გერმანელი ავტორი, რომელმაც სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა ხის კულტის გავრცელების საკითხს კავკასიის ხალხებში, არის კ. ჰანი. მისი ნაშრომი „Heilige Haine und Bäume bei den Völkern des Kaukasus“ (წმინდა ჭალები და ხეები კავკასიის ხალხებში) 1891 წელს გამოქვეყნდა კრებულში – „Ausland“. გარდა ამისა, აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანი მასალებია თავმოყრილი მის ორ ნაშრომში: „Bilder aus dem Kaukasus. Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens“ (კავკასიური სურათები. ახალი გამოკვლევები კავკასიის შესახებ) და „Neue kaukasische Reisen und Studien“ (ახალი კავკასიური მოგზაურობები და გამოკვლევები). თუმცა კავკასიის ტერიტორიაზე ხის თაყვანისცემასთან დაკავშირე-

ბული პირველი ცნობები, რაც საშუალებას გვაძლევს მსგავსი კულტის არსებობა უძველეს წარსულში ვივარაუდოთ, უკვე ძველ ავტორებთან გვხვდება. არგონავტების მითიდან ცნობილია არესის წმინდა ჭალა კოლხეთში. აპოლონიოს როდოსელი და ნიკოლოზ დამასკელი მოიხსენიებენ ერთ თავისებურ ჩვეულებას, რომელიც შეხებაშია ჩვენს თემასთან. კერძოდ, ისინი გვაწვდიან ცნობას, რომ კოლხეთში გარდაცვლილ მამაკაცთა გვამებს ხარის ან კამეჩის ტყავში ახვევდნენ და ხეზე ჰკიდებდნენ. მაშინ, როდესაც ქალების გვამებს მიწას აბარებდნენ. მამაკაცთა დაკრძალვის ასეთ წესს აუცილებლად საფუძვლად უნდა ედგოს რელიგიური მოტივაცია. სავარაუდოა, რომ გვამების ჩამოკიდება ხდებოდა არა ნებისმიერ ადგილას და ნებისმიერ ხეზე, არამედ წმინდა ხეებისა და ჭალების არსებობის ტრადიციის გათვალისწინებით. ამ ჩვეულების განსაკუთრებულ სიცოცხლისუნარიანობასა და სიმყარეს უნდა ადასტურებდეს ვახუშტი ბატონიშვილის მიერ ნახსენები აფხაზური ტრადიცია, რომლის თანახმადაც, აფხაზნი „... სარწმუნოებით არიან ქრისტიანნი, არამედ არღარა რისა მეცნიერნი და ირიცხუან, ვითარცა კერპნი. ვინათგან არა დაჰფლავენ მკუდართა თუსთა, არამედ მისითავე სამკაულ-იარაღითა და შესამოსლითა შთასდებენ კუბოთა შინა და შესდგამენ ხეთა ზედა, და უკეთუ შტკვენს მკუდარი იგი ეშმაკისა მიერ, სწამთ განსუენებელად მერმესა მას.“⁹

არქანჯელო ლამბერტიც თავის „სამეგრელოს აღწერაში“ ასახვლებს აფხაზურ ტრადიციას, რომლის მიხედვითაც, აფხაზები თავიანთ მიცვალებულებს კი არ მარხავენ, არამედ ათავსებენ ფულურო ჯირკებში, ხეებზე ჰკიდებენ და ვაზის ლერწით ხის კენწეროზე ამაგრებენ.

იმავეს იმეორებს ჟან დე ლუკა, დომინიკელთა ორდენის წევრი, რომლის თხზულება „Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин“ დაახლოებით 1625 წლით თარიღდება. მისი სიტყვებით, აფხაზები მიცვალებულს ხის ფულუ-

⁹ ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, ტ.IV. თბ., 1975, გვ.78.

რო ჯირკებში დებენ, რაც კუბოს როლს ასრულებს, შემდეგ ოთხ ბოძზე მიაბამენ და ასე პაერში ჩამოკიდებულს აჩერებენ.¹⁰ უნდა ვივარაუდოთ, რომ საქმე გვაქვს დაკრძალვის უძველესი აფხაზური წესის ნაშთებთან, რომელნიც ამ ფორმით შემოინახა. დაკრძალვის ასეთი წესის არსებობას აფხაზებში ადასტურებს ევლია ჩელებიც, თუმცა მას აფხაზი ბეგების დაკრძალვის ტრადიციით შემოფარგლავს.

მსგავსი ჩვეულება კავკასიის სხვა ხალხებთან არ გვხვდება, თუმცა კ. ჰანს ალწერილი აქვს სოფ. ჯაეასთან წმინდა ჭალა, რომელშიც სხვადასხვა დღესასწაული და მათ შორის მიცვალებულთან დაკავშირებული რიტუალიც აღინიშნებოდა. აქ მოწყობილი იყო საგანგებო ფანჩატურები, სადაც გარდაცვალების წლისთავზე მიცვალებულის ნათესაეები იკრიბებოდნენ და უხვი სუფრით პატივს მიაგებდნენ მის ხსოვნას.¹¹ რამდენადაც აქ აშკარად შესამჩნევია საკრალური ტყის კავშირი მიცვალებულთან, ვფიქრობთ, არ უნდა იყოს გამორიცხული იმის შესაძლებლობა, რომ არსებული ტრადიცია გავიაზროთ უძველეს პერიოდში მიცვალებულის ტყეში (ხეზე) დაკრძალვის ჩვეულებასთან სავარაუდო კავშირში და მის ერთგვარ გამოძახილად.

ყურადღებამისაქცევია მეორე მომენტიც, რომელიც ნათლად იკვეთება უკვე რელიგიური აზროვნების ამ უძველეს (იგულისხმება არგონავტების მითში ნახსენები ტრადიცია) საფეხურზე — ესაა მიცვალებულთა დაკრძალვის წესის ვარიანტობა სქესის ნიშნის მიხედვით (მამაკაცები — ქალები, ხე — მიწა), რაც კავშირს ამჟღავნებს უნივერსუმის ორსქესოვან გააზრებასთან (მიწა — მდედრული საწყისი, ცა-ზეესკნელი — მამრული საწყისი). ამ კომბინაციაში კარგად გამოიკვეთება ხის ერთ-ერთი ძირითადი საკრალური ფუნქცია — ხე როგორც კოსმოლოგიური სიმბოლო, სამყაროს ღერძი, კომუნიკაციის საშუალება დედამიწასა და ზეცას შორის,

¹⁰ Л. Акаба. Исторические корни архаических ритуалов абхазов, Сухуми, 1984. გვ. 9.

¹¹ С. Hahn. Heilige Haine und Bäume bei den Völkern des Kaukasus, Ausland 64, 1891. გვ. 812.

რომელსაც სამყაროს პერიოდული რეგენერაციის უნარი და პოტენცია აქვს. ამ მოსაზრების ერთგვარი დადასტურება გვხვდება აგრეთვე პროკოპი კესარიელთანაც, რომლის მოწმობით, აფშილები და აფხაზები ჩვენს დრომდე თაყვანსა სცემენ ტყეებსა და ხეებს, იმიტომ, რომ მათ ხეები გულუბრყვილოდ ღვთაებად მიაჩნიათ.¹²

მას შემდეგ, რაც კავკასიაში გახშირდა უცხოელთა მოგზაურობები, მათ ჩანაწერებში ხშირად გვხვდება ცნობები წმინდა ჭალების შესახებ. მაგ., ჟან დე ლუკა, რომელმაც XVII საუკუნის პირველ ნახევარში იმოგზაურა ჩერქეზეთში, გვაწვდის ცნობას ე. წ. კუდოშის (კუდოში-კოდოში – წმინდა) ჭალის შესახებ, სადაც გროვად ეწყო ცხვრის თავის ქალები, ხოლო ხეები მორთული იყო მშვილდებით, სალამურებით, პატარა ხანჯლებით, რომლებიც შესაწირის სახით იყო მოტანილი. კ. პაისონელი, რომელმაც XVIII საუკუნის მიწურულს (1787 წ.) მოინახულა კავკასია, ასახელებს წმინდა ხეებს აფხაზებთან და ჩერქეზებთან, სადაც კვლავ გვხვდება კუდოში, ოლონდ აქ იგი უკვე განსაზღვრული ხის სახელწოდებად ჩანს, რომელთანაც განსაკუთრებული რწმენა-წარმოდგენებია დაკავშირებული. პაისონელის აზრით, ხის სახელწოდება კავშირში უნდა იყოს ებრაულ სიტყვასთან „კადოშ“ – წმინდა. იგი ასახელებს ადგილსაც, სადაც მდებარეობს კოდოშის ცნობილი წმინდა ხე – ესაა კოდოშის ყურე (სავარაუდოდ, ბიჭვინთა). როდესაც მოგვიანო პერიოდში კ. პანი შეეცადა, ჩერქეზეთში კვლავ მოენახა სახელწოდება კოდოში-კუდოში, აღმოჩნდა, რომ იგი უკვე არა ხის, არამედ წმინდა ჭალის სახელი იყო.¹³ ასეთივე ხეა ჩერქეზებთან პანიასანი (პენეკასანი). თვით კ. პაისონელს მიაჩნია, რომ ხის სახელწოდება panagiasan – ეს არის დამახინჯებული სიტყვა panaghia – რომლითაც ბერძნები ღვთისმშობელს აღნიშნავენ. ჩერქეზთა სულიერი კულტურის, კერძოდ, წარმართული რწმენა-წარმოდგენების შესახებ, რომელნიც, მიუხედავად ქრისტიანული და მუსლიმანური რელიგიების მძლავრობისა, ჯერ კიდევ მტკიცედ იყო

¹² იე. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. 1, თბ., 1979, გვ. 133.

¹³ C. Hahn, Heilige Haine und Bäume bei den Völkern des Kaukasus, Ausland 64, 1891, გვ. 811.

შემონახული მათ ყოფაში, საინტერესო დაკვირვებები აქვს ქსავერო-
ო გლავანის. იგი წერს, რომ „ჩერქეზეთის ყოველ ოლქს აქვს
განსაკუთრებული წმინდა ადგილი, რომელიც, ჩვეულებრივ, ტყეში
მდებარეობს. სადაც თაყვანისცემის ობიექტად დიდი ხე ითვლება.
ასეთ ხეს ჩერქეზები ეძახიან პენეკასანს, ისინი ლოცულობენ ასეთი
ხეების წინ. მომაკვდავები თავიანთ ხმლებს, თოფსა და ტანსაც-
მელს უტოვებენ პენეკასანს. ისინი მიაქვთ იქ ცერემონიით და
კიდებენ ხეებზე ისე, რომ დროთა განმავლობაში ტყე ივსება ყოველ-
გვარი იარაღით, ტანსაცმლითა და სხვა საგნებით, მაგრამ მათი
შეხება არავის არ შეუძლია... იმ შემთხვევაში, თუ იქ ქალები ან
კაცები დანაშაულს ან მკვლელობას ჩაიდენენ, შემდეგ თავს შეა-
ფარებენ პენეკასანის ტყეს და ყელზე შემოიხვევენ წმინდა ხეზე
ჩამოკიდებულ რაიმე ნაჭერს, მაშინ ისინი სასჯელისაგან თავისუ-
ფლდებიან, როგორც ღვთაების მფარველობის ქვეშ მყოფნი. ისეც
მომხდარა, რომ თურქები, რომლებიც ტყვეობაში იყვნენ ჩერქეზეთ-
ში, პენეკასანთან თავის შეფარების შემთხვევაში თავისუფლდებოდ-
ნენ ტყვეობისაგან.¹⁴

ეს ჩვეულება, უფრო ზუსტად მისი ერთი დეტალი, ძალზე
შესამჩნევ მსგავსებას ამჟღავნებს ჯ. ფრეზერის მიერ დამოწმებულ
აფრიკული ვანანგას ტომის ტრადიციასთან, რომლის მიხედვით,
ხის სულის განრისხების შემთხვევაში დამნაშავეს დიდი სასჯელი
ემუქრება (კერძოდ, ავადმყოფობა). ამ სასჯელისაგან გათავისუ-
ფლების ერთადერთი გზა არსებობს – დამნაშავეს მეგობრები მიდ-
იან ტყეში და ხეს ფესვებიანად თხრიან, თუმცა იმავდროულად
იქვე ხდება მსხვერპლშეწირვა: კლავენ ცხვარს და ხორცს ადგ-
ილზე ჭამენ. შემდეგ თითოეული მონაწილე შეწირული ცხვრის
ტყავის ნაჭერს მარჯვენა ხელის მტევანსა და ყელზე იხვევს. ეს
არის ხის სულის მრისხანებისაგან თავის დაცვის საშუალება.¹⁵ ე.
ბელის, ე. ლონგორტის და ლ. ლულიეს ცნობებით, ყველგან, შავი

¹⁴ В. Гарланов, Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов (XII-XIX вв.). Нальчик, 1974, гл. 162.

¹⁵ Дж. Фрезер, Фольклор в Ветхом Завете, М., 1989, гл. 253.

ზღვის სანაპიროს კალთებზე მცხოვრებ ხალხებში, გვხვდება წმინდა ჭალები. ისინი ხელშეუხებელია და ჩერქეზები აქ თავიანთ ლოცვებსა და მსხვერპლშეწირვას ასრულებენ. თითოეულ ჭალას სახლებისა და ოჯახების განსაზღვრული რაოდენობა მიეკუთვნება. როდესაც გარკვეულ ტომებს შორის მტრობა ჩამოვარდებოდა, არცთუ იშვიათად, მათი შერიგება სწორედ წმინდა ჭალების მეშვეობით ხდებოდა, რაც კ. ჰანს იმ დასკვნის გაკეთების საშუალებას აძლევს, რომ ამ პერიოდში ჩერქეზებს უზენაესი ღვთაება არ ჰყავდათ და თავიანთ სცემდნენ ლოკალურ ღვთაებებს. ჩვენი აზრით, რელიგიურ მნიშვნელობასთან ერთად, ეს ჩვეულება წმინდა ჭალების გარკვეულ სოციალურ ფუნქციაზე მიუთითებს. ეს ჭალები, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ხელშეუხებელია, თუმცა მსოლოდ იმ კონკრეტული სოციუმისათვის, რომელსაც ისინი ეკუთვნიან. შეტაკებისას, იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც დაპირისპირებული მხარეები ერთსა და იმავე ჭალას სცემდნენ თავიანთს, იგი ზოგჯერ ნადგურდებოდა. ყოფილა შემთხვევები, როდესაც უკმაყოფილო ნაწილი გამოეყოფოდა თემს და, შესაბამისად, ახალ ჭალას აქცევდა საკრალურ ადგილად (კ. ჰანი). შერჩეული ადგილი კონსეკრირებული ხდებოდა რიტუალების მეშვეობით, მოცემული სოციუმისათვის იქცეოდა სამყაროს ერთგვარ ცენტრად და სწორედ აქ იყო შესაძლებელი კომუნიკაცია ღვთაებებთან.

მოგვიანებით, როდესაც ქრისტიანობის გავრცელება დაიწყო, მათ შორის ჩერქეზებშიც, პირველი ქრისტიანი მამანი საკმაოდ ჭკვიანები აღმოჩნდნენ და არა ყველგან და ყოველთვის სპობდნენ წარმართულ სალოცაეებს, არამედ ხშირ შემთხვევაში ცდილობდნენ მათ ჩანაცვლებას ქრისტიანული სიმბოლოებით. ასე უნდა აღმოჩენილიყო ხის თუ ქვის ჯვრები წმინდა ჭალებში, სადაც ტყის ბუნებრივი მწვანე ტაძარი სიწმინდედ აღიქმებოდა. ამ მოსაზრებას ადასტურებს ე. ვაიდენბაუმის მონაცემებიც, რომელთა მიხედვით, წმინდა ჭალებში ჩერქეზები ხის უხეშად გამოჩორკნილ ჯვრებს თავიანთ სცემდნენ და მსხვერპლს სწირავდნენ ღვთაება შიბლესა და სხვა ღვთაებებს. აქვე აღსანიშნავია ჩერქეზთა ერთი საინტერესო ჩვეულებაც – ღვთაება შიბლეს (მეხი) მიერ მოკლული

ცხოველის ტყავს ისინი ჯერის ფორმის სადგამებზე აფენდნენ.¹⁶ ეს ჩვეულება ერთგვარ მსგავსებას ამჟღავნებს წმინდა ჭალაში სამსხვერპლო ცხოველის ტყავის ხეზე ჩამოკიდების ტრადიციასთან, რომელიც კლაპროტის მიერ თრუსოს ხეობაშია დადასტურებული. კერძოდ, იგი მოგვითხრობს, რომ აქ სალოცავად იკრიბებიან თრუსოს ხეობის ოსები და ცხვარ-ბატკანს სწირავენ წმინდა ელიას, ხორცს მლოცველები იქვე ჭამენ, ხოლო ტყავს ღვთაებათა პატივსაცემად ხეებზე კიდებენ. ვინც აქ ხის მოჭრას ან თუნდაც ერთი ნაფოტის დაწვას გაბედავს, სიბრძავეთ ისჯება და მხოლოდ იმ შემთხვევაში დაუბრუნდება თვალის სინათლე, თუ ელიას ხარს შესწირავს.¹⁷ ადგილის სახელწოდება ჯუარე-ყაღდ, რაც ჯერის ტყეს ნიშნავს, გვაფიქრებინებს, რომ აქაც მოგვიანებით ჯვარი იქნა აღმართული, თუმცა კლაპროტს თავის მონაცემებში არაფერი აქვს ამაზე ნათქვამი. სამსხვერპლო ცხოველის ტყავის ხეზე ჩამოკიდების ტრადიცია დადასტურებულია ხეთურ მასალაშიც (თელეფინეს მითი). იგივე ჩვეულებაა აღწერილი არგონავტების მითში. ვ. ბარდაველიძეს თავის დღიურში – „ივრის ფშაველებში“ – მსგავსი შემთხვევა დადასტურებული აქვს ფშავეში, კერძოდ, ტუშურებში „ფუძის ანგელოზის“ ხატის გვერდით თხილის და კუნელის ტოტებზე ჩამოკიდებულია მიტკლისა და მარლის თეთრი ნაჭრები. ნეკერჩხლის ტოტებზე კი ჩამოცმულია მსხვერპლად შეწირული კურატებისა და ცხვრების რქები. სამსხვერპლო ცხოველის ტყავისა და საკრალური ხის ურთიერთკავშირის შესახებ საინტერესო მაგალითი მოპყავს ჯ. ფრეზერს. მისი ცნობით, ვანანგას აფრიკულ ტომში გავრცელებულია შემდეგი ჩვეულება: ქურდობაში ეჭვმიტანილი ადამიანი ხანდახან ბრალმდებელთან ერთად მიდის განსაკუთრებული ჯიშის წმინდა ხესთან (*Erythrina tomentosa*) და ორივე ხეში ასობს შუბს. ეს განარისხებს და შეურაცსყოფს ხის სულს და იგი ავადმყოფობით სჯის მხოლოდ დამნაშავეს, რადგან მას აქვს უნ-

¹⁶ E. Вайденбаум, Священные роши и деревья у кавказских народов, сб. „Кавказские этюды“. Тифлис, 1901, გვ. 80.

¹⁷ C. Hahn, Heilige Haine und Bäume bei den Völkern des Kaukasus, Ausland 64, 1891, გვ. 812.

არი, გამოიცნოს, რომელია ამ ორიდან ქურდი. ამ სასჯელისაგან გათავისუფლების მხოლოდ ერთი საშუალება არსებობს – დამნაშავის მეგობრები მიდიან და ფესვებიანად თხრიან ხეს, თუშკა იმავე ადგილზე ხდება მსხვერპლშეწირვა, კლავენ ცხვარს და ხორცს იქვე ჭამენ. შემდეგ თითოეული მონაწილე მარჯვენა ხელის მტევანზე იხვევს შეწირული ცხერის ტყავის ნაჭერს და ასეთივე ნაჭრით შეიხვევენ ყელს. ეს ხის სულის მრისხანებისაგან თავდაცვის საშუალებაა.¹⁸ მსგავსი ჩვეულება გავრცელებულია აღმოსავლეთ აფრიკის თითქმის ყველა ტომში. აფხაზური მასალის მიხედვით, დამნაშავის გამოცნობისა და დასჯის უნარი მუხას ჰქონდა. სწორედ მუხას მიმართავენ დამნაშავის გამოსავლენად და უდანაშაულობის დასამტკიცებლად. აქ წარმოითქმებოდა ფიცი-წყევლა, რომლის მიზანი დამნაშავის დასჯა იყო. მათთვის (ვანანგას ტომი) ასევე დამახასიათებელია შვილად აყვანის შემთხვევაში მსხვერპლად შეწირული ცხერის სისხლის შუბლზე წაცხების ტრადიცია, რაც თავისთავად ბადებს აზრს სისხლით ნათლობის ფენომენის უნივერსალობის შესახებ. წმინდა ხისთვის ერთგვარი ტკივილის მიყენების ტრადიციის მაგალითი საქართველოშიც მოგვეპოვება. ივ. ჯავახიშვილს ნ. დუბროვინის მიერ ფიქსირებულ მასალაზე დაყრდნობით მოჰყავს ცნობა აფხაზური დღესასწაულის – „ამშაპ“-ის შესახებ, რომელსაც აპრილის დამდეგს აღნიშნავენ. დღესასწაულის დადგომამდე 16 დღით ადრე ხალხი მარხულობდა და ღვინოსაც კი აღარ იკარებდა, თანაც ცდილობდა, ზნეობრივადაც განწმენდილიყო. დღესასწაულამდე სამი დღით ადრე ცოდვათა მონანიება იწყებოდა. დღესასწაულის წინა ღამეს მთელი სოფელი აიშლებოდა და მამასახლისის მეთაურობით ტყისკენ მიეშურებოდა, იქითკენ, სადაც ყველასაგან სათაყვანებელი საღმრთო მუხა იდგა. ლოცვის წარმოთქმის შემდგომ მამასახლისი ნაბადს წამოიხურავდა ისე, რომ არავის დაენახა, ხოლო ხალხი, ჯერ ქალები, შემდგომ ვაჟები, რიგრიგობით მიდიოდა მუხასთან, აკოცებდა ხანჯალს და დაასობდა ხეს. მერმე ლოცულობდა და ემთხვეოდა მუხას. შემდეგ

¹⁸ Дж. Фрезер, Фольклор в Ветхом Завете, М., 1989. кк. 253.

კი მამასახლისს მიუბრუნდებოდა და აღსარებას ამბობდა.¹⁹ აქ ყურადღებას იპყრობს რამდენიმე მომენტი: პირველ რიგში, ეს არის მამასახლისის მიერ ნაბღის წამოხურვა და ერთგვარი „გაუჩინარება“, რაც მკვლევართა მიერ სიმბოლურად ხის სულად თუ ღვთაებად მის გადაქცევად გაიაზრება და მეორე – ხეში ხანჯლის ჩასობის თავისებური ჩვეულება, რომელიც წმინდა ხეებისა და კორომების პრაქტიკულად საყოველთაო ტაბუირებისა და თაყვანისცემის ფონზე საკმაოდ უცნაურად გამოიყურება, ასევე უცნაურ მსგავსებას ამჟღავნებს ვანანგას შორეული აფრიკული ტომის მსგავს ჩვეულებასთან, თუმცა აფხაზებთან მას აშკარად სხვა ფუნქციური დატვირთვა აქვს. განსხვავებით აფრიკული ჩვეულებისაგან, რომლის მიზანი ხის სულის განრისხება და ამაზე დაყრდნობით დამნაშავეის გამოცნობა და დასჯაა, ქართულ სინამდვილეში, როგორც ჩანს, საქმე უნდა გვექონდეს იმ მოვლენასთან, რომელიც, კ. პანისა და სხვა მკვლევართა აზრით, დამახასიათებელია კავკასიის ბევრი ტომისათვის, კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს ავადმყოფობისა თუ ცოდვის გადაცემა საკრალური ხისთვის. ჩვენი ვარაუდით, ხანჯლის ჩასობა მუხაში და მისთვის ტკივილის მიყენება მიზნად ისახავდა ამ ტკივილთან ერთად საღმრთო მუხისათვის ადამიანის დანაშაულისა და ცოდვის გადაცემას და ამ გზით შენდობის მიღებას, სასჯელისგან გათავისუფლებას. ამასვე უნდა ადასტურებდეს ამ რიტუალის ჩატარების შემდეგ მამასახლისთან აღსარების თქმის აუცილებლობა, მით უმეტეს, თუ ეს უკანასკნელი მუხის სულს თუ მასში დავანებულ ღვთაებას განასახიერებს. აქაც აშკარად შესამჩნევია რელიგიური სინკრეტიზმის ნიშნები, რაც, ჩვენი აზრით, საყოველთაოდ დამახასიათებელია კავკასიაში არსებული ხის კულტისათვის.

აფხაზები მუხას საერთოდ განსაკუთრებული პატივისცემით ეპყრობოდნენ. ცალკეული გვარები მას მსხვერპლს სწირავდნენ. წმინდა მუხების ადგილას შემდეგში ხშირად შენდებოდა ქრისტიანული სამლოცველოები. მაგალითად, გუდაუთის რაიონის სოფ.

¹⁹ ივ. ჯაეახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. 1, თბ., 1979, გვ. 134.

ბერხეას ახლოს ჩვენი საუკუნის 20-იან წლებშიც არსებობდა წმინდა მუხის ჭალა. გ. ჩურსინის მასალის მიხედვით, ამ ჭალაში მზარდ მუხებს ჩასობილი კქონიათ რკინის ისრები, რომლებიც მსხვერპლშეწირვის ერთგვარი ნაირსახეობა იყო. მუხის ჭალებში ძველად აფხაზები საზეიმო ფიცს დებდნენ. აქ დადებული ფიცი ადგილობრივი მოსახლეობისათვის ისეთივე მტკიცე იყო, როგორც ილორის ან ბიჭვინთის ტაძარში წარმოთქმული.²⁰ მუხასთან ფიცის დადების ტრადიცია დამახასიათებელი იყო ადიღეულთათვისაც. შაფსუგები მუხას ელვისა და ჭექა-ქუხილის ღმერთად მიიჩნევდნენ და ფიცსაც ამ ხესთან დებდნენ. შეიძლება ამის გამოძახილი იყოს ლ. ლულიეს მიერ აღწერილი ადიღეური ჩეულება, ფიცი დაღონ წმინდა ჭალაში მოჭრილი ხისაგან დამზადებულ კომბალსა თუ კვერთხზე დაყრდნობით. ლ. აკაბა მუხის თაყვანისცემის ერთ-ერთ მიზეზად იმას მიიჩნევს, რომ იგი ყველაზე მეტად იზიდავს ელვასა და მეხს. მუხას თაყვანს სცემდნენ ადიღეელებიც. მათი წარმოდგენით, მუხის ერთი ტოტის მოტეხვაც არ შეიძლება. მასთან ქუდმონდილნი ლოცულობენ და ერთდროულად ახსენებენ ჭექა-ქუხილის ღმერთს — შიბლესა და ღეთისმშობელ მერემს, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს რელიგიური სინკრეტიზმის ფართო ხასიათს კავკასიის ხალხებში.

მუხას თაყვანს სცემდა მცირე აზიისა და ევროპის მრავალი ხალხი. მუხისაგან მზადდებოდა ებრაული კერპები. ბიბლიაში იხსენიება „ჯალოქართა მუხა“. იოსებ ფლავიუსი ახსენებს ასევე აბრაამის მუხას. საღვთო მუხებით არის გარშემორტყმული აბელის საფლავიც (ლიბანის მთებში). მუხა წმინდად ითვლებოდა ძველ საბერძნეთში. აქ მას თაყვანს სცემდნენ დოდონას სალოცავში და ზევსის განსახიერებად მიიჩნევდნენ. კ. ლოსევის აზრით, მუხის თაყვანისცემა ზევსის კუთვნილ დოდონას სალოცავში იმ შეხედულებას ემყარება, რომ თავდაპირველად ეს ზევსის მუხა კი არ იყო, არამედ — თვით ზევსი მუხის სახით. ძველ რომში მუხა იუპიტერისადმი მიძღვნილ ხედ ითვლებოდა. ძველ სლავებში იგი ჭექა-ქუხილის

²⁰ Л. Акаба, Исторические корни архаических ритуалов абхазов, Сухуми, 1984, гл. 19.

ღმერთის – პერუნის ხე იყო. ზოგიერთი მონაცემის მიხედვით, ნოვგოროდში პერუნის უზარმაზარი ქანდაკების წინ მულმივი ცეცხლი ენთო, რომელსაც მუხის შემას უკეთებდნენ. მთავარ ღვთაება პერკესს ან პერკენასს ეკუთვნოდა მუხა ლიტველების აზრითაც. მის პატივსაცემად მუხის შეშისაგან დანთებული ორი კოცონი მულმივად ენთო და თუ რომელიმე მათგანში ცეცხლი ჩაქრებოდა, მისი დანთება წმინდა მუხის ორი ნაჭრის ხახუნით ხდებოდა. რაც შეეხება ხანჯალს, მას, როგორც ჩანს, რელიგიური აზროვნების განვითარების ადრინდელ საფეხურზე საკრალურ ხეებთან კავშირში მნიშვნელოვანი დატვირთვა ქონდა, ყოველ შემთხვევაში, ამას გვაფიქრებინებს XVII-XVIII საუკუნეების უცხოელ მოგზაურთა მიერ კავკასიის ტერიტორიაზე დაფიქსირებული მასალა, რომლის მიხედვითაც, წმინდა კორომბეში, ხეებზე თვალშისაცემად ხშირად სწორედ შესაწირის სახით მოტანილი პატარა ხანჯლებია ჩამოკიდებული (ჟან დე ლუკა, კ. პაისონელი), თუმცა წმინდა ხის ამ ატრიბუტის კონკრეტული ფუნქციის განსაზღვრა, შესაბამისი მასალის არარსებობის გამო, ძალზე ძნელია.

წმინდა ხეებთან დაკავშირებული რელიგიური სინკრეტიზმის კარგი მაგალითია მოყვანილი დოქტორ ი. რაინგსის მიერ, როდესაც ის აღწერს ერთ-ერთ აფხაზურ ჩვეულებას: მაისის დასაწყისში აფხაზები იკრიბებოდნენ უღრან, ხშირფოთლოვან ტყეში, რომლის ხეები ხელშეუხებელი იყო, რადგანაც მათ უზენაესი ღვთაება მფარველობდა. ამ ტყეში, ერთი განცალკევებული ჯვრის მახლობლად, ცხოვრობდნენ განდევნილები, რომლებიც ხალხისაგან მნიშვნელოვან შესაწირს იღებდნენ სხვადასხვა თხოვნის შესასრულებლად. ყველას, ვინც ტყეში მიდიოდა, მიჰქონდა ხის ჯვარი და რომელიმე ადგილზე დებდა. კარგი ნაცნობები მეგობრობის ნიშნად ჯვრებს ცვლიდნენ ერთმანეთში. მეუღაბნონი ტყეში მდგომ ცალკეულ ჯვრებს განსაკუთრებულ უნარსა და ძალას მიაწერდნენ. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ამ ტრადიციის რამდენიმე თავისებურება. პირველ რიგში, აქ საქმე უნდა გვექონდეს ხის კულტის განვითარების გვიანდელ საფეხურთან, როდესაც იგი აშკარად განზოგადებული სახითაა წარმოდგენილი. ამაზე მეტყველებს თუნდაც ის, რომ

საკულტო ხეს კი არ გააჩნია რაიმე განსაკუთრებული ძალა, არამედ იგი ხელშეუხებელია, როგორც უზენაესი ღვთაების მფარველობაში მყოფი. ზოგადად მიღებული მოსაზრების თანახმად, ხეების თაყვანისცემამ განვითარების სამი საფეხური გაიარა:

1. როდესაც ხე წარმოდგენილია სულიერ არსებად და, როგორც ასეთს, შეუძლია, აღამიანს ენება ან სიკეთე მოუტანოს;
2. ხე – წინაპართა სულის სადგომია;
3. იგი უზენაესი ღვთაების თავშესაფარია.

ჩვენს შემთხვევაში ეს ტყე უკვე უზენაესი ღვთაების თავშესაფარი კი აღარ არის, არამედ უბრალოდ მის მფარველობაში იმყოფება. ამასთან ერთად, შესაწირის მიტანა და თხოვნა-ვედრება სდება არა ხესთან, არამედ ეს ურთიერთობა გვარდება მეუღაბნოეთა მეშვეობით. წარმართული შესაწირის (ნაფოტები, ხის ტოტი, ქსოვილის ნაჭერი და ა. შ.) ადგილი ქრისტიანულმა ჯვარმა დაიკავა და ყველაფერი ეს მთლიანობაში ქმნის წარმართული სიმბოლიკის ქრისტიანულით ჩანაცვლების მშვენიერ მაგალითს, როდესაც ჯერ კიდევ შენარჩუნებულია, თუმცა კონკრეტული ფუნქციადაკარგული, ზოგადი წარმართული ფონი ნაკრძალი ტყის სახით. ეს კიდევ ერთი დადასტურება უნდა იყოს იმ მოსაზრებისა, რომ ტყეში ჯვრის დაფუძნებამ კი არ გამოიწვია მისი აღიარება სიწმინდედ, არამედ სწორედ საკულტო ტყეების ტერიტორიაზე. ისევე როგორც ზოგადად წარმართულ სალოცავთა ადგილზე, დაიწყო ხშირ შემთხვევაში ქრისტიანული სიმბოლოების დაფუძნება. ამავე აზრს ამოწმებს ბატონიშვილ ვახუშტის ცნობა: „ჟამთა ქრისტიანობისასა ნაკერპავთ მათ მათა მალალთა და ბორცვთა ზედა ესე-ვითარე იყო განცხრომა-როკვანი. ამისათვის აღაშენეს მათ ზედა ეკლესიანი და ჯვარებობდიან მუნ. ვითარცა აწ ფერქის სიმღერითა ათინიან და ესენი ესრეთ“.²¹ ტაძარი, მთა და ხე ერთი და იმავე ნიშნის ფენომენებად გაიზრება რელიგიურ სიმბოლიკაში და, მ. ელიადეს მიხედვით, საკრალიზებული ბუნებიდან იღებს სათავეს. ამის ერთ-ერთ მაგალითად მას მიაჩნია ჩინური სინამდვილისათვის დამახასიათებელი

²¹ ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბ., 1975, გვ. 14.

მინიატურული ბალებიც, რომლებიც, მისი აზრით, ესთეტიკურ მნიშვნელობასთან ერთად რელიგიური ფუნქციის მატარებელია და მიანიშნებს რელიგიური აზროვნების იმ პერიოდზე, როდესაც ბუნება საკრალიზებული იყო. საკრალურ სიმბოლოთა რიცხვში ელიადეს შეყავს აგრეთვე წყალი და რელიგიური მნიშვნელობის მქონედ მიიჩნევს ჩინურ აუზში მოწყობილ ბალებსაც, რომელთა შუაგულში კლდეები, ხეები, ყვავილები და პაგოდაა მოთავსებული. ამას მინიატურულ ან ხელოვნურ მთას ეძახიან და, მეცნიერის აზრით, თვით ამ სახელწოდებამაც მედაენდება მისი კოსმოლოგიური მნიშვნელობა. მთა უნივერსალობის სიმბოლოა, ხოლო მთა, წყალი, მღვიმე, ხე – კოსმოლოგიური სტრუქტურები. სრულყოფილი ბუნება (მთებითა და წყლით), რომელიც შემდგომში აისახება სამოთხეში, სხვა არაფერია, თუ არა თავდაპირველი „წმინდა ადგილი“.²² გამომდინარე აქედან, შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ტაძარი კოსმოლოგიური მნიშვნელობითაც მთა-ხეს ჩაენაცვლა და მისი ფუნქცია შეითვისა. პირველ რიგში ტაძარზე გადავიდა ხის, როგორც სამყაროს ღერძის, მისი ცენტრისა და კომუნიკატორის დატვირთვა. ამის გათვალისწინებით, ელიადეს აზრით, ა) ტაძრები კოსმოსური მთის სახეცვლილებათა და ქმნის კავშირს დედამიწასა და ცას შორის და ბ) ტაძართა საფუძველი და გალავანი ღრმად ზის მიწაში და უკავშირდება ქვესკნელს.²³

წმინდა ხეების აშკარა კავშირი მთასთან კარგად დასტურდება აფხაზური მასალით, სადაც მთის თაყვანისცემა საკმაოდ გაერთელებული მოვლენაა. ამის მაგალითია დიდრიფშის წმინდა მთა. მასალები ამ მთის შესახებ ბევრ ავტორს აქვს, მათ შორის უნდა აღინიშნონ: ა. ვედენსკი, გ. ნორდმანი, შ. ინალ-იფა, ა. ვეკუა. გ. ჩურსინი, გრაფინია პ. უვაროვა და სხვები. მასალები ერთმანეთისაგან განსხვავებულია. ზოგიერთი ავტორი ასახელებს მთაზე არსებული ასწლოვანი ხეების ჭლას, რომელთაგან ერთი ხე დაბალი ქვის ღობითაა შემოზღუდული და მის ახლოს აწყვია შესაწირის სახით მოტანილი ხმალი, რკინის მუზარადი, თოფის ლულა და ა.შ.

²² M. Eliade, Das Heilige und das Profane, Frankfurt am Main, 1995, გვ. 135.

²³ იქვე, გვ. 38.

სხვა ავტორების მონაცემებით, თაყვანისცემის ობიექტი იყო ერთი ცალკე აღებული ხე, რომელიც შესაწირით ირთვებოდა. მლოცველთა ძირითადი თხოვნა წვიმის მოყვანა იყო. რიტუალზე დასწრება ქალებსაც შეეძლოთ, თუმცა ლოცვის დროს განზე უნდა მდგარიყვნენ. სამსხვერპლო ცხოველი, აბსოლუტურად ჯანმრთელი და უზადო ხარი უნდა ყოფილიყო. ხანდახან ცალკეული გვარების მიერ ხდებოდა ციკნის შეწირვა მთისთვის. დიდრიფშს თხოვნით მიმართავდნენ ავადმყოფებიც და გამოჯანმრთელებას შესთხოვდნენ. თუ გამოირკვეოდა, რომ ავადმყოფს ოდესღაც ცრუ ფიცი მიუცია ამ სალოცავში, მაშინ ავადმყოფობის მიზეზად სწორედ ეს ითვლებოდა და ცოდვის გამოსყიდვა მსხვერპლშეწირვით შეიძლებოდა. სასურველი იყო ასევე უზადო პირუტყვის, უმეტესად ხარის, დაკვლა. ხანდახან ხარს ორი თხით ცვლიდნენ. რიტუალი მთის ძირში ტარდებოდა, თუმცა პირუტყვი ავადმყოფის სახლში იკვლებოდა.

ამ მთასთან ხდებოდა უდანაშაულობის დასამტკიცებლად ფიცის დადება. ეს ტრადიცია პირდაპირ ეხმიანება ხესთან ფიცის დადებისა და ხის სულის მიერ დამნაშავის გამოცნობის უნარის შესახებ არსებულ მასალას (შდრ. აფხაზური მასალა მუხასთან ფიცის დადების შესახებ და, აგრეთვე, აფრიკაში გავრცელებული ჩვეულება) და კიდევ უფრო აძლიერებს საკრალური ხისა და მთის ფუნქციური იდენტურობის განცდას. ამ ფიცს ჩიჩბას გვარი იღებდა, რომელიც შემკვიდრეობით მთის მსახურად ითვლებოდა. აქვე ხდებოდა ძმადგაფიცვა, დამეგობრება და სხვ. ყველა ეს რიტუალი ხესთან სრულდებოდა. შ. ინალ-იფას მასალით, რიტუალი წიფელთან ტარდებოდა, თუმცა მას მიაჩნია, რომ მთაზე რამდენიმე წმინდა ადგილი იყო შესაბამისი სალოცავით და საკრალური ხით. აფხაზთა რწმენით, ღვთაების ძირითად სამყოფელად მთის მწვერვალი ითვლებოდა. როგორც ჩანს, აქ წმინდა ხე ან ჭალა მდებარეობდა, თუმცა ზოგიერთ ავტორს ამაში ეჭვი შეაქვს. ღვთაება სიბრძავეთ სჯიდა არა მხოლოდ იმას, ვინც ხელს შეახებდა წმინდა საგნებს, არამედ ამ ამბის დამსწრესაც. უნდა ითქვას, რომ ხის თაყვანისცემასთან დაკავშირებული მსგავსი მომენტი სხვა ავტორებთან არ დასტურდება. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ სასჯელის ასეთი

კატეგორიულობა უნდა აიხსნებოდეს რელიგიური აზროვნების უფრო ადრეული საფეხურიო, როდესაც მთისა და ხის თაყვანისცემა ჯერ კიდევ არ იყო გამიჯნული ერთმანეთისაგან და მათი ურთიერთ-ჩანაცვლების პროცესი მიმდინარეობდა, რაც, შესაბამისად, მოსაზრების დონეზე გვაფიქრებინებს, რომ მსგავსი ობიექტების საკრალურობა შეიძლება თავდაპირველად ბევრად უფრო მკაცრად ტაბუირებული იყო. მთის სახელწოდება ითარგმნება როგორც მუხის საბრძანისი და, როგორც ჩანს, ადასტურებს მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც მთავარი ღვთაება ჭექა-ქუხილის ღმერთი უნდა ყოფილიყო. ამაზე მეტყველებს სასჯელის ფორმაც – სიბრძავე, რაც, კავკასიის სხვადასხვა კუთხეში გერმანულ ავტორთა შესაბამისი მასალითაც დასტურდება და ყველა შემთხვევაში წმ. ელიას ან შიბლეს უკავშირდება. ივარაუდება, რომ მთაზე საფეხურებად განლაგებულ ყველა სალოცავს არა მხოლოდ საკუთარი კულტის მსახურები ჰყავდა, არამედ ჰქონდა, აგრეთვე, საკუთარი წმინდა ხე. სხვადასხვა დონეზე მკვლევართა მიერ დაფიქსირებულია ხის ოთხი სახეობა – რცხილა, წიფელი, ურთხელი და მუხა. შესაძლოა, ამ ხეების კულტივირება საგანგებოდ ხდებოდა, თუმცა დადასტურებული ცნობები ამის შესახებ არ არსებობს. ვინაიდან ყველაზე მნიშვნელოვან შემთხვევაში ფიცის დადება ურთხელთან ხდებოდა, როგორც ჩანს, მას განსაკუთრებული როლი ენიჭებოდა საღვთო სიმბოლოთა იერარქიაში.²⁴ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ღიღრიფშის მთის კულტში ურთხელი გამოდიოდა როგორც მსოფლიო ხე და განსაკუთრებული საკულტო დატვირთვა ჰქონდა. ამასთან ერთად, აფხაზურ ყოფაში ურთხელი ბედნიერ ხედ მოიაზრებოდა. ასეთივე ხეებად ითვლებოდა: ცაცხვი, კაკალი, წიფელი, თხილი, ლელვი, ვაშლი და მსხალი, განსაკუთრებით ჰანტა (ჰანტის განსაკუთრებული თაყვანისცემა დასტურდება ჩრდილოკავკასიური მონაცემებითაც). საერთოდ, აფხაზები განასხვავებდნენ ბედნიერ და უბედურ ხეებს. უბედურ ხეებად ითვლებოდა: ალვა, მტირალა

²⁴ Л. Акаба, Исторические корни архаических ритуалов абхазов, Сухуми, 1984, გვ. 19.

ტირიფი, თუთა, ხურმის ხე. თუ სახლის ასაშენებლად განკუთვნილ ადგილზე ალვა ან ტირიფი იზრდებოდა, მათ ჩეხავდნენ. ლ. აკაბას აზრით, ამით უნდა აიხსნებოდეს ის ფაქტი, რომ ამ ხეებს ხშირად რგავდნენ საფლავზე. ამასთან ერთად, უნდა აღინიშნოს, რომ ეს არ იყო უბრალოდ განყენებული აღქმა ამა თუ იმ ხისა. ბედნიერი ხისგან მზადდებოდა სხვადასხვა ავეაროზი, ხოლო უბედური ხის მასალა გამოიყენებოდა მაგიური საგნების დასამზადებლად. რომელთაც ვენების მიყენების უნარი ჰქონდა. ძლიერი საკულტო ფუნქცია ჰქონდა ურთხელს ინდოევროპელ ხალხთა რელიგიურ აზროვნებაშიც. ვ. ივანოვი ფიცის დადების ამ აფხაზურ ჩვეულებას ხეთურს ადარებს და მათ შორის გარკვეულ მსგავსებას პოულობს. მსგავსება ჩანს თითქოს სახელწოდებაშიც: ხეთური —ეია, აფხაზური —აი.

განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აფხაზები მსხვერპლშეწირვის დროს თხილს ანიჭებდნენ. სამსხვერპლო ცხოველის გულ-ღვიძლს თხილის ტოტზე აგებდნენ და ასე მიმართავდნენ ლოცვით ღეთაებას. ზოგიერთ აფხაზურ ჩვეულებაში დადასტურებულია თხილისაგან დამზადებული დანის რიტუალური გამოყენება საწესო საჭმლის გაჭრისას, რომლის შემდეგ უკვე ნამდვილი დანით ხდებოდა მისი დაჭრა (ლ. აკაბა). უცნაურია, მაგრამ შედარებით უმნიშვნელო იყო კაკლის როლი, რაც არ ეთანხმება კავკასიის სხვა რეგიონებში, მათ შორის საქართველოში, არსებულ კაკლის თაყვანისცემის ტრადიციას, თუმცა მასთან დაკავშირებული იყო ავადმყოფობისაგან გამოსაჯანმრთლებელი საინტერესო რიტუალი, რომლის აღწერა გვხვდება ლ. აკაბას მასალებში. ამ საშუალებას მიმართავდნენ ხანგრძლივი ავადმყოფობის შემთხვევაში ან ყბაყურისა და ქუნთრუმის სამკურნალოდ ბაეშეებში. ამ რიტუალის დროს კაკლის ხეს ირგვლივ ფრთხილად შემოუთხრიდნენ მიწას, ისე, რომ ფესვები არ დაზიანებულიყო და წარმოქმნილ ხერელში ავადმყოფს გააძევენდნენ. ეს საკრალური ხის კონკრეტული ფუნქციის (ავადმყოფობისაგან განკურნების უნარი) არსებობის დამადასტურებელი საინტერესო მაგალითია. ხის, როგორც სამყაროს ღერძის, ფუნქციასთან მჭიდრო კავშირშია საერთოდ ცენტრის სიმბოლიკის პრობლემა. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოდ გვეჩვენება მ. ელია-

დეს აზრი, რომ ადამიანს შეეძლო, მხოლოდ მკაცრად განსაზღვრულ და მოწესრიგებულ სამყაროში (კოსმოსში) ეცხოვრა – მისი ქვეყანა – მისი სოფელი – მისი სახლი – მისი საკრალური ადგილი. ყველაფერი აქედან გამომდინარე, „ჭეშმარიტი სამყარო“ ყოველთვის შუაშია, ცენტრშია, რადგან მხოლოდ აქ არის დედამიწის „ხერეული“ და, შესაბამისად, მყარდება საძი კოსმოსური ზონის კავშირი. ადრინდელი საზოგადოების ადამიანი ცდილობდა, რაც შეიძლება ახლოს ეცხოვრა სამყაროს ცენტრთან. მას სწამდა, რომ მისი ქვეყანა ნამდვილად ბღებარობდა დედამიწის შუაგულში, მისი სოფელი ან საცხოვრებელი ადგილი იყო უნივერსუმის ჭიპი და, რაც მთავარია, სამყაროს ჭეშმარიტი ცენტრი იყო მისი ტაძარი ან საკრალური ადგილი. ამასთან ერთად, მას სურდა, რომ საკუთრივ მისი სახლი სამყაროს ცენტრი და *imago mundi* ყოფილიყო. ამიტომ რელიგიური ადამიანისათვის სახლი ფაქტობრივად უნივერსუმის მიკროკოსმოსური ანარეკლი იყო. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ადამიანს შეეძლო ეცხოვრა მხოლოდ ისეთ სივრცეში, რომელიც ზემოთ „ღია“ იყო და დედამიწის ხერეულისა და სიმბოლოების მეშვეობით შესაძლებელს ხდიდა კონტაქტს სხვა, ტრანსცენდენტურ სამყაროსთან.²⁵ ამ კონტექსტში საინტერესოდ გამოიყურება საკულტო ხის, როგორც კომუნიკაციის საშუალების, მკაფიოდ გამოკვეთილი ფუნქცია, რომლის შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში უამრავი მასალა არსებობს და რის შესახებაც ყოველთვის ხაზგასმით აღნიშნავდნენ ქართველი მკვლევრები. ხე, ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული კოსმოლოგიური სიმბოლო, მრავალფეროვნად და განსხვავებულად ვლინდება სხვადასხვა და ასევე ერთსა და იმავე კულტურაში, როგორც სამყაროს სახე, სამყაროს ღერძი, რომელსაც ზეცა ეყრდნობა და რომელიც აერთიანებს სამ კოსმოსურ ზონას – ზეცას, მიწას, ქვესკნელს (ნ. აბაკელია). ქართულ ეთნოგრაფიულ რეალობაში იგი წარმოდგენილია სიცოცხლის ხის, ჩიჩილაკის, საქორწინო რიტუალებში გავრცელებული „მამხალის“ ან „ჩირაღდნის“, „კარაჩხას“, საკულტო ღროშებისა და აღმების სახით. თითოეული

²⁵ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Frankfurt am Main, 1995, გვ. 41.

ამათგან ერთმანეთთან არა მხოლოდ გარეგნულ, არამედ ფუნქციურ მსგავსებასაც ამჟღავნებს. „მაშხალა“ და „ჩირაღდანი“ ხისგან დამზადებული მსხვილტოტოვანი ხის ფორმის საგანია, რომელზეც ჩამოკიდებულია ხილი, ჩურჩხელები, ცომისგან გამომცხვარი ფრინველთა და ადამიანთა გამოსახულებები, ასევე მთლიანად მოხარშული ქათამი, რომელსაც თავზე ბუმბული აქვს დატოვებული. ი. სურგულაძის აზრით, ეს იმეორებს ჩიჩილაკზე გაპუტული შაშვის ჩამოკიდების ჩვეულებას და არის ღვთაებრივი ხის სახე, რომელზეც ფრინველები სხედან.²⁶

ვ. ითონიშვილის მიხედვით, მოხევეური „კარაჩხა“ შედგება ფეხის, გამოჩარხული ტანისა და ტოტებისაგან. ფეხის ცენტრი გახვერტილია ან სატეხითაა ამოჭრილი და მასში ტანი არის ჩამჯდარი. ტანის სიგრძე დაახლოებით 80 – 100 სმ-ია და ოთხივე მხრიდან ისე არის დახვერტილი, რომ მასში ტოტები ირიბად ჩაჯდეს და კარაჩხამ ნაძვის ხის მოყვანილობა მიიღოს. ტოტებად უკეთდება დაახლ. 30 სმ სიგრძის 9-10 ჯოხი. ტანისა და ზოგიერთი ტოტის წვერზე მიმაგრებულია ხის ჯვრები. ამ ჯვრებზე დანთებულია სამ-სამი სანთელი, ტოტებზე ჩამოკიდებულია ვაშლები და მსხლები, ხოლო ტოტებს შორის გაბმულ თოკზე ჩამოკიდებულია კამფეტი და ა. შ. ვ. ითონიშვილის მოსაზრების თანახმად, „კარაჩხა“ ახალშეუღლებულთა დალოცვის ერთგვარი ხერხია. „კარაჩხის“ ტანი თვით შეუღლებულ წყვილს უნდა გამოხატაედეს, ხოლო ნაყოფით მორთული ტოტები ნაყოფის სიმბოლურ სახეს. ე. ი. მოხევეური „კარაჩხა“ სიცოცხლისა და ნაყოფიერების მომნიჭებელ საგნად წარმოგვიდგება.²⁷ ეს მოსაზრება უდავოდ მისაღებია და დასაბუთებულიცაა (მისი გამოყენების დრო და ადგილი, მსხმოიარე, ნაყოფიერი ხის აშკარად ხაზგასმული სიმბოლიკა), მაგრამ ამჯერად გვინდა ყურადღება გავამახვილოთ „კარაჩხის“, როგორც კოსმოსური ღერძის, კომუნიკაციის საშუალების ატრიბუტიკაზე.

²⁶ ნ. აბაკელია. კოსმოლოგიური სიმბოლოები დასავლეთ საქართველოში, მსე. XXIII, თბ., 1987, გვ. 242.

²⁷ ვ. ითონიშვილი, ქართულ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960, გვ. 37.

პირველ რიგში, თვალშისაცემია ხის ტანსა და ტოტებზე დამაგრებული ჯვრები, რაც მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში უფრო სამყაროს ოთხ კიდეს, ოთხ მიმართულებას უნდა აღნიშნავდეს, ვიდრე ქრისტიანული ჯვრის შეჭრას წარმართულ სამყაროში. ამას კიდევ უფრო მკაფიოდ წარმოაჩენს, ჩვენი ვარაუდით, ჯვრებზე ანთებული სამ-სამი სანთელი, რაც, ქრისტიანული მნიშვნელობის გარდა, შეიძლება მოვიაზროთ როგორც კოსმოსის სამი ნაწილის, სამი დონის სიმბოლური ნიშანი (ქვესკნელი, მიწა, ზესკნელი). მით უმეტეს, იმის გათვალისწინებით, თუ რამდენად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ამ რიცხვს კოსმოლოგიურ სიმბოლიკაში. „კარაჩხის“ ფეხში გაკეთებული ნახვრეტი, რომელშიც ტანია ჩარჭობილი, შეიძლება წარმოადგენდეს დედამიწის სიმბოლური ხვრელის ცენტრს, სადაც რეალიზდება ხის კომუნიკატორული ფუნქცია. ცენტრის სიმბოლიკას კი, მ. ელიადეს აზრით, უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება, რამდენადაც იგი ნათელს ხდის კოსმოლოგიური სურათებისა და რწმენა-წარმოდგენების მომდევნო კომპლექსებს. უნივერსუმი, სამყარო ერთი ცენტრიდან იბადება, იმ საწყისი წერტილიდან, სადაც მისი „ჭიპი“ მდებარეობს. ამის ნათელი დადასტურებაა ებრაული გადმოცემა. უზენაესმა შექმნა ქვეყანა, ვითარცა ჩანასახი (ემბრიონი). როგორც ემბრიონი იზრდება ჭიპიდან, ასევე ღმერთმა ქვეყნიერების შექმნა ჭიპიდან დაიწყო და განავრცო იგი სხვადასხვა მიმართულებით და აქ არის ქვეყნიერების „ჭიპი“, სამყაროს ცენტრი, წმინდა ქვეყანა. თორას მიხედვითაც, სამყაროს შექმნა სიონიდან დაიწყო. გამომდინარე აქედან, სამყაროს შექმნა ადამიანური შემოქმედების არქეტიპია.²⁹ სწორედ ამ კონტექსტში გვინდა განვიხილოთ, პირველ რიგში, „კარაჩხა“, როგორც სიცოცხლის ხის სიმბოლო და გამოეთქვათ ვარაუდი, რომ ამ სიმბოლოში, ნაყოფიერების მიმნიჭებელ უნართან ერთად, მკაფიოდ ხაზგასმულია მისი, როგორც საკულტო ხის, სამი კოსმოსური ზონის მაკავშირებლის – სამყაროს ცენტრის ფუნქცია როგორც პორიზონტალურ, ისე ვერტიკალურ ჭრილში, რომლის არქეტიპად ერთი ცენტრიდან სამ-

²⁹ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Frankfurt am Main, 1995, გვ. 43.

ყაროს შექმნის იდეა უნდა ჩაითვალოს. ამასთან ერთად, მ. ელიადეს შეხედულების მიხედვით, სიწმინდის შეღწევა (კონსეკრირებული ხის სახით) პროფანული სივრცის ამორფულ განუსაზღვრელობაში არა მხოლოდ ერთი განსაზღვრული ფუნქციის პროექტირებას ახდენს (ცენტრი ქაოსში), იგი გამჭოლს ხდის დონეებს, ამყარებს კავშირს სხვადასხვა ზონას შორის (დედამიწა – ცა) და შესაძლებელს ხდის არსებობის ერთი ფორმიდან მეორეში ონტოლოგიურ გადასვლას. პროფანული სივრცის ჰეტეროგენურობის დარღვევა ქმნის ცენტრს, საიდანაც შესაძლებელია კომუნიკაცია ტრანსცენდენტურ სამყაროსთან და ამით აფუძნებს სამყაროს, რომელშიც მხოლოდ ცენტრიდან შეიძლება ორიენტაცია.²⁹ ვფიქრობთ, ამით უნდა აიხსნებოდეს სიცოცხლის ხის, საერთოდ საკრალური ხის, სიმბოლიკის ასეთი მკაფიო კავშირი არა მხოლოდ ნაყოფიერებასა და აღორძინებასთან, არამედ იმქვეყნიურ სამყაროსთანაც.

ამ კავშირის არსებობის შესახებ ძალიან ბევრი დაწერილა სამეცნიერო ლიტერატურაში. ამაზე გარკვეულწილად მეტყველებს სიცოცხლის ხის ატრიბუტიკა და, რაც მთავარია, საკულტო ხეებთან დაკავშირებული გარკვეული რწმენა-წარმოდგენები და ტრადიციები. ხის კულტის კავშირი მიცვალებულის კულტთან კარგად შედგება როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში. თ. ცაგარეიშვილის მასალის მიხედვით, მაგ., გურიაში ოჯახში მარცხი რომ არ განმეორდეს, ეზოდან გასასვლელი გზის ბოლოს, სულ ერთია, რომელი ხე იქნება, მოჭრიან და დაკრძალვის დღეს, როგორც კი ეზოდან მიცვალებულს გაასვენებენ, მოჭრილ ხესაც გაათრევენ.³⁰ ანალოგიურ მიზანს ემსახურება მეგრული „კელაპტარი“ – მიცვალებულისათვის განკუთვნილი ხე. გ. ჩიტაიას აზრით, ცეცხლთან, კერასთან და მიცვალებულის კულტთან არის დაკავშირებული ლაზური სიცოცხლის ხეც. იმავე მოსაზრებას ადასტურებს ფშავში საფლავებთან ურთხლის წმინდა ხის დარგვის ტრადიცია და ის განსაკუთრებული როლი,

²⁹ M. Eliade. Das Heilige und das Profane, Frankfurt am Main, 1995, გვ. 59.

³⁰ თ. ცაგარეიშვილი. ტყვეოსარებლობის ეთნოკოლოგიური კულტურა საქართველოში. თბ., 1999. გვ. 195.

რომელიც ამ ხეს ჰქონდა უგზო-უკელოდ დაკარგულის დაკრძალვის ცერემონიაში. თ. ცაგარეიშვილის მონაცემების მიხედვით, ფშავში გაერცელებული წეს-ჩვეულებისამებრ, კენოტაფის გამართვისას უგზო-უკელოდ დაკარგული ადამიანის სიმაღლის ურთხელის ტოტს მოჭრიდნენ, შემოსავდნენ და დაკრძალვის რიტუალით გათვალისწინებული ყველა წესის დაცვით დაკრძალავდნენ.³¹ ასევე ყურადღებას იპყრობს მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ თუშურ წეს-ჩვეულებებში „ალამის“ (ბაირალი) გამოყენება. იგი მიცვალებულისათვის განკუთვნილ ხარჯში წლისთავზე გამართული რიტუალური დატირების — „დალაობისა“ და ცხენ-მხედართა შიგვიბრის აუცილებელი შემადგენელი ელემენტი იყო.³² ალამის ტარი ფიჭვისაგან მზადდებოდა. იგი წითლად იყო შეღებილი და ორნამენტებით დაჭრელებული. მას შუბის ფორმა ჰქონდა. ალამის ტარზე შებმული იყო თეთრი ან პირისფერი აბრეშუმის თავშალი. ტარს მოპირდაპირე მხარეს, კიდევებსა და შუაში სიმეტრიულად მიკერებული ჰქონდა სამი სხვადასხვა ფერის ბაფთა. ალამზე ჩამოკიდებული იყო თითო წყვილი წინდა, ჩითები და ხელით ნაკეთი „სათამაქოე ქისა“. ფერადი ბაფთები ხის ტართან ისე იყო მიმაგრებული ერთი კუთხით, რომ ალამი ვერტიკალურ მდგომარეობაში ტოტებჩამოშვებული ხის სქემატურ გამოსახულებას ქმნიდა. დ. გიორგაძის აზრით, თუშური ალამი სიცოცხლის ხის იდეის მატარებლად შეიძლება განვიხილოთ. ამ მოსაზრების განმტკიცებას იგი შემდეგ მომენტებში ხელავს:

1. ალამი თავისი აღნაგობით წარმოადგენს ხის სიმბოლოს;
2. თუშური მასალებით დგინდება მჭიდრო კავშირი მიცვალებულის კულტსა და მცენარეულ (ხის) კულტს შორის(მიცვალებულის ნაბანი წყლით რწყავენ ხეებს სწრაფი ზრდისათვის);
3. ფრიად მნიშვნელოვანია ალამის ტარის წითლად შეღების ჩვეულება. წითელ ფერს უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა დაკრძალვის

³¹ ნ. ხაზარაძე, თ. ცაგარეიშვილი, წმინდა ხის კულტი საქართველოში, თბ., 1999, გვ. 12.

³² დ. გიორგაძე, თუშური ალამი, ჟურნ. „საქართველო“, N2, თბ., 1998, გვ. 74.

ლვის წეს-ჩვეულებებში, როგორც სისხლისა და მარადიული სიცოცხლის სიმბოლოს.

მიცვალებულის კულტში ხის სიმბოლოს – „აღმის“ – ჩართვა უნდა იყოს მისი, როგორც მაგიური საშუალების, გამოყენება და დაკავშირებული უნდა იყოს აღორძინებისა და ნაყოფიერების იდეასთან.

მთელ ამ რიტუალსა და აღმის ატრიბუტიკაში ჩვენ ამჯერადაც უფრო მნიშვნელოვნად გვეჩვენება აღმის, იმავე საკრალური ხის, როგორც კომუნიკაციის საშუალების, ფუნქცია. ვთვლით, რომ სწორედ ამაზე უნდა მიუთითებდეს, უფრო სწორად, აღმის ამ დანიშნულებას უნდა გამოკვეთდეს მის ტარზე დამაგრებული სამი ბაფთა, რომელიც სამყაროს სამ სკნელთან, სამ ნაწილთან ასოცირდება და ამ კონტექსტში წარმოაჩენს სიცოცხლის მარადიულობის იდეას. რელიგიის ისტორიაში ცნობილია, რომ სამყაროს ვერტიკალურად გააზრება კულტურის საკმაოდ მაღალი დონის მაჩვენებელია და ჩვენთვის მნიშვნელოვანი იდეაც ამ შემთხვევაში რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ისეთი სიმბოლოებითაა გამოხატული, რომელიც მიუთითებს ამ შეხედულებათა საკმაოდ მაღალ საფეხურს.

საკულტო ხესთან და ხატის დროშასთან მიცვალებულთა სამყაროს კავშირის ნიმუშია, აგრეთვე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში არსებული სულის გამოხსნის ჩვეულება, რომელშიც დროშა განსაკუთრებულად მნიშვნელოვან როლს ასრულებს. „ზეავის დაღეულის“ ან დამხრჩვალ ადამიანის სულის საშველად კოპალას მიმართავენ, რადგან, ხალხის წარმოდგენით, ასეთი მიცვალებულის სულს ავი სულები, ეშმაკები ეპატრონებიან. ამის თავიდან ასაცილებლად ჭირისუფალი მივიდოდა კოპალა კარატის ჯერის ხელოსან-მედროშესთან და წამოიყვანდა. დროშა თვითონ მედროშეს მოჰქონდა. შემდეგ დაიწყებდნენ მიცვალებულის ძებნას და სადაც იპოვიდნენ, მედროშე „სულდანალევთან“ მივიდოდა, დროშას გადმოიღებდა მხრიდან და იმ ადგილას დაარჭობდა, თან ეშუქებოდა ბოროტ სულებს, ბოლოს დაიძახებდა, „ეშმაკისთვის წამირთმევია სულიო“, იქვე დაკლავდნენ შავ ციკანს, ხელუკულმა გადააგებდნენ და სანთელსაც აანთებდნენ. შემდეგ მედროშე ჭირისუფლის

სახლისაკენ ვაემართებოდა და დროშას ბანზე დაბერტყავდა, რაც სულის სახლში მოყვანას ნიშნავდა. ამ წეს-ჩვეულების ანალიზის საფუძველზე ვ. კოპალეიშვილი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ, ფშაველ-ხევსურთა წარმოდგენების მიხედვით, სამზეო-სულეთის ურთიერთობა შოიციავს სამ სკნელს – ზეცას, სამზეოსა და ქვესკნელს. მათი ურთიერთობა განპირობებულია რთული იერარქიული სისტემებით, რომლებიც ქმნიან მათ შორის დროებით ან მუდმივ კავშირს, ამასთანავე, ერთმანეთისადმი ვერტიკალურ მიმართებაში არიან.³³ ვერტიკალურობის სიმბოლო ამ შემთხვევაშიც საკრალური ხე თუ დროშაა, რომელიც ამყარებს ამ კავშირს და სამყაროს მთლიანობის რეალიზაციის მნიშვნელოვან კომპონენტად ითვლება. გ. ნიორადის მიხედვით, კოპალა კარატის წვერის ხატში სამი დროშაა და მათგან ერთს, „სულთმომწლელ“ დროშას, შეუძლია ეშმაკის წაღებულ სულის უკან დაბრუნება. იგი მხოლოდ იმ შემთხვევაში გამოიყენება, თუ ადამიანი არაბუნებრივი სიკვდილით (დახრჩობა, ზვავეში მოყოლა, თავის მოკვლა) კვდება. იგი აღწერს შემთხვევას, როდესაც ორი ხევსური არაგვში დაიხრჩო. ამ შემთხვევასთან დაკავშირებით გამოაბრძანეს დროშა, წინასწარ დაკლეს ციკანი (არ არის მითითებული ფერი, როგორც ჩანს, აუცილებელი არ იყო, იგი შავი ფერის ყოფილიყო), ამასთან ერთად, ეს ხელუკუღმა გაკეთდა, რადგან ჩვეულებრივად არ შეიძლებოდა დაკლულიყო ეშმაკისთვის განკუთვნილი ცხოველი. დაკლული ციკანი ნაჭრებად დაანაწილეს და თითოეული ნაჭერი სიტყვებით – „ეს შენტვისაა განკუთვნილი, ეშმაკო, ოღონდ დამხრჩვალთა სულები უკან დაგვიბრუნე“ – მდინარეში გადაყარეს. შემდეგ დროშით ხელში მამაკაცები მდინარეში შევიდნენ, იქ ოდნავ შეყოვნდნენ და კვლავ მიცვალებულთან დაბრუნდნენ იმ რწმენით, რომ მათი სულები ეშმაკისაგან გათავისუფლდნენ.³⁴ სულის გამოხსნის ამ ორ ვარიანტს შორის არსებული განსხვავება, ტრადიციის შესაძლო ვარიანტების გარდა, შეიძლება მისი განვითარების სხვადასხვა ეტაპის მაჩვენებელ-

³³ ვ. კოპალეიშვილი, „სამზეო“ და „სულეთი“ ფშაველ-ხევსურთა წარმოდგენების მიხედვით, მსე. XXIII, თბ., 1987, გვ. 214.

³⁴ G. Nioradze, Begräbnis und Totenkultus bei den Chevsuren, Stuttgart, 1941, გვ. 47.

იც იყოს. მხედველობაში გვაქვს ხატის დროშის განზოგადებული უნარიდან მისი ერთი ლოკალური ფუნქციის დაკონკრეტება და გაძლიერება, რასაც, როგორც ჩანს, მოჰყვა სპეციფიკური დანიშნულების მქონე ცალკე დროშის შექმნა. თუმცა შეიძლება, ეს პროცესი პირიქითაც განვითარებულიყო და თავდაპირველად არსებული „სულთმომშლელი“ დროშის ფუნქცია, უკვე განზოგადებული სახით, საერთოდ ხატის დროშას შეეთავსებინა. რაც შეეხება ციკანის გამოყენებას სამსხვერპლო ცხოველად, ეს საკვებით ლოგიკურად გამოიყურება. როგორც ცნობილია, თხა, ქრისტიანული თვალთახედვით, ანტიღვთაებრივი სიმბოლოა. იგი უწმინდური ცხოველის სიმბოლოა, რომელიც მთლიანად თავისი პროკრეაციული სურვილებითაა მოცული (ნ. აბაკელია). სევანეთშიც გავრცელებულია შეხედულება, თითქოს ეშმაკი ადამიანს წყალში ახრჩობს და არ უბრუნებს პატრონს მანამდე, სანამ იგი ციკანს არ მიუგდებს წყალში – მკვდრის მაგივრად ციკანი მიჰყავს ეშმაკს და მკვდარს უბრუნებს პატრონს. ამის გამო წყალში დამხრჩვალ კაცის საძებრად ციკანი მიჰყავთ. მას ცოცხლად აგდებენ წყალში და დარწმუნებულნი არიან, რომ მას წყალი იქ გააჩერებს, ან ჩაძირავს, სადაც დამხრჩვალ ადამიანი იმყოფება.

საკრალური ხის დაკავშირება მიცვალებულთა სამყაროსთან, რელიგიური მნიშვნელობის გარდა, პრაქტიკული დატვირთვის მატარებელიცაა და მიგვიითითებს წმინდა ხეების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფუნქციაზე – ესაა საკრალური ჭალების გამოყენება დასაკრძალავ ადგილად ან მიცვალებულის მოსახსენიებელ რიტუალში. ამას ადასტურებს გერმანელ ავტორებთან დაფიქსირებული ცნობები (წმ. ტყე ჯავის მახლობლად, აგრეთვე ტყე თრუსოს ხეობაში, სოფელ აბანოსთან) და ქართველ მკვლევართა მიერ მოძიებული და გაანალიზებული მასალა (ეახუშტი ბატონიშვილის მიერ აღწერილი აფხაზური დაკრძალვის წესი, ვ. ბარდაველიძის ლახამურას კომპლექსი).

ასეთი ხეებისა თუ ჭალების მეორე მნიშვნელოვანი ფუნქცია ის იყო, რომ, ხალხის აზრით, მათ ავადმყოფი ადამიანის განკურნების უნარი ჰქონდათ. მსგავს ჭალებში არა მხოლოდ შესაწირი მიჰქონდათ, არამედ ხანდახან წმინდა ხეებზე ჰკიდებდნენ ავადმყოფი

ადამიანის ტანსაცმლის ნაკუნებს, რომელთა მეშვეობით ავადმყოფობა ხეს გადაეცემოდა და ადამიანის გამოჯანსაღება ხდებოდა. ცნობა მსგავსი ხის შესახებ, რომელსაც მაღალი სიცხისაგან ადამიანის განკურნების პოტენცია ჰქონდა, დაცულია კ. ჰანის ნაშრომში. ამ ხესთან ახლომახლო თუ შორეული ადგილებიდან მოდიოდნენ მლოცველები შესაწირით (უმეტესად ქადა, რომელიც ადგილზე იჭებოდა), უკან წასვლისას ხის ნაფოტს ქსოვილის ნაჭერში შეახვედნენ და ავადმყოფს კისერზე ჰკიდებდნენ. სანამ ეს ნაფოტი, ავგაროზის სახით, ავადმყოფს კისერზე ჰქონდა, იგი ხესთან იყო დაკავშირებული და, შესაბამისად, მაღალი სიცხისაგან დაცული.⁵⁵ ხის კულტთან დაკავშირებულ სხვა ეთნოგრაფიულ მასალებში ასეთი კონკრეტული ფუნქციის მქონე ხეები პრაქტიკულად არ გვხვდება (გამონაკლისია უკვე ნახსენები აფხაზური ტრადიცია კაკლის ხესთან დაკავშირებით). ლ. აკაბას აფხაზეთში დადასტურებული აქვს ხის ასეთი კონკრეტული ფუნქციის არსებობის კიდევ ერთი შემთხვევა, კერძოდ, იგი აღწერს დაავადება არშიშრას (წმინდა ვიტას ცეკვა), რომლის გამომწვევე მიზეზად აფხაზებს უქმის დარღვევა მიაჩნდათ. ავადმყოფობა გამოიხატებოდა მაღალი სიცხითა და კრუნჩხვებით. ავადმყოფის ყველა სურვილი უნდა შეესრულებინათ, მას ღამეს უთევდნენ ღია ფერის ტანსაცმელში გამოწყობილი ადამიანები, მუქი ფერის ტანსაცმელი იმდენად იკრძალებოდა, რომ, თუ ამ დროს სოფელში ეინმე გარდაიცვლებოდა, იგი არ უნდა ეტირათ და შავი არ უნდა ჩაეცვათ. ავადმყოფის განსაკურნად იმართებოდა რიტუალი, რომელზეც საგანგებოდ იწვევდნენ მლოცველებს, მათ ხელში ეჭირათ ცვილის სანთელი, რომელსაც თეთრი მიტკლის ზოლი ჰქონდა შემოხვეული. რიტუალისთვის ირჩევდნენ სახლიდან მოშორებულ „სუფთა“ ადგილს (როგორც წესი, ჭაღას), სადაც ხის ქვეშ მაგიდას გამართავდნენ, რომელზეც თხილის ფოთლები იყო დაფენილი (თხილს აფხაზეთში განსაკუთრებული რიტუალური მნიშვნელობა ენიჭებოდა), კლავდნენ ციკანს და მოხარშულ ხორცს თხილის ფოთლებზე აწყობდნენ, ხოლო

⁵⁵ C. Hahn, Heilige Haine und Bäume bei den Völkern des Kaukasus, Ausland 64, 1891, გვ. 811.

გულ-ღვიძლს თხილის ტოტზე ააცმევდნენ. ამ დროს თეთრებში გამოწყობილი ავადმყოფი დაჩოქილი იდგა მაგიდასთან, რომელზეც ხორცი და თეთრი ქსოვილის ნაჭრები ეწყო. წარმოითქმებოდა ლოცვა, დამსწრენი ამბობდნენ – „ამინ“ და ავადმყოფი და მისი მხლებელნი უკანმოუხედავად მიდიოდნენ ჭალიდან. დარჩენილნი თხილის ფოთლებს მიწაზე აფენდნენ, მათზე ღომს და ხორცს აწყობდნენ (ღვინო ამ რიტუალში არ გამოიყენებოდა) და მიწაზე მსხდომნი მიირთმევდნენ. საჭმლის ნარჩენებს ხეზე ჰკიდებდნენ და თელიდნენ, რომ ავადმყოფი უნდა გამოჯანმრთელებულიყო.³⁶ ამ კონტექსტში შეიძლება განვიხილოთ ვინმეს ავადმყოფობის დროს ხატში ხის დარგვის ტრადიციაც. სალოცაეში ხის დარგვა და მოვლა მნიშვნელოვან სამსახურად ითვლებოდა. ასეთ ხეებს „ხე მხივანს“ ეძახდნენ. ფშავში, ჩარგალში, თამარ მეფის ნიშთან წარმოდგენილია სხვადასხვა პირისაგან შეწირული ასეთი ხელოვნური ნარგაეები. ხატის ყმა თუ რაიმე ხიფათს გადაეყრებოდა ან დაავადდებოდა, შეეხვეწებოდა თავის სალოცავს: „ოღონდ გვიშველე და შენს ხე მხივანში ხემხივას მივუმატებო“.³⁷ საკულტო ხის ამ ფუნქციის ერთგვარ გამოძახილად შეიძლება მოიაზრებოდეს ხატის დროშის მონაწილეობა გარკვეული დაავადებებისაგან განკურნების ცერემონიაში. იგულისხმება, ქართველ მთიელებს, ისევე როგორც მრავალ სხვა ტომსა და ხალხს, სჯეროდათ, რომ ნერვეულ-ფსიქიკურ დაავადებებს ადამიანში ჩასახლებული სულები იწვევდნენ. ასეთი სენისაგან განსაკურნად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებს, და არა მარტო მათ, ავადმყოფი ხატში ანუ გვარში მიჰყავდათ. კერძოდ, ხევსურეთში ხუცესი ან მედროშე ავადმყოფს დააჩოქებდა, მის თავზე დროშას ააწკარუნებდა და ღვთისშვილის სახელით მანე სულს ერეკებოდა. იქვე ღვთისშვილს მსხვერპლი შეეწირებოდა და ავადმყოფს საკლავის სისხლს შეასხურებდნენ.³⁸ რამდენადაც ხა-

³⁶ Л. Аканба, Исторические корни архаических ритуалов абхазов, Сухуми, 1984, გვ. 73.

³⁷ თ. ცაგარეიშვილი, ტყუთსარგებლობის ეთნოკოლოგიური კულტურა საქართველოში, თბ., 1999, გვ. 198.

³⁸ ვ. ბარდაველიძე, სიციოცხლის და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1968, გვ. 50.

ტის დროშის არქეტიპი, მიღებული მოსაზრებით, სწორედ საკრალური ხეა, მისი მონაწილეობა აღნიშნულ რიტუალში ჩვენი ვარაუდის შესაძლებლობას უნდა ადასტურებდეს.

წმინდა ხეების შესამე კონკრეტული დანიშნულება ის იყო, რომ სწორედ აქ ხდებოდა რაიმე მნიშვნელოვან საკითხზე მსჯელობისას ხალხის თავშეყრა. მსგავს ხეს აღწერს ვერეშჩაგინი 1874 წელს მდ. სოჭის ნაპირზე. ეს იყო გამწვანებული მინდორზე მდგომი მძლავრი ვერცხლისფერი ალვა. სწორედ მის ქვეშ ჩაატარეს თავიანთი უკანასკნელი შეკრება თურქეთში გადასახლებულმა უბიხებმა. საკრალურ ჭალებში ხდებოდა, აგრეთვე, როგორც უკვე აღინიშნა, კონფლიქტურ სიტუაციაში დაპირისპირებულ მხარეთა შერიგება.

ამასთან ერთად, საკრალური ტყეები და ჭალები ნაკრძალს წარმოადგენდნენ იქ მობინადრე ცხოველებისთვის, რომელთა მოკვლა აკრძალული იყო, ხოლო თუ ვინმე შემთხვევით მაინც მოკლავდა ნადირს მსგავს ტყეში, მისი სახლში წაღება არ შეიძლებოდა და იგი იქვე უნდა შეჭმულიყო ღვთაების სახელზე. ტყე თავშესაფარი იყო ადამიანებისთვისაც, რომლებიც დაცულნი იყვნენ, სანამ მის ტერიტორიაზე იმყოფებოდნენ. ა. შიფნერს ამის დასადასტურებლად ტყის მსგავსი თავშესაფრის აღმნიშვნელი აფხაზური სიტყვაც აქვს დასახელებული — აბნალარა.³⁹ ეს კარგად მოწმდება ოსური ლეგენდითაც, რომელიც კ. ჰანს აქვს მოხმობილი და აფაფის ნაშრომშიც გვხვდება. იგი მოგვითხრობს არდონის წმინდა ჭალის შესახებ. ამ მასალის მიხედვით, ყაბარდოელთა მამამთავარ ინალის შვილიშვილი, სახელად ხეთაგი, მტრებს გამოექცა ყაბარდოდან და, აულ სალუგარდონის მიდამოებამდე მისული, სოფ. ალაგირის მახლობლად მდებარე წმინდა ტყის — სანადათის შორიანხლოს ღონემიხდილი დაეცა. იგი უკვე იმედგადაწურული იყო და სიკვდილს ელოდებოდა, როდესაც ჩურჩული ჩაესმა: — ტყეში მოდი, ხეთაგ, ტყეში. — მე ისეთი არაქათგამოცლილი ვარ, რომ ტყემდე ვერ მივალწევ. — უპასუხა ხეთაგმა, — თუ შეუძლია ტყეს, თვითონ მოვიდეს ჩემთან. მაშინ,

³⁹ A. Schiefner, Ausführlicher Bericht über den General Baron Peter von Uslar, abchassische Studien, St. Petersburg, 1863, გვ. 29.

ლეგენდის მიხედვით, ხეების ერთმა ჯგუფმა „ფეხი აიდგა“, მივიდა ხეთაგთან და თავისი სიწმინდით დაიფარა და გადაარჩინა იგი.⁴⁰ ორივე ავტორისთვის (პფაფი და ჰანი) უჩვენებიათ ოსეთში უტყეო ადგილას უცნაურად მდგომი პატარა ჭალა, ხოლო ალაგირიდან 3 ვერსის დაშორებით, დიდი ტყის შუაგულში მოტიტვლებული ადგილი, საიდანაც ხეთაგისაკენ გადაინაცვლეს ხეებმა. ეს ლეგენდა ნარდონზე, ჩმისა და ნარიშიც არის გავრცელებული, ანუ პრაქტიკულად მთელ ოსეთს მოიცავს, თუმცა გარკვეულ ვარიანტობას ამჟღავნებს. მისი ერთი ვარიანტი დამოწმებული აქვს ვ. კოტეტიშვილს (იხ. 180, 403), რომელიც ეყრდნობა „ქართველი ოსების“ მიერ 1889 წელს გაზეთ „ივერიაში“ გამოქვეყნებულ მასალას. ლეგენდის ამ ვარიანტის მიხედვით, ტყეს, რომელმაც ხეთაგი გადაარჩინა, ეწოდება „ხეთჯიკოს“, ე. ი. ხეთაგის, ბურქი ანუ ჯგუფი. ეს ტყე შეუვალია, არც ხილი და არც შეშა აქედან არ გაიტანება. მსგავსი ჭალები ხეთაგის სახელზე რამდენიმე ადგილას არსებობს და იქ ყოველწლიურად იმართება დღესასწაული, რომლისთვისაც წინასწარ იხარშება ლული და იკვლება შესაწირი პირუტყვი – ნივონდი. ასეთ ტყეში თუ ნადირი მოიკლა, მისი შეწირვაც პატრონის სახელზე ხდება. იგივე შეეხება ტყეში მოპოვებულ ხილსა და კენკრას, რომელიც ადგილზე უნდა შეიჭამოს. თუ ვინმემ სახლში წაიღო მისი ნაწილი, აუცილებლად მძიმე ავადმყოფობით ისჯება. აქ ხის მოჭრა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება, თუ იგი სადღესასწაულო ლულის მოსახარშადაა განკუთვნილი. ამ ტყეებს უწინ ადამიანთა თავშესაფრის ფუნქციაც ჰქონდათ.

თითქმის ყველა შემთხვევაში წმინდა კორომები და ტყეები რელიგიური სინკრეტიზმის აშკარა ნიშნებს ამჟღავნებენ. სწორედ ამაზე, როგორც მთელი კავკასიისათვის დამახასიათებელ უნივერსალიაზე, მეტყველებს გერმანელ ავტორთა მიერ დაფიქსირებული ეთნოგრაფიული მასალა. საქართველოს მთიანეთისათვისაც ეს ნიშანდობლივი მოვლენაა. მთის მოსახლეობის სინთეზური რელიგიურობა, გაქრისტიანებისაკენ მიმართული ტენდენციით, გარეგანი თუ

⁴⁰ C. Hahn, Heilige Haine und Bäume bei den Völkern des Kaukasus, Ausland 64, 1891, გვ. 812.

შინაგანი აუცილებლობით შეერწყა ტრადიციულ რწმენა-წარმოდგენებს და სინკრეტულ ფორმებში აისახა. პირველი სამლოცველოების ხატის ტყეებში აშენების პერიოდში ხატის ტყის „გაქრისტიანება“ სინკრეტიზაციის პირობით ხდებოდა (და არა სრული გაქრისტიანების). ეს იყო განსხვავებული სისტემების ერთიანობა და სინქრონულობა.⁴¹ ამის ნიმუშად გამოდგება კ. ჰანის მიერ აღწერილი წმინდა ჭალა ღუშეთის მახლობლად წმ. კვირიკეს ეკლესიით, რომელიც, მისი აზრით, დაახლოებით IV საუკუნეში უნდა იყოს აშენებული. იგი ძალადი მთის მწვერვალზე მდებარეობს და ყოველწლიურად, 15 ივლისს (ძვ. სტილით) აქ იმართება დღესასწაული, რომლის დროსაც უზარმაზარი ხის ტოტები, რომლებიც ეკლესიასა და სამრეკლოზეა გადახლართული, ანთებული სანთლებით ირთება (შდრ. ვ. ბარდაველიძის ცნობა, რომ რკონის ღვთისმშობლობაზე პირჯვარს იწერდნენ წმინდა ცაცხვთან, ემთხვეოდნენ და ზედ ანთებულ სანთელს აკრავდნენ).⁴² ასეთივე წმინდა ჭალის ტერიტორიაზე დგას სუანეთში, კალას მახლობლად, წმ. კვირიკეს ეკლესია, სადაც თავისუფლად მზარდი ასოვანი ხეები ძალზე თვალშისაცემად გამოიყურება მოტიტელებული ფერდობების ფონზე. ეკლესია და ჭალა აქაც მთის მწვერვალზეა. ორივე ეს მაგალითი ასევე საკრალური ხისა და მთის ოდინდელი კავშირის შესაძლებლობის ერთგვარ დადასტურებადაც შეიძლება მივიჩნიოთ. ამ ტყეში ხის მოჭრა მხოლოდ ეკლესიის სახურავის შესაკეთებლად, წისქვილის ან ხიდის მშენებლობისათვის შეიძლება. დღესასწაული აქაც 15 ივლისს და ასევე აღდგომის მეორე შაბათს იმართება. მოტანილი შესაწირი ადგილზევე იჭმევა.⁴³ კ. ჰანის აზრით, უცნაურად გამოიყურება, რომ ხეესურების, თუშებისა და ფშავლების სამსხვერპლო საკურთხეველები (კაპისჭე) საკრალურ ჭალებში არ მდებარეობს და ამის ახსნას იმით ცდილობს, რომ ეს წარმართული

⁴¹ მ. კანდელაკი, ლაშარის ჯვარი ფშაველთა ყოფაში, მხე, XXIII, თბ., 1987, გვ. 192.

⁴² ვ. ლომია, ხის კულტისათვის საქართველოში, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, III, ტფ., 1927, გვ. 166.

⁴³ C. Hahn, Heilige Haine und Bäume bei den Völkern des Kaukasus, Ausland 64, 1891, გვ. 813.

საკურთხევლები ქრისტიანობას უნდა გამოეძევიან თავდაპირველი საკრალური ადგილებიდან, რადგანაც, თუმცა ისინი ღრმად და შეზრდილი ხალხურ წეს-ჩვეულებებსა და ღლესასწაულებში, მანც უკვე ქრისტიანულ ელფერს ატარებენ.⁴⁴ მსგავს შემთხვევებს ხშირად ეხვდებით ევროპის ბევრი ხალხის სინამდვილეშიც, რაც კარგად დასტურდება ი. ლიპერტის ნაშრომში „Christentum, Volksglauben und Volksgebräuche“ (ქრისტიანობა, ხალხური რწმენა და ხალხური წეს-ჩვეულებანი) მოტანილი მასალებით.

მთლიანობაში ჩვენს ხელთ არსებული (განსაკუთრებით გერმანელ ავტორებთან დაცული) მასალის განზოგადება იმ დასკვნის გაკეთების საშუალებას იძლევა, რომ ხის საკრალიზება, წმინდა კორომებისა და ტყეების არსებობა, საერთოკავკასიური მოვლენაა. წმინდა ჭალებს, რელიგიურ-რიტუალური მნიშვნელობის გარდა, კონკრეტული ფუნქციებიც ჰქონდა, კერძოდ, ისინი ადამიანისა და ცხოველისათვის ერთგვარი თავშესაფრისა და ნაკრძალის როლს ასრულებდნენ. ზოგიერთ ხალხში მიღებული ტრადიციით, აქ იყო მიცვალებულთა დასაკრძალავი, სახალხო თავშეყრისა და დაპირისპირებულ მხარეთა შერიგების ადგილი და, აშკარაა, ეს ჭალები თითქმის ყველგან რელიგიური სინკრეტიზმის ნიშნებს ამჟღავნებენ, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ ხეთა მსახურების უძველესი რელიგიური არქეტიპი შესაბამისად აისახა სულიერ კულტურაში და გამოიხატა კულტურულ ტრადიციებში.

⁴⁴იქვე. გვ. 811.

მეორე თავი

წარმოდგენები საიქიმო ცხოვრების შესახებ

მსოფლიოს მრავალი ხალხის უძველესი წარმოდგენა სამყაროზე ორ მომენტს შეიცავს: ერთია მისი აგებულება, ხოლო მეორე — მისი არსობის გააზრება. ანუ ფორმა და შინაარსი. პირველი მისი ჰორიზონტალური და ვერტიკალური დაგეგმარებით გამოიხატება, მეორე — სააქაოდ და საიქიოდ დაყოფით. უძველესი დროიდანვე ადამიანს მხოლოდ მკაცრად განსაზღვრულ და მოწესრიგებულ კოსმოსში შეეძლო ცხოვრება. სიკვდილ-სიცოცხლის შესახებ არსებული რელიგიური შეხედულებები სწორედ სამყაროში არსებული წესრიგის შესახებ წარმოდგენებს ასახავდა.

ქართველი ხალხის უძველესი წარმოდგენით, სამყარო შედგება სამი სკნელისაგან მათი შესაბამისი ფერებით — თეთრი, წითელი და შავი. ქართველთა წარმართული შეხედულებების მიხედვით, არსებობს სამი ქვეყანა: ზედა ქვეყანა, ანუ ზეცა, ზესკნელი; შუა ქვეყანა, ანუ ღედამიწა და ქვედა ქვეყანა, ქვესკნელი ანუ ქვეცა. ადამიანი სამივე ცაზე მოქმედებს, მაგრამ მისი მუდმივი საცხოვრებელი შუა ცაა. (მ. ჩიქოვანი).⁴⁵ ამ მისტიკურ სამყაროში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა იმქვეყნიური ყოფის საკითხს. ადამიანმა შექმნა წარმოდგენა საიქიოზე, რომელიც მისი აზროვნების მისტიკურ დინებაში ცხადდებოდა როგორც სააქაოს მირაჟი, რომელიც დროთა მანძილზე ადამიანთა საზოგადოების განვითარების მიხედვით განიცდიდა ცვლილებებს.⁴⁶

საქართველოს მთიანეთში ამ თვალსაზრისით ძალზე საინტერესო რეგიონია, სადაც ერთობ ორიგინალური და ზოგჯერ ერთმანეთისგან მკვეთრად განსხვავებული შეხედულებები არსებობს საიქიოს ადგილ-მდებარეობაზე, ღვთაებებსა და მათ დამსმარე პირებზე, ცოცხალთა და გარდაცვლილთა შორის ურთიერთობებზე. ქართული კულ-

⁴⁵ მ. ნადარაია, სამყარო ქართველი ხალხის უძველეს წარმოდგენებში. „მაცნე“, №4, თბ., 1976, გვ. 114.

⁴⁶ იქვე, გვ. 117.

ტურის ამ საკვანძო საკითხების კვლევაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს: ვ. ბარდაველიძემ, მ. ბალიაურმა, ნ. მაკალათიამ, თ. ოჩიაურმა, ზ. კიკნაძემ, მ. კანდელაკმა, უ. ერიაშვილმა, გ. ნორაძემ, ი. სურგულაძემ, დ. გიორგაძემ, მ. ნადარაიამ, გ. კოპალეიშვილმა. ვ. ბარდაველიძის მრავალსულიანობის კონცეფციის მიხედვით, ქართველების უძველესი რელიგიური მსოფლმხედველობის შესაბამისად, ადამიანში არსებობდა არა ერთი, არამედ მრავალი სული.⁴⁷ გარდა ვიტალური სულისა, არსებობდა ისეთი სულიც, რომელიც ადამიანის სიკვდილის შემდგომ სიცოცხლეს განაგრძობდა იმქვეყნად. თვით საიქიო იდეალიზებული სააქაოს ორეულად იყო წარმოდგენილი, ხოლო მიცვალებულის სული ადამიანის ორეულად, მის მატერიალურ გამოხატულებად მიიჩნეოდა. სული-ორეულებიც სქესისა და ასაკის მიხედვით განსხვავდებიან და თითოეული მათგანი იმ ადამიანის სახისაა, რომელშიც უკანასკნელის სიცოცხლის დროს ცხოვრობდა.⁴⁸

ხეკსურების, სვანებისა და სხვა ქართველი ტომების წარმოდგენით, სულებს ესაჭიროებათ კვება, ტანსაცმელი, იარაღი და საერთოდ ყველაფერი ის, რაც ამქვეყნად ჰქონდათ. ამასთან, მიცვალებულების სულს ისეთივე განცდები აქვს, როგორც ცოცხალს. იგი განიცდის სიამოვნებასა და უსიამოვნებას, სიხარულსა და გულისტკენას, დალლას, წუხილს და ა. შ. მ. ელიადესაც მიაჩნია, რომ საიქიო სააქაო ცხოვრების იდეალური განმეორებაა. მისი აზრით, სრულყოფილი ბუნება (მთებითა და წყლით), რომელიც შემდგომში აისახება სამოთხეში, სხვა არაფერია. თუ არა თავდაპირველი „წმინდა ადგილი“. მთა და წყალი დიდ როლს ასრულებს რელიგიურ აზროვნებაში, განსაკუთრებით იმქვეყნიურ ცხოვრებაში.⁴⁹

ქართველთა რელიგიურ წარმოდგენებში ასახული საიქიო ცხოვრების სურათის კვლევისადმი დიდ ინტერესს ამჟღავნებდნენ ქართული კულტურის პრობლემებზე მომუშავე უცხოელი მეცნიერები და მოგ-

⁴⁷ ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია), „მიმოხილველი“, I, თბ., 1949.

⁴⁸ იქვე, გვ. 135.

⁴⁹ M. Eliade, Das Heilige und das Profane, Frankfurt am Main, 1995, გვ. 135.

ზაურები, საკმარისია დავასახელოთ ისეთი ავტორები, როგორებიც არიან: კ. კოხი, ა. ჰაგემისტერი, გ. რადე, გ. ბრაიტენბაუმი, თ. დიტმარი, ნ. ზაიდლიცი, კ. ჰანი და სხვები. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ცნობილი გერმანელი მეცნიერი კ. ჰანი, რომელმაც თავის ნაშრომებში დიდი ადგილი დაუთმო ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ამ საინტერესო ასპექტების კვლევას. ამ კონტექსტში ყურადღებას იპყრობს მისი ორი ნაშრომი, რომელთაგან ერთი – „Die Vorstellungen der Swaneten von dem Leben nach dem Tode“ (სვანების წარმოდგენები საიქიო ცხოვრების შესახებ) – 1892 წელს გამოქვეყნდა კრებულში – „Ausland“ და 1900 წელს ლაიპციგში გამოცემული ნაშრომი „Bilder aus dem Kaukasus. Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiscns“ (სურათები კავკასიიდან. ახალი გამოკვლევები კავკასიის შესახებ). მათში თავმოყრილია ქართველ მთიელთა რელიგიური ყოფიდან საინტერესო ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც XIX საუკუნის მიწურულს სვანეთსა და ხევსურეთში ავტორის მოგზაურობისასაა შეკრებილი. ჩვენი მიზანია, ამ მასალის საფუძველზე განვიხილოთ და განვაზოგადოთ ქართველ მთიელთა წარმოდგენები საიქიო ცხოვრების შესახებ და მოვახდინოთ მათი შეჯერება შესაბამის ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალასთან.

საიქიოსთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭება ემყარებოდა საქართველოში, ისევე როგორც მსოფლიოს მრავალ ხალხში, გავრცელებულ რწმენას, რომლის მიხედვითაც გარდაცვლილთა სულები ყოელისშემძლენი არიან და შეუძლიათ, ადამიანს მოუტანონ როგორც სიკეთე, ისე ბოროტება. საიქიოს აღსანიშნავად ქართველ მთიელებს რამდენიმე ტერმინი აქვთ – სულეთი, შავი ქვეყანა, სამუდამო ქვეყანა, ძვირი ქვეყანა.⁵⁰ კ. ჰანის მიერ სვანეთში შეკრებილი მასალა საიქიო ცხოვრების საინტერესო სურათს იძლევა. ამ მონაცემების მიხედვით, მიცვალებულთა სულები იმყოფებიან ხშირი სიმწვანით დაჩრდილულ მშვენიერ მინდორში, სადაც ერთი და იმავე ჭიშკრის გავლით შემოდიან როგორც უცოდველი,

⁵⁰ გ. კოპალეიშვილი, „სამზეო“ და „სულეთი“ ფშაველ-ხევსურთა წარმოდგენების მიხედვით. მსე. XXIII, თბ., 1987, გვ. 38.

ისე ცოდვილი სულები და მხოლოდ აქედან ხდება მათი გაგზავნა სამოთხესა და ჯოჯოხეთში. არსებული მასალა არ გამოკვეთს ჭიშკრის განსაკუთრებულ ფუნქციას საიქიოს სურათში, თუმცა უნდა ითქვას, რომ მ. ელიადე „ვიწრო ჭიშკარს“, ისევე როგორც ჩინური ბალის მღვიმესა და მის შესასვლელს მოიაზრებს სიმბოლურ, „ძნელ გასასვლელად“ სააქაოდან საიქიომდე.³¹ ჩვენს შემთხვევაში დასაბუთებით მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ ეს ჭიშკარი ნამდვილად სააქაოსა და საიქიოს აკავშირებს, თუმცა რამდენად ძნელი გასასვლელია იგი, ნათელი არ არის. ამასთან ერთად, რაკილა მიცვალებულთა სულების გაგზავნა სამოთხესა ან ჯოჯოხეთში უკვე ჭიშკრის გავლის შემდეგ ხდება, უნდა ვიფიქროთ, რომ მას ცოდვა-მადლის განკითხვისა და ერთგვარი განსაწმენდელის დატვირთვა არ უნდა გააჩნდეს. ყოველ შემთხვევაში, არსებული მასალის საფუძველზე ეს ნაკლებად შესაძრწევია.

სამოთხე ასევე უზარმაზარი მდელოს სახითაა წარმოდგენილი, რომლის შუაგულში მდგომ მაგიდას უსხედან უცოდველი სულები, მაგიდის თავში იესო ქრისტე ზის. სუფრა საუკეთესო კერძებითაა გაწყობილი, ხოლო ადგილი, სადაც ქრისტე ზის, ძლიერი შუქითაა განათებული, რომელსაც იგი გამოსცემს. ქრისტე და მაგიდასთან მსხდომნი არც ჭამენ და არც სუამენ, ისინი მხოლოდ შეთავაზებული კერძების სურნელით ნაყრდებიან. ყველა მათგანის წინ ის კერძებია, რომელნიც მათ ქელებში მომზადდა. როგორც ცოდვილი, ისე ნეტარი სულები აჩრდილებს ჰგვანან, თუმცა, ამის მიუხედავად, ისინი ატარებენ ტანსაცმელს, როგორც წესი, იმას, რომლითაც დაიმარხნენ. მათ შეიძლება ეცვათ აგრეთვე ის ტანსაცმელი, რომელიც უკვე გარდაცვალების შემდეგ უსახსოვრეს ნათესავეებმა. ამ შემთხვევაში უპირატესობა ენიჭება საუკეთესოს და მისი არჩევის შემდეგ მიცვალებული ძველ ტანსაცმელს სხვა სულს ჩუქნის, რომელსაც არა ჰყავს ნათესავეები, რომ ტანსაცმელი გაუგზავნონ. საჩუქრები იქამდე ახალი მიცვალებულის მეშვეობით აღწევს. თითოეულ სულს შეიძლება მხოლოდ ორი ხელი ტანსაცმელი ჰქონდეს,

³¹ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Frankfurt am Main, 1995, გვ. 135.

მაგრამ თუ რომელიმე ნათესავი მას კიდევ რამეს აჩუქებს, ისიც მადლიერების გრძნობით იქნება მიღებული. მამაკაცები იმქვეყნადაც ატარებენ იარაღს, ხოლო ქალები — სამკაულს. გარდაცვლილთა სულები სავსებით თავისუფალნი არიან. ისინი სეირნობენ მშვენიერ მინდორში, ან უსხედან საუკეთესო კერძებით მდიდრულად გაწყობილ სუფრას და საუბრობენ. ზოგჯერ მათ ქრისტიანთა დალაპარაკების უფლებაც ეძლევათ.

მინდვრის მოშორებულ კუთხეში ცოდევილი სულების სამყოფელია. აქ უკუნეთი სიბნელე სუფევს. აქედან არ ჩანს იესო ქრისტი და მისი ღვთაებრივი შუქიც ვერ აღწევს. კერძები დამნაშავე სულებისთვისაცაა განკუთვნილი, რამდენადაც მათაც ჰყავთ ამქვეყნად დარჩენილი ნათესავები, მაგრამ ისინი უგემური და საზიზღარია ჯოჯოხეთში გაბატონებული სიბნელის გამო. კ. ჰანი ყურადღებას აქცევს, რომ ზოგადად სევანებისთვის სიბნელეში ჭამა დიდ სირცხვილად ითვლება.⁵² არსებობს სხვა მოსაზრებაც, რომ დამნაშავეთათვის განკუთვნილ კერძებს ის უცოდველი სულები იღებენ, რომელთაც დედამიწაზე ნათესავები არ დარჩათ. სევანები დარწმუნებულნი არიან, რომ იმ დამნაშავეთა სულებს, რომელთა ახლობლები ზშირად გამართავენ სულის მოსახსენიებელ სუფრებს და უხვად მოამზადებენ კერძებს, უფალი შეიწყალებს და სამოთხეში გადაიყვანს. მათი შეწყალების თხოვნის უფლებას ღმერთი მართალთა სულებსაც აძლევს. როგორც ვხედავთ, დამნაშავეთათვის განკუთვნილი ჯოჯოხეთი, სევანური წარმოდგენით, არ არის ისეთი საშინელი, როგორც ზოგადად მიღებულია ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში და იქიდან თავის დახსნის გარკვეული, არცთუ რთული, სისტემაც არსებობს. თუმცა კ. ჰანი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ შესაბამისად სამოთხის სიამენიც საკმაოდ მწირია.⁵³

საკმაოდ მრავალფეროვანია სევანური მასალის მიხედვით გერმანელ ავტორთა მიერ მოძიებული იმ დანაშაულთა ნუსხა, რომელთა გამო აღამიანი შეიძლება ჯოჯოხეთში მოხვდეს, სასჯელის სიმძ-

⁵² C. Hahn, Die Vorstellungen der Swaneten von dem Leben nach dem Tode, Ausland, 65, 1892, გვ. 571.

⁵³ იქვე.

იმეც ასევე მრავალფეროვანი და განსხვავებულია. ერთ-ერთ უმძიმეს დანაშაულად ითვლება ნათესაობის სიწმინდის დარღვევა მეუღლის ღალატის, ან სისხლის აღრევის (ინცესტის) გზით. უნდა ითქვას, რომ ეს ერთ-ერთი ყველაზე მძიმედ დასჯადი დანაშაულიცაა. დამნაშავენი კუპრით სავსე ორმოში ხვდებიან და არ შეიწყალებიან არც სულის მოსახსენიებელი სუფრების სიუხვით და არც ნეტართა თხოვნით (საიქიო ცხოვრების სვანურ სურათში ამ შემთხვევაში პირველად შემოდის კუპრი, როგორც ჯოჯოხეთის ატრიბუტი და დასჯის საშუალება. ყოველ შემთხვევაში გერმანელ ავტორებთან დაფიქსირებული მასალა საიქიო ცხოვრების შესახებ ამის თქმის საშუალებას იძლევა, რამდენადაც სხვა შემთხვევაში კუპრის ორმო, მდინარე ან კუპრის ალი საიქიოს სურათში არ ფიგურირებს). ეს ერთხელ კიდევ ადასტურებს სვანეთში მტკიცე ნათესაური და საოჯახო სისტემების არსებობის ტრადიციას. თემი ზრუნავს, რომ ნათესაობის სიწმინდე და ნათესაური ურთიერთობები ზედმიწევნით დაცული იყოს და ამ დაცვის ერთ-ერთ გარანტიად იმქვეყნიურ ნაცვალგებასაც იყენებს, რასაც, როგორც ჩანს, უნდა განემტკიცებინა შეხედულება, რომლის მიხედვით, ეს იმდენად მძიმე დანაშაულია, რომ თუ დამნაშავე სიცოცხლეში შემთხვევით გადაურჩება სასჯელს, საიქიოში ნამდვილად არ დარჩება დაუსჯელი. მძიმე, თუმცა არასასიკვდილო, ცოდვად ითვლება სხვისი მიწის მიტაცება ან ამ ნიადაგზე ჩადენილი მკვლელობა. დამნაშავე ვალდებულია, იმქვეყნად მუდამ წელში მოხრილმა იაროს, ზურგზე მოკიდებული მიწით სავსე გოდრით, შესვენებისა და გაჩერების გარეშე. ამასთან ერთად, ყველა, ვისაც იგი გვერდით ჩაუვლის, გოდორს ჯოხს ურტყამს. საინტერესოა, რომ ამ დანაშაულის გამოსყიდვა შეიძლება. დამნაშავეს შეუძლია, სიზმარში გამოეცხადოს რომელიმე ნათესავს და ჩადენილი ცოდვა გაანდოს. ამ უკანასკნელმა დაზარალებულს უკან უნდა დაუბრუნოს მიტაცებული მიწა და დამნაშავეის სულიც თავისუფლდება სასჯელისაგან. უნდა აღინიშნოს, რომ სანიშნის ამოძრობა, ანუ სხვისი მიწის მიტაცება საქართველოს სხვა კუთხეებშიც მძიმე დანაშაულად ითვლება, რაც, ჩვენი აზრით, მიწის დიდ ღირებულებასთან ერთად, თემის, როგორც სოციალურ ურთიერთობათა რეგულირების მექანიზმის, კარგად

გამოკვეთილი ფუნქციის მაჩვენებელია. ცოდვად ითვლება აგრეთვე ქურდობა, დაბეზლება, მარხვის დარღვევა, ქვრივ-ობოლთა დაჩაგვრა, მაგრამ ამ შემთხვევაში სასჯელი საკმაოდ მსუბუქია. დამნაშავეს, უბრალოდ, უფლება არა აქვს, მიუახლოვდეს ან დაელაპარაკოს ქრისტეს. მას ეკრძალება აგრეთვე ქრისტეს მაგიდასთან ჯდომა. კ. ჰანს საკმაოდ უცნაურად და თვალშისაცემად ეჩვენება ის, რომ სვანების წარმოდგენებში საიქიო ცხოვრების შესახებ მამა ღმერთი მნიშვნელოვან როლს პრაქტიკულად არ ასრულებს. მას არაფერს შესთხოვენ და ყველა თხოვნა ქრისტესადმია მიმართული.⁵⁴ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ხევსურული მასალების მიხედვითაც, მიცვალებულთა სამყაროს ღმერთი ქრისტეა.

სვანების წარმოდგენით, იმქვეყნიური ცხოვრება დედამიწის მსგავსად მიმდინარეობს, იღონდ არ არსებობს მუშაობა და საქორწინო ურთიერთობები, აკრძალულია აგრეთვე ჩხუბი და ბილწსიტყვაობა. ადამიანები აქ ერთმანეთს პოულობენ და საჭიროების შემთხვევაში ეხმარებიან. ეს დახმარება სიცოცხლის ბოლო წუთებიდან იწყება მომაკვდავი ადამიანის გამხნეებით და იმქვეყნად გაცილებით. სიცოცხლის ბოლო წუთებში მომაკვდავს გარს ერტყმიან მიცვალებულთა სულები და ელოდებიან მის გარდაცვალებას, რათა მისი სული იმქვეყნად გააცილონ და გზა უჩვენონ. სვანები, გერმანელ ავტორთა მონაცემების მიხედვით, აბსოლუტურად დარწმუნებულნი არიან გარდაცვალების წუთებში მიცვალებულთა სულების იქ ყოფნაში და იმაშიც, რომ საიქიოში თავისიანებს აუცილებლად შეხვდებიან. ამის დადასტურებაა ისიც, რომ, როდესაც სვანს ფიცით სურს სიმართლის დამტკიცება, ამბობს: „ჩემიანები არ მენახოს იმქვეყნად, თუ ტყუილს ვამბობ“.⁵⁵

კ. ჰანის მასალის მნიშვნელოვანი ნაწილი შეეხება ლიფანალის დღესასწაულს (თუმცა თვითონ სახელწოდება ავტორს ნახსენები არა აქვს), რომელიც კარგადაა შესწავლილი და გაანალიზებული

⁵⁴ C. Hahn, Die Vorstellungen der Swaneten von dem Leben nach dem Tode, Ausland, 65. 1892. გვ. 572.

⁵⁵ C. Hahn, Die Vorstellungen der Swaneten von dem Leben nach dem Tode, Ausland, 65. 1892. გვ. 572.

ქართველ მკვლევართა მიერ (ვ. ბარდაველიძე). რაკილა ეს მოვლენები უკვე განხილული და გაანალიზებულია, ერთი მხრივ, თითქოს ზედმეტი იყო იმავე ფაქტების ხელმეორედ განხილვა, მაგრამ ჩვენი მიდგომა რამდენადმე განსხვავებულია და, ამასთან ერთად, ვფიქრობთ, გერმანელი მეცნიერის მიერ შეკრებილ და აღწერილ მონაცემებს დღემდე არ დაუკარგავთ ორიგინალური პირველწყაროს მნიშვნელობა. ამ მასალის მიხედვით, ყოველწლიურად, 5 თებერვლიდან (ძველი სტილით), ერთი კვირის განმავლობაში, მიცვალებულთა სულები, სვანების წარმოდგენით, სახლში ბრუნდებიან. ორშაბათიდან სახლს საგანგებოდ ასუფთავებენ და ალაგებენ, მზადდება საუკეთესო კერძები. სახლის შუაგულში იშლება გრძელი, დაბალი ტაბლა, რომელსაც ირგვლივ სკამები აქვს შემოწყობილი. სუფრაზე გამოაქვთ ყველანაირი კერძი და მარილი, ანთებენ ცვილის სანთლებს. ოჯახის უფროსი ქუდმონხდილი დგება მაგიდასთან და სრულ სიჩუმეში იწყებს გარდაცვლილ ნათესავთა სახელების ჩამოთვლას. მის ნათქვამს ყველა იქ მყოფი იმეორებს. აქ გაბატონებული შეხედულების მიხედვით, ამ დროს მიცვალებულთა სულები შემოდინან და მაგიდას უსხდებიან. ვინმეს დასახელება რომ არ გამოიჩინოს, ოჯახის უფროსი ჩამოთვლას ამთავრებს სიტყვებით: „თუ ვინმე გამოძრჩა, რომლისთვისაც ეს სამზადისია განკუთვნილი, ქრისტეს ვევედრები, მაპატიოს შეცდომა. თქვენმა სულებმაც მოგვიტევეთ, თუ ჩვენით მთლად კმაყოფილნი არ დარჩით. თქვენ ხედავთ ჩვენს ზრუნვას და მზადყოფნას, გავიღოთ უკანასკნელი, რაც გაგვაჩნია, თქვენთვის. შეგვიწოდეთ და ნუ გაგვირისხდებით“. ამ სიტყვების შემდეგ იგი უახლოვდება მაგიდას, იღებს არყით სავსე ფიალას და სასმელს იატაკზე აკურებს, შემდეგ იღებს ხორცის ნაჭერს, პურს, ყველს და მაგიდის ახლოს იატაკზე აწყობს. ამის შემდეგ სუფრას აალაგებენ და ხელახლა შლიან უკვე ცოცხლებისთვის. მიცვალებულთათვის განკუთვნილ სუფრასთან დაჯდომა მკაცრად აკრძალულია. ეს რიტუალი ყოველდღიურად მეორდება მომდევნო ორშაბათამდე, ერთი კვირის განმავლობაში.⁵⁶ ამ დღესასწაულის დროს, მთელი კვირის

⁵⁶ C. Hahn, Die Vorstellungen der Swaneten von dem Leben nach dem Tode. Ausland, 65, 1892, გვ. 572.

განმავლობაში, ოჯახის წევრებს შორის განსაკუთრებით თბილი და მეგობრული ურთიერთობა სუფევს. დილიდან საღამომდე ყვებიან ზღაპრებს, რომელთა მოსმენამ მიცვალებულს განსაკუთრებული სიამოვნება უნდა მიანიჭოს. თუ ოჯახის წევრებს ეს საქმე არ ეხერხებათ, საგანგებოდ ეპატიუებიან კარგ მეზღაპრეს. ამ პერიოდს კ. ჰანი „სვანეთის ზღაპრების სეზონს“ უწოდებს (Saison der Märchen). იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს, თუ რა მკაცრად აკონტროლებენ მეზობლები, რათა ეს დღესასწაული და მასთან დაკავშირებული ვალდებულებები ვინმეს მიერ იგნორირებული არ იქნეს, რამდენადაც მათ სჯერათ, რომ, თუ რომელიმე მიცვალებულის სული უკმაყოფილო დარჩა ნათესაების მიღებით, მაშინ იგი მეზობელს გამოეცხადება და შესჩივლებს ამის შესახებ. ახლა უკვე მეზობლის მოვალეობა ხდება მასზე ზრუნვა და მისი სულის დაკმაყოფილება. ამიტომ სვანეთში ხშირად შეიძლება გაიგონოთ ამასთან დაკავშირებული საყვედურები ერთმანეთის მიმართ: „ნუთუ არ იცი, რომ შენი ნათესაების სულები მოსვენებას არ გვაძლევენ და ჩვენს მიცვალებულებს ართმევენ იმას, რაც მათ თვითონაც სჭირდებათ?“⁵⁷ ერთი კვირის შემდეგ ასევე საგანგებო რიტუალით ლიფანალი მთავრდება და ხდება მიცვალებულთა სულების გაცილება სახლიდან. კვლავ ლაგდება და სუფთავდება სახლი და ეზო-კარი. მზადდება საუკეთესო და საზეიმო კერძები, სახლის კარს ფართოდ აღებენ და ეზოს თოვლისაგან წმენდენ. ოჯახის უფროსი იღებს ხის ტაბლას, რომელზეც საჭმელ-სასმელი აწყვია. გამოაქვს ეზოში და იქ დგამს. ხელახლა ხდება მიცვალებულთა სახელების ჩამოთვლა, რის შემდეგაც ოჯახის უფროსი სახლში შედის. მიცვალებულთა სულები ტოვებენ სახლს და საიქიოში ბრუნდებიან მომდევნო წლამდე. ამის შემდეგ ოჯახის წევრებს უკვე შეუძლიათ სავახშმოდ დასხდნენ.

იმავე ღამეს მიცვალებულთა სულები ერთად იკრიბებიან და ერთმანეთს შთაბეჭდილებებს უზიარებენ გაწეული მასპინძლობის

⁵⁷ C. Hahn, Die Vorstellungen der Swaneten von dem Leben nach dem Tode, Ausland, 65. 1892. გვ. 573.

შესახებ. თუ წლის განმავლობაში ოჯახში არაფერი უბედურება მოხდა, ეს იმის ნიშანია, რომ მიცვალებული გაწეული მასპინძლობით კმაყოფილი დარჩა. კ. ჰანი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ სვანები, რომლებიც ზოგადად მამაცი და გულადი ხალხია, იმდენად დიდ შიშს განიცდიან მიცვალებულის სულის წინაშე, რომ სულთშეკრების ღამეს არაფრის დიდებით არ ტოვებენ სახლს. ბავშვებს ეკრძალებათ ეზოდან გასვლა და, მით უმეტეს, ოქროს მთებიც რომ აღუთქვან, არავენ გაივლის ეკლესიის ეზოში⁵⁸.

როდესაც სვანი სახლს და საკუთრებას ყიდის და საცხოვრებლად სხვაგან მიდის, მიცვალებულზე ზრუნვის მოვალეობა მყიდველზე გადადის. იგივე ხდება, როდესაც თემის მფლობელობაში გადადის მისი რომელიმე წევრის სამკვიდრო. უბედურია ის მომაკვდავი, რომელსაც ქვეყნად არავენ რჩება, რადგან იგი იძულებულია, იმქვეყნად უბადრუკ ყოფაში იყოს და ყველა შესაძლო გაჭირვება აიტანოს. ავტორი ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ ქონება გადადის ვაჟზე და არა ქალიშვილზე. თუმცა გათხოვილი ქალიშვილი და მისი ქმარი ვალდებულნი არიან, გააკეთონ სულის მოსახსენიებელი სუფრა, რაც, ბუნებრივია, ამ უკანასკნელს (სიძეს) განსაკუთრებულ სიამოვნებას არ ჰგვრის. ამიტომ იგი ხშირად ეძებს გამოსავალს ამ მდგომარეობიდან და რაკილა მიცვალებულის სულის წინაშე კრძალვა მას არ აძლევს საშუალებას, თავიდან აიცილოს მსგავსი ვალდებულებანი, სვანი ხშირად მიმართავს თხოვნით თავისი მიცვალებულის სულს, მისთვის განკუთვნილი სუფრიდან ცოტა რამ მისი მეუღლის გარდაცვლილ მშობლებსაც უწილადოს.⁵⁹ ჩვენი აზრით, აქ რამდენიმე მნიშვნელოვანი მომენტი აღსანიშნავი: პირველ რიგში, თვალში გვხვდება ქონებრივი მეშვეობის ხელშესახები კავშირი მიცვალებულზე ზრუნვასთან (თემის ზრუნვა იმ მიცვალებულის სულზე, რომლის სამკვიდროც თემის მფლობელობაში გადადის; ძირითადად, ვაჟის ოჯახის ზრუნ-

⁵⁸ C. Hahn, Die Vorstellungen der Swaneten von dem Leben nach dem Tode, Ausland, 65, 1892, გვ. 573.

⁵⁹ C. Hahn, Bilder aus dem Kaukasus. Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens, Leipzig, 1900, გვ. 227.

ვა მშობლებზე იმის გათვალისწინებით, რომ ქონების ძირითადი მემკვიდრე ივია). რაც, კ. პანის მასალის მიხედვით, როგორც ჩანს, სვანეთში ზოგადად მიღებული ტრადიცია უნდა იყოს და მეორე, საკმაოდ უცნაური ჩვეულება, სახლის მყიდველზე ძველი პატრონის მიცვალებულებზე ზრუნვის ვალდებულების დაკისრებისა. ეფიქრობთ, ეს გვაძლევს საშუალებას, გამოვთქვათ ვარაუდი, რომ, სვანების წარმოდგენით, ადამიანები, როგორც ჩანს, იმქვეყნადაც საკმაოდ მიჯაჭვულნი იყვნენ მკვიდრ საცხოვრებელ ადგილებსა და სოფლებს, რომლებსაც ისინი ეკუთვნოდნენ. ალბათ, ამით უნდა აიხსნას ის, რომ მიცვალებულის სული (ყოველ შემთხვევაში ამ ტრადიციის მიხედვით) ლიფანალის დროს, როგორც წესი, საკუთარ სახლში ბრუნდება იმ შემთხვევაშიც კი, თუ იქ მისი ნათესაულები უკვე აღარ ცხოვრობენ. სწორედ ამას უნდა შეექმნა საფუძველი იმ ჩვეულების წარმოშობისა და დანერგვისათვის, რომელიც აიძულებდა სახლის ახალ მესაკრებელს, ეზრუნა მისი გამყიდველის მიცვალებულთა სულებზე და შეესრულებინა გარკვეული ვალდებულებანი მათ წინაშე. ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს მ. ელიადეს მოსაზრებას, რომ ადამიანს მხოლოდ მკაცრად განსაზღვრულ და მოწესრიგებულ კოსმოსში შეეძლო ცხოვრება და იმქვეყნიური არსებობაც, როგორც ჩანს, მიწიერი ყოფის მსგავსად, გარკვეულ საცხოვრებელ ადგილებს უკავშირდებოდა. ი. სურგულაძის აზრით, სივრცის „შინა“ და „გარე“ სამყაროებად დანაწილება უძველეს დროს, კერძოდ, იმ ხანებში უნდა მომხდარიყო, როცა სოციალურმა ჯგუფმა თავისი სამეურნეო ტერიტორია დაიმკვიდრა. აქ მას უკვე შეეძლო, საკუთარი ტერიტორია შინად ჩაეთვალა, საპირისპიროდ მთელი დანარჩენი სამყაროსი, რომელიც მისთვის უცხო უნდა ყოფილიყო. ქართულ კოსმოლოგიურ და მითოსურ მასალაში კი არეკლილია რწმენები, რომელთა თანახმად, „გარე“ სამყარო თავისი სემანტიკური მნიშვნელობით ქვესკენლს უახლოვდება.

ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ სვანეთში მკაფიოდ განსაზღვრული ურთიერთობები არსებობს ცოცხალთა და მიცვალებულთა, ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ ყოფას შორის და სწორედ კრძალვამ მიცვალებულთა სულების მიმართ, რომელიც თითქმის

ღმერთის მიმართ კრძალვასა და შიშს უტოლდება, გამოიწვია მათზე ზრუნვის გარკვეული, მოწესრიგებული სისტემის ჩამოყალიბება, რომელიც მოცემული სოციუმის ყველა წევრის მოვალეობაა.

განსხვავებული წარმოდგენები აქვთ საიქიო ცხოვრების შესახებ ხევესურებს. ეს კარგად ჩანს კ. ჰანის მასალის მიხედვით, რომელიც მან ხევესურეთში თავისი რამდენიმე მოგზაურობისას შეკრიბა. ხევესურებს სწამთ, რომ ადამიანი სიკვდილის შემდეგ სულეთში აგრძელებს არსებობას. იმ ქვეყანაში გადასვლა (სვანური წარმოდგენის ჭიშკრისაგან განსხვავებით) ძნელად გასაველელი ბეწვის ხიდის მეშვეობით ხდება, რომლის მეორე მხარეს მსაჯულნი (ბჭენი) სხედან და ხიდზე მიმავალი სულების ბედ-იღბალს განაგებენ. დამნაშავეთა სულებს არ შეუძლიათ ბეწვის ხიდის გავლა, ისინი ვარდებიან უნაპირო კუპრის მდინარეში და იხრჩობიან. ვინც ამოყვინთავს, იძულებულია, იცუროს და კუპრი ყლაპოს. სვანური ვარიანტისგან განსხვავებით, აქ თვალში გვეცემა, რომ მიცვალებულთა დიფერენცირება საიქიოში მოხვედრამდე ხდება და, შესაბამისად, აქ დასაწყისშივე ფიგურირებს დასჯის საშუალება კუპრის მდინარის სახით. მ. ბალიაურისა და ნ. მაკალათიას მასალის მიხედვით, ბეწვის ხიდი კუპრის ალზეა გადებული და ის, ვინც სამზეოს დიდი ცოდვის ჩამდენია, კუპრის ალში ჩაყარდება და იყარება, მას ველარც სხვა სულები ხედავენ და არც სულეთის ღმერთს ეკითხება არაფერი.⁶⁰ გერმანული მასალა ოდნავ განსხვავებულ სურათს იძლევა, თუმცა კუპრის ალი და კუპრის მდინარე ამ შემთხვევაში იდენტური მოვლენებია და, რაც მთავარია, ერთი ფუნქციური დატვირთვა აქვთ. როგორც გერმანელ ავტორთა მონაცემებით ჩანს, ხევესურთა წარმოდგენა უშვებს შესაძლებლობას, რომ ცოდვილმა სულმაც შეიძლება გაიაროს ხანდახან ბეწვის ხიდი ისე, რომ გადაურჩეს კუპრის მდინარეს. ყოველ შემთხვევაში ამაზე უნდა მეტყველებდეს დანაშაულისა და შესაბამისი სასჯელის მაგალითები, რომლებიც კ. ჰანს მოჰყავს თავის მასალებში და საიქიოში მყოფ დამნაშავეთა

⁶⁰ გ. კოპალეიშვილი, „სამზეო“ და „სულეთი“ ფშაველ-ხევესურთა წარმოდგენების მიხედვით. მსე, XXIII, თბ., 1987, გვ. 41.

სულებს შეეხება. კუპრის მდინარეს გადარჩენილი დამნაშავე იმ-
ქვეყნად ყველა შემთხვევაში დასჯილი იქნება ჩადენილი ცოდვის
შესაბამისად. დასჯის ფორმები საკმაოდ ორიგინალურად გამოიყურება.
გერმანული მასალის მიხედვით, მატყუარებს მღუღარე წყლით
ფუფქავენ. ძმაზე ხელის აღმმართავ ადამიანს აიძულებენ, ცალ
ფეხზე იდგეს, შვილის მიმტოვებელ დედას მკერდზე გველს უწვენენ.
სვანურ მასალასთან მსგავსებას ამჟღავნებს მიწის მითვისებისათვის
განკუთვნილი სასჯელი. კერძოდ, ადამიანს, ვინც სანიშნს ამო-
აძრობს, ე. ი. სხვის მიწას მითვისებს, ზურგზე მიწით სავსე
ტომარას მოჰკიდებენ და ეშმაკის თანხლებით ჯოჯოხეთში აცილე-
ბენ (შდრ., სვანური მასალით, სხვისი მიწის მიმტაცებელი ვალდე-
ბულია, იმქვეყნად წელში მოხრილმა იაროს მიწით სავსე გოდრით.
შესვენებისა და გაჩერების გარეშე. ამასთან ერთად, ყველა, ვისაც
იგი გვერდით ჩაუვლის, გოდორს ჯოხს ურტყამს). ეს კიდევ ერთხელ
ხაზს უსვამს იმას, თუ როგორ ზრუნავდა თემი მიწის მტკიცედ
დაცული საკუთრების არსებობაზე და რამდენად ზღუდავდა ამ
საკუთრების ხელყოფის მცდელობას. ამასთან ერთად, ეს მომენტი,
ჩვენი აზრით, მკაფიოდ წარმოაჩენს მიწის განსაკუთრებულ ღირე-
ბულებას ქართველი კაცის ცნობიერებასა და რეალურ ყოფაში.
საერთოდ, ჯოჯოხეთში მიმავალ ყველა მიცვალებულს ეშმაკი აც-
ილებს. თვითონ ჯოჯოხეთი კი ჩაკეტილ ბნელ (შავ) ოთხკუთხედად
აქვთ წარმოდგენილი.⁶¹

სვანური მასალისაგან განსხვავებულია სამოთხის სურათიც.
სამოთხე ხევესურებისათვის მრავალსართულიანი თეთრი ციხე-კოშკ-
ია, რომელიც ცას ებჯინება. იგი მზის სხივებითაა განათებული.
საინტერესოდ გვეჩვენება, რომ აქ სინათლის წყაროა არა ქრისტე,
როგორც ეს სვანურ ვარიანტშია, არამედ მზე. სავარაუდოდ, ეს
უძველესი დროიდან არსებული ძლიერი სოლარული კულტის გამოძა-
ხილი უნდა იყოს. საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ ხევესურული სამოთხის
სურათი ნაკლებად ამჟღავნებს ერთგვარი რელიგიური სინკრეტიზ-
მის ნიშნებს, რაც დამახასიათებელია სვანური მასალისათვის (ყოვ-

⁶¹ C. Hahn, Bilder aus dem Kaukasus. Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens, Leipzig, 1900, გვ. 229.

ელ შემთხვევაში ასეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს გერმანელ ავტორთა მიერ მოძიებული მასალა). შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ხევსურული სამოთხე ქართველ ტომთა რელიგიური აზროვნების უფრო ადრინდელ საფეხურს უნდა შეესაბამებოდეს. ციხე-კოშკის გვერდით უზარმაზარი ალფა დგას, რომლის კენწერო ცას ებჯინება. კოშკის ირგვლივ მინდორი ანკარა ნაკადულებითაა დასერილი. მართალთა სულები ამ კოშკის სსეადასხვა სართულზე ცხოვრობენ და მათ შორისაც არის სხვაობა. ყველაზე უცოდველნი, ანუ „მთავარი პირები“, ზედა სართულზე ცხოვრობენ და ნათელში არიან. ნაკლებად მართალნი – ქვედა სართულებზე, რომელიც ასევე ნაკლებად გასხვიოსნებულია მზით, ხოლო კოშკის თავზე კუნტრუშობენ უმანკო ბავშვები. სულთა ქვეყანაში მშვიდობა და მყუდროება სუფევს. სულები დროს ცეკვა-თამაშში ატარებენ და წყაროს ანკარა წყალს სვამენ. რაც შეეხება საკვებს, კვირაობით ღმერთი მათ ზეციურ საკვებს უგზავნის, რომლის შეხედვითაც ყველა ნაყრდება. ეს უნდა იყოს, კ. ჰანის აზრით, იმის საფუძველი, რომ ხევსურები სულოს მოსახსენიებელ სუფრას, როგორც წესი, კვირადღეს არ მართავენ.⁶²

მ. ბალიაურისა და ნ. მაკალათიას მონაცემების მიხედვითაც, სამოთხე სულეთის ციხე-კოშკია, თუმცა იქ მოხვედრილ სულებს თავიანთ ანტაბში გარკვეული წესის მიხედვით ანაწილებენ: ქვედა სართულზე ღრმად მოხუცებულნი არიან, მის ზედა მეორე სართულზე – ხანშიშესულები, მესამეზე – ჯვარდაუწერელი ქალ-ვაჟნი, მეოთხეზე კი – ბავშვები, სულ ზევით, ციხის კენწეროზე, ძუძუმწოვარა და დედის სხეულშივე დაღუპულთა სულები სხედან ჩიტების სახით. სულეთს სანთლის მკრთალი შუქი ანათებს, მხოლოდ ციხის წვერია კარგად განათებული.⁶³ როგორც ვხედავთ, გერმანული მასალისაგან განსხვავებით, აქ აშკარად შესამჩნევია ასაკობრივი მომენტი სულების სართულებზე განაწილებისას, რაც კ. ჰანის მონაცემებით არ დასტურდება. მაგრამ სულების ასეთი განაწილება და ასაკის

⁶² C. Hahn, Bilder aus dem Kaukasus. Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens, Leipzig, 1900, გვ. 231.

⁶³ გ. კოპალიშვილი, „საშუო“ და „სულეთი“ ფშაველ-ხევსურთა წარმოდგენების მიხედვით, მსგ. XXIII, თბ., 1987, გვ. 43.

მიხედვით განთავსება კოშკის სხვადასხვა სართულზე საშუალებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ეს შეიძლება კავშირში იყოს დანაშაულის ჩადენის პოტენციურ შესაძლებლობასთან სხვადასხვა ასაკში, ანუ პირველ სართულზე ღრმად მოხუცებულნი განთავსებულნი არიან იმის გათვალისწინებით, რომ ხანგრძლივი ცხოვრების მანძილზე მათ შეიძლებოდა მეტი დანაშაულისა და ცოდვის ჩადენა მოესწროთ. ამასვე უნდა შეესაბამებოდეს ყველაზე ნაკლები განათება პირველ სართულზე (დასჯის ერთგვარი საშუალება), ამასთან კავშირში ყურადსაღებია კიდევ ერთი მომენტი – ხევსურული სამოთხე არ არის მხოლოდ უცოდველი სულების სამყოფელი, უცოდველობა, ხევსურული გაგებით, ფარდობითია და ეს უკანასკნელი ყოველთვის დაბრკოლებას არ ქმნის სამოთხეში მოხვედრის გზაზე. თუ ეს მოსაზრება რამდენადმე სიმართლეს შეეფერება, მაშინ ცოდვიან-უცოდველობის პრინციპი (სართულებზე სულების განაწილების ძირითადი კრიტერიუმში კ. ჰანის მიხედვით) და ასაკობრივი გრადაცია (მ. ბალიაური, ნ. მაკალათიას მონაცემების მიხედვით) იდენტურ მოვლენებად შეიძლება მოვიაზროთ, ანუ ყველაზე ხანდაზმული ადამიანის მოთავსება სულეთის ქვედა სართულზე ერთი ავტორის მონაცემებით და ყველაზე ცოდვილი ადამიანებისა – სხვა ავტორების მიხედვით, სულთა განაწილების ერთსა და იმავე პრინციპს უნდა ასახავდეს. ლოგიკურად ეს ადამიანთა ზრდის თანმხვედრი შესაბამისობაა. ამასვე უნდა ადასტურებდეს ისიც, რომ ორივე ვარიანტში კოშკის ზედა (შესაბამისად ყველაზე კარგად განათებული) სართული უმანკო ბავშვებისთვისაა განკუთვნილი.

გერმანულ მასალაში არ გვხვდება მითითება სამოთხის სანთლის შუქით განათების შესახებ, პირიქით, აშკარად მკაფიოდაა წარმოჩენილი მზით გასზივოსნებული სამოთხის სურათი. შეიძლება ეს იმაზე მიუთითებდეს, რომ ხევსურთა რელიგიურ აზროვნებაში თანდათანობით მოხდა სოლარული კულტის როლისა და ფუნქციის შესუსტება და, ქრისტიანობის განმტკიცებასთან ერთად, მზის სხივების ადგილი შესაბამისად სანთელმა დაიჭირა.

აუცილებლად მხედველობაში მისაღებია ისიც, რომ კ. ჰანის მიერ შეკრებილი მასალა მკაფიოდ წარმოაჩენს სამოთხის სურათში

სიცოცხლის თუ მსოფლიო ხის იდეას. პირველ რიგში ეს იდეა რეალიზდება თვით თეთრი ციხე-კოშკის სახით. მ. ელიადეს აზრით კი, მთა, კოშკი, ხე, წყალი, მღვიმე კოსმოლოგიური სტრუქტურები და უნივერსალობის ნიშნითაა აღბეჭდილი.⁶⁴ კიდევ უფრო აძლიერებს ამ აზრს კოშკის გვერდით მდგარი ალვა, რომლის კენწერო ცას ებჯინება. ჩვენი აზრით, აქ უკვე პირდაპირ იკვეთება ერთი და იმავე კოსმოლოგიური სიმბოლოს ორი ვარიანტი – კოშკი, ხე და ამით ხაზი ესმება მარადიული ხის კავშირს ცასთან და სოლარულ ღვთაებებთან, რაც მისი ერთ-ერთი ძირითადი ატრიბუტია, თუმცა, ვფიქრობთ, რომ სიცოცხლის ხის ძირითადი დატვირთვა ამ შემთხვევაში (სამოთხის სურათი) მის კომუნიკატორულ ფუნქციაზე უფრო უნდა მოდიოდეს. იგულისხმება, რომ კოშკი-ხე არის არა მხოლოდ და არა იმდენად სიცოცხლის მარადიულობის სიმბოლო, რამდენადაც დამაკავშირებელი ღერძი სამყაროს სამ დონეს (რაც, თავის მხრივ, შეიცავს მარადიული სიცოცხლის იდეას) შორის, მით უმეტეს, რომ სამყაროს სამდონიანი და სამფეროვანი გააზრება ხეესურთა რელიგიურ აზროვნებაში, განსაკუთრებით მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ რიტუალებში, მკაფიოდაა წინ წამოწეული. ასეთი ღერძის არსებობა, რომელიც სამ კოსმოსურ დონეს ამთლიანებს და აკავშირებს, მსოფლიოს ბევრი ხალხისათვის არის დამახასიათებელი. მაგალითად, კვაკიუტლის ტომებს სწამთ, რომ სამ კოსმოსურ დონეს (ქვესკნელი, დედამიწა, ცა) აერთებს სპილენძის წითელი სვეტი და იქ, სადაც იგი ცას ებჯინება, მღებარეობს „ზესკნელის ჭიშკარი“⁶⁵ (შღრ. ჭიშკარი საიქიოს სურათის სვანურ ვარიანტში, რომელსაც პრაქტიკულად იგივე მნიშვნელობა აქვს – აქ მღებარეობს შესასვლელი ზეციურ სამყაროში). კოშკი, ხე და სვეტი ერთი და იმავე ფუნქციის მქონე, იდენტური მოვლენებია. სულეთის ციხე-კოშკს კომუნიკაციის ერთ-ერთ მყარ, მუდმივ საშუალებად განიხილავს გ. კოპალეიშვილიც, ამასთან, მას მიაჩნია, რომ სართულებზე მყოფი სულები ღრმად მოხუცებუ-

⁶⁴ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Frankfurt am Main, 1995, გვ. 134.

⁶⁵ იქვე, გვ. 137.

ლიდან ჩვილი ბავშვების ჩათვლით გამოხატავენ ადამიანთა ზრდის ციკლს.⁶⁶ ბუნებრივია, ადამიანთა ზრდის ციკლი და მათ შორის არსებული ასაკობრივი სხვაობა საიქიოს სურათშიც ლოგიკურად შეიძლება აისახებოდეს, მაგრამ, მაინც ვფიქრობთ, ეს ხაზგასმული ასაკობრივი გრადაცია დანაშაულის ჩადენის პოტენციურ შესაძლებლობებთან უფრო უნდა იყოს დაკავშირებული.

იქის მიუხედავად, რომ საიქიო ხეცსურთა რელიგიურ წარმოდგენებში ლამაზად გამოიყურება, მათ ძალზე ეშინიათ სიკვდილის და მიცვალებულთან დაკავშირებული თავისებური ტრადიციები აქვთ. ეს საკითხი კარგადაა შესწავლილი ქართულ ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში და საკმაოდ ფართოდაა გაშუქებული კ. ჰანის ეთნოგრაფიულ მასალებში. მისი ყურადღება, პირველ რიგში, მიიპყრო იმ დამოკიდებულებამ, რაც ხეცსურებს მომაკვდავი ადამიანისა და გარდაცვლილის მიმართ აქვთ.

პირველი თავისებურება, რასაც ყურადღებას აქცევს კ. ჰანი, არის ის, რომ ხეცსურები მომაკვდავ ადამიანს არასოდეს არ ტოვებენ სახლში და ყოველგვარ ამინდში გარეთ გაჰყავთ, რათა სული იქ ამოუვიდეს. მომაკვდავი ადამიანის გარეთ გაყვანის წესი თუშეთშიც მოწმდება. დ. გიორგაძის მიხედვით, აქაც მომაკვდავს „სულს სახლში არ ამასვლევინებდნენ“, ზოგჯერ კი კარებს გააღებდნენ — ადამიანს სული რომ ამოსდის, გარეთ უნდა იყოს, პაერთან დაკავშირებული.⁶⁷ როგორც ჩანს, ამან შეცვალა მომაკვდავის გარეთ გაყვანის ჩვეულება. ხეცსურებს მიაჩნიათ, რომ სული სიკვდილს მარტო ებრძვის, ამიტომ ცდილობენ, ეს ბრძოლა შეამსუბუქონ. ამ მიზნით მომაკვდავს ერთ ხელში სანთელს აძლევენ, ხოლო მეორეში — ხმალს (ნ. ყამარაული). ზოგიერთი მონაცემის მიხედვით, მას ხელში უდებენ ვერცხლის წვრილ ფულს, რათა ცოდვების გამოსყიდვა მოახერხოს. პირიქითა ხეცსურეთში მიღებული იყო ტაბლის მომზადება და ცხერის დაკვლა. ავადმყოფს გამოჰკითხავდნენ, თუ

⁶⁶ გ. კოპალიშვილი, „სამზო“ და „სულეთი“ ფშაველ-ხეცსურთა წარმოდგენების მიხედვით, მსე. XXIII, თბ., 1987, გვ. 211.

⁶⁷ გიორგაძე დ., წარმოდგენები მცვალებულზე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, მსე. XXIII, თბ., 1987, გვ. 202.

რა ცოდვა აწეა მას კისერზე და ამის შემდეგ გზაზე (სახლის წინ) კლაედნენ ცხვარს, რომლის სისხლით სახლს აკურთხებდნენ. გარდაცვლილს ასწორებენ, ზურგზე აწვენენ, თუმცა ხელებს გულზე კი არ უკრეფენ, არამედ სხეულის გასწვრივ უსწორებენ. უძველეს დროში, როგორც ჩანს, არა მხოლოდ ხევესურები, არამედ ყველა ქართული ტომი ასეთი ფორმით აწვენდა მიცვალებულს, ამაზე მეტყველებს არქეოლოგიური მასალაც.⁶⁸ თუ ადამიანი სახლში მოკვდა, იქაურობა აუცილებლად უნდა გაინათლოს. რამდენადაც გარდაცვლილის სული სუფთაა, სხეული იმდენად უწმინდურია. ამის გამო სახლს, სადაც მიცვალებულია, ხატის მსახურნიც ერიდებიან და თავიანთ თანაგრძნობას მხოლოდ შორიდან გამოთქვამენ. მიცვალებულთან ურთიერთობა „ნარევების“ მოვალეობაში შედის. ესენი არიან ახალგაზრდა ადამიანები, რომლებიც მიცვალებულს ბანენ, წვერს და თმას პარსავენ და აცმევენ (ქალებისათვის არსებობენ ქალი ნარევები). კ. ჰანი არ იზიარებს გ. რადეს შეხედულებას, რომ ხევესურები მიცვალებულს არ ბანენ. მისი მონაცემებით, ნარევები მას ბანენ თბილი წყლით და ერბოთი პოხავენ. სამყაროს სამფეროვანი გააზრება ხევესურეთში მიცვალებულის ჩაცმის წესშიც აისახება. მას აცმევენ ჯერ თეთრ პერანგს, შემდეგ ლურჯს ან ჭრელს და ბოლოს წითელს. მ. ნადარაიას აზრით, ფერთა თანამიმდევრობის მიხედვით, რომელიც იმეორებს ქართული ზღაპრებისათვის დამახასიათებელ ფერთა თანამიმდევრობას – წითელი პერანგი განკუთვნილი იყო პირველი ქვესკნელისათვის, მომდევნო – მეორე ქვესკნელისათვის, ხოლო თეთრი პერანგი მიწისზედა სამყაროში კვლავ მოვლინებისათვის.⁶⁹ შეიძლება გამოვთქვათ ვარაუდი, რომ ეს ფერები სიმბოლურად ხაზს უსვამს სამი კოსმოსური დონის მუდმივ კონტაქტს და არსებობის ერთი ფორმიდან მეორეში ონტოლოგიური გადასვლის შესაძლებლობას. ხევესურებს მიაჩნიათ, რომ ნარევები მიცვალებულთან ურთიერთობის გამო უწმინდურდებიან, ამიტომ ისინი დაკრძალვამდე და შემდგომაც, უმეტესად 6-7 დღის განმავლობა-

⁶⁸ Nioradze G, Begräbnis und Totenkult bei den Chewsuren, Stuttgart, 1941. გვ. 15

⁶⁹ ნადარაია მ., სამყარო ქართველი ხალხის უძველეს წარმოდგენებში, „მაცნე“, №4, თბ., 1976. გვ. 116.

ში, მიცვალებულის სახლში არიან და ყოველდღიურად ბანაობენ. საჭმელს მათ გარდაცვლილის ოჯახის წევრები უმზადებენ. ბოლო განბანვის შემდეგ ისინი უწმინდურობისაგან თავისუფლდებიან. გ. მერცბახერი ამაში ხედავს მოსეს რჯულის გამოძახილს, რომლის თანახმადაც, ადამიანი, რომელიც მიცვალებულს შეეხება, 7 დღის განმავლობაში უწმინდურია.⁷⁰ მ. ოვალევსკისა და ვ. გურკო-კრი-აჟინს მიაჩნიათ, რომ ეს უწმინდურობის იდეა მაზდეანობის გავლენას უნდა უკავშირდებოდეს, რამდენადაც „ავესტას“ ერთი ნაწილი მიცვალებულისა და მისი უწმინდურობისადრე მიძღვნილი და იქვეა ლაპარაკი იმ საშუალებებზე, რომელთა მეოხებით შესაძლებელი ხდებოდა განწმენდა.⁷¹ ვფიქრობთ, არცერთი ეს ვარაუდი სიმართლეს არ უნდა შეესაბამებოდეს, ყოველ შემთხვევაში, ამ ზეგავლენის დასაბუთება მხოლოდ გარკვეული მსგავსებით, უტყუარობას მოკლებულია. ალბათ უფრო საფიქრებელია, რომ ეს მიცვალებულისადმი დაპოკიდებულების ადგილობრივი ტრადიციის ასახვაა და მისი ფესვები ქართული რელიგიური აზროვნების სიღრმეშია საძიებელი, თუმცა გამორიცხული არაა, ამ სიღრმეებში ძიებისას მაზდეანობის კვალსაც წავაწყდეთ. გლოვა მთელ სოფელზე ვრცელდება, არავის აქვს ცეკვის, სიმღერის, ფანდურზე დაკვრისა და სროლის უფლება. სოფლის ყველა წევრა თავის ვალდებულებად თვლის, თანაგრძნობა გამოუცხადოს და თავისი სამსახური შესთავაზოს გარდაცვლილის ოჯახს. ისინი, ვისაც უნდა განსაკუთრებული თანაგრძნობა გამოხატოს, სახეს იხოკავენ და ისე ტირიან. მამაკაცები, როგორც წესი, უხმოდ ტირიან, რადგან მათი ხმამაღალი ტირილი სირცხვილად ითვლება. ისინი გლოვის ნიშნად ქუდმოხდილნი, შეხსნილი პერანგით და უქამროდ არიან (რაც სხვა შემთხვევაში სავსებით მიუღებელ საქციელად ითვლება). დამამცირებლად ითვლება, აგრეთვე, როდესაც მშობლები შვილს ტირიან ან მეუღლეები ერთმანეთს. ასეთი ცრემლი არავენ არ უნდა დაინახოს, ამიტომ ბავშვების დატირება სოფლის მიერ ხდება. ძალზე გავრცელებუ-

⁷⁰ Merzbacher G. Aus dem Hochgebirgen des Kaukasus, Leipzig, 1901, გვ. 206

⁷¹ დ. გიორგაძე. წარმოდგენები მიცვალებულზე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, მსგ. XXIII. თბ., 1987. გვ. 206.

ლია ხმით მოტირლების მოწვევა, რომლებიც მოთქვამენ, ხოლო მიცვალებულის გარშემო წრედ მსხდომი ქალების გუნდი იმეორებს. ამის საფასურად მოტირლები პურს, 1 1/4 ფუთ ერბოს და 1 თავ ყველს იღებენ. წინათ მათ აგრეთვე მამალსა და ბატკანს აძლევენ. ხმით მოტირალი ქალი ფეხზე დგას და ხმალს, ხანჯალს ან (თუ იგი გარდაცვლილ ქალს ეკუთვნოდა) ჩეულებრივ ჯოხს ეყრდნობა. ა. ზისერმანის მონაცემებით, ჯოხზე, ჩეულებრივ თეთრი თავშალი იყო შემოხვეული. კ. ჰანს ამის შესახებ არაფერი აქვს ნათქვამი. გ. ნიორადეც მიიჩნევს, რომ ეს მონაცემი მცდარია, რადგან თეთრი ფერი ხვესურულ სამგლოვიარო ცერემონიაში იმდენად მიუღებელია, რომ, თუ მოტირალი ჭადარა, თეთრთმიანი ქალია, მან თავზე შავი თავშალი უნდა შემოიხვიოს თეთრი ფერის დასაფარავად.⁷² სამგლოვიარო ცერემონიაში მონაწილე ქალები რიგს არ იცავენ და უფროსუმცროსობის მიუხედავად სხედან ან დგანან, მაშინ, როდესაც მამაკაცებში ეს რიგი მკაცრად დაცულია. „სამრეელოში“ მყოფ ქალს უფლება არა აქვს, მიუახლოვდეს მიცვალებულს და მონაწილეობა მიიღოს საერთო გლოვაში. დაკრძალვა, კ. ჰანის მონაცემების მიხედვით, პირიქითა ხვესურეთში იმავე დღეს ხდება, ხოლო დატირება და ქელები მოგვიანებით; პირაქეთა ხვესურეთში მიცვალებულს მეორე ან მესამე დღეს კრძალავენ და ქელებიც იმავე დღეს იმართება. სასაფლაომდე მიცვალებულს მხოლოდ ნარეები მიაცილებენ; პირიქითა ხვესურეთში დაკრძალვის დღეს მგლოვიარე ოჯახში სოფლის მცხოვრებ თითოეულ ქალს მოაქვს სამი პური და ერთი თავი ყველი. ეს განკუთვნილია ნარეებისა და მოპატიჟებული სტუმრებისათვის, მაგრამ ქელებში თითოეულმა კომლმა 10 ფუთი ქერი უნდა გაიღოს. თუ ეს ნებაყოფლობით არ მოხდა, ძალით ართმევენ. სამაგიეროდ გარდაცვლილის ნათესავები თითოეულ კომლს ერთ ქვამ არაყს ან ლუდს აძლევენ.⁷³ დაკრძალვის ცერემონიაში დიდ როლს ასრულებს ე. წ. „შაბათერა“. ყველა ნათესავი მეშვიდე მუხლამდე შაბათერად ითვლება. თუ

⁷² G. Nioradze, Begräbnis und Totenkultus bei den Chevsuren, Stuttgart, 1941, გვ. 17.

⁷³ C. Hahn, Bilder aus dem Kaukasus. Neue Studien zur Kenntnis Kaukasien, Leipzig, 1900, გვ. 225.

რომელიმე მათგანი დაკრძალვაზე არ გამოცხადდა და ქელები-სათვის არაყი ან ლუდი არ მოამზადა, იგი კარგავს უფლებას, ითვლებოდეს შაბათურად, რაც დიდ სირცხვილთან ერთად მატერიალურ ზარალთანაც არის დაკავშირებული. ლხინსა თუ ჭირში ისინი ერთმანეთს გვერდში უდგანან. შაბათურას წინათ უფრო დიდი მნიშვნელობა ჰქონია. ვახტანგის სამართლის წიგნის მიხედვით, მკვლელობისათვის ჯარიმა სამ ნაწილად იყოფოდა, რომლის 2/3 ოჯახს, ხოლო 1/3 უახლოეს ნათესავს ეკუთვნოდა. ამ 2/3-იდან თითოეული შაბათურა ერთ ცხვარს იღებდა.

ხევსურების აზრით, მიცვალებულს საგზალი სჭირდება, ამიტომ მას თავთან სამ ხმიაღს უდებენ, რომლითაც მან შეიძლება სხვა მშვიერი სულიც დააპუროს. მას თავთან უდგამენ აგრეთვე წყლით სავსე ჭურჭელს, რომელზეც ანთებული სანთელია დამაგრებული. ამ წყალს დღე-ღამის განმავლობაში ექვსჯერ ცვლიან. დიდ ცოდვად ითვლება მიცვალებულის ბნელში დატოვება, ამიტომ ღამღამობით მის თავთან ცეცხლს ანთებენ, რომლის გარშემო ნარეკები დგანან. დღისით ცეცხლი არ ანთია, თუმცა ახალ საფლავზე 3 დღის განმავლობაში ანთებენ ცეცხლს, როგორც ჩანს, იმ მიზნით, რომ მიცვალებული ავი სულებისაგან დაიცვან (ეს ჩვეულება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებშიცაა გავრცელებული და პრაქტიკულად დღემდე შემორჩენილია, თ. ღ.). მიცვალებულს საფლავში ატანენ ჩიბუხს, თამბაქოს, წყალს, საგზალს. თუ გარდაცვლილი ბავშვია – ტკბილეულს, ასევე ვერცხლის ფულს, რათა მან მიწის ის ნაჭერი გამოისყიდოს, სადაც მისი საფლავია. ამის გარდა, უდებენ ნახშირს (ავი სულების განსაღვენად), ცოტა სვიას და კაკლის ნაჭუჭით ერბოს, რომელიც ჭრილობების მოსაშუშებლადაა განკუთვნილი. გავრცელებულია რწმენა, რომ მიცვალებული ერთი წლის განმავლობაში კავშირს არ წყვეტს სახლთან და შეუძლია მისი მონახულება. გარდაცვლილის ტანსაცმელსა და მის ნივთებს ფარდაგში ახვევენ და სახლის კუთხეში აწყობენ, სადაც დროდადრო სანთელს ანთებენ. აქვე დგამენ არყით სავსე დოქს და ხანდახან დებენ ვერცხლით მოჭედილ ყანწს. მთელი წლის განმავლობაში ხდება გარდაცვლილის ტანსაცმლის დატირება მისი სახ-

ელის მოხსენიებით. ერთი წლის შემდეგ ტანსაცმელს უახლოეს ნათესავეებს ურიგებენ. მასზე, როგორც წესი, პური და ყველი იღება და ისე გასაჩუქრდება. ამის შემდეგ მიცვალებული სახლში აღარ ბრუნდება. ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ქელეხს. როდესაც ადამიანი მარტოხელაა და დარწმუნებული არ არის, რომ გარდაცვალების შემდეგ ნათესავეები საკადრის ქელეხს გადაუხდიან, იგი სიცოცხლეშივე იხდის მას. ამზადებს პურმარილს, ეპატივება ნაცნობებსა და ნათესავეებს და ყველა წესის დაცვით იხდის ქელეხს. ამის შემდეგ იგი დარწმუნებულია, რომ საიქიოში ყველა ეს კერძი დახვდება. განსაკუთრებით მნიშვნელოვან როლს დაკრძალვის ცერემონიაში ასრულებს ცხენი. აქ გაბატონებულია მიცვალებულის გვერდით ცხენის დაყენების ტრადიცია. ცხენი შეკაზმული და ხურჯინგადაკიდებული მოჰყავთ. ხურჯინში აწყვია არაყი, ქაღები, ყველი და სხვ. გ. ნიორადის მასალის მიხედვით, უნაგირზე ანთებული სანთლებია დამაგრებული,⁷⁴ კ. ჰანის მონაცემებში ამაზე არაფერია ნათქვამი. ქვრივი მას სამჯერ მსუბუქად გადაჰკრავს მათრახს (გ. ნიორადის მიხედვით, ამას ხუცესი აკეთებს) და მიმართავს მიცვალებულს. — საიქიოში შენ ყველაფერი გჭირდება, ეს ცხენი და მისი აღკაზმულობა შენ გეკუთვნის. ამის შემდეგ ხდება ცხენის გაჩუქება. მას უახლოეს მეგობარს ან ნათესავს ჩუქნიან. როგორც წესი, უმეტესწილად, ეს გარდაცვლილის დედის ძმამა. ხანდახან ადამიანი სიცოცხლეშივე განკარგავს, ვის უნდა გადაეცეს მისი ცხენი. ცხენი სრული აღკაზმულობით გაიცემა, მას კარგად უნდა მოუარონ და მხოლოდ საჯირითოდ გამოიყენონ. თუ იგი მოუვლელია, ეს უსიამოვნოა მიცვალებულისთვის და შეიძლება ოჯახმა იგი უკან დაიბრუნოს. თუ ცხენი ხნიერია, იგი შეიძლება გაიყიდოს, მაგრამ მყიდველი მასში მხოლოდ ნახევარ საფასურს იხდის, რადგან იგი იმქვეყნად თავის ნამდვილ პატრონს (მიცვალებულს) უნდა ემსახუროს. მიუხედავად ამისა, მყიდველმა მიცვალებულის სულის დასამშვიდებლად ხატს ვერცხლის თასი უნდა შესწიროს.⁷⁵ მიცვალე-

⁷⁴ G. Nioradze, Begräbnis und Totenkultus bei den Chevsuren, Stuttgart, 1941. გვ. 37.

⁷⁵ C. Hahn, Bilder aus dem Kaukasus. Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens. Leipzig, 1900. გვ. 218.

ბულის გვერდით ცხენის დაყენების ჩვეულება ახასიათებთ ფშაელებს, თუშებს, მოხვეეებსა და ჩრდილო კავკასიის ხალხებსაც. ჩეჩნები მიცვალებულის გვერდით, როგორც წესი, აყენებენ მის ცხენს და სადავეს გარდაცვლილს უდებენ ხელში. შემდეგ ცხენს სამკერ შემოატარებენ საფლავის გარშემო, მარჯვენა ყურს მოსჭრიან და საფლავში აგდებენ. მხოლოდ ამის შემდეგ ხდება საფლავის ამოვსება. წინათ ცხენს ორივე ყურს აჭრიდნენ. ასეთსავე ცერემონიალს მიცვალებულთან ატარებენ ოსები. ცხენი მონაწილეობს ინგუშების სამგლოვიარო რიტუალშიც.⁷⁶ ა. ლამბერტის ცნობით, სამეგრელოში წესად ყოფილა საფლავში ცხენის ჩაყოლება, რომელსაც სულეთშიც უნდა განეგრძო თავისი სამსახური პატრონისათვის. მოგვიანო პერიოდში ამ ტრადიციამ სიმბოლური ხასიათი მიიღო – იფარგლებოდნენ ცხენის ძუის მოჭრით და პატრონისთვის საფლავში ჩაყოლებით (ზოგჯერ მათრახსაც აყოლებდნენ). ბოლო პერიოდში კი უბრალოდ შავად მოსილი ცხენი მიჰყავდათ საფლავთან და მანამდე ჰყავდათ გაჩერებული, სანამ მის პატრონს მიწას არ მიაბარებდნენ, შემდეგ სახლში მიჰყავდათ და წლისთავამდე არ ამუშავებდნენ და არც გაყიდდნენ (ნ. აბაკელია). კ. ჰანის მიერ აფხაზეთის შესახებ შეკრებილ მასალაშიც დაკრძალვის ცერემონიაში აგრეთვე ცხენი ფიგურირებს. ავტორს თვითონ მიუღია მონაწილეობა ერთ-ერთი აფხაზის დაკრძალვის პროცესიაში და აღწერს მიცვალებულის ცხენს, რომელსაც გადაფარებული ჰქონდა ცისფერი თაეშალი (ქსოვილი), ხოლო უნაგირზე დამაგრებული იყო ორი პატარა ალამი (აღმების ფერი მითითებული არ არის). დაკრძალვამდე მიცვალებულის უახლოესმა მეგობარმა ცხენი გარდაცვლილთან მიიყვანა, ხმამაღალი ყვირილით ამხედრდა მასზე და ასევე ყვირილითა და შეძახილებით გააჭვნა. დანარჩენი მონაწილეები ამხედრებულნი მისდევდნენ მას და ცდილობდნენ, ცხენზე გადაფარებული ქსოვილისათვის ნაჭერი მოეხიათ.⁷⁷ ეს ყველაფერი იმის თქმის საშუალებას გვაძლევს, რომ ცხენის მონაწილეობა დაკრძა-

⁷⁶ G. Nioradz, Begräbnis und Totenkultus bei den Chewsuren, Stuttgart, 1941, გვ. 39.

⁷⁷ Hahn C., Neue kaukasische Reisen und Studien. Reisen nach Mingrelien, Samurßkan und Abchaßien. Leipzig, 1911, გვ. 37.

ლვის რიტუალში, როგორც ჩანს, საერთოკავკასიური მოვლენაა.

როდესაც მიცვალებულს დაკრძალავენ და ნარევები სახლში ბრუნდებიან, იკვლება ძროხა და წევენ მის ღვიძლს. ნათესავები და ნარევები ღვიძლს სამჯერ ჩამოაჭრიან პატარა ნაჭურს და შეჭამენ. ეს არის პირის ახსნა, რამდენადაც ნათესავები აქამდე მარხვას იცავდნენ. დანარჩენ ხორცს ბავშვებს აჭმევენ ან მეორე დღემდე ინახავენ და ქალები, ნათესავები და ნარევები ჭამენ. ეს ცერემონიალი განსხვავებულიად აქვს აღწერილი გ. ნიორაძეს. მისი მონაცემების მიხედვით, საღამოს, ქელეხის დამთავრების შემდეგ, ხატის ხუცესი ადევლენს ლოცვას, რომლის დამთავრების შემდეგ იკვლება საკლავი და მისი სისხლით მიცვალებულის სახლის კარს აკურთხებენ. ხორცს ხარშავენ და ყველა ნათესავი, მათ შორის ნარევებიც, სამ ნაჭურს მოკბენენ, გაღვჭენ და გადმოაფურთხებენ (შატილში ხორცს მხოლოდ ერთ ეხებიან). ამას „საპირისახსნო“ ეწოდება და ამის შემდეგ ხორცის ჭამა შეიძლება (ქელეხის სუფრაზე ხორცი არ არის), თუმცა ამ დღეს ხორცს მხოლოდ ბავშვები ჭამენ.⁷⁸

დაკრძალვის რიტუალის ერთ-ერთი აუცილებელი კომპონენტია პირისჭერა (ღუმილი), რომელიც კ. პანის მასალებში დაწერილებით არის აღწერილი. მისი მონაცემების მიხედვით, დაკრძალვის დღეს ოჯახის უახლოესი ნათესავი ასევე ნათესავებიდან ირჩევს ორ მამაკაცს და ერთ ხანდაზმულ ქალს. ისინი სახლის ქვედა სართულში, კერის ახლოს სხდებიან და ხელში რძითა და კვერცხით მოზელილი პურები უჭირავთ. მათ დალაპარაკების უფლება არა აქვთ. მას შემდეგ, რაც ხუცესი პურს აკურთხებს, ისინი პურს სამჯერ თავზე შემოივლებენ და ასევე მღუმარედ მიცვალებულის ოთახში ფანჯრის რაფაზე დებენ. მხოლოდ ამის შემდეგ მათ აქვთ უფლება, დაილაპარაკონ და სუფრას მიუსხდნენ.⁷⁹

გ. ნიორაძის მიერ აღწერილი პირისჭერის წესი ემთხვევა კ. პანის მონაცემებს, თუმცა არის გარკვეული სხვაობაც. კერძოდ, გ. ნიორაძე არ ახსენებს პურის სამჯერ თავზე შემოვლებისა და შესა-

⁷⁸ G. Nioradze, Begräbnis und Totenkultus bei den Chevsuren. Stuttgart, 1941, გვ. 41.

⁷⁹ C. Hahn, Bilder aus dem Kaukasus. Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens. Leipzig, 1900, გვ. 221.

ბამისად ფანჯრის რაფაზე დადების ჩვეულებას. ეს შეიძლება მასალის ფიქსაციის უზუსტობასთან იყოს დაკავშირებული, თუმცა შეიძლება იმის ვარაუდიც, რომ განვლილი პერიოდის განმავლობაში (დაახლოებით 75 წელი) რიტუალის გარკვეულმა დეტალებმა ფუნქცია დაკარგა და ცერემონიალიდან ამოვარდა. ურბნელს (ნ. ხიზანაშვილი) მიაჩნია, რომ პირისჭერის ტრადიცია სიმბოლურად უბედურებასა და ტკივილს განასახიერებს.⁸⁰ გლოვის სხვა ნიშნებიდან აღსანიშნავია წვერის მოშვება და ტანსაცმლის უკუღმა ტარების ტრადიცია. ჯერ კიდევ დაკრძალვამდე ხევისური მამაკაცები გლოვის ნიშნად ქუდმოხდილნი. უქამროდ და საყელოშეხსნილნი დგანან, რაც ჩვეულებრივ შემთხვევაში სირცხვილად ითვლება. გარდაცვალების წლისთავზე გლოვა მთავრდება, რასაც მოსდევს წვერის მოპარსვის ცერემონია. ამ დღისთვის საგანგებოდ მზადდება საჭმელ-სასმელი და წვერის მოპარსვის შემდეგ იმართება მხიარულება, ფანდურზე დაკვრა და ხევენა (რაც სხვა შემთხვევაში მიუღებელ საქციელად ითვლება). სუფრა დილაძე გრძელდება. ამ ცერემონიაზე თითოეულ მოპატიჟებულს თან მოაქვს სამი ქადა. დოღი, როგორც წესი, დაკრძალვამდე იმართება, მაგრამ თუ იგი ამ დღეს არ ჩატარდა, მაშინ გარდაცვალებიდან მეშვიდე ან მეცხრე კვირას გაიმართება. ამ დღეს იმართება „სანთელთრიგი“, მზადდება ლუდი და არაყი, სხვადასხვა კერძი და იშლება სუფრა. მოწვეული სულის ხუცესი კლავს ციკანს და კითხულობს ლოცვებს. დამსწრენი ამ დროს ანთებული სანთლებით (კ. პანის მიხედვით ეს შეიძლება კვარიც იყოს) დგანან, ფეხშიძე ქალებს ორი სანთელი უჭირავთ. ამ დღის შემდეგ მიცვალებულის ნათესავებს უფლება აქვთ, წვერი გაიპარსონ და თმა შეიკრიჭონ. ეს არ შეეხება უახლოეს ნათესავებს, რომლებიც წვერს მხოლოდ წლისთავზე იპარსავენ.

თუ ხევისური უბედური შემთხვევის გამო დაიღუპა (დაიხრჩო, კლდიდან მოწყდა ან თავი მოიკლა), ამას ხალხი განსაკუთრებულ ტრაგედიად მიიჩნევს და თვლის, რომ ასეთი მიცვალებულის სულს ეშმაკი დაეპატრონება. დაღუპული ადამიანის სულის დახსნა ეშ-

⁸⁰ G. Nioradze, Begräbnis und Totenkultus bei den Chevsuren. Stuttgart, 1941, გვ. 43.

მაკისგან საგანგებო ცერემონიალით ხდება, რომელშიც განსაკუთრებულ როლს ხატის დროშა ასრულებს. დროშა მოაქვთ უბედური შემთხვევის ადგილზე და არჭობენ მიწაში, თან ბოროტ სულებს ემუქრებიან, შემდეგ ბრუნდებიან მიცვალებულთან და დროშას კვლავ მის სიახლოვეს ამაგრებენ. ამის შემდეგ დარწმუნებულნი არიან, რომ მიცვალებულის სული ეშმაკისაგან გათავისუფლდა. გ. კოპალეიშვილის მიხედვით, „ზეავის დაღუელის“ ან დამხრჩეული ადამიანის სულის საშველად კოპალას მიმართავენ, რადგან ასეთი მიცვალებულის სულს ავი სულები, ეშმაკები ეპატრონებიან. ამის თავიდან ასაცილებლად ჭირისუფალი მივიდოდა კოპალა კარატის ჯვრის ხელოსან-მედროშესთან და წამოიყვანდა. დროშა თვითონ მედროშეს მიჰქონდა. შემდეგ დაიწყებდნენ მიცვალებულის ძებნას და სადაც იპოვიდნენ, მედროშე სულდანალევთან მივიდოდა, დროშას გადმოიღებდა მხრიდან და იმ ადგილას დაარჭობდა, თან ემუქრებოდა ბოროტ სულებს. ბოლოს დაიძახებდა: „ეშმაკისთვის წამირთმევი სულიო“. იქვე დაკლავდნენ შავ ციკანს, ხელუკულმა გადააგდებდნენ და სანთელსაც დაანთებდნენ. შემდეგ მედროშე ჭირისუფლის სახლისკენ გაემართებოდა და დროშას ბანზე დაბერტყავდა, რაც სულის სახლში მოყვანას ნიშნავდა. მხოლოდ ამის შემდეგ იყო შესაძლებელი გარდაცვლილისათვის ყველა ჩვეულებრივი წესის შესრულება.⁸¹

გ. ნიორაძის მონაცემებით, ლიქოკში, კარატის წვერი კოპალას ხატში, არის სამი დროშა, რომელთაგან ერთს, რომელსაც „სულთმომშლელი“ ეწოდება, შეუძლია ეშმაკის წაყვანილი სულის უკან დაბრუნება. იგი აღწერს ცერემონიალს, რომელიც ჩატარდა არაგვში დამხრჩეული ორი ხევსურის სულების გამოსახსნელად. ამ რიტუალის დროს გამოაბრძანეს დროშა, წინასწარ დაკლეს ციკანი (ხელუკულმა, რადგან სხვანაირად არ შეიძლება დაიკლას ეშმაკისთვის განკუთვნილი ცხოველი), ნაჭრებად აქნეს და თითოეული ნაჭერი სიტყვებით – „ეს შენთვისაა, ეშმაკო, ოღონდ დამხრჩეულ-

⁸¹ გ. კოპალეიშვილი, „სამზო“ და „სულთო“ ფშაველ-ხევსურთა წარმოდგენების მიხედვით. მსე. XXIII, თბ., 1987, გვ. 45.

თა სულები უკან დაგვიბრუნე“ – მდინარეში გადაყარეს. დროშით ხელში მამაკაცები მდინარეში შევიდნენ, იქ ოდნავ შეყოვნდნენ და კვლავ მიცვალებულთან დაბრუნდნენ იმ რწმენით, რომ მათი სულები ეშმაკისაგან გათავისუფლდა.⁸² საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ პრაქტიკულად ყველა ავტორის მონაცემები ამ რიტუალთან დაკავშირებით ერთმანეთს ემთხვევა, თუმცა, ნიუანსების დონეზე განსხვავება მაინც აღინიშნება. კერძოდ, სამსხვერპლო ციკნის ფერი, დროშის ბანზე დაბერტყვის ჩვეულება, საგანგებო დანიშნულების ხატის დროშის არსებობა და სხვა.

აღდგომის მეორე შაბათს, ხევსურთა წარმოდგენით, მიცვალებულთა სულები სახლში ბრუნდებიან, ამას სულთშეკრება ეწოდება. ხევსურები ცდილობენ, კარგად დახვდნენ ძვირფას სტუმრებს. ამ დღისათვის მიცვალებულის ახლობლები ამზადებენ პურმარილს, მთელი სოფელი ერთად ხარშავს ხატში ლუღს. ყველა სახლში ცხვება საგანგებო კვერები, რომელთაც ჯვრის, მზის ან მთვარის ფორმა აქვთ. მათ ამალღებულ ადგილზე აწყობენ და სამიზნედ იყენებენ, გვერდით იდება წყვილი წინდა, მატყლი, მარილი და იწყება მიზანში სროლა. ბავშვებისათვის ძირითადად ჯვრის ფორმის კვერებია გამიზნული, რომლის გვერდით წინდებს ან ხელთათმანს დებენ. ეინც მიზანში მოარტყამს, იღებს კვერს და მის გვერდით დადებულ საჩუქარს. შემდეგ მოზრდილები ხატში მიდიან მიცვალებულის სულის შესანდობრის დასაღვევად. ქალები ამაში არ მონაწილეობენ. ისინი მიცვალებულის ნათესავთან იკრიბებიან და გარდაცვლილს დასტირიან. ისინიც სვამენ მიცვალებულის შესანდობარს ლუღით, რომელიც მათთვის ხატიდან მოაქვთ. ამ დღეს ხორცისა და რძის პროდუქტის ჭამა შეიძლება.⁸³

საიქიოსა და სააქაოს შორის ურთიერთობაში დიდ როლს ასრულებენ მესულეთები (მესულთანე), რომლებიც, ხევსურების აზრით, შუამავლები არიან ამ ორ სამყაროს შორის. ხევსურებს საერთოდ ძალიან სწამთ მჭიდრო კავშირის არსებობა ამქვეყნიურ და იმქვეყ-

⁸² G. Nioradze, Begräbnis und Totenkultus bei den Chevsuren, Stuttgart, 1941, გვ. 44.

⁸³ C. Hahn, Bilder aus dem Kaukasus. Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens, Leipzig, 1900, გვ. 229.

ნიურ ყოფას შორის. მესულეთეები ყოველთვის ქალები ან არანაკლებ 8-9 წლის ასაკის გოგონებია. მათ ურთიერთობა აქვთ გარდაცვლილთა სულებთან და მათგან იგებენ, თუ სოფელს ან რომელიმე პიროვნებას უბედურება მოელის, თუმცა კონკრეტული დასახელებისაგან ადამიანებთან მიმართებაში თავს იკავებენ. კ. ჰანის აზრით, მესულთნეს ბევრი მსგავსება აკავშირებს ქადაგთან. პირველ რიგში, ეს მსგავსება მელაენდება იმქვეყნიურ სამყაროსთან კავშირის დამყარების ფორმაში (გონების დაკარგვა, მიწაზე დავარდნა და ა. შ.), თუმცა იქვე, მის მიერვე ფიქსირებულ მასალაში, თვალში გვხვდება მათ შორის განსხვავება. კერძოდ, ქადაგი, როგორც წესი, ყოველთვის ხატთანაა დაკავშირებული და, ავტორის მონაცემებით, მისი არჩევა დღესასწაულზე, უმეტესწილად ახალი წლის დილას ხდება, რასაც კ. ჰანი ხევესურთა ცხოვრებაში ახალი წლის დღესასწაულის განსაკუთრებული მნიშვნელობის დადასტურებად მიიჩნევს, მაშინ, როდესაც მესულეთის კავშირის დამყარება მიცვალებულთა სამყაროსთან ყოველთვის სახლში ხდება, განსაკუთრებით მიცვალებულის ტანსაცმლის დატირების პროცესში. ამ დროს მესულთანე იატაკზე წეება, ფითრდება, იძინებს და მკვდარს ემსგავსება. კ. ჰანს მიაჩნია, რომ ეს პროცესი სახლში ძირითადად იმის გათვალისწინებით ხდება, რომ მესულეთეები ქალები არიან, რომლებიც ხატისაგან შორს დგანან. როდესაც ხევესურის ოჯახში ერთი-ორი წლის ბავშვი ავად ხდება, მიზეზს მესულთნეს ეკითხებიან. იგი ოჯახს ატყობინებს, თუ ავადმყოფობის მიზეზი რომელიმე გარდაცვლილის სულისაგან მომდინარეობს. ეს მიზეზი ძირითადად იმით გამოიხატება, რომ სულს უნდა, ბავშვს მისი სახელი დაარქვან. ამ შემთხვევაში ბავშვს სახელს უცვლიან. სამი წლის ბავშვის სახელის შეცვლა უკვე აღარ შეიძლება. მესულთნეს მოვალეობაში შედის, აგრეთვე, იმ კერძების დასახელება, რომლებიც სულის მოთხოვნით მისმა ოჯახმა უნდა მოამზადოს მიცვალებულის სუფრისათვის. იგი ვალდებულია, სისუფთავე დაიცვას და წელიწადში 2-3-ჯერ ხატს საკლავი შესწიროს. ხალხი მათ ძალიან ჭკვიან ადამიანებად მიიჩნევს, თუმცა მესულთანეები სამსახურისათვის გასამრჯელოს არ იღებენ, მაგრამ ხალხი მათ პატივით

ეპყრობა და მიცვალებულთა დღესასწაულების დროს ისინი სუფრის თავში სხედან, ოჯახის პატრონი მათ საუკეთესო კერძებს სთავაზობს და ისევე, როგორც ხუცებსა და დეკანოზებს, მათაც სახლში არაყსა და ლუდს უგზავნიან.⁵⁴

საიქიო ცხოვრებასთან დაკავშირებით, გერმანულ სამეცნიერო ლიტერატურაში დაცული, ჩვენს ხელთ არსებული მასალის ანალიზი რამდენიმე დასკვნის გაკეთების საშუალებას იძლევა: პირველ რიგში, უნდა ითქვას, რომ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობას ღრმად სწამს მჭიდრო კავშირ-ურთიერთობის არსებობა სააქაოსა და საიქიოს შორის. ამ კავშირის რეალიზება შუამავალთა (მესულეთე) მეშვეობით ხდება. საიქიო პრაქტიკულად ამქვეყნიური ცხოვრების იდეალიზებული ასახეა, თუმცა სპეციფიკური თავისებურებები ახასიათებს (საქორწინო ურთიერთობათა, მუშაობის არარსებობა და ა. შ.).

მეორე, რასაც ხაზი უნდა გაესვას, ეს არის საკმაოდ შესამჩნევი სხვაობა საიქიოს სურათის იმ ვარიანტებს შორის, რომლებიც საქართველოს დასავლეთ და აღმოსავლეთ მთიანეთშია წარმოდგენილი. კერძოდ, სვანური მასალის მიხედვით, არ არსებობს საიქიოში მიმავალი ბეწვის ხიდი მსაჯულებით, რომელიც ხევსურული რეალობისათვის დამახასიათებელია. ასევე არ დასტურდება ხევსურულ ვარიანტში მკაფიოდ ფიქსირებული ხის ფუნქცია საიქიოს სურათში. შესაბამისად, განსხვავებულია სამოთხის ზოგადი სურათიც: სვანური მასალით — მშვენიერი მღელღო, ხევსურულით — თეთრი ციხე-კოშკი.

მთავარი განსხვავება, რასაც გვინდა ყურადღება მივაქციოთ, სამოთხისეული სინათლის წყაროა. სვანური მასალის მიხედვით, სამოთხე ქრისტეს მიერ გამოცემული ძლიერი შუქითაა განათებული, მაშინ, როდესაც ხევსურული სამოთხისთვის სინათლის წყარო მზეა. ამის გათვალისწინებით შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ საქართველოს მთიანეთისათვის დამახასიათებელი თავისებური რელიგიური

⁵⁴ C. Hahn, Bilder aus dem Kaukasus. Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens. Leipzig, 1900. გვ. 231.

სინკრეტულობა, რომელიც ამ მასალების მიხედვით მულაენდება, იმპეციენიურ ცხოვრებასთან დაკავშირებული რელიგიური აზროვნების თანდათანობით სახეცვლილებას უნდა შეესაბამებოდეს, რომლის შედარებით ადრეულ საფეხურს შეიძლება საიქიო ცხოვრების ხევისურული სურათი ასახავს და, ამდენად, იგი ერთ-ერთი უძველესი ქართული არქექტიპი უნდა იყოს.

მთლიანობაში შეიძლება ითქვას, რომ, ქართველ მთიელთა წარმოდგენების მიხედვით, სამზეო-სულეთის ურთიერთობა განპირობებულია რთული იერარქიული სისტემებით, რომლებიც კმნიან მათ შორის დროებით ან მუდმივ კავშირს, ამასთანავე, ერთმანეთთან ვერტიკალურ მიმართებაში არიან.⁸⁵ სამყაროს ვერტიკალური გააზრება კი, როგორც ცნობილია, რელიგიური აზროვნების მაღალი კულტურის მახასიათებელი ერთ-ერთი პარამეტრია.

⁸⁵ გ. კოპალეიშვილი, „სამზეო“ და „სულეთი“ ფშაველ-ხევისურთა წარმოდგენების მიხედვით, მსე, XXIII, თბ., 1987, გვ 214.

ცენტრის სიმბოლიკა ქართველ მთიელთა რელიგიურ აზროვნებაში

ადამიანს უძველესი დროიდანვე მხოლოდ მკაცრად განსაზღვრულ და მოწესრიგებულ კოსმოსში შეეძლო ცხოვრება (მ. ელიადე), ეს იყო მისი ქვეყანა – მისი ქალაქი (სოფელი) – მისი სახლი – მისი საკრალური ადგილი. სამყაროს მოწესრიგებულება კი, პირველ რიგში, ცენტრიდან მის ორიენტაციას გულისხმობს, რომლის მეშვეობითაც იქმნება კოსმოლოგიური სურათების თუ წარმოდგენათა მსოფლიო სისტემა. გამოძინარე აქედან, „ჭეშმარიტი სამყარო“ ყოველთვის შუაშია, ცენტრშია, რადგან მხოლოდ აქ არის დედამიწის „ხერე-ლი“ და შესაბამისად სამი კოსმოსური ზონის კავშირის შესაძლებლობა. ადრინდელი საზოგადოების ადამიანი ცდილობდა, რაც შეიძლება ახლოს ეცხოვრა სამყაროს ცენტრთან. მას სწამდა, რომ მისი ქვეყანა ნამდვილად დედამიწის შუაგულში მდებარეობდა, მისი სოფელი ან საცხოვრებელი ადგილი წარმოადგენდა უნივერსუმის ჭიპს და, რაც მთავარია, სამყაროს ჭეშმარიტი ცენტრი იყო მისი ტაძარი ან საკრალური ადგილი.⁸⁶

ადამიანს აქვს ცოდნა საკრალურის, წმინდის შესახებ, იმდენად, რამდენადაც ეს უკანასკნელი საკუთარი თავის მანიფესტირებას ახდენს. იგი თავს იჩენს როგორც პროფანულისგან სავსებით განსხვავებული. ამ მანიფესტაციას მ. ელიადე აღნიშნავს ტერმინით – Hierophanie (თვითჩენა, აქ ყოფნა), რომელიც პირდაპირ შეესაბამება მის ეტიმოლოგიურ არსს – სახელდობრ, სიწმინდე გვაჩვენებს საკუთარ თავს, იგი ვლინდება. შეიძლება ითქვას, რომ რელიგიების ისტორია – პრიმიტიულიდან მაღალგანვითარებულამდე – არის მრავალჯერადი Hierophanie, ე. ი. წმინდა რეალობის მანიფესტაცია (ელემენტარული Hierophanie -საკრალური ქვა ან ხე და უმაღლესი Hierophanie – ღმერთის ინკარნაცია). ამ კონტე-

⁸⁶ M. Eliade. Das Heilige und das Profane, Frankfurt am Main, 1995, გვ. 41.

ქსტში ხის თაყვანისცემა მოიაზრება როგორც სიწმინდის, რაღაც განსხვავებულის პატივისცემა.

როგორც მ. ელიადე აღნიშნავს, არცერთი მცენარე თავისთავად ღირებული არ არის. მისი ღირებულება დამოკიდებულია კავშირზე არქეტიპთან და იმ გარკვეულ ქმედებებსა და სიტყვიერ განმეორებებზე, რაც მცენარეს საკრალურობას ანიჭებს, ან გამოყოფს მას პროფანული სიერციდან. ხე ხდება საკრალური იმ ძალის გამო, რომელსაც იგი გამოხატავს – იგი იმიტომ იქცევა სამყაროს ხედ, რომ კოსმოსის ზუსტი რეპროდუქციის გამომხატველია. შესაბამისად არასწორი და არაზუსტი უნდა იყოს მსჯელობა „ხის კულტზე“, როგორც ასეთზე. რადგან არცერთ ხეს არ სცემენ თაყვანს იმ ფაქტის გამო, რომ იგი ხეა, არამედ მას თაყვანს სცემენ იმის გამო, რაც მისი მეოხებით ვლინდება, რაც იგულისხმება და მნიშვნელოვანია მასში.

წმინდა ხე მხოლოდ ხე არ არის, იგი Hierophanie-ა, რადგან რაღაცაზე მიუთითებს, რაღაცას აღნიშნავს. ამდენად, რელიგიური ცნობიერების მქონე ადამიანისათვის მისი (ხის) უშუალო რეალურობა ზებუნებრივ რეალურობად გარდაიქმნება და მულავნდება როგორც მთელი ბუნების კოსმოსური საკრალურობა, კოსმოსი კი ტოტალური Hierophanie-ა.⁸⁷ ადამიანი უკვე არქაულ საზოგადოებაში ცდილობდა სიწმინდესთან, საკრალურთან უშუალო სიახლოვეში ეცხოვრა, პირველ რიგში იმის გათვალისწინებით, რომ, მისი აზრით, საკრალური ყოველთვის მოიაზრებოდა როგორც ძალა (რეალური და შემოქმედი). წმინდა სიერციის აღმოჩენა ადამიანს აძლევს „მყარ პუნქტს“ და ამით ქაოსურ კომოგენიტეტში ორიენტაციის საშუალებას, შესაბამისად, აგრეთვე, – „სამყაროს დაფუძნებისა“ და ჭეშმარიტი ცხოვრების შესაძლებლობას. მთლიანობაში სამყაროში არსებობა ორი ეგზისტენციალური სიტუაციის, ორი ფორმის სახითაა წარმოდგენილი – საკრალურისა და პროფანულის.

რელიგიურ კონტექსტში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება „სამყაროს ცენტრის“ იდეას და ამ ცენტრის სიმბოლიკას, რომელიც მსოფლიოს ხალხთა რელიგიურ აზროვნებაში მრავალფ-

⁸⁷ M. Eliade, Das Heilige und das Profane. Frankfurt am Main, 1995, გვ. 15.

ეროვანი ნიშნებით დასტურდება და ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალაშიც მკაფიოდაა გამოვლენილი. სამყაროს კოსმოსური ღერძისა და ცენტრის იდეა ძალიან ძველია (სავარაუდოდ, IV-III ათასწლეულები) და ფართოდაა გავრცელებული მთელ მსოფლიოში. ამ იდეის თანახმად, იქ, სადაც Hierophanic გამჭოლს ხდის დედამიწას მასში შეღწევით, შესაბამისად იქმნება ღიობი ზემოთ (ღვთაებრივ სამყაროში) ან ქვემოთ (მიცვალებულთა სამყაროში). სამი კოსმოსური ღონე – ზეცა, დედამიწა და ქვესკნელი (ქართული ვარიანტით, ზესკნელი, შუასკნელი და ქვესკნელი) ურთიერთდაკავშირებულია და ერთ მთლიანობას ქმნის. ეს მთლიანობა სამყაროს ღერძის სურათითაა წარმოდგენილი, რომელიც ცასა და მიწას აერთებს და საფუძველი მიწისქვეშა სამყაროში აქვს. ეს კოსმოსური ღერძი (axis mundi) შეიძლება მხოლოდ უნივერსუმის ცენტრში მდებარეობდეს, რადგან იგი მთელ სამყაროს აკავშირებს და ერთ მთლიანობად შეკრავს. შესაბამისად, იგი ერთმანეთთან აკავშირებს რელიგიურ წარმოდგენებსა და კოსმოლოგიურ სურათებს და მათ ტრადიციული საზოგადოების „მსოფლიო სისტემაში“ აწვევრიანებს. იგულისხმება, რომ: ა) წმინდა ადგილი წარმოადგენს სივრცის ჰომოგენურობის (ჰომოგენიტეტის) რღვევას; ბ) ეს რღვევა სიმბოლიზდება „ღიობის“ მეშვეობით, რომელიც ერთი კოსმოსური რეგიონიდან მეორეში (ზეციდან დედამიწაზე და მიწიდან ქვესკნელში) გადასვლის შესაძლებლობას ქმნის; გ) ზეცასთან კავშირი წარმოიდგინება სხვადასხვა სურათით, რომელთაგან თითოეული axis mundi-ს აღნიშნავს – ღერძი, მთა, ხე და ა. შ. მსოფლიოს ხალხთა მითების, ჩვეულებებისა და სარწმუნოებრივი წარმოდგენების უდიდესი უმრავლესობა ამ ტრადიციულ „მსოფლიო სისტემაზე“ დაფუძნებული. ძალიან ბევრი მაგალითით დასტურდება წმინდა სივრცის (წმინდა ადგილი, საკულტო ნაგებობა, საკრალური ხე) განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი როლი განსხვავებულ კულტურებში.

ამ სიმბოლიზაციის პირველი და ნათელი მაგალითი კოსმოსური მთაა, სამყაროს შესახებ უამრავ სურათში სწორედ მთა გამოიკვეთება როგორც ცასა და დედამიწას შორის კავშირის სიმბოლო, იგი აძლიერებს სამყაროს ცენტრის იდეას. მსგავსი მითოსური ან რე-

აღური მთები მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ მსოფლიოს ბევრ კულტურაში (ამის მაგალითს იძლევა აფხაზური მასალაც. შდრ. დიდრიფშის წმინდა მთა და ასევე, ზოგადად, ქართული ეთნოგრაფიული სინამდვილე, რომლის მიხედვითაც, საკულტო ადგილები და სალოცაეები ძალიან ხშირად მაღალი მთის მწვერვალზე დასტურდება, რაც გარკვეულწილად ქმნის აზრს ამ მთების სავარაუდო საკრალური დატვირთვის არსებობის შესახებ). მთა ხშირად აღიქმებოდა როგორც სამყაროს ხატი, კოსმოსის მოდელი, რომელშიც ასახულია კოსმოსური მოწყობის ყველა ძირითადი ელემენტი და პარამეტრი. საკმაოდ ხშირ შემთხვევაში, შესაბამისად, იგი სიცოცხლის ხესთან იყო გაიგივებული, რომელსაც იგივე, ან მსგავსი რელიგიური დატვირთვა აქონდა. ამ კავშირის მშვენიერ მაგალითს იძლევა აფხაზეთში გავრცელებული მთის თაყვანისცემის ტრადიცია. მხედველობაში გვაქვს დიდრიფშის წმინდა მთა, რომლის შესახებ საინტერესო ეთნოგრაფიული მასალა აქვთ დაფიქსირებული პროფ. გ. ნორდმანს, ა. ვედენსკის, გ. ჩურსინს, ა. ვეკუას, შ. ინალ-იფას, ლ. აკაბას. არსებული მასალა წმინდა მთისა და ხის პირდაპირ ურთიერთკავშირზე მიუთითებს, კერძოდ, მთაზე არსებული წმინდა ხეები თუ კორომები, რომლებიც თაყვანისცემისა და მსხვერპლშეწირვის ადგილს წარმოადგენდნენ. ხშირ შემთხვევაში მათ კონკრეტული ფუნქცია აქონდათ (წვიმის მოყვანა, ავადმყოფი ადამიანის გამოჯანმრთელება, მეხისგან დაზიანებული ადამიანის განკურნება, სახეიმო ფიცის დადება და სხვა), ზუსტად იყო განსაზღვრული სამსხვერპლო ცხოველის სახეობა და მსხვერპლშეწირვის წესი. არსებობდა მთის მსახურთა გვარი (ჩინზა), რომლის უფლება-მოვალეობანი მემკვიდრეობით გადადიოდა. მთის მწვერვალი მთავარი ღვთაების საბრძანისად ითვლებოდა, და მკვლევართა უმრავლესობის აზრით, აქაც წმინდა ხე ან ჭალა უნდა არსებულებოდა. მთელი ეს მასალა ცხადად მიანიშნებს მთა-ხის ფაქტობრივ იდენტურობაზე და აძლიერებს მთის კოსმოლოგიურ სიმბოლიზმს. ეს სიმბოლიკა კარგადაა წარმოდგენილი მსოფლიოს ბევრი ხალხის კულტურაში: მერუს მთა – ინდოეთში, პარაბერაკაითი – ირანში, მითოსური „ქვეყნიერების მთა“ – მესოპოტამიაში, გერიციმი, რომელსაც „ქვეყნიერების ჭიპს“ ეძახდ-

ნენ – პალესტინაში, იგი ერთგვარი axis mundi-ა, რომელიც ცასა და მიწას აკავშირებს და სამყაროს უმაღლეს წერტილს აფიქსირებს. ამით სამყარო განიფინება მის ირგვლივ და იქმნება „ჩვენი სამყარო“, რომელიც ყველა სხვა ქვეყანაზე მაღლა მდებარეობს. ებრაული ტრადიციით, დედამიწის უმაღლესი და უძლიერესი ქვეყანა პალესტინა იყო. ხოლო ისლამი მსოფლიოს უმაღლეს ადგილად ქაბას მიიჩნევდა, რომელიც ზეცის შუაგულის მოპირდაპირედ მოიაზრებოდა. ქრისტიანებისათვის კოსმოსური მთის მწვერვალს გოლგოთა წარმოადგენს. ყველა ეს წარმოდგენა და შეხედულება ერთი და იმავე რელიგიური გრძნობის გამოძახილია – „ჩვენი სამყარო“ წმინდა ქვეყანაა, რადგან იგი მომდევნოა ცის შემდგომ, რადგან აქედან ზოგიერთ ჩვენგანს შეუძლია, ზეცას მიაღწიოს. ამგვარად, ჩვენი ქვეყანა დედამიწის ყველაზე მაღლა მდებარე ადგილია. კოსმოლოგიური თვალსაზრისით, ამ ადგილის პრივილეგიურობა კოსმოსური მთის მწვერვალზე პროეცირდება.

ცენტრის ამ სიმბოლიზაციით აიხსნება რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებისა და კოსმოლოგიური სურათების შემდგომი კომპლექსი, კერძოდ:

ა) წმინდა ქალაქები და საერთოდ სიწმინდეები სამყაროს ცენტრში მდებარეობენ;

ბ) ტაძრები კოსმოსური მთების სახესხვაობას წარმოადგენენ და დედამიწასა და ზეცას შორის კავშირს ქმნიან;

გ) ტაძართა საძირკვლები ღრმად ზის მიწაში და ქვესკნელს უკავშირდება. ე. ი. იქმნება ვერტიკალურ ღერძზე განლაგებული ტრიქოტომიული (სამი სივრცის – ცა, მიწა, მიწისქვეშა სამყარო – მომცველი) სამყაროს მოდელი. ამასთან ერთად, უნდა აღინიშნოს, რომ ქვესკნელთან ასოცირდება ქაოსთან დაკავშირებული წარმოდგენები და იგი ამბივალენტურად (სიკვდილის საუფლო და სიცოცხლის საწყისი) აღიქმება. ამგვარად, გააზრებული ქვესკნელი შესაბამისად მდებარეულ საწყისთანაა ასოცირებული. ცენტრის სიმბოლიკის სხვადასხვა ასპექტის განზოგადება საერთო ჯამში უფრო ნათელს ხდის სამყაროს შესახებ ტრადიციული წარმოდგენების სრულ სურათს. მაგალითად, ჩინეთის სრულუფლებიან გამგე-

ბელთა დედაქალაქი სამყაროს ცენტრში მდებარეობდა – იქ, სადაც მზის საათის მაჩვენებელი ზაფხულის მზებუდობისას, შუადღისას, ჩრდილს არ იძლევა. ღრმა სიმბოლიკა იყო დაკავშირებული იერუსალიმის ტაძართან – კლდეს, რომელზეც ის იდგა, „დედამიწის ჭიპს“ უწოდებდნენ. ისლანდიელი პილიგრიმი ნიკოლაუს ტვერვა, რომელმაც მე-12 საუკუნეში მონახულა იერუსალიმი, წერდა: „აქ სამყაროს ცენტრია. ზაფხულის მზებუდობისას, შუადღისას, მზის სხივი აქ შეეულად ეშვება ციდან“. მსგავსი შეხედულებები დაკავშირებულია ირანთანაც, კერძოდ, სპარსული ტრადიციით, ირანი სამყაროს ცენტრი და გულია. ისევე, როგორც სხეულის ცენტრში გული მდებარეობს, ასევე სპარსეთიც ყველა სხვა ქვეყანაზე უფრო მდიდარი და ნაყოფიერია სწორედ იმიტომ, რომ იგი ქვეყნიერების ცენტრია. მისი ცენტრი კი, თავის მხრივ, შაზია, რომელთანაც დაკავშირებულია სამეფო ძალაუფლება და სადაც დაიბადა ზარატუსტრა. იმაზე, რომ ტაძრები კოსმოსურ მთებს ჩაენაცვლნენ და დედამიწასა და ზეცას შორის კავშირს ამყარებდნენ, მეტყველებს ბაბილონის გოდოლისა და სხვა წმინდა ადგილთა სახელწოდებებიც: „სახლის (საუფლოს) მთა“, „ყველა ქვეყნის მთათა საუფლო“, „კოშკის მთა“, „კავშირი ცისა და მიწისა“ და ა. შ. იდეა ცისა და მიწის კავშირისა, როგორც აღნიშნავს პროფ. ზ. კიკნაძე, ყველაზე მკაფიოდ გამოხატულია ტაძრის შენობაში. ამრიგად, ტაძრის აგება იმეორებს შესაქმის აქტს, რომლის ძალითაც უორიენტაციო სივრცეში აბზუს სიღრმიდან უმაღლეს ცამდე გამოისახება პირველი ვერტიკალი, რის შემდეგაც, ფაქტობრივად, შეიქმნება სივრცე. ამგვარ სივრცეს ვერტიკალზე შუამდინარულ მიკროკოსმოსში ქმნის უკიდევანო დაბლობზე აღმართული უზარმაზარი ტაძრები – ზიქურათები, რომლებიც თავთავიანთ ლოკალში იმ წარმოსახვითი „დიდი სვეტის“ განსახებებია და ყოველ კერძო ადგილს დედამიწის შუაგულად აქცევენ.⁸⁸ მათი ამგვარი ბუნება ჩანს თავად სიტყვაში – „ზიქქურათ“, რაც ნიშნავს „აღმართულს“.

ზიქურათი იმგვარად შენდებოდა, რომ მას მთის ასოციაცია

⁸⁸ ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1979, გვ. 117.

უნდა გამოეწვია. ჯერ ერთი, უნდა აღმართულიყო ხელოვნურ მიწაყრილზე. ხოლო თავად შენობა მისი გაგრძელება უნდა ყოფილიყო. სადაც არ იყო შენობის აგების საშუალება, იქ თავად მთის მწვერვალი შეასრულებდა ზიქურათის როლს. რაკი ზიქურათი კოსმოსური მთის ხატად შენდებოდა, ეს უნდა გამოველენილიყო მის კონფიგურაციაში. გარდა იმისა, რომ შენობის ოთხი კედელი პირამიდულად დახრილია მწვერვალისაკენ, კედლების სიბრტყე მწვერვალიდან ძირამდე და პორიზონტალზე ერთი კუთხიდან მეორე კუთხემდე არ მიჰყვება სწორ ხაზს, იგი ოდნავ გამრუდებულია, შეუმჩნეველად გამოხურცული, იმდენად შეუმჩნეველად, რომ ზიქურათის კონსტრუქციაში არ არის არცერთი სწორი ხაზი. ამ სიმრუდით მიღწეულია მთის ორგანულად „ამოზრდილობის“ ეფექტი. ზიქურათის ყოველ ტერასაზე, როგორც არქეოლოგებმა დაადგინეს და ტექსტებიც იმოწმებიან, გაშენებული იყო ტყე.⁸⁹

ამრიგად, ზიქურათი კოსმოსური მთის იდენტური იყო. მისი შვიდი სართული შვიდ ცას განასახიერებდა, რომელთაგან უკანასკნელი უნივერსუმის მწვერვალს სწვდებოდა. შვიდის სიმბოლიკა მთასთან კავშირში კარგად დასტურდება აფხაზური მასალითაც. დიდრიფშის წმინდა მთაზე საფეხურებად თუ ტერასებად განლაგებულ თითოეულ მოედან-სალოცავს არა მარტო საკუთარი კულტის მსახურები ჰყავდა, არამედ ჰქონდა საკუთარი წმინდა ხე, რომელთა კულტივირება, შესაძლოა, საგანგებოდ ხდებოდა, თუმცა დადასტურებული ცნობები ამის შესახებ არ გაგვაჩნია. ზოგიერთი ავტორის მოსაზრებით, ამ ტერასების და, შესაბამისად, სალოცავთ რაოდენობა შვიდი ან თოთხმეტი (რაც ისევ შვიდის სიმბოლიკას წარმოაჩენს) უნდა ყოფილიყო (ლ. აკაბა). თითოეულ ტერასას ხის გარკვეული სახეობა შეესაბამებოდა, თუმცა, ვინაიდან ყველაზე მნიშვნელოვან შემთხვევებში ფიცის დადება ურთხელის ხესთან ხდებოდა, უნდა ვივარაუდოთ, რომ მას განსაკუთრებული როლი ენიჭებოდა საღვთო სიმბოლოთა იერარქიაში. შესაძლოა, ეს ხე აღნიშნავდა ყველაზე საკრალურ ადგილს – სამყაროს ცენტრს,

⁸⁹ ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მიოლოგია, თბ., 1979, გვ. 120.

სადაც მღებარეობს მსოფლიო ხე, როგორც ადამიანთან სამყაროს დამაკავშირებელი რგოლი, მათი გადაკვეთის ადგილი. ამას უნდა ადასტურებდეს ის ძლიერი საკულტო დატვირთვა, რომელიც ამ ხეს ჰქონდა ინდოევროპულ ხალხებში.

შესაბამისი სიმბოლიკით შეიძლება აიხსნას, მირსჩე ელიადეს აზრით,⁹⁰ ბორობუდურის ცნობილი ტაძრის არქიტექტონიკა კუნძულ იავაზე, რომელიც ხელოვნური მთის შთაბეჭდილებას ახდენს. ტაძრის მნახველი სართულებზე გადაადგილებისას სამყაროს ცენტრისაკენ მოგზაურობის ერთგვარ ექსტაზს განიცდის. როდესაც პილიგრიმი ზედა ტერასამდე აღწევს, იგი მიწას სწყდება და „ვარდება სუფთა რეგიონში“, რომელიც პროფანული სივრცის ტრანსცენდენტურებას წარმოადგენს. „დურ-ან-ქი“ – „კავშირი მიწისა და ცისა“ – ასე უწოდებდნენ ბაბილონში წმინდა ადგილთა უმრავლესობას (ნიპური, ლარსა), თვით ბაბილონს მრავალი სახელი ჰქონდა, მათ შორის: „კავშირი ცასა და მიწას შორის“, „მიწისა და ცის საფუძვლის სახლი“ და ა. შ. ამ სახელწოდებებში კიდევ ერთხელ ესმება ხაზი სამყაროს სამ სენელს შორის მიმართების უნივერსალურ ურთიერთკავშირს და ამ ურთიერთკავშირის აუცილებლად ოპოზიციურ ხასიათს.⁹¹

„დურ-ან-ქი“ – „კავშირი ცისა და მიწისა“ – ეს სახელი ხშირად მიეკუთვნება ქალაქ ნიპურს ან იმ ტაძარს ნიპურისას, სადაც დაუნჯებელია ენლილის (შუმერული კოსმოსის შემქმნელი ღვთაება) საკრალური ძალა. ხოლო ეს ადგილი განსაკუთრებული ადგილია. მითოსური აზრით, აქ არის სამყაროს „ჭიპი“, სიტყვა დურ „კავშირის“ გარდა, „ჭიპსაც“ ნიშნავს. ამ კოსმოსურ შუაგულში გადის „ღიდი ღერძი“ ღიმ-გალ, ცისა და მიწის შემაერთებელი, ანუ „გრძელი ღერძი“, ოვიდიუსის „მეტამორფოზებში“ რომ არის ნახსენები. ამგვარი ადგილი იმით არის შესანიშნავი, რომ აქ გარღვეულია სივრცის კომოგენურობა. სწორედ აქ არის მიღწეული, ერთი მხრივ, ყველაზე მჭიდრო კონტაქტი ზეციერსა და მიწიერ სფეროებს შორის – ამიტომ ეწოდება ამ ადგილს „დურ-ან-ქი“.

⁹⁰ M. Eliade, Das Heilige und das Profane, Frankfurt am Main, 1995, გვ. 38.

⁹¹ M. Eliade, Das Heilige und das Profane, Frankfurt am Main, 1995, გვ. 39.

ხოლო, მეორე მხრივ, – ყველაზე მეტი პოტენციური სიფართოვე, რაკი აქედან დაიწყო ცისა და მიწის გაშორიშორება ანუ სივრცის განფართობა (ზ. კიკნაძე).⁹²

თუმცა „ღურ-ან-ქი“, ვითარცა კოსმოსის ჭიპი, უძველესი ტრადიციის ძალით უპირატესად ნიპურში, შუმერის ცენტრშია ნაგულისხმევი. იგი პოტენციურად იარსებებს ყველგან, სადაც კი ერთგუაროვანი დრო და სიერცე გაირღვევა.⁹³

თვით ბაბილონი კავშირია დედამიწასა და ქვედა (მიწისქვეშა) რეგიონებს შორის, რადგანაც ქალაქი აშენებული იყო bāb-apsi – აპსუს ჭიშკარზე, სადაც apsu შეესაბამებოდა წყალს ქმნადობამდელ (შექმნამდელ) ქაოსში. მსგავსი ტრადიცია არსებობს ებრაელებთანაც. იერუსალიმის ტაძრის კლდეები ღრმად იჯდა tchôm-ში (აპსუს ებრაული ეკვივალენტი) და ისე, როგორც ბაბილონში იქმნებოდა, „აპსუს ჭიშკარი“, იერუსალიმში ეს კლდეები ქმნიდნენ თეპომის „ბაგეს“ (პირს). apsu და tchôm სიმბოლოებია წყალი-ქაოსის, იმ კოსმოსური მატერიის, რომელსაც ჯერ არავითარი სულიერება არ გააჩნია, სიკვდილის ქვეყნის, ზოგადად ყველაფრის. რაც სიცოცხლემდე და სიცოცხლის შემდგომდა (სხეანაირად რომ ვთქვათ, სიცოცხლე მათ შორისაა მოქცეული). „აპსუს ჭიშკარი“ და „თეპომის ბაგე“ აღნიშნავს არა მხოლოდ მიწიერი და არამიწიერი სამყაროს გზაჯვარედინსა და დამაკავშირებელ პუნქტს, არამედ ასევე სხვაობას ამ ორი კოსმოსური დონის ონტოლოგიურ წესრიგში. თეპომსა და ტაძრის კლდეებს შორის, რომლებიც მის ბაგეს კეტავენ, არსებობს გამჭოლი ღიობი, გასასვლელი ვირტუალურიდან სულიერში, სიკვდილიდან სიცოცხლეში, არყოფნიდან ყოფნაში.⁹⁴

გამომდინარე აქედან. კიდევ ერთხელ უნდა აღინიშნოს, რომ ძველი საზოგადოების ადამიანი ცდილობდა, მაქსიმალურად ახლოს ეცხოვრა სამყაროს ცენტრთან. იგი დარწმუნებული იყო, რომ მისი ქვეყანა დედამიწის შუაგულში მდებარეობდა, მისი ქალაქი (სოფე-

⁹² ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1979, გვ. 115.

⁹³ ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1979, გვ. 116.

⁹⁴ M. Eliade, Das Heilige und das Profane, Frankfurt am Main, 1995, გვ. 39.

ლი) ქმნიდა უნივერსუმის ჭიკას და, რაც მთავარია, სამყაროს ჭეშმარიტი ცენტრი იყო მისი საკრალური ადგილი. ამასთან ერთად, სურდა, რომ მისი საკუთარი სახლი ასევე სამყაროს ფაქტობრივი ცენტრი და უნივერსუმის მიკროკოსმოსური განმეორება ყოფილიყო. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ტრადიციული საზოგადოების ადამიანს შეეძლო, მხოლოდ ისეთ სივრცეში ეცხოვრა, რომელიც ზემოთ „ღია“ იყო, სიმბოლურად აღნიშნავდა სკნელების გამჭოლ ხასიათს (ხვრელს დედამიწაში) და სხვა, გარე, ტრანსცენდენტურ სამყაროსთან კავშირის შესაძლებლობას ქმნიდა. უნივერსუმიც საკუთარი ცენტრიდან იბადებოდა, ეს იყო მისი ჭიკი. ებრაული ტრადიციის მიხედვით, უფალმა სამყარო ჩანასახის მსგავსად შექმნა. როგორც ჩანასახი (ემბრიონი) იზრდება ჭიკიდან, ასევე ღმერთმა სამყაროს შექმნა ჭიკიდან დაიწყო და განფინა იგი ყველა მიმართულებით. სწორედ აქ მდებარეობს სამყაროს ცენტრი, დედამიწის ჭიკი, წმიდა ქვეყანა. თორას მიხედვით, სამყაროს შექმნა სიონიდან დაიწყო. იერუსალიმის კლდეები დედამიწის საძირკველი (საყრდენი ქვა) იყო, მათ დედამიწის ჭიკს ეძახიან, რადგან აქედან იწყება მთლიანად დედამიწის განფენა – ამბობს რაბი ბენ გურიონი⁵⁵ და რადგანაც ადამიანის შექმნა კოსმოგონიის განმეორებაა, პირველი ადამიანი სწორედ „დედამიწის ჭიკში“ (მესოპოტამიური ტრადიცია), სამყაროს ცენტრში (ირანული ტრადიცია), სამოთხეში (რომელიც დედამიწის ჭიკში მდებარეობს) ან იერუსალიმში (ებრაულ-ქრისტიანული ტრადიცია) შეიძლებოდა შექმნილიყო. ამ შეხედულების მოტივაცია ისაა, რომ მხოლოდ ცენტრში იქმნება სამყაროს ხვრელი და სივრცე წმინდა და რეალური ხდება. შექმნა ნიშნავს რეალობაში გადასვლას, სიწმინდის შეჭრას სამყაროში.⁵⁶ გამომდინარე აქედან, ყოველგვარი შენების, ყოველგვარი ქმნადობის მოდელი კოსმოგონიაა. სამყაროს შექმნა ადამიანური შემოქმედების არქეტიპია. მსგავსი შეხედულების ერთ-ერთ დადასტურებად მ. ელიადე მიიჩნევს სოფლის ტიპებს ბალიდან და აზიის სხვა რეგიონებიდან. ისევე, როგორც სამყარო ცენტრიდან იქმნება და ცის ოთხი კიდის

⁵⁵ M. Eliade, Das Heilige und das Profane, Frankfurt am Main, 1995. გვ. 43.

⁵⁶ იქვე, გვ. 43.

მიმართულებით განივრცობა, სოფლის მშენებლობის საწყის პუნქტად კუნძულ ბალიზე გზაჯვარედინი ითვლება. ამ გადაკვეთაზე წარმოქმნილი კვადრატი არის *inagdo mundi*. სოფლის დაყოფა ოთხ სექტორად, რომელთაგან თითოეული ცალკეულ თემებად იყოფა, შეესაბამება, მისი აზრით, უნივერსუმის დაყოფას ოთხ პორიზონტად. სოფლის ცენტრში ყოველთვის არსებობს ცარიელი მოედანი (რომელზეც მოგვიანებით საკულტო ნაგებობა აღიმართება), რომლითაც ცის გუმბათი სიმბოლიზდება, საკმაოდ ხშირ შემთხვევაში ეს სიმბოლიკა ძლიერდება ხის კენწეროთი ან მთით. მის მეორე ბოლოში მდებარეობს მიცვალებულთა სამყარო, რომელიც ქთონური არსებებით (გველი, ნიანგი და ა. შ.) ან ჯოჯოხეთის იდეოგრაფითაა აქცენტირებული.⁹⁷ სოფლის კოსმოსური სიმბოლიკა მეორდება საკულტო ნაგებობის ან სალოცავის სტრუქტურაშიც, რომელთა სახურავი ცის გუმბათის სიმბოლოა, იატაკი – დედამიწა, ხოლო ოთხი კედელი – ცის ოთხი კიდის აღმნიშვნელი. საინტერესოა იმის აღნიშვნაც, რომ მ. ელიადე მიუთითებს სამყაროს ოთხფეროვან გააზრებაზე, რაც განსხვავებულად გამოიყურება ქართული სამფეროვანი სამყაროსაგან, თუმცა აქ უფრო მნიშვნელოვანია ძირითადი აზრი – ადამიანი ცხოვრობს ყოველთვის მიწესრიგებულ სამყაროში, სადაც ცენტრის სიმბოლიზება უმთავრესად საკრალური ობიექტებით ხდება. ტაძარი, მთა და ხე ერთი და იმავე ნიშნის ფენომენებად გაიაზრება რელიგიურ სიმბოლიკაში და, მ. ელიადეს აზრით, საკრალიზებული ბუნებიდან იღებს სათავეს. ამის ერთ-ერთ მაგალითად მას მიაჩნია ჩინური სინამდვილისათვის დამახასიათებელი მინიატურული ბაღებიც, რომლებიც, ესთეტიკურ მნიშვნელობასთან ერთად, რელიგიური ფუნქციის მატარებელნიც არიან და მიანიშნებენ რელიგიური აზროვნების იმ პერიოდზე, როდესაც ბუნება საკრალიზებული იყო. საკრალურ სიმბოლოთა რიცხვში მ. ელიადეს შეყავს აგრეთვე წყალი და რელიგიური მნიშვნელობის მქონედ მიიჩნევს ჩინურ აუზში მოწყობილ ბაღებსაც, რომელთა შუაგულში კლდეები, ხეები, ყვავილები და პაგოდაა მოთავსებული. ამას მინია-

⁹⁷ იქვე.

ტურულ ან ხელოვნურ მთას ეძახიან და, მკვლევრის აზრით, თვით ამ სახელწოდებაშიც მქლავნდება მისი კოსმოლოგიური მნიშვნელობა. მთა უნივერსალობის სიმბოლოა, ხოლო მთა, წყალი, მღვიმე, ხე – კოსმოლოგიური სტრუქტურები. სრულყოფილი ბუნება (მთებითა და წყლით), რომელიც შემდგომში აისახება სამოთხის სურათში, სხვა არაფერია, თუ არა თავდაპირველი „წმინდა ადგილი“. გამოძინარე აქედან, შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ტაძარი კოსმოლოგიური მნიშვნელობითაც მთა-ხეს ჩაენაცვლა და მისი ფუნქცია შეითავსა. პირველ რიგში, ტაძარზე გადავიდა ხის, როგორც სამყაროს ღერძის, მისი ცენტრისა და კომუნიკატორის დატვირთვა.⁹⁸

ცენტრის სიმბოლიზაციის იდეა კარგად მქლავნდება ქართულ ეთნოგრაფიულ რეალობასა და ფოლკლორში. ეს საკითხები მეცნიერულად გამოკვლეული და შესწავლილია ზ. კიკნაძისა და ი. სურგულაძის მიერ. გარკვეულწილად ამ პრობლემას შეეხნენ მ. კანდელაკი, ნ. აბაკელია, დ. გიორგაძე, თ. ოჩიაური. ჩვენი მიზანია, გერმანულ მეცნიერ-მოგზაურთა მიერ საქართველოში დაფიქსირებულ ეთნოგრაფიულ მასალასა და ქართულ სამეცნიერო გამოკვლევებზე დაყრდნობით მოვახდინოთ ამ სიმბოლოთა ანალიზი და განზოგადება, რაც შესაძლებლობას მოგვცემს, ამ კონტექსტში წარმოვაჩინოთ ქართული ეთნოგრაფიული ყოფისათვის დამახასიათებელი ზოგიერთი რეალია.

ამ თვალსაზრისით, პირველ რიგში, ყურადღება გვინდა შევანეროთ ხის საკრალიზაციის მომენტებზე, რაც ფართოდაა გავრცელებული მთელ კავკასიაში და კარგად დასტურდება გერმანულენოვან ავტორთა მონაცემებშიც. ხე, ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული კოსმოლოგიური სიმბოლო, მრავალფეროვნად და განსხვავებულად ვლინდება სხვადასხვა და ასევე ერთსა და იმავე კულტურაში, როგორც სამყაროს სახე, სამყაროს ღერძი, რომელსაც ზეცა ეყრდნობა და რომელიც აერთიანებს სამ კოსმოსურ ზონას – ზეცას, მიწას და ქვესკნელს. ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში იგი წარმოდგენილია სიცოცხლის ხის, ჩიჩილაკის, საქორწინო

⁹⁸ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Frankfurt am Main, 1995, გვ. 135.

რიტუალში გავრცელებული „მაშხალის“ ან „ჩირაღდნის“, „კარაჩხის“, საკულტო ღროშებისა და ალმების სახით. თითოეული ამათგან ერთმანეთთან არა მხოლოდ გარეგნულ, არამედ ფუნქციურ მსგავსებასაც ამჟღავნებს.

მოხვეური „კარაჩხის“ აღწერილობაზე, ვ. ითონიშვილის მონაცემების მიხედვით, ჩვენ უკვე გვეყონდა საუბარი. ამდენად, ამჯერად „კარაჩხას“ განვიხილავთ მხოლოდ ცენტრის სიმბოლიკის კონტექსტში და ყურადღებას გავამახვილებთ მისი, როგორც კოსმოსური ღერძის, სამყაროს ცენტრის აღმნიშვნელი სიმბოლოს ატრიბუტიკაზე. სწორედ ამ თვალსაზრისით, პირველ რიგში, ყურადღებას იქცევს „კარაჩხის“ ფეხი, რომელიც გახვრეტილია და მასში ტანი არის ჩამჯდარი. ვფიქრობთ, ამით სიმბოლურად რეალიზდება დედამიწაში არსებული ხვრელი თუ ღიობი, რომელიც გამჭოლს ხდის სამყაროს და „კარაჩხის“ ტანის (ხის) მეშვეობით აკავშირებს და ამთლიანებს მის სამ განსხვავებულ დონეს. ამავე კონტექსტში გვინდა განვიხილოთ ხის ტანსა და ტოტებზე დამაგრებული ჯვრები, რომლებიც ამ კონკრეტულ შემთხვევაში სამყაროს ოთხ კიდეს, ოთხ პორიზონტს უფრო უნდა აღნიშნაედეს, ვიდრე ქრისტიანული სიმბოლიკის შეჭრას წარმართულ სამყაროში. მის ამ ფუნქციას კიდევ უფრო თვალსაჩინოდ წარმოადგენს ჯვრებზე ანთებული სამსამი სანთელი, რაც, ჩვენი ვარაუდით, ქრისტიანული მნიშვნელობის გარდა, შეიძლება მოვიაზროთ როგორც კოსმოსის სამი ნაწილის, სამი დონის სიმბოლური ნიშანი (ქვესკნელი, დედამიწა, ზესკნელი), მით უფრო, იმის გათვალისწინებით, თუ რამდენად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ამ რიცხვს კოსმოლოგიურ სიმბოლიკაში. გამომდინარე აქედან, მოხვეური „კარაჩხა“, ჩვენი აზრით, სამყაროს მიკრომოდელია, რომელიც ცენტრიდან იქმნება და ოთხივე კილით განიფინება (ნახვრეტი ფეხში, ჯვრები) და ნათელს ხდის კოსმოლოგიური სურათებისა და რწმენა-წარმოდგენების მომდევნო კომპლექსებს, რომლის არქეტიპად ერთი ცენტრიდან სამყაროს შექმნის იდეა უნდა ჩაითვალოს.

იმავე არქეტიპის განმეორებაა ქართული საახალწლო ჩიჩილაკი, რომელიც აღწერილი და შესწავლილია მეცნიერების მიერ და

მიჩენილი აქვს სათანადო ადგილი ჩვენი ერის კულტურის ისტორიაში.⁹⁹ ი. სურგულაძემ თავის გამოკვლევაში – „ქართული საახალწლო ჩიჩილაკი“ – განიხილა ჩიჩილაკის ორი საინტერესო კომპლექსი – ესაა გურული კალპიანი ჩიჩილაკი და რაჭული გვერგვი, რომელიც კალპის ნაირსახეობაა. როგორც ცნობილია, ჩიჩილაკის ღეროს „წვერების“ თავმოყრის ადგილას ჩამოაცმევდნენ და მიამაგრებდნენ მწვანე ფოთლებითა და კურკანტელის წითელი ნაყოფით მოწნულ რგოლს, კალპს, ისე, რომ „ჩიჩილაკის წვერები“ ამ რგოლიდან დაფენილ სხივებად ეშვებოდა ძირს, კალპს ზემოდან ღეროს ჩამოაცმევდნენ ყველითა და კვერცხით შეზავებულ, გულამოჭრილ სპეციალურ კვერს, „ბოკელს“, ამის შემდგომ ჩიჩილაკის ღეროს წვერზე ჯვარისსახედ ჩასვამდნენ ორ ჯოხს, რომელთა ბოლოებზე ამაგრებდნენ ორ ბროწეულს ან ვაშლს და ორსაც სპეციალურად გამომცხვარ სფერულ კვერს – „ყვინჩილას“ (ი. სურგულაძე). სპეციალისტები ფიქრობენ, რომ ჩიჩილაკი, ასევე სხვა სადღესასწაულოდ მორთული ხეები და მათი სიმბოლოები მეტად არქაული წარმოშობის უნდა იყოს და სიცოცხლის ხის ერთ-ერთ სიმბოლოს უნდა განასახიერებდეს. ეს მსგავსება აშკარად შესამჩნევია და ძლიერდება სიცოცხლის ხისათვის დამახასიათებელი ატრიბუტიკის მეშვეობით (წვერები, სფერული „ყვინჩილები“, ვაშლი და ბროწეული, გაპუტული შაშვები და სხვ.).

ჩვენ ყურადღება გვინდა შევაჩეროთ იმავე ატრიბუტიკაზე ჩიჩილაკის, როგორც სამყაროს ღერძის, მისი ცენტრის, აღმნიშვნელი სიმბოლოს კონტექსტში.

პირველ რიგში, აქაც ყურადღებას იქცევს ჯვრის გამოსახულება ჩიჩილაკის ღეროს წვერზე, რომელიც სამყაროს ოთხი კიდის მაჩვენებელია და, ეფიქრობთ, მიანიშნებს არა მხოლოდ მზის გზას უძრავი, ოთხკუთხოვანი ქვეყნის გარშემო (ი. სურგულაძე), არამედ ასევე სამყაროს განფენას ერთი ცენტრიდან ოთხი მიმართულებით. ცენტრი ჩიჩილაკის ღეროს მეშვეობით ფიქსირდება ამ

⁹⁹ ი. სურგულაძე, ქართული საახალწლო ჩიჩილაკი, „მეგლის მეჯობარი“, №36, თბ., 1974, გვ. 53.

ოთხი კილის გადაკვეთაზე და ხაზგასმულია ღეროს წვერზე ჩამოცმული გულამოჭრილი ბოკელის მეშვეობით. რომელიც არა მხოლოდ მზის სიმბოლო უნდა იყოს, არამედ შეიძლება მოვიანზროთ როგორც დედამიწა შუაში ხერელით, რომლის მეშვეობით ხორციელდება კავშირი სამყაროს სამ სხვადასხვა ზონას შორის (ქვესკნელი, მიწა, ზესკნელი) და იქმნება ცენტრიდან ორიენტირებული სამყაროს მიკროკოსმოსური მოდელი, რომელიც, სავსებით ბუნებრივია, სიცოცხლის თუ მსოფლიო ხის მეშვეობით რეალიზდება, თუმცა მას კოსმოლოგიური ღერძის ძლიერი დატვირთვა აქვს. იგივე ატრიბუტიკა, რომელიც ერთდროულად სიცოცხლის მარადიული ხის, ნაყოფიერებისა და სამყაროს ცენტრის სიმბოლიკას უკავშირდება (ჯერის სახედ ჩადგმული ჯოხები, ვაზის ლერწი და მარადმწვანე ფოთლები, წითელი ვაშლები), დამახასიათებელია რატული გვერგვისათვის. ჯერის მკაფიოდ აქცენტირებული სიმბოლიკა გადაკვეთის ადგილას არსებული ცენტრით აშკარად ეხმიანება მ. ელიადეს მიერ მოყვანილ მაგალითს ერთი ცენტრიდან შექმნილი და ოთხი კილით განფენილი სამყაროს უძველესი არქტიპის შესახებ (დასახლების ტიპი ბალიდან და სხვ.) და მიანიშნებს არა მხოლოდ იმაზე, რომ ქართველთა წინაპრებს, ჩინებულ მიწისმოქმედებს, მელითონეებსა და მესაქონლეებს, ინტენსიური სამეურნეო საქმიანობის პროცესში საკმაოდ დიდი ცოდნა ჰქონიათ დაგროვილი მათი გარემომცველი, მიწიერი ბუნებისა თუ ცის მოვლენათა და საგანთა შესახებ, რომელიც მულავნდებოდა როგორც პრაქტიკულ საქმიანობაში, ისე რიტუალებში, მითებსა და ლეგენდებში, კოსმოგონიურ წარმოდგენებში (ი. სურგულაძე),¹⁰⁰ არამედ ამულავნებს ადამიანის სწრაფვას — ხაზგასმით აღნიშნოს და სიმბოლიკაში ასახოს რწმენა იმის შესახებ, რომ იგი მოწესრიგებულ კოსმოსში ცხოვრობს, რომელიც ცენტრიდანაა ორიენტირებული და, შესაბამისად, დანარჩენი, გარესამყარო ამ ცენტრის, ანუ მისი საცხოვრებელი ადგილის, გარშემოა განფენილი. ცენტრის სიმ-

¹⁰⁰ ი. სურგულაძე. ქართული საახალწლო ჩიჩილაკი. „ძველის მეგობარი“, №36, თბ., 1974, გვ. 56.

ბოლიკის ერთ-ერთი საინტერესო სახე კი, ვფიქრობთ, სწორედ საახალწლო ჩიჩილაკია.

ცენტრის სიმბოლიკით მკაფიოდაა დატვირთული ქართული საცხოვრებლის ერთ-ერთი უძველესი ტიპი — დედაბოძიანი დარბაზი. საცხოვრებელი სახლის ეს საინტერესო ფორმა, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული, უძველესი წარსულიდან მომდინარეობს. ჩვენს დრომდე შემონახული დარბაზები არსებობის 100-150 წელს ითვლის. დარბაზულ ნაგებობათა ტიპები თავის დროზე შეისწავლეს და გამოიკვლიეს: გ. ჩიტაიამ, ი. სურგულაძემ (დედაბოძის ორნამენტის სიმბოლიკა), ლ. სუმბაძემ, ა. სოხაძემ და სხვებმა. მის არსებით ელემენტს შეადგენს საგანგებო კონსტრუქციის, ხის, ე. წ. გვირგვინიანი გადახურვა. გადახურვის ასეთმა სისტემამ საქართველოში განვითარების მაღალ დონეს მიაღწია. სახურავი ეყრდნობა დარბაზის კედლებს და სპეციალურ ბოძებს. დარბაზს მეტწილად ორი ასეთი დედაბოძი აქვს. სწორედ ეს ორი მთავარი ბოძი, ხშირად ბალიში და თავხეც, დაფარულია, ჩვეულებრივ, ამოჭრილი ჩუქურთმით. ირკვევა, რომ მასთან დაკავშირებულია წინაქრისტიანულ ხანაში შემუშავებული რწმენა-წარმოდგენათა მთელი კომპლექსი. დედაბოძი საქართველოში ოჯახის საკულტო ცენტრი იყო და სიცოცხლის ხის ერთ-ერთ სიმბოლოდ მიაჩნდათ. იგი კერასთან იყო აღმართული და იჭერდა დარბაზის გვირგვინს, რომელიც, შესაძლოა, ცის სიმბოლოურ ანალოგად იყო გააზრებული. პირველ რიგში, ამაზე უნდა მიუთითებდეს მისი გუმბათოვანი ფორმა, რომელსაც, კონსტრუქციული და არქიტექტურული ფუნქციის გარდა, დიდი რელიგიურ-სიმბოლოური დატვირთვაც უნდა ჰქონოდა. ამ მოსაზრების საფუძველს ამყარებს დედაბოძის დეტალების სიმბოლიკაც. როგორც წესი, დედაბოძებზე ამოკვეთილია ქართული ორნამენტების მთელი ჯგუფი, რომელშიც შედის მზე, მთვარე, ვარსკვლავები, ჯვარი და სხვა. დედაბოძის შემკულობის საინტერესო ნიმუშია ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის მუზეუმში დაცული დარბაზული ტიპის სახლის დედაბოძი. ესაა დარბაზი სოფ. გიორგიწმინდიდან, რომელიც 1850-53 წლებშია აშენებული. მას აქვს ტიპური დარბაზისათვის აუცილებელი ატრიბუტები: ექვსკუთხა

გვირგვინი და ორი დედაბოძი. დედაბოძები, ბალიში და თავზე მდიდრულადაა ორნამენტირებული ფიგურათა ჯგუფით, ძირითადი ამ ჯგუფში მზის გამოსახულებაა. პირველი დედაბოძის თავზეზე მოცემულია სხივოსან წრეში ჩასმული მბრუნავი მზის გამოსახულება. ე. წ. „ბორჯღალი“. მის ორივე მხარეს შედარებით მომცრო ბორჯღალები და ვარსკვლავთა გამოსახულებანია. საერთოდ ვარსკვლავთა გამოსახვა მზესთან ერთად ყველაზე დამახასიათებელი ელემენტია ქართული დედაბოძისათვის. ჩვეულებრივ, ეს ორნამენტი დეკორატიულ დანიშნულებასთან ერთად რიტუალურ ფუნქციასაც ასრულებდა და რელიგიური შინაარსის მატარებელი იყო — ამის ცხად საბუთს იძლევა ის ფაქტი, რომ სიცოცხლის ხის ერთ-ერთ ქართულ სიუჟეტში სხვა გამოსახულებებთან ერთად მრავალკუთხედში მოქცეული ექვსკიმიანი ვარსკვლავია გამოსახული.¹⁰¹ მზის სიმბოლოს ქვემოთ დედაბოძზე მოცემულია გეომეტრიული ორნამენტით შექმნილი მრავალკუთხედი, რომელიც ორ ნაწილადაა გაყოფილი. ზედა ნაწილი, თავის მხრივ, კიდევ დაყოფილია სამკუთხედებად. ამ სამკუთხედების ნაწილი შემკულია სხივოსან წრეში ჩასმულ ვარსკვლავთა გამოსახულებებით, ქვედა ნაწილში კი გამოსახულია სხივოსან წრეში ჩასმული მზის სიმბოლო.

მეორე დედაბოძზე ორნამენტი განსხვავებულია. აქაც მოცემულია გეომეტრიული გამოსახულებებით შემკული მრავალკუთხედი, რომელიც ასევე ორ ნაწილადაა გაყოფილი, მაგრამ აქ უკვე სამკუთხედებად დაყოფილია მართკუთხედის ქვედა ნაწილი და ვარსკვლავთა სოლარული გამოსახულებებით შემკულია ქვედა სამი სამკუთხედი. მეოთხე სამკუთხედში ვარსკვლავთან ერთად გამოსახულია ზოლიანი წრე, რაც შეიძლება მთვარის სიმბოლური ნიშანი იყოს, რამდენადაც ქართული საწესო ხელოვნება ორ სხვადასხვა მნათობს — მზესა და მთვარეს ხშირად ერთი სახის სიმბოლოთი აღნიშნავს. საერთოდ, ერთი და იმავე ნიშნით სხვადასხვა საგნების წარმოდგენა და პირიქით, ერთი და იმავე საგნის სხვადასხვა სახით წარმოდგენა შეადგენს საწესო მხატვრობის მეტად მნიშვნელო-

¹⁰¹ ა. სოხაძე, ქართული დარბაზის დედაბოძი, ხელნაწერი, თბ., 1963, გვ. 17..

ვან თავისებურებას.¹⁰² მრავალკუთხედის ზედა ნახევარში კი მზის გამოსახულების მაგიერ მოცემულია ოთხკუთხედში ჩასმული ჯვარი. სიცოცხლის ხის ასეთი აშკარა ატრიბუტების გადმოტანა ორნამენტის სახით დედაბოძზე, რა თქმა უნდა, შემთხვევითი მოვლენა არ არის. ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ დედაბოძი ქართველთა წარმოდგენით სიცოცხლის ხის, კოსმოგონიური ხის სიმბოლოა. აღსანიშნავია, რომ დედაბოძზე მოცემული სახეები გვევლინება ერთმანეთთან იდეურად დაკავშირებული მთლიანი სიუჟეტის ნაწილებად — ქართველი ტომების წარმართული რელიგიის სისტემაში ამ ელემენტთა შესატყვისი ობიექტები გააზრებული იყო მონათესავე ელემენტებად.¹⁰³

გიორგიწმინდის დარბაზის დედაბოძების ორნამენტიკა, ფაქტობრივად, დედაბოძის ორნამენტის საერთოქართულ სურათს ასახავს. ამ სიმბოლიკაში აშკარად შეიმჩნევა ხაზგასმული მსგავსება სიცოცხლის ხის ზოგად ორნამენტიკასთან (მთვარე, მზე, ექესქიმიანი ვარსკვლავები), სიცოცხლის ხის ნიშნად მოიაზრება აგრეთვე მისი დაკავშირება კერასთან, ცეცხლთან, რაც ასევე დამახასიათებელია დედაბოძისთვის, მაგრამ ამ კონკრეტულ შემთხვევაშიც ყურადღება გვინდა შევაჩეროთ დედაბოძის, როგორც სამყაროს ღერძის, მისი ცენტრის აღმნიშვნელ სიმბოლიკაზე. ვფიქრობთ, რომ ეს რელიგიური მოტივაცია დარბაზის დედაბოძთან მიმართებით ბევრად უფრო მკაფიოდ იჩენს თავს, ვიდრე საკრალურ ხეებთან დაკავშირებით. პირველ რიგში ეს მუდავნდება დედაბოძის ორნამენტიკაში, რომელიც მიუთითებს არა მხოლოდ ზეცასთან კავშირზე (მით უმეტეს, აქ ზეცის გუმბათი, შეიძლება ითქვას, რეალისტურადაა წარმოდგენილი, თვით დარბაზის გვირგვინის სახით), არამედ დედაბოძზე, როგორც სამყაროს ცენტრზე გამავალ ღერძზე. სწორედ ამ კონტექსტში გვინდა გაეიაზროთ გიორგიწმინდის დარბაზის დედაბოძზე გამოსახულ ოთხკუთხედში ჩასმული ჯვარი, რომელიც ამ შემთხვევაშიც, ისევე

¹⁰² ვ. ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნებას ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 17.

¹⁰³ ა. სოხაძე, ქართული დარბაზის დედაბოძი, ხელნაწერი, თბ., 1963, გვ. 60.

როგორც ჩიჩილაკთან დაკავშირებით. ვფიქრობთ, ქეეენის ოთხი კი-
ლის, ოთხი პორიზონტის აღმნიშვნელი სიმბოლოა.

დედაბოდის, როგორც სამყაროს ღერძის, სამი კოსმოსური ზო-
ნის დამაკავშირებლის ფუნქციას ხაზს უსვამს დარბაზის გვირ-
გვინში არსებული ღიობი. რა თქმა უნდა, ამ ღიობს პირველ რიგში
წმინდა პრაქტიკული დანიშნულება აქვს, ანუ იგი არის ჰაერის
კონდიციონებისა და ერთგვარად განათების საშუალება, მაგრამ,
ვფიქრობთ. მისი ძირითადი მნიშვნელობა, პირველ რიგში, რელიგიურ-
სიმბოლური ხასიათისაა. მით უფრო, რომ ეს სიმბოლოში საკმაოდ
რეალისტურადაა წარმოდგენილი. როგორც უკვე ითქვა, ტრადიცი-
ული საზოგადოების ადამიანს, მიღებული მოსაზრების თანახმად,
შეეძლო მხოლოდ ისეთ სივრცეში ეცხოვრა, რომელიც ზემოთ
„ღია“ იყო, სიმბოლურად აღნიშნავდა სკნელების გამჭოლ ხასიათს
(ხერელი დედამიწაში) და სხვა, ტრანსცენდენტურ სამყაროსთან
კავშირის შესაძლებლობას ქმნიდა. სწორედ ამ გამჭოლობას, ხერელს
სამყაროში, უნდა აღნიშნავდეს რელიგიურ კონტექსტში, ჩვენი აზრით,
დედაბოდიანი დარბაზის გვირგვინის ღიობი. ვფიქრობთ, ამ მო-
საზრების მართებულობას ადასტურებს დარბაზის დანარჩენი ატრიბუ-
ტიკა და მისი ძირითადი დეტალების განლაგება სივრცეში, პირველ
რიგში: დედაბოდი, თავისი ორნამენტის სიმბოლიკით, რომელშიც,
როგორც უკვე აღვნიშნეთ, უმთავრესად მისი, როგორც კოსმოგონი-
ური ღერძის, ფუნქციაა ხაზგასმული; დედაბოდის გამოყენება გვირ-
გვინის (გუმბათოვანი ცის) ძირითად საყრდენად და ამით მისი
აღმართული, ვერტიკალური ხასიათის აქცენტირება; ცასთან მისი
კავშირის საკმაოდ ცხადი მინიშნება — ღიობი გუმბათში, რომელიც
უშუალოდ კერის ზემოთაა განთავსებული (კერა, ცეცხლი კი ცენ-
ტრის საყოველთაოდ ცნობილ სიმბოლოთა რიცხვში შედის); დაბო-
ლოს, დარბაზის სიმბოლური დაყოფა ორ ნაწილად (მამაკაცებისა
და ქალების ნახევარი), რომლითაც, შეიძლება, სამყაროს ორსქეს-
ოვნების მომენტი წარმოჩნდება.

ყველაფერ ამის გათვალისწინებით შეიძლება ითქვას, რომ ქართუ-
ლი დედაბოდიანი დარბაზი მთელი თავისი კონსტრუქციული აღ-
ნაგობით და სიმბოლურ-რელიგიური მნიშვნელობით წარმოადგენს

სამყაროს მიკროკოსმოსურ მოდელს, რომელსაც მკაფიოდ გამოხატული ცენტრის სიმბოლიკა ახასიათებს, რაც პრაქტიკულად დარბაზის ყველა დეტალით რეალიზდება (დედაბოძი, კერა, გვირგვინი, ღიობი). ჩვენი აზრით, ეს კიდევ ერთი დადასტურებაა იმ დიდი მნიშვნელობისა, რაც ენიჭებოდა ქართველი ხალხის რელიგიურ აზროვნებაში სამყაროს ცენტრის იდეას და ცენტრთან მაქსიმალურ სიახლოვეში ცხოვრებისკენ სწრაფვას. როგორც ცნობილია, ადამიანი ცდილობდა, საკუთარი სახლიც სამყაროს ცენტრად წარმოესახა (საკრალურ ადგილთან და საკრალურ ობიექტთან ერთად). ვფიქრობთ, სწორედ ამას უნდა განეპირობებინა მოწესრიგებული, ცენტრიდან ორიენტირებული და ვერტიკალურობის ტენდენციის მქონე სამყაროს მიკრომოდელის თითქმის სრული გადმოტანა ქართული საცხოვრებლის ამ ერთ-ერთ უძველეს ტიპში. დედაბოძიან დარბაზში მცხოვრებ ჩვენს წინაპარს ალბათ ექნებოდა იმის განცდა, რომ იგი სამყაროს ცენტრში ცხოვრობდა, რომელზეც გადიოდა სამი სკნელის დამაკავშირებელი და გამაერთიანებელი კოსმოგონიური ღერძი, რაც შესაძლებელს ხდიდა, არსებობის ერთი ფორმიდან მეორეში ონტოლოგიურ გადასვლას და, შესაბამისად, სიცოცხლის მარადიულობის ერთ-ერთ სიმბოლოდ აღიქმებოდა.

ქართულ რელიგიურ მსოფლალქმაში ცენტრის სიმბოლიკის დიდი მნიშვნელობის მკაფიო დადასტურებად მოიაზრება ჯვარ-ხატებისა და სალოცავების დაარსებასთან დაკავშირებული მითოლოგიური გადმოცემები და ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც კარგადაა შესწავლილი ქართველ მკვლევართა მიერ (ეთნოლოგია, ფოლკლორისტიკა – გ. ჩიტაია, ვ. ბარდაველიძე, თ. ოჩიაური, ი. სურგულაძე, ზ. კიკნაძე) და რომელსაც ყურადღება მიაქციეს გერმანელმა მეცნიერ-მოგზაურებმაც (კ. პანი, რ. ერკერტი, გ. რადე, ნ. ზაიდლიცი). პროფ. ზ. კიკნაძის მოსაზრებით, აღმოსავლეთ საქართველოს ფოლკლორული მონაცემები იძლევა იმის თქმის საშუალებას, რომ ადგილი, სადაც სალოცავი არის დაარსებული, საყმოს შუაგულია. ამ შუაგულის განსახიერებაა მთელი ფშავისათვის ლაშარის მუხა და ხევსურეთში ხმალას ალვის ხე, საიდანაც, ანდრეზის თანახმად, წმინდა მირონი წვეთავდა გამუდმებით და იქვე, მის ძირას ჩამარბ-

ულ ქვეყნებში გროვდებოდა, რათა იქიდან მთელი ხევსურეთის სალოცაეებში განაწილებულიყო. ადგილი, სადაც მირონის წყაროა, წმინდა სამყაროს შუაგულად უნდა ვიგულოთ, როგორც მთელი ქრისტიანული საქართველოსათვის სვეტიცხოველი, რომელიც, საეკლესიო ლეგენდის თანახმად, მირონმდინარე ალვის ხის ადგილზეა აგებული.¹⁰⁴ საყმოს გაჩენის პროცესს, რაც პრაქტიკულად იგივეა, რაც წესრიგის შეტანა ამორფულ განუსაზღვრელობაში და მისი ორიენტირება ცენტრზე, უკავშირდება კერაში ხის ამოსვლა, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული სიუჟეტია და ამჟღავნებს ტენდენციას — გავრცელდეს ყველა მნიშვნელოვან ჯვარზე (გუდანი, ნაკარელას ღვთისმშობელი, შუბნურის წმ. გიორგი, როშკის მთავარანგელოზი, უკანჯადუს ადგილისდელა, ცაბურთას ღვთისმშობელი) და იქცეს ჯვარჩენის ზოგად ანდრეზად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სინამდვილეში.¹⁰⁵

ზ. კიკნაძეს საესებით ბუნებრივად მიაჩნია, რომ ხე სწორედ კერაში ამოდის, თუმცა კერა ცეცხლის ადგილია და არა ხისა, მაგრამ როგორც ცეცხლი, ასევე ხე შუაგულის ცოცხალი სიმბოლოები და ნიშნები. ხის ამოსვლა კერაში, ცეცხლის ადგილში, კიდევ ერთხელ გახაზავს და წარმოაჩენს მის შუაგულობას. ხის ამოსვლამდე კერა ჯერ კიდევ არ იყო საკრალური ადგილი, კულტი მხოლოდ პოტენციურად ემარხა მასში.¹⁰⁶ კერის პოტენციური საკრალურობა კარგად დასტურდება ქართული ეთნოგრაფიული მასალით. პირველ რიგში, ეს ვლინდება მისი გამოკვეთილი ფუნქციით საქორწინო და, ზოგიერთ შემთხვევაში, დაკრძალვის ცერემონიაშიც. ამასთან დაკავშირებული მასალა დაფიქსირებულია როგორც ქართველ მკვლევართა, ისე გერმანელ მეცნიერთა მიერ სხვადასხვა პერიოდში შეკრებილ ეთნოგრაფიულ მონაცემებში. თითქმის ყველა შემთხვევაში ყურადღება ძირითადად გადატანილია კერასა და ცეცხლზე, როგორც სიცოცხლისა და ნაყოფიერების სიმბოლოზე, მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ კერის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თვისება

¹⁰⁴ ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, I, ჯვარი და საყმო, ქუთაისი, 1996, გვ. 25.

¹⁰⁵ იქვე, გვ. 26-27.

¹⁰⁶ იქვე, გვ. 31.

სწორედ მისი კოსმოგონიური ხასიათი უნდა იყოს. ეს არის ადგილი, სადაც სამყაროს ფიქსირებული ლოკალური ცენტრია, რომლის გაელითაც იქმნება და ფუნქციონირებს ქვეყნიერების საყრდენი ძირითადი ღერძი. აქ ხდება სამყაროს ოთხი კიდის სიმბოლური გადაკვეთა, რომელზეც ორიენტირებულია საცხოვრებლის სივრცე. შეიძლება სწორედ ცენტრის სიმბოლიზში ასრულებს გარკვეულ როლს კერასთან დაკავშირებული საქორწინო რიტუალის ერთ დეტალში, რომელზეც გერმანელი მეცნიერები ყურადღებას ამახვილებენ (კ. ჰანი, ნ. ზაიდლიცი). ხევესურული ქორწილის აღწერისას ეს მეცნიერები ყურადღებას აქცევენ მის ზოგიერთ თავისებურებას. კერძოდ, როდესაც ხევესურულ ოჯახში პატარძალი მოჰყავთ, როგორც წესი, სასიძო მათ სახლში არ ხვდება, უმეტესწილად მეზობელთანაა დამალული. მოძებნის შემდეგ იგი ოჯახში მოჰყავთ და პატარძალთან ერთად კერასთან სვამენ. დეკანოზი მათ ხელში აძლევს თითო ცვილის სანთელს, ფეხზე აყენებს, ტანსაცმლის კალთებს ერთმანეთზე გადაუბამს და ლუდით ან არყით სავსე ჯამით ხელში ლოცვას წარმოთქვამს. მხოლოდ ამის შემდეგ იწყება ქეიფი.¹⁰⁷ კერასთან სიძე-პატარძლის მიყვანა, დასმა ან კერის გარშემო მათი შემოტარება დამახასიათებელია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის თითქმის ყველა ხალხისთვის და არამხოლოდ მათთვის. პრაქტიკულად ეს ტრადიცია საერთოქართული ფენომენის ტენდენციას ამჟღავნებს. ვფიქრობთ, ამ შემთხვევაშიც კერისა და ცეცხლის, როგორც სიცოცხლისა და ნაყოფიერების მიმნიჭებელი სიმბოლოს, წინ წამოწევის გარდა, გარკვეულწილად, ეს რიტუალი იმ მიზანსაც უნდა ემსახურებოდეს, რომ ოჯახში (მოწესრიგებული სამყაროს მიკროკოსმოსურ მოდელში) ახლად შემოყვანილი წევრი ერთგვარად, სიმბოლურად, მაქსიმალურად მიუახლოვდეს და ეზიაროს მის ლოკალურ ცენტრს, სამყაროს ღიობს, სადაც გადის მსოფლიო ღერძი, რომელმაც ახალ შექმნილ ოჯახს არა მარტო ნაყოფიერება უნდა მიანიჭოს, არამედ უნდა გაუძლიეროს სიცოცხლის მარადიულობისა და, შესაბამისად, ერთგვარი სიმშვიდის განცდა, გამოწვეული

¹⁰⁷ N. Seidlitz, *Gemeinde und Familienleben der Chevsuren, Ausland*, 64, 1891, გვ. 317.

იმით, რომ ისინი ახალ ცხოვრებას იწყებენ არა ამორფულ, არამედ საკრალურ სივრცეში, რომლის ჰომოგენურობა სწორედ კერის მეშვეობითაა დარღვეული. ვეიქრობთ. ამ მოსაზრებას უნდა უმაგრებდეს საფუძველს აგრეთვე „კარაჩხისა“ თუ „ჩირალდნის“ გამოყენება საქორწინო ცერემონიაში, რომლებიც ჩვენ, პირველ რიგში, სწორედ სამყაროს ცენტრის სიმბოლოებად გვესახება.

კერის ფუნქცია გარკვეულწილად (თუმცა ბევრად უფრო იშვიათად) წარმონსდება, აგრეთვე, დაკრძალვის ცერემონიაში და მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებით. მხედველობაში გვაქვს გერმანელი ავტორების მიერ აღწერილი დემილის (პირისჭერა) ჩვეულება, რომელიც დაკრძალვის ხევსურული ტრადიციის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია. ამ ჩვეულების თანახმად, დაკრძალვის დღეს მიცვალებულის უახლოესი ნათესავი ასევე ნათესავებიდან ირჩევს ორ მამაკაცს და ერთ ხანდაზმულ ქალს, რომლებიც სხდებიან სახლის ქვედა სართულში, კერის ახლოს და ხელში კვარცხითა და რძით მოზელილი პურები უჭირავთ. ისინი დუმილს იცავენ და ამიტომ „პირდაკეტილებად“ იწოდებიან. ეს გრძელდება იქამდე, სანამ მათთან ხუცესი არ მივა და პურს არ აკურთხებს. მღუმარეჩი სამჯერ შემოივლებენ პურს თავზე და უხბოდ შეაქვთ მიცვალებულის ოთახში. პურები ფანჯრის რაფაზე იდება და მხოლოდ ამის შემდეგ ეძლევათ ამ ადამიანებს ლაპარაკისა და სუფრასთან დაჯდომის უფლება.¹⁰⁸ იმავე მონაცემებს (თუმცა განსხვავებული ნიუანსებით) ადასტურებს გ. ნიორაძეც. მსგავსი მასალა საქართველოს სხვა კუთხეებთან დაკავშირებით ამ ავტორებს არ გააჩნიათ, მაგრამ არსებული ეთნოგრაფიული თავისებურება ხევსურული სინამდვილისათვის (როგორც ამ ორი ავტორის მონაცემების მიხედვით ჩანს) საკმაოდ მყარად და საკმაოდ ხანგრძლივად (თითქმის ერთი საუკუნის განმავლობაში) იყო დამახასიათებელი. ეს ალბათ იძლევა იმ ვარაუდის გამოთქმის შესაძლებლობას, რომ მისი ფესვები შორს უნდა მიდოდეს წარსულის სიღრმეში. ვეიქრობთ, ამ შემთხვევაშიც საკმე უნდა გვეკონდეს კერის, როგორც ცენტრის სიმბოლოს, მონაწი-

¹⁰⁸ C. Hahn, Bilder aus dem Kaukasus. Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens, Leipzig, 1900, გვ. 226.

იღებოდასთან დაკრძალვის ცერემონიალში. ცენტრის სიმბოლიკა საი-
ქიო ცხოვრებასთან, იმქვეყნიურ ყოფასთან მჭიდრო კავშირის ტენ-
დენციის მატარებელია. სწორედ ცენტრში, როგორც ცნობილია, ანუ
სამყაროს ღიობში ხორციელდება არსებობის ერთი ფორმიდან მეორე-
ში ონტოლოგიური გადასვლა. დაკრძალვის დღეს სამყაროს ღერძთან
(კერა) მღუპარედ მსხდომი ადამიანები შეიძლება ამ გადასვლის უტყვი
მოწმეები თუ სიმბოლური დამსწრენი არიან. კერის ძირი, როგორც
წესი, მიწის წიაღთან არის ასოცირებული და პირდაპირ მიანიშნებს
სამყაროს ცენტრის თუ ღერძის გამჭოლ ხასიათს და მის კავშირს
ქვესკნელთან. ამაზე მიუთითებს კერასთან შერიგების სვანური რიტუ-
ალიც, რომელიც კერის შეურაცხყოფის შემთხვევაში ტარდება. იგი
ორი ვარიანტის სახითაა წარმოდგენილი: ა) შეურაცხყოფელი იხდის
ტანსაცმელს და საცვლების ამარა წვება კერასთან და ბ) იგი ძერება
კერიის ქვეშ (მ. ჩართოლანი). (შდრ. ავადმყოფობის შემთხვევაში
კაკლის ხის ფესვებქვეშ გაძრომის აფხაზური ტრადიცია). ორივე
შემთხვევაში მინიშნებაა სამყაროს გამჭოლ ხასიათზე, რომლის ღიო-
ბი (ამ შემთხვევაში ქვემოთ, მიწისქვეშა რეგიონებში) სწორედ კერის
ადგილზე არსებობს და ხაზგასმულია ქვესკნელის ამბივალენტური
ხასიათი — იგი არის სიკედილის საუფლო და ახალი სიცოცხლის
საწყისი, რომლის აღორძინება სწორედ სამყაროს ცენტრშია შესა-
ძლებელი, რამდენადაც მისი ძირითადი დანიშნულება არსებობის ერთი
ფორმიდან მეორეში გადასვლის შესაძლებლობის რეალიზებაა. მ. ჩარ-
თოლანის მასალის მიხედვით, კერის მიერ პატიება ყოველთვის დაძა-
შავის შეილად აყვანით, ე. ი. ოჯახის წევრად მიღებით მთავრდება
(ადამიანი წვება კერასთან, თუ ძერება მის ქვეშ, ე. ი. ჩადის ქვესკნელში,
კვდება, გადის სოციუმიდან, — მოწესრიგებული, საკრალური სივრ-
ციდან და ისევე კერის, როგორც კოსმოსის ლოკალური ცენტრის,
სამყაროს ღერძის მეშვეობით, — პატიების შემდეგ იწყებს ახალ
სიცოცხლეს და პროფანული სივრციდან კვლავ უბრუნდება სოციუმს
— საკრალურ სივრცეს). სამყაროს სამ სკნელთან მიმართებაში შეი-
ძლება მოვიაზროთ აგრეთვე სამის სიმბოლიზში (თავზე პურის სამჯერ
შემოკლება), რომელიც საკმაოდ მკაფიოდაა წარმოდგენილი ღუბაღის
ხეცსურულ ტრადიციაში, მით უფრო, რომ ცნობილია ამ რიცხვის

მნიშვნელოვანი რელიგიური დატვირთვა ხევესურთა მსოფლალქმაში. იგულისხმება სამყაროს სამფეროვანი და სამწვერა გააზრება, რომლის სურათსაც სწორედ დაკრძალვის რიტუალში ენიჭება განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა იმდენად, რომ ეს მიცვალებულის ჩაცმის წესშიც კი აისახება (სამი ფერის ტალავარი), რასაც ხაზგასმით აღნიშნავენ როგორც ქართველი, ისე გერმანელი ავტორები. ყველაფერი ეს გვაძლევს საშუალებას, ვარაუდის დონეზე, გამოვთქვათ მოსაზრება, რომ ქორწინებისა და დაკრძალვის ცერემონიალში, ადამიანური ყოფიერების ამ ორ მნიშვნელოვან ეტაპზე, კერა მონაწილეობს ძირითადად როგორც სამყაროს ლოკალური ცენტრი, ადგილი, სადაც სიმბოლოურად მოიაზრება მსოფლიო ღერძი, კოსმოსის მთლიანობის სიმბოლო და არსებობის ერთი ფორმიდან მეორეში გარდამავალი ერთგვარი ხიდი. თუ ეს ვარაუდი სიმართლეს შეესაბამება, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს რელიგიური აზროვნების საკმაოდ მაღალი საფეხურია (რამდენადაც სამყაროს ვერტიკალური გააზრება რელიგიური აზროვნების მაღალი დონის თანმხედრ შესაბამისობად განიხილება), თუმცა მისი ფესვები ალბათ წარსულის სიღრმეშია საძიებელი.

ამ კონტექსტში კარგად ჯდება კერაში ხის ამოსვლასთან დაკავშირებული ფოლკლორული თუ ეთნოგრაფიული მასალა. ამ მონაცემებს, თუმცა ძირითადად ხის საკრალიზაციის პრობლემებთან დაკავშირებით, ყურადღება მიაქციეს გერმანელმა ავტორებმაც. ამასთან ერთად, გათვალისწინებული უნდა იქნეს, რომ ეს, როგორც ზ. კიკნაძე აღნიშნავს, უძველესი მითოსიდან მომავალი სიუჟეტია. მასვე მაგალითისათვის მოჰყავს კლიტემნესტრას სიზმარი სოფოკლეს „ელექტრადან“: „... ამბობენ, უნასავეს მამაჩენი, კვლავ სამზოზე გამოცხადებული. თურმე კერაში თავისი კვერთხი ჩაურჭვია, რომელიც მას ხელთ ეყრა, ახლა კი ევისთეს ხელშია. მაღლა აზრდილა ტოტებშეფოთლილი და მთელი მიკენი დაურდილა.“¹⁰⁹ მეკლევარს სავსებით მართებულად მიაჩნია, კვერთხის კერაში ჩარჭობა და მისი ხედ აღმოცენება იმას ნიშნავს, რომ ადგილის ცრუ პატრონმა უნდა დატოვოს კერა და დაუთმოს მის

¹⁰⁹ ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია, I, ჯვარი და საყმო, ქუთაისი, 1996, გვ. 26.

ჭემპარიტ პატრონს. ამ შემთხვევაშიც კერა, რა თქმა უნდა, პირველ რიგში სამყაროს ცენტრია, ღიობი ადგილი, რომლის მეშვეობითაც კოსმოსის სხვადასხვა დონეზე გადაადგილება შეიძლება. იგი ლოკალური ცენტრია და, შესაბამისად, საკუთარი პატრონი ჰყავს, რომელსაც მასზე განსაკუთრებული უფლებები აქვს.

კერაში ხის ამოსვლასთან დაკავშირებული გადმოცემები პრაქტიკულად იდენტურია. ალ. ოჩიაურის მონაცემების მიხედვით, მოშულლე ხევსურთაგან დაჩაგრულ პირს, რომელიც უცხო სჯულისა ყოფილა, დუშეთიდან წამოუღია ჯკერის კუთვნილი ვერცხლის თასი და იმათ სახლში დაუმაღავს, ვისაც იგი შეუფარებია. ამის შემდეგ ამ ოჯახის კერის შუაში ამოსულა იფნის ხე, რომელიც მოუჭრიათ და გადაუგდიათ, მაგრამ მეორე დილას ხე ისევ ამოსულა. ისევ მოუჭრიათ. მესამე დღეს ხე კვლავ ამოსულა, მაგრამ ახლა ზედ გველი ჰყოლია შემოხვეული. ოჯახმა იგრძნო, რომ ეს რაღაც განსაკუთრებული შემთხვევა უნდა ყოფილიყო და სახლი მიატოვა. ოჯახის ერთ-ერთ წევრს, ჩალხის, წასვლისას სახლისათვის ცეცხლი შეუწთია და იქაურობა ისე მიუტოვებია. კარგა მანძილის გავლის შემდეგ მას უკან მოუხედავს და ხანძრიდან გამოვარდნილ დიდ ნაპერწკალს მისთვის ცხვირი მოუწეავს. ამის შემდეგ უკვე ეს ადგილი მცხოვრებლებსაც მიუტოვებიათ და ამ ადგილას შებნურის ჯვარი დამკვიდრებულა.¹¹⁰ ასეთივე ლეგენდა არსებობს ცაბაურთას მთავარანგელოზის სალოცავზე (აქაც იფანი და გველი ფიგურირებს). ლეგენდის იმავე ვარიანტს, თუმცა უფრო სრულყოფილი სახით, იმეორებს გადმოცემა გუდანის ხატის დაარსების შესახებ. მოგვყავს იგი აკად. გ. ჩიტაიას მიერ ჩაწერილი მასალის მიხედვით. გადმოცემის თანახმად, სოფ. გუდანში, იქ, სადაც ხევსურთა წინაპარი სამი ძმა დასახლდა, ადრე კავკაზაურებს უცხოვრიათ, რომლებიც გუდანის ხატს ამოუწყვეტია. ეს გადმოცემა აკად. გ. ჩიტაიას ჩაწერილი აქვს გუდანელი ბაბუ არაბულის მონათხრობის მიხედვით. მონათხრობი ასე გამოიყურება: „წინ-წინ დიდ ხატ რო ას (იგულისხმება გუდანის ხატი), იქ კავკაზაურ

¹¹⁰ ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1993, გვ. 175.

ყოფილას დასახლებული. იქ დიდ სოფელ ყოფილას. მაში ჯვარ არ ყოფილ. ერთხანს ერთის კავკაზურის სახლის ყვერფში იფნ ამასულ. კავკაზაურს იფნ მაუჭრავ, მეორე დღეს ის იფნ იქავ ამასულა. ისიც მაუჭრავ. მესამე დღეს ამასულ იფნიდ თან გველ ამახ-ყოლივ. კავკაზაურს იფნიც მაუჭრავ და გველიც აუკაფავ. ამის მემრ სანეს აქათი კავკაზაურს უქნავის. კართ-ულელზე გველ დახვევიეს. კავკაზაურს ი გველ დაუჭრავ, მეორეზე დახვევიე კიდევად ისიც დაუჭრავ. მესამეზე რო დაუჭრავ, არეულან გველკარ-გუთან, კარ-გუთან კლდეჩი გარდმაყრილ. მემრ შეუყენებაე ავადობაი იმ სოფელზედა, ჭირვეულება აუტესავ, ნახევარ წელში სრუ მიულ გაუწყვიტავ ი ხალხი, არავინ არ დამრჩალ. მემრ იმათ ნაფუძკარჩი თაოდ დაარსებულას. ყვარელშიით ერთ მენადირე წამასულ. გაულწევაე გუდანამადენა-დ აქ მხუარეში ფსიტი მაუკლავ, რომელნიც ყვარელში წაულავ, იქით ქერ მაუტანავ, დაუთესავ, მალია კა მასავალ მასულ. ამდგარ ისი ყვარელშით გუდან გადმასახლებულ ქოოდ, – აქავ კა ადგილ ყოფილავ, ამას სამ შვილ გასჩენიე...¹¹¹ აკად. გ. ჩიტაიას აზრით, ბრძოლის ის სახე, რომელიც ძველი და ახალი მოსახლეობის შეჯახებას გამოხატავს, გადმოცემის სიძველეზე უნდა მიუთითებდეს, კერძოდ, გუდანელების ღვთაება – ხატი გუდა ებრძვის კავკაზაურებს ჯერ კერის მოშლის გზით, ხოლო შემდეგ მეურნეობის მოშლის გზით, უკანასკნელად კი ავადმყოფობას გააჩენს, რითაც სპობს ძველ მოსახლეობას.

იფნის კერაში ამოსელისა და გველის ამოყოლის მოტივი, როგორც უკვე ითქვა, სხვა ჯვრების დაარსების თქმულებებშიც იჩენს თავს. თ. ოჩიაურის აზრით, მომენტი ღვთაების ხის სახით ამოსელის შესახებ აიხსნება ჩვენი წინაპრების მიერ ხის თაყვანისცემის საფუძველზე. ეს არის თავდაპირველი ტოტემური ხე, რომლის ირგვლივაც გაერთიანებული უნდა ყოფილიყო მატრიარქალური ხასიათის ესა თუ ის გვაროვნული დაჯგუფება და რომელიც ამ ჯგუფის წინაპრად უნდა ყოფილიყო მიჩნეული. შესაბამისად, კერაში იმ

¹¹¹ გ. ჩიტაია, ეთნონიმიკური ხალხური გადმოცემები. შრომები, ტ. II, თბ., 2000, გვ. 109.

შემთხვევაში ამოდის იფანი, როცა ღვთაება საბოლოოდ ეუფლება ამ მიდამოს და იქ თავის საბრძანისს აარსებს. ახალი ღვთაება იფნის ხედ ევლინება ხალხს.¹¹² საესებით მართებულად მიგვაჩნია, რომ კერაში იფნის ამოსვლა დაკავშირებულია ღვთაების მიერ ამ ტერიტორიის დაუფლებასთან, თუმცა თვითონ კერაში ამოსულ ხეს ჩვენ განსხვავებულ კონტექსტში მოვიაზრებთ. ვფიქრობთ, ამ შემთხვევაში ხე ღვთაებას კი არ განასახიერებს, არამედ ძირითადად კოსმოგონიურ ღერძად, მსოფლიო ღერძად უფრო წარმოჩნდება. კერაში ხის ამოსვლით სიერცის ჰომოგენურობა ირღვევა (ამ რღვევის ადგილი სახლში კერის არსებობით პოტენციურად უკვე ფიქსირებულია) და იქმნება სამყაროს ცენტრი საკუთარი ღერძით — ხე და შესაბამისად ხდება ამ ადგილის კონსეკრირება, ე. ი. ფუძნდება საკრალური სიერცე. ეს უკვე თავისთავად გულისხმობს ამ ადგილზე ხატის დაარსების შესაძლებლობას და აუცილებლობასაც. ამდენად, ჩვენი აზრით, ხე სამყაროს ცენტრზე გამავალი მსოფლიო ღერძის სიმბოლო უფროა, ვიდრე ხის სახით წარმოდგენილი ღვთაება, ანუ ეს არის ადგილი, სადაც რეალურად შეიძლება ღვთაებამ დაივანოს. ვფიქრობთ, ამ სიმბოლიკის გაძლიერებას უნდა ისახავდეს მიზნად ხისთვის გველის ამოყოლის მომენტი, რომელიც გადმოცემათა უმრავლესობაში მეორდება და სახლის ურჩი შეპატრონის დასჯის საშუალებად განიხილება. დასჯის იარაღად გველის გამოყენების შემთხვევა საკმაოდ მკაფიოდ მქლავნდება სალოცაების დაარსებასთან დაკავშირებულ ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ მასალაში, მაგრამ აქაც გვინდა ყურადღება შევაჩეროთ გველზე, როგორც ქოხურ სიმბოლოზე. ამ კონტექსტში გველი შეიძლება ახდენდეს ხის ქვესკნელიდან (სამყაროს ღერძის უდაბლესი რეგიონიდან) ამოზრდისა და უდაბლესიდან უმაღლესისაკენ მისი ზესწრაფვის აქცენტირებას. ხე, როგორც ღერძი, კომუნიკაციის საშუალება, ხომ სიერცეში განლაგების თვალსაზრისით სამყაროს სამ განსხვავებულ დონეს აერთებს და ამთლიანებს,

¹¹² თ. ოჩიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967, გვ. 89.

რომელთაგან ყველაზე დაბალი (მიწისქვეშა რეგიონები) სწორედ ქოხური სიმბოლიკით წარმოსახება.

გუდანის ხატის დაარსებასთან დაკავშირებული გადმოცემა (თუმცა ოდნაე განსხვავებული ვარიანტი) გვსვდება XIX საუკუნის მეორე ნახევრის გერმანელ ავტორებთანაც (კ. ჰანი, ნ. ზაიდლიცი). ამ მასალაში არ ასახულა ხატის დაარსებამდე არსებული სიტუაცია, რომელიც აკად. გ. ჩიტაიას აქვს დაფიქსირებული (კავკაზურთა აქ სახლობა და ა. შ.). გერმანელ ავტორთა მიერ ჩაწერილი თქმულების მიხედვით, ხევსურთა მამამთავარი კახელი გლეხი იყო. მან თავის სამშობლოში რაღაც დანაშაული ჩაიდინა და იძულებული გახდა, მიეტოვებინა იქაურობა. თავდაპირველად მან თავი თუშეთს შეაფარა, სადაც მას ვაჟი გაუჩნდა, რომელიც კარგ მონადირედ გაიზარდა. ერთ დღეს მან სახლში მსუქანი ჯიხვი მოიტანა, რომელიც ხევსურეთის ტერიტორიაზე მოეკლა. ეს ადგილები მაშინ დაუსახლებელი იყო. მამამისმა ბრძნული დასკვნა გააკეთა, რომ ადგილი, სადაც ასეთი ნაპატივები ჯიხვები იზრდებოდნენ, ძალზე ნაყოფიერი უნდა ყოფილიყო. მან შეიღს ერთი მუჭა ქერი გაატანა და სთხოვა, ნადირობის ადგილზე დაეთესა. მეორე წელს იქ ისეთი მოსავალი მოვიდა, რომ ერთმა დიდმა გუდამ ვერ დაიტია. ოჯახმა იქ გადასახლება გადაწყვიტა. ადგილს, სადაც ისინი დასახლდნენ, გუდანი დაერქვა, ხოლო ამ ტომის მამამთავარს — გუდანელი.¹¹³ აქედან ავტორი აკეთებს დასკვნას, რომ ხევსურთა განსახლების თავდაპირველი ადგილი გუდანია, ხოლო გუდანის ჯვარი — ამ ხალხის უძველესი სალოცავი. პრაქტიკულად, როგორც ქართულ, ისე გერმანულ ეთნოგრაფიულ წყაროებში მოყვანილი ლეგენდა გუდანის დაარსებისა და იქ ხატის დაფუძნების შესახებ იდენტურია, თუმცა გარკვეული ვარიანტების ტენდენციას ამჟღავნებს. კ. ჰანის მიერ ჩაწერილ ლეგენდაში არაფერია თქმული კერაში იფნის ამოსვლისა და ამით ხატის დასაფუძნებელი ადგილის მონიშვნის შესახებ. აქ პირდაპირ მითითებულია, რომ ადგილის გან-

¹¹³ C. Hahn, Bilder aus dem Kaukasus. Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens, Leipzig, 1900, გვ. 9.

საკუთრებული ნაყოფიერების გამო მოხდა აქ გუდანელისა და მისი ოჯახის დასახლება და შემდეგ უკვე შესაბამისად დაფუძნდა ხატი, რომელიც ხვესურეთის ძირითად სალოცავად იქცა. ვინაიდან ამ გერმანელი ავტორის მიერ (იგულისხმება კ. ჰანი) დაფიქსირებული ფაქტობრივად ყველა ეთნოგრაფიული მონაცემი, რომელიც საქართველოს ამა თუ იმ რეგიონს შეეხება, როგორც წესი, სიზუსტით გამოირჩევა, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ლეგენდის ეს ვარიანტი მხოლოდ მისთვისაა ცნობილი და საქმე არ უნდა გვექონდეს მასალის არასრულად ჩაწერის შემთხვევასთან ან უზუსტობასთან, მით უფრო, ავტორს არ უნდა გამორჩენოდა მასალის ფიქსაციისას მისთვის ისეთი საინტერესო დეტალი, როგორიც კერაში ხის ამოსვლაა (როგორც უკვე აღინიშნა, კ. ჰანი განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენდა ხის საკრალიზაციის პრობლემებისადმი და ამ საკითხს საგანგებო ნაშრომიც კი მიუძღვნა). ეს ალბათ გვაძლევს იმის თქმის საშუალებას, რომ აკად. გ. ჩიტაიას მიერ დამოწმებული ვარიანტი, რომელიც გადმოცემის ორივე ნაწილის შემცველია (კერაში ხის ამოსვლა და გუდანის დაარსება), უფრო მოგვიანო პერიოდის შეიძლება იყოს, ან ამ ლეგენდის სხვადასხვა ვარიანტი თავიდანვე თანაარსებობდა.

ამასთან ერთად, ვფიქრობთ, საზგასმით უნდა აღინიშნოს ერთი მომენტი. ანდრეზის ორივე ვარიანტი, ჩვენი აზრით, ერთი და იმავე ასპექტის აქცენტირებას ახდენს – ესაა ცენტრის სიმბოლიკა და მისი მნიშვნელობა ქართველ მთიელთა რელიგიურ აზროვნებაში. კერაში ხის ამოსვლა პირდაპირ ფიქსაციას ახდენს სამყაროს ლოკალური ცენტრისას, რომელიც სწორედ ხის ანუ მარადიული ღერძის ერთ-ერთი სიმბოლოს მეშვეობით არის მითითებული და ერთგვარი ნიშნულია ხატის დასაფუძნებლად (სავარაუდოა, შემთხვევითი არ უნდა იყოს ისიც, რომ კერაში ძირითადად იფნის ამოსვლა ხდება), მეორე მხრივ, კ. ჰანის მიერ დამოწმებულ ლეგენდაში ასეთი პირდაპირი მინიშნება სამყაროს ცენტრზე არ არის, მაგრამ, ვინაიდან ცენტრის სიმბოლიკის ერთ-ერთი მახასიათებელი სწორედ ადგილის განსაკუთრებული ნაყოფიერება და სიმდიდრეა (სპარსული, ებრაული, მესოპოტამიური ტრადიციები), შეიძლება დავუშ-

ვით, რომ ლეგენდის იმ ნაწილში, სადაც ლაპარაკია იმაზე, თუ როგორი განსაკუთრებულად უსვი მოსავალი მოვიდა ამ ადგილას და როგორი მსუქანი ჯიხვები ბინადრობდნენ იქ, მინიშნებაა გუდანის, როგორც სამყაროს ცენტრის, პოტენციური საკრალური ადგილის შესახებ. ეს არის ადგილი, სადაც აუცილებლად უნდა დაფუძნდეს ხატი, რამდენადაც აქ პოტენციური საყმოს რელიგიურ-სივრცული შუაგულია. გამომდინარე აქედან, შეიძლება გამოვთქვათ მოსაზრება, რომ გუდანის ჯვრის დაარსებასთან დაკავშირებული ლეგენდის ეს ვარიანტი კულტისა და საყმოს დაფუძნების ადგილად მონიშნავს ტერიტორიას, რომელსაც სივრცის ჰომოგენურობის რღვევისა და კოსმოსური ღერძის აღმართვის პოტენცია აქვს, რაც მისი განსაკუთრებული ნაყოფიერებითა და სიუხვითაც მჟღავნდება.

ამავე მნიშვნელობის მქონე სიმბოლოდ გვესახება ხატის დროშები, განსაკუთრებით მათი გამოყენების ერთი ასპექტი — მკაფიო კავშირი მიცვალებულთა სამყაროსთან, რომელიც კარგად მჟღავნდება არაბუნებრივი სიკვდილით გარდაცვლილი ადამიანის სულის ეშმაკისაგან გამოსხნის რიტუალში. როგორც ცნობილია, საქართველოს მთიელებს (ხევსურები) მიაჩნდათ, რომ თუ ადამიანი უბედური შემთხვევის გამო დაიღუპა ან თავი მოიკლა, მის სულს ეშმაკი დაეპატრონება. დაღუპულის სულის გამოსხნა ეშმაკისგან საგანგებო ცერემონიით ხდება, რიმელშიც ხატის დროშა განსაკუთრებულ როლს ასრულებს. იგი მიაქვთ უბედური შემთხვევის ადგილზე და მიწაში (თოვლში ან წყალში) არჭობენ, თან ეშმაკს ემუქრებიან. როგორც წესი, ამ დროს იკვლება ციკანი (ხელუკულმა, რადგან იგი ეშმაკისთვისაა განკუთვნილი) და მის აქნილ ხორცს ასევე ხელუკულმა აგდებენ სიტყვებით — „ეს შენთვის მოგვიერთმევია, ეშმაკო, ოღონდ მიცვალებულის სული დაგვიბრუნე“. შემდეგ დროშას მიცვალებულთან აბრუნებენ და მის თავთან არჭობენ მიწაში. ითვლება, რომ მოხდა ეშმაკისგან მიცვალებულის სულის გამოსხნა და ამის შემდეგ გარდაცვლილთან დაკავშირებული ყველა რიტუალის ჩატარება შეიძლება. დროშის ასეთი ფორმით მონაწილეობა აღნიშნულ რიტუალში გვაფიქრებინებს, რომ აქ მისი კომუნიკა-

ტორული, სამყაროს ღერძის ფუნქციაა ძირითადი და განმსაზღვრელი. უბედურების ადგილზე დროშის მიწაში ჩარჭობა სიმბოლურად აფიქსირებს ლოკალურ ცენტრს, სადაც აღიმართება (დროშის სახით) სამყაროს ღერძი, დედამიწა ვერტიკალურად გამჭოლი ხდება და იქმნება ეშმაკთან (ქვესკნელის ატრიბუტი) მედიაციისა და მისგან ადამიანის სულის გამოხსნის შესაძლებლობა. სწორედ ამით უნდა იყოს განპირობებული ხატის დროშის მონაწილეობა ეშმაკთან ურთიერთობაში. ეს კიდევ ერთხელ მიუთითებს ცენტრთან დაკავშირებული სიმბოლოების მრავალფეროვნებაზე უძველეს ქართულ მსოფლხატში და თვით ცენტრის სიმბოლიზმის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე ქართველ მთიელთა რელიგიურ ცხოვრებაში.

სამყაროს ცენტრისა და მსოფლიო ღერძის სიმბოლიკა შესამჩნევია საიქიოს სურათში, რომელიც ხევსურეთშია დაფიქსირებული ქართველი და გერმანელი ავტორების მიერ. ამ თვალსაზრისით, პირველ რიგში, ყურადღება მისაქცევია ხევსურული სამოთხის ციხე-კოშკი. იგი მრავალსართულიანი თეთრი ნაგებობაა, რომლის წვერიც ას ებჯინება. კოშკი, მთა, სვეტი, ტაძარი, ხე კი, როგორც ცნობილია, იდენტური ფენომენებია და ერთი და იმავე სიმბოლოს – ცენტრის აღმნიშვნელ სხვადასხვა ვარიანტს წარმოადგენს. ეს მნიშვნელობა კიდევ უფრო მკაფიოდ წარმოჩნდება კოშკის გვერდზე მზარდი ალვის ხის მეშვეობით, რომლის კენწეროც ცას სწვდება. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ციხე-კოშკის თეთრი შეფერილობაც – თეთრი და ცისფერი ხომ ხევსურულ ფერთა სიმბოლიკაში ზეციური საუფლოს ფერებია, შესაბამისად, შავი – მიწისქვეშა სამყაროსა და აგრეთვე ჯოჯოხეთის ფერია. სამოთხის კოშკის აქცენტირებული თეთრი ფერი ერთგვარად შეესაბამება სამყაროს სკნელებისა და ყოფიერების სხვადასხვა ფორმის ოპოზიციურ ხასიათს. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამით ხევსურული საიქიოს სურათში გამოიკვეთება ცოდვილთა და მართალთა სულების იმქვეყნიური არსებობის ორი განსხვავებული ფორმა – მართალნი არიან სამოთხის ციხე-კოშკში, ანუ ისინი ცხოვრობენ უნივერსუმის ცენტრში, მისი ჭიპის უშუალო სიახლოვეს, რომელიც სწორედ ამის წყალობით არის თეთრი და ნათელი, ანუ მოწესრიგებული და განსაზღვრული,

მაშინ, როდესაც დამნაშავე სულები ცხოვრებას ჯოჯოხეთში, ბნელ, ამორფულ, ჰომოგენურ სივრცეში აგრძელებენ, რომელიც მიწისქვეშა რეგიონებს შეესაბამება და რომელიც არსად ღია არ არის. ეს კარგად დასტურდება ეთნოგრაფიულ მასალებში ხაზგასმული მითითებით, რომ ჯოჯოხეთი შავი ჩაკეტილი ოთხკუთხედიანია (კ. ჰანი).

ზოგადი დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ცენტრის სიმბოლიზაცია ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნებისთვის საკმაოდ ნიშანდობლივი მოვლენაა და სხვადასხვა შემთხვევაში განსხვავებული ფორმით რეალიზდება. ამ სიმბოლიზაციის პირველი და მკაფიო მაგალითია კოსმოსური მთა, რომლის თაყვანისცემის ნიმუშს აფხაზური ტრადიცია იძლევა (დიდრიფშის წმინდა მთა და მისი საკრალიზების თავისებურებანი) და, აგრეთვე, საკულტო ნაგებობათა მშენებლობის ტრადიცია ძირითადად მთის მწვერვალებზე, რაც, ფაქტობრივად, საერთოქართული ფენომენია: კარგად შელავნდება სამყაროს ცენტრის არსებობის მნიშვნელობა ქართული მსოფლალქმისათვის ხალხური საცხოვრებლის ისეთ საინტერესო ტიპში, როგორცაა დედაბოძიანი დარბაზი, რომელიც, ჩვენი აზრით, არის ცენტრიდან ორიენტირებული და მარადიული ღერძის მქონე მოწესრიგებული კოსმოსის ფაქტობრივი მიკრომოდელი; ცენტრის სიმბოლიკით შეიძლება აიხსნას კერის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ქართულ ეთნოგრაფიულ რეალობაში, რაც იკვეთება, ერთი მხრივ, მისი დიდი ფუნქციური დატვირთვით საქორწინო რიტუალში, ხოლო, მეორე მხრივ, კერის გარკვეული კავშირით მიცვალებულის კულტთან; განსაკუთრებული სიციხადით იჩენს თავს ცენტრის სიმბოლიკა და ადამიანის სურვილი – მოწესრიგებულ სამყაროში იცხოვროს, იმ მითოლოგიურ გადმოცემებსა და სიუჟეტებში, რომელნიც ჯვარხატების დაარსებასთანაა დაკავშირებული (კერაში ხის ამოსვლა), გავრცელების ფართო არეალი აქვს და ამჟღავნებს ტენდენციას – იქცეს ჯვარჩენის ზოგად ანდრეზად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სინამდვილეში (ზ. კიკნაძე). ყველაფერი ეს იმის თქმის საშუალებას გვაძლევს, რომ არქაული ქართული მსოფლხატი სამყაროს სამი სკნელით იყო წარმოდგენილი. სკნელები წარმოადგენს არა იმდენად ყოფით, რამდენადაც საკრალურ რეალობას. მათ შორის

გადაადგილებისათვის საჭირო იყო ასევე საკრალურ სამყაროში არსებული „საკომუნიკაციო საშუალება“. სწორედ ამ ფუნქციას ასრულებდა უნივერსალური მითოლოგიური სიმბოლო – სამყაროს ღერძი, რომელიც ხის, დედაბობის, კერის თუ მთის სახით იყო წარმოდგენილი და ქართველ მთიელებს შესაძლებლობას აძლევდა, მკაცრად განსაზღვრულ და მოწესრიგებულ სამყაროში ეცხოვრათ, რომლის საკრალურობა სწორედ ცენტრის სიმბოლიკით იყო ხაზგასმული.

დასკვნა

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის გერმანელი მეცნიერ-მოგზაურების მიერ კავკასიაში (ძირითადად საქართველოს მთიანეთში) მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალის შესწავლა, ქართველ მეცნიერთა შესაბამის მონაცემებთან მისი შეჯერება და ანალიტიკური განხილვა გარკვეული მეცნიერული დასკვნების გაკეთების შესაძლებლობას გვაძლევს.

პირველ რიგში, გვინდა განსაკუთრებით ხაზი გაუვსვათ გერმანელ მეცნიერთა ნაშრომებში დაფიქსირებული ფაქტობრივი ეთნოგრაფიული მასალის სიუხვესა და მრავალფეროვნებას (იგი მოიცავს კავკასიის მოსახლეობის ანთროპოლოგიურ და კონფესიურ სურათს, დასახლების ტიპებს, სათემო ცხოვრებისა და სოციალურ ურთიერთობათა თავისებურებებს, რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებსა და ტრადიციებს), რამაც გარკვეულწილად განაპირობა არჩევანის შეჩერება ქართველ მთიელთა სულიერი კულტურის ერთ კონკრეტულ პრობლემაზე – ესაა რელიგიური აზროვნების გარკვეული თავისებურებანი XIX საუკუნის მიწურულს. ამ თვალსაზრისით, XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ისეთ ავტორებთან, როგორებიცაა: კ. ჰანი, ნ. ზაიდლიცი, რ. ერკერტი, საკმაოდ საინტერესო ეთნოგრაფიული მასალა მოვიძიეთ. ჩვენი ნაშრომი ძირითადად ამ მასალის და, ბუნებრივია, აგრეთვე შესაბამისი ქართული ეთნოგრაფიული მონაცემების ურთიერთშეჯერებისა და განზოგადების ცდას წარმოადგენს.

იმ მიზნით, რომ შესაძლებლობა გვექონოდა დაგვედგინა საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობის რელიგიური აზროვნებისთვის დამახასიათებელი ერთგვარი სინკრეტიზმის ცალკეული ეტაპები, ამა თუ იმ მოვლენის რელიგიური მოტივაცია, გარკვეული არქეტიპები თუ ზოგადკავკასიური კულტურული ფენომენები, შევეცადეთ, არსებული მასალა სტრუქტურულ-სინქრონული ანალიზის მეთოდით დაგვემუშავებინა, რამაც განსაზღვრა ნაშრომის არქიტექტონიკა (ცალკეული ქვეთავებისა და პარაგრაფების არარსებობა). მთლიანობაში განხილული მასალის ანალიზი შემდეგი დასკვნების გაკეთების საშუალებას იძლევა:

პირველი, რასაც ხაზი უნდა გაესვას, არსებული მასალის უპირატესად ორიგინალობაა. ეს მონაცემები ძირითადად თვით გერმანელი ავტორების (კ. ჰანი, ნ. ზაიდლიცი, რ. ერკერტი) მიერ კავკასიაში მოგზაურობისასაა აღნუსხული, რაც შესაბამისად ზრდის მათ მეცნიერულ ღირებულებასა და მნიშვნელობას, მით უფრო, რომ ქართული თუ კავკასიური ეთნოგრაფიული რეალიები უცხოელი ავტორების თვალთაა დანახული, რაც განაპირობებს მათ თავისებურ აქცენტირებას.

აღნიშნული ნაშრომები ძირითადად ავსტრიასა და გერმანიაშია გამოქვეყნებული, უმთავრესად გერმანულ ენაზე (გამონაკლისია „Кавказский вестник“-ში რუსულ ენაზე გამოქვეყნებული კ. ჰანის „Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей“), XIX საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში. მათი ხელახალი გამოცემა აღარ მომხდარა და ეს ნაშრომები ერთგვარ ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობად იქცნენ. შესაბამისად, მათში თავმოყრილი ეთნოგრაფიული მასალა მეცნიერული თვალსაზრისით პრაქტიკულად შეუსწავლელია, თუმცა, ამასთან ერთად აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ კ. ჰანის მასალის გარკვეული ნაწილი (ძირითადად ხის კულტთან დაკავშირებული მონაცემები და სვანური მასალა) თავის დროზე გამოიყენა და მეცნიერულ მიმოქცევაში შემოიტანა ცნობილმა ქართველმა მკვლევარმა ვ. ბარდაველიძემ (იხ. „წმინდა ხის კულტი საქართველოში“ და „ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები“). ვფიქრობთ, ეს არ ამცირებს გერმანელი ავტორების მიერ დაფიქსირებული ეთნოგრაფიული მასალის მთლიანად წარმოჩენისა და შესაბამისად მისი მეცნიერული გაანალიზების აუცილებლობასა და აქტუალობას. ნაშრომის ცალკეული თავები კონკრეტული პრობლემათიკის წინ წამოწევასა და შესწავლას ეძღვნება შესაბამისი დასკვნებით. შემაჯამებელი დასკვნა მათი განზოგადებული სახით წარმოდგენისა და იმ შედეგების გამოყოფის ცდაა, რომლებიც საინტერესო და მნიშვნელოვანი იყო კვლევის საბოლოო მიზნის, ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნების ზოგიერთი თავისებურების გარკვევისათვის XIX საუკუნის მეორე ნახევარში.

გამომდინარე აქედან, პირველი, რაც უნდა აღინიშნოს, არის ხის საკრალიზების, წმინდა კორომებისა და ტყეების არსებობის საერთოკავკასიური ხასიათი (ქართველები, ოსები, ჩერქეზები, აფხაზები). რომელიც გერმანელი ავტორების მიერ აღნუსხული ეთნოგრაფიული მასალით კარგად დასტურდება და ხეთა მსახურების ტრადიციის განვითარების რამდენიმე ეტაპს წარმოაჩენს, კერძოდ: ცალკეული წმინდა ხეების არსებობის ფაქტს (წმინდა ალვა მღ. სოჭის ნაპირას, პენეკასანი-პანიასანი ჩერქეზებში, კულოში — ბიჭვინთასთან), რომელიც მკვლევართა აზრით (ი. შტერნბერგი, მ. ელიადე), ხის საკრალიზების აღრინდელი ეტაპი უნდა იყოს და რელიგიური აზროვნების მოგვიანო საფეხურისათვის დამახასიათებელი წმინდა ჭალებისა და ტყეების გავრცელების საკმაოდ ფართო არეალს მოიცავს კავკასიაში. შესაბამისად, ამ მასალის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ კავკასიაში ხის თაყვანისცემის ტრადიციის ორი უძველესი საფეხური მაინც უნდა დასტურდებოდეს (საკრალური ხე — საკრალური ტყე).

წმინდა ხეებსა და ჭალებს კავკასიაში, რელიგიურ-რიტუალური მნიშვნელობის გარდა, ხშირ შემთხვევაში, კონკრეტული ფუნქციური დანიშნულებაც ჰქონდა. კერძოდ, ზოგჯერ ისინი ერთგვარი თავშესაფრისა და ნაკრძალის როლს ასრულებდნენ. წმინდა ტყეები, როგორც წესი, ტაბუირებული იყო და ტაბუაცია ტყეში თავშეფარებულ ადამიანსა და იქ მობინადრე ცხოველებზეც ვრცელდებოდა. გერმანელი ავტორების ეთნოგრაფიული მასალა ადასტურებს, რომ ეს ტყეები ხანდახან თავშესაფრად იქცეოდა დამნაშავე ადამიანებისთვის, რომლებიც სანამ ტყის ტერიტორიაზე იმყოფებოდნენ, თავს უშიშრად გრძნობდნენ და დაცულნი იყვნენ ხელყოფისაგან. ტყეში აკრძალული იყო ნადირობა და ხის მოჭრა, რაც მათ ნაკრძალად აქცეოდა. ზოგიერთ შემთხვევაში (აფხაზურ-კავკასიური მასალა) მოწმდება ხის გარკვეულ სახეობათა კულტივირება.

მსგავსი ტყეები სახალხო თავშეყრისა და ფიცის დადების ადგილიც იყო, რაც თავისებურად გამოკვეთს საკრალური ხეების ერთგვარ სოციალურ ფუნქციას.

უძველესი დროიდან წმინდა ტყეები და ჭალები, როგორც ჩანს,

მიცვალებულის დასაკრძალავ, ხოლო მოგვიანებით მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული რიტუალების ჩასატარებელ ადგილადაც ითვლებოდა. პირველი და უძველესი მინიშნება საკრალური ტყის ამ ფუნქციაზე არგონავტების მითში გვხვდება, სადაც მოხსენიებულია გვამის ხეზე ჩამოკიდების ტრადიცია. ამ ჩვეულების ფრაგმენტები, სახეცვლილი ფორმით, პრაქტიკულად XIX საუკუნემდე შემორჩა (არქანჯელო ლამბერტისა და ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობები, გერმანელ ავტორებთან ნახსენები დაკრძალვის აფხაზური ტრადიცია, მიცვალებულის მოსახსენიებელი სუფრის ხატის ტყეში გამართვის ოსური ჩვეულება და ა. შ.), რაც, ეფიქრობთ, იმაზე უნდა მეტყველებდეს, რომ ტრადიციის ასეთი სიცოცხლისუნარიანობა, მის სიძველესთან ერთად, წმინდა ტყის ამ ფუნქციის განსაკუთრებული მნიშვნელობის დადასტურებადაც შეიძლება მოვიანროთ. ჩვენი აზრით, საკრალური ხეების ერთ-ერთი ძირითადი დანიშნულება სწორედ მიცვალებულთა სამყაროსთან მათი მედიაცია იყო.

კაკეასიის ბევრ ხალხში (აფხაზები, ჩერქეზები) წმინდა ტყეები კონფლიქტების დროს დაპირისპირებულ მხარეთა შერიგების ადგილი იყო. სწორედ აქ ხდებოდა მოწინააღმდეგეთა შერიგება და საზეიმო ფიცის დადება და, რაც თვალშისაცემია, ეს ჭალები თითქმის ყველგან რელიგიური სინკრეტიზმის ნიშნებს ამჟღავნებენ, ეს კი იმაზე მეტყველებს, რომ ხეთა მსახურების უძველესი რელიგიური არქეტიპი შესაბამის ასახვას პოუვებს სულიერ კულტურაში და გამოიხატება კულტურულ ტრადიციებში.

საინტერესო დასკვნების გაკეთების შესაძლებლობას იძლევა ის მასალა, რომელიც გერმანელმა ავტორებმა საიქიო და სააქაო ცხოვრების ურთიერთკავშირისა და იმპევენიურ ცხოვრებასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების შესახებ დააფიქსირეს. აღნუსხული მასალა ძირითადად ხევესურეთსა და სვანეთს შეეხება და კარგად ასახავს იმ განსხვავებას, რომელიც აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობის რელიგიურ შეხედულებებში არსებობს საიქიო ცხოვრების შესახებ. არსებული მონაცემების მიხედვით, საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობის წარმოდგენით, საიქიო სააქაოს იდეალიზებული სურათი, მისი მირაჟია,

რომელიც დროთა განმავლობაში, ადამიანთა საზოგადოების განვითარების მიხედვით, ცვლილებებს განიცდიდა. პირველ რიგში, თვალშისაცემია საკმაოდ შესამჩნევი სხვაობა სამოთხის სურათის სვანურ და ხევსურულ ვარიანტებს შორის: სვანური ვარიანტით, სამოთხე მშვენიერი მდელაა, ხევსურულით – თეთრი ციხე-კოშკი. სვანეთში დაფიქსირებული მასალის მიხედვით, არ არსებობს საიქიოსთან დამაკავშირებელი ბეწვის ხიდი მსაჯულებით, რომელიც ხევსურული რეალობისთვისაა დამახასიათებელი. აქ იგი ჩანაცვლებულია ჭიშკრით, რომლის გავლით ხდება საიქიოში მიცვალებულთა სულების (როგორც მართალი, ისე დამნაშავე) გადასვლა. ეს გვაფიქრებინებს, რომ, სვანური წარმოდგენით, ცოდვა-მადლის განკითხვა უკვე საიქიოში მოხვედრის შემდეგ ხდებოდა. სვანეთში არ დასტურდება ხევსურულ მასალაში მკაფიოდ გამოკვეთილი საკრალური ხის ფუნქცია სამოთხის სურათში. მთავარი განსხვავება, რასაც გვინდა ყურადღება მივაქციოთ, სამოთხისეული სინათლის წყაროშია. გერმანელი ავტორების მიერ მოძიებული სვანური მასალის მიხედვით, სამოთხე ქრისტეს მიერ გამოცემული ძლიერი შუქითაა განათებული, მაშინ, როდესაც ხევსურული სამოთხისთვის სინათლის წყარო მზეა. საფიქრებელია, ეს ხევსურეთში კარგად განვითარებული სოლარული კულტის გამოძახილი იყოს. ამის გათვალისწინებით შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნებისთვის დამახასიათებელი თავისებური სინკრეტულობა, რომელიც ამ მასალების მიხედვით მულაუნდება, იმქვეყნურ ცხოვრებასთან დაკავშირებულ რელიგიურ შეხედულებათა თანდათანობით სახეცვლილებას უნდა შეესაბამებოდეს, რომლის შედარებით ადრეულ საფეხურს, როგორც ჩანს, საიქიო ცხოვრების ხევსურული სურათი ასახავს და, ამდენად, იგი შეიძლება ერთერთი უძველესი ქართული არქეტიპი იყოს.

სამაგიეროდ, პრაქტიკულად იდენტურად გამოიყურება ჯოჯოხეთი. იგი ორივე შემთხვევაში ჩაკეტილი ბნელი ოთხკუთხედი, სადაც სინათლე ვერ აღწევს, ანუ ჯოჯოხეთი არის ის ადგილი, რომელიც სამყაროს ცენტრიდან დაშორებული და დესაკრალიზებულია. მისი პროფანულობა სიბნელითა და ჩაკეტილობით გამოიხატება.

სოციალურ ურთიერთობათა და დანაშაულის საინტერესო დეტალებს წარმოაჩენს ადამიანის მიერ ჩადენილი ცოდვებისა და შესაბამის სასჯელთა ნუსხა, რომელსაც გერმანელმა ავტორებმა თავიანთ მასალაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმეს. უნდა აღინიშნოს, რომ აქაც იგრძნობა გარკვეული სხვაობა სვანურ და ხევსურულ მონაცემებს შორის, თუმცა ყველა შემთხვევაში გამოკვეთილია თემის მნიშვნელოვანი სოციალური ფუნქცია თავის წევრებთან მიმართებით (თემი ზრუნავს იმ მიცვალებულზე, რომლის ქონება მის საკუთრებაში გადადის, განსაკუთრებულად მძიმედ დასჯად დანაშაულად ითვლება სხვისი მიწის მიტაცება და ა. შ.). ამასთან ერთად, არსებული მასალის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ საქართველოს მთიანეთისათვის (როგორც დასავლეთი, ისე აღმოსავლეთი) დამახასიათებელი იყო მყარი საოჯახო და ნათესაური ურთიერთობები, რომელთა დარღვევა იმქვეყნიური სასჯელითაც იკრძალებოდა. მკაფიოდ შესამჩნევია, მთიელთა წარმოდგენით, მჭიდრო კონტაქტის არსებობა ამქვეყნიურ და საიქიო ცხოვრებას შორის, რაც ერთგვარად განაპირობებს მიცვალებულზე ზრუნვისა და მისი პატივისცემის განსაზღვრული და მკაცრად დაცული ტრადიციების არსებობას.

მთლიანობაში შეიძლება ითქვას, რომ ქართველ მთიელთა წარმოდგენების მიხედვით, სამზეო-სულეთის ურთიერთობა განპირობებულია რთული იერარქიული სისტემებით, რომლებიც ქმნიან მათ შორის დროებით ან მუდმივ კავშირს, ამასთანავე, ერთმანეთთან ვერტიკალურ მიმართებაში არიან.¹¹⁴ სამყაროს ვერტიკალური გააზრება კი, როგორც ცნობილია, რელიგიური აზროვნების მაღალი კულტურის მახასიათებელი ერთ-ერთი პარამეტრია.

ნაშრომის მესამე თავი ეძღვნება პირველ ორ თავში მოხმობილი და გაანალიზებული, გერმანელ და ქართველ მეცნიერთა შრომებში დაფიქსირებული, ეთნოგრაფიული მასალის განხილვას ცენტრის სიმბოლიზაციის კონტექსტში და მიზნად ისახავს, გამოავლინოს სამყაროს ცენტრისა და მსოფლიო ღერძის (axis mundi) სიმბო-

¹¹⁴ გ. კოპალეიშვილი, „სამზეო“ და „სულეთი“ ფშაველ-ხევსურთა წარმოდგენების მიხედვით, მსე. XXIII, თბ., 1987, გვ. 214.

ლოთა ვარიანტები ქართველ მთიელთა რელიგიურ აზროვნებაში. ნაშრომის ამ თავში გამოყენებული და გაანალიზებული არსებითად თითქმის ყველა მოვლენა თუ ეთნოგრაფიული რეალია ადრეც იყო რელიგიისა და კულტურის ისტორიკოსების, ეთნოგრაფებისა და ფოლკლორისტების (გ. ჩიტაია, ვ. ბარდაველიძე, მ. კანდელაკი, ი. სურგულაძე, ზ. კიკნაძე, თ. ოჩიაური, ნ. აბაქელია, მ. ნადარაია, ვ. ითონიშვილი, ჯ. რუხაძე, დ. გიორგაძე) ყურადღების საგანი. ჩატარებულია სერიოზული და მნიშვნელოვანი გამოკვლევები და კვლევის უკვე არსებული შედეგები ჩვენეული ანალიზისა და ამა თუ იმ მითოსური ფენომენის ეთნოგრაფიული მოტივაციის გამოვლენისათვის აუცილებელ საფუძვლად იქცა. ამასთან ერთად, გამოვიყენეთ და ჩვენთვის საინტერესო (ცენტრის სიმბოლიზაციის) კონტექსტში განვიხილეთ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში საქართველოს მთიანეთში გერმანელი ავტორების მიერ მოძიებული ორიგინალური ეთნოგრაფიული მასალა.

ყველა ეს მონაცემი შემდეგი დასკვნების ვაკეთების შესაძლებლობას იძლევა: პირველი და მნიშვნელოვანია ის, რომ უძველესი დროიდანვე ადამიანს მხოლოდ მკაცრად განსაზღვრულ და მოწესრიგებულ კოსმოსში შეეძლო ცხოვრება. სამყაროს მოწესრიგება მის აუცილებლად ცენტრიდან ორიენტირებაში გამოიხატებოდა. გამომდინარე აქედან, „ჭეშმარიტი სამყარო“ ყოველთვის შუაშია, ცენტრშია, რადგან მხოლოდ აქ არის „დედამიწის ხვრელი“ და, შესაბამისად, სამი კოსმოსური ზონის კავშირის შესაძლებლობა. ამიტომ ადრინდელი საზოგადოების ადამიანი ცდილობდა, რაც შეიძლება ახლოს ეცხოვრა სამყაროს ცენტრთან. მას სწამდა, რომ მისი ქვეყანა ნაძვლილად დედამიწის შუაგულში მდებარეობდა, მისი სოფელი ან საცხოვრებელი ადგილი იყო უნივერსუმის ჭიპი და, რაც მთავარია, სამყაროს ჭეშმარიტი ცენტრი იყო მისი ტაძარი ან საკრალური ადგილი.

ამ თვალსაზრისით, ქართული ეთნოგრაფიული რეალობა და ფოლკლორი საინტერესო მასალას იძლევა. ცენტრის სიმბოლიკა ქართულ სინამდვილეში, პირველ რიგში, საკრალური ხის ფორმით აისახება, რომლის სტატიკური (წმინდა ხე, დედაბოძი) და მობილ-

ური ვარიანტები (ჩიჩილაკი, კარაჩხა, ხატის დროშა) უმთავრესად სწორედ ცენტრის აღმნიშვნელ ერთ-ერთ სიმბოლოდ და *imago mundi*-დ გვესახება. ვფიქრობთ, ამაზე მეტყველებს ამ სიმბოლოთა ატრიბუტიკაც, კერძოდ, ჯერის გამოსახულებანი, სახთლების რაოდენობა კარაჩხის ტოტებზე, ნახვრეტის არსებობა მის ფეხში ან ჩიჩილაკის წვერზე ჩამოცმული გულამოდებული ბოკელი და ა. შ. მით უფრო მკაფიოდაა წარმოჩენილი ცენტრის სიმბოლიკა დედაბოძიან დარბაზში, რომელიც ქართული საცხოვრებლის ერთ-ერთი უძველესი სახეობა და მოწესრიგებული, ცენტრიდან ორიენტირებული, ღიობის მქონე და ვერტიკალურობის ტენდენციის მატარებელი სამყაროს მიკრომოდელია. ამავე რიგის ფენომენებად განიხილება ჯვარ-ხატებისა და სალოცავების დაარსებასთან დაკავშირებული გადმოცემები, რომელთა ძირითადი არსი, პირველ რიგში, სამყაროს პოტენციური ცენტრის მონიშვნაა და რომელთაც პროფ. ზ. კიკნაძე ჯვარჩენის ზოგად ანდრეზად მიიჩნევს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სინამდვილეში. ეს მოსაზრება დასტურდება გერმანელი მეცნიერის კ. ჰანის მიერ ხევსურეთში დაფიქსირებული, გუდანის ხატის დაარსებასთან დაკავშირებული, თქმულების ვარიანტიტაც. გერმანელი ავტორის მასალაში არ იხსენიება კერაში ხის ამოსვლასთან დაკავშირებული მომენტი (რაც ხატის დაფუძნებას მოასწავებს და ამ თქმულების შემადგენელი მნიშვნელოვანი დეტალია), სამაგიეროდ, ხდება ამ ადგილის (გუდანი) გამორჩეული სიუხვისა და ნაყოფიერების აქცენტირება, რაც თავისთავად სამყაროს ცენტრის, ანუ პოტენციური ხატის, ადგილის ერთ-ერთი ძირითადი მახასიათებელია (სპარსული, ებრაული, მესოპოტამიური ტრადიციები). ეს საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ კერაში იფნის ამოსვლა და ადგილის განსაკუთრებული ნაყოფიერების ხაზგასმა ფაქტობრივად იდენტური მოვლენებია და სამყაროს საკრალური შუაგულის აღმნიშვნელ სიმბოლოთა ვარიანტების ერთ-ერთ დადასტურებად შეიძლება მოვიაზროთ.

ცენტრის სიმბოლიკასთან მკაფიო კავშირს, როგორც ცნობილია, ამჟღავნებს კერა, რაც გერმანელ ავტორთა მიერ საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ ხევსურეთში, მოძიებული მასალითაც კარგად

დასტურდება. მხედველობაში გვაქვს კერის გამოკვეთილი ფუნქცია საქორწინო რიტუალში და მისი ერთგვარი კავშირი მიცვალებულის კულტთან. ორივე შემთხვევაში კერა სამყაროს ლოკალური ცენტრის დატვირთვის მატარებელია, სადაც აღიმართება სიმბოლური მარადიული ღერძი, რომელიც, ერთ შემთხვევაში, ოჯახის ახალი წევრის (პატარძალი) სოციუმში, ანუ მოწესრიგებულ, ორიენტირებულ და შესაბამისად საკრალურ სივრცეში (შინ) შემოყვანას ემსახურება, ხოლო მეორე შემთხვევაში, წინა პლანზე წამოწევს სამყაროს ცენტრისა და, შესაბამისად, ღერძის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ვერტიკალური კომუნიკაციის თვალსაზრისით და გახაზავს ამ ადგილის მედიატორულ ფუნქციას იმქვეყნიურ სამყაროსთან მიმართებაში.

ამავე მნიშვნელობის მქონედ გვესახება ხატის დროშა თუ ალაში და მისი კავშირი მიცვალებულთა სამყაროსთან. ეს მუღავნდება დროშის მონაწილეობით არაბუნებრივი სიკვდილით (წყალში დახრჩობა, ზევაში მოყოლა, თავის მოკვლა) გარდაცვლილი ადამიანის სულის ეშმაკისგან გამოხსნის ცერემონიაში, რომელსაც ყურადღება მიაქციეს გერმანელმა მეცნიერებმა. ვფიქრობთ, რომ ხატის დროშით ამ შემთხვევაშიც მონიშნება სამყაროს ლოკალური ცენტრი, აღიმართება მსოფლიო ღერძი (მიწაში ჩარჭობილი დროშის სახით), დედამიწა გამჭოლი ხდება და იქმნება ეშმაკიან (ქვესკნელის ატრიბუტი) მედიაციისა და მსხვერპლის შეწირვით მისგან ადამიანის სულის გამოხსნის შესაძლებლობა.

მთლიანობაში XIX საუკუნის მეორე ნახევრის გერმანულ სამეცნიერო ლიტერატურაში საქართველოს მთიანეთის სულიერი კულტურის შესახებ არსებული ეთნოგრაფიული მასალის შესწავლა-გამოკვლევა და მისი კორელაცია ქართველ მეცნიერთა შესაბამის მასალასა და მეცნიერულ მოსაზრებებთან იძლევა საშუალებას, გავაკეთოთ განმაზოგადებელი დასკვნა, რომ ქართველ მთიელთა რელიგიურ აზროვნებას ლაიტმოტივად გასდევს სამყაროს ერთიანობის, მისი ცენტრისა და მარადიული ღერძის არსებობის იდეა, რომელიც რელიგიური აზროვნების სხვადასხვა საფეხურზე განსხვავებული ფორმა-სიმბოლოებით მუღავნდება და გარკვეული რე-

ლიგიური სინკრეტულობით ხასიათდება. სწორედ ამ სიმბოლოთა ნაირსახეობის მოძიება და გამოვლენა გერმანულ მეცნიერთა მიერ დაფიქსირებულ ეთნოგრაფიულ მასალაში და ქართველ მკვლევართა მონაცემებთან თუ შეხედულებებთან ურთიერთშეჯერების გზით მათ შორის მსგავსება-განსხვავების დადგენა იყო ჩვენი კვლევის ძირითადი მიზანი, რამაც შესაძლებლობა მოგვცა, წარმოგვეჩინა ქართველ მთიელთა რელიგიური აზროვნების ზოგიერთი ასპექტი XIX საუკუნის მიწურულს.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ГРУЗИНСКОГО НАРОДА ПО НЕМЕЦКИМ ИСТОЧНИКАМ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Резюме

Введение. Во введении определяются предмет и объект исследования, формулируются его основная цель и задачи, указываются методы исследования, обосновываются актуальность, научная новизна, теоретическая и практическая ценность работы, дается обзор научных взглядов и основных источников, положенных в основу исследования, а также состояние изучения проблемы.

Глава I. Особенности сакрализации деревьев на Кавказе. В этнической культуре грузинского народа четко проявляются характерные для нее мировосприятие, верования-представления, традиции и, конечно, пласты, отражающие влияние чужих культур и универсальных ценностей. В контексте сказанного привлекает внимание факт распространения у кавказских народов традиции поклонения деревьям и существования священных рощ и лесов, что является характерным для многих регионов земного шара.

В основе поклонения дереву лежит религиозная мотивация, что оно (дерево) обладает всеми качествами разумного существа и может вредить или покровительствовать человеку. Дерево может являться объектом для поселения какого-либо духа, его олицетворением, и, наконец, оно может стать любимым местом отдыха или проживания духа-божества и на этом основании наилучшим местом для устройства алтаря и жертвоприношения, хотя, как отмечает М.Элиаде, ни одно растение само по себе не представляет какую-либо ценность. Дерево становится сакральным вследствие силы, которую

оно выражает, оно превращается в мировое дерево, поскольку представляет собой точную репродукцию космоса. Исходя из этого, можно считать неточными рассуждения о «культе дерева» как о таковом, поскольку ни одному дереву не поклоняются только потому, что оно дерево, а его обожествляют, в основном, за то, что проявляется через него, что подразумевается и значит в нем.

Дерево – один из распространенных космологических символов – многообразно и по-разному проявляется в одной и той же или в разных культурах. Традиция поклонения ему берет начало в древности.

В данной главе работы исследование проводится преимущественно на основе материалов по культу дерева, приведенных в трудах немецких ученых-путешественников конца XIX – начала XX века. Материалы собраны авторами на Кавказе и в Грузии. Одним из основных источников был этнографический материал и научные труды известного немецкого ученого К. Гана, который специально интересовался возникновением традиции служения деревьям и посвятил данному вопросу специальное исследование. В нем обобщены результаты существующих работ и зафиксированы собранные автором на Кавказе оригинальные этнографические данные.

Первые данные, свидетельствующие о существовании культа дерева на Кавказе, относятся к далекому прошлому. В мифе об аргонавтах упоминается священная роща Ареси в Колхиде. Апполоний Родосский и Николай Дамаскин описывают обычай, который соприкасается с нашей темой. В частности, они приводят сведения, что в Колхиде тела умерших мужчин завертывали в шкуру и вешали на деревья, хотя женщин хоронили в земле. Этот обычай рассматривается нами в религиозном контексте. Мы приходим к выводу, что подобный ритуал может опираться

на традицию существования священных рощ. Что касается вариабельности традиции похорои по половому признаку, она (традиция) представляется нам в связи с двуполом восприятием мироздания, что, видимо, характерно для религиозного мышления грузинских племен с древнейших времен. Жизнеспособность этой традиции подтверждают данные авторов XVII-XVIII вв. (А.Ламберти, царевич Вахушти, Жан де Люка, Евлиа Челеби). Отголоском этой традиции считаем засвидетельствованный К.Ганом в окрестностях Джавы обычай проводить связанные с усопшими ритуалы в священном лесу.

После того как участились путешествия иностранных ученых по Кавказу, в их записках часто встречаются данные о существовании священных рощ и лесов (Жан де Люка, Пайсонель, Лонгворт и Белли, Ган), указывающие на широкое распространение культа дерева по всей территории Кавказа и позволяющие высказать предположение о том, что на Кавказе подтверждается существование, по крайней мере, двух ранних этапов традиции древослужения (священное дерево – священный лес).

После распространения христианства сакральные рощи подверглись определенным изменениям. На их территории началась постепенная замена языческой символики христианской, что хорошо подтверждается немецкими авторами.

Одна из основных функций священного дерева, как известно, – его коммуникативность (коммуникативная функция). Именно в этом контексте рассмотрены в работе мобильные формы древа жизни («чичилаки», «карачха», культовые знамена), каждая из которых проявляет не только внешнее, но и функциональное сходство друг с другом.

Вторая важная функция священных деревьев состояла в том, что, согласно народным верованиям, они обладали

способностью исцеления от недугов; это хорошо прослеживается в материалах грузинских и немецких авторов. В определенном смысле подтверждением этому служит участие культового знамени в ритуале исцеления от некоторых недугов, а также традиция сажать деревья в святилище во время болезни человека.

Третья конкретная функция священных деревьев или роц состояла в том, что они являлись местом проведения народных собраний, на которых обсуждались наиболее важные вопросы. Кроме того, сакральные леса считались заповедниками.

В результате сопоставления и обобщения имеющегося материала в виде суммирующего заключения делается вывод о том, что сакрализация дерева, существование священных роц и лесов – общекавказское явление. Наряду с религиозно-ритуальным значением священные роци имели конкретные функции, и, что самое главное, священные роци почти всегда проявляли признаки религиозного синкретизма. Это доказывает, что древнейший религиозный архетип древослужения находит соответствующее отражение в духовной культуре народа и выражается в его культурных традициях.

Глава II. Представления о загробной жизни. С древнейших времен человек мог жить только в строго определенном и организованном мире. Представления о жизни и смерти отображают именно представления о мировом порядке. Этот порядок состоит, прежде всего, в его горизонтальном и вертикальном планировании и, с другой стороны, в его делении на земную и потустороннюю жизни. Вторая глава исследования посвящена анализу представлений о загробной жизни.

С этой точки зрения регионы Грузии представляют собой интересную область, в которой сосуществуют оригинальные

представления о местонахождении потустороннего, загробного мира, его главных божествах, о взаимоотношениях между живыми и мертвыми. Первое, что привлекло наше внимание, это заметная разница между представлениями горцев Западной и Восточной Грузии. По сванскому материалу, иной мир – это прекрасное зеленое поле, куда души умерших попадают через большие ворота. Хотя в этих сведениях не подчеркивается особая функция ворот, они ассоциируются с символическим «трудным проходом» (М.Элиаде). Кроме того, имея в виду, что отправление душ в рай или ад происходит уже после того, как пройдены ворота, надо предполагать, что последние не несут смысловую нагрузку своеобразного чистилища.

Рай представлен как большая поляна, в центре которой вокруг стола расположены души праведных, во главе стола сидит Христос. От него исходит сильный свет, которым освещен рай. Стол накрыт теми блюдами, которые были приготовлены во время поминок, но усопшие не едят пищу, а только вдыхают ее запах. Они похожи на призраки, хотя носят одежду, украшения и оружие. Иногда им позволено поговорить с Христом.

Иначе выглядит ад. Туда не доходит свет Христа, там царит тьма. Блюда определены и для виновных душ (поскольку у них тоже есть живые родственники), но они безвкусны и неприятны из-за темноты, царящей в аду. Надо заметить, что ад в представлении сванов не так страшен, как это принято в христианской традиции, хотя, соответственно, скудны и райские удовольствия. У немецких авторов имеется перечень тех преступлений, из-за которых люди попадают в ад. Анализ данного материала дает возможность высказать предположение, что в Сванети строго соблюдались традиционное родство и семейные системы. Особенно тяжким преступлением считалось присвоение

чужой земли, и это наряду с большой ценностью земли указывает на хорошо отлаженную функцию общины как механизма регулирования социальных отношений.

Иначе представляют загробный мир хевсуры. По их мнению, переход в потусторонний мир происходит через узкий мостик, в конце которого сидят судьи и распоряжаются судьбами усопших: виновные не могут пройти мост и падают в смоляную реку. Имея в виду перечень преступлений и наказаний, который приводится в работах К.Гана и касается душ, уже попавших в загробный мир, надо предполагать, что хевсурское представление допускает возможность прохода через мост и виновных душ, но они обязательно будут наказаны уже в раю.

Рай для хевсуров – многоэтажная белая башня, достигающая неба. Она ярко освещена солнцем, рядом растет доходящий до неба тополь. Души усопших расположены на разных этажах в соответствии с мерой виновности и находятся в ярком свете или тусклом освещении. Это подтверждает наше соображение о том, что иногда и виновные люди попадают в рай, хотя здесь их в обязательном порядке ждет наказание (тусклый свет).

В сведениях немецких авторов зафиксированы способы наказаний за определенные преступления. Наше внимание привлекла идентичность наказания за присвоение земли у хевсуров со сванским вариантом, что, по нашему соображению, еще раз подчеркивает особую ценность земли в быту у грузин и существование строго соблюдаемой системы собственности в Грузии.

Интересные этнографические данные зафиксировали в Хевсурети немецкие авторы о традициях, связанных с культом усопших. Эти данные касаются отношения к мертвым (идея скверности праха, существование «навереби»), особой значимости поминок (традиция

справлять поминки при жизни), большой роли «шабатыры» в церемонии похорон. Мы обратили также внимание на участие лошади в похоронном ритуале, что в свете подобных данных, фиксированных в других регионах Кавказа, представляется общекавказским феноменом.

Анализ зафиксированного в горных регионах Грузии немецкими учеными материала о загробной жизни и его сопоставление с результатами соответствующих исследований грузинских авторов дает возможность сделать несколько заключений.

В первую очередь, надо сказать, что горное население Грузии глубоко верит в существование взаимосвязи между земным и потусторонним миром. Эта связь реализуется посредством «месулете». Загробный мир – это практически идеализированное отражение реальной жизни, хотя со специфическими особенностями (не существуют брачные отношения, работа и т.д.).

Второе, что надо подчеркнуть, это заметная разница между картинками загробного мира, представленными в западном и восточном регионах Грузии.

Главное отличие, на которое обращено наше внимание, состоит в источнике освещения рая. По данным сванского материала, рай освещает исходящий от Христа яркий свет, тогда как источником освещения в хевсурском раю является солнце, что представляется нам отголоском существовавшего в Хевсурети развитого соляного культа. Соответственно можно предположить, что своеобразный религиозный синкретизм, который проявляется в этих данных, может соответствовать постепенному видоизменению религиозного мышления, ранняя ступень которого отражена в хевсурском варианте загробной жизни и предположительно представляет один из древнейших грузинских религиозных архетипов.

Глава III. Символизм центра в религиозном

мышлении грузинских горцев. Во введении к третьей главе дается общий обзор существующих вариантов символов центра и указывается их значение в религиозном мышлении народов мира. Отмечено, что идея мирового центра и отношение к ней имело большое влияние на процесс формирования религиозного мировосприятия и представлений о мироздании у народов земли. С древнейших времен человек мог жить только в строго определенном и упорядоченном микрокосмосе (М.Элиаде). Порядок космоса подразумевает, прежде всего, его ориентацию из центра. Человек традиционного общества старался жить в максимальной близости к центру, он верил, что его страна находится в середине земного шара, его деревня или место жительства представляет пуп универсума и, что главное, истинным центром вселенной являлось его сакральное место или собор.

Особое значение в этом контексте придастся идее вселенского центра, которая в религиозном мышлении народов мира подтверждается многочисленными примерами и четко проявляется в грузинском этнографическом материале.

Первым и отчетливым подтверждением этого символизма является космическая гора. В целом ряде представлений о мироздании именно гора проявляется как символ связи земли и неба. Подобные мифические или реальные горы играют значительную роль во многих культурах. Гора часто воспринималась как образ мира, космическая модель, в которой отражаются все параметры космического устройства, соответственно, она часто идентифицировалась с деревом жизни, которое обладает той же или подобной религиозной нагрузкой. Примером этого является существующий в Абхазии культ священной горы Дыррипш. Имеющийся этнографический материал

(Г.Нордман, А.Веденский, Г.Чурсин, Н.Векуа, Ш.Инал-Ипа, Л.Акаба) указывает на прямую связь священной горы с древом поклонения и жертвоприношения. Священные деревья или рощи, которые считались местом поклонения и жертвоприношения, располагались на горе. Точно были определены правила жертвоприношения и вид жертвенного животного, существовало семейство служителей горы (Чичба), полномочия которых переходили по наследству. Вершина горы считалась владением главного божества, и, по мнению некоторых авторов, там тоже находилась священная роща. Все это указывает на фактическую идентичность горы и дерева и усиливает космологический символизм горы. В абхазском материале четко проявляется также символизм числа «семь», считающегося, по мнению специалистов, одним из параметров идентичности горы и собора. Некоторые исследователи полагают, что на горе Дыррипш площади-святилища были расположены террасами, каждая из площадей имела свое священное дерево. Их количество составляло 7 или 14, что прямо указывает на сходство с зиккуратом, семь этажей которого олицетворяли семь небес.

С точки зрения символизма центра были рассмотрены статические и мобильные варианты древа жизни. В этом плане интересным примером представляется нам мохевская «карачха», описанная В.Итонишвили и представленная им как символ дерева плодородия. Думается, его атрибутику (отверстие в подставке, кресты на ветвях, три свечи) можно рассматривать как символы мирового центра. Исходя из этого, мохевская «карачха» представляется нам микромоделью мира, которая создается в одном центре и распространяется на четыре стороны. Повторением того же архетипа считается грузинское новогоднее «чичилаки». По мнению И.Сургуладзе, оно является не только древом жизни

и плодородия, но имеет также смысловую нагрузку космической оси, космогонического дерева. Четко просматривается символизм центра в одном из древнейших типов грузинского жилища – дарбази. В первую очередь, это проявляется в орнаментике дедабодзи (главного столба), указывающей не только на связь с небом (тем более, что небесный купол тут представлен, можно сказать, реалистически, в виде коронного перекрытия), но и на ось, проходящую через центр вселенной. Именно в этом контексте рассматривается нами изображенный на столбе крест, вставленный в четырехугольник, который, по нашему мнению, является символом четырех сторон света. Эту функцию подчеркивает отверстие в «короне», имеющее наряду с практическим назначением и религиозно-ритуальную значимость. Связь дедабодзи с очагом, использование его в качестве опоры для «короны» (небесного купола) и акцентирование его вертикального характера, символика орнамента – все это позволяет заключить, что грузинское дарбази по своей конструкции и религиозно-ритуальному значению представляет микрокосмическую модель с ярко выраженным символизмом центра.

В контексте символизма центра рассмотрены связанные с основанием святилищ мифологические предания и этнографический материал, хорошо разработанные грузинскими исследователями (этиология, фольклористика) и получившие соответствующее отражение в свое время у немецких авторов. Основным мотивом андреза (предания) считается проращение в очаге дерева, знамение того, что хозяин должен покинуть место и уступить его святилищу. Проф.З.Кикнадзе признает совершенно естественным тот факт, что дерево появляется именно в очаге, хотя это место для огня, а не для дерева, но как дерево, так и огонь являются

живыми символами сакральной середины. Это подтверждает и этнографический материал немецких авторов, в котором четко просматривается роль очага в свадебном, а иногда и в похоронном ритуале. Думается, в обоих случаях на передний план выдвигается космологическое значение очага, того места, где находится локальный, фиксированный центр вселенной, на который ориентируется жилое пространство. Именно такую нагрузку несет очаг, по нашему мнению, в свадебном (традиция обходить вокруг очага, сажать новобрачных около него) и похоронном (традиция молчания) ритуалах.

Общезвестные предания, связанные с основанием святилищ, сопоставлены в исследовании с легендой об основании Гуданского святилища, которая зафиксирована в Хевсурети К.Ганом в конце XIX века. На основе полученных результатов высказано предположение, что во всех вариантах легенды местом основания святилища указывается территория, которая обладает потенцией разрушения гомогенности пространства и воздвижения космической оси, что, наряду с проращением в очаге дерева, проявляется в форме особого плодородия местности и обнаруживает определенную переменчивость. В этом же контексте рассматриваем священные флаги и знамена.

В виде общего заключения можно сказать, что символизм центра является знаменательным для религиозно-мыслительной системы грузинских горцев и в разных случаях проявляется в разных формах. Архаическое грузинское мировосприятие представлено тремя космическими уровнями (скнели), которые являются не столько бытовой, сколько сакральной реальностью, и для передвижения между ними требуется существующее в сакральном мире «коммуникативное средство». Именно эту функцию выполнял универсальный мифологический символ

– мировая ось, которая представлена в виде дерева, столба, очага или горы. Она и давала возможность грузинским горцам жить в строго определенном и упорядоченном мире, сакральность которого подчеркивалась именно символизмом центра.

Заключение. В конце каждой главы дается отдельное заключение. В итоговом заключении обобщены результаты исследования и авторские выводы.

GEISTIGE KULTUR DES GEORGISCHEN VOLKES LAUT DEN QUELLEN DER ZWEITEN HÄLFTE DES XIX. JAHRHUNDERTS

(Zusammenfassung)

Einleitung. In der Einleitung werden Gegenstand und Objekt der Forschung bestimmt, Hauptziel und Aufgaben formuliert und Forschungsmethoden gezeigt; es werden auch Aktualität, wissenschaftliche Neuheit, theoretischer und praktischer Wert der Forschungsarbeit begründet, die Übersicht der wissenschaftlichen Ansichten und Hauptquellen gegeben, die der Forschung zugrunde gelegt worden sind. Es wird auch Zustand des Forschungsproblems gezeigt.

Kapitel 1. Sakralisationsbesonderheiten der Bäume auf Kaukasus. In ethnischer Kultur des georgischen Volkes werden deutlich die für sie kennzeichnende Weltallwahrnehmung, Glauben-Vorstellungen, Traditionen offenbart, und, natürlich, die Schichte, die die Beeinflußung der fremden Kulturen und der universalen Werte abspiegeln. Im Kontext des Gesagten zieht die Aufmerksamkeit die Tatsache, daß bei den kaukasischen Völkern die Traditionen der Anbetung an die Bäume verbreitet worden war und heilige Haine und Wälder auch existiert worden waren, was für mehrere Regionen der Welt (Erde) kennzeichnend ist.

Der Baum – ein der verbreitetsten kosmologischen Symbolen – wird vielfalt und verschiedenartig in derselben oder in verschiedenen Kulturen gezeigt (geoffenbart). Die Tradition der Anbetung an dem Baum nimmt seinen Anfang im Altertum.

Im angegebenen Kapitel wird die Forschung hauptsächlich auf Grund des Materials über den Kult des Baumes durchgeführt, die in den Werken der deutschen Reisender-Wissenschaftler Ende XIX - Anfang XX Jahrhunderte herbeigeführt werden. Die Materialien sind von den Autoren auf dem Kaukasus und in Georgien gesammelt worden.

Erste Angaben, die von dem Dasein des Baumkultes auf dem Kaukasus zeugen, beziehen sich auf die fernen Vergangenheit. In der

Mythe über die Argonauten wurde die heilige Haine von Ares in Kolchida erwähnt. Apollonios von Rhodos und Nikolaus von Damaskus beschreiben die Sitte, die mit unserem Thema in Berührung kommt. Insbesondere, sie teilen mit, daß in Kolchida die Leibe der gestorbenen Männer ins Fell umgewickelt und auf die Bäume aufgehängt wurden, obwohl die Frauen wurden in die Erde begraben. Diese Sitte wird von uns in dem religiösen Kontext betrachtet. Wir ziehen Schlussfolgerungen, daß dieses Ritual auf die Daseinstradition von heiligen Haine stützen kann. Die Lebensfähigkeit dieser Tradition bestätigt Angaben von Autoren der XVII-XVIII Jahrhunderten (A.Lamberti, Prinz Wachushti, Jan de Lucka, Evlia Tschelebi).

Nach dem die Reise der ausländischen Wissenschaftler auf den Kaukasus öfter geworden sind, lasen wir in ihren Zelteln über das Dasein von heiligen Haine und Wälder auf dem Kaukasus, was auf weite Verbreitung des Baumkultes auf dem ganzen Kaukasusterritorium weist hin und macht möglich die Vermutung zu äußern, daß auf dem Kaukasus das Dasein , mindestens, von zwei früheren Etappen des Baumdienstes (heiliger Baum-heiliger Wald) bestätigt wird.

Im Ergebnis der Gegenüberstellung und Verallgemeinerung des vorhandenen Materials wird summarische Schlussfolgerung gemacht, daß die Sakralisation des Baumes, Dasein der heiligen Haine und Wälder - ist allgemeinkaukasische Erscheinung. Neben der religiösen Bedeutung hatten die heiligen Haine auch die konkrete Funktionen und , was am wichtigsten ist, zeigten fast immer die Merkmale des religiösen Synkretismus. Damit wird bestätigt, daß das altertümlichsten Archäotyp des Baumdienstes findet entsprechende Abspiegelung in der geistigen Kultur des Volkes und wird in seinen kulturellen Traditionen ausgedrückt.

Kapitel II. Vorstellungen über jenseitiges Leben. Von den uralten Zeiten konnte der Mensch nur in einem streng bestimmten und organisierten Welt wohnen. Die Vorstellungen über das Leben und den Tod werden gerade in die Vorstellung über die Weltordnung abgespiegelt. Diese Ordnung besteht, vor allem, in der waagerechten

und senkrechten Planung und, andererseits, in ihrem Teilen auf das irdische Leben und jenseitige Leben. Der zweite Kapitel der Forschungsarbeit wird dem Analyse der Vorstellungen über das jenseitige Leben gewidmet.

Von diesem Standpunkt ausgehend stellen sich die Regionen Georgiens ein interessantes Gebiet dar, in dem originale Vorstellungen über den Aufenthaltsort der jenseitigen Welt, über ihrer Götterheiten, über die gegenseitigen Verhältnisse zwischen den lebenden und Toten koexistieren. Erstes, was unsere Aufmerksamkeit herangezogen hat, war bemerkbarer Unterschied zwischen den Vorstellungen der Bergbewohnern des westlichen und östlichen Teil Georgiens. Laut dem Material aus Swanetien - ist die jenseitige Welt ein schönes grünes Feld, in das die Seelen der Toten durch den großen Tor gelangen. Das Paradies wird als eine große Wiese vorgestellt, in deren Zentrum um den Tisch die Seelen der heiligen Männer sich anordnen und auf dem Hauptplatz am Tisch sitzt Christus. Von ihm aus kommt sehr starkes Licht, das das Paradies beleuchtet. Der Tisch ist mit den Gerichten, die zur Gedenkfeier vorbereitet worden waren, bedeckt, aber die Gestorbene essen nicht, sie nur den Duft der Speisen einatmen. Manchmal erhalten sie das Recht mit Christus sich zu unterhalten.

Anders sieht die Hölle aus. Dorthin erreicht das Licht von Christus nicht, dort herrscht die Finsternis. Die Speisen für die schuldigen Leute sind auch bestimmt (weil sie auch die lebende Verwandten haben), aber diese Speise schmecken nicht und sind unangenehm wegen der Finsternis, die herrscht in der Hölle. Es ist zu bezeichnen, daß die Hölle in der Vorstellung von Swanen nicht so schrecklich ist, wie das in der christlichen Tradition angenommen ist; obwohl, entsprechend, auch das Vergnügen des Paradies dürftig (knapp) ist. Bei den deutschen Autoren gibt es die Liste der Verbrechen, wegen deren die Leute in die Hölle geraten. Die Analyse dieses Materials gibt Möglichkeit die Vermutung zu äußern, daß in Swanetien die traditionelle Verwandtschaft und Familiensysteme streng beachtet wurden.

Etwas anders stellen Chewsuren die jenseitigen Welt vor. Ihren

Meinung nach , Übergang in die jenseitigen Welt über die enge Brücke verwirklicht, an derer Ende die Richter sitzen und verordnen die Schicksale der Toten: die Schuldigen dürfen, nicht über die Brücke gehen und fallen in den harzigen Fluss . Das Paradies für Chewsuren - ist ein mehrstöckiger Turm, der bis auf den Himmel erreicht. Der Turm ist mit Sonne beleuchtet, nebenan wächst ein Pappelbaum, der den Himmel erreicht. Die Seelen der Toten sind auf verschiedenen Stöcken entsprechend den Schulden angeordnet und sind hell oder dunkel beleuchtet.

Analyse der in den Bergregionen Georgiens durch deutsche Wissenschaftler festgestellten Materialien über das jenseitigen Leben und ihre Gegenüberstellung mit den Ergebnissen der Forschungen von georgischen Autoren macht möglich einige Schlussfolgerungen zu machen.

Als erstes ist zu betonen, daß die Bergbewohnern Georgiens an Vorhandensein der Wechselwirkungen zwischen der irdischen und jenseitigen Welt glauben. Die jenseitige Welt ist praktisch idealisierte Abspiegelung des realen (wirklichen) Lebens, obwohl mit den spezifischen Besonderheiten (es gibt keine Eheverhältnissen, keine Arbeit usw.).

Als zweitens ist zu betonen, daß Unterschied zwischen den Bildern der jenseitigen Welt – vorgestellten in westlichen und östlichen Teilen Georgiens – ist sehr bemerkbar.

Hauptunterschied, auf den unsere Aufmerksamkeit gelenkt wurde, ist die Quelle der Beleuchtung des Paradieses. Laut dem swanetischen Material ist das Paradies durch das vom Christus kommende helle Licht beleuchtet, während die Beleuchtungsquelle im chewsurischen Paradies ist die Sonne. Das betrachten wir als Widerhall des in Chewsureti existierten entwickelten Solarkultes Entsprechend kann man annehmen, daß das eigenartige religiöse Synkretismus, das in diesen Angaben erscheint, der allmählichen Veränderung der religiösen Denkweise entsprechen kann. Frühere Stufe dieser Denkweise ist in der chewsurischen Variante des jenseitigen Lebens dementsprechend worden und wahrscheinlich ein der altertümlichen religiösen Archetypen Georgiens darstellt.

Kapitel III. Zentrumssymbolismus in der religiösen Denkweise der georgischen Bergbewohnern. In der Einleitung zum dritten Kapitel wird die Gesamtübersicht der existierenden Varianten von Zentrumssymbolen vorgestellt und Ihre Bedeutung in der religiösen Denkweise der Völker in der Welt gezeigt.

Dabei wird besondere Bedeutung der Idee über das Weltallzentrums zugelegt. Diese Idee ist in der religiösen Denkweise der Völker in der Welt durch mehrere Beispiele bestätigt worden und in dem georgischen ethnografischen Material deutlich gezeigt worden.

Erste und deutliche Bestätigung dieses Symbolismus ist ein kosmischer Berg. In der ganzen Reihe von Vorstellungen über das Weltall wird nämlich der Berg als Verbindungssymbol der Erde und des Himmels gezeigt. Als Beispiel kann man den in Abchasien existierenden Kult des heiligen Berges Didripsch nennen. Das vorhandene Material weist gerade auf die Verbindung des heiligen Berges mit dem Kult- und Opferungsbaum hin. Auf dem Berge befanden sich die heilige Haine und Bäume. Hügel des Berges wurde als Besitz der Hauptgöttheit gerechnet. Laut der Meinung von einigen Autoren, stand dort auch die heilige Haine. All das weist auf die tatsächliche Identizität des Berges und des Baumes hin und verstärkt das kosmologische Symbolismus des Berges.

Statische und mobile Variante des Lebensbaumes wurden von Standpunkt des Zentrumssymbolismus aus gesehen. In diesem Zusammenhang unserer Meinung nach ist mochewische Karatschcha sehr interessant. Eine Wiederholung solches Archetyps ist auch georgischer Neujahrsbaum Tschitschilaki. Sehr deutlich kann man das Zentrumssymbolismus in einem der Typen der georgischen Behausung – Darbasi sehen.

Die mit der Gründung der Tempeln verbundene mythologische Überlieferungen(Sitte) und ethnografisches Material sind im Kontext des Zentrumssymbolismus untersucht worden. Hauptmotiv der Überlieferung (Sage, Andrese) ist Durchwachsen des Baumes durch den häuslichen Herd; das ist das Zeichen , daß der Besitzer des Haus-

es sein Haus verlassen soll und die Stelle dem Tempel freilassen. Professor S. Kiknadse anerkennt als ganz normal die Tatsache, daß der Baum nämlich im häuslichen Herd erscheint, obwohl daß die Stelle für Feuer und nicht für den Baum ist, aber wie der Baum, so auch das Feuer sind lebende Symbole der sakralen Mittel.

Als allgemeine Schlussfolgerung kann man sagen, daß das Zentrumssymbolismus für das Religiös- und Denksystem von georgischen Bergbewohnern kennzeichnend ist und in den verschiedenen Fällen in verschiedenen Formen erscheint. Archaische georgische Weltallwahrnehmung ist durch drei kosmische Niveaus (Skneli) dargestellt worden, die nicht soviel die Lebensrealität, wie sakrale Realität sind, und zur Bewegung zwischen ihnen braucht man das in der sakralen Welt vorhandene „Kommunikative Mittel“. Genau diese Funktion verwirklichte das universale mythologische Symbol – Weltallachse, die als Baum, Säule, Herd oder Berg dargestellt ist. Sie gab den georgischen Bergbewohnern die Möglichkeit in der streng bestimmten und geregelten Welt zu leben, deren Sakralität nämlich durch das Zentrumssymbolismus hervorgehoben wurde.

Schlussfolgerung . Am Ende jedes Kapitels wird Sonderschlussfolgerung gegeben. In der zusammenfassenden Schlussfolgerung sind die Forschungsergebnisse verallgemeinert und Überlegungen (Meinungen) der Autoren geäußert.

ბიბლიოგრაფია

1. აბაკელია ნ., გველი მითში, კულტსა და რიტუალში, კრებული „აია“, 1991, გვ. 129-143
2. აბაკელია ნ., კოსმოლოგიური სიმბოლოები დასავლეთ საქართველოში. მსე, XXIII, 1987, გვ. 237-241
3. აბაკელია ნ., ციკლური სიმბოლიზში და დაკრძალვა-გლოვის წესები დასავლურ ქართულ ტრადიციაში, კრებული „ქართველური მემკვიდრეობა“. IV, ქუთაისი, 2000, გვ. 9-17
4. აბაკელია ნ., სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში თბ., 1997
5. ავსაჯანიშვილი ე., მიცვალებულის კულტი და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები ალ. ყაზბეგის ნაწარმოებებში, არქეოლოგიის კრებული, I, 1999, გვ. 141-150
6. აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, თბ., 1970
7. ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, I. თბ., 1974
8. ბალიაური მ., მაკალათია ნ., მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში, მსე, III, 1940, გვ. 1-64
9. ბალიაური მ., მაკალათია ნ., მიცვალებულის კულტი ბარისახოს თემში, მსე, III, 1940, გვ. 65-70
10. ბარდაველიძე ვ., ივრის ფშავლებში (დღიური), ენიმკის მოამბე, XI, 1941, გვ. 67-182
11. ბარდაველიძე ვ., სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, თბ., 1968, გვ. 44-65
12. ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, დროშა „ლემ“ მგელი-ძალდი, მსე, XII-XIII, 1963, გვ. 141-155
13. ბარდაველიძე ვ., ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის ერთი უძველესი საფეხურთაგანი (პანთეონის შემადგენლობა, ღვთაებათა იერარქია და მათი ბუნება), მსე, X, 1959, გვ. 157-171

14. ბარდაველიძე ვ., ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია), „მომომხილველი“, I, 1949, გვ. 123-155
15. ბარდაველიძე ვ., თბ., ქართული (სევანური) საწესო-გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953
16. ბარდაველიძე ვ., ჩიტაია გ., ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხეცსურული თბ., 1939
17. ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, 1973, გვ. 1-971
18. ბოკუჩავა მ., მიცვალებულის კულტი საინგილოში, კრებული „ეთნოლოგიური ძიებანი“, I, 2000, გვ. 232-247
19. ბოჭორიძე გ., თუშეთი(ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული მასალები), თბ., 1993
20. ბრეგაძე ნ., ზღაპარი და რწმენა-წარმოდგენები, კრებული „აია“, 1991, გვ. 57-68
21. გიორგაძე დ., თუშური ალაში, ჟურნ. „საქართველო“, 1998, გვ. 71-77
22. გიორგაძე დ., წარმოდგენები მიცვალებულზე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, მსე, XXIII, 1987, გვ. 201-207
23. გიორგაძე დ., დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში (თუშეთისა და ფშავ-ხეცსურეთის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით), თბ., 1987
24. დონ არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა. ქუთაისი, 1987
25. ევლია ჩელები, მოგზაურობის წიგნი (თარგმნა, კომენტარები და გამოკვლევები დაურთო გ. ფუთურიძემ) თბ., 1973
26. ერიაშვილი ჟ., უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1982
27. ერისთავი რ., ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1980
28. ვაჟა-ფშაველა, ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1937
29. ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები, გაზ. „ივერია“, №34, 35, 36, 1886, გვ. 1-3

30. თვარაძე რ., სოფელი და ზესთსოფელი, ჟურნ. „ცისკარი“ №1, 1983, გვ. 139-149
31. ითონიშვილი ვ., მოხვევების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970
32. ითონიშვილი ვ., ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960
33. კანდელაკი მ., ერთობის ფენომენი ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში, კრებული „ქართველური მემკვიდრეობა“, II, ქუთაისი, 1998, გვ. 135-139
34. კანდელაკი მ., ლაშარის ჯვარი ფშაველთა ყოფაში, მსე, XXIII, 1987, გვ. 181-194
35. კანდელაკი მ., რელიგიური სინკრეტიზმი და სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში (ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით), „ანალები“, №1, 1998, გვ. 41-46
36. კანდელაკი მ., სოციალური სიმბოლიკა ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში (სადისერტაციო ნაშრომი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად), თბ., 1995
37. კიკვიძე ი., მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტა ძველ საქართველოში, თბ., 1976
38. კიკნაძე ზ., ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა, თბ., 1985
39. კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგია, I (ჯვარი და საყმო), გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები, ქუთაისი, 1996
40. კიკნაძე ზ., მთა და გამოქვაბული, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის უწყებანი №2, ქუთაისი, 1991, გვ. 17-23
41. კიკნაძე ზ., ფშავისხევის საზოგადოებრივ-რელიგიური სტრუქტურა (პოლისი და საყმო). კრებული „ქართველური მემკვიდრეობა“, II, ქუთაისი, 1998, გვ. 145-151
42. კიკნაძე ზ., შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1979
43. კვერცხიშვილი ზ., სიცოცხლის ხე – სამყაროს ღერძი, „ახალი ქართული გაზეთი“, 1998, №60, გვ. 3
44. კვიციანი ი., ახალი წლის ზოგიერთი თავისებურებანი სვანეთ-

- ში, კრებული „აია“, 1991, გვ. 69-83
45. კოპალეიშვილი გ., „სამზეო“ და „სულეთი“ ფშაველ-ხევსურთა წარმოდგენების მიხედვით, მსე, XXIII, 1987, გვ. 208-214
 46. კოტეტიშვილი ვ., ხალხური პოეზია, თბ., 1961
 47. ლეკიაშვილი ა., ქართველ მთიელთა რელიგიური გადმონაშთების ინტერპრეტაციისათვის (ღვთაება კვირიას კულტი), მაცნე, №1, 1985, გვ. 167-173
 48. ლეკიაშვილი ა., შენ ხარ ვენახი, თბ., 1972.
 49. ლომია ვ., ხის კულტისათვის საქართველოში, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, III, 1927, გვ. 164-178
 50. მაკალათია მ., წყლის სტიქიასთან ასოცირებული ანთროპომორფული ღვთაებები – მესეფენი და წყლის სტიქიისა (ზღვა) და ნადირთ სამყაროს ღვთაებათა ერთიანობის იდეა, კრებული „ეთნოლოგიური ძიებანი“, I, 2000, გვ. 75-94
 51. მაკალათია ს., თუშეთი, თბ., 1983
 52. მაკალათია ს., მთიულეთი, თბ., 1930
 53. მაკალათია ს., ფშავი, თბ., 1934
 54. მაკალათია ს., ხევი, თბ., 1934
 55. მაკალათია ს., ხევსურეთი, თბ., 1985
 56. მინდაძე ნ., ქადაგობის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, მსე, XXIII, 1987, გვ. 174-181
 57. მოლოდინი ლ., ჯალაბაძე გ., საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის დროშების კატალოგი თბ., 1962
 58. ნადარაია მ., სამყარო ქართველი ხალხის უძველეს წარმოდგენებში, მაცნე, №4, 1976, გვ. 109-121
 59. ნიკოლოზიშვილი ნ., სიცოცხლისა და სიუხვის ხე, გაზ. „მადლი“, 4 მარტი, 1993, გვ. 2
 60. ოჩიაური აღ., მიცვალებულის კულტი როშკასა და უკენხადუს თემებში, მსე, III, 1940, გვ. 71-78
 61. ოჩიაური თ., ანდრეზი და სინამდვილე, კრებული „ქართველური მეგვიდრეობა“, IV, ქუთაისი, 2000, გვ. 274-280
 62. ოჩიაური თ., გადმოცემები სალოცაეთა დაარსების შესახებ, „მაცნე“, №2, 1974, 142, გვ. 112-120

63. ოჩიაური თ., ოჯახის მფარველ ღვთაებათა ბუნებისათვის (სახლთანგელოზი), კრებული „ქართველური მემკვიდრეობა“, II, 1998, ქუთაისი, გვ. 225-230
64. ოჩიაური თ., მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. თბ., 1967
65. ოჩიაური თ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954
66. ოჩიაური აღ., ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, თბ., 1988
67. ოჩიაური აღ., ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1988
68. რუხაძე ჯ., მცენარეულის კულტის გადმონაშთის საკითხისათვის დასავლეთ საქართველოში, მსე, XVIII, 1975, გვ. 169-175
69. რუხაძე ჯ., ქართული ეთნოსის კულტურული ატრიბუტის ერთი ასპექტისათვის – საკრალური დროშები, კრებული „ქართველური მემკვიდრეობა“, II, ქუთაისი, 1998, გვ. 235-241
70. სოხაძე ა., ასკილის მაგიური მნიშვნელობა და მისი სარიტუალო გამოყენება ქსნის ხეობაში, მასალები ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული აღწერისათვის, თბ., 1975, გვ. 240-248
71. სოხაძე ა., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის წარმართული საკულტო ძეგლების შესწავლის საკითხი ვ. ბარდაველიძის ნაშრომებში, მსე, XXIII, 1987, გვ. 160-165
72. სოხაძე ა., ცხოველი სვეტის იდეა „ქართლის ცხოვრებაში“, მსე, XVI-XVII, 1972, გვ. 273-279
73. სურგულაძე ი., სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში, მსე, XXIII, 1987, გვ. 133-158
74. სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1993
75. ღუდუშაური თ., დედაბოძი გიორგიწმინდიდან, ჟურნ. „ძეგლის მეგობარი“, 48, 1976, გვ. 40-43
76. ყაზბეგი აღ., გადაკარგული მხარე (ხევსურეთი და ხევსურები), გაზ. „ივერია“, 144, 1881, გვ. 2-3

77. ხაზარაძე ნ., ცაგარეიშვილი თ., წმინდა ხის კულტი საქართველოში, თბ., 1998
78. ხაზარაძე ნ. ცაგარეიშვილი თ., ხეთურ-ქართული მითოლოგიური პარალელები, ურნ. „მნათობი“, №1, 1988, გვ. 137-141
79. ცაგარეიშვილი თ., ტყეთსარგებლობის ეთნოეკოლოგიური კულტურა საქართველოში (სადისერტაციო ნაშრომი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად), თბ., 1999
80. ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბ., 1979
81. ჩინჩალაძე გ., თბ., ზოგიერთი ქართული ხალხური წეს-ჩვეულების ინტერპრეტაციისათვის, თბ., 2000
82. ჩინჩალაძე გ., ზოგიერთი ხალხური წეს-ჩვეულებების გაგებისათვის, თბ., 1998
83. ჩიტაია გ., შრომები, ტ. I, თბ., 1997
84. ჩიტაია გ., შრომები, ტ. II, თბ., 2000
85. ჩიტაია გ., ეთნონიმიკური ხალხური გადმოცემები, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, 1955, გვ. 104-111
86. ჩიტაია გ., სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში, ენიშკის მოამბე, X, 1941, გვ. 303-322
87. ჩიხრაძე მ., ქრისტიანული და ქტონური კულტების თანაარსებობის საკითხი, თბ., 1991
88. ჩოლოყაშვილი რ., თეთრი, წითელი და შავი ფერების სიმბოლიკისათვის ქართულ ხალხურ პოეზიაში, ურნ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, №5, 1992, გვ. 48-61
89. ჩხაიძე მ., სამსხვერპლო ცხოველთა ტყავები ვეშაპ-ვეშაპოიდებზე, თსუ შრომები, ტ. I, 1997, გვ. 164-167
90. ჯაყელი თ., ალვის ხე (ანდრეზულ კულტურაში, მოქცევის ტექსტებში აღწერილი ხის რელიგიური სიმბოლიკა), ურნ. „აურა“, №3, 1998, გვ. 138-150
91. Акаба Л., Исторические корни арханческих ритуалов абхазов, Сухуми, 1984
92. Акаба Л., У истоков религии абхазов, Сухуми, 1957
93. Библейская энциклопедия, М., 1990

94. Богаспский В., Земледельческая религия Афин, П-град, 1910
95. Бромлей Ю., Современные проблемы этнографии, М., 1981
96. Вайденбаум Е., Священные рощи и деревья у кавказских народов, Кавказские этюды, 1901, 69-100
97. Верещагин В., Путевые заметки по Черноморскому округу, отд. оттиск из Всемирного путешественника, 1874
98. Гаджиев Г., Доисламские верования и обряды народов нагорного Дагестана, М., 1991
99. Ган К., Путешествие в страну лшавов, хевсур, кистин и ингушей, Кавказский вестник, 1900, №4, зз. 93-110
100. Гарданов В., Адыги, болгарцы и черкесы в известиях европейских авторов (XII-XIX), Нальчик, 1974
101. Гарданов В., Культура и быт народов Северного Кавказа, М., 1968
102. Гарданов В., Народы Кавказа, М., 1962
103. Голосевкер Я., Логика мифа, М., 1984
104. Гурко-Кряжин В., Хевсуры, М., 1928
105. Дубровин Н., История войны и владычества русских на Кавказе, 1, СПб, 1871
106. Зеленин Д., Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов, Л.-М., 1937
107. Керлот Х., Словарь символов, М., 1994
108. Ковалевский М., Закон и обычай на Кавказе, М., 1890
109. Леви-Строс К., Структурная антропология, М., 1983
110. Лосев А., Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957
111. Люлье Л., Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкес, Записки КОРГО, кн.5, 1892, зз. 121-137
112. Макалатия С., Культурные места и связанные с ними

- ритуальные обряды у грузин-мохевцев, в книге „Акад. Наук СССР Н. Я. Марру“, М., 1935
113. Макалатия С., Из старого народного быта лшавов, „Советская этнография“ 1938, N1, зз. 98-117
 114. Мелетинский Э., Мифологические теории XX века на Западе, Вопросы философии, 1971, N7, зз.163-171
 115. Нестеров С., Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии, Нов-ск, 1990
 116. Обряды и культы древнего и средневекового населения Дагестана, сборник статей, Махачкала, 1968
 117. Пайсонель К., Исследование торговли на черкесо-абхазском берегу Черного моря в 1750-62 гг., Кр-дар, 1927
 118. Пфаф Г., Материалы для истории осетин, сб. „Сведения о кавказских горах“, 1871, зз. 1-100
 119. Руднев В., Древо жизни, Л., 1989
 120. Смирнова Л., Коллекционные и архивные материалы Е. М. Шиллинга по верованиям народов Кавказа, краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений, 1978, зз. 9-12
 121. Топоров В., Древо мировое, Мифы народов мира, энциклопедия, Л.-М., 1980, зз. 398-405
 122. Топоров В., Древо жизни, Мифы народов мира, энциклопедия, Л.-М., 1980, зз. 396-398
 123. Уварова П., Кавказ, Абхазия, Аджария, Шавшетия, Посхевский участок, путевые заметки, ч. 2. М., 1891
 124. Фрезер Дж., Золотая ветвь, М., 1985
 125. Фрезер Дж., Фольклор в Ветхом Завете, М., 1989
 126. Худадов Н., Заметки о Хевсуретии, извлечения из 1-го выпуска Записок КОРГО, 1887
 127. Чиковани В., Структура дома-космоса в Мтнулет-Гудамакари(по этнографическим материалам II-ой половины XIX века), Душети, 1984

128. Штернберг Л., Первобытная культура в свете этнографии. статьи, лекции под редакцией и с предисловиями Я. А. Алькора, Л., 1936
129. Эрстов Р., О Тушино-пшаво-хевсурском округе, Записки КОРГО, кн.111, зз. 75-145
130. Bibliotheca Orientalis, London, Leipzig, Paris, 1870
131. Bibliotheca Orientalis, London, Leipzig, Paris, 1878
132. Bibliotheca Orientalis, London, Leipzig, Paris, 1882
133. Bibliotheca Orientalis, London, Leipzig, Paris, 1883
134. Danilevski N., Kaukasus. Phys.-geographisch, statistisch, ethnographisch und strategisch geschrieben, Leipzig, 1847
135. Dirr A., Anthropologische und ethnographische Übersicht über die Völker des Kaukasus, in: Petermanns geographische Mitteilungen, 1912, 58, зз. 17-34.
136. Dirr A., Eine neue Ansicht über den Ursprung der Chewsuren, In: „Globus“, 1910, 95, Wien, зз. 204-212
137. Dechy M., Kaukasus, Reisen und Forschungen im kaukasischen Hochgebirge, Bd. II, 1895, Berlin, зз. 22-62
138. Eliade M., Das Heilige und das Profane, Frankfurt am Main, 1995, зз. 147
139. Engelhardt M., Parrot F., Reise in die Krim und den Kaukasus. Berlin, 1815
140. Erckert R. v., Die Bevölkerung des kaukasischen Gebiets, in: „Deutsche Rundschau“, 1895, Berlin, зз. 22-62
141. Erckert R. v., Die Völker des Kaukasus, In: Verhandlungen des Gesell. für Erdkunde, 1891, 16, Berlin, зз. 124-128
142. Erckert R. v., Der Kaukasus und seine Völker. Nach eigener Anschauung, Leipzig, 1887
143. Erckert R. v., Chewsurien und Chewsuren, In: „Ausland“, 1891, 64, Wien, зз. 687
144. Frobenius L., Aus den Flegenjahren der Menschheit. Bilder des Lebens, Treibens und Denkens der Wilden, Hannover, 1901
145. Hahn C., Aus dem Kaukasus. Reisen und Studien. Beiträge zur

- Kenntnis des Landes, Leipzig, 1892
146. Hahn C. V., Bilder aus dem Kaukasus. Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens, Leipzig, 1900
 147. Hahn C. v., Die Vorstellungen der Swaneten von dem Leben nach dem Tode, „Ausland“, 1892, 65, Wien, 33. 571-577
 148. Hahn C. v., Kaukasische Dorfanlagen und Haustypen, In: „Globus“, 1896, 69, Wien, 42-47
 149. Hahn C. v., Kaukasische Reisen und Studien. Neue Beiträge zur Kenntnis des kaukasischen Landes, Leipzig, 1896
 150. Hahn C. v., Kaukasische Reisen und Studien, Leipzig, 1896
 151. Hahn C. v., Neue kaukasische Reisen und Studien, Leipzig, 1911
 152. Hahn C. v., Heilige Haine und Bäume bei den Völkern des Kaukasus, „Ausland“, 1891, 64, Wien, 33. 810-823
 153. Hahn C. v., Sitten und Gebräuche in Imeretien, in: „Globus“, 1901, 80, 302-306
 154. Heger R., Der Kaukasus, in: „Deutsche Rundschau“, 1908, 136, Berlin, 222-232
 155. Herder Lexicon - Germanische und keltische Mythologie, Freiburg, Basel, Wien, 1994
 156. Hirschberg W., Neues Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin, 1988
 157. Hotter G., Die Bäume des Lebens. Baumsymbole in den Kulturen der Menschheit, Stuttgart, 1985
 158. Koch K., Die Kaukasische Länder und Armenien in Reisebeschreibungen von Carson, K. Koch, Macintosch, Spenser und Wilbraham, Leipzig, 1855
 159. Kort I., Die Kategorien „gut“ und „böse“ im Schamanismus und die Betrachtung des Fremden, Berlin, 1993
 160. Krasberg U., Religion und weibliche Identität, Warschau, 1999-2001
 161. Kreide Damani., Zum Verständnis fremder Kunst, Köln, 1992
 162. Leist A., Georgien, Natur, Sitten und Bewohner, Leipzig, 1885
 163. Levi-Straus K., Mythos und Bedeutung, Frankfurt am Main, 1980
 164. Lippert I., Christentum, Volksglauben und Volksgebräuche, Leipzig, 1895

165. Merzbacher G., Aus den Hochgebirgen des Kaukasus, Leipzig, 1901
166. Monhardt W., Wald und Feldkulte - mythologische Untersuchungen, Berlin, 1905
167. Nioradze G., Begräbnis und Totenkultus bei den Chewsuren, Stuttgart, 1941
168. Panaff M., Perrin M., Taschen Wörterbuch der ethnologischen Begriffe und Definitionen zu Einführung, Berlin, 1982.
169. Radde G., Chewsuren und ihr Land, Castel, 1878
170. Radde G., Verläufiger Bericht über die im Sommer 1876 ausgeführten Reisen. Nachrichten über die Chewsuren, in: Petermanns Mitteilungen, 1879, VII, 33. 248-263
171. Rassel I., Soroastrianism in Armenia, Harvard University, 1987.
172. Reinegss J., Allgemeine historisch-topografische Beschreibung des Kaukasus, Hildesheim und St. Petersburg, 1797
173. Selbmann S., Der Baum, Symbol und Schicksal des Menschen, Marburg, 1985
174. Seidlitz N., Ethnographie des Kaukasus in Karte und Tabulle dargestellt, in: Petermanns Mitteilungen, 1880, IX, 33. 340-347.
175. Seidlitz N., Gemeinde und Familienleben der Chewsuren, In: „Ausland“, 1891, Wien, 317-335.
176. Sisserman A., 25 Jahre im Kaukasus, St. Petersburg, 1879
177. Schiefher A., Ausführlicher Bericht über den General Baron Peter von Uslar, „Abchasische Studien“, 1863, St. Petersburg

შინაარსი

შესავალი	5
პირველი თავი	27
ხის საკრალიზაციის თავისებურებანი კავკასიაში	27
მეორე თავი	62
წარმოდგენები საიქიო ცხოვრების შესახებ	62
მესამე თავი	92
ცენტრის სიმბოლიკა ქართველ მთიელთა რელიგიურ აზროვნებაში	92
დასკვნა	127
ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ГРУЗИНСКОГО НАРОДА ПО НЕМЕЦКИМ ИСТОЧНИКАМ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА რეზიუმე (რუსულ ენაზე)	136
GEISTIGE KULTUR DES GEORGISCHEN VOLKES LAUT DEN QUELLEN DER ZWEITEN HÄLFTE DES XIX JAHRHUNDERTS რეზიუმე (გერმანულ ენაზე)	150
ბიბლიოგრაფია	154

გამომცემლობის რედაქტორი თამარ გაბელაია
ტექრედაქტორი კახაბერ რუსიძე
კორექტორი ცირა მოლოდინი

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 16.05.05
საბეჭდი ქაღალდი 60X84
პირ. ნაბეჭდი თაბახი 10,5
სააღრ.-საგამომცემლო თაბახი 7,2
შეკვეთა №40 ტირაჟი 150

ფასი სახელშეკრულებო