

საქართველოს საპატრიარქოს წმიდა ანდრია პირველწოდებულის სახელობის
ქართული უნივერსიტეტი

გელა ქისტაური

წარმართული რელიქტი V-X საუკუნეების ქართულ
ჰაგიოგრაფიულ მწერლობასა და ხალხურ
ქრისტიანობაში

სადოქტორო საგანმანათლებლო პროგრამა: „საქართველოს ისტორია“

სადოქტორო ნაშრომი შესრულებულია ისტორიის დოქტორის აკადემიური
ხარისხის მოსაპოვებლად

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ნათელა ვაჩნაძე - ისტორიის
მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

თბილისი

2012 წელი

შინაარსი

ანოტაცია	3
შესავალი	8
თავი პირველი	
ხის თაყვანისცემა საქართველოში ძველი ქართული მწერლობისა და ხალხური ტრადიციული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით	19
თავი მეორე	
წარმართული ზნე და რიტუალი ქართულ ხალხურ ქრისტიანობასა და კანონიკურ მწერლობაში	48
თავი მესამე	
მხეცთა მორჩილების წარმართული პლასტი ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობასა და ხალხურ რწმენა - წარმოდგენებში	70
თავი მეოთხე	
სისხლი როგორც წარმართული რელიქტი V - X საუკუნეების ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობასა და ხალხური ყოფის რწმენა-წარმოდგენებში	104
თავი მეხუთე	
„დევი“ - ს სიმბოლიკა ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიაში და მისი ეთნო - მითოლოგიური პარალელები	112
თავი მეექვსე	
ვეშაპი როგორც ბოროტების სიმბოლო ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობასა და ხალხურ ცნობიერებაში	130
თავი მეშვიდე	
ხალხური ქრისტიანობა - წარმართობისა და კანონიკური ქრისტიანობის ნაზავი	149
დასკვნა	189
დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა	191

ანოტაცია

ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ნიმუშები, მათთვის დამახასიათებელი ჟანრობრივი თავისებურებების მიუხედავად, მნიშვნელოვანი არიან არა მარტო ქრისტიანი წმიდანების ცხოვრებათა და მარტვილთა ღვაწლის შესწავლის თვალსაზრისით, არამედ მათში დაცულია ფასდაუდებელი ცნობები ქართველი ხალხის როგორც სამოქალაქო, ასევე წინაქრისტიანული აზროვნების, ეთნოლოგიური და სხვა მნიშვნელოვანი საკითხების შესახებ.

ამ ჟანრის თხზულებებში, მწერლის ნებისით თუ უნებლიედ, წყაროთა პირდაპირი ცნობების მიღმა, ხშირად თავს იჩენს წარმართული კულტურისათვის დამახასიათებელი მოტივები.

წარმართული რელიქტის არსებობა როგორც ქრისტიანული მწერლობისთვის, ასევე, ამ რწმენის მქონე საზოგადოების ცნობიერებისათვის წარმოადგენს ერთგვარ მემკვიდრეობას წინაქრისტიანული კულტურიდან. ეს პროცესი შეუქცევადი და თანმდევია ადამიანის თანდათან განვითარებასთან ერთად.

რადგან გადმონაშთი წარსულის პროდუქტია, მისი შემწეობით შეიძლება აღდგეს წინარე კულტურის საფეხურები. ამ მიდგომის თანახმად, რელიქტის გამოვლენა და შესწავლა როგორც უძველესი ქართული მწერლობის ნიმუშებში, ასევე დღევანდელ ხალხურ ყოფაში მნიშვნელოვანი იქნება ქართველი ხალხის წინაქრისტიანული კულტურის შესასწავლად.

წარმოდგენილ ნაშრომში, ჩვენი საკვლევი პრობლემიდან გამომდინარე, განხილულია V–X საუკუნეების ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებები. ისინი გვაინტერესებს მათში ჩაშენებული წინაქრისტიანული სააზროვნო სისტემის რწმენა–წარმოდგენების გამოვლენისა და შესწავლის ასპექტით.

დღემდე ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობა ამ კუთხით მხოლოდ ნაწილობრივ იყო შესწავლილი, ჩვენ კი შევეცადეთ ეს საკითხი მეტი სისავსით წარმოგვეჩინა.

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში არსებული წარმართული რელიქტის გამოვლენა და შესწავლა, ფაქტობრივად, წარმოუდგენელია ხალხური ეთნო–კულტურისათვის დამახასიათებელი რწმენა–წარმოდგენების შესწავლის გარეშე, ამიტომაც წინამდებარე ნაშრომში ვრცლადაა განხილული უძველესი ქართული რწმენა–წარმოდგენები,

დაცული ხალხურ ზეპირსიტყვიერებასა და ტრადიციულ ყოფაში. ამრიგად, ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში არსებული ზოგი პასაჟი, ახსნილი წინაქრისტიანული ადათ-წესებით, რომლებიც საუკუნეთა მანძილზე შემორჩა ქართველი ერის აზროვნებას, გვიჩვენებს, რომ ჩვენში, ისე როგორც მრავალ ქრისტიანულ ქვეყანაში, ადგილი ჰქონდა წარმართული სააზროვნო სისტემიდან ზოგი ელემენტის ქრისტიანულ სააზროვნო სისტემაში შემოჭრას. აღნიშნული პროცესის შედეგად მივიღეთ გახალხურებული ქრისტიანობა.

ხალხური ქრისტიანობის პრობლემის შესასწავლად, ძირითადად, შემოვიფარგლეთ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთით, თუმცა ზოგან დასავლეთ საქართველოსაც ვეხებით. ნაშრომში ეთნო–რელიგიურ ყოფაში არსებული წარმოდგენები მიცვალებულის კულტზე, საიქიოსა და სააქოს ურთიერთგავლენაზე და სხვა საკითხებზე, შესწავლილი და წარმოდგენილია როგორც უკვე გამოკვლეულ, ისე დღემდე უცნობ ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაყრდნობით.

ჰაგიოგრაფიული ტექსტების დეტალური ანალიზის შედეგად, პირდაპირი ცნობების მიღმა გამოვლენილი და შესწავლილია წარმართული ხანის ქართული საზოგადოების სააზროვნო სისტემის ელემენტები და მათი ქრისტიანულ მწერლობაში ჩაშენების მიზეზები.

წარმართული რელიქტის ქრისტიანულ სააზროვნო სისტემაში კონსტრუირება, ძირითადად, განპირობებულია მდიდარი და მრავალმხრივ განვითარებული ქართული წარმართული კულტურით, რომლის ტრადიციებსაც დაეშენა ქრისტიანობა. როგორც ჩანს, ქრისტიანული სარწმუნოების იდეოლოგიებს ზოგჯერ შეგნებულადაც ან არ, ან ვერ აუვლიათ გვერდი წარმართული ეპოქისათვის დამახასიათებელი რწმენა–წარმოდგენებისათვის. როგორც ჩანს, ქრისტიანობამ წარმართული რელიგიიდან ისესხა მისთვის საჭირო, მნიშვნელოვანი მოტივები, რომლებიც ქრისტიანულად გადაიაზრა და საჭირო ინტერპრეტაცია მისცა.

წარმართული რელიქტი ჰაგიოგრაფიული თხზულებების მრავალ სიუჟეტში იჩენს თავს, განსაკუთრებით, უფლის მადლით მოხილი ქრისტიანი წმიდანის მიერ მოვლენილ სასწაულებში.

ჰაგიოგრაფიიდან ნათლად გამოჩნდა წინაქრისტიანული აზროვნების ერთ-ერთი გადმონაშთი-მხეცთა და მითოლოგიურ არსებათა მოთვინიერების პასაჟი, რაც სათავეს

იღებს მითოსური სააზროვნო სისტემიდან, მაგრამ წმიდანს უკავშირდება. იგივე შეიძლება ითქვას ქრისტიანულ რიტუალებზე, რომლებიც საზოგადოების გაცილებით ადრინდელ ხანაში დასტურდება და თავს ქრისტიანულ ძეგლებშიც იჩენს. ქრისტიანული ხანის ტექსტები მრავალ სიმბოლოს მოიცავს, რომელიც თავისი არსით მითოსური აზროვნებიდან მომდინარეობს. აღნიშნულ პრობლემას უკავშირდება გეოგრაფიული გარემო, რომელშიც ცხოვრობს შუა საუკუნეთა ადამიანი და რომელიც გარდაიქმნება წმიდანის სასწაულებრივი ქმედებებით.

ქრისტიანული ხანის ტექსტებში შესულია ბუნების ძალთა გაღმერთების ამსახველი პასაჟები, რაც ქრისტიანობის წინარე ხანისთვისაა დამახასიათებელი.

ნაშრომი ემყარება V–X საუკუნეების ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ტექსტებს, XIX საუკუნის პრესასა და ეთნოლოგიურ მასალას, რომლის ნაწილი გამოუცემელია და დღეს პირველად შემოდის სამეცნიერო მიმოქცევაში.

Annotation

The specimens of the Georgian hagiographic literature, in spite of the genre peculiarities, characteristic of them, are important not only from the point of view of studying the lives of Christian saints and the merits of martyrs, but they contain valuable information about the Georgian people's civilian and also pre-Christian thinking, ethnological and other important questions.

Very often motifs, characteristic of pagan culture, appear in the works of this genre whether the author does it voluntarily or involuntarily.

The existence of the pagan relic is a certain heritage of the pre-Christian culture for both the Christian literature and the consciousness of the society, practicing this belief. This process is irreversible, and it follows man alongside his development.

As the relic is a product of the past it is possible to restore the stages of the previous culture with its help. According to this approach, it will be important to reveal the relic and to study it both in the specimens of the old Georgian literature and in the everyday life of people today to analyze the pre-Christian culture of the Georgian people.

Proceeding from the problem under study, the present paper deals with the Georgian hagiographic works of the 5th-10th centuries. They interest us from the point of view of revealing and studying the pre-Christian thinking system, presented in them.

The Georgian hagiographic literature had been only partially studied from this angle up to the present day, and we tried to present this question in greater detail.

Revealing and studying the pagan relic, existing in the hagiographic works is factually unimaginable without studying the beliefs and ideas, characteristic of people's ethno-culture. Therefore the Georgian beliefs and ideas, preserved in the folklore and traditional existence, are widely discussed in the present work. Thus, some passages of the Georgian hagiographic literature, explained by the pre-Christian customs and traditions that remained in the thinking of the Georgian nation for centuries, show that in our country as well as in many Christian countries some elements of the pagan system of thinking penetrated into the Christian system of thinking. As a result of the above-mentioned process people's Christianity was received.

To study the problem of the people's Christianity we chose the mountainous region of Eastern Georgia though in some places we also deal with Western Georgia. In the work the ideas about the cult of the deceased, the influence of the beyond world and this world on each other and other questions have been studied and presented on the basis of the ethnographic materials, already studied and those unknown till today.

As a result of the detailed analysis of hagiographic texts the elements of the thinking system of the Georgian society of the epoch of paganism and the reasons of their penetrating into the Christian literature have been revealed beyond the direct information and studied.

Constructing the relic into the Christian thinking system is mainly conditioned by the rich and well developed Georgian pagan culture. Christianity was built upon its traditions. It seems that the ideologists of Christianity sometimes consciously did not evade or maybe were unable to evade the beliefs and ideas, characteristic of the pagan epoch. Christianity seems to have borrowed the motifs necessary and important for it, which it reconsidered and gave them the necessary interpretation.

The pagan relic is found in many plots of hagiographic works, especially in the miracles, worked by the Christian saints, blessed by the Lord.

One of the relics of the pre-Christian thinking was clearly seen in hagiography – the passage of taming the beasts and mythological creatures. It comes from the mythological thinking system, but is connected with a saint.

The same can be said about the Christian rites, found in much earlier periods of society, and are confirmed in Christian monuments too. The texts of the Christian period contain many symbols, coming from the mythological thinking. The above-mentioned problem is connected with the geographical environment in which the medieval man lives and which is transformed by the miraculous acts of the saint.

The texts of the Christian period include the passages, describing the idolizing of the forces of nature, characteristic of the pre-Christian epoch.

The work is based on the hagiographic texts of the 5th-10th centuries, the 19th century press and ethnological material, part of which has not been published and it is the first time today that it comes into circulation.

შესავალი

ქართველი ერის ნათელდება დასაბამი მისცა სრულიად ახალ, მაღალზნეობრივ ეპოქას. ამ დიდმნიშვნელოვანი მოვლენით თითქოს ერთბაშად გაწყდა ის ჯაჭვი, რომელიც ქართველ ხალხს წარსულთან აკავშირებდა და შეიქმნა სრულიად ახალი, მორალურ–ეთიკური გარემო, რომლითაც ადამიანის გული და ფსიქოლოგია ერთბაშად განსხვავებულ გარემოცვაში აღმოჩნდა (ვაჩნაძე 1998: 214).

ქრისტიანობამ დიდი როლი ითამაშა ქართველი ერის წარსულში (მას ასეთი როლი აკისრია დღესაც). მის ნიადაგზე ჩამოყალიბებულია სარწმუნოებრივი, პოლიტიკური და კულტურული ფიზიონომია ქართველი ერისა, მას მიუჩენია მისთვის გარკვეული ადგილი საერთაშორისო ოჯახში და თავისებური ელფერი მიუცია მისი ცხოვრებისათვის, – წერდა კ. კეკელიძე (კეკელიძე 1957 ა : 251).

მაგრამ ჩვენ ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ საქართველოში ახალ, ქრისტიანულ იდეოლოგიას არავითარი წინააღმდეგობა არ ხვდებოდა. ახალ, ქრისტიანულ მოძღვრებას დახვდა საკმაოდ მტკიცე და დიდი ტრადიციების მქონე წარმართული რწმენა, რომელიც უბრძოლველად არ თმობდა პოზიციებს. ახლის დამამკვიდრებლებს სერიოზულ დაბრკოლებას უქმნიდნენ ძველის დამცველნი. ეს ჭიდილი, ეს წინააღმდეგობები და ბრძოლა, ხალხის განწყობილება და დამოკიდებულება ამ ორი რწმენის მიმართ საკმაოდ სისრულითა და რეალისტურობით აისახა ადრეულ ქართულ მწერლობაში (ბარამიძე 1971: 32-33).

საქართველოში ქრისტიანობისა და წარმართული რელიგიების მკაცრი სამკვდრო–სასიცოცხლო ბრძოლის ამსახველმა ცნობებმა ჩვენამდე დიდი სისადავითა და რეალისტურობით მოაღწია ქრისტიანული მწერლობის ისეთი ნიმუშებით, როგორსაც ჰაგიოგრაფიული მწერლობა წარმოადგენს (ლოლაშვილი 1987: 57).

ქრისტიანობამ, გარდა ქართველი ხალხის სულიერი ნათელისა, დასაბამი მისცა ახალი სასულიერო ჟანრის მწერლობას, რომელიც ძველ ქართულ მწერლობასთან გვერდით არსებობდა და თავისი სამწერლობო ტრადიციებით და მეთოდებით ებრძოდა როგორც ადგილობრივ ქართულ წარმართულ რელიგიას, ასევე არაქართულ სხვა რელიგიათა იდეოლოგიებს (ინგოროყვა 1939 ბ : 142-143).

ახალი წელთაღრიცხვით პირველი სამი საუკუნის ქრისტიანობა ცნობილია, როგორც დევნილი, შევიწროვებული და უარყოფილი რელიგია. ბატონი კორნელი კეკელიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამ საუკუნეებში ქრისტიანული სარწმუნოების მიმდევართ ცეცხლითა, მახვილით და ტანჯვა-წვალებით უმასპინძლდებოდნენ. ასეთმა მდგომარეობამ ქრისტიანთა შორის წარმოშვა მთელი დასი მარტვილთა ანუ მოწამეთა, რომელთაც თავისი რწმენის სიმტკიცე სისხლის დათხევითა და სიკვდილით აღბეჭდეს. მათი გასამართლების პროცესი და მარტვილობა აუწერიათ „აქტების“ სახით, რომელთაც დიდის მოწიწებით კითხულობდნენ როგორც კერძო ოჯახებში, აგრეთვე ეკლესიაში (კეკელიძე 1918: 5).¹

ქრისტიანული რელიგიის მოღვაწეთა თავგადასავლები წარმოდგენილია მხატვრულ-ისტორიული ჟანრის თხზულებებით, რომელიც ცნობილია ჰაგიოგრაფიის სახელით (ინგოროყვა 1939 ბ: 146).

ქრისტიანული რელიგიის მიერ წმიდანად მიჩნეულ პირთა ამსახველი ჰაგიოგრაფიული თხზულებანი ფართოდაა გავრცელებული როგორც ქრისტიანულ, ასევე არაქრისტიანულ ლიტერატურაში. ამ მხრივ გამოწაკლისს არც ძველი ქართული მწერლობა წარმოადგენს, რომელშიც ამ ჟანრის ძეგლების წილი საკმაოდ დიდია (ჩხარტიშვილი 1987: 3).

ქართული ჰაგიოგრაფია წარმოაჩენს ექსტრაორდინარულ (უმტკიცესი ნებისყოფისა და საზოგადოების წინაშე განსაკუთრებული დამსახურების მქონე) პიროვნებებს ფეოდალური ხანის საქართველოს ისტორიის თითქმის ყველა პერიოდიდან. სხვა ჰაგიოგრაფთა მსგავსად, ქართველი ავტორებიც გვარწმუნებენ, რომ აღწერენ ისტორიულ („უტყუველ“) ამბებს (ჩხარტიშვილი 1987: 3).

ქართულ ენაზე ჰაგიოგრაფიული მწერლობა ჩნდება ქრისტიანობის დამკვიდრებასთან ერთად, დაახლოებით მე-4 საუკუნიდან, ხოლო მეხუთე საუკუნეში ქართულად უკვე არსებულა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა კრებულები. ასე, მე-5 საუკუნის ქართულ ძეგლში „შუშანიკის წამებაში“ მოხსენიებულია „წიგნნი მოწამეთანი“ (ინგოროყვა 1939 ბ: 146).

როგორც ჩანს, საქართველოში თავდაპირველად ქართულად ითარგმნებოდა წმიდათა ცხოვრებანი, ხოლო მეხუთე საუკუნეში იაკობ ხუცესს შეუდგენია წმიდა შუშანიკის მარტვილობა. შუშანიკის წამების ამსახველი თხზულების მაღალი

მხატვრული დონე, კ. კეკელიძის მიხედვით, მაუწყებელია იმისა, რომ შუშანიკის წამების თხზულების ავტორს ხელთ ჰქონია მსოფლიო ეკლესიის მარტვილთა აქტები, რომელთა მიბადვითაც დაუწერია მას შუშანიკის წამება (კეკელიძე 1918:7).

ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებებში თავმოყრილია ორი ტიპის ნაწარმოებები—წმიდანთა „წამებები" და „ცხოვრებები". პირველში აღწერილია ქრისტიანობისათვის წამებულთა ისტორია, ხოლო მეორეში ქრისტიანული კულტურის შემქმნელ ბერ – მონაზონთა ცხოვრება (ბარამიძე 1957: 13).

საქრისტიანო ქვეყნებში საეკლესიო-საისტორიო მწერლობის საფუძველს მარტიროლოგიური შინაარსის თხზულებები წარმოადგენს, ხოლო მოგვიანებით წმიდათა ცხოვრებების წერასაც მიჰყვება ხელი (ჯავახიშვილი 1920: 35).

ადრე შუა საუკუნეების მწერლობის სასულიერო ხასიათის ნიმუშებიდან მნიშვნელოვანი ადგილი „წამებებს" ეკუთვნით. ქრისტიანული რელიგიისათვის წამებულთა ამბის აღწერით ხაზს უსვამდნენ მათ სამარადისო ხსოვნას რომელიც ხალხში ნერგავდა, ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნებას სარწმუნოებრივ ნიადაგზე (ლორთქიფანიძე 1966: 14).

„ცხოვრებათა" ჟანრის ნაწარმოებებში ყურადღების ცენტრშია წმიდათა ამქვეყნიური, ყოველდღიური ღვაწლი და თავდადება. სწორედ ამქვეყნიური შემოქმედებითი ღვაწლით დაიმსახურეს „ცხოვრებათა" ჟანრის პერსონაჟებმა წმიდანობის შარავანდედი (სირამე 1975: 134-136).

ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებები მხოლოდ სასულიერო მნიშვნელობის საკითხების შესახებ არ იძლევა ცნობებს. მათში, როგორც ივანე ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, დაცულია მნიშვნელოვანი და ფასდაუდებელი ცნობები როგორც ქართველი ხალხის სამოქალაქო, ასევე წინაქრისტიანული აზროვნების, ეთნოლოგიური თუ სხვა საკითხების შესწავლისათვის (ჯავახიშვილი 1920: 12-13).

წარმოდგენილი ნაშრომის მიზანს V–X საუკუნეების ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში დაცულ სხვადასხვა შინაარსის ცნობებიდან წარმართული რელიქტის გამოვლენა და შესწავლა წარმოადგენს.

ამრიგად, ჩვენი საკვლევი საკითხის ძირითად წყაროს V–X საუკუნეების ქართული ჰაგიოგრაფია წარმოადგეს, რომლის პასაჟებშიც, თავისი ქრისტიანული თავისებურებების მიუხედავად, გადმონაშთის სახით თავი უჩენიათ

ქრისტიანობამდელი ცნობიერებისთვის დამახასიათებელ სააზროვნო სისტემის ელემენტებს. ასევე, ჩვენი ერთ–ერთი საკვლევი საკითხია ხალხური ქრისტიანობა, რომელიც წარმოადგენს როგორც წინაქრისტიანული, ასევე, გახალხურებული ქრისტიანობის რწმენის სინთეზს.

რადგანაც ქართული ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებებში არსებული წარმართული რელიქტის გამოვლენა და შესწავლა წარმოუდგენელია ხალხური ყოფისთვის დამახასიათებელი რწმენა–წარმოდგენების გაანალიზების გარეშე, ამიტომ ჰაგიოგრაფიული თხზულებებიდან წარმართული რელიქტი ხალხურ სააზროვნო სისტემისათვის დამახასიათებელ მოტივებთან ერთად ინტეგრირებულად გვაქვს განხილული. რაც შეეხება დღევანდელი ხალხური ყოფისთვის დამახასიათებელ წარმართულ წეს-ჩვეულებებს, ჩვენი ყურადღება, ძირითადად, მიპყრობილია იმ საკითხებისკენ, რომლებიც პარალელს პოვებენ ჰაგიოგრაფიიდან ჩვენ მიერ შესწავლილ წარმართული შინაარსის მქონე გადმონაშთებთან.

V–X საუკუნეების ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში წარმართული რელიქტის არსებობა განპირობებულია სხვადასხვა მიზეზით, რომელთაგან ერთ–ერთად თვით ქრისტიანული იდეოლოგიის გარკვეული მიზანი წარმოგვიდგება.

ამ აზრის ნათელსაყოფად მნიშვნელოვანია რ. სირაძის ნაშრომი „ქართული აგიოგრაფია“, რომელიც ქრისტიანობის მიერ მდიდარი წარმართული კულტურიდან მისთვის გამოსადეგი ზოგი მოტივის სესხების შესახებ მოგვითხრობს. ამ გზით ქრისტიანობა ახდენდა წარმართულის ქრისტიანული ნიშნით მოდელირებას და ამ სახით მოწოდებას. ამიტომ ჰაგიოგრაფიას შეიძლება მნიშვნელოვანი როლი მივანიჭოთ ქართველთა წინაქრისტიანული სააზროვნო სისტემის რეკონსტრუქციის საკითხშიაც (სირაძე 1987: 81).

კ. კეკელიძის ინტერპრეტაციით, წარმართული კულტურიდან ქრისტიანობის მიერ მისთვის გამოსადეგი მოტივების სესხება და მათი თავის სამსახურში ჩაყენება, როგორც ჩანს, ქრისტიანობისთვის დამახასიათებელი ყოფილა. ამ მიზნით, ბასილი დიდის მიერ საგანგებო ტრაქტატიც კი დაწერილა, სადაც მითითებული ყოფილა,

თუ როგორ უნდა ესარგებლათ ქრისტიანული ეპოქის მწერლებს წარმართული მწერლობით (კეკელიძე 1958: 14).

ეს კი, თავის მხრივ, ჰაგიოგრაფიაში წარმართული რელიქტის გავრცელების ერთ-ერთ გზაზე მიგვანიშნებს, კერძოდ, რომ თვით ქრისტიან მწერლებსაც ვერ აუვლიათ გვერდი წარმართული მწერლობის ტრადიციებისთვის.

ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში წარმართული რელიქტის არსებობის ერთ-ერთ ფაქტორს მდიდარი ქართული წარმართული კულტურა და მწერლობის ტრადიციები რომ წარმოადგენდა, ამის შესახებ ა. ბარამიძეც გამოთქვამდა თავის აზრს, რომლის მიხედვითაც, მაღალგანვითარებული ქართული წარმართული მწერლობის ტრადიციები თვით ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებებით მჟღავნდება, განსაკუთრებით კი „შუმანიკის წამების“ მაღალიდგური და მაღალმხატვრული ღირსებით, რომელიც მკვლევარებში ბადებს აზრს, რომ ქართული მწერლობის სათავეები შორეულ წარსულშია საძიებელი (ბარამიძე 1978: 3).

როგორც ჩანს, ქრისტიანულმა რელიგიამ წარმართული კულტურის მონაპოვარი შეითვისა და გადაამუშავა, წარმართულისგან ისესხა მთელი რიგი მოტივები და სიუჟეტები, რითაც მოხდა წარმართულის გადაზრება და ჩაშენება ქრისტიანული ხანის მწერლობაში. აღნიშნულმა გარემოებამ დიდად შეუწყო ხელი ჰაგიოგრაფიის, როგორც განსხვავებული ჟანრის განვითარებას (ბარამიძე 1957: 10).

ნაშრომზე მუშაობისას უხვად გამოვლინდა მითოლოგიური აზროვნების მოტივები, ჩაშენებული ჰაგიოგრაფიული თხზულებების წარმართულ რელიქტში.

მიხეილ ჩიქოვანის ინტერპრეტაციის თანახმად, მონოთეისტური რელიგიების შექმნაში დიდი წვლილი მითოლოგიურ რწმენას მიუძღვის, რომელიც მჟღავნდება არა მარტო წარმართულ რწმენაში, არამედ მონოთეისტურ, ჩვენ შემთხვევაში კი ქრისტიანულ ლიტერატურაში (ჩიქოვანი 1975: 147).

მითოლოგიური პლასტი ჰაგიოგრაფიაში თავს იჩენს ფანტაზიის სახითაც. ამ მხრივ საინტერესოა გ. ფარულავას ნაშრომი „მხატვრული ფანტაზია და შინაგანი ხილვა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში“, რომლის მიხედვითაც, ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებების ფორმირებაში მხატვრული ფანტაზია არ მონაწილეობს, მაგრამ საკითხის შესწავლისას ავტორი მიდის იმ აზრამდე, რომ ფანტაზიას დიდი ადგილი უკავია ჰაგიოგრაფიაში (ფარულავა 1969: 175).

მაგალითად, მითოლოგიური აზროვნებისათვის დამახასიათებელია ბუნების ძალების თანდათან დამორჩილების პროცესი. იგივე ტენდენცია თავს იჩენს ჰაგიოგრაფიაშიც, აქაც ქრისტიანი წმიდანი გავლენას ახდენს ბუნების ძალებზე, რომლებიც სასწაულების სახით წარმოგვიდგება.

მითოლოგიური სააზროვნო სისტემის ანარეკლი ქრისტიანი გმირის სახეშიც იგრძნობა. ქრისტიანობის ეს ნაბიჯი განსაკუთრებით კარგად ეტყობა ადრეული ქრისტიანული პერიოდის გმირს, როდესაც ამ ეტაპზე ქრისტიანობა ჯერ კიდევ მძლავრად განიცდიდა ანტიკურობის ძლიერ გავლენას, ხოლო შემდეგ კი მის მიერ მოხდა უკუგდება ყოველივე იმისა, რაც ანტიკური კულტურის სიახლოვეზე მეტყველებდა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ქრისტიანული სარწმუნოების გმირიდან, მთლიანად გაქრა მითოსური რწმენის ნიშანი (გაფრინდაშვილი 1981: 58).

ქ. გაფრინდაშვილის თანახმად, მითოლოგიაში საუკუნეთა მანძილზე ყალიბდებოდა ეროვნული გმირის სახე, რომელშიც წარმოდგენილი იყო მითოლოგიისთვის დამახასიათებელი სხვადასხვა დროის რწმენის ნიშნები, რომელთაც ხალხურ ცნობიერებაში მყარად ჰქონდა ფეხი მოკიდებული. ამის გამო ქრისტიანობამ საკუთარი გმირის სახე დააშენა მითოსურს. ქრისტიანული იდეოლოგიის წარმომადგენელთა ამ ქმედებით მოხდა წარმართულის ქრისტიანიზირება (გაფრინდაშვილი 1981: 63).

ქრისტიანობის მიერ წარმართულის ტრანსფორმირების გზით საკუთარი გმირის შექმნის შესახებ საინტერესოა რ. სირამის მიერ გამოთქმული აზრი იმის შესახებ, რომ ქრისტიანულმა იდეოლოგიამ თავისი გმირის სახის შექმნისას კარგად იცოდა, რომ ხალხის მეხსიერებაში არსებული მითოსური სახის გმირის დაძლევა ერთბაშად წარმოუდგენელი იყო. ამიტომ მან გამონახა უფრო იოლი და სასარგებლო გზა მითოსური გმირისგან ზოგიერთი მოტივის სესხებით. მაგალითად, მითოსური გმირის ზებუნებრიობა, რომელიც მისსავე ფიზიკური ძალით ვლინდებოდა, აგიოგრაფიამ ფიზიკური ძლიერების კულტი მთლიანად შეცვალა სულიერი ძლიერებით. ასეთებია შუშანიკი, დავით გარეჯელი, გრიგოლ ხანცთელი და სხვა ჰაგიოგრაფიული გმირები (სირამე 1987: 12).

ამრიგად, ქრისტიანობის სულიერი გმირის გაიდეალებით დაემცრო ეპოსის გმირის ფიზიკური სიმდიერე, სანაცვლოდ კი ადამიანის სულიერმა მხარემ

წამოიწია და დაიკავა მითიური გმირის ადგილი, რომელიც ქრისტიანობამდე სასწაულებს ახდენდა და ხალხს მშველელად ევლინებოდა თავისი ზებუნებრივი, ფიზიკური ძალის მეშვეობით. ახლა კი ქრისტიანობის გავლენით არანაკლებ სასწაულებს ახდენს წმიდანი, ოღონდ არა ფიზიკური ძალით, არამედ უფლის მიერ მინიჭებული მადლით.

მითოლოგიური რწმენის საწყისები ქართულ სააზროვნო სისტემაში იმდენად ღრმად ყოფილა გამჯდარი, რომ მისი გავლენა არა მხოლოდ ადრეული ხანის ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, არამედ დღესაც იგრძნობა; ის დიდ როლს თამაშობს, ასაზრდოვებს კიდევ თანამედროვე ქართულ მხატვრულ ლიტერატურას (იმედაშვილი 1980: 152-153).

გარდა მითოლოგიური მოტივებისა, ქრისტიანობას თავის სამსახურში ჩაუყენებია წარმართული ცნობიერების მატარებელი ფილოსოფიური მოძღვრებაც, რის გამო ჰაგიოგრაფიული თხზულებების ზოგ პასაჟში რელიქტის სახით ამგვარი მოძღვრებაც გამჟღავნებულია.

ქრისტიანობას საქართველოში, ისე როგორც სხვა ქვეყნებში, დამკვიდრების პირველ ხანებში დაუპირისპირდა სხვადასხვა რელიგიური მოძღვრება, მაგალითად, ბატონი ბეჟან კილანავა გამოთქვამს მოსაზრებას, რომლის მიხედვით, საქართველოში ქრისტიანობას დახვდა საკმაოდ ძლიერი წარმართული რელიგია, მისთვის დამახასიათებელი სააზროვნო სისტემით, რომლის წარმომადგენლებთანაც ქრისტიანული რელიგიის პირველ მამებს უხდებოდათ მწვავე პოლემიკა. ასეთ დროს ქრისტიანობას სჭირდებოდა ისეთი სიბრძნე, რომელიც განსჯას არ დაექვემდებარებოდა და იქნებოდა ქრისტიანული იდეოლოგიის ბასრი იარაღი წარმართების წინააღმდეგ. ქრისტიანობამ ასეთი იდეოლოგიის შესაქმნელად გამონახა გზა, რომელიც კვლავ წარმართული კულტურის ფილოსოფიურ ნააზრევთან და ამ ფილოსოფიური აზრის თავის სასარგებლოდ გამოყენებამდე მიდიოდა (კილანავა 1981: 87).

ანტიკური ფილოსოფიური ცოდნის ქრისტიანობის სასარგებლოდ გამოყენებით ცნობილნი არიან აპოლოგეტები (ქრისტიანული პოლემიკის წარმომადგენლები), რომელნიც განსწავლულნი იყვნენ ანტიკურ ფილოსოფიაში, ხოლო შემდეგ კი მათ

თავიანთი ფილოსოფიური ცოდნა ქრისტიანული იდეოლოგიის დამკვიდრებას მოახმარეს (კეკელიძე 1955 ა : 44).

კ. კეკელიძის აღნიშვნით, ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებების ავტორები ანტიკური ხანის ფილოსოფოსთა აპოლოგიებს, ძირითადად, მაზდეიანობის განქიქებისას იყენებენ. მაგალითად, ევსტათი მცხეთელის „მარტვილობის“ ავტორს ფართოდ გამოუყენებია ათინელი ფილოსოფოსის არისტიდეს აპოლოგია, ასევე, აპოლოგიურ აზრს უპირისპირებს მაზდეიანობას აბიბოს ნეკრესელის „მარტვილობის“ ავტორიც (კეკელიძე 1955 ა : 49-51).

აბიბოს ნეკრესელის და ევსტათი მცხეთელის „წამებათა“ ტექსტებიდან ირკვევა, რომ ქართველი სწავლული პირები მაზდეიანური სწავლების წინააღმდეგ მიმართული პოლემიკისას იყენებდნენ ბერძნულ ფილოსოფიურ მოძღვრებას ბუნების ოთხი ელემენტის შესახებ. ბერძნულ-ანტიკური ფილოსოფიური მოძღვრების ქრისტიანული დოგმატიკის სასარგებლოდ გამოყენება-დამკვიდრებაში დიდი წვლილი მიუძღვის III საუკუნეში მოღვაწე ფილოსოფოს-თეოლოგს ორიგენეს, რომლის ნაშრომებითაც სარგებლობდნენ ქართველი ავტორები ჰაგიოგრაფიული თხზულებების წერისას (ინგოროყვა 1939 ბ: 151-156).

ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში წარმართული სააზროვნო სისტემის რელიქტის გავრცელების ერთ-ერთ მიზეზს ხალხური შემოქმედებიდან აღებული მოტივები წარმოადგენს. ხალხური მოტივების სესხებით ჰაგიოგრაფიული თხზულებების ავტორებს უფრო მეტი მიმზიდველობა და ძალა მიუციათ წმიდათა ცხორების მშრალი ეპიზოდებისათვის (ლლონტი 1989: 421).

მართალია, ჰაგიოგრაფიული მწერლობა გაემიჯნა ხალხურ შემოქმედებას, მაგრამ ჰაგიოგრაფიას თავისი საკუთარი მიზნების დასახვის გამო, და იმისთვისაც, რომ აღიარება მოეპოვებინა, ანგარიში გაუწევია და გაუთვალისწინებია წინაქრისტიანული ლიტერატურის მიღწევები, რომელთაც სათავე ჯერ კიდევ შორეულ წარსულში დასდებია და კვლავაც განაგრძობდა არსებობას ხალხურ შემოქმედებაში. ამის გამო ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში მრავლად შემოჭრილა წარმართული ელემენტი (სირაძე 1975: 156-157).

ხალხური შემოქმედებიდან ჰაგიოგრაფიულ მწერლობას გაუთავისებია და თავის სამსახურში ჩაუყენებია ხალხური ციკლის მოტივები, რომელთაც ფანტასტიკის

კვალი ატყვიათ. მაგალითად, ქართულ ეპოსში ცხოველები და ფრინველები მთავარი მოქმედი პირებია, რომლებიც ალეგორიულად დაკავშირებულნი არიან ადამიანებთან. ასევეა ჰაგიოგრაფიაშიც, სადაც წმიდა ადამიანებთან მჭიდრო კავშირში არიან ცხოველები და ფრინველები (ბარამიძე 1966: 212).

ასევე, ჰაგიოგრაფიას ზღაპრის ელფერი ახლავს ვეშაპის არსებობის და მასთან შეხების მოტივითაც, რომელიც დავით გარეჯელის „ცხოვრება“-შია წარმოდგენილი. როგორც ცნობილია, ზღაპრებში გავრცელებულია სოფლის ამაოხრებელ ვეშაპთან გმირის შებრძოლების მოტივი, რომელიც ასევე ქრისტიანიზირებული ფორმით წარმოდგენილია ქართულ ჰაგიოგრაფიაში (ბარამიძე 1966: 213).

ჰაგიოგრაფიული მწერლობისთვის ასევე უცხო არ არის ხალხური სიტყვიერების, განსაკუთრებით, საგმირო ეპოსის სპეციფიკა. როგორც საგმირო ეპოსის გმირი ადრეული ასაკიდან ავლენს გმირის თვისებებს, ძირითადად, ფიზიკური ძალის მონაცემებით, რაც გამოიხატება მის მიერ დევებისა და სხვა ბოროტი ძალების დამარცხებით, ასევე ჰაგიოგრაფიული ჟანრის მთავარი პერსონაჟიც (მომავალი წმიდანის) ბავშვობიდან ამჟღავნებს წმიდანისათვის დამახასიათებელ თვისებებს. წმიდანის ცხოვრება მიმართულია სიკეთისკენ, რომელიც სძლევს ბოროტებას (ბარამიძე 1966: 221 – 225).

ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში მხატვრული რელიქტის არსებობას მეტაფრასტიკაც განაპირობებდა. ეს მიმდინარეობა ბიზანტიაში შეიქმნა და თავი იჩინა მეცხრე საუკუნიდან, ხოლო განვითარების მაღალ საფეხურზე ის სვიმეონ ლოლოთეტმა აიყვანა (კეკელიძე 1957 ბ: 141).

მეტაფრასტიკის მიზანს ძველი ნაწარმოებების გამშვენიერება წარმოადგენდა. გამშვენიერება კი უნდა მომხდარიყო ხალხური მოტივების გამოყენებით, რათა ჰაგიოგრაფიული თხზულებები უფრო მხატვრული და ხალხისთვის საინტერესო გაეხადა (სირაძე 1965: 132).

ჰაგიოგრაფიაში მეტაფრასტიკამ ახალ ესთეტიკურ პრინციპებს ჩაუყარა საფუძველი. მანამდე ჰაგიოგრაფიაში თუ არ შეიძლებოდა ამბის მხატვრულად გალამაზება, რათა არ დარღვეულიყო რელიგიურად ამაღლებული ფაქტის შინაარსი (ამაღლებულად ითვლებოდა მხოლოდ ღვთაებრივი გამოვლინებით და არა

მხატვრულობით), ახლა მეტაფრასტიკის გავლენით სიტყვის მხატვრულმა გამოყენებამ შეცვალა არსებული მიდგომა (სირაძე 1978ა: 140).

მეტაფრასული თვალსაზრისით დაწერილმა ადრეული ხანის ჰაგიოგრაფიულმა თხზულებებმა, ხალხური მოტივების გავლენით, უფრო მეტი „ეგზოტიკურობა“ შეიძინეს (ბალხამიშვილი 1984: 86).

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებს საისტორიო თვალსაზრისითაც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. წმიდათა ცხორებები, ძირითადად, თანამედროვეების მიერ აღიწერებოდა, რომელთაც ხშირად თავიანთ ნაწერებში შეჰქონდათ ისეთი მნიშვნელოვანი ცნობები, რომლებიც თვით მემკტიანეებს უყურადღებოდ რჩებოდათ (კეკელიძე 1918: გვ. III).

ყოველ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში წარმოდგენილია ამავე ნაწარმოების დაწერის დროისთვის დამახასიათებელი პოლიტიკური და სხვა შინაარსის მატარებელი ცნობები. წმიდანთა „ცხორებების" თუ „მარტვილობების" მთავარი მოქმედი პერსონაჟები თავიანთი ეპოქის გმირები არიან, რომელთაც შეეძლოთ ხალხზე მოეხდინათ მნიშვნელოვანი გავლენა, რაც ერთგვარი საშუალება იყო უცხო ძალის მიერ თავს მოხვეული წესჩვეულებების წინააღმდეგ საბრძოლველად.

ქართული ჰაგიოგრაფიული ნიმუშების მიხედვით, წმიდანებს დაპირისპირება უხდებოდათ ჯერ ადგილობრივ წარმართებთან, ხოლო შემდეგ გარეშე მტრის მიერ საქართველოში შემოტანილ უცხო რელიგიებთან - ხან ერთთან, ხან მეორესთან, ძალადობრივად თავს მოხვევას რომ ცდილობდა გარეშე ძალა. ამ ჟანრის თხზულებებში მრავლად მოიპოვება ცნობები იმ დროის პოლიტიკური და სარწმუნოებრივი ვითარების შესახებ, რომლებსაც მართლაც ფასდაუდებელი მნიშვნელობა აქვთ საქართველოს როგორც წინაქრისტიანული წარმართული რწმენა-წარმოდგენების შესწავლის, ასევე, პოლიტიკური და სხვა, ჩვენთვის მნიშვნელოვანი საკითხების შესწავლის საქმეში. ამით ჰაგიოგრაფია, გარდა წმინდა რელიგიური საკითხებისა, წარმოგვიდგება როგორც წყარო საქართველოს ისტორიის უმთავრესი საკითხების შესასწავლად. ჰაგიოგრაფიაში შემოჭრილ, ქრისტიანობისათვის მიუღებელ საკითხებს ჩვენ შეიძლება ვუწოდოთ რელიქტი როგორც წარმართული რელიგიური რწმენის, ასევე, ქართველი ხალხის პოლიტიკური, სოციალური, კულტურული და ეკონომიკური ისტორიისა, რომლებიც

ავტორების ნებისთ თუ უნებლიედ მოხვედრილან ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებებში.

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებზე მუშაობისას აღმოჩნდა, რომ წარმართობის გადმონაშთი თავს იჩენს სხვადასხვა ქრისტიანულ რიტუალურ ქმედებასა და თვალსაზრისში. ჩვენს მიერ გამოვლენილი წარმართული პლასტის მქონე პასაჟები შესწავლილი გვაქვს როგორც მითოლოგიურ, ფოლკლორულ, ლიტერატურულ ცნობათა საფუძველზე, ასევე მეცხრამეტე საუკუნის ქართული პერიოდული პრესის, და რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, დღემდე უცნობ და ჩვენს მიერ სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანილ ეთნოგრაფიულ წყაროთა ცნობებზე დაყრდნობით.

ამრიგად, ნაშრომში წარმოდგენილია ქართველი ხალხის როგორც წინაქრისტიანული რწმენის სააზროვნო ელემენტები, ასევე, ამ ელემენტების ქრისტიანობასთან შერწყმის შედეგად მიღებული და დღევანდელ ხალხურ ყოფაშიც კი გადმოსული წეს-ჩვეულებები.

სამეცნიერო მიმოქცევაში ახლად წარმოდგენილი ეთნოლოგიური შინაარსის წერილობითი წყაროები მოვიძიეთ ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტისა და ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის არქივებიდან. ისტორიის ინსტიტუტის არქივიდან წარმოდგენილი გვაქვს ანდრო შადურის, დიმიტრი ცისკარაულის, მიხეილ კედელაძის, ალი დავითიანის, მელანია და ნათელა ბალიაურებისა და გიორგი ქობულაშვილის საარქივო მასალები, რომლებიც ხელნაწერთა სახით ინახება დასახელებული ინსტიტუტის არქივში. ხელნაწერთა ცენტრის არქივიდან ვისარგებლეთ რაფიელ ერისთავის საარქივო ფონდით, რომელიც ასევე ხელნაწერის სახით არის დაცული ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.

დასახელებულ პირთა საარქივო მასალებიდან, ძირითადად, გამოყენებული გვაქვს ის ეთნო–მითოლოგიური ცნობები, რომლითაც აღწერილია საქართველოს მთის (განსაკუთრებით აღმოსავლეთ საქართველოს) მოსახლეობის ხალხური ყოფისთვის დამახასიათებელი რელიგიური რწმენა–წარმოდგენები, რომლებიც დღესაც ხალხური ყოფის სხვადასხვა რიტუალურ და ყოფით წეს-ჩვეულებაში იჩენს თავს.

ხის თაყვანისცემა საქართველოში ძველი ქართული მწერლობისა და ხალხური ტრადიციული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით

წარმართ ქართველთა სააზროვნო სისტემაში დიდი ადგილი ეკავა საკრალურ ხესა და მასთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებს. საქართველოში ხის კულტის შესახებ ცნობები დაცულია როგორც საერო ხასიათის, ასევე სასულიერო ჟანრის თხზულებებში. ხის თაყვანისცემის და მისი გაღმერთების შესასწავლად განსაკუთრებით დიდია ხალხურ ყოფა – ცხოვრებაში შემორჩენილი როგორც ზეპირი გადმოცემების, ასევე სარიტუალო წეს-ჩვეულებების როლი.

ხის თაყვანისცემაზე მიგვანიშნებენ საქართველოში არსებული ტოპონიმებიც, მაგალითად: მუხნარი, მუხათწყარო, რკონი, თვით „წყნეთი“ კოლხური „ჭყონის“ ქართულ შესატყვისად ითვლება. კოჯორი ანუ რკო-ჯვარი და სხვ (სირაძე 1987: 111).

სულხან – საბას მიხედვით, სიტყვა „მარნა“ – ში იგულისხმება ტირიფის წვრილი ხე, რომელსაც ხმარობდნენ ვენახის ასაკრავად, ხოლო „მარნეული“ – თ აღინიშნებოდა მარნას რტოთაგანი (სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული 1991: 441–442).

ამ ცნობის საფუძველზე კი შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ქვემო ქართლში არსებული ტოპონიმი „მარნეული“ მომდინარეობს ხის სახელწოდებიდან, ანუ ტირიფის ხის სახელიდან, რომელიც, შეიძლება, ოდესღაც ისეთივე წმიდა საკულტო ხე იყო, როგორც სხვა ხეები.

საქართველოში სალოცავებისა და ხატების გარშემო მრავლად არსებობდა საკრალური ტყეები, რომლებიც წმიდა და შეუვალი იყო. სამლოცველოს გარშემო ხის დარგვას ისეთივე დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, როგორც მისთვის შეწირული ცხოველის დაკვლას. კვლევების შედეგად დადგენილია, რომ საქართველოს სხვადასხვა მხარეში წმიდა ხეებად ითვლებოდნენ მუხა, იფნი, ცაცხვი, ტირიფი, ვაზი და სხვა (ხაზარაძე, ცაგარეიშვილი 1988: 170). საქართველოში ხის თაყვანისცემის ამსახველი ცნობები მრავლად მოიპოვება ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“–ს ტექსტში გვაქვს ცნობები, რომ წარმართი ქართველები სხვადასხვა ჯიშის ხეებს აღმერთებდნენ: „და იტყოდეს დამბადებლად ქვათა და

მელთა, და სპილენძსა და რკინასა და რვალსა, გამობერვით განჭედილსა, ღმრთად თავყუანის–სცემდეს. ესენი იცოდეს ცისა და ქუეყანისა შემოქმედად" („მოქცევაჲ ქართლისაჲ" 1964: 120).

წარმოდგენილი ციტატის მიხედვით, ადამიანის მიერ გაღმერთებული საგნებიდან ერთ–ერთს ძელი წარმოადგენდა.

ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ჯვარ–ხატების შესწავლისას, იზიარებს ნ. მარის აზრს, რომლის მიხედვითაც „ძელი" იგივეა რაც მთიელთა ჯვარი, ხოლო ხატი კი–ხე და რომ ჯვარი და ხატი ჩვეულებრივი ძელი ანუ ხე კი არ იყო, არამედ სათაყვანებელი ობიექტი, რომელიც იყო დაკავშირებული ასტრალურ მსოფლმხედველობასთან (ბარდაველიძე 1974: 10).

ვ. ბარდაველიძის კვლევის თანახმად, საქართველოში ხის სხვადასხვა სახეობის თაყვანისცემა საფუძველს იღებს ტომობრივი ცხოვრების დროიდან, როდესაც ხეები წარმოადგენდნენ ტომის ტოტემურ მცენარეებს, რომლებიც შემდგომ სათაყვანებელ არსებებად იქნენ მიჩნეულნი, ამას გარდა, იყო რწმენა ხის შესახებ, რომლის მიხედვითაც, ხეები მოიაზრებოდნენ ადამიანის მსგავს ცოცხალ არსებებად (ბარდაველიძე 1974: 10).

უძველესი ადამიანის ცნობიერების განვითარების შედეგად, ხესთან დაკავშირებულმა უხილავმა არსებებმა ცაზე დაიკავეს ადგილი და ზეციურ არსებებად იქცნენ, მაგრამ მიწაზე მათ მაინც გააჩნდათ ამქვეყნიური საბრძანისი, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ცნობილია ჯვრისა და ხატის სახელწოდებით. ადამიანმა თავის გონებრივი განვითარების შემდგომ საფეხურზე ზეციური არსებები ჯვარ–ხატები ასტრალურ ღვთაებებად გარდაქმნა (ვარსკვლავების სახით). შემდგომ საფეხურზე ეს ასტრალური ღვთაებები აღმოჩნდნენ უზენაესი ტრიადის (მორიგე ღმერთი, მზექალი, კვირია) მორჩილების ქვეშ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში უზენაესი ტრიადის მორჩილების ქვეშ მყოფი ღვთაებები მოხსენიებულნი არიან ღვთისშვილების სახელწოდებით (ბარდაველიძე 1974: 11).

საქართველოში წარმართული რწმენისთვის დამახასიათებელი ხის თაყვანისცემის ფაქტები თავს იჩენს ქრისტიანობისა და წარმართული რელიგიის დაპირისპირების დროსაც. განსაკუთრებით ამ სახის ცნობები წარმოჩინდება „მოქცევაჲ

ქართლისაჲ”–ს თხზულებაში, როდესაც აბიათარს ფარულად მოუწოდებს წარმართი ასტირონ გუასპურაგნელი: „ხოლო აწ ესერა შენ გხედავ, შენ და ასულსა შენსა, რამეთუ ყოველივე დაგიტევებეს და ყოველი ერი შენი სიტყუთა შენითა განგიბნევია, და ხე იგი შუენიერი დაგიცემია და ბაგინი დაგიმკობია". („მოქცევაჲ ქართლისაჲ" 1964: 103).

ხის თაყვანისცემის საკითხის გარკვევისას „მოქცევაჲ ქართლისაჲ”–ს თხზულებას განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა აქვს. ამ ნაწარმოებში მოცემული პასაჟებით წარმოდგენილია არა მარტო უშუალოდ ხის, არამედ ხის კულტთან დაკავშირებული ქართველთა ასტრალური პანთეონის თაყვანისცემისა და ქრისტიანობის მიერ წარმართობის წინააღმდეგ ბრძოლის ამსახველი სხვადასხვა ხერხი, რომელთა მეშვეობითაც ქრისტიანულ სიმბოლიკაში თავს იჩენს წარმართული რელიქტი.

რ. სირამის მიხედვით, წმ. ნინოს სახესთან მჭიდროდაა დაკავშირებული ხის კულტი, განსაკუთრებით კი ვაზი, რომელიც საკრალური ხეა. წმ. ნინომ ვაზის ხისგან გააკეთა ჯვარი, რომელიც მაყვლოვანში დაიდგა, წარმართული რწმენით კი ვაზი მზესთან ასოცირდებოდა. დასახელებული მკვლევარი წმ. ნინოს ჯვარში ქრისტიანული იდეის წარმართულ კულტთან შეგუებას ხედავს (სირამე 1987:111–115).

აღმოსავლეთ საქართველოს საწესო საფერხულო სიმღერებში ვაზი ალვის ხესთან კავშირში არის წარმოდგენილი, რომელიც ღვთისშვილის კარზე ამოსულიყო და მასზე ზედ ვაზი ახვეულა, რომელსაც მწიფე ყურმენი ესხა. ვ. ბარდაველიძის მიხედვით, ამ ცნობით წარმოდგენილია წმიდა ვაზი, რომელიც ახვეულა ალვის ხეზე და მოუსხამს ყურმენი. ცნობა ნათელყოფს, რომ საქართველოში გავრცელებული ყოფილა მაღლარი, ანუ ვაზის სხვა ხეებზე აყვანის ტრადიცია (ბარდაველიძე 1968: 46-47).

ვაზის სხვა ხეებზე აყვანის ტრადიცია, ანუ ეგრეთწოდებული მაღლარი, განსაკუთრებით გავრცელებული იყო დასავლეთ საქართველოში. იმერეთში მას უწოდებდნენ ტყე–მაღლარს, რომელიც ხშირ შემთხვევაში სიმინდის ყანასთან იყო შერწყმული (გაბუნია 1968: 110).

ძველი ხალხური რწმენის მიხედვით, ყურმენი და მისი მირთმევა ადამიანის დღეგრძელობასთან ასოცირდებოდა, ამიტომ შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ხატის

კარზე ამოსული მაღლარი ვაზი და მისი ნაყოფი სიცოცხლის ხის განსახიერება იყო (ბარდაველიძე 1974: 48).

როგორც რ. სირაძე ფიქრობს, ვაზი უძველეს ქართულ ჩუქურთმაშიც იჩენს თავს, რომელიც გამოხატავს მზიურ მოძრაობას და მზის ძალას. ვაზი, წინაქრისტიანული რწმენის მიხედვით, როგორც ჩანს, დაკავშირებული იყო მზესთან და მიიჩნეოდა მის სწორფრად. ასე რომ, ვაზი, მითოსური რწმენით, ღვთაებრივი მცენარე იყო (სირაძე 1986: 140 – 141).

ქრისტიანობას, როგორც ჩანს, ვაზის მითოსური საწყისები თავის სასარგებლოდ გამოუყენებია, რის გამოც ვაზი თავისი სიმბოლიკით მჭიდროდ არის დაკავშირებული ქრისტიანულ იდეოლოგიასთან (სირაძე 1986: 142).

მკვლევართა შენიშვნით, წარმართული სარწმუნოების სიმბოლოები სიცოცხლის ხე და ჯვარი, ქრისტიანულ სარწმუნოებას თავისი მოძღვრების გადმოსაცემად წარმართული რელიგიიდან უსესხია, რის შედეგადაც ხე და ჯვარი მოგვევლინნენ ადრექრისტიანულ სიმბოლიკებად (დავლიანიძე 1964: 94-95).

წმ. ნინოს „ცხოვრებაში“ მნიშვნელოვანია ის პასაჟი, რომელიც მოგვითხრობს განმარტოებით, მარტოდმარტო მდგომი ხის შესახებ: „და ოდეს მაუწყა აღმართებაჲ, წარვაკლინენ ხურონი ძიებად ხესა. და ვითარ პოვეს ხმ ერთი, მარტოჲ მდგომარჴ კლდესა ზედა, რომლისადა არა მიხებულ იყო კელი კაცისაჲ, არამედ მონადირეთაგან სმენით გუესმინა სასწაული ხისაჲ მის, რამეთუ ოდეს ირემს–ღა ეცის ისარი, მიივლტიან ბორცუსა მას ქუეშე, რომელსა ზედა დგა ხმ იგი, და სწრაფით ჴამნ თესლსა მას მის ხისასა ჩამოცკნებულსა და სიკუდილისაგან განერის“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1964: 159).

წარმოდგენილი ციტატის მიხედვით, მარტო მდგომარე ხე იყო საკულტო, რომელიც მდგარა მაღალ კლდეზე, მიწაზე დაცვენილი მისი თესლი კი ირმების მკურნალად გვევლინება, და რადგანაც ის კურნავს ირმებს, არის სიცოცხლის ხე, რომლის მოჭრის შემდეგაც მისგან გააკეთეს სამი ჯვარი და აღმართეს სამ უმთავრეს მთაზე (სირაძე 1987: 112 – 125).

წარმართული ცნობიერებით, საკულტო ხის მოჭრით წარმოგვიდგება საკრალური აქტი, რომლის მიხედვითაც, ქრისტიანობამ დაამხო წარმართული რწმენა, მაგრამ მან ის მთლიანად კი არ მოსპო, არამედ მისი ძალა თავის სასარგებლოდ

გარდასახა, რაც გამოიხატა სამი ჯგერის გამოთლით და მათი აღმართვით (სირამე 1987: 108).

როდესაც ხის კულტის თაყვანისცემის შესახებ ვსაუბრობთ, მნათობთა და, განსაკუთრებით, მზის ღვთაებრიობის საკითხს გვერდს ვერ ავუვლით, რადგანაც ხის კულტი და ასტრალურ მნათობთა თაყვანისცემა მჭიდროდ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული.

საზოგადოდ ხეთა თაყვანისცემა დაკავშირებულია მნათობთა თაყვანისცემასთან, ამის გამო, როგორც სხვადასხვა ქვეყანაში, მათ შორის საქართველოშიც, არსებობდა სხვადასხვა ჯიშის ხე, რომლებიც, წარმართული რწმენა–წარმოდგენების მიხედვით, ითვლებოდა და განასახიერებდა მზეს (მაკალათია 1927 ა: 36).

ვ. ბარდაველიძის (ლომია) თანახმად, ხის კულტის განვითარების პროცესში არსებობს სამი საფეხური: პირველი საფეხურის მიხედვით, ხე და ტყე წარმოდგენილია სულიერ არსებად; მეორე საფეხურის მიხედვით, ხე ან ტყე წარმოადგენს წინაპართა სულის სადგომს; ხოლო მესამე საფეხურით, ხე და ტყე გვევლინება თავშესაფრად უზენაესი ღვთაების (ბარდაველიძე (ლომია) 1927: 172).

დასახელებული ავტორის მიხედვით, ხის თაყვანისცემა საქართველოში წარმოდგენილია თავისი განვითარების მესამე საფეხურში, როდესაც ხე ან ტყე სადგური იყო წარმართული ღვთაების (ბარდაველიძე (ლომია) 1927: 177).

საქართველოში არსებული უძველესი წერილობითი თუ სხვა სახის მონაცემების საფუძველზე, ხეები, როგორც ღვთაებათა სადგომები, უპირველეს ყოვლისა დაკავშირებულნი არიან ცასთან და იქ არსებულ ციურ მნათობებთან, მეტადრე კი მზესთან.

მზეს ქართველთა წარმართულ პანთეონში განსაკუთრებული ადგილი ეკავა, იგი იყო ქართველთა მთავარი ღვთაება. ლეონტი მროველის მიხედვით, ქართველებს დაუვიწყებიათ ღმერთი დამბადებელი და გამხდარან მზის, მთვარის და ხუთთა ვარსკვლავთა თაყვანისმცემლები (ლეონტი მროველი, 1955: 11).

მზე რომ ქართველთა მთავარ ღვთაებას წარმოადგენდა, ეს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ" – ს იმ პასაჟიდან კარგად ჩანს, როდესაც სანადიროდ გასულ მირიან მეფეს მზე დაუბნელდება: „და განვიდა მათა ზედა თხოთისასა მაღნართა, რაითამცა მოხედნა ციხეთა მათ დიდთა ასპად და კასპად და უფლისციხედ, და

განვიდა თხემსა მის მთისასა. და შუა სამხარ ოდენ დაბნელდა მის ზედა მზე, და იქმნა ღამე უკუნი, ბნელი ფრიად,, („მოქცევაჲ ქართლისაჲ" 1964: 135).

ჩვენს მიერ წარმოდგენილი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ამ ცნობის საფუძველზე რ. სირაძე აყალიბებს აზრს, რომლის მიხედვითაც მირიან მეფემ ქრისტიანობა არ აღიარა მანამ, სანამ არ იხილა მზის უძლურება მისი დაბნელების სახით. ნიშანდობლივია ის ფაქტიც, რომ სანამ სანადიროდ წასულ მირიან მეფეს მზე დაუბნელდებოდა, მანამდე მეფემ იხილა ქართლის მთავარი ღვთაების „არმაზის" მსხვერველა, რომელიც გამოიწვია წმ. ნინოს ლოცვამ, მაგრამ, როგორც ჩანს, არმაზის მსხვერველს მირიან მეფეზე დიდი გავლენა ვერ მოუხდენია, რადგანაც ის მაინც მყარად იცავდა წარმართულ სარწმუნოებას მანამდე, ვიდრე არ იხილა მზის უძლურება. ყოველივე ეს კი მეტყველებს იმის შესახებ, რომ მირიან მეფის და, საერთოდ, ქართველი ხალხის წარმართულ სააზროვნო სისტემაში, მთავარ ღვთაებას მზე წარმოადგენდა, ხოლო არმაზში ასახვას პოვებდა არაქართული ტრადიციების მქონე ღვთაების საწყისები (სირაძე 1989: 245).

ს. მაკალათიას, სხვადასხვა ხალხური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, მზის სადგომ წმიდა ხედ მიაჩნია თხილის ხე. აღნიშნულ ხეს აფხაზები დღესაც დიდ თაყვანს სცემენ, რაც გამოიხატება ამ ხის პატივსაცემად კვერების გამოცხოვაში (მაკალათია 1927 ა: 36).

აფხაზთა მსგავსად, გურულებსაც სცოდნიათ ჩიჩილაკისათვის კვერების გამოცხოვა, რომელთაც ყვინჩილა კვერს ან ბასილა კვერს უწოდებდნენ (რუხაძე 1968: 66).

თხილის ხე მზესთან ძირითადად დაკავშირებულია „ჩიჩილაკის" სახით. თხილის ხისაგან გაკეთებული ხუჭუჭა, გრძელთეთრწვერებიანი ჩიჩილაკი მზის სიმბოლო იყო, რომელზეც ხელის შეხებითაც ქართველი მეკვლე მომავალზე წინასწარმეტყველებდა (მაკალათია 1927 ა: 35).

ჩიჩილაკი მზის ემბლემა და მისი განსახიერება რომ იყო, ამის შესახებ მიაჩნებებს გურულების ჩიჩილაკის ერთ-ერთი ატრიბუტი, რომელსაც კალპს უწოდებენ. კალპი წარმოადგენდა ლერწისაგან მოწნულ რგოლს, რომელსაც ამკობდნენ სუროს ნაყოფითა და თხილის კვირტიანი ტოტებით, ამის შემდეგ

გამზადებულ კალპს ჩიჩილას თავზე აცმევდნენ, რომელიც, ვ. ბარდაველიძის აზრით, მზის განსახიერება იყო (ბარდაველიძე 2006: 79–80).

ჩიჩილაკი კალპთან ერთად, გარდა მზის ღვთაებრიობის განსახიერებისა, სიუხვისა და ბარაქის სიმბოლური გამომხატველიც იყო. ეთნოგრაფიულ ყოფაშივე მოწმდება რომ ჩიჩილაკი ბედნიერება–კეთილდღეობისა და დოვლათის სიმბოლოსაც წარმოადგენდა. ამავე დროს ვ. ვარდაველიძე ჩიჩილაკში ხედავს ქართველთა უძველეს რწმენას მსოფლიო ხის შესახებ, რომელიც მზესთან ასოცირდებოდა. კალპიანი ჩიჩილაკიც ამგვარ კონცეფციას ასახავს (ბარდაველიძე 2006: 81–82).

მზის სიმბოლო ჩიჩილაკის წვერები შეიძლება დავუკავშიროთ კიდევ თმებს, რომლებიც, ქართული მითოლოგიური რწმენის მიხედვით, განასახიერებდნენ მითოსური მზის სხივებს. თმის მითოსური საწყისები, როგორც ამას რ. სირაძე ბრძანებს, შემდეგში ქრისტიანობამ თავისებურად გარდაქმნა და თავის სამსახურში ჩააყენა. ამ ტენდენციამ თავი იჩინა წმიდა ნინოს ჯვარში, რომელიც საქართველოს განმანათლებელმა თავისი თმისგან შეკრა, რომლის შესახებაც რ. სირაძე წერს: „მივიღეთ ქართული მითოლოგემა–სიმბოლო „ჯვარი–ვაზისა“. მასში შერწყმულია ქართული წარმართული ესთეტიკური წარსული და ქრისტიანული აწმყო, ამ სახეში ჩანს ქრისტიანობაც და ქართული მითოსიც, ცხადია, ქრისტიანულად გადააზრებული" (სირაძე 1984: 148 – 150).

თხილის ხის თაყვანისცემის შესახებ მოგვითხრობს მიხეილ კედელაძის მიერ ჩაწერილი მასალები, რომლის მიხედვითაც, მთიულეთის სოფელ გოგნაურში კლდე წითელის ქედზე მოთავსებულ, ამავე სოფლის სალოცავ „სამღთო მაღლის“ ირგვლივ, საკმაოდ დიდ ტერიტორიაზე ყოფილა ხატის მრავალწლოვანი სხვადასხვა ჯიშის ხეები; ამ ადგილს ადგილობრივები უწოდებდნენ „სამღთო თხილიანს“. მ. კედელაძე აქვე დასძენს, რომ ხატის გარშემო არსებულ ტყეში მრავლად იყო მუხის, წიფლის, ვერხვის და სხვა ჯიშის ხეები, ხოლო თხილის ხეები კი აქა-იქ იდგა და მოსახლეობა ამ ადგილს მაინც თხილიანს უწოდებდაო (კედელაძე, 1/18. გვ. 3, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

წარმოდგენილ ცნობაზე დაყრდნობით გამოვთქვამთ ვარაუდს, რომ სხვა ხეებთან ერთად, თხილის ხეც წარმოდგენდა წმიდა ხეს, რომელიც ჩიჩილაკის სახით გამოხატავდა მზის სიმბოლოს. მართალია, აღმოსავლეთ საქართველოში, და განსაკუთრებით მის მთიანეთში, ჩიჩილაკის გაკეთების ტრადიცია დადასტურებული არ არის, მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ თხილის ხე გარდა ჩიჩილაკის სახით, მთელ საქართველოში იყო საკულტო ხე, რადგანაც ჩვენს მიერ წარმოდგენილი ცნობის მიხედვით, სალოცავ „სამღთო მაღლის“ ირგვლივ გაშენებულ ტყეს სხვადასხვა ჯიშის ხეებისაგან, რომელთაც აქა-იქ ერია თხილის ბუჩქები, მოსახლეობა მოიხსენიებდა როგორც „სამღთო თხილიანის“ სახელწოდებით, რაშიც უძველესი რწმენა თხილის ხის თაყვანისცემის შესახებ უნდა პოვებდეს ასახვას. ასე რომ, ჩვენი ვარაუდის მიხედვით, თხილის ხის თაყვანისცემა გავრცელებული ყოფილა არა მარტო დასავლეთ საქართველოში, არამედ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც.

საქართველოში არსებულ წმიდა ხეთა შორის ყველაზე მეტად მუხის თაყვანისცემა იყო გავრცელებული. თვით გეოგრაფიული ტერმინები - რკონი (შიდა ქართლი) და ჭყონდიდი (დიდი მუხა, სამეგრელო) მოწმობენ ამას (ბარდაველიძე (ლომია) 1927: 170).

ძველი, წარმართობისდროინდელი რწმენის მიხედვით, მუხის ხის კულტი დაკავშირებულია მნათობთა თაყვანისცემასთან. ასტრალურ მნათობთა თაყვანისცემელი ხალხი სალოცავად მიდიოდა მუხის ხესთან, რომლის ტოტემსაც მრავალი შესაწირავით ამკობდა. საზოგადოდ, მუხის ხეც, სხვა ხეების მსგავსად, მზის ღვთაების სადგომად ითვლებოდა (მაკალათია 1927ა: 37; 42).

როგორც ს. მაკალათიას აქვს გარკვეული, საქართველოში მუხის ხის კულტი დაკავშირებულია მითრიაზმთანაც, ხოლო ეს უკანასკნელი კი, თავის მხრივ, წარმოგვიდგება ბნელი ძალების წინააღმდეგ მებრძოლ ღვთაებად, რომელიც მზის, მთვარისა და ვარსკვლავების დახმარებით ებრძოდა ბოროტ ძალებს (მაკალათია 1938: 19).

ს. მაკალათიას კვლევის თანახმად, დასავლეთ საქართველოში აღმოჩენილ მითრას, იგივე ჯეგე-მისარონის კულტში მოცემულია წარმართული რწმენის უფრო ძველი ფენა, რომელშიც, დასახელებული ავტორის თქმით და ნ. მარის

გამოკვლევის დამოწმებით, მეგრული „ჯეგე“ და სვანური „ჯგგრაგ“ თავდაპირველად ნიშნავდა მუხას, მუხის ტყეს, რომელსაც წარმართული რწმენის მიხედვით თაყვანს სცემდნენ (მაკალათია 1938: 19 – 20).

მუხის თაყვანისცემაზე მიუთითებს თქმულება ანდრია მოციქულზე, რომელმაც მარტვილის წმ. მუხა მოაჭრევინა და მის ადგილას მარტვილის ტაძარს ჩაუყარა საფუძველი. მაგრამ ხალხმა ძველი რწმენა მაინც შემოინახა, რომლის გამოც ხსენებულ ტერიტორიაზე ხის მოჭრა დიდ ცოდვად ითვლება (მაკალათია 1927ა: 37).

ს. მაკალათიას აღნიშვნით, როდესაც მეგრელები მარტვილის მუხას ეთაყვანებოდნენ, მის პატივსაცემად კლავდნენ ღორებს, რომლის ხორცსაც შიგ მუხაში შესდგამდნენ, ამიტომ თვით სალოცავსაც „დოდგიმირი“ ეწოდებოდა (მაკალათია 1927 ა: 43).

ჯუანშერის ცნობით, როდესაც ვახტანგ გორგასალი პეტრე მღვდელთან ერთად ბიზანტიელების წინააღმდეგ საომრად შეკრებილ ქართველთა ჯარს მიმართავს მოწოდებით, რათა მათ თაყვანი სცენ ჯვარს, ბორზო მოვაკელი გაბედავს და არ აღიარებს ჯვრის რწმენას და მეფეს ეტყვის: „არა დაუტეობ ნათელსა შემწუელსა, და არა თაყუანისცემ ძელსა მაშმელსა, რომელი განშუენებულ არს ოქროთა და ანთრაკითა“. ჯვრის დაგმობის გამო ბორზო მოვაკელს ჯუანშერ სპასპეტი ლახვარს სცემს და მოკლავს (ჯუანშერი 1955: 176).

წარმოდგენილი ცნობის მიხედვით, ბორზო მოვაკელი ქრისტიანულ წმიდა ჯვარს მოიხსენიებს „ძელად“ და „მაშმელად“.

სულხან–საბას განმარტებით, „მაშმელი“ იგივეა რაც ფუტურო (სულხან–საბა ორბელიანი 1991: 441).

ჩვენი აზრით, ქართლის ცხოვრების ამ პასაჟით, სადაც ბორზო მოვაკელი ჯვარს ადარებს მაშმელს, ვლინდება ქართველი ხალხის წარმართული ცნობიერებისათვის დამახასიათებელი რწმენა – წარმოდგენა, ხის, კერძოდ კი, მაშმელის (ხის ფუტურო) თაყვანისცემის სახით, რომელიც პარალელს ავლენს მარტვილში არსებულ იმ წეს-ჩვეულებასთან, რომლის მიხედვითაც, მოსახლეობა ღორის ხორცს სხვადასხვა სანოვანსთან ერთად შედგამდა მუხაში, ანუ მუხის მაშმელში–ფუტუროში, რაც დაკავშირებულია წინაქრისტიანულ ეთნო–რელიგიურ რწმენა–წარმოდგენასთან, რომლის მიხედვითაც ხეები სიწმიდეებად იყო აღიარებული.

მუხის ხის წმიდა ცხოველად ითვლებოდა ღორი. ეს ცხოველი მუხნარ ადგილებს ეტანებოდა, რათა მისი ნაყოფით გამოკვებილიყო. ამიტომ მორწმუნეთა შორის ეს ცხოველი ხელშეუხებლად და მუხის ღვთაებისადმი შეწირულად ითვლებოდა, მისი ხორცის ჭამა სასტიკად აკრძალული იყო. მხოლოდ წელიწადში ერთხელ, წლისთავზე ღორებს მზის ღვთაებას მსხვერპლად სწირავდნენ (მაკალათია 1927 ა: 41 – 42).

წარმართულ საქართველოში ღორი, როგორც წმიდა მუხის ხესთან დაკავშირებული ცხოველი, მორწმუნეთა შორის ითვლებოდა ტაბუირებულ ცხოველად, რომლის დაკვლაც არ შეიძლებოდა. ღორისადმი ასეთი დამოკიდებულება განსაკუთრებით თავს იჩენდა ფშავ-ხევსურეთში, სადაც ხატისაგან იკრძალებოდა ამ წმიდა ცხოველის ხორცის ჭამა. აქ მხოლოდ ხატის უმაღლეს პირებს ჰქონდათ ნება დართული შეწირული ღორის დაკვლისა და მისი ზოგი ნაწილის მირთმევისა (მაკალათია 1927 ა: 43).

ღორს მკვლევრები მზე-სინათლის ღვთაება მითრასაც უკავშირებენ, რომელიც საქართველოშიც იყო გავრცელებული. ავესტას მუხლებში გარეული ტახი მითრას წმიდა ცხოველად მოიხსენიება, რომლის შესახებაც ნათქვამია, რომ ღორის მოდგმა მეორედ მკვდრეთით აღდგომამდე უნდა გაგრძელდესო. ამას გარდა, ავესტაში ღორი წარმოდგენილია ღვთაება მითრას დამხმარედ ბოროტი სულების წინააღმდეგ (მაკალათია 1927 ბ: 188).

აფხაზეთში არსებული ხის თაყვანიცემის რწმენა-წარმოდგენებიდან მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია მუხის კულტს. ივ. ჯავახიშვილის აღნიშვნით, აფხაზებს ხის თაყვანისცემა ბოლო დრომდე მტკიცედ ჰქონიათ დაცული. აფხაზები დიდი მოწიწებით უფრთხილდებოდნენ ხატის ტყეებს და თაყვანს სცემდნენ მუხის ხეს. ყოველ გაზაფხულზე ისინი აღნიშნავდნენ ყვავილობის დღესასწაულს, რომლის დროსაც, ჩვეულების თანახმად, სახლებს ყვავილებითა და მწვანე ბალახებით რთავდნენ. დღესასწაულის წინა ღამეს ახალგაზრდა ქალები მოხუცებულებთან ერთად მიდიოდნენ ტყეში, მზის ამოსვლისას კი ზეიმით ბრუნდებოდნენ სოფელში, წინ მოუძღვოდათ მოხუცი, თავზე მუხის ფოთლების გვირგვინით შემკული (ჯავახიშვილი 1979: 133).

აფხაზებსვე ჰქონდათ წესად აპრილის დამდეგს ტყეში წასვლა ამორჩეულ საღმრთო მუხის ხესთან, რომელთან მისვლისას სოფლის მამასახლისი იტყოდა ლოცვას, ლოცვის წარმოთქმის შემდეგ ნაბადს წამოიხურავდა, ისე რომ არავის დაენახა, ამის შემდეგ ხალხი რიგ-რიგობით მივიდოდა მუხასთან, აკოცებდა, ხანჯალს დაასობდა და ლოცვას წარმოთქვამდა, შემდეგ მამასახლისს მიუბრუნდებოდა და აღსარებას იტყოდა (ჯავახიშვილი 1979: 134).

აფხაზთა ხალხურ რწმენა – წარმოდგენებში მუხის ხე ფიგურირებს „ქარის სალოცავი“-ს პატივსაცემად შესრულებულ წეს-ჩვეულებაშიც. ამ დროს აფხაზები აკეთებდნენ დიდ ყველიან ჭადს, გაჰქონდათ გარეთ და ევედრებოდნენ ქარის ქალბატონ „ჩიჩ-სა“, რომ კეთილი ქარი მოევლინა მათთვის და ცუდი აემორებინა. შემდეგ მჭადს შუაგულს ამოაჭრიდნენ, წაიღებდნენ ტყეში და მაღალი მუხის ხის წვეროზე დადებდნენ, მეორე დღეს, ვინც პირველი ნახავდა მუხის წვეროზე შემომდგარ ჭადს, ეს უკანასკნელი მისი ხდებოდა (გიორგაძე 1888: 1).

ასევე, აფხაზებს მარიამობა დღესთან დაკავშირებით ჰქონდათ წესად პატარა კვერების გამოცხობა, რომლითაც ოჯახის უფროსი სახლის ყველა წევრთან ერთად მიდიოდა ერთ – ერთ ახალგაზრდა ხესთან, ხეს ფეხს მიადგამდა და წარმოთქვამდა ლოცვას: „ხეო, შენი მაღლი და სიკეთე მომანიჭე, ხიდამ უვნებლად ჩამომიყვანე, ნედლ ტოტზე შევსდგე, გამიმაგრდეს, ხმელზე შევსდგე, გამინედლდეს" და სხვ. (გიორგაძე 1888: 1).

მუხის ხის კულტზე მეტყველებს წყალტუბოში არსებული ერთი წეს-ჩვეულება, რომლის მიხედვითაც, 15 აგვისტოს სცოდნიათ ამორჩეულ მუხის ხესთან მისვლა სხვადასხვა შესაწირავით და ლხინის გამართვა. ასევე, წყალტუბოს სოფ. ხომულში ყოველი წლის 25 თებერვალს წესად ჰქონიათ „ალეორტების" დღესასწაულის გადახდა, რომელიც წარიმართებოდა შემდეგნაირად: „ამ დღეს ყველა ოჯახში მყოფნი, გარდა მდედრობითი სქესისა, იკრიბებიან სხვადასხვა სანოვაგით ერთ დაბურულს ტყეში, რომელსა ჯერ ადამიანის ხელი არ შეჰხებია, რადგანაც აქაურებს წმინდა ადგილად მიაჩნიათ ამისთანა ტყე და იქიდან არავის არ შეუძლია თუნდ ერთი ჩხირი გამოიტანოს. როდესაც ყველა თავს მოიყრის, ყველა იქ მყოფნი სალდათებივით დამწკვრივდებიან, აანთებენ სანთლებს და ამ ნაირად სამჯერ შემოუვლიან ირგვლივ ტყეს, შემდეგ ყველა ერთბაშად დაიჩოქებს,

ილოცვენ და მერე შეუდგებიან ტყეშივე სადილს, რომელიც ხშირად მეორე დღემდეცაა გასტანს" (ორპირელი 1890: 2).

მუხის ხეს ეთაყვანებოდნენ თიანეთის სოფ. მატან–მარალისის მცხოვრებლნიც. ამ სოფლის შუაში მდგარა ერთი ძირი მუხის ხე, რომელსაც დასახელებული სოფლის მოსახლეობა ჰკიდებდა სხვადასხვა ფერის და ზომის ნაჭრებს, შემდეგ კი ამავე სოფლის მაცხოვრებლებს მუხის ირგვლივ გალავანი აუშენებიათ და კურატებიც კი უკვლიათ მისთვის (სოფ. მატან–მარალისი 1888: 2).

ფშავ–ხევსურეთის მოსახლეობის ცნობიერებაში მუხის ხის კულტის არსებობის შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის ზურაბ არაგვის ერისთავის მიერ ამ მხარეში განხორციელებული ლაშქრობის ამსახველი ამბავი, რომლის მიხედვითაც, ფშავში, ლაშარის სალოცავში, მდგარა „ბერ–მუხა“, შეერთებული ცასთან ოქროს შიბით, რომელსაც მფარველი ანგელოზი ჰყოლია და რადგანაც ლაშარის ჯვარი ლაშქრობის ხატია, იგი ფშაველთა ლაშქარს მფარველობდა, რის გამოც ზურაბი ვერ სძლევდა ფშაველებს. ზურაბს სცოდნია, რომ სანამ ლაშარის ბერ–მუხას არ მოჭრიდა, მთიელებს ვერ დაამარცხებდა. ზურაბი ბევრჯერ ცდილა მუხის მოჭრას, მაგრამ საწადელისთვის ვერ მიუღწევია, მუხას მოჭრის დროს რამდენ ნაფოტსაც ააგდებინებდნენ, იმდენი ისევ ზედ ეკვროდა, მაგრამ ზურაბს მოღალატე ფშაველის დახმარებით მუხა მაინც მოუჭრია, მისთვის კატის სისხლი წაუსვამთ, რის გამოც მუხის მფარველი ანგელოზი ზეცაში გაფრენილა და მუხას უძლეველობაც დაუკარგავს, რაც გამხდარა ფშაველთა დამარცხების მიზეზი (ურბნელი 1888: 1).

ზურაბის მიერ საკულტო მუხის მოჭრის ამსახველი ცნობა ფოლკლორმაც შემოგვინახა:

ბებერსა ლაშარის ჯვარსა
ხმელ გორზედ ედგა ბერ – მუხა,
წვერს ება შიბი ოქროსი,
ზეცას წავიდეს კიბითა,
სულ – მა ერისთვისშვილმა
ამოაბრუნა ძირითა. . .
მინამდე იმის ძე არის,
ის ამოაგდებს ჭირითა! . . . (ურბნელი 1888: 1).

საკულტო მუხის მოჭრის თქმულება მარტო საქართველოს სინამდვილეში არ პოვებს ასახვას. ამ შინაარსის მქონე თქმულებები დასტურდება მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხის მითებში. მაგალითად, ბერძნულ მითოლოგიაში ცნობილი არის ნაყოფიერების ქალღმერთ დემეტრას წმიდა მუხა, რომელშიც დემეტრას საყვარელი ნიმფა—დრიადე ცხოვრობდა. დრიადეც და მუხაც უკვდავნი იყვნენ, მათი სიცოცხლე ერთმანეთს იყო გადაჯაჭვული. ამიტომ საბერძნეთში გავრცელებული იყო შეხედულება, რომლის რწმენითაც, თითქოს დრიადები და მუხის ხეები ერთად კვდებოდნენ და მართლაც, როდესაც თესალიის მეფემ დაიწყო დემეტრას წმიდა მუხის მოჭრა, ამ დროს გაისმა შემზარავი კვნესის ხმა და ხიდან სისხლი გადმოვიდა. ხის მიწაზე დანარცხებასთან ერთად სული განუტევა ნიმფა დრიადემაც (ჩიქოვანი 1971: 46).

ამ შემთხვევაში საინტერესო ისაა, რომ ზურაბ არაგვის ერისთავი ფშავს ვერ იმორჩილებს იმიტომ, რომ ამ გეოგრაფიულ არეალს მფარველობს საკულტო მუხა, რომელსაც ანგელოზი მფარველობს, რის გამოც ის უძლეველია, ვერ ხერხდება მისი მოჭრა, მისი ტანიდან ავარდნილი ყოველი ნაფოტი ისევ თავის ადგილს უბრუნდება. ლაშარის მუხას სძლევენ მხოლოდ მაშინ, როდესაც მოღალატის ნაამბობის მიხედვით მოიქცევიან: წმინდა მუხას წაუსვამენ უწმინდური ცხოველის, კატის სისხლს, რის გამოც მუხას მოსცილდება მფარველი ანგელოზი, იგი ზეცაში გაფრინდება, ამის შედეგად კი მუხას მოჭრიან.

მ. ჩიქოვანი ლაშარის საკულტო მუხის შესახებ არსებულ გადმოცემასა და ბერძნულ მითოლოგიაში არსებულ დემეტრას წმიდა მუხას შორის ავლებს საერთო პარალელს, რომლის მიხედვითაც, ამ ორ თქმულებას ბევრი საერთო რამ აქვს: „როგორც ქართულ რიტუალურ ლექსში ოქროს შიბიან მუხას წაქცევისთანავე მოსცილდა (გაფრინდა) მცენარეთა მფარველი ანგელოზი, ისე ბერძნულ მითშიც ასწლოვანი მუხის მოჭრისთანავე მუხას გასცილდა მცენარეთა მფარველი ნიმფა დრიადე (მოკვდა)“ (ჩიქოვანი 1971: 49).

მუხის თაყვანისცემის ამსახველი რწმენა—წარმოდგენები თავს იჩენს ფშაველ—ხევსურთა მიერ წარმოთქმულ ლოცვებშიც, მაგალითად: „დიდება . . . მუხის ანგელოზს“. მათ სწამთ, რომ არსებობს „მუხის ანგელოზი“ (ჯავახიშვილი 1979: 133).

თქმულების მიხედვით, ლაშარის წმიდა მუხის ხე ამოსულია ხატის კარზე, რომლის ამოსვლაც და დანიშნულებაც სრულიად საკრალიზირებულია. საქართველოში გავრცელებული ძველი ხალხური თქმულებების მიხედვით, ხატის კარზე ამოსულ წმიდა საკულტო ხეებთან დაკავშირებით არსებობდა სხვადასხვა მითოსურ–რელიგიური ცნობები, რომელთა მიხედვითაც, ყოველი ასეთი ხის ამოსვლას საფუძვლად გარკვეული სახის გადმოცემა ჰქონდა.

ასეთი შინაარსის მქონე ერთ–ერთი თქმულება დაკავშირებულია სოფელ ჯებირთან (ატენთან) ახლოს არსებულ ხუნგრის საყდრის ნანგრევების ამბავთან. ამ საყდრის ნანგრევის შუაგულში ამოსულია რცხილის ხე. ადგილობრივ მოსახლეობაში არსებული თქმულების მიხედვით, ერთ დროს აქ დიდი ეკლესია მდგარა, ერთხელ გარკვეული ვითარების გამო მომხდარა ისე, რომ ამ ეკლესიის საკურთხევლის წინ ჯვრისდასაწერად წარმდგარა ქალ–ვაჟი, როდესაც ეკლესიის მომღვარს დაუწყია ჯვრისწერის რიტუალის პროცესი, უჭექქნია საყდარს და თან ჩაუტანია ყველანი მღვდლიან–ხალხიანად. ამ ამბის შემდეგ გარკვეულა, რომ ეს ქალ–ვაჟი თურმე და–ძმა ყოფილა, რომლებსაც არ სცოდნიათ ეს. მომხდარი ამბის შემდეგ გასულა ცოტა ხანი და დარღვეული ეკლესიის შუაში ამოსულა დიდი რცხილის ხე, რომლის შესახებაც ხალხში არსებობს ეს ლექსი:

„და–ძმანი განისვენებენ

აბრამს წიაღ შინა!

იმ და–ძმაზე ამოვიდა

შუა საყდარს რცხილა" (ი. ს. დ 1877: 2).

ამ თქმულების მიხედვითაც, საყდრის კარზეც ამოდის რცხილის ხე, რომლის ამოსვლაც განაპირობა გარკვეულმა ამბავმა. ეს ამბავი განვითარდა ქრისტიანულ ეკლესიაში, რომელშიც „ჩვეულებრივ“ სრულდებოდა ქრისტიანული წესი. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს წარმართული ხანის რწმენა–წარმოდგენასთან, რომლის მიხედვითაც, ოდესღაც ამ ქრისტიანული ეკლესიის ადგილას არსებობდა წარმართული სახის სამლოცველო, რომელიც გარშემორტყმული იყო წმიდა რცხილის ხეებით, ან კიდევ წარმართული სახის სალოცავს განასახიერებდა საკრალური რცხილის ხე, რომელსაც თაყვენს სცემდნენ. ქრისტიანობას კი ამ წარმართული სალოცავის კვალი წაუშლია და მის ადგილას

ეკლესია აუშენებია, მაგრამ ხალხის მეხსიერებას დაუცავს ხსოვნა წმიდა რცხილის ხის შესახებ; რომელიც შეიძლება მოვიაზროთ სიცოცხლის ხედ, რომელშიც გარდაცვლილი და—ძმის სული გადავიდა, განედლდა და გაიზარდა.

საქართველოში ხის თაყვანისცემის ფაქტები ვლინდება სხვადასხვა სახალხო გართობა—სანახაობებითაც. სამეგრელოში არსებული ერთ—ერთი ასეთი სახალხო სანახაობა აღწერილი აქვს დავით ბარნაბიშვილს, რომელიც სრულდებოდა ოც აპრილს სოფელ ბანძაში. ამ დღეს, ეკლესიასთან ახლოს, წირვიდან გამოსული ხალხი თავს იყრიდა ერთ ადგილას და იწყებდა ცეკვა—თამაშს. ოთხ საათზე თავს ანებებდნენ სხვადასხვა გართობას და მღვდლის მოწოდებით გალობით ეკლესიას გარს შემოუვლიდნენ, შემდეგ გავიდოდნენ მინდორზე, სადაც მღვდელი მეგრულად იტყოდა: „დიდებულო, წმინდაო გიორგი, შენ შეეწიე შენ მრევლს, შენ მიეცი ძალი და ღონე და შეძლება; შენ გაამარჯვებინე აწინდელ ბურთის თამაშში" და მოთამაშეებს ბურთს გადაუგდებდა. ბურთაობაში მონაწილეობას ღებულობდნენ როგორც ცხენებზე ამხედრებულები, ასევე ქვეითად მყოფებიც. ბურთის თამაშობას რომ შესწყვეტდნენ, ისევ ეკლესიასთან მოიყრიდნენ თავს, რის შემდეგაც გალობით გასწევდნენ სოფლისკენ. ამ დღესასწაულის ჩამწერის ცნობით, სოფლისკენ მიმავალი ხალხი მისულა ერთ მოზრდილ ვაშლის ხესთან, ზოგი მათგანი ვაშლის წვეროზე ასულა, ზოგსაც შუა ტოტებზე მოუკიდია ხელი და დაუწყიათ ხის აქეთ-იქით რყევა, ამ პროცესის დროს თან გალობდნენ. ხეს დიდხანს ვერ გაუძლია ასეთი შერკინებისთვის და ფესვები დაწყვეტია, რის შედეგადაც ვაშლის ხე ძირიანად ამოუძვრიათ, ამის შემყურე ვაშლის ხის პატრონს ბევრი უგინებია და ულანძღია რიტუალში მონაწილე ხალხი, მაგრამ ეს ხალხი იმდენად ყოფილა აზარტში შესული, რომ ლანძღვა ვერც გაუგიათ. მოგლეჯილი ხე აუწევიათ და ასევე ლოცვით მაღლა აწეული ეკლესიაში მიუტანიათ და მისი კარების წინ დაუსვიათ, ამის შემდეგ ხეზე ასულა ეკლესიის მოძღვარი და წარმოუთქვამს შემდეგი სიტყვები: „დიდებულო წმ. გიორგი, შენ მიეცი ბანძელებს შეძლება, მშვიდობა და დღეგრძელობა, ძალი, ღონე და ისე გაამარჯვებინე ყოველს წელს, როგორათაც ეხლა, ეს ჯარი (დამსწრე საზოგადოება) მოსულა შენ კარს წინ შენ სადიდებლად და სასეირნოდ, შენ გევედრები მისცე მშვიდობა, რომ ყოველს წელს ესე მოვიდნენ და ესრეთ პატივი გცენ, როგორათაც ეხლა, ვინც დღევანდელ ჯარში მოიპაროს

რამე და მოპარული არ გამოაჩინოს შენ გვედრები, ნუ შეაწევ, დაამარცხე მისი ოჯახიცა და თვით იგიცა". ამ სიტყვების თქმის შემდეგ ეს ხე თავ-აღმა სხვა ხეზე აუყუდებიათ (ბარნაბიშვილი 1870: 1–2).

ამ ცნობის ჩამწერი აქვე დასძენს, რომ ეს ხის მოგლეჯა თუ საიდან მომდინარეობს არავინ იცის, ზოგი რას ამბობდა და ზოგიც რას, ერთ მოხუცს მისთვის უთქვამს: „უწინ როგორათაც საქართველოს სხვა ნაწილებში, აგრეთვე აქაც წარმართები ყოფილან და სხვათა შორის ხეებისთვისაც თაყვანი უციათ. აქაურების ღმერთი ყოფილა ხე. აქაურები ისეთი ქურდები ყოფილან, რომ სხვისი ღმერთი–ხე მოუპარავთ, აქ მოუტანიათ და თავიანთი ღმერთისთვის შეუწირავთ" (ბარნაბიშვილი 1870: 2).

ამ ცნობის მიხედვით, სახალხო სანახაობაში რიტუალის სახით ბოლო დრომდე შემორჩენილა წარმართული დროის რწმენა–წარმოდგენები, რომლებიც კავშირშია ხის თაყვანისცემასთან. მართალია, ხის მოგლეჯა და მისი ეკლესიის კარებთან მიტანა დაკავშირებულია ქურდობასთან და მისი აღმოფხვრის მცდელობასთან, მაგრამ ამ რიტუალის ჭეშმარიტი დედააზრი სხვა რწმენა–წარმოდგენაში უნდა პოვებდეს ასახვას, კერძოდ კი, ხის კულტთან და მასთან დაკავშირებულ რიტუალთან. ან შეიძლება ვიფიქროთ, რომ, წარმართული რწმენის მიხედვით, ხის ძირიანად წაქცევის შემთხვევაში ამ ხის სიმრთელე–სიჯანსაღე გადადიოდა ხის წამქცევში, როგორც ეს მოხდა ლაშარის მუხის მოჭრის შემთხვევაში, როდესაც მუხამ დაკარგა ძალა, სამაგიეროდ კი ზურაბს ემატა ძალა, რისი წყალობითაც გაილაშქრა ფშავლებზე.

ან კიდევ ხის მოგლეჯის რიტუალით განასახიერებდნენ ქრისტიანობის მიერ წარმართული რელიგიის მარცხს (გავიხსენოთ ქრისტიანული რელიგიის მიერ საკულტო ხეების მოჭრის ამბავი), რომლის მნიშვნელობა ამ ხალხში უკვე დავიწყებას იყო მიცემული.

საქართველოში მუხის ხის შემდეგ, ალბათ, ყველაზე მეტად გავრცელებული იყო ცაცხვის ხის თაყვანისცემა, რომელიც მუხას თითქმის არც სილამაზით და არც ძლიერება – ხანიერებით არ ჩამოუვარდებოდა. მთელ დასავლეთ საქართველოში ცაცხვის ხეს დიდ პატივს სცემდნენ. ამ მხარეში მკაცრად მისდევდნენ ტრადიციას, რომლის მიხედვითაც, ცაცხვის მოჭრა და მისი შეშად ხმარება იკრძალებოდა.

იშვიათ შემთხვევას არ წარმოადგენდა ის ფაქტიც, რომ სადაც ეკლესია არ იყო, ეკლესიის მაგივრობა ცაცხვის ხეს გაეწია (ბარდაველიძე (ლომია) 1927: 171).

რკონში (შიდა ქართლი), ღვთისმშობლის ეკლესიასთან, მდინარე თემძის ნაპირას მდგარა მრავალწლოვანი, ჯავახიშვილების საგვარეულო სალოცავის წმიდა ცაცხვის ხე. მის ძირში ესვენა ქვა – ხატი, რომელზედაც მხედრული ასოებით ამოჭრილი ყოფილა წარწერა: „ცაცხვის წმინდა გიორგის სახე" და „დედა ღვთისმშობლისა". როგორც ეს ცაცხვი, ასევე მის გარშემო მდგარი სხვადასხვა ჯიშის ხეებიც დღემდე წმინდა ტყედ ყოფილა მიჩნეული (ბარდაველიძე (ლომია) 1927: 164 – 166).

ვ. ლომიას ჩანაწერების მიხედვით, რკონის ღვთისმშობლობაზე მისული მლოცველები დიდი სასოებით მოიხსენიებდნენ ცაცხვის წმიდა გიორგის ხეს. მათვე ვ. ლომიასათვის უთქვამთ, რომ რკონის ეკლესია ჩვენი მეორე სალოცავია, მთავარი მამაპაპეული კი ცაცხვიაო. სალოცავად მოსული მლოცველები წასვლისას მიდიოდნენ ცაცხვის ხესთან, გადაიწერდნენ პირჯვარს, ემთხვეოდნენ და მიაკრავდნენ ანთებულ სანთელს (ბარდაველიძე (ლომია) 1927: 166).

ხალხური რწმენით, რკონის ცაცხვის ხე საიდუმლო კავშირში იმყოფებოდა ჯავახიშვილების საგვარეულოსთან, ვინაიდან ამ ხის სიმრთელესთან იყო დაკავშირებული ჯავახიშვილების სიჯანმრთელე და სიცოცხლე. ეს აშკარად ჩანს ჯავახიშვილებში არსებული იმ ტრადიციიდან, რომლის მიხედვითაც, როცა ამ საგვარეულოში ვინმე ავად გახდებოდა, მივიდოდნენ ცაცხვთან და გულდასმით დაათვალიერებდნენ. თუ ცაცხვს ყველა ტოტი მთელი აღმოაჩნდებოდა, მაშინ, მათი რწმენით, ავადმყოფი მალე გამოჯანმრთელდებოდა, ხოლო წინააღმდეგ შემთხვევაში მას სასიკვდილო საფრთხე მოელოდა (ბარდაველიძე 1949: 129).

ვ. ბარდაველიძის აზრით, ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს ქართველ ხალხში არსებულ უძველესი დროის რელიქტთან, რომელსაც გარკვეული სახის რწმენით დღევანდებლობაში თავი უჩენია. ამ უძველესი რწმენის მიხედვით, ყველა ხეში და ბუჩქში სული ცხოვრობდა, რომელნიც ამავე დროს ითვლებოდნენ კონკრეტული ადამიანის ერთ–ერთ სულად, რომელზედაც იყო ადამიანის სიცოცხლე დამოკიდებული. იმ შემთხვევაში, თუ მოხდებოდა ხის ან ბუჩქის მოჭრა ან დაზიანება, რომელიც წარმოადგენდა ამა თუ იმ კაცის გარეშე სულის საფარს, მაშინ თვით ეს კაციც ავად ხდებოდა (ბარდაველიძე 1949: 128–129).

დასახელებულ მკვლევარს, ადამიანის სიცოცხლისა და ხის იდუმალი კავშირის რწმენის ამსახველი მასალა დაუფიქსირებია რაჭის სოფელ გლოლაში, რომლის საზღვრებშიც არსებობდა ერთი „წმიდა“ ტყე, რომელსაც „მუხათა“ ეწოდებოდა; იქ ხის მოჭრა სასტიკად აკრძალული იყო, მაგრამ ერთხელ ეს ტაბუ დაურღვევიათ და ხე მოუჭრიათ, გადმოცემის თანახმად, ამ ქმედებას იმავე სოფელში კაცის სიკვდილი გამოუწვევია (ბარდაველიძე 1949: 129).

ადამიანის სიცოცხლისა და ჯანმრთელობის, ხესთან კავშირზე უნდა მიუთითებდეს უკანასკნელ დრომდე გურიაში შემორჩენილი ტრადიცია, რომელიც ოდესღაც გავრცელებული იყო მრავალ ქვეყანაში. ამ ტრადიციის მიხედვით, ბავშვის დაბადებისთანავე გურული მის სახელზე ხეს რგავდა, რომელსაც დიდი მზრუნველობით უვლიდა, მაგრამ ახლა ამ გურულს აღარავითარი წარმოდგენა აღარ აქვს იმაზე, რომ ოდესღაც ამგვარი ნარგავი წარმოადგენდა მაგიურ საშუალებას ბავშვის ბედნიერებისათვის (ბარდაველიძე 1949: 129).

ვ. ბარდაველიძის კვლევით, ხის კულტი გვხვდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ჯვარ – ხატის დროშის სახითაც. ამ შემთხვევაში კი საქმე გვაქვს ალვის ხის თაყვანისცემასთან (ბარდაველიძე 1968: 48).

ქართველ მთიელთა იდეოლოგიაში სახატო დროშას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, მას ღვთისშვილებთან ერთად სახატო წარმოდგენებში ცენტრალური ადგილი ეკავა. დროშისათვის ხელის შეხების უფლება გააჩნდა მხოლოდ ხევისბერს და მკადრეს (მედროშე). დროშის გამოტანა ხატის დარბაზიდან მთელი ცერემონიის შესრულებით მიმდინარეობდა. გარეთ გამოტანილ დროშას იქ დამსწრე მთელი საზოგადოება მოწიწებით შეეგებებოდა. სალოცავად მისული ხალხი ყოველთვის ცდილობდა, დროშისთვის ზურგი არ შეექცია (ბარდაველიძე 1968: 48).

თუმ – ფშავ – ხევსურული სახატო დროშები თითქმის ერთნაირი იყო. ისინი შედგებოდა ტარისა, ზანზალაკისა და რამდენიმე ფერადი ოთხკუთხედი ნაჭრისაგან, რომელთაც სამკადრეო ერქვა. ტარის ზემოთ მოთავსებული იყო ვერცხლის ბურთულა და შუბი. დროშაზე ყოველი სამკადრეო მარტო ერთი კუთხით მაგრდებოდა, ამიტომ ზეაღმართული დროშა დახრილტოტიან ხის სქემატურ გამოსახულებას მიაგავდა, სამკადრეოები განასახიერებდნენ ფერად

ფოთლებს, ამ ნიშნით დროშა სიმბოლურად ხეს განასახიერებდა და მის ტოტებზე (სამკადრეო ნაჭრები) მთიელთა ღვთისშვილი ბინადრობდა (ბარდაველიძე 1968: 52).

ვ. ბარდაველიძეს აქვე აქვს გარკვეული, რომ მთიელთა ჯვარ – ხატის ენაზე წმიდა ხეებს ალვის ტანი ეწოდებათ, ხოლო ალვის ხე კი იგივეა, რაც „ჭადარი“, ღვთისშვილთა წმიდა ტყეები კი აღინიშნებოდა სიტყვა „ალვანით“ (ბარდაველიძე 1968: 52).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა დროშის შესწავლის საფუძველზე ვ. ბარდაველიძე დაასკვნის, რომ მთიელთა დროშა ხის სიმბოლურ გამოსახულებას წარმოადგენს, ის გენეტიკურად დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო საკულტო ხესთან, რომელშიც ღვთაება ცხოვრობდა, ეს კი თავის მხრივ ტოტემურ ხეს უკავშირდება (ბარდაველიძე 1968: 54).

დღესაც საქართველოში ხის თაყვანისცემის ფაქტები მრავლად იჩენს თავს, მრავალი ხე, ხევნარი და ტყე წმიდად არის მიჩნეული და მას ეთაყვანებიან (ბარდაველიძე (ლომია) 1927: 168).

ფშავლის მიერ ხატისთვის შესასრულებელ ერთ–ერთ სამსახურს წმიდა ტყის შენახვა და გაფრთხილება წარმოადგენს (ხიზანაშვილი 1889 ბ: 3).

ხალხში არსებული გადმოცემის მიხედვით, კახეთში, სოფელ აწყურის წმ. გიორგის და ალავერდის ეკლესიების ადგილზე ძველად წმიდა ტყეები ყოფილა გაშენებული (ბარდაველიძე (ლომია) 1927: 168).

სვანეთში, კალის საზოგადოებაში, არსებობს წმიდა ტყე, საიდანაც ნაფოტის გამოტანაც კი ღვთის რისხვას გამოიწვევს–მოავლენს მსხვილ სეტყვას (ბარდაველიძე (ლომია) 1927: 168).

ასევე სვანეთში, მულახის საზოგადოებაში, სოფელ ზარდლაშის დასავლეთით მდებარეობს საეკლესიო ტყე, რომელსაც „ხვალმ“-ს უწოდებენ. ამ ტყის მოჭრის უფლება არავის აქვს. ამ ტყის ახლოს ამოსულ ნაძვს სვანები განსაკუთრებით სცემენ თაყვანს, მასთან პირჯვარს იწერენ. სვანეთში არსებული ეს რწმენაც, რა თქმა უნდა, დასაბამს იღებს იმ დროიდან, როდესაც ხეები წარმოადგენდნენ თაყვანისცემის ობიექტებს (გაბლიანი 1925: 134).

ხევსურეთშიც საუკეთესო მამული და ტყე ხატისაა, ხატი უმეტესად მაღლობ ადგილას ასვენია და გარშემო მაღალი ხეებით არის გარშემორტყმული. აქ

არსებული ხატის მამულის ან ტყის მოვლაზე ხევესურები დიდად ზრუნავენ, განსაკუთრებულად უვლიან (ურბნელი 1886 ა: 1).

ასეთივე რწმენა პოეზებს ასახვას თუშეთშიც, აქ ბიჭების გარშემო არსებობს ფიჭვის ტყე, რომელიც ხატის საკუთრებას წარმოადგენს. თუშები, დამიზეზების შიშით, ამ ტყეში ხეს არ ჭრიან (ცამციშვილი 1968: 54 – 63).

მიხეილ კედელაძის მიერ მთიულეთში ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ცხაოტის თემის სოფ. ჟიჟიანში მრავლად ყოფილა ხატის მამულები და ტყეები, რომელთა მოვლა – პატრონობასაც ადგილობრივი მოსახლეობა დიდ შრომას ახმარდა. დასახელებულ სოფელში ხატის საკუთრებაში მყოფი ადგილების სახელებია: „ხოდაზურები, სრელები, ვეთაურები, ყორალები, არჯეკლები და ელია წმინდა" (კედელაძე, 1/16. გვ. 5, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

სოფ. ყველაათში (მთიულეთი, ცხაოტის თემი) არსებულ სალოცავ „კვირიაძე" – ს ირგვლივ მდებარეობს მის საკუთრებაში არსებული ტყე, რომელსაც მოსახლეობა სახელად „კვირიის ტყეს" უწოდებს. მ. კედელაძის შენიშვნით, ზოგ შემთხვევაში გეოგრაფიული ადგილის სახელწოდება განსაზღვრავს ხატის ტყისა და მისი ტერიტორიის სახელს, ხოლო ზოგჯერ ხატის სახელი ყოფილა ტყისა და გეოგრაფიული ადგილის სახელის განმსაზღვრელი (კედელაძე, 1/18. გვ. 1, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

მ. კედელაძის ჩანაწერების მიხედვით, მთიულეთში არსებულ ყველა სოფელს ჰქონია ხატის ტყეები, საიდანაც არამც თუ ნედლი ხის მოჭრა შეიძლებოდა, არამედ ხმელი, დამპალი შეშის მოჭრა და წაღებაც კი აკრძალული იყო. მთიულეთში არსებული ხატის ტყეების შესახებ საუბრისას გვერდს ვერ ავუვლით იმ მოვლენას, რომლის მიხედვითაც, სოფლის მაცხოვრებლები თავს ვალდებულად თვლიდნენ, რომ ხატის ირგვლივ დაერგოთ ხეები, მაგრამ არა ყველა ჯიშისა, არამედ ისეთი სასურველი ხის ჯიშები, როგორებსაც წარმოადგენენ – მუხა, ვერხვი, ცაცხვი, ძალიან სასურველი იყო მარადმწვანე წიწვოვანი ხეების დარგვა (კედელაძე, 1/21. გვ. 285, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

ხატისათვის მარადმწვანე წიწვოვანი ხის დარგვას მოსახლეობა რომ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა, ეს კარგად ჩანს მიხეილ კედელაძის მონათხრობიდან: შვიდი – რვა წლისა რომ ვიყავი (მიხეილ კედელაძე), ჩემი სოფლის „გოგნაურის“ კვირაცხოვლის ველზე იყო გამხმარი, რომელიღაცა წიწვიანი ჯიშის ხე, რომელსაც ჩემი სოფლის მცხოვრებლები „ჩირაღდნის ხეს“ უწოდებდნენ. ერთხელაც ეს გამხმარი ხე გადაიქცა, რის გამოც შეიქმნა საჭიროება სხვა ჩირაღდნის ხის დარგვისა" (კედელაძე, 1/21. გვ. 16, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

მომხდარის გამო სოფლის დეკანოზს ელიზბარს დაუბარებია სოფლის ყველა მცხოვრები და დაუვალებია, ეზრუნათ წიწვოვანი, მარადმწვანე ხის შოვნაზე, რათა კვლავ შეეწირათ ხატისათვის (კედელაძე, 1/21. გვ. 16-17, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

მთიულეთის მოსახლეობის აზრით, ხატს ჩირაღდნის ხის შეწირვა ძალიან ესახებოდა და დიდ წყალობასაც იძლევა იმისთვის, ვინც შეწირავს. ხატისათვის შესაწირავი ხეებიდან ყველაზე კარგი ჯერ ჩირაღდნის ხის შეწირვა ყოფილა, შემდეგ–მუხის, ვერხვის, არყის, ცაცხვის და იფნის (კედელაძე, 1/21. გვ. 22-23, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

სოფ. ყველაათში (მთიულეთი), კვირიის ქედზე მდებარე კვირიის საყდართან ყოფილა უზარმაზარი სიმაღლის წიწვიანი ხე, რომელსაც მოსახლეობა „კვირიის ფიჭვს“ უწოდებდა. თქმულების მიხედვით, ეს ფიჭვი მოუტანიათ შორიდან (ვარაუდით, ბორჯომიდან) და ხატისათვის შეეწირათ (კედელაძე, 1/21. გვ. 22-23 ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობაში, როგორც ჩანს, მნიშვნელოვანი ყოფილა, ხატისათვის რაც შეიძლება იშვიათი და სასურველი ხის ჯიშები შეეწირათ, რის გამოც შორიდანაც კი მოჰქონდათ და ხატის სიახლოვეს რგავდნენ სასურველ ხეთა ჯიშებს. ჩვენ მიერ გამოთქმულ აზრს მოწმობს მ. კედელაძის ერთი ცნობაც, რომელშიც საუბარია ბზის ხეების შესახებ:

გუდამაყრის სოფ. სიჯანანში არსებული ადგილის დედის სალოცავს ჰქონია ბზის ხეების ტყე, რომელიც ძალიან დიდი ხნის წინ საკმაოდ დიდ ადგილას და კარგად ყოფილა გახარებული. ხოლო მას შემდეგ, რაც ამ მხარეში ქრისტიანობა დამკვიდრებულა, მის მსახურებს აღდგომის დღესასწაულისათვის დაუწყიათ ბზის ხეების ჭრა, რასაც გამოუწვევია დასახელებული ხეების ბურქებად გადაქცევა. ადგილობრივი მოსახლეობა სასულიერო პირთა ასეთ საქციელს დიდად ეწინააღმდეგებოდა, მაგრამ ხელისუფლების მხარდაჭერით საეკლესიო პირთ მაინც თავისი გაუტანიათ. გადმოცემის მიხედვით, ეს ბზის ხეები დიდი ხნის წინ იერუსალიმიდან მოუტანიათ და საგანგებოდ შეუწირავთ და გაუშენებიათ ხატისათვის (კედელაძე, 1/24, გვ. 297-302, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი).

მ. კედელაძის მიერ ჩაწერილი ცნობების მიხედვით, როგორც ჩანს, მთიელებისთვის დიდად სასახელო იყო ხატისათვის მარადმწვანე ხის შეწირვა, რასაც განაპირობებდა გარკვეული რწმენა—წარმოდგენა, რომელიც დასაბამს უძველესი დროიდან იღებს. მარადმწვანე ხის თაყვანისცემა მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში, მათ შორის საქართველოშიც, საკმაოდ გავრცელებული იყო.

საქართველოში მარადმწვანე ხის თაყვანისცემის შესახებ ცნობას ლეონტი მროველიც გვაწვდის, რომლის მიხედვითაც, ახლად გაქრისტიანებულ მირიან მეფეს მარადმწვანე ხე მოუკვეთია, რათა მისგან შეექმნა ჯვარი პატიოსანი: „და წარვიდეს რევ, ძე მეფისა, და ეპისკოპოსი, და სიმრავლე ერისა, და მოჰკუთეს ხე იგი და წარმოიღეს რტოთურთ თესით. და მოაქუნდა ათსა ათეულსა კაცსა ზე – ზე რტოთურთ და ფურცლითურთ შემოაქუნდა ქალაქად. და შემოკრბა ერი ხილვად მწუანის ფერობასა მას და ფურცლიანობასა, ჟამსა ზამთრისასა, ოდეს სხუა ყოველი ხე ჰმელ იყო, ხოლო ესე ფურცელ – დაუცუნელი, სულ – ამო და სახილველად შუენიერი. . . ესე მოჰკუთეს მარტსა ოცდახუთსა, დღესა პარასკევსა" (ლეონტი მროველი 1955: 119 – 120).

ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, საქართველოში მარადმწვანე ურთხელის კულტის არსებობაც დასტურდება. ამ ხეს საქართველოს სხვადასხვა მხარეში სხვადასხვა სახელით მოიხსენიებენ. რაჭაში, ლეჩხუმ – იმერეთსა და გურიაში მას

ურთხმელა ეწოდება, აჭარაში – მადა, ქართლში – ურთხელი, სამეგრელოში – ურთხელი, ფშავში უთხოვარი (ხაზარაძე, ცაგარეიშვილი 1988: 171).

ფშავური ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, უთხოვარი იშვიათი ჯიშის ხედი ითვლება. ამ ხის სახელის ახსნა, ხალხური მასალების მიხედვით, მომდინარეობს მისი სიძვირიდან, და რადგანაც ეს ძვირად ღირებული ხე გახლდათ, ამიტომაც იგი არ „ითხოვებოდა“. სხვა გადმოცემის მიხედვით, რადგანაც ეს ხე ძალიან ძვირი იყო და იოლად არ იშოვებოდა, ამიტომ თამარ მეფე ამ ხის ჯიშს არავის აძლევდა და ამიტომ დაერქვა მას უთხოვარი (ხაზარაძე, ცაგარეიშვილი 1988: 171).

მარადმწვანე ხის „თხოვნის“ ამსახველი ცნობა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს თხზულებაში გვაქვს მოცემული: „ითხოვეს ხე ებისკოპოსმან და ნინო, რაჲთა შექმნან ჯუარი. და ძიება ყვეს ხუროთა, და პოვეს ხე ერთი, მდგომარე ბორცუსა ზედა კლდისასა“ („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1964: 86).

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს თხზულებიდან წარმოდგენილ ციტატაში ხის თხოვნას ხაზი აქვს გასმული, რაც, ჩვენი აზრით, შეიძლება პირდაპირ კავშირში იყოს მარადმწვანე ურთხელის ხალხურ სახელწოდება-ურთხოვართან.

სამეგრელოში ურთხელის ხის თაყვანისცემასთან იყო დაკავშირებული დღესასწაული ურთხოობა, რომელიც გაზაფხულზე ტარდებოდა. ამ დღესასწაულისთვის მოსახლეობას წინასწარ ჰქონდა შერჩეული ათასწლოვანი მაღალი ურთხელი, რომელთანაც შესაწირავებით მიდიოდა და ლოცულობდა. ამგვარი ლოცვა – ვედრების ტექსტი ასეთია: „ღმერთო ძლიერო, წმინდაო ხეო, ძალის მომცემო, შენ მიეცი ჩვენს ხალხს გამარჯვება, გამრავლება, აგვისრულე ჩვენი ლოცვა-ვედრება, გვიმრავლე საქონელი, უხვი მოსავალი, მოგვეცი ამ დღეს ბედნიერება და ნუ დაგვიწუნებ ჩვენს შესაწირავს“ (ხაზარაძე, ცაგარეიშვილი 1988: 171).

ურთხელის ხესთან მისვლისას ოჯახი ასრულებდა შემდეგ რიტუალს: „ოჯახის უფროსი მამაკაცი ხეს ძღვენით მიუახლოვდებოდა, მას ხის ძირში დადებდა და მოწიწებით ხეს ბედნიერებასა და ჯანმრთელობას შესთხოვდა, შემდეგ პატარა ტოტს მოსტეხდა, ხელში დაიჭერდა, ხეს სამჯერ ლოცვით გარშემო შემოუვლიდა (გავიხსენოთ ეკლესიის სამჯერ გარსშემოვლის რიტუალი, გ. ქ.) და ურთხელის

ტოტს ოჯახის ყველა წევრს სამ – სამჯერ შემოჰკრავდა; თან ხეს ევედრებოდა ავი თვალისაგან ოჯახის დაცვას" (ხაზარაძე, ცაგარეიშვილი 1988: 172).

ურთხელი, კერძოდ კი, მისი ტოტი, საახალწლო დღესასწაულებშიც ფიგურირებდა. სამეგრელოში არსებული რწმენის მიხედვით, თუ ურთხელის ტოტს სახლის კარზე დაამაგრებდნენ, ის ოჯახს ბარაქასა და ბედნიერებას მოუტანდა. ასევე, მთიან სამეგრელოში ურთხელის ხეს შვილების გამრავლება – გამარჯვებას შესთხოვდნენ. ამ რიტუალის მთავარი შემსრულებელი ქალი იყო. მისი შესრულებისთვის წინასწარ გამოაცხობდნენ კვერებს, რომლებსაც თან ურთხელის წიწვები ჰქონდათ გარეული. ამ კვერებით მივიდოდნენ ურთხელთან, მის ძირში დადებდნენ ხის კუთვნილ კვერს და დაილოცებოდნენ: „ხეო ძლიერო, ჩემო წმინდა ხეო, შენთან მოვედი, რომ შეგთხოვო ჩემი შვილების ბედნიერება და ჯანმრთელობა" (ხაზარაძე, ცაგარეიშვილი 1988: 172).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც დასტურდება ურთხელის კულტი, რასაც კიდევ ერთხელ მოწმობს ჩვენს მიერ წარმოდგენილი მ. კედელაძის ეთნოგრაფიული მასალები.

ფშავში ეს ხე წმიდად იყო მიჩნეული, ხევისბერების მითითებით, ამ ჯიშის ხეებს სალოცავთან ახლოს რგავდნენ. ასევე, ფშავში ურთხელის ხე მიცვალებულის კულტთანაც ყოფილა დაკავშირებული (ხაზარაძე, ცაგარეიშვილი 1971: 173).

ჩვენს მიერ წარმოდგენილი მიხეილ კედელაძის საარქივო მასალების მიხედვით, როგორც ჩანს, მთიულეთში გავრცელებული ყოფილა შეხედულება, რომლის მიხედვით, მოსახლეობა ცდილობდა, ხატისთვის მარადმწვანე ხე შეეწირა. მას მოსახლეობა „ჩირაღდნის ხეს" უწოდებდა.

ამ შემთხვევაში საინტერესოა, წიწვოვან ხეს ჩირაღდნის ხედ რატომ მოიხსენიებდნენ? ჩვენი აზრით, ამ შემთხვევაში სახელწოდება „ჩირაღდნის ხე" თავს იჩენს ის უძველესი რწმენა–წარმოდგენა, რომელიც არსებობდა წინაქრისტიანულ დროში, რომლითაც მზეს ეთაყვანებოდნენ.

წინა აზიის ქვეყნებში, და მათ შორის საქართველოშიც, მარადმწვანე ხის (კვიპაროსის მაგალითზე) ჯიშის შემოტანისა და მისი, როგორც საკრალური ხის საკითხი, შესწავლილი აქვს ვ. მირზაშვილს. მისი კვლევის თანახმად, მარადმწვანე

ხეების სამშობლოდ მოიაზრება ავღანეთი, საიდანაც გავრცელებულა ამ ჯიშის ხეები (მირზაშვილი 1936: 142).

კვიპაროსის წარმოშობისა და მისი გავრცელების შესწავლის მაგალითზე ვ. მირზაშვილს ყურადღება გამახვილებული აქვს ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში არსებულ იმ პასაჟებზე, რომლებშიაც პირდაპირ მოცემულია სიტყვა „კვიპაროზი“, ან არადა იგულისხმება მაინც. დასახელებული მკვლევრის ასეთი მიდგომის თანახმად, მკაფიოდ ჩანს, რომ საქართველოში მარადმწვანე ხე, კერძოდ კი კვიპაროსი, მრავალ წერილობით ძეგლში მოიხსენიება (მირზაშვილი 1936: 142 – 144).

ვ. მირზაშვილის თანახმად, ზენდის სარწმუნოების მიმდევრებში კვიპაროსი იყო ცეცხლის სიმბოლო, იგი დაპყრობილ ქვეყნებში თავის სარწმუნოებასთან ერთად შეჰქონდათ. დასახელებული მკვლევარის მიხედვით, ზოგჯერ ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში კვიპაროზის მნიშვნელობით ნახმარია სიტყვა „ალვისხე“, რომელშიც იგულისხმება ცეცხლის ხე, წვის ხე, ალის ხე (მირზაშვილი 1936: 142 – 144).

მართალია, ვ. მირზაშვილი საქართველოში კვიპაროსის კულტის შემოტანას და დანერგვას ცეცხლთაყვანისმცემლებს უკავშირებს, მაგრამ აქვე აღნიშნავს, რომ ცეცხლის კულტს, რომლის სიმბოლოც კვიპაროსის ხე იყო, ტრადიციული, ქართული, მზის თაყვანისცემა ადვილად შეეგუა, რადგანაც მზე და ცეცხლი თითქმის ერთმანეთთან ასოცირდებოდნენ (მირზაშვილი 1936: 145).

წარმართულ საქართველოში ქართველთა მთავარ ღვთაებას რომ მზე წარმოადგენდა, ამის შესახებ ორი აზრი თითქმის არ არსებობს, ხოლო მზის თაყვანისცემის ერთ–ერთი შემადგენელი ნაწილი რომ ხის კულტი იყო, ეს კარგად ჩანს ზემოთ წარმოდგენილი მასალების მიხედვით.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში არსებული ხის თაყვანისცემის გამომხატველ სარიტუალო მოქმედებებში საკმაოდ მყარად იჩენს თავს მზის კულტი, რომელიც ხშირად ახალიწლის დღესასწაულებთან არის კავშირში (ისევე, როგორც დასავლეთ საქართველოში, განსაკუთრებით ჩიჩილაკის მაგალითზე).

ახალ წელს მთიულეთსა და გუდამაყარში სრულდებოდა ბებერაის (იფნის ტოტი) რიტუალი, რომელსაც იფნის ხეზე გადამჯდარი ბიჭი ასახიერებდა. ამ რიტუალის

მიხედვით, ოჯახს მოემატებოდა პურიანობა, წულიანობა და სხვ. გუდამაყარში ამ რიტუალს ახალი წლის წინა ღამეს ასრულებდნენ, რომლის მიხედვითაც, ოჯახის უფროსი კაცი ბებერაზე გადამჯდარი შინ შედიოდა და დაილოცებოდა, შემდეგ მივიდოდა შუაგეცხლთან და ბებერას კერაში წაურთავდა (რუხაძე 1968: 74 – 75).

მთიულეთში არსებულ ბებერაის რიტუალში, ხის მონაწილეობის ამსახველი ცნობა დაცულია მიხეილ კედელაძის საარქივო მასალებშიც.

ახალი წლის წინა დღეს ყველა მეკომური უღელი ხარით მიდიოდა ტყეში და მოჰქონდათ დიდი ხე საახელწლოდ წოდებული. ხეს მოტანის შემდეგ შუა გეცხლზე დადებდნენ, რომელზედაც დიასახლისი საახალწლო ბედისკვერებს აცხობდა. ზოგი ოჯახი საახალწლო ხეს, ხის წნელით ნაჭრის პატარა კონას შეაბამდა, ამის შემდეგ ეს ხე ახალი წლის ღამეს გარეთ გაჰქონდათ და სახლის კარებზე აყუდებდნენ, რომელიც კვლავ შიგნით შემოჰქონდათ და გეცხლზე დებდნენ. დიასახლისი გეცხლზე დადებულ ხეს გვერდებიდან კეცებს შემოუწყობდა გასახურებლად, რომელშიაც შემდგომ ბედისკვერებს გამოაცხობდა (კედელაძე, 2011, გვ. 1-12, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი).

მართალია, ეს რიტუალი ჯ. რუხაძეს განხილული აქვს გამრავლებისა და ნაყოფიერების კუთხით, მაგრამ დასახელებული მკვლევარი აქვე დასძენს, რომ „ცეცხლი ბევრ ხალხებში მზესთან იყო ასოცირებული, ბუნებრივია, რომ მას მზის თვისებები მიეწერებოდა" (რუხაძე 1968: 75).

ჩვენ შემთხვევაშიც მზე შეიძლება მოვიაზროთ ცეცხლად, რომლის საერთო ნიშან-თვისებებიც მჟღავნდება სხვადასხვა ჯიშის ხის კულტში, მაგალითად: თხილის ხე–ჩიჩილაკი–იგივე მზე–ცეცხლია, კვიპაროზი–ალვა–წვის ხე, დაბოლოს, ჩვენ მიერ წარმოდგენილი „ჩირაღდნის ხე“, რაშიც, ჩვენი აზრით, ქართველთა წარმართული რწმენის მიხედვით, თავს იჩენს ხის – მზის და ცეცხლის უწყვეტი ურთიერთკავშირი.

საქართველოში სათაყვანებელ, საკრალურ ხედ ვერხვიც მიიჩნეოდა. მთიულეთში, მ. კედელაძის მიერ ჩაწერილი მასალების მიხედვით, ხატს ვერხვის ხე ძალიან ესახელება იმიტომ, რომ ეს ხე თეთრია, მაღალი იზრდება და ადვილად ნედლდება

(ხარობს) (კედელაძე, 1/21. გვ. 18-19, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი).

ვერხვის ხეებისაგან შემდგარი ტყე საინტერესო ასპექტით არის წარმოდგენილი დავითის და ტირიჭანის „წამება“-ში, სადაც ვკითხულობთ: „არს მთაჲ ერთი მაღალი წყუდიადი, მუნ აღვლენ ყრმანი იგი ცხოვართა თანა“. . . „და ვითარ ესე ესრჳთ გულისხმა – ყვეს, შეკრიბა ერი მრავალი და მოვიდა კრძალულად იდუმალ და დაიდარანა მთასა მას შინა, რამეთუ იყო იგი ურწყული. და იყო მაღნარი ტყჳ ურწყული და *ვერხუნარი*“ (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 187–188).

ნ. ვაჩნაძე წარმოდგენილ ციტატას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს საქართველოში ხის კულტის დადასტურებისა და შესწავლის თვალსაზრისით (ვაჩნაძე 1998: 223).

დასახელებულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში ხის კულტის შესწავლის ასპექტით ნ. ვაჩნაძის ყურადღება გამახვილებულია კიდევ იმ პასაჟზე, რომელშიც ბიძის მიერ მოკლულ ერთ – ერთ ბავშვს (დავითს) ხელიდან არგანი გაუვარდა, რომელიც „ნიგუზისაჲ“ იყო, დავარდა მიწაზე, გაიხარა, გაიზარდა და ორასი წელი დაჰყო. (ვაჩნაძე 1998: 218).

ამ ცნობით, თავს იჩენს ნიგუზის ხის (კაკლის ხე) თაყვანისცემის ამსახველი ცნობა, რომელიც ქრისტიანულ სასწაულთან არის დაკავშირებული.

ლექსუმსა და რაჭის ზოგი სოფლის ეთნოგრაფიულ ყოფაში კაკლის ხის თაყვანისცემა უკავშირდება ხვამლობის დღესასწაულს, რომელსაც შესთხოვდნენ სასურველ ამინდსა და მოსავლიანობის სიუხვეს (მაკალათია 1985 ა: 132).

ლექსუმში არსებული ხალხური რწმენის მიხედვით, დარ – ავდრისა და მოსავლიანობის მომნიჭებელ ღვთაებად მიაჩნდათ მთა „ხვამლი“, რომელიც სიმაღლით ყველა მთას აღემატებოდა. ხვამლობას დღესასწაულობდნენ მაისის თვეში. ამ დღესთან დაკავშირებით მოსახლეობა მიემგზავრებოდა ხვამლის მთაზე, მაგრამ ბოლო ხანებში, როგორც ჩანს, მოსახლეობას მთაზე სიარულისთვის მოუკლია, რის გამოც ხვამლობის დღესასწაული საოჯახო დღესასწაულად ქცეულა (მაკალათია 1985 ა: 133–136).

ხვამლობა დღეს მთელი ოჯახი ბავშვების ყვავილ ბატონებისაგან დაცვასაც შესთხოვდნენ. ამის გამო მიდიოდნენ სახვამლეზო კაკლის ხესთან და გარკვეული

სახის რიტუალის შესრულებას მიმართავდნენ. ამ ხის ძირში თავს იყრიდნენ ოჯახის წევრები და, განსაკუთრებით, ბავშვები. მათ ნიგვზის ხის გარშემო სამჯერ შემოატარებდნენ და ქალი დაილოცებოდა: „ლებანოს მადლმა ქსენა და ხველა ააშორე ჩემს ოჯახს; ღმერთო, ბევრი ხვამლობა მოასწარი ჩემს ოჯახს; ბევრი ბარაქა, ხვაკი და ხვავრიელობა მიეცი ჩემ ოჯახს. ღმერთო, ბევრი მოამბევიწე და სიხარულში დამახარჯვინე, დეიცავი ჩემი შვილები ხველა–ქსენისაგან, ხველა ბატონებისაგან" და ა. შ. (მაკალათია 1985 ა: 136).

ლოცვის შემდეგ შეეჩვეოდნენ საჭმელს, ხოლო რაც დარჩებოდათ, ნიგვზის ხის ძირში ტოვებდნენ. სახვამლებო ნიგვზის ხე თითქმის ყველა ოჯახს ჰქონდა. ლეჩხუმში გავრცელებული რწმენის მიხედვით, ნიგვზის ხეს მიეწერებოდა ოჯახის ბარაქიანობა, რის გამოც მისი მოჭრა აკრძალული იყო. მხოლოდ იმ შემთხვევაში ჭრიდნენ, თუ ხე ძალიან დაბერდებოდა, ან გარეგანი ანგელოზი შემოეჩვეოდა. ლეჩხუმში გავრცელებული რწმენით, ვისაც ელენთა ასტკივდებოდა, მიიყვანდნენ კაკლის ხესთან, ავადმყოფს ხეზე მიადებინებდნენ ტერფს და მის ზომაზე ამოჭრიდნენ ხის ქერქს, ქერქი სახლში მიჰქონდათ, ხარშავდნენ, ნახარშს ასმევდნენ ავადმყოფს, ქერქს კი კიდებდნენ საქვაბეზე, რომელიც თითქოს ავადმყოფობასთან ერთად ქრებოდა (მაკალათია 1985 ა: 137).

კაკლის ხეს საკულტო მნიშვნელობა ჰქონდა სვანეთშიც. ლაშხეთის თემის მასალების მიხედვით, კაკლის ხე ანგელოზების საბრძანებელი იყო. ქვემო სვანეთში, ლიფანალის დროს, დილა–სადამოს კაკლის ხის ტოტებს წვავდნენ, რათა სახლში მოსული სულებისათვის ესიამოვნებინათ (მაკალათია 1985 ა: 137).

წარმოდგენილი ხალხური რწმენა–წარმოდგენების მიხედვით, ნიგვზის ხე, ხშირ შემთხვევაში, დაკავშირებულია ბავშვებთან, როგორც მათი მფარველი ყვავილ ბატონებისაგან. ამ ასპექტით პარალელის გავლება შეიძლება „დავითის და ტირიჭანის მარტულობა“-ს თხზულებაში არსებულ იმ პასაჟთან, რომლის მიხედვითაც, მცირეწლოვან დავითს ხელიდან გაუვარდება ჯოხი, რომელიც იყო ნიგვზისა. აქაც ნიგვზის ხე კავშირშია ბავშვთან, რომლის სიკვდილის შემდეგაც მიწაზე დავარდნილი ნიგვზის არგანი ნედლდება და აგრძელებს სიცოცხლეს.

ხის ტოტის განედლების ამსახველი სიუჟეტი წარმოდგენილია სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრება“-ში: „ხოლო განგებითა საღმრთოთა იყო კედელსა

ეკლესიისასა რტოჲ ბაჲაჲსაჲ მრავალ – ჟამეული. და აღიღო კელითა თჳსითა მამამან მიქელ და მისცა წმიდასა სერაპიონსა და ჰრქუა: „შვილო დაჰწერგე ესე მახლობლად ეკლესიისა, და უკუეთუ განედლდეს, . . . და დაჰწერგა ქუეყანასა. ხოლო შემდგომად მცირედისა განედლდა და რტო – გარდაფენით ქადაგებდა დიდებულსა მას სასწაულსა" (ბასილ ზარზმელი 1964: 336).

ჩვენი ვარაუდით, ამ პასაჟით წარმოდგენილია ქრისტიანობის მიერ წარმართული ხის კულტის ქრისტიანულად ტრანსფორმირების ამსახველი ცნობა.

სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრებაში" დამოწმებულია ერთი ასეთი პასაჟი: „ხოლო წმიდამან მან მიუგო: „რაჲ არს იმიერით ქედთა ამათ ტყიანთა, ანუ სიმაღლე დიდისა ამის მთისაჲ, რომელ არს ზემოთ ჩუენსა?" და მან მიუგო: „მთაჲ ესე მაღალი არს, თავი ყოველთა ამათ ქედთაჲ, რომელსა ჰრქუან თავი შეშათაჲ; რამეთუ თავი არს ყოველთა ამათ მაღნართაჲ, ამისთჳს შეშის – თავ ეწოდების. და უვალ არს კაცთა და პირუტყუთაგან სიმაღლისათჳს მისისა" (ბასილ ზარზმელი 1964: 330).

ნ. ვაჩნაძის აზრით, მთის წვერს „შეშის – თავ" შეიძლება შერქმეოდა მაშინ, თუ იქ მთავარი კერპი იქნებოდა აღმართული; მაგალითად, ასეთად შეიძლება მივიჩნიოთ წმიდა ხე, რომელიც სხვა ხეებისგან განსხვავებით ნაირგვარ ტყეში გამორჩეული იქნებოდა ანუ საკრალური ხე. სწორედ ასეთ ხეებს მოკვეთდნენ ქრისტიანული რელიგიის იდეოლოგები და მათგან ჯვრებს გამოაქანდაკებდნენ და აღმართავდნენ მაღალ, წარმართული ცნობიერების მიერ საკრალიზებულ მთის ან კლდეების წვეროზე (ვაჩნაძე 1998: 229).

ამრიგად, საქართველოს სხვადასხვა მხარეში არსებულ ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, რომლებშიც წარმოდგენილია ხის კულტის რწმენა–წარმოდგენები, მეტად მნიშვნელოვანნი არიან არა მარტო ქართველი ხალხის წინაქრისტიანული რწმენის რეკონსტრუქციის მხრივ, არამედ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში არსებული ზოგიერთი პასაჟის ასახსნელად და იმის საილუსტრაციოდ, როგორ ჩაშენდებოდა ხოლმე რელიქტის სახით წარმართული რწმენა–წარმოდგენები „ქართულ" ქრისტიანობაში.

წარმართული ზნე და რიტუალი ქართულ ხალხურ ქრისტიანობასა და კანონიკურ მწერლობაში

ქრისტიანული ჟანრის ლიტერატურაში სხვადასხვა საკითხის კვლევისას, ზოგიერთი მოვლენის თუ რიტუალის ფესვები სცდება ქრისტიანული მწერლობის საწყის ხანას და მიდის შორეულ, წარმართულ დროში, რაც მიმანიშნებელია წარმართობის გადმონაშთზე ქართულ სასულიერო მწერლობაში. წარმართული რელიქტის ჩაშენებას ქრისტიანულ მწერლობაში, კონკრეტულად კი ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ნიმუშებში, თავისი ხანგრძლივი და საინტერესო ისტორია აქვს.

ბატონ პავლე ინგოროყვას დაკვირვებით, ახალმა ქართულმა მწერლობამ, რომელიც მე-4 საუკუნეში ქრისტიანობის საფუძველზე წარმოიშვა, გაითავისა ძველი წარმართული მწერლობიდან როგორც ანბანი, ისე ზოგიერთი ლიტერატურული ტრადიციებიც (კერძოდ, ტრადიციები საერო მხატვრული მწერლობისა). შეითვისა ამ ახალმა ლიტერატურამ ძველი ლიტერატურიდან სავსებით დამუშავებული, უაღრესად მდიდარი სალიტერატურო ენა (ინგოროყვა 1939 ა: 172).

მაგრამ, როგორც ჩანს, საკმაოდ მაღალგანვითარებული ქართული წარმართული კულტურისა და ქრისტიანობის ურთიერთობა უმტკინველად და ჰარმონიული გზით არ მიემართებოდა. ახალ, ქრისტიანულ მოძღვრებას და მის დამწერგავთ დახვდათ დიდი ტრადიციების მქონე წარმართული იდეოლოგია, რომელიც ქრისტიანობას არ უთმობდა პოზიციებს და ახლის დამწერგავთ სერიოზულ დაბრკოლებას უქმნიდნენ. მათი ამგვარი ჭიდილი და წინააღმდეგობები საკმაო სისრულითა და რეალისტურობით აისახა ადრეულ ქართულ მწერლობაში (ბარამიძე 1971: 33-33).

ჩვენამდე მოღწეული ზოგიერთი ცნობის მიხედვით, ქრისტიანები პირველ ხანებში თავიანთი მიზნების მიღწევის გამო, წარმართული კულტურის როგორც სულიერი, ასევე მატერიალური ძეგლების განადგურებასაც მიმართავდნენ (ნუცუბიძე 1956: 120).

ქრისტიანული კულტურის იდეოლოგიების ერთ-ერთ იარაღს, წარმართული კულტურის წინააღმდეგ, ამ უკანასკნელის კულტურული მოტივების ქრისტიანული

მსოფლმხედველობითი ნიშნის მიხედვით გარდაქმნა, გათავისება და თავის სამსახურში ჩაყენება წარმოადგენდა. ამგვარი სახეცვლილი ცნობების ანარეკლი მნელად, მაგრამ დაკვირვების შედეგად, რელიქტის სახით მჟღავნდება ქრისტიანული ხანის როგორც საერო, ასევე სასულიერო ხასიათის მწერლობაში.

რ. სირამის დაკვირვებით, ამგვარი რელიქტური სახის მასალა ერთგვარ გასაღებს წარმოადგენს ქართული პარადიგმული სახეების რეკონსტრუქციისათვის; კერძოდ, ზოგიერთი ქრისტიანი წმიდანის მიღმა ჩანს ქართულ წარმართულ პანთეონში შემავალი კონკრეტული ღვთაების სახე (სირამე 1987: 81-82).

ადრექრისტიანულ დროში წმიდანთა ცხოვრების ამსახველი ძეგლები ეკლესიაში თხრობით გადაეცემოდა საზოგადოების ყველა ფენას, ამიტომ ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებების შექმნის პირველ ეტაპზე, როგორც ჩანს, ჰაგიოგრაფები ითვალისწინებდნენ როგორც წიგნობრივად განსწავლულ ადამიანთა, ასევე გაუნათლებელი მოქალაქეების ფსიქოლოგიას, რის გამოც ისინი თხზულებებში იყენებდნენ ხალხური გადმოცემის მარტივ ხერხებს და მოტივებს, რათა მსმენელს ადვილად გაეგო მოსმენილი ამბავი. ასეთი მიდგომის შედეგად კი წმიდანთა ცხოვრების ამსახველ ძეგლებში მრავალმა ხალხურმა მოტივმა ქრისტიანიზებული ფორმით დაიკავა ადგილი (ბარამიძე 1966: 232-233).

ჰაგიოგრაფიული ჟანრის ლიტერატურის შემოქმედებს წარმართული ეპოსიდან სხვადასხვა ხასიათის მოტივების სესხებით უფრო მეტი მიმზიდველობა და ძალა მიუციათ წმიდათა ცხოვრების ეპიზოდებისათვის (ღლონტი 1989: 421).

წარმართული ელემენტების ქრისტიანიზებული რელიქტი ქართული ჰაგიოგრაფიული სახის თხზულებებში მრავლად მოიპოვება. ასეთი საფუძვლის მქონე სიუჟეტებიდან ჩვენი ყურადღება შეჩერდება სამგლოვიარო და მის შემადგენელ მითოსური ხასიათის სარიტუალო სურათზე.

ქრისტიანობამ დამკვიდრებისთანავე ძველი მითოლოგიური ამბები ქრისტიანიზებულ ლეგენდებად გარდაქმნა. ასეთი ლეგენდების სიუხვე იგრძნობა „ქართლის ცხოვრების“ კრებულში, უფრო მეტი სიუხვით კი ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში (ჩიქოვანი 1971: 62; 64).

წინაქრისტიანულ, წარმართულ დროში მცხოვრები ადამიანის გონი გარემომცველ სამყაროს უყურებდა, როგორც ცოცხალ ზებუნებრივ არსებას. ამიტომ ადამიანს

გასულიერებული ჰყავდა ბუნება და მასთან დაკავშირებული მოვლენები, მაგალითად: მთას, ველს ტყეს, კლდეს, მდინარეს და სხვ. თავიანთი სულები და გამგებლები მოეპოვებოდათ (ჩიქოვანი 1971: 62; 64).

ჰაგიოგრაფიაშიც, ხშირად ავტორი ადამიანს და მასთან დაკავშირებულ მოვლენებს ბუნების მდგომარეობის ფონზე ხატავს. ასეთ სიუჟეტებში ბუნება თავისი დამახასიათებელი ნიშნებით გვევლინება, ადამიანის ცხოვრების თუ ეპიზოდური კადრების განუყოფელ ნაწილად (ფარულავა 1982: 145-146).

ბუნების ძალთა კავშირი ადამიანთან ზოგ შემთხვევაში კავშირს ამ უკანასკნელის განცდებთან ავლენს. თითქოს ბუნებაც გრძნობს ადამიანის როგორც სულიერ, ასევე ფიზიკურ მდგომარეობას და მასთან ერთად ისიც, თავისებურად გამოხატავს თანაგრძნობას. ქრისტიანულ მწერლობაში ხშირად ბუნების მოვლენები დაკავშირებულნი არიან წმიდანებთან და მათ მიერ ქრისტეს ძალით მოვლენილ სასწაულებთან.

ბუნების ძალთა კავშირი და სამსახური წმიდანის მიმართ თუ წმიდანის სურვილით განსაკუთრებით კარგად იგრძნობა „წმიდა ნინოს ცხოვრებიდან". ნინოს ლოცვა-ვედრებას თითქოს ბუნების ძალებიც ისმენენ.

„და ვითარცა წამის-ყოფად თუალისად იყო, დასავალით ჰაერნი და ქარნი შეიძრნეს და კმა-სცეს ქუხილითა კმითა საზარელითა. და აჩნდა ღრუბელი მოსწრაფჴ, ნიშან-საშინელი. და მოიღო ნიავმან მზის დასავალისამან სული ჯერკუალი სიმწარისად და სიმყრალისად. მაშინ ივლტოდა ყოველი კაცი სოფლად და ქალაქად. და ეცა მათ დროჲ, რადთა შეიჭრნენ კაცნი საყოფლად. და მეყს მოიწია რისხვისა იგი ღრუბელი და მოიღო სეტყუად ლიტრისა სწორი მას ადგილსა ოდენ, და დალეწნა კერპნი იგი, და დაფქვნა და დააწულილნა, და დაარღვნა ზღუდენი იგი ქარმან სასტიკმან და შთაყარა იგი კლდეჲსა" („მოქცევაჲ ქართლისაჲ" 1964: 121). ბუნების ამ სურათში, გ. ფარულავას შენიშვნით, იგრძნობა მოძრაობის მრავალფეროვანი მიმართულება. ხილვისა და შეხების გარდა, აქ მოძრაობანი მიმართულია როგორც სმენითს („ქარნი შეიძრნეს და კმა-სცეს ქუხილითა კმითა საზარელითა" და სხვ), ისე გემოსა და სუნის შეგრძნებებზე („და მოიღო ნიავმან მზის დასავალისამან სული ჯერკუალი სიმწარისად და სიმყრალისად") (ფარულავა 1982: 145).

ქართლის მოქცევასთან დაკავშირებით კი „მოქცევა ქართლისაჲ“-ს თხზულებაში ნათქვამია: „ხოლო ბორცუ იგი ჯუარისაჲ იხარებდა ძლიერად და ყოველი ქუეყანაჲ იძვროდა, და მათა და ბორცუთა და ღელეთა არმური სულნელებისაჲ აღვიდოდა ცამდჳ, და კლდენი შეიმუსრვოდეს და სულნელებაჲ დიდძალი მიეფინებოდა ყოველსა ქუეყანასა" („მოქცევა ქართლისაჲ” 1964: 155). ეს პასაჟი, სადაც საუბარია უფლის ძლევამოსილებაზე, მაუწყებელია იმისა, რომ მთელი ბუნება გრძნობს, განიცდის ამ მოვლენას, მთელი სხეული უთრთის, უკანკალებს და ყურადღების ცენტრშია (ფარულავა 1982: 153–154)

ბუნება თავის შეგრძნებით საინტერესო როლს ასრულებს შუშანიკის წამების თხზულების იმ ეპიზოდში, სადაც მოთხრობილია წმიდა შუშანიკის ციხეში ყოფნის ბოლო ჟამი და მისი დასნეულება: „ჟამსა ზაფხულისასა ცეცხლებრ შემწული იგი მკურვალეებაჲ მზისაჲ, ქარნი ხორშაკნი და წყალნი მავნებელნი, რომლისა მკვდრნიცა მის ადგილისანი სავსენი სენითა, წყლითა განსივებულნი და განყვთლებულნი, დაწერტილნი და დამქნარნი და დამღიერებულნი" (იაკობ ცურტაველი 1964: 25).

ამ ცნობის მიხედვითაც, ბუნება „დიდ განცდებშია“, იგი თითქოს „გრძნობს“ შუშანიკის მდგომარეობას და თანაუგრძნობს როგორც წმიდა შუშანიკს, ასევე წმიდანის ბედით შეწუხებულ ხალხს.

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში წმიდანებთან და მათ მიერ მოვლენილ სასწაულებთან კავშირში არა მხოლოდ ბუნების მოვლენებია (სეტყვა, წვიმა, ქარი და სხვ), არამედ მნიშვნელოვანი და ღრმააზრობრივი დატვირთვის ადგილი გეოგრაფიულ არეალსაც უკავია.

ამგვარი შინაარსის მქონე პასაჟები ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში მრავლად მოიპოვება, რომელთაგან ჩვენ შევეხებით მხოლოდ გლოვასთან დაკავშირებულ, წინაქრისტიანული ხანის ხალხური ელემენტების მქონე რიტუალს და ამ სარიტუალო მოქმედების გეოგრაფიული არეალის როგორც მითოსურ, ასევე ქრისტიანულ საწყისებს.

ქართული სამგლოვიარო დრამის ამსახველი სცენები მოიპოვება როგორც საერო, ასევე სასულიერო ხასიათის ტექსტებში. ისინი სხვადასხვა მკვლევართა (ვ. კეკელიძე, მ. ჩიქოვანი, თ. ოჩიაური, გ. ჭელიძე, დ. ჯანელიძე, ნ. აზიკური, მ.

ბალიური, ნ. მაკალათია, დ. გიორგაძე და სხვ), მიერ სხვადასხვა ასპექტით არის შესწავლილი.

სიტყვიერი გამოთქმა „გლოვისა“ დასაწყისს აძლევს „გოდების“ ლიტერატურულ ჟანრს, რომელიც წარმოიშობა მაშინ, როდესაც ადამიანი კარგავს იმას, ვინც მისთვის ყველაზე მახლობელი და ძვირფასია. ასეთია უმეტეს შემთხვევაში: 1) დაკარგვა სამშობლოსი; 2) შეგნება მისი დაქვეითება-დაკნინებისა და უკუღმართ გზაზე დადგომისა; 3) იძულებით განშორება ადამიანის იმ წრისაგან, რომელშიც ის ცხოვრობდა და ტრიალებდა; 4) სიკვდილი ძვირფასი ადამიანისა (კეკელიძე 1956: 198-199).

გლოვის წარმომშობი მიზეზებიდან ჩვენ გვაინტერესებს მეოთხე, ძვირფასი ადამიანის სიკვდილით გამოწვეული სამგლოვიარო რიტუალი.

ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში არსებული მოთქმა–გოდების ამსახველი სიუჟეტებიდან, დატირების უძველეს ნიმუშად მიჩნეულია „გლოვა ქართველთა მეფისა ფარსმან ქელისა“: „მაშინ იქნა გლოვა და ტირილი, და ტყეზა ყოველთა ზედა ქართველთა წარჩინებულთაგან ვიდრე გლახადმდე. და იტყებდეს ყოველნი თავთა თესთა ყოველთა შინა ქალაქთა და დაბნებთა, რამეთუ დასხდიან მგოსანნი გლოვისანი, და შეკრბიან ყოველნი და აკსენებდიან სიმკნესა და სიქუელესა, და სიშუენიერესა და სახიერებასა ფარსმან ქელისასა, და იტყოდიან ესრეთ:

„ვაჲ ჩუენდა, რამეთუ მოგკძინა სუემან ბოროტმან,

და მეფე ჩუენი, რომლისაგან კსნილ ვიყვენით მონებისაგან

მტერთასა, მოიკლა იგი კაცთა მგრძნებელთაგან,

და აწ მივეცენით ჩუენ წარტყუნვად ნათესავთა უცხოთა“ (ლეონტი მროველი 1955: 53).

ქართლის ცხოვრების თხზულებიდან წარმოდგენილ ამ ციტატის მოხედვით, სახელოვანი მეფის გარდაცვალების გამო მთელი ერი მწუხარებას მოუცავს, რომელსაც მოთქმა–გოდებით გამოხატავს.

მოთქმა–გოდების ამსახველი სიუჟეტი დაკავშირებულია ვახტანგ გორგასლის გარდაცვალების გამო შექმნილ ვითარებასთანაც. აქაც სახალხო ტირილის მოტივის მიზეზი მეფის გარდაცვალება გამხდარა, რომელსაც მთელი ერი განიცდის:

„წარჩინებულთა და ყოველსა ერსა ზედა, და იტყებდეს ყოველნი და ისხმიდეს ნაცარსა თავთა ზედა მათთა, და ინატრიდეს სიკუდილსა თავისა თუისისასა და კმისაგან ტირილისა და გოდებისა იძვროდა ქუეყანა" (ქართლის ცხოვრება 1942: 139).

სახალხო გოდების ერთ–ერთი ნიმუში, თამარ მეფის გარდაცვალებას უკავშირდება: „მოიწია მწუხარება დიდი და მიუთხრობელი ყოველთა მკუდრთა საქართველოსათა. და ძნელად გამწარებულნი იტყებდეს და ისხმიდიან თავსა ნაცარსა და მტუერსა ათაბაგი და ყოველნი. და იქნა ტყება მსგავსი კალოთა ატადესთა და გოდებანი მსგავსნი მოოკრებისა იერუსალემისანი ერემიას მიერ მგოდებელისა" (ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959:112–113).

ადამიანის სიკვდილით გამოწვეული გლოვის მოთქმა–გოდებით გამოხატვის ერთ–ერთი საუკეთესო ნიმუში შემონახულია „დავითის და ტირიქანის მარტვილობის" ტექსტში (ჭანტურიშვილი 1984: 262). რომელიც საინტერესოა, როგორც მოთქმა – გოდების შესწავლის ასპექტით, ასევე მისი, როგორც წარმართული სააზროვნო სისტემის, ჰაგიოგრაფიაში რელიქტის სახით არსებობის კუთხით.

აღნიშნული ჰაგიოგრაფიული ტექსტით გადმოცემულია საქართველოს უძველეს, ტაოს რაიონში ადრეულ ქრისტიანულ ხანაში მცხოვრებ ქრისტიანული მრწამსის და წარმართ ადამიანთა ურთიერთობა, სადაც წარმართი რჯულის მქონე თევდოსი მატერიალური და სარწმუნოებრივი ინტერესის გამო ავიწროვებს თავის ქრისტიან დას თავინეს და ხოცავს მის შვილებს. ტექსტში არსებული ამბის კულმინაციური მომენტის სცენები ვითარდება მაღალ, ურწყულ და ტყიან (ვერხუნარი) მთაზე. თევდოსი ადის მთაზე: „ . . . და მოვიდა კრძალულად იდუმალ და დაიდარანა მთასა მას შინა, რამეთუ იყო იგი ურწყული. და იყო მაღნარი ტყე ურწყული და ვერხუნარი" (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიქანისი საკითხავი 1964: 188), სადაც აისრულებს ზრახვას. იგი ამ მთაზე მოკლავს დის–შვილებს დავითს და ტირიქანს (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიქანისი საკითხავი 1964: 188). თავზარდაცემული თავინე ასე მიმართავს თავის ძმას: „აჰა ესერა მიიწია ბავთი იგი ამბოხისაჲ მის, რომელი–იგი იქმნა შვილთა მისთა ზედა ნეტარისა თავინესთა. და აღდგა დედაკაცი იგი პირის ცემით და

ეგოდენსა მას სიმძაფრესა მის გუერდისასა არა დაშურა იგი ტკივილითა მის შვილთა თუსთაჲთა. კმობდა იგი ტირილითა და განმწარებულითა სულითა. დაიპო სამოსელი თუსი და ჰრქუა ძმასა თუსსა თევდოსის: „რად მიმიხუენ ნათელნი თუალთა ჩემთანი? არა კმა-იყო გლოვად ჩემდა სიქურივე ესე ჩემი? არა კმა-გეყო სამკვდრებელი შვილთა ჩემთაჲ და ყოფაჲ ჩემი წყუდიადსა ამას ქუეყანასა? ვერ კმა-გეყო სამკვდრებელი ქმრისა ჩემისაჲ და მოხუედ უდაბნოდ და მოსწყდენ კრავნი ესე ცხოვართა უკუანა და დასხენ უბრალონი ორნივე ესე მწყემსი და დაშთეს უდაბნოსა ზედა სამწყსონი იგი მათნი უმწყემსოდ?

„თევდოსი, მკეცო უწყალოო, რაჲმე ძერი შეგამთხვეს შვილთა ამათ ჩემთა? რად დამიბნელე მზჭ ჩემი ჟამსა ოდენ პირველსა დღისასა, ვიდრემდის არა დასცხერი დევნად ჩემდა? არა კმა-იყო შენდა ნადირად ერთი ესე, მხეცო ბოროტო, და ერთიმცა მე დამიტევით და შე-მცა-იწყალეთ ქურიობაჲ ესე ჩემი!? აწ ვითაღა ვინ იყოს იმედი ჩემი, ანუ სასოჲ ჩემი? მომკალ მეცა უღმრთოვო და განმელი სისხლითა, ვეფხო, სისხლისა მოყუარეო! არღარა წარვიდე ამიერ მთით, არამედ ვითარცა-იგი ცხოვრებასა შვილთა ჩემთასა ვიხარებდი ხილვასა მათსა, აწცა სიკუდილსა მათსა თანა იყავნ გუამნი ჩუენნი სამარესა ერთსა, ვითარცა-ესე ცხოვრებასა ქურივობისა ჩემისასა იყო ჩუენდა ცხედარი ერთი.

„თევდოსი, არღარა მოიკსენეა საშოჲ იგი მშობელისა შენისა და ჩემისაჲ და ძუძუნი იგი, რომელთა განგუზარდეს შენ და მე? ყოლად მედგარო, რაჲსათუს ესოდენითა ერთთა გამოხუედ წყობად უძღურისა დედაკაცისათუს და ნინეველთა ყრმათა მისთათუს? რად დამივსენ სანთელნი ესე ჩემნი, # უმჯულოვო?“. ამათ და ესევითარცა და სხუათაცა მსგავსთა ამისთა სიტყუათა იტყოდა ნეტარი იგი თაგინე" (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 189).

თაგინეს მოთქმა-გოდება: შემზარავი ქმედების გამო დაბრმავებულ თევდოსს გამოაფხიზლებს და თავის დას შესთხოვს მიუტევოს დანაშაული: „# დაო ჩემო, თაგინე, ჩემდა მოიქეც და იხილე, რამეთუ ესერა წუერსა ზედა მთისასა ბნელმან დამფარა მე, . . . ხოლო აწ ჩემ ზედა უწყალოსა ამას და არა-ღირსსა წყალობაჲ! და ნუ მომაგებ საქმეთა ჩემთაებრ, არამედ ევედრე შენ წმიდათა მოწამეთა, რაჲთა ყონ ჩემთუს წყალობაჲ, რაჲთა არაღირსი ესე ვიქმნე ღირს ბეჭედსა მას ქრისტეს

მოწყალისა ღმრთისასა, რომელი-იგი მოვიდა ცოდვილთათჳს. მრწამს მე ჭეშმარიტი ღმერთი" (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 189).

და ვითარცა მოეგო გონებასა თჳსსა და იხილა, რამეთუ ღმრთისა მსხუერპლად შეიწირნეს შუენიერნი იგი საკურთხნი, შვილნი მისნი, მუნქუესვე აღივსო სიხარულითა და მწრაფლ განიძუარცა მწუხარებაჲ იგი ტკივილისაჲ შვილთა მისთაჲსა" (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 190).

რადგანაც დავითი და ტირიჭანი ღმერთს შეეწირნენ, როგორც წმიდა საკურთხნი, ამიტომ ისინი შეუერთდნენ წმიდა მოწამეთა რიგებს, რომელთაც უფლისგან ჰქონდათ მიმადლებული სასწაულის მოხდენის უნარი. „მდაბალნი ყრმანი ესე არაჲ-უგულებელეს-ჰყვენ და ზიარ-ჰყვენ იგინი ნაწილსა წმიდათა მოწამეთასა" (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 190).

ამ სასწაულით გახარებული თაგინე, მიუტევებს თევდოსს (თევდოსმაც ხომ იწამა ჭეშმარიტი ღმერთი) ჩადენილ დანაშაულს. იგი აიღებს დავითის სისხლით შესვარულ მიწას და თვალეზზე სცხებს თევდოსს, რის შედეგადაც ამ უკანასკნელს დაუბრუნდება თვალში სინათლე (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 190).

სანამ უშუალოდ „მოთქმა–გოდებას" შევხებით, მანამდე განვიხილოთ ტექსტში არსებული „ურწყული" მთის მოტივი და მასზე განვითარებული სცენები. ჩვენი აზრით, აქ მთის როლი მეტად ღრმა დატვირთვით არის წარმოდგენილი, რომ ტექსტის ავტორი შემთხვევით არ ამახვილებს ყურადღებას მთაზე და მასზე წარმართავს ამბის კულმინაციურ მოქმედებას.

მითოლოგიური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, ადამიანს ბუნება გასულდგმულებული ჰყავდა. ზებუნებრივი სულებიც ადამიანის ცხოვრებასა და შემოქმედებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ.

ქართულ წარმართულ პანთეონში ბუნების ძალთა შორის მთას და მის სულს მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. მთები როგორც მთაში, ასევე ბარში იყვნენ წარმართული ღვთაებების საუფლონი. დღესაც საქართველოს მთიანეთში მრავლად

არსებობს წარმართული ნიშნის მქონე ხატის ადგილები, ტყეები, რომლებიც საკრალიზებულია.

წარმართული ხანის ადამიანის გონება მთას რომ ზებუნებრივ ძალად აღიქვამდა, ამის დამადასტურებელი ფაქტები „მოქცევაი ქართლისაჲ“-შიც მოიპოვება. აქ ნათქვამია: „ვჰმსახურებდით სამე დაბადებულთა და არა დამბადებელსა, ქერობინთა ეტლთა ზედა მჯდომარისა წილ მათთა მაღალთა თავყუანის-სცემდეს მამანი ჩუენნი, . . . ხოლო ამას ქუეყანასა ქართლისასა იყვნეს ორნი მთანი და მათ ზედა ორნი კერპნი, არმაზ და ზადენ, რომელნი იყნოსდეს სულმყრალობით ათასსა სულსა ყრმისა პირმშოდსასა, არმაზ და ზადენ, და შესაწირავად უჩნდეს მშობელთა მათთა მსხუერპლად" („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1964: 125).

წარმართული რელიგიის მიხედვით, მთებზე აგებულ კერპებს მსხვერპლს სწირავდნენ და თავყანს სცემდნენ ადამიანები. მთის და მისი პატრონის თავყანისცემა და შიში ჰქონიათ მეცხვარეებს და მთასთან ახლო კონტაქტში მყოფ ადამიანებს. ისინი მთას და მის სულებს უკლავდნენ საკლავს, რათა ხელი მომართვოდით სხვადასხვა საქმიანობაში (სურგულაძე 2003: 272).

მითოლოგიური შეხედულების მიხედვით, მთები შემაერთებელია ზეცისა და მიწის. ასეთი შეხედულების დამადასტურებელ ფაქტად შეიძლება მოვიყვანოთ მითოლოგიური პოემა „ამირანიდან“ შემდეგი ადგილი:

მთა ზეცას მიბჯენილიყო,
ბოლო არ უჩნდა სავალსა,
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
– „მთაო, დაჰხარე გუმბათი
ღრუბელთა დანაჰერია,
შენი მწვერვალი მეძახის–
მის იქით არაფერია,
.
.
.
.
.
.
.
.
.
.
მიწას შორდება–ზეცაში
საქმნელად განაზრახისა (ამირანი 1945: 2, 4, 5).

წარმოდგენილი ცნობიდან მთა არის დამაკავშირებელი მიწის და ცის, რომლის საშუალებითაც ადამიანი ახერხებს სხვა სამყაროში გადასვლას. უშუალოდ ამ

პოემის მიხედვით, კი სულკალმახი მთის საშუალებით აღწევს ზეცას, სადაც ნადირთმფარველ ქალ-ღვთაება დაღს ხვდება (ამირანი 1945: 6).

წარმართული რელიგიის მიერ გასულიერებული მთების და მათთან დაკავშირებული მითიური თვალსაზრისის მიმართ ქრისტიანობის დამოკიდებულება კარგად აისახა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში. ამ მიმართულების ტექსტებში მთები, რომლებიც ჯერ კიდევ არ არიან უფლის ნათელით მოცულნი, წარმოდგენილნი არიან ბოროტ სულთა სამყოფ ადგილებად. სწორედ ასეთ ადგილებში უხდებოდათ წმიდანებს ბოროტ ძალთა წინააღმდეგ დაპირისპირება. მაგალითად: იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში აღწერილია ამგვარი სახის ცნობები: „და ყო ლოცვაჲ მყოვარ ჟამ, და გამოვიდა მიერ და აღვიდა მთასა მას მაღალსა, რომელსა ჰრქჳან ზედაზადენ, . . . და ლოცვაჲ მისი აღვიდოდა ცად, აერთა განსწმედდა და განვლიდა ათიერსა. ხოლო კეთილის მოძულენი იგი ეშმაკნი, რომელნი დამკუდრებულ იყვნეს პირველითგან მთასა მას, ვერ დაითმენდეს მამისა ჩუენისა იოვანეს ლოცვათა ვედრებათა, რამეთუ საწერტელ ექმნებოდეს, ვითარცა ისარნი განკურვებულნი. დღესა ერთსა აღიდრნეს ყოველნი იგი ძალნი ბნელისანი და ვითარცა მიუკდეს წმიდასა იოვანეს და იწყეს ბრძოლად მისა ბევრითა მანქანებითა, შემფოთნეს გარემოსა მისსა, აშინებდეს, დღე და ღამე ზედა დაესხმოდეს, რეცა თუ ძალ რაჲმე ედების. და აზმნობდეს კლდესა მას ჩამოგდებად" (ცხოვრებაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაძნელისაჲ 1964: 208-209).

ამ პასაჟიდან ჩანს ქრისტიანობისა და წარმართობის ბრძოლა და ამავე დროს ქრისტიანობის მიზანი, რომლის მიხედვითაც უნდა მომხდარიყო საკერპო მთების და მათზე მცხოვრებ წარმართთა ქრისტიანიზება. სწორედ ამის გამო ხდებოდა ქრისტიანული ტაძრების მშენებლობა მაღალსა და ტყიან ადგილებზე, რომლებიც, უნდა ვიფიქროთ, წმიდა ადგილებად ითვლებოდა ქრისტიანობის წინა დროის რწმენითაც (ჩუბინაშვილი 1936: 28).

ქრისტიანობის ამგვარი დამოკიდებულების გამო, მთებზე მიმდინარეობდა არა მარტო კერპების ნგრევა და მათ ადგილას ქრისტიანული ტაძრების მშენებლობა, არამედ მთებზე ხდებოდა წარმართული წარმოდგენების ქრისტიანიზებაც (სირაძე 1987: 106).

„დავითის და ტირიჭანის მარტვილობა“-ში მთა მასზე განვითარებული მოვლენის დასაწყისში გვევლინება, როგორც წარმართული რელიგიის სიმბოლო, სადაც მსხვერპლად შეიწირნენ დავითი და ტირიჭანი. ამის შემდეგ უფლის მაღლით ხდება სასწაული, ძმების მკვლელი ბიძა თევდოსი ბრმავდება, რომელსაც თვალი აეხილება მას შემდეგ, რაც იგი ქრისტეს აღიარებს. აქ ჩვენ გვაქვს ორმოქმედებიანი ერთი ამბავი, რომელიც ვითარდება მთაზე. ამბის დასაწყისში წარმოდგენილი გვაქვს წარმართული ხასიათის გარემოება (მაღალი, ურწყული და ტყიანი მთა, სადაც დაიღვარა უბიწო სისხლი), ხოლო შემდეგ მოქმედება ვითარდება ქრისტიანული მიმართულებით (თევდოსის დაბრმავება. მისგან ქრისტეს აღიარება და მხედველობის დაბრუნება). ქრისტიანული სასწაულის ფაქტით წარმართული იდეოლოგიის მქონე მთის ქრისტიანიზება მოხდა, რაც დამახასიათებელია ჰაგიოგრაფიული ხასიათის ნიმუშებისთვის.

წარმოდგენილი მთის ქრისტიანიზაციასთან დაკავშირებული სასწაულებიდან საინტერესო დატვირთვის მქონეა თავინეს მიერ შესრულებული რიტუალი, რომლის დროსაც თავინე იღებს დავითის სისხლით შესვარულ მიწას და თვალებზე სცხებს დაბრმავებულ თევდოსს,¹ „და რაღათა უწყოდი, თუ სათნო გეყვნეს, მოეც მმასაცა ამას ჩემსა კურნებაჲ, რაღათა ჰხედვიდეს“. და მოიღო მიწაჲ იგი, რომელი შესვარულ იყო სისხლითა მით დავითისითა, და ჰსცხო თუალთა მისთა და მყის აღიხილნა თუალნი მისნი" (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 190).

თავინეს მიერ შესრულებულ ამ რიტუალში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია მიწის როლს. ერთი შეხედვით ამ რიტუალს და ქმედებას ქრისტიანული საწყისი აქვს. მაგრამ თუ თვალს გავადევნებთ მითოლოგიური ხასიათის რწმენა-წარმოდგენებს, აღმოჩნდება, რომ ამ რიტუალში არსებულ მიწის მოტივს გადავყავართ მითიური აზროვნების დროში.

მითოსური ხასიათის ცნობების მიხედვით, მიწა, როგორც მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში, ასევე საქართველოში აღიარებული იყო წმიდა ელემენტად. იგი ზოგჯერ უძლეველი ძალის სიმბოლოს განასახიერებდა, რომლის წინაშეც უძლურნი იყვნენ მითოლოგიური ეპოსის გმირები (ნუცუბიძე 1956: 52-53).

¹ ამჯერად რიტუალში არსებული სისხლის მნიშვნელობას არ ვეხებით.

ქართული ეპოსის მიხედვით, ზოგჯერ მიწის ძალა გმირის დამხმარედ გვევლინება. როდესაც არხოტელი ხოგაის მინდი ქაჯეთში გაუტყუებიათ და დაუტყვევებიათ, იქიდან გამოპარულ მინდისთვის გზაში გუგულებს პური გამოუტანებიათ, მინდი რამდენ პურის ლუკმასაც მოკბეჩდა, იმდენი ძალა ემატებოდა, რის წყალობითაც არხოტში ფრენა–ფრენით მოსულა. ამ შემთხვევაში პური გააზრებულია, როგორც მიწის ძლიერების სიმბოლო (გაჩეჩილაძე 1959: 45).

ქართველთა წინაპრების უძველესი წარმოდგენით, მიწა ნაყოფიერების სიმბოლოცაა. ადამიანები მიწას მიცვალებულთა მეშვეობით შესთხოვდნენ მოსავლის სიუხვეს, რაშიც ბუნების ამაღორძინებელი რიტუალი იგრძნობა (გიორგაძე 1987: 42-43).

მითოლოგიური რწმენით, მიწის, როგორც ნაყოფიერების კულტის სიმბოლოს ანარეკლი ეტყობა „წმიდა ნინოს ცხოვრებასაც“. უშვილო დედაკაცს ანასტოსს, ნინო სამოთხის ბაღში მდგომი ნაძვის ქვეშიდან აღებულ მიწას შეაჭმევს, რის შედეგადაც უშვილო ქალს შვილი გაუჩნდება („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ 1964: 110).

ჩვენს მიერ წარმოდგენილი წარმართული ხასიათის მასალებიდან თვალსაზრისი მიწის შესახებ, როგორც ჩანს, „დავითის და ტირიჭანის მარტვილობის“ ძეგლში თავს იჩენს ქრისტიანიზებული ნიშნით.

კერძოდ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, წარმართული რწმენის მიხედვით, მიწა განასახიერებდა ძალის, ნაყოფიერების და ბუნების ამაღორძინებელ სიმბოლოს. აღნიშნულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლშიც მიწა თითქმის იგივე როლს თამაშობს. აქაც მიწის ძალა, როგორც ხალხურ რწმენა–წარმოდგენაში, ცოცხალ ადამიანზე (თევდოსზე) მოქმედებს მიცვალებულების მეშვეობით. დაბრმავებული თევდოსი ეხვეწება თავის დას თავინეს, აპატიოს ჩადენილი დანაშაული: „და ნუ მომაგებ საქმეთა ჩემთაებრ, არამედ ევედრე შენ წმიდათა მოწამეთა, რაჲთა ყონ ჩემთჳს წყალობაჲ“ (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 190). და მართლაც გარდაცვლილი დავითის (უკვე წმიდანის) ნებით მისი სისხლით შესვარული მიწა გვევლინება მითოსური მნიშვნელობით, იგი ავლენს თავის ძალას და თევდოსს მისი მეშვეობით უბრუნდება მხედველობა. ანუ მიწა მოგვევლინა ამაღორძინებელ ძალად, მისი მეშვეობით თვალში სინათლე აღუდგება თევდოსს.

წარმართული თვალსაზრისის მქონე მიწის სიმბოლიკასთან ერთად საინტერესო მნიშვნელობით გვევლინებიან გარდაცვლილი ძმები დავითი და ტირიჭანი. ფაქტობრივად, ისინი, ხალხური რწმენის მიხედვით ასრულებენ საიქიო და სააქაო ცხოვრებაში მყოფ ადამიანთა ერთმანეთთან დამაკავშირებელ როლს. ასეთი რწმენის თანახმად, გარდაცვლილი ადამიანი ვიდრე დაიკრძალებოდა, ცოცხალი ადამიანები მას იყენებდნენ ზებუნებრივ ძალებთან კავშირის დასამყარებლად, რათა ცნობილი გამხდარიყო ცოცხალთათვის თავიანთი ამქვეყნიური ცხოვრების მომავალი (შადური, M¹, 33. გვ. 23, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, ანდრო შადურის საარქივო ფონდი).

ამ შემთხვევაში გარდაცვლილი დავითი მოგვევლინა ცოცხალი ადამიანის (თევდოსის) მომავალი ცხოვრების მიმართულების წარმმართველად. მისი ძალით მოხდა წარმართული ცნობიერების მქონე თევდოსის გაქრისტიანება.

დავითის და ტირიჭანის მკვლელობით გამოწვეულ სხვადასხვა ქმედებათა შორის მეტად მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია თავინეს მიერ შესრულებულ მოთქმა-გოდების ამსახველ სურათს.

მეცნიერ გიზო ჭელიძის კვლევის თანახმად: მოთქმა—გოდების ამსახველ სიუჟეტებს საფუძვლად მითოლოგიური დროის ქართული ხალხური მაგიური დრამა უდევს. იგი წარმართული ცნობიერების ადამიანთა სააზროვნო სისტემაში მაშინ დამკვიდრებულა, როდესაც ადამიანს თავის ფანტაზიურ რწმენა—წარმოდგენებში გაუსულდგმულებია გარემომცველი ბუნებრივი გარემო (ჭელიძე 1987: 116-117).

საწესჩვეულებო დრამატულ შემოქმედებაში დიდი ხვედრითი წონა აქვს დატირების ტრადიციას. უკანასკნელმა საფუძველი მოუშადა ზეპირსიტყვიერ ტრაგედიას. ქართულ მწერლობაში ტრაგედიას შინაარსით ყველაზე მეტად გოდების ჟანრი უახლოვდება. ფოლკლორში „გოდების“ იდენტურია „მოთქმა“. იგი წინ უსწრებდა ლიტერატურულ „გოდებას“. მოთქმა ზეპირსიტყვიერი დრამის ტრაგედიული ჟანრია. მის ძეგლებად უნდა ჩაითვალოს დატირების ყველა სახეობა: აძრახება, ხმით ტირილი, სულით ტირილი, მაგიერად ტირილი და სხვ. (ჭელიძე 1987: 163-166).

თავინე თავისი შვილების სიკვდილით გამოწვეულ მწუხარებას გამოხატავს როგორც გარეგნული მოქმედებით: „და აღდგა დედაკაცი იგი თავინე და აღივლტოდა მთად. და მოვიდა და მოიწია იგი პირის ცემით და ეგოდენსა მას სიმძაფრესა მის გუერდისასა არა დაშურა იგი ტკივილითა მით შვილთა თჳსთაჲთა. ჳმობდა იგი ტირილითა და განმწარებულითა სულითა. დაიპო სამოსელი თჳსი" (წმიდათა ყრმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 189). ასევე, მოთქმით „ტირილის" ფორმით, სადაც აღწერილია თევდოსის მიერ თავინეზე და მის შვილებზე განხორციელებული ბოროტი ქმედებები.²

აღნიშნული „მოთქმა–გოდების" ამსახველი სურათი შეიძლება გავყოთ ორ ნაწილად, ხალხური (წარმართული წარმომავლობის) და ქრისტიანული ნიშნის მქონედ: შვილების დახოცვის ადგილზე მისული თავინე მწუხარებას გამოხატავს მოთქმით „ტირილით", რაც დამახასიათებელია ხალხური ყოფისათვის, სადაც უკიდურესი სიმძაფრით არის გამოხატული სიკვდილით გამოწვეული განცდა (უჯმაჯურიძე 1985: 31).

ხოლო ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, როდესაც პერსონაჟი გარდაიცვლება და ეზიარება მარადიულ ნეტარებას, ყოველივე ეს გადმოცემულია სიხარულის განცდით (უჯმაჯურიძე 1985: 31). ამგვარი განცდა კი შემდგომ აისახა თავინეზე: „და ვითარცა მოეგო გონებასა თჳსსა და იხილა, რამეთუ ღმრთისა მსხუერპლად შეიწირნეს შუენიერნი იგი საკუერთხნი, შვილნი მისნი, მუნქუესვე აღივსო სიხარულითა და მწრაფლ განიმუარცა მწუხარებაჲ იგი ტკივილისაჲ შვილთა მისთაჲსა" (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 190).

ადამიანის გარდაცვალების გამო გამოწვეული გლოვის „ტირილით" გამოხატვის რიტუალი ხალხურ რწმენა–წარმოდგენებში საკმაოდ ფეხმოკიდებულია. იგი თავისი საწესჩვეულებო მოქმედებით მეტად მნიშვნელოვან ცნობებს იძლევა ხალხური ყოფის უძველეს და თითქმის უკვე გაქრობის პირას მისული რწმენა–წარმოდგენებისას სულეთის შესახებ (აზიკური 1984: 186).

ხმით მოტირალთა ინსტიტუტი, როგორც ჩანს საქართველოს ყველა კუთხისთვის არის დამახასიათებელი. ეს ჩვეულება ხალხის ყოფაში ისე ღრმად ყოფილა

² იხილეთ ზემოთ მოტანილი ტექსტი

გამჯდარი და საჭირო ყოფილა მისით დახელოვნება, რომ მიცვალებულის სატირლად მისული ადამიანისათვის, სირცხვილიც კი ყოფილა ამ ხელობის არ ცოდნა (გურიელი 1871: 2).

აკაკი წერეთელის თქმით, მოთქმით ტირილს შესხმითი ხასიათი ჰქონდა. მიცვალებულთან მიდიოდნენ ნათესავები, მეგობრები, ნაცნობები და რაც კარგი იცოდნენ მისგან სიცოცხლეში ჩადენილი, ქებით ეტყოდნენ (წერეთელი 1875:1).

ხმით მოტირლებს მყარად ჰქონდათ შეგნებული, რომ მიცვალებულის შესახებ ტირილის დროს ტყუილი არ ეთქვათ, ამიტომ მოსთქვამდნენ მხოლოდ სიმართლეს: მოიხსენიებდნენ მიცვალებულის ვაჟკაცობას, „სტუმართ–მოყვრობას“ და სხვ. ამიტომ ყველა ცდილობდა, რომ სიცოცხლეში სასახელო საქმეები ეკეთებინა, რათა გარდაცვალების დროს, ხმით მოტირლებს მისთვის ეს ამბები დაეტირებინათ (წერეთელი 1875: 1).

მიუხედავად ქართული ეკლესიის მცდელობისა, რათა აღმოეფხვრა ხალხის ყოფიდან ეს წარმართული დროიდან შემორჩენილი, მიცვალებული ადამიანის გადამეტებული რიტუალებით საიქიო ქვეყანაში გასტუმრება, უშედეგო ყოფილა (მ. ა. შ. 1870: 3).

მიცვალებულის დატირების წესჩვეულების შესრულებას თავისი განსაზღვრული წესი ჰქონდა. ამ წესის მიხედვით შესრულებული დატირების სარიტუალო მოქმედებები განსაკუთრებით კარგად არის ასახული საქართველოს მთის მოსახლეობის ყოფაში.

როგორც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში, თუშ–ფშავ–ხევსურეთშიც მიცვალებულის დატირება ქალთაგან ორგვარად ხდებოდა - ხმამაღლა და ჩუმად. ხმით ტირილი სამგვარი სახის იყო: „დათვლით“, „მახილით“ და „ხმით“. ჩუმად ტირილის სახე „ქვითინი“ იყო (გიორგაძე 1987: 35). ხევსურეთში მახილით ტირილი ხდებოდა მიცვალებულის დაკრძალვამდე. დატირების ამ სახეობას ასრულებდნენ მიცვალებულის ახლო ნათესავები და მეზობელი ქალები. ამგვარი ტირილი სრულდებოდა ჯგუფურად და არა პროფესიონალ მოტირალთა მიერ (გიორგაძე 1987: 36).

ხმამაღალი ტირილის ერთ-ერთ სახეს ხევსურეთში „დათვლით“ ტირილი წარმოადგენდა, რაც მხოლოდ მიცვალებულის დასაფლავებამდე იცოდნენ (გიორგაძე 1987: 36).

„ხმით მოტირალის ტირილი ძალზე განსხვავდებოდა სხვების ტირილისაგან. ხმით ტირილი ყველას არ შეეძლო. ქალს რომ ხმით ტირილი დაეწყო, უნდა „აეტეხა“ ტირილი ისე, რომ ვითომ მას ძალაუნებურად „მკვდარნი ატირებდნენ“. სანამ მკვდარი დაუმარხავი იყო, ხმით ტირილის ახლად „აეტეხა“ არ შეიძლებოდა, მაშინ ძველი ხმით მოტირლები ტიროდნენ. ვისაც ტირილის „აეტეხა“ უნდოდა, დაიწყებდა ცახცახ-კანკალს, თავს იქით-აქეთ აქნევდა, იწყებდა ბარბაცს, ხელების ფშვნეტას, კბილების ღრჭენას; ვითომ სიტყვებს ამბობდა, ხან მოქანცული მიესვენებოდა. როცა მოტირალი ქალები ამას შეამჩნევდნენ, ყველანი გაჩუმდებოდნენ და ელოდნენ, თუ რას ათქმევინებდა მოტირალს მიცვალებულის სული. ტირილის ამტეხი კი მეტად წვალობდა, ღმუილს დაიწყებდა, ხან გასაქცევად დაემზადებოდა, ქალები დაიჭერდნენ და ეტყოდნენ: „ქალო გამაიღე ენა, ნუ აწვალე, ნუ უჭერ კბილთ, ანაბრივ შენ უნდიხარ თავის მეენედ“. ასეთი სურათი რამდენჯერმე გამეორდებოდა, მიცვალებულისათვის სახელს დასდებდნენ ყანწით არაყს, ლუდს და თუ სასმელი არ იყო „პურსატანთ“. სახელის მდები ქალი იტყოდა: „სადაც შენ ხარ (მიცვალებულის სახელს იტყოდა), შენიმც საჭმარი ას, ნუ აღონებ, გამაატანი ენაი შენს მეენეს“ (ბალიაური, მაკალათია 1940: 39).

ამის შემდეგ ქალიც ამოიღებდა ხმას და პირველად მიცვალებულის ენით დაიწყებდა ლაპარაკს. ხმით მოტირლები ცდილობდნენ, ტირილის დროს მგრძნობიარე სიტყვებით გადმოეცათ სათქმელი, რათა იქ მყოფი ქალებიც აეტირებინათ. კარგი ხმით ნატირალთ ტექსტებს ხალხი ზეპირად სწავლობდა და მერე მამაკაცები თიბვის დროს მღეროდნენ. ამ სიმღერას „გვრინი“ ეწოდებოდა (ბალიაური, მაკალათია 1940: 39).

ეთნოგრაფიული სახის მასალებიდან ირკვევა, რომ „ხმით მოტირლად“ გახდომა პიროვნების სურვილზე არ ყოფილა დამოკიდებული. ამისათვის საჭირო იყო, ადამინი მკვდართ აეტირებინათ. ეს მოხდებოდა მაშინ, როცა მიცვალებულის სული საიქიოს მიაღწევდა და იქ თავის მეენეს გაიჩენდა, რომელიც სამზეოში მისი სურვილების განმცხადებელი იქნებოდა. ასეთ მეენედ კი „ხმით მოტირალი“

გვევლინება. ამიტომ „ხმით ტირილის ატეხა“ მიცვალებულის დასაფლავებამდე არ შეიძლებოდა (გიორგაძე 1987: 38).

ანდრო შადურის მიერ მეოცე საუკუნის ორმოციან წლებში ხევში შეკრებილი ეთნოლოგიური სახის მასალებში საკმაოდ მნიშვნელოვანი საწესჩვეულებო ცნობებია დაცული მოხვევებში არსებული მიცვალებულის კულტის შესახებ. ამ მასალებში აღწერილი ხალხური რწმენა–წარმოდგენების ცნობებს შორის მოიპოვება ადამიანის გარდაცვალების გამო გამოწვეული სამგლოვიარო რიტუალის ამსახველი სურათი.

სამგლოვიარო რიტუალებიდან მიცვალებულის დატირებასთან დაკავშირებული წესი შემდეგნაირად არის წარმოდგენილი: „იმ ოთახში, სადაც მიცვალებული ასვენია, დღისით უმთავრესად ქალები იმყოფებიან. მამაკაცები ამ დროს ან სხვა ოთახში არიან, ან სხვაგან. მიცვალებულის დატირება ხდება დღისით, მამაკაცები მოთქმით არასდროს არ ტირიან.

რადგან მიცვალებულის დატირება – ეს მწუხარების გულწრფელად გამოთქმის ერთ-ერთი ფორმაა, ამიტომ ხევში მიღებული არ არის დამტირებელ ქალთა დაქირავება. რადგან დაქირავებული ქალი იტირებდა არა მწუხარების გამო, არამედ ანგარების მიზნით.

ქალების მიერ მიცვალებულის დატირება ხდება მოთქმით და ასე ვთქვათ კოლექტიურად – ამ უკანასკნელს „დადაის“ ეძახიან. კარგი მომტირალი ქალი ხევში ისევე სახელგანთქმულია, როგორც კარგი ვაჟკაცი.

დატირების დროს აღნიშნავდნენ ყველა იმ კარგ თვისებას, რომელიც მიცვალებულს ახასიათებდა, ყველას შესაფერისად დაიტირებდნენ.

გარდაცვალების მეორე და მესამე დღეს (დასაფლავებამდე) ახალგაზრდა მიცვალებულებზე მართავდნენ „დადაით“ დატირებას. ეს ასე ხდება: დამტირალი დედაკაცები დგებიან კუბოს გარშემო, ერთი რომელიმე კარგი მოტირალი დაირტყამს ხელებს თავში და დაიძახებს „ადაი“, მას სხვები მიამახებენ ერთხმად: „დადაი“ და დაირტყამენ ხელებს მუხლებზე, თან ნელ–ნელა კუბოს უვლიან გარშემო. როცა სამჯერ შემოუვლიან კუბოს, „დადაით“ დატირება შეწყდება. „დადაით“ დატირება დღეში ორჯერ–სამჯერ მაინც ხდება, მერე კი ტირიან „ხმით“, ე. ი. მოთქმით“ (შადური, M¹, 33. გვ. 8-11, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, ანდრო შადურის საარქივო ფონდი).

ჩვენს მიერ წარმოდგენილი ხევში არსებულ დატირების სარიტუალო წესებს თუ შევადარებთ თუშ-ფშავ-ხევსურეთში არსებულ ტირილთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს, დიდ განსხვავებას ვერ დავინახავთ, მაგრამ მათ შორის განსხვავება ზოგ ჩვეულებაში მაინც არის. მაგალითად: ხევსურეთში მამაკაცის მიერ მიცვალებულის ხმამაღლა დატირება სხვების თანდასწრებით მიღებული არ ყოფილა. ისინი თავიანთ მწუხარებას მოურიდებლად მაშინ ავლენდნენ, როცა თემის სანაქებო ვაჟკაცი გარდაიცვლებოდა. ხევსური მამაკაცები მიცვალებულს ქვითინითაც დაიტირებდნენ (გიორგაძე 1987: 37)

ასევე თუშეთშიც, მამაკაცებს მიცვალებულის დატირება სცოდნიათ როგორც ქვითინით, ასევე მოთქმით. ფშავში მამაკაცის მიერ მიცვალებულის ხმამაღლა ხმით დატირება მიღებული ყოფილა (გიორგაძე 1987: 37)

ხევსურეთში მიცვალებულის პატრონი ცდილობდა, რომ მისი მიცვალებული კარგი ხმით მატირალს ეტირა, ე.ი აქ წესად ჰქონდათ მიცვალებულზე მოტირალ ქალთა დაქირავება ანუ მაგიერად ტირილი (ბალიაური, მაკალათია 1940: 39-40).

ფშავში არსებული წესის მიხედვით „ხმით მოტირალის“ მოწვევა არ ყოფილა მიღებული. იგი თავისით მოვიდოდა, თუკი გარდაცვლილს ან მის ოჯახს იცნობდა.

თუშეთში „ხმით მატირლები“ ჭირის პატრონის თხოვნით მიდიოდნენ მიცვალებულის დასატირებლად, მაგრამ თუ გარდაცვლილი ხმით მოტირალის ნათესავი იყო თხოვნის გარეშეც მივიდოდა სატირლად. ხევსურეთშიც და თუშეთშიც მაგიერად მოტირლებს მიცვალებულის ოჯახი გასამრჯელოს აძლევდა (გიორგაძე 1987: 39).

ჩვენს მიერ ახლად შემოტანილი საარქივო მასალის მიხედვით კი ხევში მამაკაცების, მიერ მიცვალებულის ხმამაღლა „მოთქმით“ დატირება მიღებული არ ყოფილა. ხევში როგორც ჩანს, დამტირებელ ქალთა დაქირავებას არ მიმართავდა ჭირის პატრონი, რადგანაც აქ არსებული შეხედულების მიხედვით დაქირავებული „ხმით მატირალი“ მიცვალებულს იტირებდა არა მწუხარების, არამედ ანგარების გამო.

ხევში მიცვალებულის ხმით ტირილი სცოდნიათ ცხენის შეკაზმვის რიტუალის დროსაც, რომელიც სრულდებოდა შემდეგნაირად: „დასაფლავების დღეს ზოგიერთი ჭირისუფალი ცხენს „უკაზმავს“ თავის მიცვალებულს. ცხენის შეკაზვა ხდება

მხოლოდ და მხოლოდ მამაკაცებზე. ცხენის შეკაზმვა ასე ხდება: უნაგირზე დაჰკიდებენ თოფს, ხმალს და სატევარს. გარდა ამისა, მკერდიდან საძუემდე ცხენს შემოავლებენ „ფარჩას“. ცხენი შეიძლება იყოს ჭირისუფლის ან ვინმე ახლობლის.

როცა მიცვალებულს სახლიდან გამოასვენებენ, შეკაზმულს ცხენს წინ გაუძღოლებენ. ცხენი მიჰყავს ვინმე მამაკაცს. საფლავიდან ცოტა დაშორებით მიცვალებულს დაასვენებენ, რომელიმე კარგი მოტირალი დედაკაცი თოფს ხელში აიღებს და იტირებს „ხმით“, ამ დატირების დროს იგი იგონებს არა მარტო მიცვალებულის ვაჟკაცობას, არამედ ხევის სხვა სახელგანთქმულ ადამიანებსაც. . . დატირების შემდეგ ცხენიდან „ფარჩას“ მოხსნიან და დამტირებელს აჩუქებენ, ხოლო ცხენ–უნაგირი, თოფი და ხმალ–ხანჯალი პატრონს რჩება. თვითონ ამ ცხენის გაყიდვა ან სხვა მკვდარზე „შამოვლება“ არ შეიძლებოდა“ (შადური, M¹ , 33. გვ. 12, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, ანდრო შადურის საარქივო ფონდი).

მიცვალებულის დაკრძალვის სარიტუალო პროცესში ცხენის გამოყენების ამსახველ რწმენაში, ასახვას პოვებს ხალხური წარმოდგენა საიქიო ცხოვრების შესახებ. ამ თვალსაზრისის მიხედვით, ადამიანი სააქაო ცხოვრებაში რომ გარდაიცვლება ცხოვრებას აგრძელებს საიქიო სამყაროში. მას რაც სჭირდებოდა და ჰქონდა სამზეოში, ყველაფერი ეს უნდა ჰქონდეს საიქიო ცხოვრებაშიც, რათა მან იქ თავი დაჩაგრულად არ იგრძნოს და იცხოვროს ისე, როგორც სამზეოში ცხოვრობდა. გარდაცვლილი ადამიანის საიქიო ცხოვრების ბედზე კი ცოცხალი ადამიანები ზრუნავდნენ სხვადასხვა რიტუალის და წესის შესრულებით.

ამ რიტუალებიდან კი ერთ-ერთი ცხენის შეკაზმვა მიცვალებულის დასაფლავების დღეს და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულების მიხედვით: ცხენი გარდაცვლილი ადამიანისათვის საიქიო ცხოვრებაში უნდა გამხდარიყო ისეთივე მოსახმარი, როგორიც აქ სამზეოში იყო (ბალიაური, მაკალათია 1940: 29).

მიცვალებულის ხმით ტირილის და დაკრძალვის რიტუალის უძველესი ფორმა შემორჩენილია სვანეთშიც.

სვანეთში, როცა მომაკვდავი სულს დაღევს, პირველი ხმა გლოვისა (ხოლა ჰერ–გლახა ხმა) „ვაი“ უნდა წამოიძახოს ოჯახის უფროსმა, რომლის შემდეგაც დამსწრე საზოგადოება ატებს ხმამაღლა ტირილ–გოდებას. თუ მიცვალებული კაცია,

მისი გადრაცვალების ამბავი განსაკუთრებით სწრაფად გავარდება სოფელში, რომელიც სწრაფად გაემართება გარდაცვლილის სატირლად და ჭირისუფალთან სამძიმრის სათქმელად (მანგამა ლაქვისგდ) (ნიჟარაძე 1885 ბ: 1).

მიცვალებულის სატირლად, თვითოეული თემიდან სახლიკაცობა ცალ ცალკე მიდის სატირლად. მისვლისას ყველა მოტირალი მიცვალებულს მიუტირებს მოკლედ, რადგანაც გრძლად ტირილი იქნება დამარხვის დღეს, როდესაც მთელი საზოგადოება იქ იქნება თავმოყრილი. მიცვალებული მესამე დღეს იმარხება. ამ დღეს დიდი, პატარა, ქალი და კაცი ყველანი მიდიან მიცვალებულის სატირლად. ამათში მამაკაცები თმა მოკვეცილნი, უსარტყლო, უქუდო და წვერ-მოპარსულნი არიან, ქალები კი თავ-შიშველნი, თმაგაწეწილნი და ძაძებჩაცმულნი არიან. მიცვალებულს კაცებზე წინ იტირებენ ქალები, რომელიც დადგენილი წესის მიხედვით სრულდება. მოტირალ ქალებს წინ მიუძღვით ამ საქმეში დახელოვნებული მოტირალი ქალი, შესვლისთანავე, ეს მოტირალი ქალი დაჯდება მიწაზე მიცვალებულთან ახლოს, გარს შემოეხვევიან დამსწრე ქალები, რომლებიც ასევე მიწაზე დაჯდებიან, მოტირალი ქალი, ამ მდგომარეობაში მყოფი, დაიწყებს მიცვალებულის მოთქმით ტირილს, რომლის დროსაც მოჰყვება მიცვალებულის ქებას. ამის შემდეგ იგივე მოტირალი ქალი დაიწყებს იმ სოფლის მოსახლეობის ჩამოთვლას, რომელ სოფელშიც ეს ამბავი ხდება და რომელ ოჯახშიც ძველად ან ახლად ვინმე გარდაცვლილა, მოტირალი ამ მიცვალებულებს სათითაოდ ჩამოთვლის და წინამდებარე მიცვალებულს ანუგეშებს, რომ მას დასახელებული მიცვალებულები საიქიოში შესაფერის დახვედრას მოუწყობენ, მოტირალ ქალს იქ მყოფი ქალები მხოლოდ ჭვითინით აძლევენ ბანს (ნიჟარაძე 1885 ბ: 2).

როდესაც მოტირალი ქალი მორჩება ტირილს, ჯერი დგება მამაკაცებისა, რომელტაც უნდა იტირონ მიცვალებული. როგორც მოტირალ ქალებს, ასევე სატირლად გამზადებულ მამაკაცებს, მიცვალებულისკენ მიუძღვით „მომტირალი“ მამაკაცი, რომლის წინამძღოლობითაც მიცვალებულს გარს შემოერთყმევინ და წინამძღოლი მამაკაცი დაიწყებს მოთქმით ტირილს, მსგავსად მოტირალი ქალისა. მაგრამ ხმით მოტირალ ქალისა და კაცის მოქმედებას შორის განსხვავება მაინც არის. მაგალითად ხმით მოტირალი კაცი რასაც იტყვის იგივეს იმეორებენ იქ დამსწრე კაცებიც. ტირილის დროს კაცები ორივე ხელს მაღლა ეწევიან, თითების

ბოლოთი შუბლს ორჯერ ზედიზედ შეეხებიან, მერე ჩამოისმევენ ყბებზე და ნიკაპის ბოლოს ხელის თითებს აერთებენ. ასე გრძელდება ტირილის დამთავრებამდე (ნიჟარაძე 1885 ბ: 2).

როდესაც მიცვალებულს საფლავზე გაასვენებენ, იქაც მთელი კრებული დაიჩოქებს ხმით იტირებენ, ზოგჯერ ხდება ისეც, რომ ათასს კაცზე მეტი გროვდება, რომელთა დაჩოქება და შეწყობილად ტირილი ერთდროულად ხდება (დადუანი 1873: 4).

როცა მიცვალებულს საფლავში ჩაასვენებენ, მეზარეები ზარს შესწყვეტენ, ამ დროს ხალხი ქუდ-მოხდილი დგას, რომელნიც ჭირისუფლის გარდა, ქუდს დახურვამდე მიწაზე დააგდებენ, მარჯვენა მუხლს მიწაზე დააბჯენენ და ამ დგომაში მყოფები ქუდს დაიხურავენ (ნიჟარაძე 1885 გ:1).

სვანეთში, მიცვალებულის ხმით ტირილი, არსებული წესის მიხედვით, როგორც ჩანს განურჩევლად ქალისა, კაცისა და არსებული ვითარებისა ყველას შეეძლო, განსხვავებით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში არსებული წესისა, განსაკუთრებით კი ხევში არსებული წესჩვეულებისა, რომლის შესახებაც ზემოთ ვწერდით.

რაჭაში ხმით მოტირალ მოზარეებს მაგალობლებსაც უწოდებენ. საქართველოს ამ კუთხეში არსებული წეს-ჩვეულების მიხედვით, როდესაც ეს მაგალობლები მიცვალებულის სახლს მიუახლოვდებოდნენ, დაიწყებდნენ მწარედ ტირილს და ამ ხმით შევიდოდნენ იმ სახლის ეზოში, სადაც მიცვალებული ესვენა. მათ ეზოში შესვლისთანავე მიეგებებოდნენ მღვდელი ჯვრით და ხალხი, ისინი ემთხვეოდნენ ჯვარს და მღვდლის წინამძღოლობით შევიდოდნენ იმ ოთახში, სადაც მიცვალებული ესვენა. მოზარეებიდან ერთ-ერთი მოზარე მიცვალებულის წინ დაიჩოქებდა და დაიწყებდა შუბლში ხელის რტყმასა და გარდაცვლილი ადამიანის მიერ, სიცოცხლეში გაკეთებული საქმეების ქებას (მ. ა. შ. 1870 : 3).

სამეგრელოში არსებული ხალხური ყოფისთვის დამახასიათებელი მოთქმა-გოდების ამსახველი ტრადიცია მკვეთრად განსხვავდება საქართველოს სხვადასხვა კუთხისთვის დამახასიათებელ წესჩვეულებებისგან.

ამ კუთხეში მიცვალებულს ხმით დაიტირებდნენ გარდაცვლებიდან მეორმოცე დღესაც, რომლისთვისაც წინასწარ ემზადებოდნენ. ამ დღეს, როგორც საერო, ასევე

საეკლესიო პირნი გაემართებოდნენ ეკლესიაში. ამ მსვლელობის დროს დიდიც და პატარაც ყველა შავებს ჩაიცვამდა და თვით სასულიერო პირიც ანაფორის მაგვარი მაძით უნდა ყოფილიყო შემოსილი. მიცვალებულის საფლავისკენ მიმავალ ხალხს წინ, ხმამაღალი გალობით გაუძღვებოდნენ მოზარეები, მათ კი უკან მიჰყვებოდნენ თმაგაშლილი და ხმამაღლა მომკივანი ხალხი (ბარნაბიშვილი 1871: 3).

როდესაც საფლავზე მივიდოდნენ, მოზარენი ორ ჯგუფად გაიყოფოდნენ და დაიკავებდნენ თავიანთ ადგილებს, რომელნიც ხმით მოტირალ ადამიანთ თავიანთი ზარით (გალობით) ხმას აძლევენ, ისე რომ მათ ზარს ხმით მოტირალის ხმა უნდა დაეფარა (ბარნაბიშვილი 1871: 3).

საქართველოში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებისთანავე მოგვევლინა რეფორმატორად. მისი იდეოლოგიის თანახმად, თანდათან განიდევნა მანამდე არსებული წარმართული სააზროვნო სისტემის მქონე რწმენა–წარმოდგენები. მაგრამ, როგორც ჩანს, ქრისტიანობის დამკვიდრებიდან დღემდე წინაქრისტიანული წეს-ჩვეულებები მეტნაკლებად ქრისტიანიზებული სახით მაინც შემორჩა, ყოველდღიურ ხალხურ ცხოვრებასა და ისეთ სპეციფიკურ და კანონიკური მიმართულების მქონე ნაწარმოებებს, როგორებსაც ჰაგიოგრაფიული მწერლობა წარმოადგენს. სადაც რელიქტის გზით ჩაშენებულან წარმართული სააზროვნო სისტემისთვის დამახასიათებელი რწმენა–წარმოდგენები. რომელთაგან ერთ–ერთია მოთქმა–გოდების ამსახველი სიუჟეტები, რომელნიც ჩვენი განხილვის ობიექტს წარმოადგენდნენ, როგორც ჰაგიოგრაფიული თხზულებებიდან, ასევე ხალხური ეთნო–რელიგიური ყოფიდან, რომელშიც, დიდი დროის გასვლის მიუხედავად, მაინც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავიათ რიტუალის სახით.

მხეცთა მორჩილების წარმართული პლასტი ქართულ

ჰაგიოგრაფიულ მწერლობასა და ხალხურ

რწმენა–წარმოდგენებში

ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში სხვადასხვა სასწაულს შორის ძალზედ მნიშვნელოვანია ქრისტიანი წმიდანების მიერ გარეული მხეცების დამორჩილების და მათი ადამიანთა სამსახურში ჩაყენების მოტივი. აღნიშნულ საკითხს თუ სიღრმისეულად ჩავუღრმავდებით და შევისწავლით, დავინახავთ, რომ საკითხის გენეზისი მითოლოგიურ დროში და რწმენა – წარმოდგენებშია საძიებელი, რომელსაც ქრისტიანიზებული ფორმით თავი უჩენია ჰაგიოგრაფიაში. ჰაგიოგრაფიული თხზულებები, გარდა წმიდა ქრისტიანული საკითხებისა, შეიცავს მთელ რიგ მოტივებს, რომელთაც მეცნიერება იყენებს მითო – რელიგიური რწმენის შესწავლის წყაროდ.

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში სხვადასხვა მითოლოგიური მოტივებიდან, რომლებიც მკვლევარების დიდ დაინტერესებას იწვევენ, ჩვენი ყურადღება შეჩერდება წმიდანის მიერ მხეცთა მორჩილების როგორც ქრისტიანულ, ასევე წარმართულ პლასტზე.

კორნელი კეკელიძის თანახმად: „ბიბლიური გადმოცემის მიხედვით ღვთის მიერ შექმნილ ბუნებაში, რომელიც ყოველმხრივ „კეთილ“ იყო, სრული ჰარმონია სუფევდა: არ იყო „ბოროტება“, არ იყო ბრძოლა, წინააღმდეგობა, შიში ქმნილების ერთი სახისა მეორის წინაშე: მწვანე, ხავერდისებრ მოლზე კრავი და მგელი ერთად სძოვდნენ, მტრედი და ქორი ერთად ჭუკჭუკებდნენ, მხეცები ადამიანთან თავს იყრიდნენ და მისგან სახელწოდებას ღებულობდნენ. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც გაჩნდა ცოდვა და ბოროტება, დაირღვა, დაიშალა ეს საუცხოვო ჰარმონია, თანასწორობა. მთელი ისტორიის აზრი მას შემდეგ იმაში მდგომარეობს, რომ აღდგენილ იქნას ეს პირველყოფილი ჰარმონია, თვითოეული მოქალაქე „ღმრთის სუფევისა“ მოწოდებულია ხელი შეუწყოს ამას. განსაკუთრებით თავს იჩენენ ამ მიმართულებით ე. წ. „წმიდანები“ და „მართალნი“, რომელთაც შესძლეს ასეთი ჰარმონიის აღდგენა და დამყარება არა მარტო თავის საკუთარ პიროვნებაში, – სულსა და ხორცს შორის, – არამედ გარეშე, ფიზიკურ ბუნებაშიც. ამისი მკვეთრი გამომხატველია „ცხოველთა მოტივი“ აგიოგრაფიაში, სახელდობრ, აღწერილობა

იმისა, თუ როგორ სცვლიდა და გარდაქმნიდა ესათუის „წმიდანი" და „მართალი" ამათუიმ ცხოველის „მხეცურ" ბუნებას" (კეკელიძე 1945 ბ: 103–104).

ჰარმონიულობა მოქმედ პირთა და ბუნებას შორის ვლინდება სხვა მხრივაც. კერძოდ, ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებების გმირები, მეტწილად ბერები, გარეულ ცხოველთა და ფრინველთა შემწეები, მზრუნველები არიან. როგორც ცხოველები, ისე ფრინველებიც მონასტრის მამებს მიიჩნევენ თავიანთ მფარველებად და ყოველ კრიტიკულ მომენტში მათ კალთას აფარებენ თავს. ეს მომენტი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში არაა გაკვრივით, მშრალად აღნუსხული, არამედ ქართველი ჰაგიოგრაფები დიდი გემოვნებით და პოეტური ნიჭით ხატავენ სურათებს, რაც ძლიერ ემოციურ ზეგავლენას ახდენს მკითხველებზე (ბარამიძე 1957: 101).

ქართულ ჰაგიოგრაფიაში არსებული ცხოველთა მოტივი წარმოადგენს ერთგვარ რელიქტს ქართველთა წინაქრისტიანული კულტურისა, რომელიც ქრისტიანულ ეკლესიას გადაუხარშავს, გაუქრისტიანებია და ამ სახით წარმოდგენია ქრისტიანული მრწამსის მქონე საზოგადოებისათვის (ვირსალაძე 1964: 126 - 127).

როგორც ჩანს, ქართულ ეკლესიას და სასულიერო მწერლობას გვერდი შეგნებულად არ ან ვერ აუვლია წინაქრისტიანული კულტურის ამ დანატოვარისთვის და ის თავის სააზროვნო სისტემაში მოუქცევია და ეს, ალბათ, ასეც უნდა მომხდარიყო, რადგანაც წარმართული ხანის ადამიანთა სააზროვნო სისტემაში ბუნებრივ გარემოს და მის შიგნით არსებულ სულიერ არსებებთ მეტად მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავათ, როგორც მითოსური რწმენა–წარმოდგენების მხრივ, ასევე წმინდა ეკონომიკური თვალსაზრისითაც.

ქრისტიანობამდელ ადამიანთა ცნობიერებაში ცხოველთა შესახებ რწმენა–წარმოდგენების გაჩენას მკვლევარები ნადირობის ჩასახვას უკავშირებენ. ამ დროს, უძველესი ადამიანის სააზროვნო სისტემა წარმოდგენილია ტოტემისტური ნიშნით, რომლის გავლენითაც ადამიანი, ბუნებასთან ერთად მთლიანობაში ხედავდა თავის თავს. ძირითადი ნიშანი ტოტემიზმისა იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი აღმერთებს ტოტემს, რის მიხედვითაც ბუნებაში არსებული სულიერი, თუ უსულო ტოტემი განსაკუთრებულ როლს თამაშობს ადამიანის ცხოვრებაში. სხვადასხვა ტოტემთა (ქარი, მზე, წყალი და სხვ.) შორის მითოლოგიური

აზროვნების ადამიანის ცნობიერებაში მაინც ყველაზე დიდი ადგილი მცენარეებთან ერთად ცხოველებს ეკავათ (ჩოლოყაშვილი 1981: 73).

საქართველოში ნადირობა მეურნეობის უძველეს დარგს წარმოადგენდა, რომლის შესახებაც მეტყველებენ სხვადასხვა მითო-რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, რიტუალები და არქეოლოგიურ მასალაზე წარმოდგენილი მრავალფეროვანი რიტუალური სცენები ცხოველთა მონაწილეობით (ოჩიაური 1985: 168).

ქართველ ტომებში, ნადირობის პრაქტიკულ მნიშვნელობაზე მიუთითებს ქალბატონი ნათელა ვაჩნაძე: „მრავალრიცხოვან მტერთან მუდმივ ბრძოლაში ჩაბმული ქართველი ხალხისთვის, იმ ხალხისათვის, რომელიც ერთი ხელით უდიდეს კულტურულ მშენებლობას ეწეოდა, ხოლო მეორეთი ნიადაგ მტერს იგერიებდა, რეგულარული არმიის არყოლის პირობებში სერიოზული მნიშვნელობა ჰქონდა ნადირობას, როგორც სამხედრო ვარჯიშს. ორგანიზებული, მასობრივი ნადირობა წვრთნიდა ხალხს" (ვაჩნაძე 1975: 39).

მონადირის საქმიანობა, მითოსური რწმენის მიხედვით, წმინდა საქმედ იყო მიჩნეული. ასევე წმინდად ითვლებოდა სანადირო ადგილები და ზოგიერთი ნადირიც. სანადიროდ წასვლის წინ მონადირე ვალდებული იყო ტაბუირების რთული სისტემა დაეცვა, რათა ნადირობის სიწმინდე არ შეეღაზა (ვირსალაძე 1964: 26).

ნადირობის და მისი წესების შესახებ ცნობები წარმოდგენილია არა მარტო მითოლოგიური ხასიათის მქონე ნაწარმოებებში, არამედ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებშიც.

მაგალითად, „შუშანიკის წამებიდან" ცნება „ნადირობა" პირდაპირი მნიშვნელობით წარმოდგენილია შემდეგი კონტექსტიდან: „და ამცნო მსახურსა მას და ჰრქუა: „ნუმცა ვინ შევალს ხილვად მისა" და თვით ნადირობად წარვიდა". (იაკობ ცურტაველი 1964: 18).

ჯგუფური ნადირობის ამსახველი ცნობა მოიპოვება შიოს და ევაგრეს „ცხორებაში": „ხოლო განგებითა ღმრთისაჲთა დღესა ერთსა ჰქრუა შვილთა თჳსთა და მონათა: „განვიდეთ ნადირობად". და განვლეს მტკუარი" (ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ ღირსისა მამისა ჩუენისა შიოდსი და ევაგრესი 1964: 219). სერაპიონ ზარზმელის „ცხორებაში" წარმოდგენილი ნადირობის ამსახველი მასალის

მიხედვით, ჰქონიათ საგანგებოდ შერჩეული ადგილები, რომლებიც გამორჩეულნი ყოფილან მრავალრიცხოვან ნადირთა სიმრავლით: „ხოლო უმრავლესთა ჟამთა ინადირობნ იგი ადგილთა მათ ცხროჴა წოდებულთა, რამეთუ იყო მუნ სიმრავლე თხათა და სხუათა ნადირთა ველურთაჲ" (ბასილ ზარზმელი 1964: 24). იმავე ტექსტის მიხედვით, ნადირთ მრავალ ადგილებში, გარკვეული ჟამის გათვალისწინებით სცოდნიათ ჩასაფრებით ნადირობაც: „რამეთუ ჟამი არსო ნადირთაჲ, რომელნი მოვლენ ტბასა ამას, რამეთუ მზა არიან მონადირენი ადგილთა ამათ" (ბასილ ზარზმელი 1964: 330).

გამორჩეული პიროვნებისათვის, სხვადასხვა დადებით თვისებასთან ერთად ნადირობის საქმიანობის ცოდნაც, მნიშვნელოვან თვისებას რომ წარმოადგენდა „ქართლის ცხოვრებიდანაც" ჩანს, სადაც ფარნავაზის შესახებ ვკითხულობთ: „ხოლო ესე ფარნავაზ იყო კაცი გონიერი, მკედარი შემმართებელი და მონადირე კელოვანი. . . . ხოლო მონადირეობითა მისითა იქმნა მეცნიერ აზონისა, და შეიყუარა იგი აზონმან მონადირეობისათჳს" (ლეონტი მროველი 1955: 21).

წარმართული რწმენის მიხედვით, არსებობდნენ როგორც წმინდა ნადირები, ასევე უწმინდური ნადირებიც. ხევსურეთში უწმინდურ ცხოველად თხა მიაჩნდათ, მას ეშმაკის გაჩენილად თვლიდნენ (ფშაველა 1888 ბ: 1).

ქრისტიანული თვალთახედვით კი, წმინდა და უწმინდური ცხოველები არ არსებობენ. ყოველი ცოცხალი არსება ნაკურთხია ღვთისაგან. თუმცა ბიბლიაში ზოგიერთი ცხოველი ერთ შემთხვევაში შეიძლება უარყოფითი მნიშვნელობის მქონე იყოს, სხვა შემთხვევაში კი - დადებითის (ლამბაშიძე 2000: 104).

მითოლოგიური რწმენა – წარმოდგენების მიხედვით, ნადირთ საბინადრო გარემოს ნადირთ უფალი განაგებდა, რომლის გულის მოგებასაც მონადირე სხვადასხვა რიტუალის შესრულებით ცდილობდა. ნადირთ საუფლოს პატრონის უძველეს სახეს ქართულ მითოლოგიაში ქალღვთაების კულტი წარმოადგენს, რომლის ნება–სურვილის გარეშე მონადირე ნადირს ვერ მოკლავდა (ზურაშვილი 2009: 63).

ელენე ვირსალაძის მიერ გუდამაყარში (მთიულეთი) ჩაწერილი მასალების მიხედვით, მონადირეებს ნადირთ მწყემსი პაწაწა ქალის სახით ეჩვენებოდათ, რომლის გულის მოგების მიზნით მონადირენი ტყავისგან შეკერილ პაწაწა ქაღმებს

სტოვებდნენ კლდეებზე (ვირსალაძე 1964: 31). იგივე შეხედულება გააჩნდათ ფშავლებსაც. ფშაველს „უყვარს ნადირობა და ჰგონია, ნადირსაც თავისი საკუთარი პატრონი ჰყავს, ის ევედრება ნადირთ პატრონს, წარმოიდგენს იმას პატარა ქალად, რომ ხელი მოუმართოს" (ფშაველა 1886 ა: 3).

ზოგჯერ ნადირთმფარველი შეიძლება ზოომორფული სახითაც ერვენოს მონადირეს, ასეთ შემთხვევაში ნადირთმფარველი თავისი ქვეშევრდომი ცხოველის სახეს ღებულობს. ის შეიძლება იყოს თეთრი ჯიხვის ან ირმის სახით მოვლენილი. გამორჩეულ ჯიხვს მარჯვენა ბეჭზე მზე, მარცხენაზე მთვარე ახატია, ზოგს წინა მხარეს თეთრი და უკანა მხარეს ჭრელი ზოლები გასდევს, სხვას ოქროთი ან ვერცხლით აქვს რქები მოჭედილი და ა. შ. გამოცდილი მონადირე ყოველთვის ალღოთი გრძნობს, რომ საქმე აქვს არა ჩვეულებრივ ცხოველთან, არამედ ნადირთპატრონთან. მონადირის თვალწინ სასწაული ხდება, ნადირს რქებზე სანთლები დაენთება, ან მიზანში ამოღებულ ჯიხვს ქალი გადაეფარება მანდილით (მახაური 2008: 23).

ქართული მითოლოგიის თანახმად, საქართველოს მხარეებში დადასტურებულია სხვადასხვა სახელის და ბუნების მქონე ნადირთ–მფარველები.

სვანური სამონადირეო მითების მიხედვით ნადირთ პატრონი დალია, რომელიც მიუვალ კლდეებში ცხოვრობს. უმიჯნურდება მონადირეებს და ღალატის შემთხვევაში ღუპავს მათ (ოჩიაური 1985: 174). მართალია, ქალღმერთი დალის სახე სვანურ მითოლოგიას უკეთ შემოუნახავს, მაგრამ იგი, მხოლოდ ლოკალურ სვანურ მოვლენას არ წარმოადგენს. ის იმდროინდელი ქალღმერთია, როცა ქართველური ტომები მთლიანობას წარმოადგენდნენ და ცალ-ცალკე არ იყვნენ (ქართული ხალხური პოეზია 1972: 40).

სვანური მითოლოგიის მიხედვით, ჩლიქოსან ნადირთ მწყემსი ღვთაება აფსათ ღმერთიც ყოფილა, რომლის ნება–სურვილსაც ემორჩილებოდნენ ეს ცხოველები და მისი სურვილის გარეშე ერთიც არ დააკლდებოდა ამ ნადირთაგან. ამიტომ მონადირეებიც მას შესთხოვდნენ იღბლიან ნადირობას (აფსათის საგანმგებლო ცხოველებში არ შედიოდნენ ბრჭყალოვანი ნადირები) (დავითიანი, 1. 4. რვეული № 2, გვ. 63 – 65. ივ. ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის არქივი, ალი დავითიანის საარქივო ფონდი).

გარდა ზოომორფული, თუ ანთროპომორფული ბუნების მქონე ნადირთ პატრონებისა, რომლებიც მფარველობდნენ გარეულ ნადირებს, კონკრეტულ ადგილებზე არსებობდნენ კიდევ ხატები, რომელთა ფუნქციებშიც გარეულ ნადირთა მფარველობის გარდა, შინაურ ცხოველთა გამრავლება მფარველობას შესთხოვდა მოსახლეობა.

ხევსურეთში ამგვარი ფუნქციის მატარებელ ხატად ხახმატის ჯვარი ითვლებოდა, რომელსაც მოსახლეობა ახვეწებდა შინაური პირუტყვის გამრავლებას. ამის გამო მოსახლეობას ხსენებულ ხატში მიჰქონდა სხვადასხვა სახის შესაწირი (ბალიაური, მაკალათია 1989: 72 – 73).

ხახმატის ჯვარს მოსახლეობა განსაკუთრებით ცხენებს ახვეწებდა, რათა ვინმეს არ მოეპარათ (დამსაშვილი 1880 გ: 1).

მიხეილ კედელაძის მიერ გუდამაყრის სოფ. სიჯანანში ჩაწერილი გადმოცემის მიხედვით, სალოცავ ადგილის დედაში მოსახლეობას თურმე ძველად კვიცები მიჰყავდათ შესაწირად. დასახელებულ სალოცავს მკითხავის პირით მოსახლეობისთვის ბევრჯერ უთქვამს: ძალა და სიძლიერე მაშინ მქონდა, როცა ჩემს გორზე სამოცი ჩლიქ – მგურგალი პირ – რძიანი კვიცი იკვლებოდაო. ამის გამო იმ გორზე კვიცების სისხლისგან მიწა, ბალახი, ხის ძირები სულ წითელი ყოფილა (კედელაძე, 1/24. გვ. 297. ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

მთიულთა რწმენით, სოფელ ნადიბაანთში (მთიულეთი) არსებულ სათემო ხატის ცეცხლისჯვრის ფუნქციებში ყოფილა როგორც გარეული, ასევე შინაურ ცხოველთათვის დამოკიდებულების განსაკუთრებული წესი. მთხრობელის მიხედვით: „ცეცხლისჯვარი ძალიან ფათერაკიანი ხატია, ამავე დროს ძალიან ენაყბის გამყოლი. უფრო საქონლის დამზარალელებია მეტ წილად ნადირის პირით ე. ი ნადირს (მგელს, დათვს, ფოცხვერს) მიუსევს და შეაჭმევს" (კედელაძე, 1. 29. რვეული № 34, გვ. 57. ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

ხევსურთა რწმენა – წარმოდგენებში, ნადირთ მწყემსი ღვთაების ფუნქციის მატარებელ ღვთაებას ოჩოპინტრეც წარმოადგენდა (ვირსალაძე 1964: 32).

ოჩოპინტრე, ნადირთპატრონის მამრული სახეა. მის შესახებ გადმოცემები უფრო აღმოსავლეთ საქართველოშია გავრცელებული. ხეცურების რწმენით, მონადირე მმად გაეფიცება ოჩოპინტრეს და სულს აძლევს. სამაგიეროდ ოჩოპინტრე ნადირობაში უწყობს ხელს და უხვად აკვლევინებს ნადირს (მახაური 2008: 56).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ნადირთმფარველი მამრი ღვთაების ზოომორფული სახე ვეფხვი ყოფილა. ასეთი თვალსაზრისის საფუძველს კი „ვეფხვისა და მოყმის“ ბალადა იძლევა. ბალადის მიხედვით, მონადირის მიერ მოკლული ვეფხვი იგივე ნადირთმფარველი ღვთაებაა (მახაური 2003: 78).

წვრილფეხა საქონლის წინაპარ ნადირთა (ჯიხვი, გარეული თხა და სხვ.) მფარველ ღვთაებად, ხეცურეთში ითვლება „ანატორის“ ჯვარი. მის ტერიტორიაზე მყოფ ნადირს მონადირე ვერ მოკლავდა, რადგანაც მან იცოდა, რომ ანატორი მას, ამისთვის გაუნაწყენდებოდა და დასჯიდა. ივ. ჯავახიშვილს ხეცურული „ანატორის“ ჯვარი და მეგრელთა შინაური საქონლის მფარველი ღვთაება „ანთარი“ ერთმანეთის იდენტურ ღვთაებებად მიაჩნია, რასაც ეთანხმება თინათინ ოჩიაურიც (ოჩიაური 1967: 68 - 69).

ბოლო დროს სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული აზრის მიხედვით უარყოფილ იქნა „ანატორის“ ჯვრისა და ღვთაება „ანთარის“ იგივეობა. მკვლევართა თქმით: „ანატორი“ ტოპონიმის სახელია და არა ხატისა, რომ ლოცვისას ხეცურები „დიდო ანატოროო“ კი არ ამბობენ, არამედ დიდო ანატორის ჯვარო (აბაკელია 1983 : 143).

ჩვენ მიერ წარმოდგენილი ცნობების მიხედვით, წინაქრისტიანული რწმენა – წარმოდგენების მქონე საზოგადოება, ბუნებრივ გარემოს აღიქვამდა ზებუნებრივ ფორმაში. ასეთი რწმენის მიხედვით არსებობდა მრავალი ღვთაება, რომელთა შორისაც ფუნქციების მიხედვით დანაწილებული იყო მთელი სამყარო. ამ ღვთაებებიდან კი, როგორც უკვე ვიცით, მნიშვნელოვანი ადგილი როგორც გარეულ, ასევე შინაურ ცხოველთა მფარველ ღვთაებებს ეკუთვნოდათ. ჩვენთვის, როგორც ზემოთ ვწერდით, განსაკუთრებით საინტერესოა წარმართული ღვთაებების მიერ გარეულ მხეცთა მფარველობა მორჩილების მოტივის ქრისტიანიზებული ფორმით არსებობა ქართული სასულიერო სახის ტექსტებში. განსაკუთრებით კი ჰაგიოგრაფიული სახის ნიმუშებში.

წარმართული რელიქტის ქრისტიანიზებული ფორმით არსებობა სასულიერო სახის მწერლობაში, ზოგ მკვლევართა აზრით გამოწვეულია რელიგიების იდეების შერწყმის გზით. ამ შემთხვევაში ქრისტიანობის მიერ სრულიად არ იქნა უარყოფილი წარმართული რელიგიის რწმენა – წარმოდგენები, ქრისტიანობამ მათგან ზოგი რამ აიღო მოახდინა მათი ტრანსფორმაცია და ამ სახით წარმოადგინა (კიკვიძე 1976: 188).

ქართულ ჰაგიოგრაფიას ცხოველთა მორჩილების მოტივით ატყვია ქართული ხალხური სიტყვიერების კვალი, განსაკუთრებით კი ცხოველთა ეპოსის. ხალხურ სიტყვიერებაში კონკრეტული პერსონაჟების მოკავშირეებად ხშირად ცხოველები და ფრინველები გვევლინებიან. ასევე არაიშვიათად ადამიანებთან ურთიერთ კავშირში არიან ცხოველები და ფრინველები ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში (ბარამიძე 1966: 211 – 212).

როგორც ეპოსის, ასევე ჰაგიოგრაფიული თხზულების პერსონაჟიც, მართალია სულ სხვა ასპექტითა და მიზანდასახულებით, მაგრამ მაინც იდეალიზირებულად არის წარმოდგენილი. ორივე მიმართულების ჟანრისთვის საერთოა ერთი რამ: გმირის გაიდება, მისი ღირსების გაზვიადება (ბარამიძე 1966: 214 – 215).

ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ნიმუშებში წარმოდგენილ, წმიდანის მიერ მხეცთა დამორჩილების ამსახველ პასაჟებში ხშირად წარმოდგენილნი არიან ისეთი ცხოველები, რომლებიც მითოლოგიაშიც წარმოადგენდნენ ზოგიერთი ღვთაების ზოომორფულ სახეს. ასეთი სემანტიკის ცხოველად სხვა ცხოველებთან ერთად ითვლებოდა ირემი.

ჰაგიოგრაფიაში წარმოდგენილ ცხოველთა მოტივიდან, წმიდანის მიერ ირმის მორჩილება განსაკუთრებით კარგად ჩანს დავით გარეჯელის ცხოვრებიდან: „ვითარ – იგი ამას ეტყოდა, მეყსეულად მოვიდეს სამნი ირემნი, რომელთა უკუანა სდევდეს ნუკრნი მათნი და წარმოუდგეს წინაშე მათსა ვითარცა ცხოვარნი დამშუდებულნი. და ჰრქუა მამამან დავით: „ლუკიანე, ძმაო, მიიღე პინაკი და მოწუელენ ირემნი ისი“. ხოლო იგი აღდგა და მოწუელნა და ვითარცა აღავსო პინაკი, მოიღო წინაშე ბერისა. ხოლო მან დასწერა ჯუარი და შეიქმნა ხაჭოდ, და ჭამეს და განძღეს და ადიდებდეს ღმერთსა . . . და მიერიტგან მივიდნი ირემნი ყოველთა დღეთა, თუნიერ ოთხშაბათ – პარასკევისა და თანა – ჰყვიან მათ ნუკრნი

მათნი და ესრეთ იშუებდეს კორცითა და იხარებდეს სულითა" (ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა დავით გარესჯელისაჲ 1964: 231).

წმიდანთან, ირმის მისვლის სასწაული თავის გადარჩენის მიზნით, შეტანილია „გრიგოლ ხანცთელის „ცხორებაშიც“: „რამეთუ ოდესმე მახლობელად შატბერდისა მათათა მათ ზედა ესე ნეტარი საქმისა რომლისათჳსმე იყო, და მის თანა მმანიცა იყვნეს, და ირემი ერთი გამოვიდა საჩინოსა მათსა, რამეთუ მონადირეთა მოეცვა იგი და ვერვინაჲ განერებოდა კელთაგან მათთა.

მაშინ მიჰმართა მონაზონთა მათ, და შორის განვლნა ყოველნი, და მივიდა ვითარცა გონიერი ნეტარისა გრიგოლისსა და თჳსი თავი ზედა კელთა მის წმიდისათა დადვა და რეცა ტიროდა მოწევენულისა მისთჳს ბოროტისა. ხოლო მან ნუგეშინის – სცა და ჰრქუა: „სახელითა ქრისტესითა ვერ გავნონ მტერთა ამათ შენთა, ნუ გეშინინ“. და იხილეს რაჲ კაცთა მათ, განუკრდა ფრიად და ადიდებდეს ღმერთსა. და მოვიდეს წმიდისა მის და ჯუარი დაიწერეს. ხოლო მან აკურთხნა იგინი და ნაცვლად ირმისა მისცა სხუაჲ სალუაწი კორცთაჲ და წარვიდეს, ხოლო ირემი იგი განუტევა მშჳდობით" (გიორგი მერჩულე 1964: 301).

აღნიშნულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში ირმის მოტივს მივყავართ მითოლოგიურ ხანაში არსებულ რწმენასთან, რომლის მიხედვითაც, ირემს მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა იმდროინდელი ადამიანის მითო – რელიგიურ წარმოსახვაში. ამის დასტურია ქვაცხელებზე მოპოვებული ჭურჭლის სარქველებზე გამოხატული რქამაღალი ვაცისა და ირმის გამოსახულებები (სურგულაძე 2003: 24).

მ. ხიდაშელის ინტერპრეტაციით, ირმის მნიშვნელობის შესახებ განსაკუთრებით კარგად მეტყველებენ ბრინჯაოს გრავირებული სარტყლებით წარმოდგენილი კომპოზიციები. ამ კომპოზიციებში განსაკუთრებული პოპულარობით ირემი სარგებლობდა, იგი მთელ სამყაროს განასახიერებდა, სხეული მიწის აღმნიშვნელი კუბოვრული ორნამენტით ჰქონდა დაფარული. ხეს მიმსგავსებული, მაღალი, დატოტვილი რქები, თავთავის მსგავსად გამოხატული კუდი მცენარეულ საფარს შეესაბამებოდა. ირმის რქები, ამავე დროს, სამყაროულ ხესაც აღნიშნავდა, რაც ირემს ტოტემით ზესკნელთან აკავშირებდა, ხოლო ფეხებით ქვესკნელთან. ქვესკნელის ძალებთან ირმის კავშირს ხაზს უსვამს აგრეთვე ფარფლები, რომლითაც ზოგჯერ მისი ფეხები იყო დაბოლოებული (ხიდაშელი 1999: 11).

არქეოლოგიური თუ ეთნოლოგიური მასალის შესწავლის შედეგად ცნობილია, რომ ირემი და მისნაირნი ანტილოპის ჯგუფის ცხოველები დაკავშირებული არიან ასტრალურ რწმენებთან და განასახიერებენ ჯერ ნადირობის ქალღმერთ დალის – ცისკრის ვარსკვლავს, ხოლო შემდეგ ნაყოფიერების ღვთაებას (კიკვიძე 1976: 190).

ირემი მჭიდრო კავშირში იყო სამიწათმოქმედო კულტთან. მისი რქა გამოიყენებოდა სახვნელ იარაღად. სავარაუდოდ მის რქას ამიტომ ჰქონდა მაგიური ძალა მიკუთვნებული (კიკვიძე 1976: 191).

ქართულ ფოლკლორში ირემი თუ ჯიხვი ხშირად წარმოდგენილია, როგორც ზებუნებრივ ნიჭთა მატარებელი და ღვთაების სამყაროსთან დაკავშირებული არსება. ქართულ ზღაპრებში ხშირად არის საუბარი მის ოქროს რქებზეც, რომლებიც მიწიდან ცად აწვდილან და მათი საშუალებით ადამიანები მიწიდან ზეცაში ადიან (სურგულაძე 2003: 22).

ირმის მიმართ კოსმოგონიურ შეხედულებაზე მიუთითებს ცაზე ირმის თანავარსკვლავედის არსებობის მითი, რომელთანაც კავშირშია სამიწათმოქმედო საქმიანობაში ირმის ჩამნაცვლებელი ცხოველი ხარი (ბრეგაძე 1985: 59).

საქართველოს მთიანეთში არსებულ სალოცავებში, ნადირობის წინ მიდიოდა მონადირე და მათ შესთხოვდა, მონადირისთვის ნადირობისას ირემი მიეცათ. გამართლების შემთხვევაში მონადირე მოკლული ირმის რქებს სალოცავს სწირავდა (ხიზანაშვილი 1889 ბ: 2).

ზურაბ კიკნაძის კვლევის მიხედვით ირემი განსახიერება იყო ღვთაებრიობის და მასზე ნადირობის ამსახველ პროცესში წარმოდგენილი რომ იყო მთელი მითო – რელიგიური შეხედულებანი, ამის მაჩვენებელია „ქართლის ცხოვრებაში“ მოცემული ფარნავაზის სიზმარი და მის მიერ ირემზე ნადირობის ამსახველი კადრები (კიკნაძე 1984: 113).

ქართლის ცხოვრების მიხედვით, ფარნავაზმა შემდეგი სახის სიზმარი იხილა: „რეცა იყო იგი სახლსა შინა უკაცურსა, და ეგულვებოდა განსლვა და ვერ განვიდა. მაშინ შემოვიდა სარკუმელსა მისსა შუქი მზისა და მოერტყა წელთა მისთა, და განიზიდა და განიყვანა სარკუმელსა მას. და ვითარ განვიდა ველად, იხილა მზე ქუე – მდაბლად, მიჰყო კელი მისი, მოჰკოცა ცუარი პირსა მზისასა და იცხო პირსა მისსა. . .“

„ხოლო მას დღესა შინა განვიდა ფარნავაზ და ნადირობდა მარტო, და დევნა უყო ირემთა ველსა დილომისასა. და ივლტოდეს ირემნი ღირღალთა შინა ტფილისისათა. მისდევდა ფარნავაზ, სტყორცა ისარი და ჰკრა ირემსა. და მცირედ წარვლო ირემმან და დაეცა ძირსა კლდისასა. . . ხოლო კლდისა მის ძირსა ქუაბი იყო" (ლეონტი მროველი, 1955 : 21).

ფარნავაზის სიზმარში არსებული ზეციური მზე, იგივე მიწიერი ირემია, რომ ის არსება, რომელიც ცაში მზედ იხილვება, დედამიწაზე რქაბორჯღალა ირმის სახით დადის. მზემ, რომელმაც ფარნავაზი სიზმარში უკაცური სახლიდან გამოიყვანა, ახლა ცხადში ირმად გამოცხადებულმა გამოქცაბულთან მიიყვანა, სადაც მისი მეფური დიდება ინახებოდა (კიკნაძე 1984: 112 – 116).

ი. სურგულაძე ამ მითოსურ ამბავში ხედავს ჭაბუკი მონადირისა (ფარნავაზი) და ქალღვთაების (მზე - ირემი) სასიყვარულო ამბავს, რომლის წყალობითაც ფარნავაზი იპოვის განძს და დაიბრუნებს მემკვიდრეობით მინიჭებულ მეფობას. (სურგულაძე 1989: 44).

მითოსური რწმენის მიხედვით, მონადირის მიერ ირმის მოკვლის მოტივი, კოსმოგონიის აქტის სიმბოლურ გამოხატულებად გაიაზრებოდა და ახალი სამყაროს დაბადების იდეის ჩვენებას უკავშირდებოდა, რაც ნაჩვენებია ფარნავაზის სიზმარში და მის მიერ, ცხადში განხორციელებული ნადირობის დროს ირმის მოკვლაში (ხიდაშელი 1999: 11 – 12).

როგორც უკვე ვთქვით, ირემი ცაზე მზეს განასახიერებდა. მზე კი ხალხური წარმოდგენით მდედრობითი საწყისის მქონე ნაყოფიერების ქალღვთაება იყო, რომლის საწყისებიც მატრიარქატის დროიდან მომდინარეობს (ქართული ხალხური პოეზია 1972: 28 – 29).

დავით გარეჯელის ცხოვრებაში არსებულ ირმის მოტივთან დაკავშირებით, საინტერესო მნიშვნელობის მქონეა ირმის მოწველის რიტუალი და მისი რძით ადამიანის გამოკვება რომელიც, ასევე ქართული ხალხური ეპოსის ტრადიციული მოტივია (დლონტი 1989: 448 – 449).

ზ. კიკნაძის კვლევის თანახმად, მზისცვარი და რძე მითოსური წარმოდგენით ერთმანეთის იდენტურებია (კიკნაძე 1984: 118) მზე კი, როგორც ვიცით იგივე ირემია. ამ შემთხვევაში, ჩვენი აზრით, დავით გარეჯელის ცხოვრებაში მოცემული

ირმისა და მისი მოწველის ამსახველ სიუჟეტში წარმოდგენილია წარმართული პლასტი ქრისტიანიზებული ფორმით. კერძოდ: ქართულ ეპოსში ხშირია ირმის მიერ ადამიანის გამოკვების ფაქტები³. დასახელებულ ჰაგიოგრაფიულ ტექსტშიც, ხომ ირემი ადამიანთა მასაზრდოვებლად გვევლინება. ფაქტობრივად, უფლის მიერ ცვარცხებულ წმიდა დავითს და მის თანმხლებ ლუკიანეს უფალმა საშველად ირემი იგივე მზე მოუვლინა.

ირმის მოწველის რიტუალის მითოსურ წარმომავლობაზე მეტყველებს ჩრდილო კავკასიელ ხალხთა ეპოსში არსებული ცნობაც, რის მიხედვითაც, როდესაც მონადირე დაინახავდა ირემს, წარმოსთქვამდა შემდეგ სიტყვებს: „თუ ნადირი ხარ, მასროლინე – მეთქი შენთვის, თუ ფური ხარ, მომეწველინე!“ (მახაური 2008: 23).

ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში წმიდანის მიერ მხეცთა მორჩილების ამსახველი პასაჟები, აგრეთვე წარმოდგენილნი არიან სხვადასხვა ძეგლებშიც. მაგალითად იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში მოცემულია თუ როგორ მიდის წმიდა იოანე მაღნარ მთაზე და ლოცვით თუ როგორ ახდენს გავლენას ნადირებზე „და ყო ლოცვაჲ მყოვარ ჟამ, და გამოვიდა მიერ და აღვიდა მთასა მას მაღალსა, რომელსა ჰრქვან ზედაზადენ, სადა – იგი აწ მონასტერი მისი აღშენებულ არს. რამეთუ იყო ადგილი იგი ყოლადვე მაღნარ. და ვითარ იხილა იგი, სათნო – ყო და თქუა: „ესე არს განსასუენებელი ჩემი, უკუე ამას დავემკუდრო, რამეთუ მთნავს ესე, ნადირნი მისნი კურთხევით ვაკურთხნე“ (ცხოვრებაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაძნელისაჲ 1964: 201).

წმიდა იოვანემ თავისი სასწაულებრივი ძალით დიდი და საშინელი დათვიც მოათვინიერა: „დღესა ერთსა მსახური იგი მისი ნეტარი ელია დიაკონი მივიდა წყაროსა მას ღმრთივ მოცემულსა მოღებად წყლისა. და მუნ დგა, წყაროსა მას თანა, დათჳ მაღნარისაჲ დიდი და საშინელი ფრიად. და შეეშინა ფრიად ნეტარსა ელიას და გარე იქცა და უთხრა დიდსა იოვანეს. ხოლო იგი მოვიდა და ეტყოდა დათუსა მას: „უკუეთუარა გისუამს წყალი ეგე, სუ და ვიდოდე“. და რჩული დაუდვა მას და ჰრქუა: „სახელითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა გეტყჳ, ნუღარამცა გაქუს ფლობაჲ ბოროტებად და ვნებად მათა, რომელთა შეემთხუეოდე კაცთა მთასა მას ზედა“. და ვითარ მოიღო ბრძანებაჲ მკეცმან მან ბერისაგან, განსწავლა არა ვისად

³ ალ. ლლონტი, დას. ნაშრომი, გვ. 451.

ვნებად, წარმართა და ვითარცა მეგობარსა ტკბილად მეტყუელსა უკუმოხედვიდა, თავი მოედრიკა და მყუდროებით მორჩილებისა სახესა აჩუენებდა" (ცხოვრებაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაძნელისაჲ 1964: 214).

ნადირ – ფრინველთაგან წმიდანის გამოკვება, მორჩილების სიუჟეტი წმიდა შიოსი და ევაგრეს ცხოვრებასაც უკავშირდება, „ევაგრე დგა მარტოჲ და მიმოიხედვიდა, რაჲთა იხილოს ნადირთაგანი რაჲმე. ხოლო მიშუებითა ღმრთისაჲთა იხილა ტრედი იგი, რომელი მიართუმიდა საზრდელსა შიოს (ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ ღირსისა მამისა ჩუენისა შიოდსი და ევაგრესი, 1964: 219).

წმიდა შიოსთან არის დაკავშირებული ისეთი მხეცის მორჩილების და მისი მონასტრის კუთვნილ ცხოველთათვის მწყემსად დაყენების ფაქტი, როგორსაც მგელი წარმოადგენს. უფლისადმი წმიდა შიოს ვედრების შედეგად, „ყოველნი იგი მკეცნი მოვიდეს წინაშე ბერისა და ჰრქუა მათ: „რადსათჳს მავნებელ ექმნებით კარაულთა ძმათა ჩუენტასა? აწ გეტყჳ თქუენ სახელითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა, რომელმან – იგი დაგბადნა თქუენ, წარვედით არეთაგან ამათ შორს, ხოლო ერთი ოდენ დადევინ სადიდებლად ღმრთისა ჩუენისა, რაჲთა აძოებდეს კარაულთა ძმათა ჩუენტასა". და მასვე ჟამსა ყოველნივე განიბნივნეს, გარნა ერთი ხოლო მგელი დგა მოწიწებით. ვითარცა მონაჲ წინაშე მისა, და ჰრქუა: „სახელითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა გიბრძანებ შენ, მკეცსა მაგას, რაჲთა ვითარცა მწყემსი კეთილი აძოებდე კარაულთა ჩუენტა".

„ხოლო მგელი იგი იქმნა მორჩილ, ვითარცა მონაჲ. და ჰყოფდა ბრძანებისაებრ ბერისა" (ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ ღირსისა მამისა ჩუენისა შიოდსი და ევაგრესი, 1964: 221).

წმიდა შიოსადმი გარეულ მხეცთა მორჩილების შესახებ ვახუშტიც მოგვითხრობს: „არს აქა მონასტერი დიდი, გუნბათიანი და მღჳიმე მას შინა, რომელსა შინა სცხოვრებდა წმიდა შიო, ი – გ მამათაგანი. ზის აწ არქიმანდრიტი. არს მღჳმესა შინა საფლავი წმიდისა შიოსი სასწაულთმოქმედი, რომლისა გარემოს მისა ვერ იკადრებს მკეცნი შექმად პირუტყუთა მონასტრისათა" (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: 350).

დასახელებულ წმიდანთა ცხოვრების ტექსტის დასასრულს მოთხრობილია ასურელ მამათა მიერ საქართველოში დაარსებული სამონასტრო მშენებლობის

შესახებ. წმიდა მამათაგან ერთს, შიდა ქართლში დაუარსებია მონასტერი, რომლის შესახებაც შემდეგი სახის ცნობა არსებობს: „ხოლო ერთმან ზენა სოფელს აღაშენა მონასტერი, რომელსა შინა დედალი ვერარაჲ შევალს და ვერცა რაჲ მფრინველი იბუდებს" ⁴. (ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ ღირსისა მამისა ჩუენისა შიოძისი და ევაგრესი 1964: 229).

საინტერესოა, რატომ არის გამახვილებული ყურადღება „დედალზე“, ან რა იგულისხმება დედალში (მდედრობითი სქესის მქონე ფრინველი? – ცხოველი?) და რატომ არ ჰქონდა დედალს მონასტერში შესვლის უფლება? ან რას ნიშნავს „ვერცა რაჲ მფრინველი იბუდებს“. მანამდე სად ბუდობდნენ ფრინველები–ეკლესიაში? რა აზრი დევს ფრინველის ბუდობაში?

სულხან–საბას განმარტებით „დედალი ყოელთა ცხოელთა ზედა ითქმის და უფროსად ფრინველთა ზედა" (სულხან–საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, 1928: 96).

წარმართული რწმენის მიხედვით, ადამიანების გაღმერთებულ ციურ სხეულებთან და ბუნებაში არსებულ, სხვადასხვა არსებებთან ერთად თაყვანსაცემ არსებას ფრინველიც წარმოადგენდა (ქართლის ცხოვრება, მარიამისეული 1906: 814).

ქართველთა წარმართულ რწმენაში ფრინველი რომ მნიშვნელოვანი სიმბოლიკის მატარებელი იყო, ეს ფაქტი სხვადასხვა სახის მასალებიდან ჩანს. საქართველოში აღმოჩენილ ბრინჯაოს ნივთებზე შესრულებულ დეკორში საკმაოდ ხშირია ფრინველთა გამოსახულებები, რომლებიც მკვლევართა აზრით განასახიერებენ ცის ელემენტს (ამირანაშვილი 1961: 32).

არმაზისხევში ნამოსახლარ ადგილებზე აღმოჩენილია თიხის პირმოკრული და სარკველიანი ქილები, რომლებშიც დაფიქსირებულია ფრინველის ძვლები. როგორც ჩანს, შეწირული ფრინველის (მამლის) ნაშთები, ხოლო თვით შეწირვა დაკავშირებული უნდა იყოს შენობის ან სასაფლაოს დაფუძნებასთან (ლომთათიძე 1977: 44).

ლ. ჭილაშვილის მიხედვით, ნეკრესის უძველეს წარმართულ სამლოცველოში 24 იანვარს მთვარის დაბადების დღის აღსანიშნავად დადგენილი ყოფილა ოთხმოცი

⁴ იგივე სახის ცნობა წარმოდგენილია „მარტვილობაჲ აბიბოს ნეკრესელისაჲ" – ს ტექსტში, ძეგლები, გვ. 247.

ოთხეხა საქონლისა და ფრინველის სისხლიანი მსხვერპლთშეწირვა. (ჭილაშვილი 2000: 27).

საქართველოში ციურ სხეულთა თაყვანისცემის ფაქტზე, ხომ თვით ქართლის ცხოვრებაც მოგვითხრობს: „და მას ჟამსა დაივიწყეს ღმერთი, დამზადებული მათი, და იქმნეს მსახურ მზისა და მთოვარისა და ვარსკვლავთა ხუთთა". (ლეონტი მროველი 1955: 11).

წარმოდგენილ ციტატაში დასახელებულ ციურ მნათობთა შორის, აკადემიკოს ივ. ჯავახიშვილის თანახმად, ქართველები მთავარ ღვთაებად მთვარეს აღიარებდნენ (ჯავახიშვილი 1979: 100). მთვარის ღვთაების ფუნქციით აღჭურვილ კერპს, გ. გიორგაძის ვარაუდით, წარმოადგენდა იბერიის მეფის ფარნავაზის მიერ უპირველეს ღვთაებად გამოცხადებული არმაზის ღვთაება (გიორგაძე 1985: 156).

ქართველური მოდგმის ხალხის მიერ, მთვარის თაყვანისცემის და მისი სალოცავის მდებარეობის შესახებ სტრაბონიც გვაწვდის ცნობას. ცნობის მიხედვით „აღბანელები აღიარებენ მზეს, ზევსსა და მთვარეს, გამორჩევით მთვარეს, მისი სალოცავი არის იბერიის მახლობლად" (ყაუხჩიშვილი 1957: 134).

ლ. ჭილაშვილის შენიშვნით, სტრაბონს ეს ნათქვამი აქვს აღბანულ – ქართული მოდგმის ტომის შესახებ, რომელიც ჰერეთთან უნდა ყოფილიყო გაიგივებული, თვით ნეკრესიც, ხომ ისტორიული ჰერეთის ტერიტორიაზე მდებარეობს (ჭილაშვილი 2000: 22).

სტრაბონის მიხედვით, პონტოში, სადაც ქართველური ტომები მრავლად ცხოვრობდნენ, გავრცელებული ყოფილა მთვარის თაყვანისცემა, რომლის წმინდა ფრინველად თურმე მამალი ითვლებოდა (ჯავახიშვილი 1979: 99).

საქართველოში წარმართული სახის გადმონაშთურ მასალაზე დაყრდნობით ვ. ბარდაველიძე დაასკვნის, რომ მოსახლეობის მიერ ასტრალურ ღვთაებათა თაყვანისცემის ერთ-ერთ რიტუალს განეკუთვნებოდა შინაური ცხოველებისა და ფრინველის შეწირვის აქტი (ბარდაველიძე 1953: 124).

სტრაბონის ცნობების გაანალიზების თანახმად ივ. ჯავახიშვილი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ საქართველოში არსებული ციურ სხეულთა, განსაკუთრებით მთვარის თაყვანისცემის ელემენტები რელიქტური სახით ასახვას პოვებენ წმიდა გიორგის დღეობათა წეს – ჩვეულებებში. მაგალითად ქართლში სოფ. არბოში

წმიდა გიორგობის დღეს მოსახლეობა კლავს დეკეულებს ⁵ (ითქმის მხოლოდ დედალ ძროხაზე), მამლებს (ფრინველი) და ცხვრებს (ჯავახიშვილი 1979: 94).

მდედრობითი სქესის მქონე შინაური პირუტყვის გამრავლება და წველის ბარაქის მომატებასთან იყო დაკავშირებული სვანეთში არსებული წესი „დედლების ხუთშაბათი“, ასევე თიანეთის სოფელ ჟებოტაში არსებობდა დედალი პირუტყვის „ფურების“ ხატი, სადაც მოსახლეობა ხატს ფურების გამრავლებას ევედრებოდა (სოხაძე 1964: 15).

შინაური ფრინველის, განსაკუთრებით კი მამლის ადგილი ძალზედ დიდია საქართველოში ბოლო დრომდე შემორჩენილ, სამიწათმოქმედო სამუშაოებთან დაკავშირებულ, წარმართული სახის რწმენა – წარმოდგენებსა და რიტუალებში, რომლებიც გამოხატავენ ასტრალურ მნათობთა თაყვანისცემას.

მაგალითად, გურიაში ახალიწლის წინა დღეს ოჯახის უფროსი დილით ადრე მოჭრიდა ნედლ ცხმელის ხეს, რომელსაც მოიტანდა და სახლის კარებთან დააწყობდა. ამავე ცხმელის ხეზე იგივე კაცი ორ საგანგებოდ გასუქებულ ახალგაზრდა მამალს დაკლავდა და მათ სისხლს კერიის გარშემო მოასხამდა ლოცვით: „ბევრი მოსავალი, კაი წელიწადი და სიმთელე დაგვიბედეო“ (რუხაძე 1968: 65).

მამლის, როგორც ამალორძინებელი ძალის კავშირი კარგად ჩანს ერთი რიტუალითაც, რომელიც კვლავ ახალი წლის დილას სრულდებოდა.

ოჯახის უფროსი ამ დღეს, სპეციალურად გამზადებული ხელადა ღვინით, ვაზის პურით და ნასუქი მამლით ვენახში მიდიოდა და კარგ მოსავალზე დაილოცებოდა. მამალს ვაზზე დაკლავდა, ვაზის პურის ნაწილს შეჭამდა, ღვინოს დალევდა და დარჩენილ პურს ქათამთან ერთად სახლში წაიღებდა (რუხაძე 1968: 66).

აღნიშნული რიტუალით ასახულია მამლის ვაზთან ურთიერთობა, რაც გააზრებულია როგორც მზის თაყვანისცემისა და მცენარეული კულტის განუყრელ კავშირად (რუხაძე 1968: 66).

გურიაში ყავდათ სპეციალურად შერჩეული მამალი, რომელსაც იმ წელს მოსავლის აღების დროს, ყანის თავზე კლავდნენ. ამ რიტუალთი როგორც ჩანს ფრინველის ძალას მიწათმოქმედებისათვის წარმოებულ საქმიანობაში დიდი

⁵ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დეკეულს უწოდებდნენ მდედრობითი სქესის ძროხას. იხ. ივანე ქეშიკაშვილი, ღმერთები, მითები, რიტუალები. თბ., 1990, გვ. 227 – 229.

მნიშვნელობა ჰქონია. მამალზე როგორც მიწის გამანაყოფიერებელ ფრინველზე წარმოდგენა წარმოდგენა მჭიდროდ არის დაკავშირებული მზის თაყვანისცემასთან, რომელსაც თავის მხრივ დიდი ადგილი ეკავა აგრარულ რწმენა – წარმოდგენებში (რუხაძე 1968: 66 – 68).

მამალი რომ წარმართული რწმენით უკავშირდებოდა მზის თაყვანისცემას, ამ აზრს ადასტურებს რაჭაში შემორჩენილი ერთი რიტუალიც, რომლის მიხედვითაც, შობას ოჯახის დიასახლისი ქათამს ცეცხლთან ახლოს მდგომ სასაფურეს შემოავლებდა და ცეცხლს შეულოცავდა: „ოჯახის სამშვიდობოდ მომირთმევია ეს ქათამი" – ო. ამის შემდეგ ქათამს დაკლავდნენ და ოჯახის ყველა წევრი მიირთმევდა (რუხაძე 1968: 74).

ამ რიტუალის მიხედვით, ფრინველი ეწირება ცეცხლს, ხოლო ხალხური წარმოდგენით, ცეცხლი მზესთან იყო ასოცირებული, ამ შეხედულების მიხედვით კი მამალი უნდა მივიჩნიოთ მზის სათაყვანებელ ფრინველად (რუხაძე 1968: 76).

წარმოდგენილი ცნობების მიხედვით, წარმართული ხანის საქართველოში გავრცელებული ყოფილა ასტრალურ მნათობთა გაღმერთება, განსაკუთრებით მზის და მთვარის. ფრინველი (მამალი) კი გაიგივებული ყოფილა ცასთან, რომელიც ამავე დროს წარმოადგენდა ასტრალურ მნათობთა წმინდა ფრინველს. ფრინველის გარდა, მთვარის ღვთაების საპატივსაცემოდ მოსახლეობა მიმართავდა დედალი პირუტყვის მსხვერპლშეწირვასაც, ამ რიტუალმა წარმართული რელიქტის სახით ჩვენ დრომდეც მოაღწია, რასაც მოწმობს ჩვენს მიერ დამოწმებული მასალა.

აღნიშნული ცნობები გვაფიქრებინებს, რომ წმიდა შიოსი და ევაგრეს ცხოვრების თხზულებაში არსებული პასაჟი, სადაც საუბარია ერთ–ერთი წმიდანის მიერ დაარსებულ მონასტერში დედლისა და ფრინველის დაბუდების აკრძალვის შესახებ, მიმანიშნებელია იმისა რომ, ქრისტიანობასა და მის დამხვედურ წარმართულ სარწმუნოებას შორის მიმდინარეობდა ბრძოლა. უფრო კონკრეტულად, როგორც ჩანს, წმიდანმა, ქრისტიანული იდეოლოგიის თანახმად, გაილაშქრა საქართველოს მოსახლეობაში შემორჩენილ ასტრალურ მნათობთა თაყვანისცემის რიტუალების წინააღმდეგ. კერძოდ კი მონასტერში დედალი პირუტყვის და ფრინველის შეყვანა – შეფრენის აკრძალვით.

ეს უკანასკნელი წესიც, შეწირული ფრინველის შეფრენა სალოცავში, გადმონაშთის სახით დღემდე შემორჩა ხალხურ ქრისტიანულ წეს-ჩვეულებებში. (ბარდაველიძე 1953 . 125).

მთიულეთ-გუდამაყარში და ერწო-თიანეთში კვირაცხოვლობის დღესთან დაკავშირებულია ქათმის, წითელი მამლის სალოცავში შეფრენის რიტუალი. ამ ქრისტიანულ დღესასწაულში და სალოცავის ეზოში მამლის შეფრენის რიტუალში ა. ლეკიაშვილი ხედავს ქრისტიანული ლეგენდიას აზრს, რომლის მიხედვითაც მამლის შეფრენა სალოცავის ეზოში დაკავშირებულია ქრისტეს აღდგომის სიმბოლურ გამოხატულებასთან. თვითონ მამლის სიმბოლოს არსებობა ქრისტიანობაში კი მაუწყებელია წარმართული რელიგიის გადმონაშთის არსებობისა (ლეკიაშვილი 1985: 52).

წარმართული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, სალოცავში მამლის შეფრენის და მისი ცოცხლად გაშვების რიტუალს მკვლევარები უკავშირებენ მითრას კულტსაც, რომელსაც მოსახლეობა ნეკრესობის დღესასწაულისას მიმართავდა. რწმენის მიხედვით, ნეკრესის სალოცავში გაშვებული მამალი ყივილით ბოროტ სულებს აფრთხოვდა და კეთილს იცავდა სიავისაგან (გვიმრაძე 2005: 76).

არ არის გამორიცხული აღნიშნულ წმიდანს შიდა ქართლის ტერიტორიაზე არსებული წარმართული სალოცავის ადგილას, წარმართული წეს-ჩვეულებების აღმოფხვრის გამო სპეციალურად დაეარსებინოს ქრისტიანული მონასტერი.

ეკლესიაში ფრინველის ბუდობის აკრძალვის ცნობაში, ჩვენი აზრით, იგულისხმება მხოლოდ შინაური ფრინველის (ქათმის) შეწირვის რიტუალი", ამ ვარაუდის საშუალებას გვაძლევს ჰაგიოგრაფიულ ნიმუშებში წარმოდგენილი ცნობები, რომლებშიც ასახულია გარეულ ფრინველთა მიერ წმიდანისამი მორჩილების ფაქტი. მაგალითად მტრედის მიერ წმიდა შიოსთვის საკვების მიტანა და სხვ.

გარეულ ფრინველთა მოტივი ქრისტიანობას რომ თავის სამსახურში ჩაუყენებია, წმ. ნინოს ცხოვრების ამსახველი კადრებიდანაც ჩანს, სადაც ვკითხულობთ: „მოვიდიან მფრინველნი ცისანი, შთავიდიან მდინარესა, დაიბანნიან და მოვიდიან სამოთხესა მას, და ბაბილოსა მას მოისთულებდიან და ყუავილსა მას მოვიდიან" („მოქცევაჲ ქართლისაჲ", 1964: 123).

ეკლესიაში ცხოველის ან ფრინველის შეწირვის და ამ წარმართული წესის წინააღმდეგ ქართული ეკლესია აქტიურად იბრძოდა, ამ აზრის გამოთქმის საშუალებას კი მცირე სჯულის კანონში არსებული ცნობა გვაძლევს, სადაც ვკითხულობთ: „ეპისკოპოსმან ანუ ხუცესმან, უკუეთუ უმეტეს უფლისა ბრძანებულისა სხუად რამე შეწიროს მსხუერპლად საკურთხეველსა: გინათუ თაფლი, ანუ თუ სძჳ, ანუ ნაცვლად ღვწისა თაფლუჳი ქმნილი, ანუ მფრინველი რად, ანუ სხუად რამე ცხოელი, გინათუ თესლთაგანი რამე, აღიკოცნენ მღდელობისაგან" (მცირე სჯულის კანონი 1972: 45).

მაგრამ, ეკლესიის მცდელობა, რათა აღმოფხვრილიყო წარმართული რიტუალები, რასაც ცხოველის, თუ ფრინველის შეწირვა წარმოადგენდა ამაო ყოფილა, რადგანაც იგივე ჩვეულების აკრძალვის შესახებ გამოცემული ბრძანება წარმოდგენილია ანტონ პირველი კათალიკოსის მოღვაწეობის დროს მოწვეულ 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილების 27 მუხლში, სადაც ვკითხულობთ, „სრულიად განჩინებითა განაგდებს საღმთო კრება ამას, რათა ამიერიდგან არავინ იკადროს შეეყვანება ზვარაკისა, გინა ცხვრისა, ანუ სხვისა პირუტყვისა კარიბჭესა შინა ეკლესიისასა და დაკლვა მას შინა, გინა სისხლის ცხება კართა და ზღურბლთა ეკლესიისათა, რამეთუ კერპთმსახურთა არს საქმე ესე და არა წეს – არს ქრისტიანეთად. უკეთუ კულა ვინმე გამოჩნდეს ესევეითარისა ცთომილისა საქმისა მოქმედი, ვამცნებთ ეპისკოპოსთა, რათა განადონ ეკლესიით, ვითარცა შეურაცხის მყოფელი ქრისტეს შჯულისად" (მეტრეველი 1957: 428).

წმიდა შიოსი და ევაგრეს ცხოვრების ტექსტში წარმოდგენილი პასაჟი, სადაც მოთხრობილია დედლის მონასტერში შესვლის აკრძალვა, გარკვეულ ცნობათა საფუძველზე შეიძლება გაგებულ იქნეს სხვა ნიშნის მიხედვითაც. კერძოდ: ქრისტიანობა ცდილობს პირუტყვის მონასტრებში დაკვლის აკრძალვით მოსპოს წარმართული რელიგიის სარიტუალო გადმონაშთები, რის შესახებაც უკვე გვქონდა მსჯელობა და შემდეგი თვალსაზრისი, რომლის გამოც არ შეიძლებოდა მონასტერში დედალი პირუტყვის შეყვანა:

მონასტერში დედალი პირუტყვის შეყვანის აკრძალვის საკითხს ბატონი ვალერი სილოგავა ეხება შიდა ქართლში არსებულ ქვაბისმანის მონასტრის ტრაპეზის ქვაჯვარის წარწერის წაკითხვის საფუძველზე. წარწერის შინაარსი ასეთია:

„რომელმან ყრმა უწერული საყოფად დაიჭიროს, მეკარეთა შემოუშუას კრდალი საკედარი, და – მცა – შჯ[ილ–არს] უარისმოყველთა ღმრთისათა თანა" (სილოგავა 2010: 217).

წარწერის ტექსტი შინაარსით ეპიგრაფიკული საბუთია. ბრძანებაა, რომ უწვერული ყრმა მონასტერში საყოფად არავინ გაიჩეროს და მეკარეებმა მონასტერში კრდალი სახედარი არ შეუშვან. კრდალი საბას განმარტებით, არის „ჭაკი ცხენი და ვირი", ხოლო „ჭაკი იგივეა, რაც ფაშატი", ფაშატი კიდეც ითქმის დედალ ცხენსა და ვირზე. მაშასადამე, მეორე აკრძალვა შეეხება მონასტერში დედალი სახედრის ანუ დედალი ვირის არშეშვებას (სილოგავა 2010: 217).

ბატონი ვალერი სილოგავა დასახელებული წარწერის ტექსტის ცნობას უწვერული ყრმისა და დედალი სახედრის მონასტერში არშეშვების საკითხს განიხილავს, როგორც საქართველოში, ასევე საზღვარგარეთ არსებული ქართული მონასტრების ტიპიკონებზე და საეკლესიო კანონებზე დაყრდნობით.

„უწვერული ყრმის" შესახებ პეტრიწონის მონასტრის ტიპიკონის (1083 წ.) ბერძნული ტექსტის მე– 17 თავში ნათქვამია:

„ვიტყვი უფრო შესაფერისად, –ამბობს გრიგოლ ბაკურიანისძე, როგორც ხშირად სკიტში მყოფი მამები შესანიშნავად აცხადებდნენ – ნუ შემოიყვანთ აქ ასაკით ნორჩ ჭაბუკებს: რამდენი ეკლესია მათგან წაიბილწა! მაგრამ არც ჩვენ შემდეგ რომ იქნებიან წინამძღვარნი და ხელქვეითნი, არ დავუტევებთ ჩვენ ასეთებს საცდუნებლად, არც რაიმე საბაბით დავრთავთ ნებას, შემოუშვან ასეთები, რომელნიც დასაგმობელნი არიან, არც გზას მივცემთ ბოროტებას" (სილოგავა 2010: 218).

იგივე წესდების თანახმად: მამათა მონასტრის ახლოს იკრძალებოდა დედათა მონასტრის აგება და თვით დედათა დიდხანს დარჩენა მამათა მონასტერში. დედაკაცებს, მხოლოდ მაშინ შეეძლოთ მამათა მონასტერში მისვლა და ლოცვა, როცა ამ ეკლესიის სახელობის სადღესასწაულო დღე იქნებოდა, ისიც წმიდა ჟამის წირვის დრომდე (შანიძე 1971: 98).

ბატონი ვალერის კვლევის თანახმად, მონასტრის ტიპიკონებში დედალი საქონლის შემოყვანის აკრძალვის შესახებ არაფერია ნათქვამი, მაგრამ ამ მიზეზის

შესახებ სამაგიეროდ დიდი სჯულის და განსაკუთრებით „მცირე სჯულის კანონში“ მრავლად მოიპოვება ცნობები (სილოგავა 2010: 221).

ამ ცნობათა მიხედვით, ადამიანთა ორივე სქესის წარმომადგენელთაგან ყოფილა პირუტყვთან დაცემის შემთხვევები. ამ ცოდვების გამო ეკლესიას სასჯელის ფორმებიც კი შეუმუშავებია (დიდი სჯულის კანონი 1975: 239).

ამ ცოდვის არსებობის და მისი აღმოფხვრის შესახებ ცნობები წარმოდგენილია მცირე სჯულის კანონშიც, „ხოლო პირუტყუთა ანუ მფრინველთა თანა დაცემისა ჩანს თუ ერთსახე არს, გარნა ორი აქუს განყოფილებაჲ: რამეთუ შეემთხუევს ვიეთმე არა ხოლო თუ დედალთა პირუტყუთა თანა, არამედ მამალთაცა, ვითარცა გუეუწყა მრავალთა აღსაარებისაგან“ (მცირე სჯულის კანონი 1972: 94, 97).

იგივე ცოდვის არსებობის და ეკლესიის მხრიდან მის წინააღმდეგ გალაშქრებაზე მეტყველებს ვახტანგ მეექვსის სამართლის წიგნში შესული ბერძნული სამართლის, ქართულად თარგმნილი ვერსიის კიდევზე გაკეთებული მინაწერებიც, სადაც საუბარია „პირუტყვთ გამხრწნელი მამათმავლობის მრუშებისა კანონი“ – ს შესახებ (ბრეგაძე 1957: 86).

ამჯერად, შიოსი და ევაგრეს ცხოვრებაში არსებული ცნობის შესახებ, სადაც საუბარია მონასტერში ფრინველისა და დედლის არშეშვებაზე, ეს ფაქტი შეიძლება გავიგოთ, როგორც წარმართული რელიგიის რიტუალის გადმონაშთის მოსპობისათვის წარმოებული ბრძოლის მეთოდი, რის შესახებაც ზემოთ ვწერდით და მეორე თვალსაზრისი, რომლითაც მივდივართ შემდეგ დასკვნამდე, რომ დასახელებულ წმიდანთა ცხოვრებაში მოხსენიებულ დედალში მართლა მდებრობითი სქესის პირუტყვი (ძროხა, ვირი და ა. ს. შ) იგულისხმება რომლებთანაც, როგორც უკვე ვიცით, სცოდავდა ხალხი, იგივე მიზეზით იკრძალებოდა ფრინველის ყოლაც.

ხალხური მოტივების სესხებით და მათი გადამუშავებით ჰაგიოგრაფები, როგორც ჩანს განადიდებდნენ ქრისტიანულ მორალს და ამ მორალის მქონე მამათა ღვთაებრივ სიძლიერეს, რომლებიც მხეცებზეც, კი ახდენდნენ გავლენას (ღლონტი 1989: 451).

ჰაგიოგრაფიული თხზულების შემქმნელების ამგვარი ტენდენცია ფართო ასპარეზს პოულობდა გასავრცელებლად, ამგვარი თხზულებების ლეგენდური

შინაარსი მიმზვიდელი უნდა ყოფილიყო მკითხველთა და მსმენელთა იმ წრეში, სადაც გულს საგანგებოდ ხვდებოდა ფსალმუნის შემდეგი სიტყვები: „აქედით უფალსა მხეცნი და ყოველნი პირუტყუნი" (148, 10) (კეკელიძე 1955 გ: 166).

წარმართულ ღვთაებათა ნიშან-თვისებებმა ასახვა არა მხოლოდ ჰაგიოგრაფიული ნიმუშების წმიდანთა ფუნქციებში პოვეს ცხოველთა მორჩილების მოტივით, არამედ ქრისტიანობის გავლენით ტრანსფორმირებული სახით წარმოგვიდგნენ, სხვადასხვა ქრისტიანი წმიდანების და ღვთაებათა ფუნქციებშიც, რომლებიც დღესაც მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ ხალხურ ყოფაში არსებულ ქრისტიანულ ღვთაებათა მეშვეობით.^ს

მაგალითად, სვანეთში მოსავლიანობის და მსხვილფეხა საქონლის მფარველი ღვთაების მოვალეობანი გადასულა ღვთისმშობლის ფუნქციებში, ლამარიას სახელით (ოჩიაური 1980: 168). ასევე საქონლისა და შინაური ფრინველის მფარველი დღეობის „ბოსლობის" კულტი ქრისტიანი წმიდანის წმიდა ბასილის სახელს შერწყმია, რის გამოც წმ. ბასილი ქართულ-წარმართული კულტის თანაზიარად გვევლინება. ასეთი შერწყმა უნდა მომხდარიყო წმიდანის სახელის-ბასილის მსგავსების ნიადაგზე წარმართული ღვთაების სახელთან-ბოსელი (ოჩიაური 1980: 170).

ასევე მთიულეთში, სადაც საქონლის მფარველი რომელიღაც წარმართული ღვთაების ფუნქციები შერწყმია ქრისტიანი წმიდანის თევდორეს კულტს (აბაკელია, ალავერდაშვილი, ღამბაშიძე 1991 ბ: 100).

ასევე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მოსავლიანობის და მონადირის მფარველი ქალღვთაების-ადგილის დედის ფუნქციები გაზიარებული აქვს ღვთისმშობელს, უფრო მეტიც, მთაში ის დამატებით მეკობრეთა მფარველადაც გვევლინება⁶. ხოლო თავად ფაქტი, რომ ქრისტიანული წმიდანი არაქრისტიანული ზნეობრივი ქმედების ხელისშემწყობია-ცხადყოფს, რომ ეს ფუნქცია მას ქრისტიანობამდელ ღვთაებასთან სინკრეტიზაციის შედეგად უნდა გასჩენოდა (ჯალაბაძე 2000: 97).

⁶ ხევსურეთში არსებობდა მეკობარ მონადირეთა ხატი: თეთრი სანება ცროლის გორისა. შრომის ორგანიზაციის ფორმები ძველი საქართველოს სახალხო მეურნეობაში, I. ა, რობაქიძე, კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში, თბ., 1941. გვ.187.

შინაური საქონლის მფარველობა—გამრავლების ფუნქცია შატილშიც მარიამწმიდას მიკუთვნებია. აქ აღდგომა დღეს მარიამწმიდას კოშკთან მისული ქალები ილოცებოდნენ და საქონლის გამრავლებას შესთხოვდნენ წმ. მარიამს (მაკალათია 1985 ბ: 131).

დასახელებულ ქრისტიანი წმიდანების და ღვთაებების ფუნქციებში ძირითადად თავს იჩენს შინაური საქონლის და ფრინველის წარმართულ ღვთაებათა მოვალეობანი. მაგრამ ეს, არ ნიშნავს იმას, რომ ქრისტიან წმიდანებში გარეულ მხეცთა მფარველი წარმართული ღვთაების სახის ტრანსფორმაცია არ მომხდარა.

წარმართული ნადირთ ღვთაების ნიშნებით ქრისტიანობამ წმიდა გიორგი აღჭურვა, რასაც ქართველ მონადირეთა მიერ ხალხური ლოცვები ადასტურებს. ხალხის წარმოდგენით, წმიდა გიორგის აბარია ნადირთ ჯოგები და მისი სურვილის გარეშე, მონადირე ნადირს ვერ მოკლავს. მოკლავს თუ არა მონადირე ნადირს, იგი ცეცხლს დაანთებს და მის გულ—ღვიძლს წმ. გიორგის შესწირავს (ვირსალაძე 1964: 118).

გულ—ღვიძლის შეწირვის რიტუალი, მითოსისა და რელიგიური წარმოდგენების მიხედვით, აღიქმება, როგორც ღვთაების სადიდებელ—სამადლობელი რიტუალი. უაღრესად მნიშვნელოვანია, შეწირვის ფორმა—მწვადის სახით რიტუალში გამოყენება, რაც მისი უძველესი დანიშნულების შესახებ მეტყველებს: როცა ღვთაების სახელზე იწვება მწვადი, სურნელება მას მისდის. ასევე, საინტერესოა ხალხურ რელიგიურ წარმოდგენებში გულ—ღვიძლის, თირკმლის მონაწილეობა, რაც ადასტურებს მისი საკრალურობის და ორგანოთაგან უმთავრესი ნაწილის ფაქტს, რომელიც სამონადირეო ტრადიციიდან გადავიდა ტრადიციულ ყოფასა თუ ბიბლიურ ტრადიციაში (ზურაშვილი 2009: 109 – 110).

საქართველოს მთიანეთში წარმართულ ღვთაებათა სალოცავ ადგილებზე ქრისტიანობის ზეგავლენით შენდებოდა ახალი სალოცავები, ან კიდევ ხდებოდა წარმართულის ტრანსფორმაცია. იდევნებოდა მითოსური ღვთაება, მაგრამ სრულიად არ ქრებოდა, მისი არსებობა მისთვის დამახასიათებელი ნიშან—თვისებებით თავს იჩენდა წმ. გიორგის კულტში. მთის ყოფაში წმ. გიორგის უპირველეს ადგილზე დაყენებას ხელს უწყობდა, მისი სახელიც და წარმოდგენა მასზე, როგორც წმიდა მხედარზე, მეზრძოლ წმიდანზე (ვირსალაძე 1964: 126).

ქრისტიანობის გავლენით წმ. გიორგის კულტში, თანდათან ასახვა პოვეს წარმართული ცნობიერების მიმართულების რწმენა-წარმოდგენებმა, რასაც ქართული ხალხური ეპოსიც მოწმობს. წმ. გიორგის კულტში განსაკუთრებით მითოსური ნადირთ მფარველი ქალღმერთის დალის ფუნქციებმა პოვეს ადგილი, ხოლო თვით ღვთაება დალი კი დაემცრო და გადაიქცა ტყის მავნე სულად, რომელმაც ალის სახელი დაიმკვიდრა ხალხურ მითოსში (ზურაშვილი 2001: 39).

ღვთაება დალის დამცრობის და მის მავნე სულად გადაქცევის მაუწყებლად უნდა მივიჩნიოთ ალბათ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შემორჩენილი შემდეგი სახის მითოსური ამბავი: „ვაჟი ყველას უყვარს კაცთაც და ანგელოზებსაც და მზე მთვარესაცაო. ქალი მზეს ძალიან აშინებს. არის ასეთი თქმულება: მზე მიდიოდა ცაზე და მიწაზე დაინახა თმაგაშლილი ქალი, რომელმაც მზე შეაშინა, ეს უკანასკნელი კი ციდან, დედასთან გაიქცა. დედამ ჰკითხა: შვილო, რად მოხვედ ეგრე მალეო. მზემ უთხრა: მიწაზე ჩავხედე და ქაჯის თმის ვნახე შემეშინდა და მიტომ გამოვიქეციო. მეორე დღეს მზემ დაიგვიანა, დედა ძალიან შეწუხდა. მზე, რომ მოვიდა დედასთან დედამ ჰკითხა: რად დაიგვიანე მე ძალიან შევწუხდი და გელოდიო, მზემ უთხრა: მიწაზე ჩავხედე ოქროს თმაქორიანი მირბოდა ყვითელი თმა მოშლოდა იმას თვალნი ვერ მოვაშორე და იმით დამიგვიანდაო (ქაჯის თმის ქალია და ოქროს თმაქორიანი ვაჟი) (მაკალათია, მელანია და ნათელა ბალიაურების საარქივო ფონდი, 6 /4. გვ. 165, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი).

როგორც უკვე შევნიშნეთ, ღვთაება მზეს მიწაზე განასახიერებს დალი, რომელიც გარეულ ცხოველებს მფარველობს. ჩვენს მიერ წარმოდგენილი ხალხური ცნობის მიხედვით მზეს, მიწაზე აღარ წარმოადგენს დალი. ეს უკანასკნელი გვევლინება თმაგაშლილ მავნე სულად, რომელსაც აღარც ოქროს თმები აქვს და მზესაც აშინებს.

მთიულეთის სოფელ ყველაათში, მიხეილ კედელაძის მიერ ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ამავე მხრის სათემო ხატის „ცეცხლის ჯვარის“ ფუნქციებში, გარეულ ნადირთა მფარველობაც ყოფილა (კედელაძე, 1/20. გვ. 1 – 2, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

მ. კედელაძის მიერ დაფიქსირებული ცნობის მიხედვით, სოფ. ყველაათის მცხოვრებ „სუართ“ გვარის წარმომადგენელს, მოუკლავს თეთრი ირემი, რომელიც სალოცავ „ცეცხლის ჯვრისა“ ყოფილა, ირმის მომკვლელს, რომ გაუგია ირემი ხატისააო, შეშინებულა და სხვა ადგილას გადასახლებულა, ხოლო რაც მამულები ჰქონია, ყველაფერი ხსენებულ ხატისათვის შეუწირავს, რათა ხატს მისთვის ეპატიებინა ჩადენილი დანაშაული (კედელაძე, 1/20. გვ. 1 – 2, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

წარმოდგენილი ცნობის მიხედვით, როგორც ჩანს, გარეულ ნადირთა მფარველ ღვთაებათა ფუნქციებმა ასახვა მარტო წმ. გიორგის მოვალეობებში კი არ პოვეს, არამედ ეს ფუნქციები, ხალხური რწმენით მიეწერებოდათ მთაში არსებულ სინკრეტული (წარმართულ–ქრისტიანული) ხასიათის სხვადასხვა ხატ–სალოცავებს, რომელთაგანაც ერთ–ერთია „ცეცხლის ჯვარი“. „ცეცხლის ჯვრის“ ცხოველად გვევლინება თეთრი ირემი, ანუ გამორჩეული ფერის ცხოველი, ხოლო, თეთრი ფერის ცხოველი კი, წარმართული რწმენის მიხედვით, იყო ნადირთმფარველი ღვთაების ზოომორფული განსახიერება, მაგალითად ქალღვთაება დალის, რომელსაც მიწაზე განასახიერებდა გამორჩეული ფერის ან ნიშნის მქონე ირემი (ვირსალაძე 1964: 29).

ქართული მითოლოგიის თანახმად, თუ ირემი მიწაზე ნადირთმფარველი დალის ზოომორფული სახე იყო, ცაში იგივე ქალღვთაება მზედ იხილვებოდა (კიკნაძე 1984: 115 – 116).

ქართული მითოლოგიის, ამ თვალსაზრისის საფუძველზე დაყრდნობით თუ ვიმსჯელებთ, მაშინ შეიძლება გამოვთქვათ ვარაუდი რომ სალოცავ „ცეცხლის ჯვრის“ ფუნქციებში სხვადასხვა წარმართული მოტივებთან ერთად, თეთრი ირმის სახით ვლინდება ნადირთმფარველი ქალღვთაების ფუნქციებიც.

ქრისტიანულ რწმენა–წარმოდგენებში წარმართული პლასტის შესახებ მართებულად შენიშნავდა ვერა ბარდაველიძე: „ქართველთა რელიგიის ისტორია აღსავსეა ქრისტიანულ წმიდანებთან წარმართული ღმერთების სინკრეტიზმის მაგალითებით. ამ მაგალითებზე დაკვირვებამ დაგვარწმუნა, რომ ქრისტიანული მოძღვრებით წარმართულის შეცვლის ზოგად პროცესში გარკვეული წარმართული

ღმერთების ადგილს იჭერდნენ თითქოს საგანგებოდ შერჩეული წარმართულთან ცოტად თუ ბევრად შესაფერისი ქრისტიანული წმიდანები (ბარდაველიძე 1951: 65).

როგორც, უკვე ვწერდით ნადირთა მფარველი წარმართულ ღვთაებათა შესახებ, არსებული ცნობები უძველესია და იგი უკავშირდება ადამიანის ცხოვრებაში მეტად მნიშვნელოვან ნადირობის და მასთან დაკავშირებულ სარიტუალო ზნე-ჩვეულებებს.

ქრისტიანულ ეკლესიას ასევე თავისებური სახე მიუცია წინაქრისტიანული რწმენა – წარმოდგენების მქონე სანადირო წეს-ჩვეულებებისთვის. როგორც ხალხში შექმნილა მთელი რიტუალი ნადირობისა საგანგებო წესებითა და ლოცვებით, ისე ეკლესიაშიც შემუშავებულა საგანგებო „წესი“ ნადირობისა და შეთხზულა შესაფერისი საქრისტიანო ლოცვები (კეკელიძე 1955 ბ: 142 – 143).

ფეოდალურ საქართველოში ქრისტიანული საეკლესიო ლოცვების გარდა, ნადირობის მიმართ და სანადირო მზადების მნიშვნელობაზე მიუთითებს „გარიგება ჰელმწიფის კარისა“, რომლის ცნობითაც სამეფო კარზე არსებობდა საგანგებო მოხელის, „მონადირეთუხუცესის“ თანამდებობა, რომლის მოვალეობასაც სანადირო საქმის ხელმძღვანელობა წარმოადგენდა (კეკელიძე 1955 ბ: 135).

„ჰელმწიფის კარის გარიგებაში“ სანადიროდ წასვლის მზადება შემდეგნაირად არის წარმოდგენილი: „აქიდგან, წლის თავით, თევდორობამდის კარზედ არიან. მონადირეთუხუცესი მწვადს მიიხვამს, უკანისღა მიდგების, იკითხავს, ხვალ სით ჰკვლევენ; უბრძანებს მეფე, სითაც ეპრიანების, ჭიქას უბოძებს და მწვადს; შესჭამს და შესვამს ღვინოსა, და მუნვე წავა და დაჯდების თავის ადგილსა“. („გარიგება ჰელმწიფის კარისა“ 1993: 14).

წარმოდგენილი ცნობის მიხედვით, ნადირობის საქმიანობა, სახელმწიფოს სამეფო კარზე დიდად მნიშვნელოვანი ყოფილა, რის გამოც შეუმუშავებიათ სხვადასხვა წესი ნადირობის წარმოებისა (კეკელიძე 1955 ბ: 135).

საქართველო ეკლესიის მიერ ნადირობასთან დაკავშირებით შემუშავებული წესის და ლოცვების შესახებ კ. კეკელიძე გამოთქვამს აზრს: „საქართველოს ეკლესიას ამასთან ერთად შეუმუშავებია მთელი „წესი“ ნადირობისა, რომელიც წარმოადგენს ბიბლიური საკითხავებისა და ლოცვათა ჯგუფის გაერთიანებას; აქ გაშლილი

სახითაა წარმოდგენილი სანადირო ღვთისმსახურება, ან „ლოცვა“ (კეკელიძე 1955 ბ: 137).

სტრუქტურა ამ ნაწარმოებისა ასეთია: იმისდა მიხედვით, თუ რომელ დღეს აპირობენ ნადირობას, მოცემულია შვიდი „ლოცვა“ ნადირობისა: კვირისა, ორშაბათის, სამშაბათის, ოთხშაბათის, ხუთშაბათის, პარასკევისა და შაბათის. ამ ლოცვებში მკაფიოდ ჩანს მონადირის გრძნობები და განცდანი ⁷ (კეკელიძე 1955 ბ:137).

ო რ შ ა ბ ა თ ი ს ლოცვაში მონადირე სთხოვს ღმერთს: „დღენდელი ესე ნადირობაჲ წარმიმართე თუნიერ ყოვლისა სამნაურისა და სავნებელისა. და უკუეთუ კეთილად ვინადირო და მარჯუედ ვისროლო. რათა არა აღვზუანე. არცა უმჯობეს სხუათა თავი ჩემი შევრაცხო. ხოლო უკუეთუ ვერ ეგრეთ, მაშინმცა კუალად არა ვწუხდე, არცა მელმოს, არცა ვიდრტუნო“.

ს ა მ შ ა ბ ა თ ი ს ა შ ი: „ღმერთო, რომელმან კაცსა დაუმორჩილენ ყოველნივე მკეცნი და ნადირნი და იძვრისნი და მცენარენი, მომანიჭე დღენდელსაცა ამას დღესა ნადირობაჲ მარჯუე, წარმართებული: სრბაჲ უბრკუმი და სროლაჲ უცილი. შემჭურე მე ძუნად მტერთა პატიოსნითა ჯუარითა და მცველ მექმენ მფარველ ნასხლეტთა ანუ ნაცდენტა ისართაგან, ეგრეთვე და სხუანიცა ჩემ – მიერთაგანი“.

ო თ ხ შ ა ბ ა თ ი ს ა შ ი: ღმერთო, „მომმადლე სიტკბოებით აწცა ესე შრომაჲ სარგებლიანი და ნადირობაჲ მარჯუე და კეთილ საქადულოანი, შეუბრკოლებელი სრბაჲ და უცთომელი სრვაჲ. მიცევ მე ნასხლეტ – ნაცთენტაგანცა ისართა დამიფარე, ეგრეთვე ჩემ – მიერთაგან სხუანიცა“.

ხ უ თ შ ა ბ ა თ ი ს ა შ ი: „შენ, თავადო მეუფეო, მეცა უღირსსა მონასა შენსა დღენდელი ესე სრბაჲ და შრომაჲ წარმიმართე და მახმარე შენ – მიერთა მარჯუებითა და მომანიჭე სიმცნე და უცთომელობაჲ, საფრკენი და საბრკოლნი მტრისანი ამაო ყვენ. და მკლავნი ჩემნი განამტკიცენ და საქმენი კელთა ჩემთანი წარმართენ“.

⁷ ლოცვების ტექსტი წარმოდგენილია კ. კეკელიძეს ნაშრომიდან: ახლად აღმოჩენილი რიტუალი ნადირობისა, ეტიუდები, ტ. III, თბ., 1955, გვ. 140 – 142.

პ ა რ ა ს კ ე ვ ი ს ა შ ი: „შემეწიე მე და წარმიმართენ ყოველნი საქმენი ჩემნი: დევნანი ნადირთანი, და ტყორცნანი ისართანი და სრბანი ჰუნეთანი მარჯუენი და მართებულნი" (კეკელიძე 1955 ბ: 140 – 141).

ამრიგად, ჩვენ ვხედავთ, რომ ეს ქრისტიანული ლოცვები უნებლიედ ასახავენ ძველ წარმართულ წარმოდგენებს და რწმენებს და მათი მთავარი მიზანია მონადირის წინააღმდეგ „ეშმაკთა კუეთებათა ოკერქმნა" და „საეშმაკოთა ღონეთა დახსნა" (ვირსალაძე 1964: 131).

მართალია მონადირემ უღალატა წარმართულ წარმოდგენებს, მაგრამ მათი მონადირეს სადღაც სულის სიღრმეში მაინც სჯეროდა. ქრისტიანობამ ოქროსთმიანი დალი საზარელ, ალად აქცია, ოჩოკოჩი და ოჩოპინტრე - ეშმაკად. მაგრამ ისინი ტყე - ღრეებში მაინც ცოცხლობდნენ და აშინებდნენ ძველი რწმენების მოღალატე მონადირეებს (ვირსალაძე 1964: 131).

ქრისტიანული რელიგიის ზეგავლენით მოხდა წარმართული მითო-რელიგიური შეხედულებების გარდაქმნა ქრისტიანიზირებული ფორმით, რომლებმაც რელიქტის სახით თავი იჩინეს ჰაგიოგრაფიულ და სხვა სახის ქრისტიანულ ლიტერატურასა და წეს-ჩვეულებებში. გარდა იმ წარმართული რწმენებისა, რომლებიც ტრანსფორმირდნენ ქრისტიანული იდეოლოგიის მიერ დღევანდელ დღემდე, განსაკუთრებით კი, მთის მოსახლეობის ხალხურ ყოფაში კვლავ არსებობენ წინაქრისტიანული, მისტიკური შეხედულებები, რომლებიც მაგიური რიტუალების სახით კვლავ გვახსენებენ მითოსურ დროს. ამ რიტუალებიდან გვაინტერესებს, ის მაგიური წეს-ჩვეულებები, რომლის შესრულებასაც მიმართავდნენ მაშინ, როდესაც გარკვეული ნიშნით უნდოდათ გარეულ ნადირზე გავლენის მოხდენა.

ამგვარი მაგიური წესები განსაკუთრებით საქართველოს მთიანეთში არსებობდა, რადგანაც აქ ღრმად იყო გამჯდარი უძველესი ტრადიციული მაგიის კულტურა, რომელიც შედგება არაქრისტიანული და ქრისტიანული ელემენტების ნაზავისაგან (კანდელაკი 1999: 41– 42).

გარეულ მხეცებზე გავლენის მოსახდენი ხალხური მაგიური წესებიდან ყველაზე მეტად გავრცელებულია შელოცვის რიტუალი, რომლის მეშვეობითაც ადამიანს სჯეროდა რომ, მის ნებას დაყვებოდა ცხოველი. ამგვარი ლოცვის რიტუალი უფრო, ხშირად შინაური პირუტყვის მტაცებელ ცხოველთაგან დაცვის გამო სრულდებოდა.

მგლისგან, შინაური პირუტყვის დასაცავად, გაზაფხულობით დიდმარხვის მეორე კვირას პარასკევობით დაწესებული ყოფილა მგელთ უქმე. მგელთ უქმეში არ საქმობდნენ (ბალიური, მაკალათია 1989: 73).

მგელთ უქმესთან დაკავშირებით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შემდეგი სახის რწმენა ყოფილა გავრცელებული: „ფშაველის აზრით, ძლიერი უქმეც არის, მეტადრე მწყემსებისათვის, რომლებსაც უფრო ხშირად „ეხედვება“ და აზარალებს მგელი, რადგან იმათი ხელობა ასეთია. ფშავლის აზრით, ღმერთს ერთი დღე ურგუნებია: ეს დღე კაცთ უნდა „უქმედ შეინახონ“ და ვინც გასტეხავს ამ უქმეს, გააკეთებს რასმე, იმისი ცხვარ – ძროხაც ღვთისაგან მგლისთვის დალოცვილია, იმას ვერ გადაარჩენს ვერც მწყემსის სიფრთხილე და ვერც რკინის ღობეშემოვლებული ბაკი. თვით სადღესასწაულო წესს მცირეწლოვანი მწყემსები და პატარა ბაღლები ასრულებენ. მგელი უქმე დილით დიასახლისი ცხელს კეცში დაახალებს „მგლის პირის დასაწვავს“ ცერცვსა, დააცხობს მგელთ – კვერებსა და დააბამს ბოძუდ თოკით მგელს. დაბმულ მგლობის როლს ამ შემთხვევაში ასრულებინებენ ფილთაქვას, რომელსაც ბოძუდ მიაკრავენ სახლში და მეორე დღემდის აღარ აუშვებენ.

მგელთ კვერი ცხოველის სახისაა, გამოსახული აქვს ყურები, ცხვირი, ფეხები და კუდი, თვალები ჩასმული აქვს შავის ცერცვისა. ბაღლებმა მგელთ კვერი ისრით რამდენჯერმე უნდა დაკოდონ და მერე შეუძლიათ შეჭმა. დაუკოდავ მგელთ – კვერის შეჭმა არ ვარგა, ეს ნიშნავს მგლის გამარჯვებას. მგელთ კვერის დასაკოდად ბავშვები მშვილდისარს წინაღვე იმზადებენ და საზოგადოდ ამ დღისთვის სიხარულით ემზადებიან" (ხიზანაშვილი 1890 ბ: 3).

მგელთ უქმე დღესვე იცოდნენ მაკრატლის ბაწრით შეკვრის რიტუალის შესრულება. მაკრატლის შეკვრის დროს დიასახლისი იტყოდა: „შაიკარ პირი მგლისა, ჩვენ საქონისაკენ მამავლისა". ამ სიტყვებს სამჯერ გაიმეორებდა, შემდეგ მაკრატელს გარეთ გამოიტანდა და ქვის კედელში შეარჭობდა და იტყოდა: „ეესრამც მიეყეფებიან ტუჩნი მგელს კლდეზეო". ამ სიტყვებსაც სამჯერ იტყოდა. შემდეგ ცეცხლში გაახურებდნენ რკინას და ქვას, გამოიტანდნენ გარეთ და დაიძახებდნენ: „მგლის ცხვრის, საქონის მტერს, ჩვენის საქონისკე მამავალს მასტეხას კბილი. საქონისკე მამავალს შახვდას ეესრ გაშანთებული რკინა და ქვაიმც

მახვდების პირ – კბილში. შეეკრას პირი, გამაეწვას პირიო" (ბალიაური, მაკალათია, 1989: 73).

შინაური საქონლის, სოფლის ან ოჯახის ბედის წინასწარ გაგებისათვის მიმართავდნენ ცხოველის ბეჭზე მკითხაობის რიტუალს. რიტუალის დაწყებისას დეკანოზი აიღებდა დაკლული ცხოველის ბეჭს, შემოაცლიდა ხორცს და გასინჯავდა. გასინჯვის დროს დეკანოზი ბეჭზე არსებული ნიშნების მიხედვით ხალხს გადმოსცემდა თუ რა დაემართებოდა სოფელს იმ წელს. დეკანოზი სათქმელის თქმას რომ დაამთავრებდა, ბეჭს მიწაზე დადებდა და ახლა სხვა აიღებდა (ბეჭის ხელიდან ხელში გადაცემა არ შეიძლებოდა), რომელიც ბეჭზე დაწერილის თანახმად ისიც ილაპარაკებდა მომავლის შესახებ (კედელაძე, 2. 3. რვეული № 3, გვ. 26, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

ხალხური ლოცვები და ბეჭის ხედვის რიტუალი, როგორც ჩანს საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა საქართველოში, რომელსაც ეკლესია უწოდებდა საცდურ და საეშმაკო საქმეს. ეკლესიის მხრიდან ამ წესის აღმოფხვრის შესახებ მცირე სჯულის კანონში წარმოდგენილია მუხლი, რომლის ძალითაც წარმართული სახის შემლოცველთათვის (ქერთა მყრელნი და ბეჭისა მხედველნი) დაწესებულია სასჯელი უზიარებლობის სახით (მცირე სჯულის კანონი 1972: 57).

იგივე სარიტუალო წესის მოსპობის შესახებ მოგვითხრობს 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილების მე-17 მუხლი, სადაც წერია: „უკეთუ კულა სადმე გამოჩნდეს სამრევლოსა შინა ეპისკოპოსისაგან კერპთა მიერ მოპოვნებული საქმე გრძნებაჲ, მექერეობა, გინა ბეჭის მხედველობა, ანუ თაყვანის ცემა ხისა, გინა სხვის ნივთისა, მიუმცნებთ ეპისკოპოსთა, რათა თვითოეულმან თჳსსა სამწყსოსა შინა სრულიად აღმოაგდონ და განმარგლონ საქმე ესე" (მეტრეველი 1957: 427).

ხალხურ მისტიკურ რწმენაში, გარეულ თუ შინაურ ცხოველებთან დაკავშირებული ლოცვების გარდა, იყო ისეთი მაგიური ხერხებიც, რომლის გამოყენებითაც ცრუმორწმუნე ხალხის აზრით შეიძლებოდა ადამიანს მიეღო ცხოველის გარეგნული სახე და თვისებები. ასეთი შინაარსის მქონე ამბავი მიხეილ კედელაძეს მთიულეთში ეთნოგრაფიული მიზნით მოგზაურობისას ჩაუწერია, რომლის ტექსტიც სრული სახით მოგვყავს: „ერთ დროს გუდამაყრის სოფ.

ზანდუკში მცხოვრებ მკითხავ საბედასთან მისულა ერთი მოხვეე და შეუჩივლია, რომ მას საქონელს (ცხვარ – ძროხას) უღუპავდა ორი მგელი. მცირე ფიქრის შემდეგ საბედას უთქვამს იმ მოხვეისათვის: „აქედან ვერაფერს ვერ გავიგებ იქ შენს სახლში უნდა წამოვიდე“, ორივენი ერთად წასულან და მისულან იმ მოხვეის სახლში. მეორე დილით, რომ მოხვეეს საქონელი გაუშვია და სამოვარში გაურეკია, მართლაც ორი მგელი დასხმია თავს საქონელს და რამდენიმე ცხვარი მოუკლავთ, რამდენიმე დაუგლეჯიათ.

სანამ მოხვეე საქონელს გაუშვებდა საბალახოდ, საბედა გარეთ გაჩერებული ყოფილა და თვალი უდევნებია იმ მოხვეის მეზობლებისთვის, ვინ სად წავიდოდა. ორი დედაკაცი წისქვილში წასულები და ზურგზე ტვირთმოკიდებულები დაუნახავს და ეჭვი აუღია, ის დედაკაცები იქნებიანო. მართლაც ის დედაკაცები შესულან წისქვილში, გაუხსნიათ თავის ტვირთები და ხალხს, რომ დასაფქვავი ხორბალი ეგონა იმის მაგივრად მგლის ტყავები ამოუღიათ. გაუხდიათ თავიანთი ტანისამოსი, დაუკეცავთ და წისქვილში დაუწყვიათ, ის მგლის ტყავები ჩაუცვამთ, საღორეში ჩამძვრალან და კარებიდან გასულან. ტყეში შესულან და ისე მიჰპარვიან იმ მოხვეის საქონელს, რომლისთვისაც დიდი ზიანი მიუყენებიათ. ის დღე რომ დაღამებულა, საღამოზე საბედას ყველაფერი უთქვამს იმ მოხვეისთვის და რჩევა–დარიგება მიუცია: ის ორი დედაკაცი, რომ დასაფქვავს წაიღებდნენ წისქვილში, რამდენიმე ხნის შემდეგ მისი მასპინძელი შესულიყო იმ წისქვილში და ნახავდა მათ ტანისამოსს.

მეორე დღეს იმ მოხვეეს რომ საქონელი გაურეკვინებია ბალახზე მწყემსებისთვის, თვითონ იმ ორი დედაკაცისთვის უდევნებია თვალი, მართლაც იმ ორ დედაკაცს საფქვავი წაუღია წისქვილში, სადაც ისევ ისე მოუმოქმედებიათ, როგორც წინადღეს. მგლები რომ საქონელს დასხმიან თავს, ის მოხვეე იმ წისქვილში წასულა, გაუღია შიგნიდან დაკეტილი კარი, შესულა და უნახავს მათი ტანისამოსი და ცარიელი ტომრები. მაშინვე აუღია მათი ტანისამოსი წამოუღია და მთელი სოფლისთვის უჩვენებია: აი, ჩემი საქონლის და ოჯახის დამღუპავი მგლები ვინ არიან. იმ მგლებს, რომ საქონლისთვის ზიანი მიუყენებიათ, დაბრუნებულან უკან წისქვილში, სადაც თავისი ტანისამოსი ველარ უნახავთ"

(კედელაძე, 3. 5. რვეული № 5, გვ. 97, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

წარმოდგენილ ამბავში საინტერესო შინაარსის როლს მგლის ტყავი ასრულებს, რომლის საშუალებითაც ადამიანი გარდაიქმნება მგლად.

მითოსური რწმენის მიხედვით, ტყავი ძვალთან ერთად წარმოადგენდა ერთგვარ სასიცოცხლო მინიმუმს, რაც აუცილებელი იყო მოკლული ცხოველის აღსადგენად. ეს მოტივი ძალზე გავრცელებულია და დამოწმებულია მსოფლიოს მრავალი ხალხის რიტუალსა და სიტყვიერებაში (სურგულაძე 2003: 94).

ტყავის, როგორც სასიცოცხლო სიმბოლოს გაჩენა, ხალხურ აზროვნებაში დასაბამს იღებს მიწათმოქმედების საწყისი ხანიდან, რომელიც მიწის ანალოგიურად განიხილებოდა და კავშირში იყო ნაყოფიერებასთან და მის განხორციელების აქტებთან დაკავშირებულ პირებთან (სურგულაძე 2003: 139).

გარკვეული ცხოველის ტყავი და მისი სახის აგრარულ კულტთან კავშირზე მეტყველებს ბერიკაობის დღესასწაული, რომლის დროსაც ადამიანები მიმართავდნენ სხვადასხვა ცხოველის ნიღბის გამოყენებით გარკვეული იმიტაციების შესრულებას (რუხაძე 1955: 194).

წარმართული რწმენის მიხედვით, იმ საკულტო, სადღესასწაულო რიტუალებში, სადაც მნიშვნელოვან როლს გარკვეული ცხოველის ტყავი ასრულებდა, ხალხის რწმენაში ამ ცხოველის მონადირებას ტაბუ ედო. ასეთი ცხოველებიდან ერთ-ერთს მგელი წარმოადგენდა, რომელსაც ხალხის რწმენით რაღაც მაგიური ძალა გააჩნდა. ამიტომ ხალხი მის მოკვლას ერიდებოდა, მაგრამ გარკვეული რიტუალის, ან შემთხვევის წყალობით მგელს მაინც კლავდნენ. გახდიდნენ მას ტყავს და იყენებდნენ საჭიროებისამებრ. სვანეთში მეოცე საუკუნის 30–იან წლებში კვლავ არის დაფიქსირებული მგლის ტყავის სახელოიანი ჩასაცმელი ჯუბები, რომელთაც კუდიც ჰქონდათ შეტოვებული (სურგულაძე 2003: 135).

წინაქრისტიანულ ხანაში ცხოველთა შესახებ არსებული რწმენის გამოვლინება აისახებოდა ქრისტიანული დროის სხვადასხვა გართობა–სანახაობებშიც. მაგალითად ადამიანები იცვამდნენ ცხოველის ტყავს და ამ ცხოველისთვის დამახასიათებელ იმიტაციებს ასრულებდნენ (კეკელიძე 1945 ა: 156 – 157).

ამგვარი სახის სანახაობები ისე ღრმად ყოფილა გავრცელებული, რომ მის აღმოსაფხვრელად ეკლესიას დადგენილებაც კი გამოუცია: „ეგრეთვე განქიქებულად როკვანი დედათანი ნუღარამცა იქმნებიან და რომელნი იგი დათუთა მემღერენი ვლენ სავნებლად მრავალთა, ესე ყოველი საუცრებაჲ მოისპენ" (მცირე სჯულის კანონი 1972: 58).

ეთნოლოგიური სახის მასალების ცნობით, ხალხურ მაგიურ რიტუალებში, გარდა ცხოველის ბეჭისა და მგლის ტყავის დანიშნულებისა, მისანთა ხელში მნიშვნელოვანი ადგილი მგლის ძარღვს და კოჭსაც ჰქონია. ამ უკანასკნელთ ადამიანები იყენებდნენ მაშინ, როდესაც რაიმეს დაკარგავდნენ. ასეთი შემთხვევის დროს დამკარგავი მლოცავ – მისანს მიუტანდა მგლის კისრიდან ამოჭრილ ძარღვს, ან ამავე ცხოველის კოჭს. სახალხო მლოცველი ძარღვის და კოჭის გამოყენებით მიმართავდა რიტუალურ ქმედებას, მიტანილს ცეცხლში დაწვავდა. ამ შემთხვევაში თითქოს, როგორც ძარღვი ან კოჭი იწვებოდა, ასევე იტანჯებოდა სიცხისგან ქურდიც, რომელიც იძულებული ხდებოდა ეღიარებინა ჩადენილი დანაშაული და პატიება ეთხოვა (კედელაძე, 1. 27. გვ. 1–6, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

ვახტანგ VI – ის სამართლის წიგნის მიხედვით, წარმართული თვალსაზრისის მქონე წესის შემსრულებელ მლოცველებს და მის ამყოლთ, როგორც ჩანს, ეკლესია და სამეფო ხელისუფლება საკმაოდ მკაცრი ხერხებით ებრძოდა, „მისანთა და კუდიანთა ამყოლი კაცი ღვთისაგანაც დაწყევლილი არის და პატრონისაგანაც წასაკდენი. ამ მისნისა და კუდიანისაგან დაჩხუბილი კაცი თუ სამართალში მოვიდნენ, მისანი და კუდიანი გასახეიბრებელი არის, და რაც იმ მკითხველს სხვაზე ან ჩხუბი, ან წანაკედი მოუკდენია, მოსამართლემ გაუკითხავად, სისხლი იყოს თუ საუპატიო, წაურთოს და მისცეს. იქნება საქონელიც წაერთოს მისნის პირით, ის ერთი ორად გამოურთოს მოსამართლემ" (ვახტანგ VI – ის სამართლის წიგნი 1955: 114 – 115).

ქრისტიანობის გავლენით და დროის გასვლის შედეგად, ცხოველთა მიმართ არსებული რწმენა–წარმოდგენები დაშორდნენ საწყის მნიშვნელობას და ხალხურ ყოფაში წარმოგვიდგნენ განსხვავებული ნიშნით, რის მაგალითსაც ალბათ, ტექსტში

წარმოდგენილი მგლის ტყავის გადამით, ადამიანის მავნე ცხოველად გადაქცევის იმიტაცია წარმოადგენს.

სისხლი როგორც წარმართული რელიქტი V–X
საუკუნეების ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობასა და
ხალხური ყოფის რწმენა–წარმოდგენებში

ქართულ მარტიროლოგიურ თხზულებებში წარმოდგენილია კონკრეტული ქრისტიანი ადამიანის თუ გარკვეულ ჯგუფის ადამიანთა ამქვეყნიური, მოწამეობრივი ცხოვრება, რომლებმაც ქრისტიანული მრწამსის გამო და მისი მაღლით მოითმინეს ამქვეყნიური ყოველგვარი გასაჭირი, უარი თქვეს სარწმუნოების შეცვლაზე ათასგვარი დაპირების სანაცვლოდ მოძალადეთა მხრიდან, რის გამოც ეწამნენ და მიიღეს დაუქცნობელი გვირგვინი. ამ ქმედებით მათ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში დაიმდაბლეს თავი, რის შედეგადაც უფლისგან ამაღლდნენ მარადიულ ცხოვრებაში და შეუერთდნენ წმიდა მოწამეთ.

V–X საუკუნეების ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში ასახულია საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლა–დამკვიდრების და მისი როლის შესახებ ქართველი ხალხის ისტორიაში. საქართველოში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების ადრეულ ეტაპზე, დაუპირისპირდა ადგილობრივი ქართული წარმართული რელიგია, ხოლო შემდგომ საუკუნეებში კი ქრისტიანობა წარმოგვიდგა გარეშე მტრის მიერ შემოტანილი, საქართველოსთვის მიუღებელი, სხვადასხვა რელიგიური მიმდინარეობის წინააღმდეგ აქტიური მებრძოლის როლში.

ეს ხიფათი თავიდანვე იქნა შემჩნეული ჩვენში, ამიტომ გაჩაღდა მწვავე, დაუნდობელი, ხან ცხადი, ხან შენიღბული იდეური ბრძოლა. პატარა, მაგრამ შეუდრეკელი ქვეყანა თავის წიაღში პოულობდა იმდენ ძალას, რომ საჭირო წინააღმდეგობა გაეწია მტერ – მოყვარეთა ზრახვებისათვის (კეკელიძე 1949: 3).

როგორც „წამებების“, ისე „ცხოვრებების“ ციკლის თხზულებები გამოირჩევიან ერთგვარი თავისებურებებით, რომლებსაც ახასიათებთ გარკვეული სიუჟეტური ხაზი (ბარამიძე 1954: 639).

ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში, მიუხედავად ჟანრობრივი მიზანდასახულობისა, სინამდვილე აისახა ძალზე ფართოდ და მრავალფეროვნად. ზოგჯერ ავტორთა მიერ დახატულია ცხოვრების ისეთი მხარეები, რომლებიც არ გამომდინარეობს ქრისტიანული მსოფლმხედველობიდან (ბარამიძე 1962: 96).

ასეთი მიდგომის თანახმად, ჰაგიოგრაფიულ ნიმუშებში არსებულ პასაჟებში დავინახავთ არა მხოლოდ იმ დროისთვის და თემატიკისთვის დამახასიათებელ სიახლეს, არამედ ისეთ სიმკვლესაც, რომელსაც წარმართობის ნიშნები ატყვია (სირაძე 1987: 86).

ამჯერად შევეცდებით განვიხილოთ მარტიროლოგიურ ძეგლებში არსებული რიტუალებიდან ერთ–ერთი, კონკრეტულად კი სისხლის მნიშვნელობა რიტუალში, რომელშიც გადმონაშთის სახით ასახვას პოვებენ ქართველთა უძველესი რელიგიური რწმენა–წარმოდგენების დეტალები, ანუ სხვა სააზროვნო სისტემის ნაშთები.

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებს სისხლის შესახებ საინტერესო ცნობები დაუცავთ იმ პასაჟებით, სადაც საუბარია ქრისტიანული მრწამსის მქონე ადამიანის ამქვეყნიური მოწამეობრივი სიცოცხლის დასასრულზე.

გობრონის „მარტვილობაში“ წარმოდგენილია ცნობა, სადაც ვკითხულობთ: „მაშინ წარუპყრეს ქედი მისი და სცეს მახვლითა ორგზის ოდენ, და წყლეს მცირედ. და გამოიძრო კელი ნეტარმან მან კრულებისა მისგან და სისხლი იგი თჳსი გამოიწერა ჯუარის სახედ შუბლსა თჳსსა. . . და ესრჳთ უშუენოდა იგი სისხლისა მის გამოწერითა შუბლსა მისსა, ვითარცა იგი, რაჟამს უფალი ჩუენი ცხოვრებისასა მას ვნებასა აღასრულებდა" (წამებაჲ წმიდისა მოწამისა გობრონისი 1964: 82). ამ ცნობიდან გამომდინარე, სიკვდილისთვის გამზადებულმა გობრონმა თავისივე სისხლით შუბლზე გამოისახა ჯვარი. წმიდა გობრონის მიერ შესრულებული რიტუალი, ჩვენი აზრით, სწორედ სხვა სააზროვნო სისტემის გადმონაშთია.

ქართველთა წინაქრისტიანული ხანის ზნე–ჩვეულებებში იმ დროის ადამიანთა აზროვნებასა და რიტუალურ ქმედებაში სისხლს, რომ განსაკუთრებული ადგილი ეკავა, ყოველივე ამას მოწმობს მითო–რელიგიური სახის ცნობები და სხვა წერილობითი თუ არქეოლოგიური სახის მასალები.

უძველესი ქართული მითოლოგიური პოემა „ამირანი“-ს ერთი მონაკვეთის მიხედვით, როდესაც ამირანი და მისი ძმები გარდაცვლილი ცამცუმის საფლავზე დაკლავენ საკლავს და სისხლად დაწრიტავენ, რათა გაციებულ ცხედარს (ჩვენი აზრით, უფრო გარდაცვლილის სულს) ძალა შემატეობდა. ამ ცნობის მიხედვით,

სისხლი გვევლინება საიქიო ცხოვრებაში მყოფ ადამიანთათვის ძალის მიმცემად. (ამირანი 1945: 35).

ქართულ ეპოსშიც გასმულია სისხლის მნიშვნელობა. ამ შემთხვევაში მაგალითისთვის გამოდგება ღვთისშვილ „იაკსარის“ მიერ დევებთან ბრძოლის ამსახველი სურათი. კერძოდ, როდესაც იახსარი გამოუდგება გაქცეულ დევს, ეს უკანასკნელი, თავის გადარჩენის მიზნით, ჩადის აბუდელაურის ტბაში, სადაც თან იახსარიც ჩაჰყვება და მოკლავს. მოკლული დევის სისხლი ტბას გადაეფარება, რის გამოც იახსარი ვეღარ ამოვა, მანამ ეს სისხლი არ მოცილდება ტბის ზედაპირს. ამის გამო იახსარის ერთგული ყმები აბუდელაურის ტბასთან დაკლავენ ოთხრქა – ოთხყურა ცხვარს, რომლის სისხლსაც ჩაღვრიან ტბაში, რის შედეგადაც ტბის ზედაპირს მოცილდება დევის სისხლი და იახსარსაც მიეცემა ტბიდან ამოსვლის საშუალება (ოჩიაური 1967: 148). ამ ცნობის მიხედვით, სისხლით შექმნილ წინააღმდეგობას კვლავ სისხლით ძლევენ.

ზოგი, უძველესი ქართული ხალხური თქმულების მიხედვით, მაგიურია არა მხოლოდ ცხოველის, არამედ ადამიანის სისხლიც, რომელსაც საზოგადოება მნიშვნელოვანი საკითხის მოსაგვარებლად იყენებს.

ამ სახის ცნობა დაუცავს თიანეთის დაარსების ლეგენდას. დღევანდელი თიანეთის ადგილი წყლით ყოფილა დაფარული, რის გამოც მის გარშემო მცხოვრები მოსახლეობა მიწის სიმცირით შეწუხებული ყოფილა. ერთხელ ერთ მღვდელს დევების ლაპარაკისთვის ყური მოუკრავს: იქვე მცხოვრებ და-ძმას, თინათინს და იორამს თუ ხალხი დახოცავდა და მათ სისხლს ტბაში გაურევდა, მაშინ ამ წყალს გზა მიეცემოდა და ადგილიც გათავისუფლდებოდა. მოსახლეობაც ასე მოქცეულა და ადგილიც გათავისუფლდებულა წყლისგან. (მღვდელი 1885: 8).

ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის ცნობა დაუცავს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს: „და შეჰამნეს შვილნი მათნი მსხუერპლად კერპთათჳს სამაგელთა, და უბრალოჲ იგი ერი ქუეყანისაჲ მის. და რომელნი შვილთა მათთა ვითარცა თივასა თიბდეს, მამანი ჩუენნი, რაჲთა სათნო ეყვნეს კერპთა და უფროჲს ხოლო ორთა მათ მათთა, არმაზისა და ზადენისა, რომელთა ქვანიცა მათნი დაულთვან (!) სისხლითა ჩჩკლთაჲთა, და ღირსცა არიან მათნი იგი ასპოლვად ცეცხლითა“. („მოქცევაჲ ქართლისაჲ" 1964: 158).

მოქცევაჲ ქართლისაჲს ამ ცნობით, მართალია, უშუალოდ სისხლის შესახებ ბევრი არაფერია ნათქვამი, მაგრამ სისხლის ადგილს ამ წარმართულ რიტუალში, ჩვენი აზრით, მნიშვნელოვანი ყურადღება ექნებოდა დათმობილი. ამას გვაფიქრებინებს შემდეგი სახის ცნობები: მოქცევაჲ ქართლისაჲს ერთ მონაკვეთშიც აღნიშნულია, რომ: „ხოლო ამას ქუეყანასა ქართლისასა იყვნეს ორნი მთანი და მათ ზედა ორნი კერპნი, არმაზ და ზადენ, რომელნი იყნოსდეს სულმყრალობით ათასსა სულსა ყრმისა პირმშოდსასა, არმაზ და ზადენ, და შესაწირავად უჩნდეს მშობელთა მათთა მსხვერპლად, . . . ხოლო იყვნეს კერპნი სხუანიცა სამეფონი: გაცი და გა. და შეიწირვოდა მათა ერთი სეფეწული ცეცხლითა დაწუვად და მტუერი გარდაბნევად თავსა კერპისასა" („მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ 1964: 125–126). ამ ცნობის მიხედვით, სამეფო გვარის წარმომადგენელი მსხვერპლად დაწვის ფორმით შეიწირებოდა.

გურამ ყიფიანის მიერ კოლხეთისა და იბერიის წარმართული ტაძრების შესწავლის შედეგად, ზოგ წარმართულ ტაძარში მიგნებულია საფეხურებიანი სამსხვერპლო საკურთხეველი, რომელსაც დატანებული ჰქონია ღარები, იქიდან მიედინებოდა სამსხვერპლო ცხოველის სისხლი და აქვე ხდებოდა მსხვერპლის დაწვაც (ყიფიანი 2000: 20).

გ. ყიფიანის კვლევაზე დაყრდნობით, ჩვენ გამოვთქვამთ ვარაუდს, რომ რადგანაც ზოგი წარმართული ტაძრის სამსხვერპლოზე სპეციალურად იყო გაკეთებული ღარები სისხლისთვის, ხოლო შემდეგ კი მსხვერპლს წვავდნენ, ალბათ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ თხზულებაში არსებულ წარმართულ ღვთაებათა - გაცის და გაის პატივსაცემად შეწირულ ადამიანთა დაწვასთან და დამწვარი სხეულის ფერფლის რიტუალურ დანიშნულებასთან ერთად, მნიშვნელოვანი ადგილი სისხლსაც ექნებოდა დათმობილი.

წარმართულ დროში სისხლის საკულტო მნიშვნელობაზე მეტყველებს ჩვენ დრომდე მოღწეული წარმართული ნიშნის მქონე ხალხური ყოფის რიტუალები, სადაც სისხლის მნიშვნელობას განსაკუთრებული ადგილი აქვს მიკუთვნებული.

მაგალითად, როცა სვანეთში გვალვა იყო და ავდარს საჭიროებდნენ, ამის გამო ლოცულობდნენ, მაგრამ, როდესაც ლოცვა–ვედრება ვერ სჭრიდა, სვანები ეკლესიას უწმინდური (სახედრის, ჯორის, ცხენის) ცხოველის სისხლით ბილწავდნენ, რის

შედგება წვიმა მოდიოდაო (დავითიანი, 1/4. გვ. 53, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, ალი დავითიანის საარქივო ფონდი).

გარდა სვანეთისა, ამინდის შესაცვლელად სისხლიანი მსხვერპლის შეწირვის რიტუალები დადასტურებულია საქართველოს სხვადასხვა მხარეშიც (ვაჩნაძე 1998: 62).

სისხლის ადგილი განსაკუთრებით კარგად ჩანს სახალხო ხატობებში არსებულ განწმენდის რიტუალებში, რომელიც ხევისბერების მიერ სრულდება.

ფშავში არსებული შეხედულების მიხედვით, ხატში დაკლული საქონლის სისხლი თითქოს ხატს სიამოვნებდა. ხატობაში საქონლის სისხლით აპკურებდნენ სახატო ავეჯეულობას. აქ არსებული ხევისბერი სისხლს მოიცხებდა ხელებსა და შუბლზე, რითაც მიმართავდა ხელ–მხარის განათვლას (ფშაველა 1964: 238).

ღვთიშვილ, იახსარის ხატის საბეროში სისხლის გამოყენებით მიმართავდნენ იქ არსებული შვიდი ქვის სკამის განათვლას, რომელიც ასე სრულდებოდა: საკლავის სისხლს ჩააყენებდნენ სასისხლიაში და მოასხურებდნენ სკამებს. მთიელთა მითოლოგიის მიხედვით, თვითონ ღვთიშვილებიც მიმართავდნენ სისხლით განათვლის რიტუალს (ქეშიკაშვილი 1990: 121 – 122).

ლიქოკის ხეობაში (ხევსურეთი), როცა ყმაწვილს ჯვარს (ხატში) აბარებდნენ, დაკლავდნენ საკლავს და მისი სისხლით ამ ყმაწვილს ხელებზე, გულზე და შუბლზე უკეთებდნენ ჯვარს (ქობულოელი, რვეული № 1, გვ. 24, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, გიორგი ქობულოელის საარქივო ფონდი).

ხევსურთა ხატობებში ხევისბერისგან დაკლული საკლავის სისხლისგან თვით ცხოველის მეპატრონეც მიმართავდა განწმენდის რიტუალს, იგი სისხლით დაიბანდა ხელებს, შემდეგ კი ხუცესი შუბლზე სცხებდა სისხლს ჯვარის სახედ. დარჩენილ სისხლს ხუცესი შეაღვრიდა ხატის კედლებს (ხეც, რ. ერისთავის საარქივო ფონდი №1074)

თუ ხატობა რამდენიმე დღე გრძელდებოდა, საკლავის მეპატრონეს პირი არ უნდა დაეხანა, „რომ სისხლი არ გასცლოდა შუბლიდან და ჯვარი არ შერეულიყო. ამ ჯვრით მას უფლება ჰქონდა, ყოველ დილით მისულიყო ჯვარში, დაეღია და

ეჭამა. თუ შუბლზე სისხლის ჯვარი არ ექნებოდა, ისე ჯვარში მისვლა აკრძალული იყო" (ქეშიკაშვილი 1990: 129).

ჯვარში საკლავის დაკვლის დროს ხევისბერის მიერ შუბლზე სისხლისგან გამოსახული ჯვარი მას უფრო აწმიდავებდა და ხალხიც უფრო მეტი პატივით უყურებდა (ცისკარაული, მმ¹. 106. გვ. 6, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, დიმიტრი ცისკარაულის საარქივო ფონდი).

სისხლს, როგორც განმწმედ საშუალებას მოსახლეობა მიმართავდა მაშინ, როდესაც ოჯახი დაკრძალავდა მიცვალებულს.

ოჯახი, სადაც მიცვალებულის ცხედარი ესვენა, უწმინდურად ითვლებოდა. ხალხის რწმენით, ამგვარად გაუწმინდურებულ სახლში ანგელოზები აღარ დგებოდნენ, ამიტომ სახლის სანათლავის დაკვლა სავალდებულოდ მიაჩნდათ. სახლის სანათლავს–ხბოს ან ბატკანს–მიცვალებულის დამარხვიდან მეორე – მესამე დღეს შიგნით, სახლში კლავდა ხატის ხუცესი, იქვე ჯამი ან ბაკანი იდგა, რომელშიც სისხლს აგროვებდნენ. შემდეგ ჭვავის ჩალის კონით სისხლს მთელს სახლში მოაპკურებდნენ, სახლის ახლომახლო გზებზედაც ასხურებდნენ, სახლის პატრონს დაამწყალობებდნენ, უსურვებდნენ, რომ ცუდი აღარაფერი შემთხვეოდა. ამის შემდეგ სახლს უწმინდურება მოშორდებოდა (გიორგაძე 1987: 23).

ხეცსურეთში სისხლით ოჯახის, სახლის განწმედის რიტუალს მიმართავდნენ, როდესაც ოჯახში ნაბოსლარი ანუ ახლად ნამშობიარევი ქალი (უწმინდურად ითვლებოდა განწმედამდე) დაბრუნდებოდა. ამ შემთხვევაში საჭირო იყო ოჯახის განწმედა, რათა უწმინდურობა მოშორებოდა. ამ რიტუალსაც ხატის ხუცესი ასრულებდა. იგი მიდიოდა უწმინდურ ოჯახში, დაკლავდა წინასწარ გამზადებულ ცხვარს ან ხბოს, სისხლს ჯამში მოაგროვებდა და ასხურებდა სახლის კედლებს და ბოძებს. ამ რიტუალით სახლი გაინათლებოდა და კვლავ წმინდად ითვლებოდა (ურბნელი 1886 ბ: 1).

თ. გვიმრაძის მიერ კახეთში, ყვარლის რაიონის სოფელ ახალსოფელში ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, სისხლი მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ყანის მოძვის დროსაც, ამ პროცესის (ყანის მოძვის) დაწყებამდე მუშები შეჰყამდნენ გამომცხვარ კვერებს, რის შემდეგაც იქვე მინდორში ცხვარს დაკლავდნენ, რომლის სისხლსაც ყანაში მოასხამდნენ (გვიმრაძე 2005: 36).

ხევსურეთში ადამიანის სისხლს საინტერესო დატვირთვა გააჩნდა კაცის თავზე ფიცის დადების დროს. ეს წესი სრულდებოდა მაშინ, როდესაც ადამიანს ბრალს სდებდნენ კაცის მკვლელობაში, ის კი თავის გამართლებას ცდილობდა. თავის მართლების და სიმართლის გარკვევის გამო ბრალდებული გარკვეული რაოდენობის ადამიანთა თანდასწრებით მიდიოდა გარდაცვლილის საფლავზე, სადაც ამოთხრიდნენ ორმოს, ბრალდებული ჩადგამდა ორმოში ფეხს და ეკლით ყურიდან სისხლს გამოიდენდა, რომელიც დაეწვეთებოდა მიცვალებულის საფლავს (ხაჩნაძე 1947: 188 – 189).

ალ. რობაქიძე არ გამორიცხავს, მონადირისგან პირველად მოკლული ნადირის სისხლის შუბლზე წაცხებაში ჩანდეს მონადირის ზიარების უძველესი წესჩვეულების გადმონაშთი (რობაქიძე 1941: 9).

წმიდა მსხვერპლის სისხლით წმიდა ჯვრის გამოწერა დიდხანს ცოცხლობდა მწიგნობრულ ტრადიციაში. X საუკუნის პირველი მეოთხედის ძეგლში (მარტყოლაჲ გობრონისი) მახვილის ორგზის ცემით მსუბუქად დაჭრილმა წმიდა გობრონმა „...გამოიძრო კელი... კრულებისა მისგან და სისხლი იგი თჳსი გამოიწერა ჯუარის სახედ შუბლსა თჳსსა ...". აქ, რა თქმა უნდა, წმიდანი გაიგივებულია წმიდა მსხვერპლთან, ხოლო წმიდა სისხლით ჯვრის გამოსახვა იმ შორეული ხანების რიტუალია, სულ უკანასკნელ დრომდე რომ შემორჩა ქართულ სინამდვილეს (ვაჩნაძე 1998: 61).

სისხლის მოტივის წარმართული პლასტი თავს იჩენს „მარტყოლაჲ დავითისი და ტირიჭანისი“-ს ერთ პასაჟში, სადაც თავის ძმისგან შვილებდახოცილი დედადის შვილების მკვლელ, ბოროტების გამო დაბრმავებულ ძმას თვალებზე სცხებს უკვე წმიდანად შერაცხულ დავითის სისხლით შესვარულ მიწას, რის შედეგადაც თევდოსის აღუდგება თვალში მხედველობა: „და მოიღო მიწაჲ იგი, რომელი შესუარულ იყო სისხლითა მით დავითისითა, და ჰსცხო თუალთა მისთა და მყის აღიხილნა თუალნი მისნი" (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 190; ვაჩნაძე 1998: 59-60).

ამ პასაჟის მიხედვით, მოხდა უწმინდური ადამიანის განწმენდა, ცოდვათაგან გათავისუფლება, ხილვადაკარგული კაცისთვის ხილვის უნარის დაბრუნება სწორედ სისხლით „შესუარული" მიწით. ამ ქმედებით სისხლმა განწმინდა უწმინდური

(წარმართი) თევდოსი, რაშიც ჩვენი წინაპრების უძველესი რწმენა–წარმოდგენების ანარეკლი ჩანს (ვაჩნაძე 1998: 62).

სისხლის წარმართული ნიშნით არსებობას, როგორც ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში, ასევე დღევანდელ ხალხურ ქრისტიანობაში, ქალბატონი ნათელა ვაჩნაძის კვლევის მიხედვით განაპირობებს შემდეგი გარემოება: „ადამიანის, ვითარცა მსხვერპლის, სისხლით განწმენდა ან განათვლა არის ძველთაძველი რიტუალი, რომელიც ქრისტიანულმა ეკლესიამ აკრძალა, მაგრამ ვერ აღმოფხვრა, მხოლოდ სახე უცვალა – ადამიანის მსხვერპლად შეწირვა აიკრძალა და მთელი ამ რიტუალიდან დარჩა მსხვერპლად შეწირული ცხოველის სისხლის ცხება შუბლზე ან სხვაგან, ჯვრის ან სხვა ნიშნის გაკეთება. აი, ნათელი მაგალითი იმისა, როგორ კონსტრუირდება ძველი ახალში, როგორ ჩაეჭსოვება ძველი რიტუალი ახალ რწმენას და განაგრძობს არსებობას ცოცხალ სინამდვილეში" (ვაჩნაძე 1998: 61 – 62).

„დევი“-ს სიმბოლიკა ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიაში და მისი ეთნო-მითოლოგიური პარალელები

ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში მრავლად მოიპოვება წინაქრისტიანული ხანის სააზროვნო სისტემის ელემენტები. მაგრამ მიუხედავად მათი სიმრავლისა, წარმართობის წიაღიდან და ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში ჩაშენებული, სხვადასხვა შინაარსის მქონე რელიქტის შესახებ, დიდი ინფორმაცია არ დევს. მაგრამ ამ სახის მასალის ადგილს და მნიშვნელობას ჰაგიოგრაფიული სახის ნიმუშებში თუ ჩავეძიებით ეთნო-მითოლოგიური სახის ცნობების მოშველიებით, აღმოჩნდება, რომ მათში დევს წარმართული ხანის ისტორიული სინამდვილე, რომელიც ნებსით თუ უნებლიეთ, რელიქტის სახით თავს იჩენს აღნიშნული სახის ტექსტებში.

ჰაგიოგრაფიულ ტექსტებში ჩაშენებული მრავალრიცხოვანი წარმართული სააზროვნო სისტემის ელემენტებიდან, საინტერესოა „დევი“-ს ადგილი და მისი ხსენების მნიშვნელობითი დატვირთვა.

ქართულ ჰაგიოგრაფიული ნიმუშების მიხედვით სამყაროში მიმდინარეობს ბრძოლა კეთილსა და ბოროტს შორის. სიკეთის მხარეზე დგას საზოგადოების ის ნაწილი, რომლებმაც ზურგი აქციეს ბოროტებას (წარმართობას) და თავს იდევს უფლის მიერ ნაქადაგარ გზაზე სიარული, ამ გზაზე სიარულისას მათ უპირისპირდება არაქრისტიანული მრწამსის მქონე საზოგადოების ნაწილი, ხოლო ეს უკანასკნელნი კი ყველა ძალისმიერი საშუალების გამოყენებით ცდილობენ, მიაყენონ ზიანი ქრისტიანული მრწამსის მქონეთ. ზოგჯერ ეს დაპირისპირება, ჭეშმარიტი სარწმუნოების მქონეთათვის მთავრდება ამქვეყნიური სიკვდილით.

რადგანაც ჰაგიოგრაფია ემსახურება წმინდანთა და წამებულთა მოღვაწეობის აღწერას, ამიტომ თხზულებებში გარდა წმიდანთა შესახებ ცნობებისა, მოტანილია მასალა, რომელშიც საუბარია ქრისტიანულ მხარესთან დაპირისპირებულ ადამიანთა ანუ არაქრისტიანული რელიგიის მქონე სოციალური ჯგუფის შესახებაც.

V-X საუკუნის ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ნიმუშებში, ქრისტიანული მოძღვრების წინააღმდეგ მიმართული ცნობიერების მქონე ადამიანები თავიანთი ქმედების გამო შედარებულნი არიან სხვადასხვა ცხოველთან და მითოსურ არსებასთან.

ჰაგიოგრაფიაში ყოველი ბოროტი ადამიანი, რომელიც შედარებულია რეალურად არსებული ცხოველის თუ მითოლოგიური წარმომავლობის არსებასთან, ასეთი ადამიანური სახის მქონე ადამიანის გარეგნობის მიღმა, დამალულია ამა თუ იმ ცხოველის თუ მითიური არსების სახე, რომელიც თითქოს ჩასახლებულა ადამიანის სხეულში და თავისი მიზნის მიღწევას ამ სახით ცდილობს. ე. ი მათთვის დამახასიათებელია ორმაგ სახეთა ბუნება. ასეთი უნარის შესაძლებლობით წარმოდგენილი არიან დევები, რომლებიც ამ უნარს საჭირო დროს და ადგილას იყენებენ.

ქართველი ხალხის ეთნო-მითოსურ მეხსიერებასა და ჰაგიოგრაფიული სახის ნიმუშებში დევი ბოროტების განსახიერებაა, რომელიც თავისი არსებობით მზად არის მიზნის მიღწევის გამო გამოიყენოს მის შესაძლებლობაში არსებული ძალა და დაიკმაყოფილოს სურვილი.

ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში მოხსენიებული დევების, დევური ქმედების თუ დევთა საცხოვრებელი ადგილების მიღმა, ჩანს ქართველი ხალხის წინაქრისტიანულ სარწმუნოებრივ-მითოსური ყოფის და კულტურის პლასტების ანარეკლი. ე. ი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში დევის სახით თავს იჩენს წარმართობის დროინდელი რელიქტი. ამჟამად ჩვენ შევეცდებით V–X საუკუნეების ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ტექსტებში ისეთი შინაარსის მქონე პასაჟების გარკვევას, სადაც საუბარია დევის და მის გარშემო არსებული საკითხების შესახებ.

დევის, როგორც ბოროტების სიმბოლოს შესახებ მნიშვნელოვანი ცნობებია წარმოდგენილი „შუშანიკის წამების“ და „მარტვილობაჲ დავითის და ტირიჭანის“ ტექსტში. დასახელებული ტექსტების დეტალებში იგრძნობა როგორც წინაქრისტიანული ხანის ქართველი ხალხის დამოკიდებულება დევების მიმართ, ასევე ქრისტიანული ცნობიერების მქონე საზოგადოების მიმართულება აღნიშნულ საკითხისადმი. როგორც დასახელებული ჰაგიოგრაფიული სახის ნიმუშებიდან ჩანს, თხზულების ავტორები უნებლიეთ არ ავლენენ პარალელს ბოროტული ქმედების ჩამდენ ადამიანსა და დევებს შორის. როგორც ჩანს, ჩვენ მიერ დასახელებული ჰაგიოგრაფიული თხზულების ავტორებმა ბევრი რამ იციან, ქართველი ხალხის წინაქრისტიანულ სააზროვნო სისტემაში არსებულ დევთა საკითხის შესახებ, რის გამოც ისინი ქრისტიანული მრწამსის მქონე ადამიანებზე ნამალადევად, მათთვის

მიუღებელ თავსმოხვეულ უცხო ცხოვრების წესს და ამ წესის დანერგვის მცდელობის განხორციელებას დევის სახიანად.

დევის შესახებ ცნობები მსოფლიოს მრავალი ხალხის მეხსიერებას შემოუნახავს, ამ ცნობების მიხედვით: „ზოგი ეშმაკს ემსგავსება, ზოგი ბოროტ ჯინს, ზოგი ტყიურს, ზოგი ქალ–დევი, ზოგი კაცის მაგვარი” (გელოვანი 1983: 129).

რადგანაც ჰაგიოგრაფიაში წარმოდგენილ ცნობებს, დევების შესახებ, ატყვია ქრისტიანობამდელი ხანის ეთნო–რელიგიური პლასტების ანარეკლი, ამიტომ დევთა საკითხზე მსჯელობას, საფუძვლად უნდა ჰქონდეს ხალხურ რწმენა–წარმოდგენებში არსებული მასალა, სადაც მრავლად მოიპოვება მასალა აღნიშნული საკითხის გარშემო.

კეთილის საპირისპიროდ ქართულ ეპოსში დგას ბოროტი ძალები. ბოროტ ძალთა შორის დევებს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავიათ. „დევი ქართველთა წარმოდგენით უზარმაზარი, დიდი ფიზიკური ძალის მქონე ტლანქი არსებაა. აქვს ადამიანის მსგავსი აგებულება, მაგრამ მისგან განსხვავებით, შეიძლება იყვეს მრავალთავიანი.

გარედან მისი სხეული უხიაგი ბალნითაა დაფარული, საშინელი შესახედავია გრძნეულის თვისებები აქვს. ცხოვრობს ტყე–ღრეებში, მღვიმეებსა და მიუვალ ადგილებში. ზოგჯერ დევები მთელ ქვეყანას, მხარეს ფლობენ; აგებენ დიდებულ სასახლეებს, ციხე–კოშკებს და დიდძალ სიმდიდრეს იძენენ მარცვა–გლეჯით. დევები ადამიანური წესით მრავლდებიან, ჰყავთ ცოლ–შვილი” (ჩიქოვანი 1956: 419–420).

„ფშავლებს დევები ბოროტმოქმედებად ჰყავთ წარმოდგენილი და არა კეთილ სულად... ფშავლის წარმოდგენით დევი არის ახოვანი, ტანი ხშირის ბალნით აქვს შემოსილი, დევი დღე იმალება და ღამე გამოდის სანადიროდ. დევს ისე არაფრის ეშინია, როგორც მახვილისა და ცეცხლისა. დევი კაცს ჰგავს სახით, მაგრამ მისი სახე უმსგავსია, წელს ზევით ღორივით ჯაგარი ასხია. დევებს წინათ უნავარდნიათ ხალხზე: უჟღეჟიათ ხალხი, უჭამიათ; წყალიც კი არ უსმევიათ არა სულიერისთვის; ქვეყანა შეწუხებული, შეძრწუნებული ყოფილა იმათგან. მაგრამ ჩნდებიან ხატები და ისინი უტეხენ დევებს ბრძოლას. ცხოველი ხატები, რომელთაც გაჟლიტეს დევები, არიან კოპალა და იახსარი” (ფშაველა 1889: 1–2).

ხევსურების რწმენით: ქვეყანაზე მართლაც არსებობენ დევ – კერპები, რომლებსაც ხევსურები ძალიან ერწმუნებიან და ემინიათ კიდევაც. ამ ყველაფრის წინააღმდეგ მათ ყავთ წმინდანები – ჯვარები და ამისთვის უფრო ლოცულობენ მათ. მათი აზრით ჯვარები დაუცხრომელი მტრები არიან ამ მავნებლებისა, ანუ დევ – კერპთა. მათი აზრით არის ისეთი დღეებიც, როდესაც ამ დევ – კერპთა უფლება აქვთ თავისუფლად იპარკაშონ ქვეყანაზე და ანგელოზებს მათთვის არაფრის ვნება და დაშლა არ შეუძლიათ. ასეთ დღეებში ხევსურები ერიდებიან მგზავრობას, ღამე სიარულს და სხვ (ცისკარაული, M¹ 1, გვ. 69, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, დიმიტრი ცისკარაულის საარქივო ფონდი).

დევთა საკითხის კვლევისას მკვლევარები, საქართველოს მთიანეთში არსებული ეთნო–მითოლოგიური რწმენა–წარმოდგენების შესწავლის შედეგად მიდიან იმ დასკვნამდე, რომ უკვე ერთი შეხედვით ზღაპრის პერსონაჟებად გადაქცეულ დევებს, რეალურად არსებული ისტორიული სინამდვილე უდევს საფუძვლად და ამიტომ მთის მოსახლეობის მითოლოგიის შესწავლას დიდი როლი აკისრია ოდესღაც რეალურად არსებული წარსულის აღდგენის საქმეში (ოჩიაური 1967:20).

თუ დევთა შესახებ არსებულ ცნობებს, და მათ ადგილს განვიხილავთ ქართული მითოსის და ქართული ჰაგიოგრაფიული ტექსტების ფონზე, აღმოჩნდება, რომ დევის სახელის უკან დგას დამპყრობლის, მჩაგვრელის მტარვალური სახე (ჩიქოვანი 1956: 420)

ქართული ჰაგიოგრაფიული ნიმუშებიდან სიტყვა „დევნი“ გვხვდება V საუკუნის მეორე ნახევარში იაკობ ხუცესის მიერ დაწერილ „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ“-ს ტექსტში, სადაც ვკითხულობთ: „ხოლო წმიდამან შუშანიკ თქუა: „არა თუ მე აღმემართა ხატი იგი და მეცა დავამკუ, ხოლო მამამან შენმან აღმართნა სამარტკილენი და ეკლესიანი აღაშენნა და შენ მამისა შენისა საქმენი განჰრყუნენ და სხუად გარდააქციენ კეთილნი მისნი; მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახიდ თჳსა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუნე; მან ღმერთი ცათაჲ და ქუეყანისაჲ აღიარა და ჰრწმენა, ხოლო შენ ღმერთი ჭეშმარიტი უვარ–ჰყავ და ცეცხლსა თაყუანის–ეც“ (იაკობ ცურტაველი 1964: 15).

მოტანილი ციტატიდან ჩანს, რომ საქმე გვაქვს არა ზღაპრული წარმომავლობის დევთან, არამედ რეალურად არსებულ კონკრეტულ ადამიანთან, კერძოდ, ვარსკენთან, რომელმაც უარყო ჭეშმარიტი სარწმუნოება და აღიარა ბოროტება ანუ ცეცხლს თაყვანი სცა. მან გარყვნა მამის კეთილი საქმე და ეთაყვანა უცხოს, ამ შემთხვევაში მტრის სარწმუნოებას, ასეთი საცდელით კი ის ემსგავსა დევს.

როდესაც მარტვილობის ავტორი აღწერს შუშანიკის ნათქვამს, ვარსკენის მიმართ, რომ: მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახით თჳსა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუნე, ამ ციტატიტ ძალაუნებურად აშკარავდება ქართველი ეთნოსის სააზროვნო სისტემის თვალთახედვა დევის მიმართ, რომელიც მომდინარეობს მითოსური პერიოდოდან, რომელშიც მკვლევარები ხედავენ უძველეს დროში ქართველი ხალხის წინაპრების დაპირისპირებას არაქართული წარმომავლობის მოსახლეობასთან, რომლებიც ქართველი ხალხისგან, განსხვავებული ადათ-წესების გამო მოიაზრებოდნენ, როგორც დევები.

ამ აზრს განამტკიცებს ქართლის ცხოვრებიდან ლეონტი მროველის ერთი ცნობაც, სადაც ლეონტი მოგვითხრობს: სომეხთა მეფის „იარვანდ“ – ის ქართველებთან მტრულ დამოკიდებულებაზე და მის მიერ ქართველებისათვის ქალაქ წუნდის წართმევის და მასზე მხეცისებური კაცნის დასახლების შესახებ, რომლებიც ლეონტის მოხსენიებული ჰყავს, როგორც „ნათესავნი დევთანი“ (ლეონტი მროველი 1955: 44). ამ შემთხვევაშიც, ქართველებისათვის მიუღებელი უცხო ზნე – ჩვეულებების მქონე ხალხი მოხსენიებულია დევის სახელით.

შ. ქურციკიძის აზრით, ქართულ მითოლოგიაში არსებული დევთა მოტივი ტიპოლოგიურ მსგავსებას იჩენს აღმოსავლეთის ხალხთა მითოლოგიურ სამყაროსთან. „ვფიქრობთ, ჩვენში იგი სპარსულ – მაზდეანური გზითაა შემოსული და დამკვიდრებული, რაზედაც კარგად მეტყველებს შუშანიკის ცნობილი სიტყვები გამაზდეანებული ვარსკენისადმი „შუშანიკის მარტვილობიდან“: „მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახიდ თჳსა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუნე“. უძველესი ქართული სალიტერატურო თხზულების ამ სიტყვებში კარგად აისახება ქართულ ცნობიერებაში უკვე ღრმად გამჯდარი ფაქტი დევების ყოველგვარ უღმრთოსთან, უკეთურთან, უწმინდურებასა და ბოროტებასთან გაიგივებისა“ (ქურციკიძე 1993: 307).

როგორც აღვნიშნეთ, დევების საკითხის კვლევისას გვერდს ვერ ავუვლით საქართველოს მთიანეთში არსებულ ეთნო–მითოსურ სინამდვილეს, რადგანაც ამ ხასიათის მასალებში დალექილია ამგვარი შინაარსის მქონე საკითხის გარკვევისათვის მეტად ფასდაუდებელი ცნობები.

თ. ოჩიაურის მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შეკრებილი ეთნო–მითოსური მასალების მიხედვით, დევებს უცხოვრიათ ხევსურეთშიც, მთიულეთშიც და ფშავშიც. დევები თურმე ცხოვრების წესით დიდად არ განსხვავდებოდნენ ჩვეულებრივი ადამიანებისგან. ადამიანების მსგავსად ისინიც მისდევდნენ მონადირეობას, მიწათმოქმედებას, მეცხვარეობას, მჭედლობას და სხვ. დევები განსაკუთრებით მჭედლობით ყოფილან განთქმულნი და ამით უსარგებლიათ და უბატონიათ კიდეც ხევსურებზე, რადგანაც ხევსურებს მჭედლები არ ჰყოლიათ და სახვნელ–სათესს თუ საომარი იარაღის გამოჭედვას ხევსურები დევებს სთხოვდნენ. ეს უკანასკნელნი, თურმე ყოველი ახალ საცხოვრებელ ადგილზე გაჩერებისას ყველგან სამჭედლოებს მართავდნენ (ოჩიაური 1967: 21-28).

გადმოცემების მიხედვით, დევებისთვის იარაღის გამოჭედვის შეკვეთა ქალს უნდა მიეტანა. მამაკაცი მათ სამჭედლოებს ახლოს ვერ მიეკარებოდა. სავარაუდოდ, დევები მამაკაცს იმიტომ არ უშვებდნენ, რომ მათგან ვინმეს მჭედლობის საიდუმლო არ მოეპარა და არ დაეზარალებინათ დევები. ქალებთან ურთიერთობის დროს კი ეს საფრთხე მოხსნილი ჰქონიათ. რადგანაც შეკვეთა ქალს მიჰქონებია, დევებსაც უსარგებლიათ ამით და ხევსურების ქალებთან სამიჯნურო ურთიერთობანი გაუბამთ. ხშირად ყოფილა შემთხვევა, როდესაც დევებს იარაღის გამოჭედვის სანაცვლოდ, შემკვეთი ოჯახიდან სასურველი ქალი მოუთხოვიათ, თუ მათი თხოვნა არ დაკმაყოფილდებოდა, იარაღსაც აღარ გამოჭედდნენ (ოჩიაური 1967: 28-29).

მიხეილ კედელაძის მიერ ხევსურეთში შეგროვებული ეთნო–რელიგიური მასალების მიხედვით ხევსურებს და დევებს ერთმანეთზე დაქორწინების გზით ოჯახებიც კი ჰქონიათ. მისივე ცნობებზე დაყრდნობით ხევსურეთში ციხეთ გორს უცხოვრიათ დევებს, რომლებიც ხალხივით უსამფარველონი ყოფილან და ამიტომ ხალხს არ სცოდნიათ მათი დევობის შესახებ. იმ დევების ქალი სოფელ ხორნაუთას ერთ ხევსურზე ყოფილა გათხოვილი და თვით ქმარსაც არ სცოდნია თავისი

ცოლის დევობის შესახებ, მაგრამ ბოლოს მაინც გამჟღავნებულა ეს ამბავი (კედელამე, M^{5/17}, რვეული №17, გვ.1-2, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელამის საარქივო ფონდი). ამჯერად იქმნება ისეთი თვალსაზრისი, რომ ფშავ-ხევსურთა წარმოდგენებში ასახული დევები ზღაპრის პერსონაჟები კი არ არიან, არამედ რეალურად არსებული ხალხია, რომელიც თავისი ადათ-წესით, ადგილობრივ ფშავ-ხევსურეთის მოსახლეობისგან განსხვავდებოდა (ოჩიაური 1967: 67).

თ. ოჩიაური ეთნო-მითოსური მასალების მიხედვით, მიდის იმ აზრამდე, რომ ფშავ-ხევსურთა წარმოდგენებში არსებულ დევებში იგულისხმებიან ჩრდილო კავკასიელი ტომები, რომელნიც დროის გარკვეულ მონაკვეთში აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მცხოვრებ, ქართველ ეთნოსთან ერთად, მტრულ დამოკიდებულებაში ცხოვრობდა (ოჩიაური 1967: 79). ქართველ მთიელებთან მტრულ დამოკიდებულებაში, დევის სახელით წოდებულ ხალხში, თ. ოჩიაური ხედავს ქისტური მოდგმის ხალხს, რომლებსაც შატილიდან ორი კილომეტრის დაშორებით ჰქონიათ ტრადიციული სალოცავი, კერძოდ კი, ანატორის ჯვარი, რომელიც დღესაც არსებობს და ხევსურთა სალოცავად არის უკვე გადაქცეული. ქისტური მოდგმის ხალხს და ხევსურებს შორის ყოფილა დაპირისპირება, რომელიც ხევსურების გამარჯვებით დამთავრებულა. დამარცხებული ქისტური მოდგმის ხალხიდან, ზოგი გასცლია ხევსურეთს, ზოგიც კი დარჩენილა ადგილზე და ხევსურული ცხოვრების წესი მიუღია წარმოდგენილი ცნობების მიხედვით: „დევები მესაქონლეობით, მიწათმოქმედებითა და მჭედლობით ირჩენდნენ თავს. ისინი ფიზიკურად ძალზე ძლიერნი ყოფილან და ამ ძალის შემწეობით, ჩაგრავდნენ თურმე მეზობლად მოსახლე ფშაველ-ხევსურთა წინაპრებს. შეურაცხყოფდნენ მათ სალოცავებს, ქალ-რძალს, ხოცავდნენ ხალხს და სხვ. შეწუხებულმა მთიელებმა შესთხოვეს თავიანთ სალოცავებს დახმარება, დევთა განდევნა-განადგურებაში. ღვთისშვილებმა ისმინეს თავიანთი ყმების თხოვნა და მორიგე ღმერთის კარზე შეიკრიბნენ სათათბიროდ” დევების ამოწყვეტის თაოსნობა კოპალას და იახსარს დაევაღათ, მათაც შეუტიეს დევებს და გაანადგურეს (ოჩიაური 1967: 21).

ღვთისშვილების კოპალას და იახსარის, დევების წინააღმდეგ ბრძოლის ამსახველ მასალაში, თ. ოჩიაური ხედავს რეალურ ამბავს და ამბობს რომ: ერთ დროს კოპალაც და იახსარიც რეალური ადამიანები იყვნენ, რომლებსაც ბრძოლა ჰქონდათ არაქართველ მოსახლეობასთან ანუ დევების წინააღმდეგ, რომელიც ამ უკანასკნელთა დამარცხებით დამთავრებულა. გარკვეული დროის გასვლის შემდგომ, კოპალაც და იახსარიც გაღვთისშვილებულან და გადაქცეულან მითოლოგიურ პერსონაჟებად. გმირი წინაპრების ასეთი განდიდება და ღვთიურ რანგში აყვანა კი დამახასიათებელია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ეთნო–რელიგიურ სააზროვნო სისტემისათვის (ოჩიაური 1967: 16-17).

თვით დევ – კერპთა, ასევე ღვთისშვილთა და დევთა დაპირისპირების თემის უკან უდიდესი კოსმიური სამყარო დგას, რომლის კვალიც შორეულ ისტორიულ წარსულშია საძიებელი, ხოლო დევ – კერპების, როგორც რეალური ძალის, მტრის წინააღმდეგ ბრძოლა ამსახველია ისტორიული განვითარების ერთ – ერთი მონაკვეთისა, რაც კიდევ ერთხელ ამტკიცებს იმ აზრს, რომ ღვთისშვილთა და დევთა ბრძოლის მოტივი ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში ქრისტიანობამდელია. ამაზე მეტყველებს ტერმინი „დევ – კერპიც“, რაც ღვთაებათა კერპ – ქანდაკებათა სახით წარმოდგენის უძველეს პერიოდს უნდა უკავშირდებოდეს. „დევისა“ და „კერპის“ შერწყმა ადრექრისტიანულ ხანაში უნდა მომხდარიყო (ქურციკიძე 1993: 314).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მცხოვრებ მოსახლეობასა და აღნიშნულ მტერს შორის, დაპირისპირების ამსახველი ცნობები მოიპოვება ხევსურულ ფოლკლორშიც. ამ სახის მასალებიდან მკაფიოდ ჩანს, რომ ხევსურები მტერს, ამ შემთხვევაში ქისტური მოდგმის ხალხს, მოიხსენიებდნენ არაადამიანური, იმავე დევის თვისებების მქონე ხალხად.

„უწოვავ ქრისტის დედაი, არ თუ ხორციელთ ქალია“ (შანიძე 1931: 108).

მთის მოსახლეობის, მითოსურ–რელიგიური სახის მასალებში აღნიშნული დევების უკან, თუ მართლა ოდესღაც რეალურად არსებული, ისტორიული სინამდვილე იმალება, მაშინ ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მითოსურ პერიოდში მომხდარი რეალური ამბავი, რომელიც უკვე მითოლოგიის საკუთრებას წარმოადგენს, თავის რეალურ სინამდვილეს რელიქტის სახით ავლენს V–X

საუკუნეების ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ნიმუშებში. „შუმანიკის წამებაში“ მოხსენიებული ვარსკენიც ხომ მართლაც არსებობდა, რომელმაც უცხო, ქართველებისთვის მიუღებელი კულტურის აღიარებით ზურგი აქცია უფალს და საკციელით ემსგავსა დევს, რის შედეგადაც ის ძალაუვნებურად უცხო, მიუღებელი შეიქმნა მის გარშემო მყოფ ქრისტიანული მრწამსის მქონე საზოგადოებისთვის.

სიტყვა „დევი,” როგორც ჩანს, ადრექრისტიანულ ხანაში ურწმუნოს მნიშვნელობით იხმარებოდა. ეს აზრი ჩანს შუმანიკის წამების ტექსტიდანაც, როდესაც შუმანიკი ვარსკენის მიმართ ამბობს: „მამამან შენმან წმინდანი შემოიხუნა სახით თვისა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუნე”. აქ ტერმინი დევი ქრისტიანობის საწინააღმდეგო მნიშვნელობით არის წარმოთქმული (სურგულაძე 2003: 40).

დევთა საცხოვრებელი ადგილის, დევური ქმედების სამოქმედო არეალის და საერთოდ ამ არსების შესახებ მნიშვნელოვანი ცნობებია დაცული „მარტვილობაი დავითისი და ტირიჭანისი”-ს ტექსტში. მართალია ტექსტის ავტორი უშუალოდ დევის შესახებ ინფორმაციას არ გვაწვდის, მაგრამ თუ ტექსტში მოხსენიებულ ზოგიერთ პერსონაჟს და მათ მიერ განხორციელებულ ქმედებას, თუ კარგად შევისწავლით ქართული ფოლკლორისა და მითოლოგიის საერთო ფონზე აღმოჩნდება, რომ თხზულებაში პირდაპირი ცნობების მიღმა, ავტორისდა უნებურად არის ისეთი პასაჟები, რომლებიც პირდაპირ კავშირში არიან დევთა საკითხის ირგვლივ.

„დავითის და ტირიჭანის მარტვილობის” ტექსტში წარმოდგენილია ორი მხარის, ქრისტიანული საზოგადოების და წარმართული ანუ დევთა სახით მოარული ადამიანთა დაპირისპირება. ამ უკანასკნელთა კატეგორიას მიეკუთვნება ერთ-ერთი მთავარი მოქმედი პირი თევდოსი, რომელიც: „და იყო იგი წარმართი, და აქუნდა შჯული წარმართთა უშჯულოი” (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 185).

მარტვილობის ტექსტში დასახელებულ ცალკეულ ეპიზოდებსა და გარკვეული გეოგრაფიული სივრცის ამსახველ პასაჟებში, კარგად ჩანს დევური აზროვნების მქონე ადამიანთა მიერ ნამოქმედარი საქმის, როგორც შედეგი, ასევე მათი არაქრისტიანული მიზნის მიღწევისათვის ხელსაყრელი გეოგრაფიული გარემოს ამსახველი მასალა. ტექსტის ავტორი წარმართთა მიერ დასახლებულ ადგილს

უწოდებს დივრს, იგივე სადევოს: „ხოლო ტირიჭან მიემართა ღელედ კერძო, დასავალად სოფელსა მას, რომელსა ჰრქვან დივრი, რომელსა უხმობენ კაცნი დევობით” (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 188).

ი. სურგულაძის აღნიშვნით, მითოსური ხასიათის ცნობებში განსაზღვრულია ადგილი, სადაც შეიძლება ადამიანი შეხვდეს დევს და ამ შეხვედრის კონტაქტები და მათი გარდაუვალობა (სურგულაძე 2003: 41). ჩვენი აზრით, მითოსური ხასიათის ცნობებში წარმოდგენილი, ადამიანის და დევების საკონტაქტო არეალის აღმნიშვნელი ხასიათის მასალა, თავს იჩენს დავითის და ტირიჭანის მარტვილობის ტექსტში. როგორც მითოლოგიაში, აღნიშნულ ჰაგიოგრაფიულ ტექსტშიც არის მინიშნებული ადგილები, რომლებიც ხელსაყრელნი არიან დევური მიზნების განხორციელებისთვის. გარდა დივრისა, რომელსაც კაცნი დევობით მოიხსენიებენ, თხზულების ავტორი ასახელებს დევებისათვის დამახასიათებელ ხელსაყრელ ლოკალური ადგილების სახელწოდებებსაც. მაგალითად: „არს მთაჲ ერთი მაღალი წყუდიადი,... და მოვიდა კრძალულად იდუმალ და დაიდარანა მთასა მას შინა, რამეთუ იყო იგი ურწყული და იყო მაღნარი ტყე ურწყული ვერხუნარი” (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 188).

როგორც ჰაგიოგრაფიის მკვლევარი ქალბატონი ნ. ვაჩნაძე აღნიშნავს, ჰაგიოგრაფიული სახის ტექსტებში: „მადლიანი ადგილების საპირისპიროდ არსებობს ისეთი ადგილები, რომელნიც ყოველგვარი ბოროტების მოქმედების სივრცეს ქმნიან; ზოგჯერ ისინი აღიქმება, როგორც დევების სამყოფელი. ისე როგორც „მთაი... იგი ურწყული”, „მაღრანი ტყე ურწყული”, დევთა საბრძანებელიც „ურწყულად” შეიძლება ჩავთვალოთ, თუ აქ მოვიხმობთ ერთ პასაჟს „მოქცევაი ქართლისაი”—დან და „ურწყულ” ადგილს გავიაზრებთ არა როგორც ეს ჩვეულებრივ ხდება ხოლმე—უწყლო, ხმელ ადგილად, არამედ ისეთ სივრცედ, სადაც არ არის „ცუარი გარდამომავალი” და რომელიც არ არის „ზეგარდამოთა ცუარითა მორწყული”, სწორედ ასეთ ადგილს, დევთა საბრძანებელს დარქმევია დივრი (ვაჩნაძე 1998: 81).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ჰაგიოგრაფიული სახის ტექსტებში დასახელებული ბოროტების მოქმედების სივრცის ადგილები, პარალელს პოვებენ წინაქრისტიანულ

რწმენა—წარმოდგენებთან. როგორც ჰაგიოგრაფიაში, აქაც დევი ბოროტების განსახიერებაა. დავითის და ტირიჭანის მარტვილობის მეგლში ადამიანის სახით მოარულ დევს, ანუ ბოროტებას განასახიერებს თევდოსი, რომლის მცდელობითაც განსხვავებული სარწმუნოების მქონე თავის დას და მის შვილებს თავს ატყდებათ უბედურება. თევდოსი მიზნის მისაღწევად იყენებს მისთვის ხელსაყრელ გეოგრაფიულ სივრცეს. მაგალითად: მაღალ წყვდიად მთას, რომელიც არის ურწყული, მაღნარი და ვერხვნარი. ანუ ეს ის ადგილია, რომლის არსებობაც თითქოს დავიწყებია უფალს და გამხდარა ბოროტების საბუდარი. ანალოგიური სურათი არის წარმოდგენილი ვაჟა-ფშაველას პოემა „კოპალა“-შიც, რომელსაც საფუძვლად უდევს მითოლოგიური შინაარსის სურათი. პოემაში ვკითხულობთ:

ღმერთმ რად გახადა ქვეყანა

დევთა სათრევლად ნეტარა? (ფშაველა 1990: 84).

როგორც ჩანს, ჩვენი წინაპრები ქრისტიანობამდელ ხანაში, ადგილებს სადაც ხდებოდა, წინაქრისტიანული ცნობიერების მქონე ქართველებისთვის მიუღებელი, მათთვის უცხო ქმედება. ხოლო შემდგომ უკვე ქრისტიანულ დროში, ქრისტიანული მრწამსის მქონე ქართველი საზოგადოებისთვის ყოვლად დასაგმობი ქმედება, ისინი ასეთ ადგილებს მოიხსენიებდნენ ბოროტების, იგივე დევთა სამყოფებად.

წარმართი თევდოსი, იმავე ადამიანის სახით მოარული დევი, თავის დისშვილების მოსაკლავად მიდის წყვდიად მთაზე, რომელიც არის ურწყული და მაღნარი, სადაც ის უდარაჯდება მსხვერპლს. აღნიშნული ჰაგიოგრაფიული ტექსტის ავტორს, სადევო იგივე დივრის მსგავსი ადგილისათვის უნებლიეთ არ უწოდებია ურწყული, რადგანაც მან იცის, რომ წინაქრისტიანულ რელიგიურ აზროვნებაში არსებული დევები დაკავშირებულნი არიან წყალთან, ანუ ქართული მითოლოგიური ცნობების მიხედვით, დევები განაგებენ წყალს და ეს ფუნქცია მათ ხელში ადამიანთა წინააღმდეგ მიმართული მძლავრი იარაღია. საკითხისადმი ასეთი მიდგომის თანახმად კი, ტექსტში განვითარებულ მოვლენებზე უნებურად იგრძნობა წარმართული სააზროვნო სისტემის ანარეკლი.

დევების მიერ წყლის სტიქიაზე მბრძანებლობის ამსახველი მასალა, შემოუნახავს ხალხურ ეთნო-რელიგიურ აზროვნებას. ამ სახის მასალების მიხედვით, დევი წყალთან კავშირში ხშირად არის, მაგალითად: ხთისშვილი იახსარის მოსახიბლად,

დევის ქალი იყენებს ცოდვიან ტბას. იახსრის მიერ დევნილი დევი გარბის და თავს აფარებს აბუდელაურის ტბას, სადაც თან ჩაჰყვება იახსარიც. ამ შემთხვევაშიც დევი თავის გადარჩენას წყლის დახმარებით ცდილობს. დევებს კართანში (ფშავ–ხევსურეთში) წყალი დაუგუბებიათ და მოუნდომებიათ დაგუბებული წყლის მიშვება და ფშავ–ხევსურეთის წალეკვა, მაგრამ მათ ჩანაფიქრის განხორციელებაში ხელი კოპალამ შეუშალათ, ამ უკანასკნელმა დევებს საგუბარი დაუნგრია და თვით დევები სულ ერთიანად ამოხოცა (ფშაველა 1889: 41).

პოემა „კოპალა“-შიც დევები წყლის მფლობელებად გვევლინებიან:

სინჯავენ წყლის კიდებზედ,

ხომ არსად არი კვალია,

კაცმა, ან მხეცმა იდუმალ

წყალი ხომ არვინ დალია...

.

მიწაზე ვერვინ დაჰლევდა

წვეთსა, ერთს ცვარსა წყლისასა (ფშაველა 1990: 83).

ამ პოემის ამსახველ კადრებში ხალხს მხსნელად მოევლინა კოპალა, მან გაწყვიტა დევები და კაცთ თუ ნადირ–ფრინველთ მიეცათ წყლით დარწყულების საშუალება. კოპალამ, დევებს წაართვა არა მარტო მიწისზედა წყლები, არამედ მან ლახტის დაკვრით ქვესკნელიდან ამოაჩქეფა წყალი, რომელიც მანამდე დევებს ეჭირათ. ქვესკნელიდან ამოსული წყლის საშუალებით კი დარწყულდა მწყურვალ ნახირი (ჩხენკელი 1971: 48-49). ჩვენს მიერ წარმოდგენილი წარმართული ხანის ეთნო–რელიგიური ცნობების მიხედვით, ბოროტების განმასახიერებელი დევები განაგებენ ქვეყანას, მათ ხელშია წყალი, რომელსაც არანაირ ცოცხალ არსებას არ აძლევენ. წყლის გარეშე კი მთელი ქვეყანა ურწყული გამხდარა. დევები ფლობენ, როგორც მიწიერ წყლებს, მდინარეებს, ტბებს და სხვ. ასევე მათ სურვილზე ყოფილა დამოკიდებული ციდან წვიმის მოსვლა არ მოსვლა.

როცა გამოჩნდის ღრუბელი,

წვიმამ დაიწყის შრიალი,

დევთ ლახტი მიუღირიან

და ასტეხიან ღრიალი;

გაქრის წვიმა და ღრუბლებმა

უკვე იწყიან ტრიალი (ფშაველა 1990: 84).

წარმოდგენილი მასალების მიხედვით, ხალხი იტანჯება უწყლობით, მთელი ქვეყანა დევთა მიერ ურწყულად გადაქცეულა. ხალხი შველას ღმერთს შესთხოვს, ღმერთიც ისმენს მათ თხოვნას და მხსნელად მოუვლენს კოპალას და იახსარს, რის შემდეგაც ხალხს ეძლევათ საშველი.

დავითის და ტირიჭანის მარტვილობის ძეგლში მოხსენიებული ადგილი, რომელსაც ეწოდება ურწყული, კავშირს ავლენს წინაქრისტიანული ხანის წყლით მოურწყავ ურწყავ ადგილებთან. ძველ ქართულ–ხალხურ მითებსა თუ თქმულებებში ურწყავი, იგივე ურწყული ჯოჯოხეთური ბნელი ადგილების დარწყულება, თუ ხდება წყლით კოპალას ან იახსარის მიერ, ჰაგიოგრაფიაში კი ამგვარი მოვლენა დაკავშირებულია უფლის მადლით დარწყულებასთან. ჰაგიოგრაფიის ტექსტის ავტორმა, თხრობისას წარმართული ხანის სააზროვნო ნიმუშის მქონე ამბავი გარდაქმნა ქრისტიანული თვალთახედვით. კერძოდ, მან კოპალა–იახსარს ჩაანაცვლა უფალი და ქრისტიანული იდეოლოგია. მითოლოგიის მიხედვით, აქცენტი მიმართულია ფიზიკური მხარისკენ, კერძოდ ამ შემთხვევაში ფიზიკურად არსებული წყალი არწყულებს მწყურვალთ და ამ უკანასკნელთაც ეხსნებათ ხორციელი პრობლემა. ან კიდევ ურწყული ადგილები კეთილშობილდება წყლით. ჰაგიოგრაფიაში კი, როგორც ნ. ვაჩნაძე ბრძანებს: წყლის მაგივრად ურწყულთ და ურწყავ ადგილებს არწყულებს უფლის მიერ გარდამომავალი ცვარი (ვაჩნაძე 1998: 81).

აღნიშნული მარტვილობის ძეგლში ნახსენებ, გარდა ტერმინ ურწყულისა, რომელშიც იგულისხმება გაუსაძლისი ბნელი გეოგრაფიული არეალი, ასეთი ჯოჯოხეთური ადგილების აღსანიშნავად, ტექსტში გამოყენებულია კიდევ სხვა ტერმინი „ნაღვარევი“. „და დაუსუენა ერთი იგი ზედა მთასა და ერთი იგი დევრის ქუემო კერძო, დასავალით კევსა მას ნაღვარევისასა“ (წმიდათა ყრმათა ორთა მმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 191).

ნ. ვაჩნაძე ამ ადგილს და თვით სახელწოდების შესახებ ამბობს რომ: ნაღვარევი ნიშნავს, რომ იქ არის ნაღვარი, ე.ი ღვარად მოსული მიწა „ხევი ნაღვარევისა“, რომელიც თითქოს დევრის გაგრძელებაა (ვაჩნაძე 1998: 83-83). როგორც მოტანილი

ციტატიდან ჩანს, ნ. ვაჩნაძის აზრის მიხედვით ადგილს, რომელსაც ეწოდება ნალვარევი, წარმოქმნის ღვარად მოსული მიწა და იგი არის დივრის იგივე დევთა საცხოვრებელი ტერიტორიის შემადგენელი ნაწილი.

მიწის ღვარად წამოსვლას საფუძვლად უდევს წყალი, რომლის მეშვეობითაც მიწაც თან მოდის და წარმოიქმნება ღვარ-ცოფი, რომლის ატეხვაც, ქართული მითოლოგიის მიხედვით, დაკავშირებულია დევების სახელთან, რათა ამოახრჩონ მათთვის საძულველი სულიერი არსებანი (ჩხენკელი 1971: 48). ე.ი ქართული მითოლოგიის ფონზე, დევები გვევლინებიან როგორც მიწიერი, ასევე ზეციური წყლის მბრძანებლებად. ისინი ამ თვისებით სარგებლობენ და ამიტომ აგუბებენ არაგვს, რათა შემდეგ გამოუშვან და ღვარ-ცოფს წაალეკინონ ფშავ-ხევსურეთი (ფშაველა 1889: 1-2).

მითოლოგიური გადმოცემების თანახმად, დევები არიან სტიქიური ძალების განმასახიერებლები, რომლებსაც შეუძლიათ, როგორც წყლის შეკავება და ადგილების გაურწყულება, ასევე წყლის დიდი რაოდენობის იგივე ღვარ-ცოფის მეშვეობით ნალვარევი ადგილების წარმოქმნა. ე.ი ქართული მითოლოგიური ცნობებით, უწყლო ან მეტისმეტი წყლისაგან გაუკაცრიელებული ადგილები დაკავშირებულია დევთა ნამოქმედარისკენ. ესეთი ადგილები კი როგორც ქართულ მითოლოგიაში, ასევე ქართულ ჰაგიოგრაფიაში ქმნიან ყოველგვარი ბოროტული განზრახვის განხორციელებისთვის ხელსაყრელ გეოგრაფიულ პირობებს.

ჩვენი აზრით: „დავითის და ტირიჭანის მარტვილობის“ ტექსტში დაფიქსირებული მთა, რომელიც იყო „ურწყული“ და „მაღრანი“, პარალელს ავლენს ვ. ფშაველას ლექს „დევების ქორწილში“ წარმოდგენილ ძველი მითოლოგიური ამბის მოვლენათა განვითარების არეალთან. აღნიშნულ ლექსში ვკითხულობთ:

უკვენას ყურეშიითა

კვენესის ხმა გამოდიოდა:

„ძმის ხორცი როგორა ვსჭამო“–

ყმა ვინმე გამოჰკიოდა (ჩხენკელი 1971: 105).

როგორც თ. ჩხენკელი აღნიშნავს, „უკვენა ყურე“ იყო წარმართული ტაძრების შიდა მხარე, სადაც მსხვერპლი იკვლებოდა და ქურუმის გარდა ამ ადგილას შესვლის უფლება არავის ჰქონდა (ჩხენკელი 1971: 117).

დევების ქორწილში წარმოდგენილი სტრიქონებიდან, ჩანს წარმართული ცნობიერების მქონე ადამიანთა მიზნების განხორციელებისთვის საჭირო სამოქმედო არეალი. ისინი თავიანთ ქმედებას, ადამიანის თვალს მიღმა, უკანა მხარეს ახორციელებენ, სადაც მათ ხელს ვერავინ შეუშლით. იგივე სცენა და მოვლენების განვითარების ადგილი ასახვას პოვებს „დავითის და ტირიჭანის მარტვილობის“ ძეგლშიც, სადაც ტექსტის ავტორს „უკვენა ყურე“-ს მნიშვნელობით, ჩვენი აზრით, გამოყენებული აქვს „მაღნარი“ და „ურწყული“ მთა: „... შეკრიბა ერი მრავალი და მოვიდა კრძალულად იდუმალ და დაიდარანა მთასა მას შინა, რამეთუ იყო იგი ურწყული“ (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 180).

წარმართი თევდოსი ქრისტიანი საზოგადოებისგან იდუმალ მიდის ურწყულ მთაზე და უდარაჯდება მსხვერპლს, რითაც ამჟღავნებს დევისთვის დამახასიათებელ ქმედებას.

თ. ოჩიაურის მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შეკრებილი ეთნო–მითოლოგიური მასალების მიხედვით, დევისთვის მოქმედების არეალი განსაზღვრული ყოფილა. მაგალითად, თუ დევი ადამიანს რაიმე ბოროტი ვნების მიყენების მიზნით გამოეკიდებოდა, ეს უკანასკნელი გარბოდა სახლში და შიგნით იკეტებოდა, დევს კი სახლში შეყოლის უფლება არ ჰქონია, რადგანაც მათ ეს ქმედება გამწესებული არ ჰქონიათ (ოჩიაური 1967: 35-37) ი. სურგულაძეც ასეთივე აზრს ანვითარებს რომ: მითოსში განსაზღვრულია დევის და ადამიანის შეხვედრის ადგილები, ასეთ ადგილებს ძირითადად განეკუთვნება დასახლებული პუნქტებისაგან დაშორებული ტერიტორიები, სადაც შეიძლებოდა ადამიანი შეხვედროდა დევს (სურგულაძე 2003: 41). ამგვარი ცნობების ფონზე თევდოსის საკციელი, მართლაც რომ შეეფერება დევურ ქმედებას, რადგანაც დევის მსგავსად ისიც უფროთხის ადამიანების მიერ დასახლებულ ადგილებს და ირჩევს მისთვის დამახასიათებელ გეოგრაფიულ სივრცეს „ურწყულ“ მთას და უდარაჯდება მსხვერპლს.

როგორც უკვე ვწერდით: მკვლევრები მითოლოგიური ხასიათის რწმენა–წარმოდგენებში მოხსენიებული დევების შესახებ, მეტად საინტერესო და დამაჯერებელ აზრებს გამოთქვამენ. მათი დაკვირვებით, ზოგჯერ ამ მითიურ არსებაში შერწყმულია დამპყრობლის საძულველი სახე. დევებთან ბრძოლის მიზანი კი ნიშნავს, თავს მოხვეული უცხო, მიუღებელი ადათ–წესებისგან განთავისუფლებას (ჩიქოვანი 1956: 420). თევდოსი, რომელიც ფაქტობრივად ადამიანის სახით მთარული დევია, ვერ მალავს თავის ნამდვილ სახეს და ფარისევლობით და ძალის გამოყენებით ცდილობს, თავისი დის და მისი შვილების, როგორც მატერიალური, ასევე სულიერი მხრით დამორჩილებას. როდესაც თევდოსი მიიტაცებს თავისი დისშვილების კუთვნილ მატერიალურ ფასეულობას, ამის შემდეგ მათ წინააღმდეგ უფრო მზაკვრული გეგმის განხორციელებას შეეცდება „და იტყოდა: „დაუტევეთ–შჯული ეგე ჯვარცმულისაჲ და იპყართ შჯული ჩემი შენ შვილთა შენთა, და იყვნენ ყრმანი ეგე შვილად ჩემდა და მე განვზარდნე იგინი შუებითა და სიხარულითა დიდითა” (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 186).

მიუხედავად თევდოსის ტკბილი დაპირებებისა, თავინემ და მისმა შვილებმა არ უარყვეს ქრისტიანობა, ამის გამო კი უფრო ძლიერდება მათზე წარმართი თევდოსის ზეწოლა, რის შედეგადაც თავინე შვილებთან ერთად გაემართა ტაოს მხარეში. მათი წასვლის შემდეგაც თევდოსი მაინც არ წყნარდება და როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მალულად მიდის ისიც ტაოს მხარეში, სადაც დახოცავს დისშვილებს.

ამ ნაბიჯით, ადამიანის სახეს ამოფარებული დევური ცნობიერების მქონე თევდოსის საქციელი სიბოროტის პიკს აღწევს. მისი ქმედებიდან გამომდინარე თვალნათლივ წარმოგვიდგება წარმართი ადამიანის დამოკიდებულება ქრისტიანული მრწამსის მქონე ადამიანთა მიმართ. მიუხედავად იმისა, რომ: ქრისტიანული რჯულის მქონე თავინე და მისი შვილები შორს გაერიდებიან თევდოსის და ამ უკანასკნელისთვის არანაირ საშიშროებას აღარ წარმოადგენენ, თევდოსი მაინც მიდის მათთან და შესაფერისი ადგილის და დროის გამოყენებით აღასრულებს თავის განზრახვას. ამ ცნობის მიხედვით, თევდოსის საქციელი პარალელს ავლენს მითოლოგიური შინაარსის მქონე ცნობებში წარმოდგენილ

დევთა ქმედებასთან. შედარების მხრივ, წარმოგიდგენთ ვაჟა - ფშაველას პოემა „კოპალა“-დან ორ სტრიქონს.

უხალხოდ ან დევს რად უნდა

ძალა დევობა წყეული? (ფშაველა 1990: 84).

დევის, იგივე დევური აზროვნების მქონე ადამიანისთვის, როგორც ჩანს დამახასიათებელია, მისთვის მიუღებელი ცნობიერების მქონე ადამიანთა მიმართ ძალის გამოყენება და მათი სრულ მორჩილებაში ყოლა.

ქრისტეს სიყვარულისთვის თავდადებულმა და წარმართი თევდოსის მიერ მოკლულმა ძმებმა დავითმა და ტირიჭანმა გარდაცვალების შემდეგ, უფლისგან მიიღეს დაუქცნობელი გვირგვინი და შერაცხულ იქმნენ წმინდანებად (წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 190).

ამავე დროს, აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ სიკვდილის შემდეგ და უკვე წმინდანებად შერაცხული ძმებიდან, დავითი დაასვენეს ზედა მთაზე, ანუ ურწყულ მთაზე. ხოლო ტირიჭანი დაასვენეს დივრის ქვედა მხარეს ნაღვარევის ხევთან. როგორც უკვე ვწერდით, ურწყული მთაც და ნაღვარევის ხევიც წარმოადგენდნენ წარმართთა, იმავე დევური აზროვნების მქონე ადამიანთათვის ხელსაყრელ გეოგრაფიულ ადგილებს და როგორც ნ. ვაჩნაძე აღნიშნავს, ეს ორივე ადგილი შედიოდა წარმართთა მიერ დასახლებით წარმოქმნილ დივრის იგივე სადევოს შემადგენლობაში (ვაჩნაძე 1998: 81). აღნიშნულ ადგილებზე ქრისტეს სიყვარულისთვის წამებული ძმების დასვენებით, მოხდა ამ ბნელი, ჯოჯოხეთური ადგილების ქრისტეს მიერი ნათლით განათება, რომელიც სრულიად გავრცელდა დივრის წარმართ მოსახლეობაზე, მათგან ქრისტიანული მრწამსის მიღების სახით.

ქართულ მითოსური სახის მასალებში და წარმოდგენილ ჰაგიოგრაფიული სახის ტექსტებში, ქართული სააზროვნო სისტემისათვის ყოვლად მიუღებელი ბოროტული ქმედება მომდინარეობს, ორმაგ სახეთა მქონე არსებიდან, რომელიც ორივე სახის თხზულებების მიხედვით დაკავშირებულია დევის სახელთან.

ქართული მითოსის მიხედვით, დევი შეიძლება იყვეს ადამიანის სახით და ძნელი იყვეს მასში დევის ამოცნობა, ან, პირიქით, ის გარეგნული ნიშნებითაც დევს განასახიერებდეს. მითოსური თვალსაზრისი დევის შესახებ, აირეკლა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებშიც. ოღონდ ამ შემთხვევაში ქრისტიანობის

გავლენით დევის ფიზიკურმა მდგომარეობამ უკანა პლანზე გადაინაცვლა ან საერთოდ დაიკარგა, მაგრამ მაინც შენარჩუნდა ორმაგ სახეთა ბუნება. ამ შემთხვევაში მოხდა ადამიანის ცნობიერი მხარის ორად გაყოფა, ერთი მხრივ დევურად: როდესაც ქართველი ადამიანი აღიარებდა უცხოს, ქრისტიანი საზოგადოებისთვის მიუღებელ ადათ-წესებს და აზროვნებით დაემსგავსებოდა დევს, როგორც ეს მოხდა ვარსკენ პიტიახშის შემთხვევაში და რომელიც არ იყო ქრისტიანი საზოგადოებისთვის მისაღები. ხოლო მეორე მხრივ, როდესაც ადამიანის ცნობიერი სისტემა მიმართული იყო იმ სულიერი ღირებულებებისკენ, რომელსაც ქადაგებდა ქრისტიანობა და რომელიც მისაღები იყო ქრისტიანული მრწამსის მქონე საზოგადოებისთვის.

ვეშაპი როგორც ბოროტების სიმბოლო ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობასა და ხალხურ ცნობიერებაში

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში მრავლად მოიპოვება ისეთი მოტივი, რომლებიც შორს დგანან ქრისტიანობისგან და უშუალოდ მომდინარეობენ წინაქრისტიანული ხანის ხალხური ზეპირშემოქმედებიდან. „წმიდანთა ცხოვრებებში“ ხშირად ვხვდებით ზღაპრული ეპოსის ჩვეულებრივ მოტივებს. ბევრ შემთხვევაში ეს მოტივები გახვეულია ქრისტიანული სასწაულთმოქმედების ბურუსში და გაზვიადებულია, მაგრამ, მათ კარგად თუ დავუკვირდებით, აღმოჩნდება, რომ ისინი ჩვეულებრივ მერმინდელი ჩანამატებია, რომლებიც მომდინარეობენ არა ქრისტიანული რელიგიის კულტიდან, არამედ სხვა წყაროებიდან (ღლონტი 1989: 426).

ჰაგიოგრაფიაში არსებული წინაქრისტიანული დროის მოტივები, რომლებიც მრავლად შეუტანიათ ქრისტიან ავტორებს თავიანთ ნაშრომებში, გვევლინებიან, როგორც წარმართული შინაარსის მქონე რელიქტები, რომლებიც ჩამდგარან ქრისტიანობის სამსახურში. სხვადასხვა მოტივის მქონე რელიქტებიდან ერთ-ერთია ვეშაპთმებრძოლობა, რომელიც ქრისტიანულ მწერლობაში მრავლად მოიპოვება.

ვეშაპთმებრძოლობა განსაკუთრებით დამახასიათებელია ქართული საგმირო ეპოსისათვის, სადაც აღწერილია ვეშაპის თუ გველეშაპის ძლევა. ამ შინაარსის სიუჟეტები საქართველოს ყველა კუთხეშია ცნობილი, იგი მოიპოვება არა დამოუკიდებელი მოთხრობის სახით, არამედ შესულია სხვადასხვა ჟანრის ნაწარმოებებში ეპიზოდის სახით (ჩიქოვანი 1956: 383).

ქრისტიანი წმიდანის მიერ, ვეშაპის მოკვდინების ამსახველი სიუჟეტები წარმოდგენილია დავით გარეჯელის, გრიგოლ ხანცთელის, თედორე სტრატილატის, გიორგი კაბადოკიელისა და სხვა წმიდანთა ცხოვრების ამსახველ თხზულებებში.

ბატონ კორნელი კეკელიძის კვლევის მიხედვით შუა საუკუნეების საქართველოში საგმირო სიუჟეტების მქონე თხზულებები ძალზედ პოპულარულნი ყოფილან, ამის გამო, როგორც ტრადიციულ ნიადაგზე, ასევე მთარგმნელობითი გზით სარაინდო რომანები მომრავლებულა, რომლებშიც დიდი ყურადღება ჰქონდათ დათმობილი „წმიდა“ მხედრების მიერ, მითიური არსებების „ვეშაპების“ მოკვლის ამსახველ ცნობებს. ამ აზრის საილიუსტრაციოდ, აღნიშნულ მკვლევარს ნიმუშად მოჰყავს

ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურიდან გიორგი კაბადოკიელისა და თეოდორე სტრატელატის „წამებები“-ს თხზულებები (კეკელიძე 1945 გ: 7).

გიორგი კაბადოკიელის „წამება“ პირველად ითარგმნა ქართულად მეათე საუკუნეში, ხოლო მეორედ გიორგი ათონელის მიერ, როგორც ჩანს, ამ დროის ფეოდალურ საქართველოში დიდი მოთხოვნა იყო, ისეთი რაინდული სულისკვეთების მქონე თხზულებებზე, როგორსაც წარმოადგენს სასულიერო ხასიათის მქონე გიორგი კაბადოკიელის „წამების“ ამსახველი ძეგლი (კეკელიძე 1945 გ: 6–7).

კ. კეკელიძე მოსე ხონელის ამირან–დარეჯანიანისა და გიორგი კაბადოკიელის „წამების“ თხზულებებში წარმოდგენილ ვეშაპთმებრძოლობის სიუჟეტებს შორის ავლებს პარალელს და აღნიშნავს, ამირან–დარეჯანიანში შესული ვეშაპთმებრძოლობის მოტივები ავტორმა გადმოიღო არა გიორგი კაბადოკიელისა და თეოდორეს „წამებებიდან“, არამედ, „შესაძლებელია და უფრო საფიქრებელიც, რომ ისინი ერთი და იმავე „საერთო ფონდიდან“ ან სუბსტრატიდან მომდინარეობდნენ“ (კეკელიძე 1945: 12).

ბატონ მიხეილ ჩიქოვანს მიაჩნია, რომ „წმიდა“ მხედრების მიერ გველეშაპთა ძლევის მოტივს, საფუძვლად უდევს წინაქრისტიანული დროის ფოლკლორული შემოქმედება, სადაც ქრისტიანობაზე ადრე შემუშავებულა ვეშაპთმებრძოლი გმირის სახე, რომელსაც საყოველთაო გავრცელება მოუპოვებია (ჩიქოვანი 1956: 82).

ქართულ ხალხურ მოთხრობებში, გველეშაპებთან მებრძოლი გმირები დიდ თავგანწირვას იჩენენ, რის გამოც, ანტიკური მითოლოგიიდან დაწყებული ვეშაპებთან მებრძოლი ბუმბერაზები პოეტური სიტყვის ოსტატების მიერ დიდად შექებულნი არიან (ჩიქოვანი 1947: 232).

ქართულ ეპოსში ტერმინი „გველეშაპი“ ძალიან პოპულარულია. ამ სახელითაა ცნობილი ამირანიანის სამი პერსონაჟი: თეთრი, წითელი და შავი გველეშაპები. ტერმინი „გველეშაპი“ კომპოზიცია და ორი დამოუკიდებელი სიტყვის „გველისა“ და „ვეშაპის“ შენაერთს წარმოადგენს (ჩიქოვანი 1949: 263).

კლასიკურ და უფრო ადრეული ხანის მწერლობაში გავრცელებულია როგორც „გუელი“, ისე „ვეშაპი“. „გუელი“ იქაც იმავე მნიშვნელობითაა გამოყენებული, როგორც მომდევნო ხანის ლიტერატურაში, მაგრამ სხვა მდგომარეობაა „ვეშაპის“

მიმართ. ძველ ქართულში „ვეშაპი“ ზოგჯერ „დიდ თევზს“ ნიშნავს, ხოლო ზოგჯერ იმ არსებას, რასაც ამჟამად „გველეშაპი“ გულისხმობს (ჩიქოვანი 1949: 263–264).

ლექსიკოგრაფ საბას განმარტებით „ვეშაპი თევზია დიდი ზღუასა შინა უკიანესა, რომელმან იონა შთანთქა“ (სულხან-საბა ორბელიანი 1991: 262).

VIII საუკუნის დასასრულის ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში ნათქვამია, რომ ქრისტემ „სიღრმესა მას შინა წყალთასა დამალულისა მის ვეშაპისა თავები ძალითა ღმრთეებისაჲთა შემუსრა“. იოვანე საბანისძის ცნობით, ვეშაპი ღრმა წყალში ცხოვრობს და რამდენიმე თავი აქვს, იგი არის ძალზედ ძლიერი, რომლის შემუსვრისათვის საჭიროა ღვთაებრივი ძალის დახმარება (ვაჩნაძე 1998: 247).

ქართული ხალხური ეპოსის მიხედვით, გველეშაპის გარეგნობის ზუსტი განსაზღვრა ვერ ხერხდება. სახალხო მოქმელი არ იძლევა ამ არსების გარეგნობის აღწერას. ზოგადი წარმოდგენით გველეშაპი დიდი გველის მაგვარი არსებაა, რომელიც ადამიანებს ცოცხლად ყლაპავს. მ. მაკალათიას მიერ წარმოდგენილი კვლევის მიხედვით გველეშაპში გაერთიანებულია იმ ცხოველთა სახეები, რომელნიც განასახიერებდნენ ორ განსხვავებულ სამყაროს—ზედას (ფრინველი) და ქვედას (გველი და სხვა ქვეწარმავალნი), რომ მითიური ფრთოსანი გველეშაპის კულტის ჩამოყალიბებაში გარკვეული როლი უნდა ეთამაშათ იმ ცხოველებს, რომელნიც ცხოვრობენ ხეებზე და პლანერულად ფრენენ – მფრინავი დრაკონი, ღამურა, ციყვი, ბაყაყი და სხვ. (მაკალათია 1990: 194).

აღმოსავლეთ საქართველოს ბარსა და მთაში გავრცელებული გადმოცემების მიხედვით, გველეშაპი ჯაგრიანად და მატყლიანად არის წარმოდგენილი. ქართლში არსებულ ერთაწმინდის ტბას უკავშირდება გადმოცემა ჯაგრიანი გველეშაპის შესახებ, ასევე ჯაგრიანი გველეშაპი კავშირშია გურჯაანში მდებარე ღვთისმშობლის ეკლესიასთან დაკავშირებულ ლეგენდასთან, რომლის მიხედვითაც ეკლესიაში არის ჯაგრიანი გველეშაპი; ხოლო ხევსურეთში არსებული სოფ. ამლის (არხოტის თემი) სამლოცველო „მთისშეშავი“ ასევე – „მატყლიანი“ გველის სახეს ატარებს (მაკალათია 1990: 191).

„ცხოვრებაჲ დავით გარესჯელისაჲ“ –ს თხზულების ცნობის მიხედვით ვეშაპის გარეგნობა წარმოდგენილია შემდეგნაირად: „იყო სხუაჲ პარეხი, რომელსა შინა იყოფებოდა ვეშაპი დიდი და საზარელი, რომელსა ესხნეს თუალნი სისხლის ფერნი

და რქა იყო შუბლსა და ფაჩარი ფრიად ქედსა მისსა . . . ხოლო სლვასა მას ვეშაპისასა ლოდნი იგი მის ადგილისანი ირყეოდეს; და იხილა რაჲ ესე ლუკიანე, შეეშინა და დაეცა პირსა ზედა და იდვა ვითარცა მკუდარი" („ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა დავით გარეჯელისაჲ" 1964: 331–232).

წარმოდგენილი ციტატის მიხედვით, ვეშაპი დიდი და საზარელია, რომელსაც შუბლზე რქა და ქედზე ბალანი (ჯაგარი–?) აქვს, მისი თვალები სისხლისფერია. ეს არსება მართლაც საზარელი შეხედულების რომ არის, ლუკიანეს მიერ ვეშაპის ნახვის შედეგად მასზე თავს დამტყდარი მდგომარეობითაც ჩანს .

ერთი სიტყვით, გველეშაპი მითიური არსებაა, რომელიც ზოგჯერ წარმოდგენილია ფრთოსანი გველის სახით რომელიც სხვადასხვა ცხოველთა ნიშნებს ატარებს. ხშირ შემთხვევაში მრავალთავიანია, ტანი ქვეწარმავლისა აქვს, ხოლო ფრთები ფრინველისა და კავშირშია წყალთან ისევე, როგორც მისი წინამორბედი მითიური გველი, რომელიც ასოცირდებოდა წყლის სტიქიასთან (მაკალათია 1990: 193).

როგორც რუსულ, ასევე ქართულ ზღაპრებშიც გველეშაპი ცეცხლოვან არსებად არის წარმოდგენილი. ქართულ ეპოსში მას პირდაპირ პირცეცხლი ეწოდება (ჩიქოვანი 1956: 390).

მითოლოგიური სახის ცნობებშიც და ქრისტიანული დროის მწერლობაშიც გველეშაპი წარმოდგენილია, როგორც წყლის ბატონ–პატრონად, რომელსაც, ადამიანები მას ვინმეს თუ არ მიგვრიან და შეაჭმევენ წყალს ვერ მიიღებენ. ეს ცნობა კი გველეშაპებთან ბრძოლის ერთ–ერთი მოტივია.

მითიური არსება გველეშაპი, როგორც წყლის ბატონ–პატრონი, ეპოსის გარდა, წარმოდგენილია ქრისტიანული იდეოლოგიის მქონე თხზულებებშიც. მაგალითად, ეს მომენტი წარმოჩენილია გიორგი კაბადოკიელის წამების თხზულებაში, რომლის მიხედვითაც იყო ქალაქი ლასია, მის ახლოს მდებარეობდა ტბა, საიდანაც ხალხი წყლით სარგებლობდა, მაგრამ ამ ტბას დაეპატრონა გველეშაპი, რომელიც მოსახლეობას იმ შემთხვევაში აძლევდა წყლის წაღების უფლებას, თუ მას შეაჭმევდნენ ადამიანს. ეს საშინელი პროცესი დიდხან გაგრძელებულა შველა კი არსაიდან ჩანდა. როდესაც ქალაქის მეფის ასულის შექმის ჯერი დადგა, ისიც მიჰგვარეს გველეშაპს. მაგრამ ამ დროს კაცთმოყვარე უფალმა საგონებელში

ჩავარდნილ მეფეს და ერს მოუვლინა სასწაული წმიდა გიორგი კაბადოკიელის სახით, რომელიც ტბასთან მივიდა იმ დღეს, როცა გველეშაპს მეფის ასულის შექმა ჰქონდა განზრახული. წმიდა გიორგიმ ქალს გამოჰკითხა ყველაფერი და ანუგეშა, რომ ურჩხულისგან იგი დაიცავდა. წმიდა გიორგიმ ცისკენ აიხედა და ღმერთს შეევედრა „აჩვენე ჩემ ზედაცა წყალობა და ჰყავ ჩემთანა სასწაულ კეთილ და დამიმორჩილე ბოროტი ესე მხეცი ქუშშე ფერხთა ჩემთა, რათა ჰსცნან ყოველთა ვითარმედ შენ ჩემთან ხარ". შეისმინა უფალმა წმიდა გიორგის თხოვნა და როდესაც გამოჩნდა ვეშაპი, რათა შეეჭამა მეფის ასული, გიორგი გადაუდგა ვეშაპს წინ და ხელის მოძრაობით გამოსახა ჯვარი, შეძრწუნდა ვეშაპი და დაემორჩილა წმიდანის ნებას, რომელიც შეკრეს სარტყლით, ყოვლად უმფოთველად წაიყვანეს და წარუდგინეს ქალაქის მოსახლეობას, ხოლო ეს უკანასკნელნი კი დიდად გაკვირდნენ, დიდი და საზარელი ვეშაპის მორჩილებით. ამ ფაქტის ნახვის შედეგად ქალაქ ლასიის წარმართმა მეფემ აღიარა მამა, ძე და სული წმიდა, რის შემდეგაც, წმიდა გიორგიმ მოკლა საზარელი ვეშაპი (საბინინი 1882: 59–61).

წარმოდგენილი პერიფრაზის მიხედვით, ვეშაპი ბატონობს წყალზე, რაც ნიშნავს ხალხზე ბატონობასაც.

ვეშაპის წყალთან კავშირის ამსახველი ცნობა, მოცემულია დავით გარეჯელის ცხოვრების თხზულების იმ პასაჟითაც, როდესაც წმიდა დავითი ჰკითხავს უფალს: „უფალო, მეუფეო დიდებისაო, რად მოჰკალ ვეშაპი ისი, რამეთუ სასოებით მონდობილ იყო იგი ჩემდა, ხოლო შენ სასტიკად წარსწყმიდე იგი?" (ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა დავით გარეჯელისაჲ 1964: 232).

„მაშინ ჰრქუა მას ანგელოზმან ღმრთისამან: „რაჲსა მწუხარე ხარ, სათნოო უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესო? რამეთუ უკუეთუმცა შთასრულ იყო ვეშაპი ისი წყალთა შინა, მიერ წარვიდოდა ზღუათა შინა და მას შინა თევზთა ჰამითა განდიდნებოდა ფრიად და მრავალთა ნავთა დააქცევდა ზღუათა შინა და მრავალთა სულთა წარსწყმედდა წყალთა შინა. და ნუ მწუხარე ხარ მისთვის, რამეთუ ესრეთ სათნო–იჩინა უფალმან" (ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა დავით გარეჯელისაჲ 1964: 232).

ამ ცნობის მიხედვით, ვეშაპი წმიდა დავითის დახმარებით ცდილობს წყალში გასვლას, რის შემდეგაც, როგორც ეუბნება ანგელოზი დავითს, ვეშაპი

განახორციელებდა თავის ბოროტ განზრახვებს. ამ შემთხვევაშიც წყალი გვევლინება ამ საზარელი არსებისთვის სასურველ სტიქიად.

ლიტერატურული თხზულებებისა და ქართული ხალხური თქმულებებით გველ-ვეშაპები წარმოგვიდგებიან წყლის სტიქიასთან ასოცირებულ არსებებად და, გარდა ამისა, წყლის სტიქიის კულტი ვლინდება წყალთან დაკავშირებულ დემონური არსებების სახით (მაკალათია 1990: 185; 192).

მ. მაკალათიას მიერ ქართლში მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, გველეშაპი ციურ არსებად წარმოიდგინება, რომელიც შავი საწვიმარი ღრუბლის ან ძლიერი ქარიშხლის სახეს ღებულობს (მაკალათია 1990: 186).

დმანისის რაიონის სოფ. გომარეთში არსებულ ხალხური რწმენით, სეტყვის მოსვლას ცაში გველეშაპის გამოჩენაც მოჰყვებოდა, რომლის სუნთქვაც თითქოს ღრუბლებს ფანტავდა და ციდან კუდს მიწას ურტყამდა (მაკალათია 1990: 186).

შიდა ქართლში არსებულ ატოცის წმ. გიორგის ეკლესიას უკავშირდება გველეშაპის გამოჩენის ცნობა, მის მიხედვით, ატოცში გველეშაპის გამოჩენას მოჰყვებოდა ძლიერი წვიმა, გველეშაპი ამ ადგილას ერთ კვირას დარჩებოდა და ტყავს გამოიცვლიდა. ეს არსება ატოცის ეკლესიას შემოერთებოდა, კუდს პირში დაიჭერდა, მაგრამ ეკლესიაში შემსვლელ მლოცველს შიგ, ხოლო გამომსვლელს გარეთ უშვებდა და თვითონაც ლოცულობდაო (მაკალათია 1990: 187).

მ. ალავეძის მიერ ლეჩხუმში ჩაწერილი ერთი ხალხური ცნობა, გველეშაპს უკავშირებს ხვამლის მაღალ მთაზე არსებულ ვეებერთელა წყაროს, რომელიც დროდადრო უერთდება რიონს ტვიშის კლდეკართან და ვერძისთავა ჰქვია, ხან ოყურემისაკენ ცხენისწყლის მარცხენა შენაკადად გადავარდება და რაჩხა ეწოდება. გადმოცემის თანახმად, ხვამლის კლდეში გველეშაპი ცხოვრობს, იგი უკვდავია და ხან ერთ გვერდზე წევს და ხან მეორეზე. როცა აღმოსავლეთისაკენ გადაბრუნდება, ვერძისთავა დაიკეტება, თუ დასავლეთისაკენ მიბრუნდება, რაჩხა დაშრებაო (ალავეძე 1951: 15–16).

შიდა ქართლში არსებული ეთნო-რელიგიური წმენა-წარმოდგენებით გველეშაპი წარმოდგენილია ფრთოსან არსებადაც, რომელიც გადაუფრენდა დედამიწას და ძლიერ ქარს გამოიწვევდა. ასევე ეს წყლისმჭერი არსება ტბების ბინადრადაც წარმოიდგინება. მაგალითად, ერთაწმინდის ტბასთან დაკავშირებით ხალხში

არსებობს ასეთი ამბავი: ერთხელ ამ ტბის ახლოს გველეშაპმა დაიდო ბინა, იგი ნთქავდა ყველაფერს, წვრილ ნადირთ გაუმადლარი, დიდ ნადირსაც ეკვეთებოდა. ისე გათამამებულა, რომ მინდორშიც კი დაუწყია მწყემსების დაწიოკება (მაკალათია 1990: 187–188).

სიმონეთში (ზემოიმერეთი) ნ. რეხვიაშვილის მიერ ჩაწერილი მასალის მიხედვით, ქვედა სიმონეთის დასავლეთით არსებული ორი პატარა წყლის (მდინარის) „როკიანი“-სა და „წარჩხულა“-ს შესახებ გადმოცემა დაკავშირებულია გველეშაპთან. ორივე ეს მდინარე ერთვის მდ. ყვირილას, მაგრამ, გადმოცემის თანახმად, ხდებოდა ისეც, რომ გველეშაპი, რომელსაც ფარეხი ჰქონდა იქვე ახლოს, ხსენებულ პატარა მდინარეებს ხან აგუბებდა, ხან კი უშვებდა, რომ არა გველეშაპის ასეთი მოქმედება, ხალხში არსებული რწმენის მიხედვით, წყალი ისე გამოჰქუხდებოდა, რომ ქვეყანას დააქცევდა (რეხვიაშვილი 1963: 208).

ასევე გველეშაპის მიერ წყალზე ბატონობისა და მისი, როგორც წყლის სტიქიასთან ურთიერთობის ამსახველი მითოლოგიური ცნობა წარმოდგენილია თიანეთში არსებული ერთ-ერთი ხალხური თქმულებით. მის მიხედვით, იორის ხეობის მთელი ზემო მხარე-ერწო თიანეთი წყლით იყო დაფარული. იგი თვალუწვდენელ ტბას წარმოადგენდა. ამ ტბას დაპატრონებოდა უზარმაზარი გველეშაპი, რომლის უნებურად ტბიდან ერთი წვეთი წყლის ამოღებაც კი არ შეიძლებოდა. ხალხს სისხლის პური ეჭამა (სისხლით მოზელილი ცომი). ირგვლივ სუფევდა ჯოჯოხეთი. ბოლოს „მთაწმინდის" (იორის სათავეებისაკენ მაღალ ქედზე აგებული სალოცავი) გმირმა კოპალამ გადაწყვიტა ეხსნა თავისი საყმო ბოროტი გველეშაპისაგან. წმ. კოპალამ გაუშვა კურო (ხარი) გველეშაპთან საბრძოლველად. კურომ და გველეშაპმა დიდხანს იბრძოლეს ტბაში, მაგრამ ვერ დასძლიეს ერთმანეთი. მაშინ კოპალამ ალმასები აასხა ხარს რქებზე. იგი ბრდღვინვით ებგერა გველეშაპს და თავისი რქა-ალმასებით დაუფლითა მას გვამი. მაშინ იდრიკა თავი გველეშაპმა და ამოვარდა ტბიდან, გახია ცხრა ადლი მიწა, გააპო მაღალი კლდენი და დაეშვა დაღმა. კურომ მას დიდზე სდია და მოზრუნდა უკან გამარჯვებული. ამ ამბის შემდეგ, დაგუბებულ ტბას გაეხსნა ერთი მხარე და გამოწკადდა მისგან მდინარე იორი, რომელიც თან მიყვა გველეშაპის მიერ „გახარულ" გზას. ამისგანაა,

რომ მდ. იორის კალაპოტი, დაბა უჯარმამდე, გველის ნაკვალევით მიხვეულ–მოხვეულია (რეხვიაშვილი 1963: 209).

ვეშაპისა და წყლის ურთიერთკავშირის შესახებ ცნობები „ვეშაწყაროს“ სახელწოდებით არსებობს ხევსურეთში. „ვეშაწყარო“-ს სახელით ერთი წყარო არის ჯუთიდან არხოტისაკენ მიმავალ გზაზე, მეორე „ვეშაწყარო“ შატილშია, მითხულის წყალზე. აქვე არსებული ცნობის მიხედვით, კიდეგანაის მწვერვალის ყინვარის ნაპრაღში ბუდობდა გველეშაპი, რომლის სუნთქვა არემარეს აზანზარებდა, რამდენიმე წელიწადში ერთხელ დაეშვებოდა ქვევით და თან დიდ წყალსაც გაიყოლებდა (რეხვიაშვილი 1963: 189–190).

ქართულ ხალხურ ზღაპრებშიც გველეშაპი წყლის მფლობელი და დარაჯია, რომელიც წყალს უმსხვერპლოდ არავის უთმობს (იგივე მოტივი თავს იჩენს წმიდა გიორგი კაბადოკიელის წამების ამსახველ თხზულებაშიც).

გველეშაპი წყლის დამკავებელ არსებად გვევლინება „შავ–თეიმურაზი, მზე–თეიმურაზი და მთვარე–თეიმურაზი“-ს ქართულ ხალხურ ზღაპარშიც:

რაღას იზამდა ვაჟი, ადგა და გაუდგა გზას, მიადგა ერთ დედაბრის ქოხს და ღამის გასათევად ბინა სთხოვა. დედაბერმა მიიღო და შეუდგა საჭმლის კეთებას. მოიტანა შარდი და დაუწყო შიგ ფქვილს ზელა, ვაჟმა უთხრა–ეგ რა ჰქენიო?

–რა ვუყო, შვილო, უპასუხა ბებერმა,–წყაროს გველეშაპი დაეპატრონა და არავის წყალს არ აძლევს თუ წელიწადში ერთხელ ქალს არ მივგვრით და არ შევაჭმევთ. გაბრაზდა ვაჟი დაავლო ხელი კოკას და წყაროზე მივიდა. წყაროზე აბია ხელმწიფის მზეთუნახავი ქალი და ტირის. ვაჟმა ჰკითხა: რა გატირებსო? ქალმა მიუგო: –როგორ რა მატირებს, გველეშაპი მოვა საცაა და შემჭამსო. ვაჟმა დაამშვიდა და უთხრა: ნუ გეშინია მე გიშველიო. მართლაც, როდესაც ჰაერიდან მოფრინდა გველეშაპი, მოსწია ვაჟმა მშვილდს, გასხლტა ისარი, ეცა ჰაერში მომფრინავ გველეშაპს და შუაზე გააპო. გველეშაპის მოკვლის შედეგად გაათავისუფლა ხელმწიფის მზეთუნახავი ქალი და ხალხსაც მიეცა წყლის თავისუფლად გამოყენების საშუალება (ჩიქოვანი 1938: 93–97).

გველეშაპისგან წყლის ჭერის მოტივი წარმოდგენილია „ყარაბ–ოღლის“ ზღაპარშიც. ზღაპრის მიხედვით, გმირი დედამიწის მესამე ქვეყანაში არსებულ ზღვას მიადგება, რომელშიც წევს გველეშაპი და წყალს არავის აძლევს. სწორედ ამ

დროს მოჰყავთ ხელმწიფის ქალი, რომელიც უნდა შეაჭამონ გველეშაპს, რათა ურჩხულისაგან წყალი მიიღონ. ამ შემთხვევაშიც ვაჟი გაიგებს ყველაფერს, მიდის ზღვის პირას და როდესაც ხელმწიფის ქალის შეჭმის მიზნით მოვა გველეშაპი, ჩასაფრებული ვაჟი მოკლავს მას და გადაარჩენს ხელმწიფის ქალს (ჩიქოვანი 1939: 136–139).

ამირანის ეპოსშიც ვეშაპი გარკვეულ კავშირს ავლენს წყალთან, როდესაც წითელ და თეთრ ვეშაპებთან ომით დაღლილი ამირანი ბრძოლას გაუმართავს შავ ვეშაპს, ეს უკანასკნელი ამირანს ჩაყლაპავს: „შავმა აიღო, ჩაყლაპა, შავი ზღვისაკენ გასწია" შავი ზღვა აქ წარმოდგენილია ვეშაპის საბინადრო გარემოდ (რაზიკაშვილი 1909: 69).

გველეშაპი რომ წყლის კულტთან ასოცირდებოდა, ამის შესახებ მიაჩნებებს როგორც ლიტერატურული, ასევე ქართულ ეპოსში არსებული ვეშაპთან ქალის მიგვრის მოტივიც, რომელიც ძალზედ გავრცელებულია.

მსოფლიოში თითქმის ყველგან მოიპოვება ისეთი შინაარსის თქმულებები, სადაც გველეშაპი ქალს იტაცებს, ზოგჯერ მას თვითონ ადამიანები მიაერთმევენ ქალს მსხვერპლად, რომლის განთავისუფლებაც ხერხდება გმირის მიერ. წყლის მფლობელ გველეშაპისადმი ქალიშვილის მირთმევა ადამიანის მსხვერპლად შეწირვის ერთ–ერთი სახეა, რომელსაც თავის დროზე სამეურნეო მნიშვნელობა ჰქონდა. ამ რიტუალს მიმართავდნენ მოსავლიანობის სიუხვისა და ადამიანთა კეთილდღეობისათვის (ჩიქოვანი 1956: 392–393).

მსოფლიოს მრავალი ხალხის წესჩვეულებებში არსებობდა და დღემდე არსებობს „საღვთო ქორწინების" სარიტუალო დანიშნულება, რომლის დროსაც ქალიშვილები ნებით ან ძალით მიჰყავთ სპეციალურად შერჩეულ ადგილებში. ასეთ ადგილს შეიძლება მდინარე წარმოადგენდეს, სადაც მიიყვანდნენ ქალიშვილს და წყალში გადააგდებდნენ. ამ რიტუალის შესრულებით, ადამიანებს სწამდათ, რომ წყალში გადაგდებულ ქალიშვილზე იქორწინებდა მათი ტოტემი, წყლის ნიანგი ან გველი (ჩიქოვანი 1956: 394–395).

წყლის ბატონისადმი მსხვერპლის მირთმევის ჩვეულება საქართველოშიც დასტურდება, რომელიც ძალიან დიდი ხნის წინ არსებულ რწმენა–წარმოდგენების გადმონათეს წარმოადგენს. ერთ–ერთი აგრარული დღეობის ყეენობის დროს

აღმოსავლეთ საქართველოში სადღესასწაულოდ მორთულ ყეენს მდინარეში აგდებდნენ და ასველებდნენ. ყეენის მდინარეში გადაგდება მიმართული იყო მოსავლიანობის ბარაქიანობისკენ (ჩიქოვანი 1956:395).

ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში და ქართულ ზეპირსიტყვაობაში, წყლის მფლობელი საზარელი გველ-ვეშაპების შესახებ არსებული მითო-რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, დასაბამს უნდა იღებდნენ იმ შორეულ წარსულში, როდესაც ქართველი ხალხის სააზროვნო სისტემით გველი მიჩნეული იყო, ადამიანისათვის სასიცოცხლო მნიშვნელობის მქონე, უპირველესი საგნის-წყლის გამგებლად (რეხვიაშვილი 1963: 207).

მ. ჩიქოვანის კვლევის თანახმად, „ქართულ ფოლკლორში მოცემული წყლის მფლობელი გველეშაპის სახე მეორადია, მის ადგილას უფრო ადრე გველი უნდა ყოფილიყო. ამას ადგილობრივის გარდა უცხოური მასალებიც გვიმტკიცებს" (ჩიქოვანი 1949: 270).

დროთა განმავლობაში როგორც ჩანს, წყლის გველი ჩამყლაპველ არსებად იქცა, რომელიც ყლაპავს როგორც სულიერ არსებებს, ასევე უსულოთაც, მაგალითად, მდინარეებს. ქართული და მსოფლიო ფოლკლორი მრავალფეროვან მასალას გვაწვდის გველეშაპის დასახასიათებლად. გველეშაპი რომ გველის შეცვლილი, განვითარების ახალ საფეხურზე ასული სახეა, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ქართულ ფოლკლორში გველი ძირითადად კეთილ, ადამიანის დამხმარე არსებასა და სიბრძნის წყაროს წარმოადგენს, ხოლო გველვეშაპი მუდამ მის საპირისპირო თვისებათა მატარებელია. გველი ადამიანის მრჩეველია, გველეშაპი კი მტერი (ჩიქოვანი 1949: 270–271).

საქართველოში გავრცელებული შეხედულებით, გველი დიდ როლს თამაშობდა ქართულ ტრადიციაში. კერძოდ-მითში, კულტში, რიტუალში, ხალხურ შემოქმედებაში და სხვ. გველის საკრალურობაზე მიგვანიშნებენ ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, ხელოვნების ნიმუშები, ხალხური რწმენა-წარმოდგენები. გველის კულტის არსებობა დასტურდება მისთვის მსხვერპლის შეწირვის ჩვეულებაშიც (აბაკელია 1991 ა:129).

ქართველი ხალხის ძველი რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით გველი კეთილი ძალაა. ირკვევა, რომ გველის მიმართ უარყოფითი შეხედულება და მისი ბოროტ

ძალად მიჩნევა მხოლოდ შემდეგი ხანის ნაყოფია და აიხსნება ახალი კულტების ძველისადმი დაპირისპირების ნიადაგზე. გველი კეთილი, ბედნიერი დასაბამია, ადამიანის მფარველი და მისი კეთილისმყოფელი ანგელოზია. ხალხში არსებობს შეხედულება, რომლის მიხედვითაც შეიძლება არსებობდეს ერთდროულად, როგორც კეთილი, ისე ბოროტი გველი და რომ ისინი გარჩეულნი არიან ფიზიკურადაც ხალხის მიერ (რეხვიაშვილი 1963: 208).

საქართველოში არსებული და დღემდე რელიქტის სახით შემორჩენილი უძველესი რწმენა–წარმოდგენების მიხედვით, გველი სიკეთისა და ოჯახის დოვლათიანობის სიმბოლო იყო, ამის შესახებ მეტყველებენ ის შეხედულებანი, რომელთა მიხედვითაც, ოჯახს თუ ფუძის გველი არ ყავდა, მაშინ ამ ოჯახს დაეპატრონებოდა ბოროტი ძალა (ასეთად შეიძლება წარმოვიდგინოთ „დევი“). სახლის გველი კი ბოროტ ძალას სახლში არ უშვებდა (რეხვიაშვილი 1963: 210).

რომელ სახლშიც გველი ბინადრობდა, მას ამ სახლში ამორჩეული ჰქონდა თავისი სამყოფი კუთხე, რომელსაც ანგელოზის ადგილს უწოდებენ. გავრცელებული შეხედულების თანახმად, სახლის გველს ყოველ დილა–სადამოს უდგავდნენ ჯამით რძეს. სახლის გველს „ოჯახის ფუძის გველსაც“ უწოდებენ. ხშირად ყოფილა შემთხვევები, როდესაც ოჯახის გველი აკვანში ჩასწვენია ბავშვს, მაგრამ ამ ფაქტს, ოჯახის წევრები არ აუღელვებია და არც არაფრად ჩაუგდიათ ეს (რეხვიაშვილი 1963: 211–213).

ხალხში გავრცელებული შეხედულებით –გველი იგივე ადგილის დედაა და სახლის ფუნდამენტში ცხოვრობს. ადგილობრივი რწმენების თანახმად, თუ იგი რამეზე განრისხდებოდა, მხოლოდ ამ შემთხვევაში ეჩვენებოდათ მოკვდავთ (აბაკელია 1991 ა: 133).

საქართველოში არსებული რწმენა–წარმოდგენების მიხედვით, გველი დაკავშირებულია ხთონურ კულტთანაც, რის შედეგადაც, მიცვალებულთა სამყაროსაც უკავშირდება. მიწისქვეშეთის ბინადარი ეს არსება დაკავშირებულია გრძნეულობისა და სიბრძნის იდეასთანაც. ამ შემთხვევაში შეიძლება გავიხსენოთ გველის მჭამელის გრძნეულებაც. სახლის გველის მოკვლა სასტიკად აკრძალული იყო, რადგანაც, რწმენის მიხედვით ოჯახის უფროსის სიკვდილს გამოიწვევდა (აბაკელია 1991 ა: 138).

გველი, ქართულ ხალხურ ზღაპრებშიც ადამიანის დამხმარედ და მეგობრად არის წარმოდგენილი. ზღაპრებში ზოგჯერ გველი ქალის ან ვაჟის სახითაც გვევლინება (ჩიქოვანი 1949: 271).

ქართულ ეპოსში ძალზედ პოპულარულია გველეშაპებთან ბრძოლის ეპიზოდები. სხვა ეპიზოდებთან შედარებით, წყლის მფლობელ ბოროტ არსებებთან ბრძოლა წინა პლანზე დგას.

გველეშაპებთან ბრძოლის მოტივი საერთაშორისო ფოლკლორული მოვლენაა, მას იცნობს ყველა ხალხი. ეს მოტივი რელიქტის სახით ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებშიც იჩენს თავს და, ასევე, ამ სახის პასაჟები წარმოდგენილია საერო ხასიათის ნაწარმოებებშიც.

როგორც მ. ჩიქოვანი აღნიშნავს, ქართულ მწერლობაში მოცემული გმირების მიერ გველეშაპებთან ბრძოლის სიუჟეტური სიძველით, „ამირანიანი“ ყველას წინ უსწრებს, რომლის გავლენაც ეტყობათ შემდგომი ხანის ნაწარმოებებს (ჩიქოვანი 1947: 232).

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებშიც, როგორც აღვნიშნეთ, ვეშაპისა და ადამიანთა ურთიერთობის მოტივები მრავლად არის. სადაც ეს არსება წარმოადგენს ბოროტების სიმბოლოს, რომელიც მიიღტვის წყლისაკენ რათა დაიკავოს იგი და გადააქციოს ადამიანთა დამორჩილების იარაღად.

ზღაპრის პერსონაჟები გველეშაპს თუ ფიზიკური ძალით უპირისპირდებიან და ამ ძალაზე დაყრდნობით ამარცხებენ, ჰაგიოგრაფიაში გველეშაპის მძლევ წმიდანის დასაყრდენად წარმოგვიდგება უფლისგან მინიჭებული ღვთაებრივი სასწაული, რომლის წინაშეც გველეშაპი უძლურია. ეს მოტივი „დავით გარეჯელის ცხოვრებაში“ ნათლად არის ასახული: „აწ გამოვედ ადგილით მაგით და წარვედ შორთა უდაბნოთა, და უკუეთუ არა ისმინო ჩემი, ძალითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა ჩემითა ამით კუერთხითა მუცელი შენი განვხეთქო და საჭმელ მატლთა გყო შენ" (ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა დავით გარესჯელისაჲ 1964: 231–232).

ქალბატონი ნათელა ვაჩნაძე წარმოდგენილ ციტატაში არსებული თვალსაზრისის შესახებ გამოთქვამს აზრს, რომლის მიხედვითაც, წმიდა დავით გარეჯელი განრისხებით ეუბნება ვეშაპს: „და უკუეთუ არა ისმინო ჩემი. . . კუერთხითა

მუცელი შენი განვხეთქო". ამგვარი განრისხება და გამძვინვარება უცხოა წმიდანთათვის, მაგრამ, როდესაც საქმე ეხება ისეთ უბოროტეს ძალას, როგორსაც ვეშაპი წარმოადგენს, ამ შემთხვევაში დათმობა უკვე აღარ არსებობს. წმიდანს არ უყვარს, როდესაც მას არ მორჩილებენ. მორჩილება კი შუა საუკუნეების საზოგადოებრივი ყოფის და კულტურის საყოველთაო ნიშან-სვეტია" (ვაჩნაძე 1998: 261).

უფლის ნებით, ქრისტიანი წმიდანის მიერ, ვეშაპის დამორჩილების სასწაული დაკავშირებულია წმ. გიორგის სახელთანაც „უფალო ღმერთო ჩემო, გარდააქციე მხეცი ესე მორჩილ ჩემდა მონისა შენისა და ვითარცა ესე ჰსთქუა, შეწევნითა სულისა წმიდისათა შეპრწუნდა ვეშაპი იგი დიდი და ბოროტი მორჩილ ექმნა მას" (საბინინი 882: 61).

წმიდანის ვეშაპთან დამოკიდებულების ცნობა, აღწერილია გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების თხზულების ერთ პასაჟშიც, „კუალად ორნი საშინელნი ვეშაპნი გამოჩნდეს ანჩისა ვენაჰსა და მევენაჰენი ივლტოდეს. ხოლო ზაქარია ლოცვითა მოაკუდინნა იგინი და კაცნი იგი სიხარულითა ჰმადლობდეს ქრისტესა" (გიორგი მერჩულე 1964: 304).

ამ შემთხვევაშიც უფლის ნება წინა პლანზე დგას.

წმიდანების გველეშაპებთან დაპირისპირების მოტივით გამოსჭვივის ბრძოლა, უზენაეს ღვთაებასა და ქვესკნელის უმთავრეს გამოხატულებას ანუ გველეშაპს შორის (ვაჩნაძე 1998: 267).

წმიდანთა ცხოვრების ამსახველი თხზულებების სიუჟეტებიდან წმიდანები გვევლინებიან ვეშაპებთან მებრძოლებად და ამ ურჩხულების მძლეველებად. წმიდანები უფლის ნებით იმორჩილებენ ამ არსებებს, ზოგი ხმლით კლავს (წმ. გიორგი), ზოგნიც კი ლოცვით აკვდინებენ.

ლოცვით ვეშაპის მოკუდინების მოტივი აღებულია ხალხური მოთხრობებიდან. ეს მოტივი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში შესულია ხალხური ეპოსიდან, რომელიც ქრისტიანობას თავის იდეოლოგიის პროპაგანდისტის გამოუყენებია, ვეშაპის განგმირვა მიუწერია არა რეალური რაინდისათვის, არამედ გმირისათვის, რომელიც განასახიერებდა ღვთაებრივ ძალას. ასე რომ, ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში

არსებულ ვეშაპთმებრძოლობის მოტივებს, საფუძვლად ხალხური წყარო უდევთ (დლონტი 1989: 433–434).

გველეშაპის მიერ მიტაცებული წყლისა და მზეთუნახავის გამოხსნის მიზნით, გმირის მიერ გველეშაპთან ბრძოლის მრავალი ცნობა მოიპოვება ქართულ ხალხურ ეპოსში.

ზღაპრებში ხშირად, გმირი გველეშაპს უპირისპირდება ქვედა ქვეყანაში. მაგალითად ყარაბ–ოღლის ზღაპარში გმირი შავ ცხვარს მიჰყავს დედამიწის მესამე ქვეყანაში, სადაც გმირი წყალზე გაბატონებულ გველეშაპს შეებრძოლება, მოკლავს მას და მეფის ასულსაც იხსნის დაღუპვისაგან (ჩიქოვანი 1938: 138).

ქვედა სამყაროში უპირისპირდება ვაჟი გველეშაპს „შავ–თეიმურაზი, მზე–თეიმურაზი და მთვარე–თეიმურაზი“-ს ქართულ ხალხურ ზღაპარშიც. ამ შემთხვევაშიც გმირი გველეშაპისაგან იხსნის წყალსა და მეფის ასულს (ჩიქოვანი 1938: 93–97).

მ. ალავიძის მიერ ლექსებში ჩაწერილი თქმულების მიხედვითაც, ამირანი თავის მეგობრებთან, ყაფლანთან და ყამართან ერთად, ჩადის ქვედა სამეფოში. მას შავი ცხვარი ერთიდან მეორე სახელმწიფოში გადაიყვანს, სადაც წყალი გველეშაპს უჭირავს. ყაფლანი კლავს გველეშაპს და ათავისუფლებს სამსხვერპლოდ მიყვანილ ქალწულს (მაკალათია 1985 ა: 126).

ლექსებში არსებული ერთი ხალხური გადმოცემის თანახმად, წარმოდგენილია გველეშაპის მოკვლის ამბავი, რომლის მკვლელებადც მოიაზრებიან მონადირე მამა–შვილი, მეორე ვერსიით მონადირე ძმები ჟივჯია და ვაჟინა გვევლინებიან. ხსენებული ძმების სახელზე, ლექსებში შესწირული ჰქონდათ ერთი დღე, რომელსაც ეძახდნენ შავ ორშაბათს, დიდი მარხვის პირველი დღე. ამ დღეს პარალელურად სრულდებოდა რიტუალი, რომელიც გარეული ნადირის პირის შეკვრას ემსახურებოდა. ჟივჯიასა და ვაჟინას შესახებ არსებული თქმულების მიხედვით, წყალი გველეშაპს სჭერია და ვინც წყალთან მიდიოდა, საშინელი ურჩხული ყველას ყლაპავდა. მთხრობელთა თქმით, ის ისეთი საშინელი ყოფილა, რომ ქალებს გვერდიდან ქმრებს, აკვნიდან კი ბავშვებს სტაცებდა თურმე. ეს ამბავი, რომ გაუგიათ ჟივჯიას და ვაჟინას, წასულან გველეშაპის მოსაკლავად, როდესაც გამოჩენილა გველეშაპი, მათ მშვილდისრით განუგმირავთ საშინელი მხეცი და

აუკუწიათ. გველეშაპის ხორცი და ძვალი გორად დამდგარა და რამდენიმე საჟენი გამოსულა. აკუწულ გველეშაპის შხამს მინადირენი დაუხოცია. მადლიერ ხალხს ჩადენილი გმირობისათვის ჟიჟჟია და ვაჟინას ხსენების დღედ შავი ორშაბათი დაუწესებია. ლეჩუმში ახლაც მოგვითხრობენ ამა თუ იმ სოფლის წყაროზე, რომელიც ძველად გველეშაპს სჭერია. ერთ–ერთი მათგანი ხვამლის მთის ძირში, მდ. რიონის ხეობაში მდებარე სოფელ ტვიშშია და კოდოურას სახელით არის ცნობილი (მაკალათია 1985 ა: 126–127).

ბოროტი გველეშაპის წინააღმდეგ, ბრძოლის მოტივები წარმოდგენილია შუასაუკუნეების ქართულ საერო ხასიათის მწერლობაშიც. მოსე ხონელის „ამირან–დარეჯანიანში“ ნათქვამია, „წავედით და ვიარეთ ცოტა ხანი. სხვა მას ქედსა ზედა წავადექით და ჩავხედენით. ორნი ვეშაპნი წევს დიდნი–ერთი შავი და ერთი თეთრი. თქვა ბადრი იამანისძემან: შავი მე და თეთრი თქვენ სამთავე. მაშინ უსიბ მოაქსენა: ჩემი კერძიც თქვენდავე მომიკსენებიაო.

აიხვნა ხიშტნი და შეუტევა ცხენი შავსა ვეშაპსა ბადრი იამანისძემან და თეთრსა ინდომან ჭაბუკმან. შავმან ვეშაპმან შეუტევა ჩასანთქმელად ბადრის იამანისძესა. ჰკრა ხიშტნი პირსა და ერთსა მტკაველსა მიწასა შიგან ჩასვა. ინდოსა ჭაბუკსა შეუტევა თეთრმან ვესაპმან ჩასანთქმელად და ჩანთქა წელთამდის. გაიქცა ბადრი იამანისძე, მიეწია ვეშაპსა და ჰკრა კმალი და ორად გაჰკვეთა და მოკლა და ეგრე უბძანა: ძმაო, ეგრე შენ მიშველე, სადაც დამეჭიროსო" (მოსე ხონელი 1939: 15).

გველეშაპებთან ბრძოლის ხალხურ მოტივებს გზა გაუკვლევია არა მარტო ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში, არამედ, როგორც ჩანს ფეოდალურ–რაინდულ რომანებშიაც. ხალხური ეპოსის ეს მოტივი შეჭრილა ამირან–დარეჯანიანშიც (ღლონტი 1989: 443).

ხალხური ეპოსიდან, ვეშაპთმებრძოლობის ეპიზოდებს, განსაკუთრებით დიდი ადგილი უკავია ამირანის ეპოსში. ამ თქმულების მიხედვით ბაყბაყის–დევის თავებიდან ამოსული სამი ჭია ვეშაპებად იქცევიან. ერთი თეთრია, ერთი წითელი და ერთიც შავი. ამირანს მათთან ომი მოუწდება და კიდევაც იომებს. თეთრთან და წითელ ვეშაპებთან ომით დაღლილი ამირანი შავ ვეშაპს შეებმევა, რომელიც ამირანს აიღებს და ჩაყლაპავს. ამირანის ჩამყლაპველი ვეშაპი ქარცეცხლად

იწოდება, რომელსაც უსუპი ისარს ესერის და ცხრა ადლ კუდს მოსწყვიტავს (რაზიკაშვილი 1909: 68–69).

ალ. ღლონტის კვლევის თანახმად, გველეშაპის მოკვლის მოტივი ხალხური ეპოსიდან გადასულა ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებებში. ეს მოტივი განსაკუთრებით დამახასიათებელია ამირანის ციკლის ხალხური მოთხრობებისათვის, რაც, უწინარეს ყოვლისა მოტივის სიძველეზე მიგვანიშნებს. ქართული ეპოსისათვის, როგორც ჩანს, უხსოვარი დროიდან იყო დამახასიათებელი გველეშაპთა წინააღმდეგ მებრძოლობა (ღლონტი 1989: 441–442).

ამრიგად, შუასაუკუნეების ჰაგიოგრაფიული და საერო ჟანრის თხზულებებისათვის დამახასიათებელ ვეშაპთმებრძოლობის სიუჟეტებს საფუძვლად ერთი წყარო აქვთ. ეს წყაროა ხალხური ეპოსი. ხალხური ეპოსის დადებითი გმირი ქრისტიანულ ეპოქაში ჰაგიოგრაფიულ გმირად ქცეულა. ქრისტიანული ჟანრის თხზულებათა შემქმნელებს, ქრისტიანული დოგმების პროპაგანდის საჭიროებისათვის მრავლად გამოუყენებიათ ხალხური ეპოსის მოტივები (ღლონტი 1989: 143–144).

ქართული ეპოსისა და ეთნოგრაფიული მასალების ერთ–ერთ მოტივს, გველეშაპისაგან მზისა და მთვარის ჩანთქმა წარმოადგენს. გველეშაპი ამ მნათობთა დაუძინებელი მტერია, ნიადაგ მათ სდევნის და, როდესაც ხელსაყრელი მდგომარეობა ჩაუვარდება ხელთ, ცდილობს ეს მნათობები შთანთქას. ამ მიზნით ის მზეს ან მთვარეს ხახაში მოიქცევს და მაშინ მნათობი ნაწილობრივ ან სრულად დაბნელდება. ოდესმე რომ გველეშაპმა თავის მიზანს მიაღწიოს და მნათობი შთანთქას, მაშინ ქვეყანას წყვდიადი მოიცავს და დაიღუპება (ბარდაველიძე 2006: 106).

ამირანის ეპოსში არსებული შავი ვეშაპიც მზის, სინათლისა და სიცოცხლის მტერია. ის მზეს ხშირად ყლაპავს. მზე ტყვეობიდან თავს ამირანის მეშვეობით აღწევს, რომელიც გველეშაპს გვერდში ჩელტს ჩაუდგამს, რის შემდეგ მზე ჩელტს წვავს და თავისუფლდება (მაკალათია 1990: 190–191).

მზის დაბნელებას სვანური თქმულებაც ამირანის სახელს უკავშირებს. მზე ბნელდება მაშინ, როცა მას გველეშაპი ან დევი გადაყლაპავს. სვანების მეზობლად მცხოვრები, ლეჩხუმელების რწმენითაც მზე ბნელდება მაშინ, როდესაც მას

გველემპი ჩაყლაპავს. სოფელ ტვიშში მცხოვრები ღრმად მოხუცებული პავლე ბანძალაძე, მიხეილ ჩიქოვანს არწმუნებდა იმაში, რომ მან თვითონ დაინახა, როგორ ჩაყლაპა გველემპმა შუადღისას მზე და როგორ იგრძნო მან ცოტახნის მერე რუჯის სუნი (ჩიქოვანი 1959: 221). ამ ცნობის მიხედვით, როდესაც გველემპმა შთანთქა მზე, დადგა რუჯის სუნი ე. ი. გველემპი დაწვა მზემ.

დავით გარეჯელის ცხოვრების თხზულებაში, ვემაპი, მთის წვერზე შთანთქა (დაწვა) მეხმა (ცხორება და მოქალაქობა წმიდისა მამისა ჩუენისა დავით გარესჯელისა 1964: 232).

ქალბატონი ნათელა ვაჩნაძე, დავით გარეჯელის ცხოვრების იმ პასაჟს შორის სადაც საუბარია მეხისაგან ვემაპის დაწვასა და ქართულ ხალხურ რწმენა–წარმოდგენებში არსებულ იმ ცნობებს, რომლის მიხედვითაც მზეს ყლაპავს გველემპი, ავლებს პარალელს და გამოთქვამს აზრს: „აშკარაა, რომ ჰაგიოგრაფიულ თხზულების ავტორი სარგებლობს იმ ფონდით, რომელიც ქართველი ხალხის წიაღშია დაუნჯებული" (ვაჩნაძე 1998: 255). ამ შემთხვევაშიც დავით გარეჯელის ცხოვრების ტექსტში საქმე გვაქვს წარმართულ რელიქტთან, რომელსაც თავი უჩენია ვემაპისა და მზის ურთიერთობის ამსახველ პასაჟში.

დასახელებულ აგიოგრაფიულ თხზულებაში ვემაპი გვევლინება ირმის შთანთქმელად: „ხოლო დღესა ერთსა წარმოვლეს ირემთა მათ კარი მის პარეხისაჲ, და მიეტევა მათ ვემაპი იგი და შეიპყრა ნუკრი ერთი და შთანთქა იგი. და ირემნი იგი მიივლტოდეს ბერისა შეშინებული და ძრწოდეს" (ცხორება და მოქალაქობა წმიდისა მამისა ჩუენისა დავით გარესჯელისა 1964: 231).

ჩვენი აზრით, ვემაპის მიერ ირმის ჩაყლაპვაში შეიძლება დავინახოთ ვემაპის მიერ იგივე მზის ჩაყლაპვის მოტივი, რადგანაც ძველი ქართული ეთნო–რელიგიური რწმენის მიხედვით, მიწაზე ღვთაება მზის ზომორფულ არსებას ირემი განასახიერებდა.

ვემაპისაგან მზის ჩაყლაპის მითოლოგიური პლასტი შოთა რუსთაველის უკვდავ პოემა ვეფხისტყაოსანშიც ასახულა:

„მზე ვემაპსა დაეზნელა, ზედა რად მცა გაგვითენდა" (1158₄).

ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დამოწმებული რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, როდესაც მზეს, გველეშაპისაგან ჩაყლაპვის საფრთხე დაემუქრებოდა, მოსახლეობა მიმართავდა ყვირილს, თოფების სროლას, რის გამოც თითქოს გველეშაპი ფრთხელობდა და მსხვერპლს თავს ანებებდა. მ. მაკალათია მოსახლეობაში არსებულ ამ წესჩვეულებაში ხედავს წყლის კულტის გადმონაშთებს, რომ ამ შემთხვევაში გველეშაპი უნდა იგულისხმებოდეს სეტყვის ღრუბლის სახით და ალბათ თოფების სროლით და ყვირილით მის განდევნას ცდილობდნენ, რათა თავიდან აეცილებინათ წვიმა ან სეტყვა (მაკალათია 1985 ა :146).

შეხედულება გველეშაპის მიზეზით მნათობის დაბნელების შესახებ და ამ დროს ადამიანის ჩარევის ხერხით მზისა და მთვარისათვის დახმარების ცდის მაგალითები მრავლადაა როგორც პრიმიტიულ, ასევე გადმონაშთის სახით კულტურულ ხალხებში (ბარდაველიძე 2006: 106–107).

ვ. ბარდაველიძის მიერ სვანეთში დამოწმებული რწმენის მიხედვით, როდესაც მთვარეს გველეშაპი გადაყლაპვას დაუპირებდა, ხალხი სახლიდან გარეთ გამოცვივდებოდა და დაუწყებდა ყვირილს ქ ა უ შ ე ლ დ ი ა ნ ს, რომელიც, ხალხური რწმენის მიხედვით, გველეშაპის უფროსად და ამასთანავე, მზის ყარაულ ღვთაებრივ არსებად ყოფილა წარმოდგენილი (ბარდაველიძე 2006: 107–108).

ნ. ვაჩნაძის ინტერპრეტაციის თანახმად, ხალხურ რწმენაში არსებული გველეშაპის მიერ მზის შთანთქმის მოტივი, ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში სხვა ნიშნითაც იჩენს თავს.

ჰაგიოგრაფები, უმზეო, წყვდიადთან ასოცირებულ ადგილებს მოიხსენიებენ „ჩრდილოჲს“ ქვეყანად, რომელიც იგივე ჯოჯოხეთია, სადაც არ არსებობს სამხრეთის ნათელი მზე და ამიტომ იქ არც მართალნი კაცნი არიან. წყვდიადი მოიცავს ქვეყანას, როდესაც მნათობთა დაბნელება ანუ მზის შთანთქმა ხდება გველეშაპისგან. ამიტომ არის, რომ ხალხური წარმოდგენით, გველეშაპი მნათობთა დაუძინებელი მტერია. ამ საშინელებისგან ქვეყნის ხსნა, ჰაგიოგრაფიული თხზულებების მიხედვით, შეუძლია წმიდანს, მაგალითად დავით გარეჯელს, რომელიც ცხოვრობს მრავალი ჟამი ვეშაპის სიახლოვეს და ათვინიერებს კიდეც მას (ვაჩნაძე 1998: 258–259).

ხალხურ რწმენაში არსებული გმირები, რომლებიც ბოროტებას უპირისპირდებიან გველეშაპის მოკვლით, რის შედეგადაც ხალხი თავისუფლდება ამ ურჩხულისაგან. ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებშიც, როგორც უკვე ვთქვით ეს მოტივი იჩენს თავს, აქ ქრისტიანობას ხალხური გმირის ქრისტიანულად ტრანსფორმირება მოუხდენია. თუ ეპოსში გმირი გველეშაპს ამარცხებს ფიზიკურ ძალაზე დაყრდნობით, ჰაგიოგრაფიული თხზულებების გმირები (წმიდანები) ვეშაპებს ებრძვიან უფლის მიერ მონიჭებული სულიერი მადლით. ე. ი. ქრისტიანობის გავლენის შედეგად, ფიზიკურ მხარეს ადგილი დაუთმია სულიერი მხარისათვის.

ხალხური ქრისტიანობა - წარმართობისა და კანონიკური

ქრისტიანობის ნაზავი

საქართველოში, ქრისტიანობას სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებისას დახვდა საკმაოდ მაღალგანვითარებული ადგილობრივი, დიდი ტრადიციების მქონე წარმართული რელიგია, რომელიც უბრძოლველად როდი თმობდა პოზიციებს. ამით აიხსნება, რომ ქრისტიანობა დიდ და სასტიკ წინააღმდეგობათა დამლევის გზით იმკვიდრებდა ჩვენში ადგილს. ეს ჭიდილი საკმაოდ სისრულითა და რეალისტურობით აისახა ადრეულ ქართულ მწერლობასა და ისტორიოგრაფიაში (ბარამიძე 1969: 164 – 165).

ქრისტიანობის გავრცელების საკითხი საქართველოს მთიანეთში ცალკე განხილვის თემაა. ქართველ ეთნოგრაფთა მრავალრიცხოვანი გამოკვლევებით დადასტურებულია, რომ საქართველოს მთიანეთში არსებული რწმენა – წარმოდგენები სინკრეტული ხასიათისაა. გარეგნულად აქ თითქოს ქრისტიანობა გვქონდა, მაგრამ სინამდვილეში ერთმანეთთან შერწყმული იყო წარმართული (ქრისტიანობამდელი) რწმენა – წარმოდგენები და ქრისტიანული რელიგია (თოფჩიშვილი 2000: 77).

ისტორიული წყაროებიდან ცნობილია, რომ ქრისტიანული რელიგიის დამკვიდრება საქართველოს ბარსა და მთაში არაერთგვაროვნად მიმდინარეობდა. მთაში ახალ რელიგიას დიდი წინააღმდეგობებით ხვდებოდნენ და ხელისუფლებას მის გასაქრისტიანებლად საუკუნეების მანძილზე უხდებოდა ბრძოლა (ჯალაბაძე 2000: 95).

მთიელთა გაქრისტიანება მთის დამოუკიდებლობის მოსპობისა და კლასობრივი საზოგადოების უღელში მისი შებმის ერთგვარი პოლიტიკა იყო. ამ მიზნით ხორციელდებოდა ქართლის სამეფოსა თუ ცალკეულ ფეოდალთა ექსპანსიები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. ეს პროცესი კი მიმართული იყო კონსერვატიული მთის სტერეოტიპების დარღვევისაკენ (ჯალაბაძე 2000: 95).

საქართველოს მთის მოსახლეობის გასაქრისტიანებლად მიმართული ღონისძიებათა ცნობები დაუცავს როგორც ჰაგიოგრაფიული, ასევე საერო ჟანრის მწერლობას. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ" – ს ცნობით, წმიდა ნინოს მიერ ქართლის

გაქრისტიანების შემდეგ, ქრისტიანობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობისათვის უქადაგია: „და მოუწოდა მთიელთა ყოველთა, ქართალელ – ფხოველთა, წალკასნელთა. და შემოკრბა ერი ურიცხჳ. მაშინ აღდგა წმიდაჲ და სანატრელი და განმანათლებელი ნეტარი ნინო, დედაჲ ჩუენი, აღიპყრნა კელნი ღმრთისა მიერ. და მოუწოდა შემწედ წმიდასა ღმრთის მშობელსა. და კუალად განირთხა კელი ერისა მიმართ და უქადაგა სარწმუნოებაჲ მისა ღმრთისაჲ. ხოლო მათ პირუტყუ სახეთა, ვითარცა ესმა ქადაგებაჲ უცხოდ განუყარნეს თავნი, და პირნი გარემოიქცივნეს და იღრქენდეს კბილთა მათთა წმიდისა ნინოჲსთჳს, ხოლო ეშინოდა დედოფლისაგან. ხოლო ნინო უბრძანა ერისთავსა, რაჲთა წარმართოს მცირედ მახვლი მათ ზედა და ვითარცა შებმა უყვეს, შიშით მისცნეს თავნი მათნი ნათლის – ღებასა, და დალეწნეს კერპნი მათნი" („მოქცევაი ქართლისაჲ" 1964: 89).

ამ ცნობის მიხედვით, მთიელთა გასაქრისტიანებლად ძალის გამოყენება გამხდარა საჭირო.

ქრისტიანობას განსაკუთრებით ფხოველებმა გაუწიეს წინააღმდეგობა, რამაც მათი თუშეთში მიგრაცია გამოიწვია: „ხოლო ფხოველთა დაუტევეს ქუეყანა მათი და გარდავიდეს თუშეთს. და სხუანიცა მთეულნი უმრავლესნი არა მოიქცეს, არამედ დაუმძიმა მათ მეფემან ხარკი, ოდეს არა ინებეს ნათლის – ღება. (ქართლის ცხოვრება, ანასეული ნუსხა 1942: 80).

ქართლის სამეფო კარის მცდელობა მთიულთა გასაქრისტიანებლად გაგრძელდა შემდგომ საუკუნეებშიც.

ქრისტეს აღიარების მიზნით, ვახტანგ გორგასლის მემკვიდრემ დაჩიმ გამეფების შემდგომ, კახეთში მოიწვია მთიულნი: „ხოლო მათ არა ინებეს, და განდგეს ყოველნი ნოპატელნი" (ქართლის ცხოვრება, ანასეული ნუსხა 1942: 140).

მთიელთა გაქრისტიანებისთვის იღვწოდა აბიბოს ნეკრესელიც, რომელსაც მთიელთა გარკვეული ნაწილი მოუქცევია ქრისტეს რჯულზე (ქართლის ცხოვრება, მარიამისეული ნუსხა 1906: 107).

თამარის ისტორიკოსი მოგვითხრობს, მთიელთა სარწმუნოების და მათი განდგომის შესახებ, რომელსაც ადგილი თამარის მეფობის დროს ჰქონია. მთიელებს კვლავ გაუხსენებიათ და აღუდგენიათ თავიანთი წარმართული კერპების თაყვანისცემა, რის გამოც სამეფო კარს მთაში ჯარით გაუგზავნია ივანე ათაბაგი,

რის შედეგადაც კვლავ დაუმორჩილებიათ და ქრისტეს რჯულზე მოუქცევიათ მთიელები:

„იწყეს მთეულთა განდგომად, კაცთა ფხოველთა და დიდთა უკუე შვენებათა მშთევართა და უხარშავსა ჭამენ, და მრავალნი მმანი ერთსა დედაკაცსა მიიყუანებენ ცოლად. რომელი უჩინარსა რასმე ეშმაკსა თაყუანისცემენ და ზოგნი უნიშნოსა შავსა ძაღლსა და ამას ჰყოფენ, ხოლო ფხოველნი ჯვარის მსახურნი არიან და ქრისტიანობასა იჩემებენ. ამათ იწყეს რბევად და ხოცად ტყვეობად ცხადად და ღამით. მოუწოდა მეფემან ათაბაგსა ყოველთა მთეულთა, დვალთა, ცხრაზმელთა, მოკვეთა, კადელთა, ცხავატელთა, ჭართალთა, ერწოთნელთა, მისცა ივანე ათაბაგსა და წარავლინა მათ ზედა, ხოლო ივანე გონიერად ყო აღვიდა მთასა ფხოველთასა დიდოთასა რომელი არავის ექნა არცა პირველ არცა შემდგომად რამეთუ ერთ კერძო დაურჩა დურძუკეთი და ერთ კერძო დიდოეთი და ფხოვი, . . . და დაყვეს სამი თვენი ივნისი, ივლის და აგვისტოსი. მაშინ შეიწრებულთა ათაბაგისათა მოსცეს მძევლები და აღუთქუეს მსახურებად ხარაჯა და პირი სიმტკიცისა აღუთქვეს. წამოასხეს მძევლები, იქმნეს ზავნი” (ქართლის ცხოვრება, მარიამისეული ნუსხა 1906: 527-528).

თამარ მეფის დროს ფშავ – ხევსურთა გაქრისტიანების შესახებ მოგვითხრობს დიმიტრი ცისკარაულის საარქივო მასალებიც, რომელიც მას ხევსურების ტრადიციული გადმოცემების მიხედვით ჩაუწერია: „მათის ტრადიციულის გადმოცემით, უწინარეს დროში იგინი ცხოვრობდნენ ეგრედ წოდებულს „ხანდოსკარს“ ეხლანდელს ჟინვანის და მის გარშემო მიდამოებში და როდესაც მათგან მოითხოვეს გაქრისტიანება, იგინი ამ ახალ სჯულს გაეკცნენ და შეეხიზნენ ეხლანდელ ხევსურეთში, სადაც უგზოობის გამო დიდ ხანს დარჩნენ ისევ თავისუფლად. ქრისტიანობა მიიღეს თამარ დედოფლის დროს, რომელიც თურმე ძლიერ უყვარდათ და დღემდის დიდის პატივით ეპყრობიან მის სახელსა და ხსენებას (ცისკარაული, MM¹, 106, გვ. 3, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, დიმიტრი ცისკარაულის პირადი საარქივო ფონდი).

ფხოველთა წინააღმდეგ გალაშქრებაზე, მათი დამორჩილების და ჯვარის სამსახურში ჩაყენების ამსახველ ცნობებს გვაწვდის ჟამთააღმწერელიც; მისი

ცნობით, საქრთველოს სამეფო კარს დავით ულუს მეფობის დროს გაულაშქრია მთიანეთში. ხოლო, უშუალოდ ეს ლაშქრობა მესტუმრე ჯიქურის მიერ ყოფილა დაგეგმილი და სისრულეში მოყვანილი, რომელსაც დაუმორჩილებია და მოხარკედ გაუხდია ფხოველნი (ქამთააღმწერელი 1959: 229 – 230).

მთიულეთ – ხევში ქრისტიანული რელიგიის მდგომარეობის და ისევ და ისევ ამ ტერიტორიაზე ქართული ეკლესიის მიერ ქრისტიანობის გავრცელების მცდელობის შესახებ საინტერესო ცნობას გვაწვდის წილკნის ეკლესიის გუჯარი, რომელიც 1669 წელს დომენტი კათალიკოზის განკარგულებით დაუწერია რომანოზ წილკნელს. გუჯარი კი ასეთი შინაარსის არის: „ქ. ქაისხეველებს არა აძევს რა: არა დრამა, არა სახუცო, არა ჩაყენება წილკნელისა თვინიერ. ღვდელი თუ მოკვდეს, ან გამოჩენილი მსახური, რაც შეეძლოს, საწირავი მიაართონ. ქაისხეველებს ამიტომ არა ედვათ რა, რომ იმათი გული კიდევ მოუქცევარი იყო: ეფისკოპოზის შესვლას წყინობდნენ, არც ახსარებისა იცოდნენ. ზაალ ერისთავმა რომანოზი წილკნელი შეგზავნა. წილკნელს ჯანლი უყვეს, არ შეუშვეს. ერისთავმა უწყინათ, იასაულები გამოუსივათ, ავად მოეპყრა. ადგნენ და წილკნელს შე(ე)ხვეწნენ და წილკნელმა იპატივა და წილკნელისა საწირავი დაიდვეს“.

„ქ. ანანურს ზევით ხევს გარდა ისე წილკნელის ათორმეტაგანის მოქცეული არის. რახან წმინდის ე(მ)ბაზის შვილნი შექმნილიყვნენ, იმათი ეფისკოპოზი ვინც წილკნელი ყოფილან, იმათ სამწყსო ყოფილა. მცირედ მცირედ ქრისტიანობა შამოუგდიათ, ხუცესი და დიაკონი დაუდგინებიათ, წმინდის ნათლისღების შვილობა გამრავლებულა. არაგვის ერისთავი არავინ ყოფილა იმის მოქცევაში ერისთავათ თვინიერ შაბურიშვილის მეტი. იმას ჭერია დაბალი საერისთო. ანანურს ზევით მთიულ(ე)თს წილკნელისა არა ედვა რა, არა დრამა, არა საწირავი, არა სახუცო, არც ძველს გუჯარში ეწერა. ახლა ჩვენ ფრიად ცოდვილმან და ყოველთა კაცთა უნარჩევსმან, წილკნელ ეფისკოპოზმან რომანოზ გვიბრძანა არ(ა)გვის ერისთავმან ზაალ, დამწყსა და კეთილად გარჯულვა. ჩვენც არა უდებ ვქმენით ბრძანებასა მწყემსბმთავრისასა, რომელმან ბრძანა, წარვედით და მოიმოწაფენითო, და შემდგომი ამის, წარვედით და შეუდგით კვალსა ისე მამ(ა)დმთავრისასა და მივედით მთიულეთსა. მცირე რამ ქრისტიანობა იყო და ორი ხუცესი, არც

ქრისტიანობა დ(ა) არც ნათლის ღების შვილობა მართ არ ეწოდებოდა, ისევ კერპის მგზავსი იყვნენ: არც მართლა ნათლის ღება იცოდნენ, აღსარება სრულიად არ იყო".

„არცა მარხვა იცოდნენ, თვინიერ დიდმარხვის მეტი. ფრიადითა ჭირითა ვიღვაწე. ზოგი ერისთვის ძალი მქონდა შ(ე)მწეთ, ზოგნი თავისის ნებით მოიქცნენ. აღსარება, ემბაზით ნათვლა გავაჩინეთ. წმინდას ზიარებას ერის კაცს მისცემდა სადმე ღვდელი და ერის კაცი სადმე აზიარებდა. ესეც ამოვკვეთეთ. ერის კაცს ღვდელი საიდუმლოს არ მისცემს – თითონ ღვდელმა უნდა აზიაროს ერის კაცი. ჩვენ, რომანოზ წილკნელი ზა(ა)ლ ერისთ(ა)ვის დროს მთიულეთში სამჯერ ვყოფილვართ, საყდრები ვაკურთხეთ, იქაურს ღვდელს სახუცო თითო ფური დავადევით ერისთავმა და ჩვენ. . . „ხევი ნინოს მოქცეულია, მასუკან ისე წილკნელი ყოფილა. ძველს გუჯარში ხევისთავიან საეპიზკოპოზო სათხოვარი არა სახუცო, არა დრამა არ ეწერა, არც ჩვენ დავადევით" (ჩხეტია 1925: 11 – 24).

ამ საინტერესო გუჯარის მიხედვით, ბატონი რ. თოფჩიშვილი გამოთქვამს აზრს, რომლის მიხედვითაც: „ამჟამად, რომ არაგვის ხეობის მთისწინეთში – ქაისხევში (რომელიც წილკნელი ეპისკოპოზის სამწყსოში შედიოდა) XVII ს – ის მეორე ნახევარში ძლიერი იყო წარმართული ელემენტები. როგორც ჩანს, სიგელის შედგენის დროისათვის ქაისხევის მოსახლეობა მთიდან იყო მიგრირებული, ძირითადად ხევსურეთიდან, სადაც სინკრეტიზმის ელემენტები დიდხანს შემორჩა. XVI – XVII სს. მთიდან მთისწინეთში მოსული მოსახლეობა ინარჩუნებდა წარმართულ კულტმსახურებას, არ იხდიდა წილკნელი ეპისკოპოსის გადასახადებს და არც ქრისტიან მღვდელმსახურებს უშვებდა ქაისხევში. ანალოგიური რელიგიური ვითარება გვქონდა უფრო ჩრდილოეთით, მთიულეთში" (თოფჩიშვილი 2000: 77 – 78).

ქრისტიანული წესის და რიგის დაცვისკენ მოუწოდებს მთიელებს ერეკლე II –ის ძის, ვახტანგ ბატონიშვილის 1782 წლის „განჩინება მთიურთა": „რომელიც რომ ამ ქვეყნისათვის ეპისკოპოსათ დადგინებული წილკნელი ბრძანდებოდეს და იმ ეპისკოპოსმა სულიერი კანონი გიბძანოსთ და მართლის ქრისტიანობის წესი და რიგი გამცნოსთ და დაგარიგოსთ და თქვენ იმაზედ არ დაემორჩილნეთ და არ დაუჯეროთ და ეს ჩვენ შეგიტყევით, ამას დიდად მოგკითხავთ და ჩვენად

შეცოდებად და მუხანათად გარდაგაცდევინებთ" (განჩინება ბარისა და მთიურთა ადგილთა, ქართული სამართლის ძეგლები 1965: 451).

გ. ჯალაბაძის აზრით, მთაში მძლავრი წარმართული ნიშნის არსებობა, განპირობებული ყოფილა მთაზე ბარის ფეოდალთა ბატონობის სისუსტით. ამიტომ რელიგიური მიმართულება ფშავ – ხევსურთა ყოფაში ისევ ძველი დარჩენილა. გ. ჯალაბაძე თავისი აზრის ლოგიკურობისათვის იმოწმებს იოანე წილკნელის მიერ 1800 წელს შედგენილ მოხსენებით ბარათს: ბარათი ანტონ კათალიკოსის სახელზეა შედგენილი და გათვალისწინებული ყოფილა რუსეთის იმპერატორის – პავლე პირველისათვის. მოხსენებით ბარათში იოანე წილკნელი კმაყოფილი ტონით აღნიშნავს: „კაწალხევში ავედი. იქ ფშავლები ცხოვრობენ 100 კომლი და სამ დღეში მრავალი მოვაქციე ქრისტიანობაზეო". ამ დოკუმენტიდან კარგად ჩანს, თუ რა დიდი ხნის მანძილზე შესძლეს მთიელთ რელიგიურს დარგში ავტონომია შეენარჩუნებინა" (ჯალაბაძე 1986: 66).

მთაში როგორც საერო, ასევე სასულიერო ხელისუფლების მიერ ქრისტიანობის დანერგვის შესახებ, მეტყველებენ აქ არსებული, მაგრამ უკვე განადგურებული ქრისტიანული ეკლესია – მონასტრების ნაშთები.

სერგი მაკალათიას ფშავის შესახებ აღნიშნული აქვს: „ქრისტიანობა ფშავში ადრე შესულა (IV საუკ.), მაგრამ მის მოძღვრებას ხალხში ღრმა ფესვები ვერ გაუდგამს და ეს კუთხეც ქრისტიანული ძეგლებით ღარიბია. მართალია, ფშავში აწ უკვე გაუქმებული ქრისტიანული ეკლესიებიც არის: შუაფხოში, მუქოში, თამარ – მეფეში, ჩარგალში და მაღაროსკარში, მაგრამ მათი ხნოვანება მე – 19 საუკუნეს არ სცილდება (მაკალათია 1985: 190 – 191).

XIX საუკუნის შუაფხოში და მუქოში (ფშავი) არსებული ქრისტიანული ეკლესიები დიდად გამშვენებული და მოწყობილი ყოფილა (ფშავ – ხევსურეთი, 1890: 2).

მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს ფშავში, კერძოდ კი ლაშარის სალოცავში, შემორჩენილი ყოფილა განადგურების პირას მისული ეკლესია, რომლის კედლებს ჯერ კიდევ შემორჩენოდათ ჯვრის სახეები (ძამსაშვილი 1880 ა: 3).

ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებაზე და ეკლესიების მშენებლობაზე მიუთითებს XIX საუკუნეში კოპალას სალოცავის ახლოს არსებულ მაღალ მთის

წვერზე რ. დამსაშვილის მიერ ნახული ძველი ეკლესიის ნაშთები, რომლის გარშემო ძველი საფლავები ყოფილა. ამ ცნობის ავტორს მოუწოდებია მათი ნახვა, მაგრამ უზორობის გამო მთის წვერზე ვერ ასულა (დამსაშვილი 1880 ა: 1).

ერთ დროს ფშავ – ხევსურეთში საქართველოს ეკლესიისა და საერო ხელისუფლების მიერ ქრისტიანობის გავრცელების მიზნით ეკლესია – მონასტრების აღმშენებლობის შესახებ მეტყველებს დიმიტრი ცისკარაულის ცნობა, რომლის მიხედვითაც: ხევსურეთის სოფლებში ყოფილა ადგილობრივი ტრადიციული წესისთვის შესასრულებელი ნანგრევებად ქცეული სალოცავები, რომლებიც თავის დროზე (დ. ცისკარაულის ვარაუდით) ეკლესიები იქნებოდნენ, ახლა კი გადაქცეულან წარმართულ სამლოცველოებად (ცისკარაული, M¹. 106, გვ. 3, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, დიმიტრი ცისკარაულის საარქივო ფონდი).

ფხოვის ტერიტორიაზე აღმოჩენილია მცირე ზომის ეკლესია – მონასტრების ნაშთები, რომელთაც არქეოლოგები VIII – IX საუკუნეებით ათარიღებენ (არაბული 2006: 82).

ერთ დროს ფშავ – ხევსურეთში ქრისტიანობის მყარად არსებობაზე მიუთითებს არა მარტო აქ შემორჩენილი ძველი ეკლესიის ნაშთები, არამედ აქ არსებულ ხატ–სალოცავებში ძველი დროიდან დიდი რაოდენობით დაცული ქრისტიანული ხატები და საჭირო ნივთები, რომლებიც უკვე ხევის – ბერ– დეკანოზთა ხელში ყოფილა (დამსაშვილი 1880 ბ:1 – 2).

ასეთივე უნიკალური ქრისტიანული ნივთებია დაფიქსირებული მთიულეთში (მლეთაში), რომლებიც ფორმით და სიძველით ძალზედ შესანიშნავნი ყოფილან. (მლეთელი 1885: 2).

ხევსურეთის ჯვარ – სალოცავებში, დიმიტრი ცისკარაულის ჩანაწერების მიხედვით, ყოფილა მრავალი ვერცხლის და ბრინჯაოსგან ნაკეთი წარწერიანი და უწარწერო შეწირული მრავალი ნივთი. აქ ყოფილა თამარ დედოფლის მიერ შეწირული ნივთი წარწერით: „ეს შემომიწირავს თამარსა დედოფალსა ამა და ამ წმიდანის სადიდებლად“. დ. ცისკარაულს, შემოწირულ ნივთებს შორის დაფიქსირებული აქვს ერეკლე მეფის და ვინმე ჯიმშერ მთავრის მიერ შეწირული საგნებიც. ამ ნივთების ხელში გდებას, თურმე, ბევრი ცდილობდა - როგორც საერო,

ასევე საეკლესიო პირიც. მაგრამ ხევსურები მათ საგულდაგულოდ მალავდნენ და იშვიათად თუ აჩვენებდნენ ვინმეს. სოფელ ახიელის მთავარანგელოზის სამლოცველოშიც ყოფილა ძვირფასი ლითონისგან ნაკეთები ტაბაკი, წონით დაახლოებით შვიდ გირვანქამდის. რომელზედაც გამოსახული ყოფილა ხარება, გარშემო კი ჩამოსხმული ლათინური ასოებით წარწერა ჰქონია (ცისკარაული, 1911, 106. გვ. 64, ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის არქივი, დიმიტრი ცისკარაულის საარქივო ფონდი).

მშვიდობიანი გზით გავრცელებულმა თუ ცეცხლითა და მახვილით შეჭრილმა ქრისტიანობამ მთიელთა სარწმუნოებაზე მხოლოდ ზერელე ზეგავლენა მოახდინა, გაბატონებული რელიგიის ადგილი მან ვერ დაიკავა. წარმართი მთიელი „ქრისტიანის“ სახელით მოინათლა, მაგრამ თავისი მამა – პაპის რელიგიას მან არ უღალატა. საუკუნეების მანძილზე ქართულ ეკლესიას და მთიელთა წარმართულ ხატს შორის დაუსრულებელი ბრძოლა წარმოებდა. ჩვენი ქვეყნის მთიანეთმა წინაქრისტიანული რელიგიის გადმონაშთი მტკიცედ დაიცვა და 20–ე საუკუნემდეც კი მოიტანა (ბოჭორიშვილი 1951: 68).

ჩვენ თუ დავუკვირდებით და შევისწავლით მთიელთა ყოფას, აშკარად დავინახავთ, რომ მათ ცხოვრების წესში მრავალი წარმართული ხასიათის წესჩვეულება შემორჩენილა, რომელსაც შერწყმია ქრისტიანული რელიგიის ელემენტები.

ქალბატონ ვერა ბარდაველიძის თქმით, ქართველი ხალხის ყოფაში შემონახული მდიდარი და მრავალმხრივი მასალის შესწავლა წარმოადგენს ძვირფას ისტორიულ წყაროს ქართველი ხალხის კულტურის ისტორიის საკვანძო საკითხების გასარკვევად (ბარდაველიძე 1974: 3).

როლანდ თოფჩიშვილის აღნიშვნით, დღევანდელ მთიელთა ეთნოგრაფიულ ყოფით მასალას თუ შევისწავლით, ნათლად დავინახავთ მათ ყოფაში მრავალ, წარმართული ნიშნის მქონე წეს-ჩვეულებას, რომლის შესწავლითაც ჩვენ შევძლებთ წინაქრისტიანული რელიგიური სისტემის აღდგენას (თოფჩიშვილი 2000: 74).

მთაში ქრისტიანობის ზედაპირული გავრცელება გამოწვეული იყო სხვადასხვა მიზეზით. ჩვენი აზრით, ერთ-ერთი პირველი მიზეზი, რომლის გამოც ქრისტიანობამ მყარად ვერ მოიკიდა ფეხი მთის მოსახლეობაში, იყო ისევ მთა,

რომელიც გეოგრაფიული და სხვა ფაქტორების გამო გამოირჩეოდა კარჩაკეტილობით, რის შედეგადაც ქრისტიანულს წარმართული ჭარბობდა.

საქართველოს ცენტრალური რაიონებისგან განსხვავებით, რომლებიც წარმოადგენდნენ ქრისტიანობის გავრცელების კერებს მთიანი რაიონებისკენ, ამ უკანასკნელთა აზროვნებაში მაინც საკუთარი სამყაროს წარმართული სურათი აისახებოდა. ამგვარი სურათის თითქმის უძლეველობა გამოწვეული იყო წარმართული რწმენით, რომლის მიხედვითაც თვითონ მთა წარმოადგენდა ღვთაებას. მთები იყო საუფლო როგორც მამრს, ასევე ქალ – ღვთაებათა. ქრისტიანობის მიზანს ასეთი მთების გაქრისტიანება წარმოადგენდა, რომელსაც თან სდევდა კერპსალოცავების ადგილას ეკლესიების მშენებლობა. ეს პროცესი ნათლადაა წარმოდგენილი როგორც საისტორიო, ასევე აგიოგრაფიული ჟანრის ლიტერატურაში (სირაძე 1987: 105 – 106).

ჰაგიოგრაფიულ ნიმუშებში მრავლად არის პასაჟები, სადაც წარმოდგენილია საქართველოს განაპირა, მაღალმთიანი ხეობების და წარმართული მთების ქრისტიანიზირების პროცესი. ამ სახის სურათი წარმოდგენილია „მარტულობად ყრმათა კოლაელთად“ – ს ძეგლში: „იყო სოფელი ერთი დიდი თავსა ზედა დიდისა მის მდინარისასა, რომელსა ჰრქჳან მტკუარი, კევსა, რომელსა ჰრქჳან კოლაჲ. და იყო უმრავლესი ერი სოფლისაჲ მის წარმართთა კერპთ მსახური, და უმცროსი ერი ქრისტიანე, ღმრთის მსახური“ (წამებაჲ ყრმათა წმიდათაჲ რიცხვთ ცხრათაჲ 1964: 183 – 184).

დასახელებულ ძეგლში, მცირეწლოვანი ბავშვები მოიქცევიან ქრისტეს რჯულზე, რის გამოც მათ, მათი წარმართი მშობლები დახოცავენ (წამებაჲ ყრმათა წმიდათაჲ რიცხვთ ცხრათაჲ 1964: 184 – 186).

ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებათა მკვლევარი, ქალბატონი ნათელა ვაჩნაძე გამოთქვამს მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც: „ეს დრამატული მოვლენები გათამაშდა მცხეთიდან – ქართლის სამეფოს პოლიტიკური და რელიგიური ცენტრიდან – საკმაოდ მოშორებით, მაღალმთიან ხეობაში, „თავსა ზედა დიდისა მის მდინარისასა, რომელსა ჰრქჳან მტკუარი.“ ეს ხომ უძველესი ქართული თემია – კოლა, მთიან მხარეებში ხომ სხვაგვარად იყვნენ განწყობილნი ყოველივე სიახლის მიმართ, ვიდრე ბარში! მთები აშორიშორებდა ერთიანი ქართული სამეფოს

ცალკეულ შემადგენელ ნაწილებს, ჰყოფდა საზოგადოებას ცალკეულ სოციოკულტურულ ერთეულებად, ხელს უწყობდა მათ კარჩაკეტილობას მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე და თვით ახალ და უახლეს ხანაშიც კი" (ვაჩნაძე 1998: 20).

ძეგლში წარმოდგენილია ის თავდაპირველი ხანა, როდესაც ქრისტიანობას საქართველოში ბრძოლა უნდა ჰქონოდა ადგილობრივ წარმართობასთან. აქ შენახულია უტყუარი სურათი იმისა, თუ როგორი სიძლიერით ჰყვარებიათ ჩვენ წინაპრებს თავიანთი წარმართული სარწმუნოება. რომ უბრძოლველად არ უთმობდნენ ასპარეზს ახალ სარწმუნოებას და გამწარებით ეწინააღმდეგებოდნენ ქრისტიანობას (ჯავახიშვილი 1945: 65).

წარმართულ კულტმსახურთა ადგილების და მათი რწმენის მიხედვით, წმინდა მთების გაქრისტიანების ამსახველი კადრები მჭიდროდ არის დაკავშირებული საქართველოში ცამეტი ასურელი მამის მოღვაწეობასთან.

იოანე ზედაზნელის „ცხოვრებაში“ ნათქვამია: „და გამოვიდა მიერ და აღვიდა მთასა მას მაღალსა, რომელსა ჰრქვან ზედაზადენ, სადა – იგი აწ მონასტერი მისი აღშენებულ არს. რამეთუ იყო ადგილი იგი ყოლადვე მაღნარ“, . . . „და მეორედ, ამისთჳს დაეყუდა ადგილსა მას, რამეთუ გოდოლი აღეშენა წარმართთა და ეშმაკნი ფრიად დამკვდრებულ იყუნეს და ჰმსახურებდეს კუამლითა ნაზორევთაჲთა“ (ცხოვრებაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაძნელისაჲ 1964: 201).

სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრების“ ტექსტში არსებული პასაჟების მიხედვით, საკერპო, უკაცრიელი ადგილების უფლის მიერი ცვრის ცხებისათვის იღწვიან წმიდა მამები. ტექსტის მიხედვით, ასეთი უკაცური საკერპო ადგილები მოხსენიებულია შემდეგი სახელებით: თავი შეშათაი, ტყიანი და ლოდიანი, მაღნარი და სხვ (ბასილ ზარზმელი 1964: 329 – 330).

ჰაგიოგრაფიული ძეგლების ცნობების მიხედვით, ქრისტიანობა რომ ცდილობდა წარმართული, უკაცრიელი, მაღნარი მთების გაქრისტიანებას, ამის ნათელი მაგალითი დაუცავს დავითის და ტირიქანის „მარტვილობის“ ტექსტს, რომლის ცნობით, წარმართი კაცი თევდოსი პირადი მზაკვრული ანგარების გამო „მაღნარ“, „ურწყულ“ და „ვერხუნარ“ მთის წვერზე დაუდარაჯდება თავის დისშვილებს, რომელნიც უფლის მაღლით ცხებულნი იყვნენ, და დახოცავს მათ. წარმართი

თევდოსი თავისი ქმედების გამო ბრმავდება, მაგრამ შემდგომ ერთი დიდი სასწაულის წყალობით იგი მოეგება გონს, ამის შედეგად აღიარებს ქრისტეს და სწორედ სასწაულის წყალობით აღუდგება მხედველობა (წმიდათა ყრმათა ორთა მმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: 186 – 191).

ამ ფაქტების მიხედვით, მოხდა არა მარტო წარმართი ადამიანის გაქრისტიანება, არამედ მასთან ერთად მოხდა ურწყული და მალწარი მთის ქრისტიანიზირებაც.

მთათა თაყვანისცემის და მათზე საკერპო ადგილების არსებობაზე მიუთითებს ნინოს „ცხოვრების“ ტექსტიც: „ვჰმსახურებდით სამე დაბადებულთა და არა დამბადებელსა, ქერობინთა ეტლთა ზედა მჯდომარისა წილ მთათა მაღალთა თაყყუანის – სცემდეს მამანი ჩუენნი, გებალსა და გარიზინსა, და მას ზედა არა იყო არცა ღმერთი, არცა მოსე, არცა ნიში მათი, არამედ კერპნი ქვისანი უსულონი. ხოლო ამას ქუეყანასა ქართლისასა იყვნეს ორნი მთანი და მათ ზედა ორნი კერპნი, არმაზ და ზადენ“ (მოქცევაჲ ქართლისაჲ 1964: 125).

მთის გაღმერთების და მის თაყვანისცემაზე მიუთითებს ქართველ მთიელებში ბოლო დრომდე ჩვეულებად შემორჩენილი წესი, რომელიც სრულდებოდა სნოს მცხოვრებთა მიერ საუფლო დღესასწაულთან დაკავშირებით. ამ დღეს, რომელიც მოდიოდა აღდგომიდან მეთორმეტე კვირა დღეზე, სწოველები მიემართებოდნენ ორ მაღალ მთის წვეროსაკენ. ერთი მთა მდებარეობდა სნოდან ჩრდილოეთით და მას უწოდებდნენ „წვერს“, ხოლო მეორე მთა სნოდან ჩრდილოეთით იყო, რომელსაც „დარყეს წვერის“ სახელით მოიხსენიებენ (ბედოშვილი 1881: 3).

მთიულეთში, მიხეილ კედელაძის მიერ ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, სოფ. კობაანში, მაღალ მთის წვერზე არსებულ ხატს, მოსახლეობა უწოდებდა „წვერის ანგელოზის ხატს“, ხოლო თვითონ ამ მთას მოიხსენიებდნენ „ხატის მთის სახელწოდებით“ (კედელაძე, 1/ 7. გვ. 8, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი). ჩვენ მიერ წარმოდგენილი ცნობის მიხედვით, ვფიქრობთ, რომ სახელწოდება „წვერის ანგელოზი“ –თ ჩვენს დრომდე მოაღწია წარმართული აზროვნებისათვის დამახასიათებელმა ნიშანმა, რომ ამ ცნობის მიხედვით, ჩვენ საქმე გვაქვს წინაქრისტიანული ცნობიერებისათვის დამახასიათებელ რწმენა– წარმოდგენასთან,

რომლის მიხედვითაც თავყვანს სცემდნენ და აღმერთებდნენ მთას, განსაკუთრებით კი მის წვერს.

აღნიშნულ ხატს, ჩვენ დროშიც მოსახლეობა დიდი მოწიწებითა და კრძალვით ეპყრობა. ტრადიციის მიხედვით, ხატს, მოსახლეობისაგან ჰქონია შეწირული სათიბები და სახნავი მიწები. ვინც ხატისათვის შეწირული სათიბით ისარგებლებდა (გასთიბავდა მას და თვითონვე მოიხმარდა), იგი ვალდებული იყო, წესით დადგენილი გადასახადი გადაეხადა ხატის სასარგებლოდ, მაგალითად, გადასახადად შეიძლება დაკისრებული ყოფილიყო გარკვეული რაოდენობის, სახლში გამოხდილი მაღალი ხარისხის არაყი, ან საკლავი. დაკისრებული გადასახადიდან ყველაფერი გადამხდელს იმ ხატის დღეობაში უნდა მიეტანა (კედელაძე, 1/ 7. გვ. 7 – 8. ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

ჩვენს მიერ მოტანილი მასალა მთის და მასთან დაკავშირებით არსებული წარმართული რწმენა – წარმოდგენები ქრისტიანული რელიგიისათვის წარმოადგენდნენ ერთგვარ ბარიერს, რომლის გადალახვაც საკმაოდ რთული აღმოჩნდა.

მკვლევარები, რომელთაც უმოგზაურიათ და შეხება ჰქონიათ აღმოსავლეთ საქართველოს მთასთან, ერთხმად აღიარებენ, რომ მთიელთა ეთნო – რელიგიურობაში მძლავრი წარმართულობის არსებობის ერთ – ერთი მიზეზი წარსულის გადმოცემის როლი იყო. ნ. ხიზანაშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ: „აქ, ამ სამშობლოში ფშავ – ხევსურმა აქამომდე შეუცვლელად დაიცვა თავისი ძველებური, მამა – პაპეული ზნე – ჩვეულება, ცხოვრება, წარსული გარდმოცემა. ამ მხრივ ფშავ – ხევსური უფრო ქართველია (თუ შეიძლება ასე ითქვას), ვიდრე თითონ ქართლელი. ქართლელი სცხოვრობს უფრო აწმყოთი, მომავალით. წარსულს მან თუ ზურგი არ შეაქცია, პირი მაინც აარიდა" (ხიზანაშვილი 1940: 1).

„სულ სხვა უნდა ითქვას ფშავ – ხევსურზედ. ერთიც და მეორეც სცხოვრობს წარსულით, გარდმოცემით. ქართლელისათვის გარდმოცემამ დიდი ხანია დაჰკარგა თავისი მნიშვნელობა, თავისი აღმზრდელი ძალა. ფშავ – ხევსურისათვის კი ეს გარდმოცემა აქამომდე ღვთიური მადლია, რომელიც ასულდგმულებს, აცხოველებს ამ მუქის ოდენა ხალხს. ქართლში ეს მადლი თუ არ აღმოიფხვრა, შესუსტდა

მაინც. იმის ადგილი დაიჭირა ახალმა ცხოვრებამ თავისი ახალი ფორმით, გარეგნობით. თუმცა ეს ახალი ცხოვრება ჯერ არ არის გამორკვეული და ძველი ახალს ებრძვის, მაგრამ მაინც ახლობა ცხადად ეტყობა ქართლის ცხოვრებას. რა სახეს მიიღებს ეს ცხოვრება – მომავალი გვიჩვენებს. ეხლა მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ ეს სახე არ იქნება ფოტოგრაფიული სურათი წარსულისა, მამაპაპეულის ცხოვრებისა. ამ სურათს მხოლოდ აქ, ფშავ – ხევსურეთში ჰპოვებთ" (ხიზანაშვილი 1940: 1).

ქალბატონ თინათინ ოჩიაურის მიხედვით, მთიელთა ყოფაში გადმოცემა იყო ერთ –ერთი მძლავრი საშუალება, რითაც მთის მოსახლეობა თავის ტრადიციასა და ადათ – წესებს ინარჩუნებდა, თავის ყოფას იცავდა. გადმოცემის ამ ძალის მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ ხალხური სამართლის ისეთი მნიშვნელოვანი ინსტიტუტი, როგორიც იყო ხევსურული რჯული (ოჩიაური 1967: 8).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა, კერძოდ კი, ხევსურების ცხოვრების წესში არსებული გადმოცემის მნიშვნელობა და ადგილი განაპირობებს ძველი შეხედულებების დაცვას, რომლებიც საუკუნეთა მანძილზე უცვლელად მეორდება. „ეს ასე იყო, ეს ასე უნდა იყოს, ეს ასე იქნება" (არაბული 2006: 8).

ქართველ მთიელებში (ხევში) არსებულ ცხოვრების წესზე გადმოცემის როლის შესახებ მეტყველებს გაბრიელ ბედოშვილის ცნობაც: „ჩვენი „ხევის" მცხოვრებნი არ იქნებოდნენ ზოგიერთ სხვა ქვეყნების ხალხებზედ უკან ჩამორჩომილნი ისე, როგორათაც ჰხედავთ და არიან დღეს, უკეთუ ყურადღებას აქცევდნენ დროთა ვითარებას, მისდევდნენ მას კვალზე. მაგრამ, საუბედუროდ, ესენი უფრო აქცევენ ყურადღებას და მისდევენ თავიანთ წინაპართაგან დარჩენილს ანდაზებს და აგრეთვე საზოგადოდ ყველას დამღუპველს და მაზარალებელს ჩვეულებებს" (ბედოშვილი 1881: 2).

ხევის მოსახლეობის სარწმუნოების შესახებ ვახუშტი ამბობს: „კაცნი არიან მბრძოლნი, ძლიერნი, ახოვანნი, ჰაეროვანნი, ვითარცა მთიულნი, გარნა ესენი უმჯობესნი ყოვლითა. სარწმუნოებით ქართველთა თანა, არამედ უმეცარნი" (ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: 358 – 359).

მთიულეთ–გუდამაყარში წინაპართაგან დატოვებული რწმენა – წარმოდგენების თაყვანისცემის შესახებ არაერთი საგაზეთო პუბლიკაცია აქვს გამოქვეყნებული

დიმიტრი მეტრეველს. მისი მიხედვით: „გუდამაყარში ისეთი ძველებური ნივთეულობა და ჩვეულება აქვთ, როგორც ფშავ– ხევსურთა, რომელნიც კაცს თვალ – წინ გამოუხატავენ ჯვრის ობეზსა, მაგალითებრ, იციან მიცვალებულის მოხსენება შუა ღამისას, როდესაც მთელს გარშემო ბუნებას სძინავს, აქვთ ჯვარი ვერცხლისა იარაღზედ და სხვ". . .

„მთიული, ძალიან მტკიცედ მიმდევარია კერპობისა: თუ ვინმე უცხო კაცმა ან ღვდელმა მისცა დარიგება, მაგალითებრ: სისუფთავეზედ, დედა – კაცების მელოგინების დროს ტყეში მელოგინობაზედ, ესენი ისე კერპულად მიუგებენ, რომ დაგეკარგებათ ყოველივე ხალისი დარიგებისა" (მეტრეველი 1881: 2).

მეცხრამეტე საუკუნის გუდამაყარში, როგორც ჩანს, საერო და სასულიერო ხელისუფლება ბევრს ცდილობდა საწარმართო, ძველი მავნე ჩვეულებების აღმოფხვრას, მაგრამ მათი მცდელობის შედეგი მცირე ყოფილა (გუდა–მაყარი 1888: 2).

მთიელთა ცხოვრების ყოფაში გადმოცემის გამო არსებულ საწარმართო წესზე და ქრისტიანობის გავრცელების ხელის შემშლელ ფაქტორებზე მიაწინებდა ვაჟა – ფშაველაც:

„ფშაველები, როგორც ნამდვილნი ქართველნი, რა თქმა უნდა, მართლ–მადიდებლები არიან, ხოლო ფშაველების მართლ–მადიდებლობა არ წარმოადგენს გაწმენდილს, შემუშავებულს რჯულს; იგი შემდგარია სხვა–და–სხვა წარმართულის და ქრისტიანულის წეს – რწმუნებისაგან, და ზოგიერთში ებრაულს რჯულს მოგვაგონებს. ეს შერევნა სხვა–და–სხვა რჯულისა ერთმანეთში ადვილად წარმოსადგენია, რადგან ხალხი, როდესაც ახალს რჯულს ეკიდება, ისე მალე ვერ ანებებს თავს ძველს რჯულსა, მართლ – მადიდებელი მოძღვრებაც არ არის აქ განვითარებული იმიტომ, რომ ქრისტიანობის მქადაგებლების, მღვდლების ხსენება მალე გამქრალა აქ. ამის მიზეზად ჩაითვლება ათას ნაირი ლეწვა – მტვრევა, რომელმაც საქართველოს თავზე გადაიარა. ხალხს მხოლოდ ყური მოუკრავს ქრისტიანობისათვის; რაკი შეჰმოლევინ და არ შეჰრჩენიან მღვდლები, რომლებიც ხშირ – ხშირად მოაგონებდნენ ხალხს ქრისტეს მოძღვრებას, ხალხს ისევ ძველი რჯული აგონდებოდა" (ფშაველა 1886 ბ: 1).

მთის მოსახლეობის ცნობიერებაში არსებულ მრავალ წარმართული წესის მიზეზზე მიუთითებს 1770 წლის დემოგრაფიული ნუსხაც, სადაც ვკითხულობთ: „არს კევსურეთი კერძო ქრისტიანე ჩვენის მოუცლელობით და ჟამთ ვითარებით სჯულზედ წამკდარნი. კომლნი ათას ორასი" (გამრეკელი, ციტირებული 1973: 153).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობის ეთნო – რელიგიურ ყოფაში ქრისტიანობის გახალხურება, უყურადღებოდ არც უცხოელ მოგზაურებს დარჩენიათ.

„მთებში, არაგვის და თერგის სათავეებში ეგრეთწოდებული ფშავეები და ხევსურები ცხოვრობენ; უფრო აღმოსავლეთით კი ზემოთ ხსენებული თუშები. . . „ფშავებსა და ხევსურებს, ისევე როგორც ოსებს, სულ არ გააჩნიათ რელიგია. ამის გამო ძალიან უჭირთ როგორც ერთის, ისე მეორეთა მონათვლა მართლმადიდებელ ქრისტიანებად. ისენი მღვდლებს, რომლებსაც მათ უგზავნიდნენ, ყოველთვის უკან აგდებდნენ" (კოხისა და სპენსერის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ 1981: 156).

ხევსურეთის ყოფა – ცხოვრების და რჯულის შესახებ ძალზედ საინტერესო ჩანაწერები აქვს გაკეთებული რაფიელ ერისთავს:

„მათ საკუთარი ბუნება, საკუთარი ჩვეულება, საკუთარი განსჯა სამართლის, განსხვავებული ტანისამოსი და სჯულიცა თავიანთის ნებისა აქვთ, . . . სჯულისათვის თითონ უწოდებენ ესენი თავიანთ თავსა ქართველად, გარნა სჯული და თვისება იმათი არა ეთანხმების ქართულსა, არამედ სჯული მათი არის შედგენილი ყოველთაგან სჯულთა წარმართთასა, . . . ესრეთ რომელ როგორათაც ჩვენა ვსცნობთ პირველად ესენი იქმნებოდნენ კერპები და ოდესმე ვისმე წმიდასა მამასა შეუგონებია იმათთვის სჯულისათვის ქრისტიანობისა და უსწავლიათ რაოდენიმე ნაწილად, ხოლო ცვლილების გამო დროთასა აღარავინ ჰყოლიათ მათ მწყემსი და მასწავლებელი. ამისათვის მოქცეულან იგინი სხვისა და სხვისა სჯულისადმი. მაგალითებრ სომხის სჯულისაგან იციან რომელის ხევსურები არა სჭამენ კურდღელსა. ურიას სჯულისავით ღორის ხორცს არა სჭამენ. . . . სალოცავები მათი არს ჯვარი, რომელსაცა თავყანს სცემენ და სახელად უწოდებენ გუდანის ჯვარი, საღმრთო ზღურბლის თავს, ხახმატის ჯვარი, გიორგი ნაღვარის პირისა, სანების ჯვარი და კარატის ჯვარი".

„ხოლო სხვანი ხატნი და სალოცავნი ამათ მრავალნი არიან ესე. იგი ანატორი, ნახარელა, პეტრე – პავლე, ადგილის დედა, პირქუში, გიორგი მუხის ანგელოზი, თელის ანგელოზი, გორის ანგელოზი, ჯიმაღის ჯვარი, კოპალა, უნჯის ანგელოზი, დიდ გორი, თეთრი გიორგი, კარის მეზობელი, იახსარი და სხვანი მრავალნი. არიან ამა ხატებსა შუა პატივსაცემელნი ვითარცა პირდაპირ გამოცხადებული ანგელოზი. . . ჰგონებენ იგინი ხევსურთა ნათესავნი ღმერთსა მრავალისად და ამას ერთსა ესე იგი აღმოსავლეთის ღმერთი, დასავლეთის ღმერთი, სულეთის ღმერთი, ქრისტე ღმერთი და დიდი ღმერთი, რომელზედაცა ერთისა ღთისათვის განმარტებასა არა შეიგონებენ და არცა დაერწმუნებიან".

„მეფეების დროს ყოფილა ამათი ცხოვრება რადგან ეს ხალხი არა არს მზგავსი არა რომლისამე სხვის ნათესავისა, ამისათვის დიდათ ესახელებოდათ მეფეთა საქართველოსათა, ესენი დაჰყვანდათ თავისუფლად, რომელიც ერთ თვეს მეფის სახლში იქმნებოდის საჩუქარს მიიღებდა და წამოვიდოდა" (ხეც. რ. ერისთავის ფონდი №1074: 1-26).

ხევსურების წარმართობის ერთ – ერთ მიზეზად რ. ერისთავს დასახელებული აქვს დროის ცვლილება, რის შედეგადაც ამ მხარეში ქრისტიანული რელიგიის მცოდნე აღარ დარჩენილა, რომელიც იქადაგებდა ქრისტიანობას. ამის გამო კი ხევსურეთში კვლავ წარმართული წეს – ჩვეულებანი აღორძინებულა.

ხევსურთა, ქრისტიანული ლოცვების ტექსტის არევის, გაუგებრობის და დროთა ვითარების შეცვლის გავლენის შესახებ თითქმის ანალოგიური ცნობა მოეპოვება ვ. ფშაველასაც. ეს ცნობა ვაჟას ჩაუწერია ღულელი ხევისბერისაგან, რომელსაც შემდეგი ამბავი უთქვამს ვაჟასთვის: „ხევსურეთში ბოლოს დროს ერთი მღვდელი დარჩენილა. მაშინ საქართველო თათრებს სჭერიათ. ორმოცი წელიწადი ამ მღვდელს განუშორებლად ხევსურეთში უცხოვრია და ისე დაბერებულა, რომ წვერი დაბლა მიწაზე უთრევია. ორმოცის წლის განმავლობაში ცოლშვილი არ უნახავს. ბოლოს ამბავი მოუტანიათ იმისთვის: საქართველოში დიდი არევდარევაა, თათრები უმოწყალოდ ჰხოცვენ ქართველებს, თითონ ქართველებიც მოღალატეობენ, ძმა ძმას აღარ ინდობს, შვილი მამასაო. ამ ამბის გამგონე, ჯერ სიბერისაგან დასუსტებული, ჭკუიდან შეცვლილა, წირვა–ლოცვაც არევით უსრულებია და ხევისბერებისათვისაც არევით გადმოუცია ჟამის წირვაო" (ფშაველა 1964: 91).

ფშავ-ხევსურთა რჯულის შესახებ თავისი აზრი აქვს გამოთქმული 1912 წელს ამ მხარეში მოგზაურობისას ეპისკოპოსს ანტონს, რომელიც ამ ადგილის მკვიდრთ წარმართებად მოიხსენიებს.

ეპისკოპოს ანტონის ამ აზრს გამოეხმაურა ვაჟა-ფშაველა თავის წერილით, სადაც ამტკიცებს, რომ ფშავ-ხევსურთა რელიგია არის არა წარმართულ კერპთაყვანისმცემლური (ეპისკოპოს ანტონის მიხედვით), არამედ ქრისტიანულ ხალხური, სადაც შერევია ერთმანეთს არქაული და ქრისტიანული წესები და ამ სახით მოუღწევია ჩვენამდე. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ვაჟა – ფშაველა არ უარყოფს მთიელთა რელიგიაში წარმართულის არსებობასაც (ფშაველა 1964: 357 – 360).

ჩვენს მიერ წარმოდგენილი ფაქტების და აგრეთვე სხვა მიზეზების გამო მთიელებში ქრისტიანობამ მყარად ვერ მოიკიდა ფეხი. ქრისტიანობის ის ნიშნებიც რომელთაც აქ პოვეს დამკვიდრება, ისინიც შეერწყნენ ადგილობრივ წინაქრისტიანულ ჩვეულებებს და, ამრიგად, ქრისტიანობა მივიღეთ, როგორც ამას მკვლევარები აღნიშნავენ, გასოფლურებული, ხალხური სახით.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ რწმენა – წარმოდგენებთან დაკავშირებით, მე – 19 საუკუნის მკვლევარებიდან დღემდე ერთი საკმაოდ მყარი შეხედულებაა, რომ აქ არსებობს რელიგიური სინკრეტიზმი. მკვლევართა ერთი ნაწილი ამას მიიჩნევს არქაული, წარმართული რელიგიური სამყაროს გადმონაშთად და აქედან ქრისტიანობის ეპოქაში მათი გადმოსვლისა და შენარჩუნების პროცესად (მიმინოშვილი 1998: 37).

მთიელთა სინკრეტული რელიგია მოიცავს როგორც მითოლოგიურ ღვთაებათა და ღვთისშვილთა, ასევე ქრისტიანული რელიგიის წმინდანთა თაყვანისცემას.

ხევსურები თავიანთ სალოცავს „ჯვარს“ ეძახიან, ფშაველები კი – „ხატს“, ეს ორივენი კი ერთმანეთის სინონიმებია, მაგრამ ამ შემთხვევაში „ხატი“ უფრო გვიანდელი უნდა იყოს (არაბული 2006: 29).

ჯვარიც და ხატიც ზეციურ ღვთაებათა ამქვეყნიურ საბრძანისებს წარმოადგენდნენ. ეს ზეციური არსებანი შემდგომში ასტრალურ ღვთაებად გარდაიქმნენ, გაუჩნდათ უზენაესი ტრიადა (მორიგე ღმერთი, მზექალი, კვირია), რომლის მორჩილების ქვეშაც აღმოჩნდნენ. ეს დამორჩილებული ასტრალური

ღვთაებები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ღვთისშვილებად მოიხსენიებიან. თავის მხრივ, ღვთისშვილებს ემორჩილებოდნენ არქაული დროიდან მომდინარე რელიგიური პერსონაჟები (მწევარნი, ლაშქარნი, დობილნი). (თოფჩიშვილი 2008: 277).

დღეს „ჯვარისა“ და „ხატის“ სახელი, ქრისტიანობის გავლენით წარმოდგენილია ქრისტიანული სიმბოლიკის მნიშვნელობით. მაგრამ, როგორც ქალბატონი ვერა ბარდაველიძე ბრძანებს: „ქართველი ხალხის ისტორიული განვითარების სხვადასხვა უფრო ადრეულ საფეხურებზე, ეს ტერმინები სხვა შინაარსის მატარებელი ყოფილა“ (ბარდაველიძე 1974: 10).

ქართველ მთიელთა მითოლოგიური გადმოცემების მიხედვით, უზენაესი მორიგე ღმერთის საბრძანებელს ღვთის კარი წარმოადგენს. სადაც ღვთისშვილნი იკრიბებიან და არჩევენ სკნელის ამბებს. ყველა საკითხი წყდება მორიგეს სურვილისამებრ, მაგრამ იგი მიუწვდომელი და უხილავია. მორიგესა და ღვთისშვილთა შორის შუამავლის ფუნქცია კვირიას აკისრია (ქეშიკაშვილი 1990: 9).

როგორც უკვე ვთქვით, მორიგეს პირველი ადგილი უჭირავს, იგი უზენაესია და „რიგს და წესს აძლევს ქვეყნიერებას“. ი. ჯავახიშვილის დაკვირვებითაც, „ფშავლები და ხევსურები უზენაეს ღვთაებას „მორიგეს“ უწოდებენ“. „მორიგე“ ეპითეტია, რაც წესრიგის დამამყარებელს, განმკარგულებელს ნიშნავს. ღმერთები ან ღვთაებანი, მაშასადამე, მრავალია. თითოეულს თავისი მოვალეობა და საზრუნავი აქვს მიჩენილი. მორიგე მათ შორის ყველაზე უფროსია. ნ. ხიზანიშვილის თქმით, ქვეყნის უშუალო მმართველობაში იგი არ ერევა; ამისთვის მას თანაშემწენი, სხვა წვრილი ღვთაებანი, ხატები ჰყავს გამოყოფილი, თვითონ მხოლოდ ბრძანებებს იძლევა, რიგსა და წესს ადგენს ქვეყნისათვის. აქედან მომდინარეობს სახელწოდებაც: მორიგე – წესრიგის დამდგენი (ჩიქოვანი 1972: 38).

მორიგეს მიეწერება ხმელეთის დაარსება, მისთვის ცის დახურვა, მზე – მთვარის გაჩენა და ხმელეთზე ადამიანების გაჩენა. მეოცე საუკუნის დასაწყისში მორიგეს სახელი თანდათან დავიწყებას მიეცა და მისი ადგილი ღმერთმა დაიკავა (ქეშიკაშვილი 1990: 14).

მორიგეს შემდეგ ძლიერებით მეორე ადგილზე დგას კვირია. იგი არის უზენაესი ღვთის კარვის მეკარვე, მისი კარვის გამგებელი. მორიგეს მეკარვეობა კი მას

ანიჭებს შუამავლის როლს მორიგესა და ღვთისშვილებს შორის. ის არის სამართლის გამჩენი და განასახიერებს მორიგე ღმერთის ძალას, ამავე დროს, არის ხმელეთის მოურავიც (ქეშიკაშვილი 1990: 19).

ი. კიკვიძის კვლევის თანახმად, კვირიას კულტი დასაბამს ადრე ბრინჯაოს ხანიდან იღებს და გვევლინება ხან ნაყოფიერების, ხან კი მეომარ ღვთაებად. მის სიმბოლოს კი ცეცხლი და კერია წარმოადგენდა (კიკვიძე 1976: 195).

მორიგესა და კვირიას შემდეგ მესამე ადგილზე დგას ადგილის დედა, ანუ ხთიშობელი. ხთიშობელში ხევსურები გულისხმობენ არა მარიამ ღვთისშობელს, არამედ უზენაესი ღვთაების, ქვეყნიერების დედას. იგი ხალხის წარმოდგენით სხვადასხვა სახეს ატარებს. ადგილის დედას ჰყვანან „დობილნი“, რომელთაც ცალკე კოშკები უდგათ და ცალკე სამსახურს მოითხოვენ (არაბული 2006: 31–32).

ადგილის დედის თაყვანისცემა უძველესი დროიდან მომდინარეობს, რომლის რწმენითაც თითოეულ მთას, ხევს, გორას ჰყავს თავისი პატრონი ადგილის დედის სახით, ხოლო შემდგომ, როგორც ჩანს, ქრისტიანული რელიგიის გავლენით, ამ წარმართულ ღვთაებას ჩაანაცვლეს მასთან ახლოს მყოფი ქრისტიანული წმიდანის ღვთისმშობლის სახე, თუმცა, მისი ქრისტიანიზაციის მიუხედავად წარმართული ნიშნები საბოლოოდ მაინც ვერ განუდევნიათ მისთვის დამახასიათებელ საწესჩვეულებო ყოფიდან (ქეშიკაშვილი 1990: 27).

მთის მოსახლეობის რელიგიურ ყოფასა და თქმულებებში მნიშვნელოვანი ადგილი წმიდა ელიას თაყვანისცემას უკავია.

ხალხური თქმულებების მიხედვით, ელია განაგებს წვიმა – სეტყვას, მეხს, იგი გვევლინება ტაროსისა და ავდრის ბატონად, მას ქრისტე ღმერთის და წმიდა გიორგის შემდეგ მესამე ადგილი უკავია (ჯავახიშვილი 1979: 85).

ხალხურ რწმენაში არსებულ თვალსაზრისში წმიდა ელიას შესახებ, როგორც ჩანს, იგულისხმება ბიბლიური ელია წინასწარმეტყველი, რომლის ფუნქციების და სახის გახალხურება მომხდარა. წმინდა ელიას კულტის საქართველოში შემომტანად ივ. ქეშიკაშვილს მიაჩნია ოცდაექვსი საუკუნის წინ საქართველოში მოსული ებრაელების ნაკადი (ქეშიკაშვილი 1990: 36 – 37).

ბიბლიურ ელიას შეუძენია წარმართობისათვის დამახასიათებელი ნიშნები, ამგვარი ტრანსფორმირება კი გამოწვეული ყოფილა იბერიაში არსებული წარმართული რელიგიის გავლენით (ქეშიკაშვილი 1990: 37).

ხევსურული მასალების მიხედვით, ელია მიჩნეულია „დაბალხარისხოვან ხთისშვილად“, რომელსაც თიკანს უკლავენ და შესთხოვენ ჭირნახულის დაცვას, ცა – ღრუბელთ დამშვიდებას (ქეშიკაშვილი 1990: 38).

ჯავახეთში არსებული რწმენითაც, ელია წარმოგვიდგება სეტყვა – ქუხილის მბრძანებლად. ელვისა და ქუხილის დროს ჯავახი იტყოდა: „ბრმა ელიავ, მთა – მთა იარე“, ჯავახის აზრით, სეტყვა და ელვა–ქუხილი ელიას საქმეა და ამიტომ სთხოვენ, რომ დათესილ მინდვრებს სეტყვე ააცდინოს ელიამ (კოპტონაშვილი 1888: 3).

საქართველოში ბიბლიური ელიას კულტის დამკვიდრებას და მისი როგორც ქრისტიანული, ასევე ხალხური რწმენის საწყისების საკითხს განიხილავს ბატონი ელდარ ბუბულაშვილი: „საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიაში წმ. ელია წინასწარმეტყველს განსაკუთრებული ადგილი უკავია, რაც, ალბათ, იმით არის განპირობებული, რომ საქართველოს ეკლესია ფლობს დასახელებული წმინდანის მოსახსნამს. ამ ფაქტორით უნდა იყოს განპირობებული, რომ ქართულ ონომასტიკაში ელია – ილიას სახელი ადრეიდანვე დამკვიდრდა და ეს სახელი ქართულ წერილობით წყაროებში უძველესი დროიდან გვხვდება" (ბუბულაშვილი 2007: 23).

„საუკუნეების განმავლობაში წმინდა ელია – ილია წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილმა დღესასწაულებმა ხალხური სახე შეიძინა. ამის გამო ელია – ილია წინასწარმეტყველმა ქართულ ხალხურ კალენდარში უპირველესი ადგილი დაიკავა. წმინდა ელია – ილია აპოკრიფულ ლიტერატურაში და ხალხურ ტრადიციებში „ღრუბელთა წინამძღვარია“, რომელიც ცეცხლოვანი ეტლით დაქრის ზეცაში და განაგებს სეტყვას, ელვას, ქუხილს, წვიმას და გვალვას" (ბუბულაშვილი 2007: 25).

„ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ელია ქართული წარმართული ღვთაებაა, რაც სინამდვილეს არ შეეფერება. უეჭველია, რომ ადრეული პერიოდიდან ქართულ ხალხურ ტრადიციაში ელია – ილია ძველი ალთქმის გავლენით დამკვიდრდა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ელია – ილია ურწმუნეობის გამო ხალხს გვალვით სჯის და ამინდის რეგულირებას ახდენს. ძველი ალთქმის აღნიშნული ფაქტი

ქართულ სინამდვილეში ხალხური გახდა და ელია – ილიასადმი მიძღვნილმა დღესასწაულებმა ხალხური ტრადიციული ფორმა შეიძინა, რაც არ იძლევა ისეთი დასკვნის გაკეთების შესაძლებლობას, რომ ელია – ილია წარმართულ ღვთაებად მივიჩნიოთ" (ბუბულაშვილი 2007: 25).

აკადემიკოს ივანე ჯავახიშვილს ზუსტად ასეთი საფრთხილო და საკვლევი საკითხების შესახებ აქვს გამოთქმული აზრი, რომლის მიხედვითაც, „ამასთანავე მრავალი წარმართობის – დროინდელი ზნე – ჩვეულებანი და თქმულებებიც არის ხალხში დარჩენილი, რომელთა შესწავლას შეუძლია ძვირფასი მასალა მოგვცეს ძველ ქართველთა წარმართ ღვთაებათა საფუძვლის წარმოსადგენათ. მაგრამ თვით საგანი მეტად რთულია და დიდი სიფრთხილე და კრიტიკული წინდახედულობაა საჭირო, რომ უცხო ქართულად არ ვიცნათ, ახალი ძველად არ გვეჩვენოს" (ჯავახიშვილი 1979: 78).

როდესაც ვსაუბრობთ ქართველ მთიელთა წარმართული რელიგიის შესახებ, გვინდა თუ არა, გვერდს ვერ ავუვლით მნათობთა და, განსაკუთრებით, მზის თაყვანისცემის შესახებ არსებულ ცნობებს, რომლებიც ასახვას პოეზიულ როგორც ხალხურ ეთნო – რელიგიურ ყოფაში, ასევე უძველესი ქართული მწერლობის და ხალხურ ლიტერატურულ შემოქმედებაში.

მზე, ქართველთა მითოლოგიის მიხედვით, არის მდედრობითი საწყისის მქონე ქალი – ღვთაება და, ამავე დროს, ქართველთა წარმართულ პანთეონში უძველესიც არის და მატერიალურობის დროიდან მომდინარეობს, ანუ მზის კულტი, როგორც ქალღვთაებისა, უფრო ადრინდელია, ისე, როგორადაც დედამთავრული ოჯახი წინ უსწრებდა მამამთავრულს (ჩიქოვანი 1972: 29).

წარმართულ დროში, რომლისთვისაც დამახასიათებელია პოლითეიზმი, ისახება ახალი ტენდენცია მონოთეიზმისაკენ, რომლის დამკვიდრებაც წარმართებოდა უმთავრეს ღვთაებად მზის აღიარებით (სირაძე 1978 ბ: 32).

რ. სირაძის ვარაუდით, მზე იყო ქართველთა ადგილობრივი წარმართული ღვთაება, რომლის სახეც სპარსეთის მიერ დანერგილ არმაზის კულტში გამოვლინდა, არმაზის კულტს კი ცეცხლის სალოცავთა არსებობა უკავშირდება. ცეცხლი, ნეოპლატონიზმის კვალობაზე თუ ვიტყვით, ემანირებული მზეა. ასე რომ, ცეცხლის თაყვანისცემა მზის თაყვანისცემას კი არ გამოირიცხავს, არამედ მას

გულისხმობს. ამრიგად, ცეცხლი, მზე და არმაზი ერთმანეთს გულისხმობს (სირამე 1978 ბ: 46 – 47).

ჩვენ თუ ერთმანეთის იდენტურად გავიაზრებთ მზეს და ცეცხლს, მაშინ გამოდის, რომ მეოცე საუკუნის პირველი ნახევრის ბოლოს მთიულეთში ეთნოგრაფიული მიზნით მყოფ მიხეილ კედელაძის მიერ სოფელ ნადიბაანთში ცეცხლის ჯვრის სახელით არსებული ხატის და მისი დღეობების ჩანაწერების მიხედვით, გადმონაშთის სახით კერძოდ, თავი უჩენიათ ქართველთა უძველეს რწმენა – წარმოდგენებს მზის იგივე ცეცხლის თაყვანისცემის ფაქტებს (კედელაძე, მმ[@] !)\$ ბ^ა, გვ. 57, რვეული № 34, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის საარქივო ფონდი).

მზის, როგორც ღვთაების ხსენება, წარმართულ ღვთაებათა სადიდებელ–სავედრებელ ტექსტებში უზენაესი ღმერთის შემდეგ მოდის. „დიდება ღმერთსა, მაღლი ღმერთსა. . . დიდება მზესა, მზისმყოლთ ანგელოზთა" (ჩიქოვანი: 1972: 28).

ხევსურთა რელიგიური რწმენის შესახებ ბევრი თქმულა და დაწერილა. ამ საკითხით დაინტერესებულებმა იციან, რომ ხევსურთა სარწმუნოება, ძირითადად, წარმართული ხასიათისა იყო, რომელსაც უხვად ჰქონდა შერწყმული ქრისტიანული ელემენტები. მთავარ ღვთაებად მორიგე ღმერთი ითვლებოდა, მის ხელქვეითებად კი – ხევსურეთის სხვადასხვა თემ–სოფლების ღვთაებები, რომელთაც თავის მხრივ დამნაშავეს დამსჯელი ან გაჭირვებაში ჩავარდნილი ყმის დამხმარე ზებუნებრივი, ზოომორფული ან ადამიანური სახის მქონე არსებები ჰყავდათ. ღვთისშვილები ერთმანეთისგან თავიანთი უფლება – შესაძლებლობებითა და ფუნქციებითაც გამოირჩეოდნენ. ხალხმრავალი გვარისა და თემის ღვთაების კულტი უფრო ძლიერი იყო, ვიდრე მცირე საყმოსი (ოჩიაური 1977: 123).

ხევსურეთში, თითოეულ თემს თავისი საერთო სალოცავი აქვს, საკუთარი „ხატი" ჰყავს. ერთი თემის კაცი მეორე თემის ადგილ – მამულში რომ გადასახლდეს, მაინც თავის სათემო ხატს ვერ დაივიწყებს, მაინც მას ემსახურება, მას ლოცულობს (ხიზანიშვილი 1940: 19).

მთიელების სალოცავი ხატი წარმოადგენს უბრალოდ აგებულ ყორეს, სადაც მრავლად არის ირმის, ჯიხვის და სხვა წმინდა ცხოველების რქები. ხშირად განგებ

აგებულ ყორესაც ვერ შეხვდებით, – დანგრეული კედელი წარმოადგენს ხატის შენობას. მას გვერდით უდგას „დარბაზი“, სადაც „ხატის კაცნი“ იკრიბებიან. „დარბაზს“ ახლოს აქვს სალუდე თავის მოწყობილობით. დარბაზში, ხატობის დროს, ნადიმობენ „ხატის კაცნი“, უბრალო ხალხს იქ შესვლა აკრძალული აქვს (ხიზანაშვილი 1940: 20).

ვაჟა – ფშაველას ცნობის თანახმად, ხევსური ქრისტიანულ სალოცავს იმდენ პატივს არა სცემს, როგორც ყორეს. „რომ ჰკითხოთ ხევსურს, რათ გეჯავრება ეკლესია, იქაც ხომ იმ ხატის სალოცავია, რაც ამ ყორეებთ ლოცულობს, ის გიპასუხებს: – ჩვენს კაცს ქვეოდ არ უხდენსაც ხატივ, ბაღლებს დევ დაგვიშინებს ღამ – ღამავ, თავაც დაგვხელთავსო (გაგვაგიჟებსო)!

„ხევსურის ყორეების სიყვარულის მიზეზი უფრო ის არის, რომ კარგა ხანია, რაც ამ ყორეებში წარმოდგენილს ხატების ალერსში არის ჩავარდნილი ხევსურის რჯულითადი ფანატიზმი. იმის ფანტაზიის გემოვნება იმდენათ ამაღლებული არ არის, რომ ხატი ეძებოს უფრო ხელოვნურ კაცის და ან ბუნების ქმნილებაში. ყორეები უყვარს იმისთვის, ბუნების და ცხოვრების მრისხანებას გამოხატავენ, რომელშიაც თვით ხევსური ტრიალებს; ამიტომაც ის ხატს უფრო კლდეებში და ყორეებში ეძებს, ვიდრე ეკლესიაში. . . იმ ყორეების გარეგანი შეხედულება ფრიად მოსაწონია ხევსურისათვის, ის იქ დიდს კმაყოფილებას და სიმშვენიერეს ხედავს, რომლებსაც შეადგენენ: ყორეებზედ დაწყობილი ირმის და ჯიხვის რქები და მასთან გაშლილი ზედ მიყუდებული დროშა“ (ლ. რ – ზ. 1880: 2–3).

როგორც ხევსურების, ისე ფშაველების დამოკიდებულებაც ეკლესიის მიმართ იგივეა. ფშაველისთვის ისეთი თემობრივი მნიშვნელობა არა აქვს ეკლესიას, როგორც მათს ხატებს. ხატი და მისი დროშა თემს აკავშირებს, ხოლო ეკლესია, ფშაველის აზრით, კერძო სოფლის საკუთრებაა. ის ყველა ქრისტიანი კაცისთვის კარ – ღია უნდა იყოს და ამისთვის განსაკუთრებული მოვალეობით დატვირთული არავინ არ უნდა იყოს (ხიზანაშვილი 1890 ა: 1).

ხატები იგივე ღთისშვილები, ქართული წარმართული პანთეონის მრავალრიცხოვანი წევრები არიან, ესენია: კოპალა, იახსარი, ღამარელა, პირქუში და სხვანი, ხოლო ქალღმერთთაგან უპირველესი – დალი, აგრეთვე – ხელსამძიმარი, პირიმზე, მზექალი და სხვ. მათზე დაბლა დგანან გმირები –

„პიროფლიანები“, მაგალითად: ამირანი, ხოგაის მინდი, სულკალმახი და სხვანი. (სირამე 1978 ბ: 28).

„ღმერთი, ფშავლის აზრით, ქვეყანას მარტოკა არ უვლის და არ განაგებს. ამ საქმეში იმას სხვა თანაშემწეებიცა ჰყვანან. ესენი არიან „ანგელოზები“ და „წმინდათა სულები“, მათ შორის ფშავლის სალოცავი „ხატებიც“. ყველა ანგელოზები და ხატებად გადაქცეული წმიდათ სულები ღმერთის ხელ – ქვეითები არიან და თითოეულს მათგანს, ფშავლის აზრით, ერთი რომელიმე მხარე აქვთ ღვთისაგან მოსავლელად მიჩემებული“.

„გულთა – მხილავ“ და „თვალთ ფართო“ ღმერთი ყველასა ჰხედავს, არც ერთი ცოდვა და მადლი იმას არ გამოეპარება; ყველგან ყოველთვის მშველელია კაცისა, მაგრამ უფრო ბეჯითად და გულ – მოდგინედ მაშინა შველის, როდესაც მასთან რომელიმე „სული – წმინდა“ ანუ ანგელოზი შუამდგომლობს კაცისთვის. ანგელოზს და წმინდა სულს შველის ძალა აქვს მინიჭებული ღვთისაგან; შველისთვის ვედრება და მსხვერპლია საჭირო, უამისოდ, ფშავლის აზრით, ან სულ არ უშველიან და თუ უშველიან, ისე გულ – მოდგინედ არა, როგორც მსხვერპლის შეწირვისა ანუ აღთქმის შემდეგ; ამის გამო ფშავლები ლოცულობენ და მსხვერპლსა სწირავენ მარტო ერთს ღმერთს კი არა, არამედ ყველას, რაც კი „ღვთის მონაწილედ,“ რჩეულად მიაჩნიათ, მაგალითად, „სული წმიდათა“ და ანგელოზებს. ღმერთს შეუძლიან ყველა ღირსეულს მიანიჭოს თავისი ღვთაებრივი ძალა და ყველა ამ ნაირად ფშავლისაგან ღვთის რჩეულად მიჩნეული არსებაც იმისი სალოცავია ღვთისაგან დაჯილდოვებულად, ღვთაებრივ ძალის მიმღებად და მექონედ ითვლება ფშავლის ყველა სალოცავი „ხატები“, რომლებიც, ფშავლის აზრით, ოდესღაც „ხორციელები“ ყოფილან და უცხოვრიათ ფშავეთში. ამათ „ხორციელობის“ დროს უბრძოლიათ ღვთისა და ადამიანის მტერ დევების წინააღმდეგ, მაგალითად, კოპალას, იახსარს, პირქუმს და სხვათა. ისინი, როგორც ხორციელობის დროს ღვთის მოსავნი და სამღვთო საქმის სასარგებლოდ მოამაგენი, ღვთისგან დაჯილდოვებულები იქმნენ, ღმერთმა იმათაც სხვა წმინდანებთან მისცა ადგილი, გადააქცია სიკვდილის შემდეგ „სულიწმინდანებად“ და უბოძა „ყმად“ იმ ქვეყნის (ესე იგი ფშავეთის) მკვიდრნი, სადაც ისინი სიცოცხლის დროს იღვწოდნენ. ფშაველი დღესაც თავის თავს იმათ „ყმად“ აღიარებს და ყმურს სამსახურსაც

უწევს. ქრისტიანობის დროს ეკუთვნიან ფშავლისაგან წმინდანებად მიჩნეული სალოცავი გმირები, თუ უფრო ძველ დროს, ამაზედ გარკვევით რისამე თქმა ძნელია, რადგან დღემდე დაცულს იმათ თაყვანისცემის წესებში ქრისტიანული რიგ – წესებიც ბევრია და არა ქრისტიანული, ანუ უკეთ ვსთქვათ, ყველა ესენი ერთმანეთში არეულები არიან" (ხიზანაშვილი 1889 ა:1).

მთიანეთში არსებულ ღვთისშვილთა მიმართ მკვლევართა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ ჯვარ–ხატები და მასთან დაკავშირებული რწმენა–წარმოდგენები არსებობენ აქ მაღალგანვითარებული ქრისტიანობის შემდგომი ეპოქიდან, როდესაც ადგილობრივი მოსახლეობა ქრისტიანობის გავლენით ქმნიდა ადგილობრივ, ალსაქმელად და ფიზიკურად მთაში ადვილად ასაშენებელ ან შესასრულებელ ქრისტიანულ კულტებს, რომ ჯვარ–ხატებში ქრისტიანობა გათავისებურია (მიმინოშვილი 1998: 37).

ეს შეიძლება ასეც იყოს, მაგრამ ფაქტია, რომ მათში ერთმანეთს შერწყმია წარმართული და ქრისტიანული ელემენტები და რელიქტის სახით მოსულა ჩვენამდე შორეული წარმართული რელიგიის წესჩვეულებები.

დღეს თითქმის ყველა იმ აზრს ადგას, რომ ღვთისშვილები ოდესღაც მართლაც ხორციელი ადამიანები იყვნენ, რომლებიც ებრძოდნენ მომხდურ მტერს და არ აძლევდნენ საშუალებას მათზე ბატონობის, ხოლო, რადგანაც მთიანეთში არსებული რწმენა–წარმოდგენებით თაყვანს სცემენ და აღმერთებენ გმირს, გამორჩეული წინაპრის კულტს, ამიტომ თაობიდან თაობას გადასცემია და დავიწყებას არ მისცემია გამორჩეული პიროვნებების საგმირო საქმეები. თანდათან ხალხსაც მათი სახელები და სახელობითი ჯვარ–ხატებიც დაუარსებია, რომლებსაც ჩვენამდე ღვთისშვილთა სახელებით მოუღწევიათ.

გამორჩეული წინაპრის კულტის თაყვანისცემის მემკვიდრეობა მთაში დღესაც გრძელდება. ხალხურ გმირებს სხვადასხვა ხატობებსა და დღეობებში განსაკუთრებულ პატივს მიაგებენ, სვამენ მათ სადღეგრძელოებს და იხსენებენ მათ საგმირო საქმეებს, რომლებშიც, ძირითადად, წარმოდგენილია მტერთან ბრძოლის ამსახველი ფაქტები (ვაჟა-ფშაველა 1886 გ: 1).

ჩვენი აზრით, წინაპრის კულტად ქცევას უკავშირდება მთიანეთის ტრადიციულ ყოფაში არსებულ წესში ბავშვისთვის წინაპრის სახელის დარქმევა.

ამ წესის მიხედვით, ახლად დაბადებულ ბავშვს არქმევდნენ წინაპრის სახელს. სახელის დარქმევით თითქოს ბავშვზე გადადიოდა წინაპრის თვისებები და მიცვალებულიც ამ სახით თითქოს კვლავ ცოცხლდებოდა და მონაწილეობას იღებდა სამშეოს საქმეებში (ვაჟა-ფშაველა 1888 ე: 2).

არსებული რწმენის თანახმად, როდესაც წინაპარი ითხოვდა, რომ მისი შთამომავლისათვის მისი სახელი დაერქმიათ, მაშინ ის საიქიოდან ახდენდა გავლენას ბავშვზე, რომელიც ბავშვის ხშირი და გაუჩერებელი ტირილით ვლინდებოდა. ამ შემთხვევაში ბავშვის დედა მიდიოდა „მესულთანესთან“ (მკითხავი, რომელიც ხალხს მიცვალებულთა სახელით რჩევას აძლევს), მესულთანე აანთებდა სანთლებს, დააწყობდა ხმიადებს, პატარა ყველის ნაჭერს და სახელს სდებდა: „შაუნდას, მააკმარას, იმ სულიწმიდას, რომელიც ექვივნებოდას ყმაწვილს“. ამის შემდეგ მესულთანე მოყვებოდა ბოდვას და ერთი რომელიმე მიცვალებულის სახელით გამოაცხადებდა: „მე ვუზიონ აკვანთ, მე ვექვივნები და არც არავის ვანებებ სხვას სახელს გამატანას ჩემ სახელ უთხარით“ – ო. მესულთანის მიერ დარქმეულ სახელს უწოდებენ „სულის სახელს“ (ქობულოელი, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის არქივი, გიორგი ქობულოელის პირადი საარქივო ფონდი. რეული № 1, გვ. 15-16).

ბავშვს არქმევდნენ, აგრეთვე, ერთ რომელიმე „ჯვარის სახელს“, ამას ემახიან ჯვარის სახელს, ან წიგნის სახელს (ქობულოელი, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, გიორგი ქობულოელის პირადი საარქივო ფონდი. რეული № 1, გვ. 16).

წინაპრის სახელის დარქმევის წესი გარდა ხევსურეთისა, ცნობილია ხევში, მთიულეთში, თუშეთში, ფშავეში (მაჭავარიანი 1957: 255).

ხევში არსებული რელიგიური შეხედულების მიხედვით, ადამიანი რომ დაიბადებოდა, მისი მომავალი ბედ – იღბალი თუ როგორ წარიმართებოდა დამოკიდებული ყოფილა „წერაზე“. ბავშვის დაბადებისთანავე „მწერალს“ წიგნში შეჰქონდა მისი ბედ – იღბალი და სიცოცხლის ხანგრძლივობა, აგრეთვე ის, თუ რისგან მოელის სიკვდილი: ავადმყოფობისგან, ნადირისაგან, ტყვიისაგან და ა. შ. როცა ადამიანი კლდეზე გადაჩეხილა და გადარჩენილა, იტყოდნენ წერა ჰქონდა

ასეთიო, სიკვდილი არ ეწერაო. მაშასადამე ადამიანს თავისი წერა აქვს, რომელსაც ვერ გადაურჩება. ამაზე ლექსიც კია გამოთქმული:

„ჩამოსხდებიან ყორნები,

არ გაირევენ ძერასა,

კაცი ვერ გადაუვალის

თავის ბედსა და წერასა" (შადური, M¹, 33. გვ. 1, ივ.

ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, ანდრო შადურის საარქივო ფონდი).

ბედის მწერლების ფშავლებსაც ძლიერ სწამდათ. მათი რწმენით, უმწერლოდ კაცი არ მოკვდებოდა. ადამიანს დაბადების დღიდან დაეწერებოდა, თუ როგორ წარიმართებოდა მისი სიცოცხლე. კაცის ბედი თუ უბედობა, ბედის დაწერის დროზე (საათზე) ყოფილა დამოკიდებული. თუ კარგ საათზე დაიბადებოდა კაცი, კარგა წავიდოდა მისი ცხოვრება, თუ ცუდ საათზე დაიბადებოდა, მისი ცხოვრებაც შესაბამისად წარიმართებოდა. ფშავლის აზრით, კარგი საათი იყო, რომლის დროსაც ღმერთი და ანგელოზები კარგ გუნებაზე იმყოფებოდნენ და კაცის ბედ–ილბალსაც კარგად წერდნენ. ცუდ საათად მიაჩნდათ, როდესაც ღმერთი და ანგელოზები გაჯავრებულები არიან, მაშინ დაბადებული ადამიანის სახელსაც და ბედ–ილბალსაც წერის წიგნში ავად ჩაწერდნენ (ფშაველა 1888 ე:1).

ხევში არსებული რწმენის მიხედვით, მწერლისგან, ადამიანის მომავალი ბედისწერის წინასწარ გაგებაც შეიძლებოდა. ამის გარკვევის ერთ–ერთი ხერხი შემდეგში მდგომარეობს: „რომელ სახლშიც მიცვალებული ესვენა, ღამით ამ სახლის ბანზე ჩუმად რამოდენიმე კაცი ავიდოდა. ბანზე ასვლისას, ისინი აიღებდნენ თეთრ ბროლს და დიდ წრეს შემოხაზავდნენ, ამ წრის შუაში თვითონ დასხდებოდნენ და ერთმანეთს ზურგს მიაყრდნობდნენ ისე, რომ ხმა არ უნდა ამოეღოთ. რამდენიმე ხნის შემდეგ ბანზე მოვიდოდა დევის მაგვარი უშველებელი თეთრწვერა კაცი. ის იყო მწერალი, რომელიც თან „მწერლის" წიგნს მოიტანდა. ის იმდენად დიდი არსება ყოფილა, რომ მის მოსვლას თან ქარის ამოვარდნა მოსდევდა.

მწერალს წრის შიგნით შესვლა არ შეეძლო, ამიტომ „ბანზე ასულთ" მისი მოსვლის არ ეშინოდათ, თუმცა მწერალი ცდილობდა მათ შემინებას. წრესთან მისვლისთანავე მწერალი დაიღრიალებდა საზარელი ხმით: „ეს ქუთნები ვისლა

მიუგდია აქაო" (ქუნთას ხევში ემახიან ნაცრით გატენილ ბალიშს). მწერალი ამას რომ დაიმახეზდა, თან ფეხს წამოუსვამდა ბანზე ასულთა გადასაყრელად, მაგრამ ვერაფერს დააკლებდა, რადგან მათ წრე იცავდა. შემდეგ მწერალი დაიმახეზდა: „ჩემი ცოდვამც გაქუთ ჩემი აქ მაყვანისათვის", შემდეგ გადაშლიდა წიგნს და ამოიკითხავდა, თუ ვის მოელოდა იმ წელს სიკვდილი. ამას მწერალი შემდეგნაირად აცხადებდა: „ვაგლახ მე, რომ ამა და ამ კაცის ოჯახში (დაასახელებდა თუ ვის ოჯახში), ამა და ამ თვეს და ამა და ამ დღეს დანაკლისი მოხდებაო. რომ დაასახელებდა ყველა იმ პირთ, ვისაც სიკვდილი მოელოდა, მწერალი დახურავდა წიგნს და გაქრებოდა.

ბანზე მყოფები ამის შემდეგ დაბლა ჩამოდიოდნენ და მოსმენილ ამბავს არავის ეუბნებოდნენ. არ უნდოდათ გაეგო იმ ოჯახს, ვის ოჯახშიც დანაკარგი უნდა ყოფილიყო (შადური, M¹, 33. გვ. 23-24, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, ანდრო შადურის საარქივო ფონდი).

ამ ცნობის მიხედვით მართალია, ადამიანთა, მომავალი ბედის წინასწარმეტყველება ხორციელდება მწერლის დახმარებით, მაგრამ ამ წინასწარმეტყველურ პროცესში მნიშვნელოვანი ადგილი მიცვალებულსაც უკავია, რომლის გამოც მოდის მწერალი.

თითქმის ასეთივე რწმენა არსებობდა სვანეთშიც, ოღონდ აქ, განსხვავებით ხევში არსებული რწმენისა, თვითონ მომაკვდავი ადამიანი წარმოგვიდგება სამზეოში მყოფ ადამიანთა ბედის წინასწარმეტყველად.

სვანეთში, როდესაც ადამიანი სიკვდილის პირზე იყო მისული, მიდიოდნენ მასთან და ეკითხებოდნენ მრავალ რამეს. სვანებს ღრმად სწამდათ, რომ მომაკვდავის სული უკანასკნელ ხანებში „ქრისტესთან" იმყოფებოდა და გარეული იყო მიცვალებულ ნათესავთა სულებში და მაშასადამე, სვანების წარმოდგენით იგი ნამდვილად ხედავდა ცოცხალ ადამიანთა და ამ ქვეყნის ბედ-იღბლის მომავალს. მათი რწმენით, რასაც მომაკვდავი ადამიანი იტყოდა, იგი ჭეშმარიტება იყო. ამიტომ, როდესაც ადამიანი მომაკვდავ მდგომარეობაში იმყოფებოდა, მიდიოდნენ მასთან და პირველად ნათესავი ეკითხებოდა, თუ როგორ იყვნენ მისი საკუთარი მიცვალებულები საიქიოს, ცხონებულნი იყვნენ თუ წარწყმედილნი, ემდურებოდნენ მას, თუ კმაყოფილნი იყვნენ და სხვ. შემდეგ ნათესავი მომაკვდავს ეკითხებოდა,

თუ რამდენი ხნის სიცოცხლე აქვს დარჩენილი მას, ან და მის ოჯახს, რაიმე ფათერაკი, ან და ბედნიერება ხომ არ მოელის ახლო დროში. ბოლოს მომაკვდავს შეეხვეწებოდა ეშუამდგომლა მის მიცვალებულებთან, რათა მათ არ აეცრუებინათ გული მასზე (ნიჟარაძე (თავისუფალი სვანი) 1885 ა: 2–3).

თუ მომაკვდავი საზოგადოებაში ცნობილი და გავლენიანი კაცი იყო და ამასთანავე ღრმად მოხუცებულიც, რომელსაც თავის სიცოცხლეში ბევრი რამ ჰქონდა ნანახი, მაშინ მას საზოგადო და საქვეყნო მომავლის შესახებაც ჰკითხავდნენ. მაგალითად მას ეკითხებოდნენ, როგორი მომავალი წელი იქნებოდა ბარაქიანი თუ უბარაქო, რამე გლახა ხომ არ მოელოდა სვანეთს. მომაკვდავიც იძლეოდა პასუხს, ხან სასიამოვნოს და ხან საწყენსაც (ნიჟარაძე (თავისუფალი სვანი) 1885 ა: 3).

სვანები, მომაკვდავი ადამიანის დახმარებით, განსაკუთრებით ცდილობდნენ გაეგოთ თავიანთი გარდაცვლილი ახლობლების ბედი, უკმაყოფილონი ხომ არ იყვნენ ისინი ცოცხალი პატრონების მიმართ, რადგანაც აქ არსებული რწმენის მიხედვით, მიცვალებულთ შეეძლოთ ცოცხალ ადამიანთა ბედის შეცვლა სასიკეთოდ ან პირიქით. ამით აიხსნება სვანებში არსებული წყევლა: „აი შენ კი წაგიღონ შენმა მკვდრებმაო“. ამ შემთხვევაში საიქიოს მყოფთა ბედი და სააქაოს არსებულ ადამიანთა მომავალი და მდგომარეობა ერთმანეთის განმსაზღვრელია (ნიჟარაძე (თავისუფალი სვანი) 1885 ბ: 1).

ბ. ნიჟარაძე აქვე დასძენს რომ, რამდენიმე ხნის წინ, სვანეთში რუსული მმართველობის დამყარებამდე, რამდენიმე მომაკვდავ ადამიანს უწინასწარმეტყველებია, რომ სვანეთს დაიპყრობდა „წითელი და ქერა“ კაცებიო, ე. ი. რუსი, რომლის სახელიც მაშინ არა სცოდნიათ (ნიჟარაძე (თავისუფალი სვანი) 1885 ბ: 3).

ხევში არსებული რწმენის თანახმად, როდესაც ადამიანი უნდა მომკვდარიყო, მომაკვდავს თავს დაადგებოდა „სულის – მღებელი“, რომლის მოვალეობასაც შეადგენდა სულის განცალკევება სხეულისაგან. ეს განცალკევება ხდებოდა არა უეცრად, არამედ გარკვეული დროის განმავლობაში. მომაკვდავი ებრძოდა სულის მღებელს, მას სულს არ უთმობდა, მაგრამ ეს ბრძოლა თანასწორი არ იყო. რადგანაც ადამიანს სიკვდილი ეწერა, სულის მღებელი მაინც თავისას გაიტანდა

და მომაკვდავს პირიდან სულს ამოხდიდა (შადური, M¹, 33. გვ. 27, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, ანდრო შადურის საარქივო ფონდი).

როდესაც სული საიქიომდე მიაღწევდა, აქ მას უნდა გაეწეო ბეწვის ხიდზე, რომლის ქვეშაც კუპრის ტბა იყო. თუ კაცი ცოდვიანი არ იყო, მისი სული ადვილად გავიდოდა ბეწვის ხიდზე და სამოთხეში მოხვდებოდა, ხოლო თუ ცოდვიანი იყო, კუპრის ტბაში ჩავარდებოდა და საშინლად დაიტანჯებოდა. ამაზე ლექსიც კია გამოთქმული:

„მივდივარ სანუკვრელადა
წმინდა ედემის ბაღჩია,
მიველ და ხეხილ გავხედე,
ჩამწკვრივებულან რიგჩია.
ზოგი მწიფს, ზოგი ყოვილობს,
ზოგსა მკუხენი ასხია,
ერთი რამ დიდი ტბა არის
აქათით მისავალჩია.
ზედ წრული ბეწუს ხიდი დევს,
ვინ გადაზომავს თოლჩია!
წმინდანი მარდად გადიან
და მკუიდრდებიან ბაღჩია,
ცოდვილნი ძირსა ცვივიან,
ილუპებიან ტბაჩია" (შადური, M¹, 33. გვ. 27, ივ.

ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, ანდრო შადურის საარქივო ფონდი).

ხევში არსებული რწმენის მიხედვით, გარდაცვლილი ადამიანის სული შეიძლება წვრილ პეპლებშიც გადასულიყო. ასეთ პეპლებს „სულის პეპლებს“ ეძახდნენ, რის გამოც მათი მოკვლა არ შეიძლებოდა (შადური, M¹, 33. გვ. 29, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, ანდრო შადურის საარქივო ფონდი).

ხევსურეთში არსებული ტრადიციული რწმენის მიხედვით, როდესაც ადამიანს დაწერილი ვადა გაუვიდოდა, „მწერალნი“ სულეთის ღმერთს შეატყობინებდნენ, რომლის დავალებითაც „მეგვამენი“ ახალ სულს საიქიოში უწონად გვამს „აუშენებდნენ“ (გამოუძერწავდნენ). სულეთის ღმერთი სულის შესახვედრად გამოგზავნიდა „მგებრთ“, რომელნიც ახალ სულს ჯერ დედულებთან, შემდეგ სხვა ნათესავებთან მოატარებდნენ, ბოლოს თავის ანდაბში დააბინავებდნენ. ანდაბის უფროსი მისთვის სულეთის ღმერთისგან კუთვნილ ულუფასა და სამყოფს გამოითხოვდა (არაბული 2006: 33).

ხევსურების აზრით, საიქიო ანუ სულეთი ისეთივე ქვეყანაა, როგორიც მიწიერი. მათი აზრით, სულეთში მზე არ არსებობს, ამიტომ მიცვალებულები ჩვენ ქვეყანას უწოდებენ „სამზეოს“. სულეთში წყალიც ნაკლებად ყოფილა, ამიტომ საჭიროა მიცვალებულებისათვის სამზეოდან წყლის მიწოდება. სულეთი ხევსურებს წარმოუდგენიათ მშვენიერი, წყნარი გაზაფხულის ისეთი დღის დარად, როდესაც ჯერ მზე არ ამოსულა, ანდა გარდასულა, ან კიდევ ცას გადაკვრია ნაზი, თხელი ღრუბელი და ადამიანი გრძნობს ისეთ სიამოვნებას ბუნებისას, რომ მისგან დაშორება და შინ წასვლა მეტად ეზარება. ამავე დროს, იგი წარმოადგენს ველის დღეობას, მაგალითად, ზოგჯერ რომ არის ხალხი გასული სოფლის ან ქალაქის გარეთ, მშვენიერ კორდზე და აქა იქა ჯგუფ – ჯგუფად ატარებს დროებას სმაქიფში. ხოლო ეს ხდება ისეთი სიწყნარით, წესრიგის დაცვით, რომ ბუზის გაფრენაც ისმის. სულეთში ანგელოზთა და ეშმაკთაგანი არავინ არის, იქ არის მარტო სულეთის ღმერთი, რომელიც ჩვენი ანუ სამზეოს ღმერთისაგან განირჩევა იმით, რომ იქ მცხოვრებთ ყოველთვის შეუძლიათ მასთან მისვლა სათხოვარით ან საჩივრით დროს და მოლაპარაკება პირადათ. ეს ამისთვის, რომ სულეთის ღმერთი გაცილებით მდაბლად დგას სამზეოს ღმერთზედ. ადამიანს იქ გადასახლების შემდეგ ენიჭება მეტი უფლება და სულეთის ღმერთს და მას შორის არ არსებობს რაიმე გარდაუვალი კედელი. სულეთის ღმერთი მარტო სათავეში დგას, ხოლო ყოველივე სულეთის საქმეებს განაგებენ სამზეოდან გადასახლებულები. ისენი გაარჩევენ სამართალს ახალი მისულებისათვის, ისინი შეაფასებენ ცოდვა – მადლს, ისინივე ააშენებენ გარდაცვალების შემდეგ ხორციდან წასული სულისათვის ახალ სხეულს, როგორიც იქ შეეფერება. ერთი სიტყვით ეს მიცვალებულნი ისეთი

უფლებითა და შეძლებით არიან აღჭურვილნი, რომ როდესაც უნდათ, მოვლენ ჩვენთან სამზეოში. ამას ჩვენ ვერა ვხედავთ, ხოლო ისინი გვხედავენ. ხევსურეთში თუ რაიმე სმის დროს არეულება, ან კიდევ პატარა ყმაწვილი ანჩხლობს და ტირის, მაშინ ამას აბრალებენ ისევ მიცვალებულებს, რომლებიც აქ უხილავად იმყოფებიან. ამ დროს მოიტანენ ცალკე ჭურჭლით სასმელს და დალოცავენ მათ ვისი სულნიც იქ იმყოფებიან. ყმაწვილის ტირილის დროს კი შენდობას (ნიშნავს მოგონებას, მიცვალებულისთვის გარდაცემას) ეტყვიან იმას, რომელი გარდაცვლილის მოსახელეც არის ბავშვი (ცისკარაული, მმ¹, 106, გვ. 55-56, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, დიმიტრი ცისკარაულის საარქივო ფონდი).

მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში არსებულ რწმენა – წარმოდგენებზე საუბრისას გვერდს ვერ ავუვლით ამ რწმენა – წარმოდგენების უშუალო შემსრულებელს და ჯვარ – ხატთა სალოცავების ერთგულ მსახურთა ხევისბერ – დეკანოზთა როლს, რომლებმაც ჩვენ დრომდეც მოაღწიეს და თავიანთ მიერ შესრულებული რიტუალებით და შეხედულებით უნდათ თუ არ უნდათ კვლავ ინახავენ და აცოცხლებენ ქართველი ხალხის მიერ უძველეს დროში შექმნილ მითო – რელიგიური რწმენის ჩვეულებებს. ჩვენ ხევისბერ – დეკანოზებს თამამად შეგვიძლია ვუწოდოთ ქართული ხალხური რელიგიური მეხსიერების მატარებლები.

სახელწოდება – „ხევისბერი“-საეროდან მომდინარეა, ხოლო „დეკანოზი“ ქრისტიანობის გზით დამკვიდრებული. „ხევისბერი“ არის ერთი და იმავე დროის მემკვიდრე მოგვისა და მღვდლისა, წერდა ვაჟა – ფშაველა. ამ შემთხვევაში ვაჟას მხედველობაში ჰქონდა ხევისბერის ბოლო დროს შეძენილი ფუნქცია. საერთოდ, ცნობილია, რომ ხევისბერი მისი ინსტიტუტის გაჩენიდან საერო პიროვნებას წარმოადგენდა. იგი იყო, უპირველეს ყოვლისა, „ლაშქართ თავადი“, გამგებელი ამა თუ იმ ადმინისტრაციული ერთეულისა, რომელსაც ბუნებრივი მდებარეობის გამო ხევი ეწოდა. ხევის – მმართველი ხევისბერი იყო. დროთა განმავლობაში კი მისი საერო უფლებები შესუსტდა და წარმართული ადათობრივი რიტუალის შემსრულებელი გახდა (ქეშიკაშვილი 1990: 142 – 143).

როგორც ფიქრობენ, დეკანოზები იყვნენ რელიგიური წესების შემსრულებლები, ხევისბერები კი განაგებდნენ საერო საქმეებს: ადმინისტრაციულს, სასამართლოს,

ომისთვის ლაშქრის მომზადების და გაძღოლის საქმეს. შემდეგ როცა ქრისტიანობა გავრცელდა მთაში, დეკანოზის და ხევისბერის ფუნქციებიც აირია ერთმანეთში და სარწმუნოებითი მოვალეობები ხევისბერებზეც გადავიდა. ეხლა ხალხი ხევისბერსა და დეკანოზს აღარ არჩევს ერთმანეთისგან და ორივეს ერთსა და იმავე მოვალეობის შემსრულებლად მიიჩნევს (ხახანაშვილი 1888: 3).

ხევისბერობის თანამდებობის, მისი წარმოშობის და მოვალეობის შესახებ საინტერესო ცნობა აქვს წარმოდგენილი ნ. ურბნელს: „თუმცა მთაში ადრე დაინერგა ქრისტიანობა (342 – 364 წ.), მაგრამ იგი აქ ვერ აღორძინდა. მთა მოშორებული და თითქმის მოწყვეტილი იყო საქართველოს იმ ნაწილიდამ, სადაც ჰყვავდა სწავლა – განათლება, სადაც მონასტრებიდამ იფინებოდა ხალხში გამაცხოველებელი სხივი ქრისტიანობისა. ხშირად ეკლესიას შეძლება არა ჰქონდა თავისი მოძღვარნი გაეგზავნა მთაში. ერთხელ დანერგილი ქრისტიანობა – კი საჭიროებდა ისეთ პირებს, რომელთაც უნდა დაეცვათ თუ შინაარსი და აზრი ქრისტიანობისა არა, გარეგანი წესები და ჩვეულებანი მაინც. და სწორედ ამ ნაირ პირებად აღმოჩნდნენ ხევის – ბერნი, რომელთაც ამ შემთხვევაში ხელს უწყობდა მათი დიდი გავლენა ხალხზედ. ამ მხრივ, ჩვენის აზრით, ხევის – ბერობამ საკმაო სამსახური გაუწია ეკლესიას, შეუნახა მას მიყრუებულს ალაგს, მოსლიმებით გარემოცულს, ის წესები, რომელნიც ცოტათი მაინც მოაგონებდნენ ხალხს ქრისტიანობას. მაგრამ ხევის – ბერობამ დაიცვა მარტო გარეგანი წესები, ფორმები რელიგიურის კულტისა იმიტომ, რომ იგი სრულებითაც არ იყო ისეთი დაწესებულება, რომელსაც შესძლებოდა თვით მსოფლიო იდეასა და ქრისტიანობის მაღალს აზრს წინ გასძღოლოდა. ამ გვარი ხელმძღვანელობა თხოულობს პროფესიის კაცებს და ხევის – ბერნი ამ პროფესიის პირნი არ იყვნენ. აი რისათვის ძველადგანვე ხევის – ბერობა აღმოცენდა რელიგიურის კულტის ფორმალიზმზე და აქამომდე მარტო ეს მიმართულება და ხასიათი – ჯა შერჩა მას. დიახ, ეხლაც ხევის – ბერი მარტო ფორმას ემსახურება და აზრს, იდეას – კი არას დაგიდევს (ურბნელი 1885: 2).

როგორც ჩვენ ხელთ არსებული ცნობებიდან ჩანს, საქართველოს სამეფო ხელისუფლება მთიანეთის გარკვეულ ტერიტორიებს აბარებდა სანდო პირთ, რომელთა მოვალეობასაც ომიანობის შემთხვევაში წარმოადგენდა მტრისგან მთის

დაცვის საქმის წინამძღოლობა, სარწმუნოების და ხალხის დაცვა. ეს სანდო პირნივე განაგებდნენ რელიგიურ საქმიანობასაც, უხსნიდნენ და ასწავლიდნენ ხალხს ქრისტიანულ რჯულს, რის გამოც მათ ხალხისგან დიდი პატივისცემა დაუმსახურებიათ. შემდგომ ხანებში კი ხევისბერებთ საბრძოლო წინამძღოლის ფუნქცია ჩამოშორებიათ და დარჩენიათ მხოლოდ რელიგიური კულტმსახურთა წესების შესრულება (მღვდელი ი კოშორიძე 1885: 14).

მთის საზოგადოების ყოფაში ხევისბერის როლს წარმოგვიდგენს ვაჟა – ფშაველაც. „ხევისბერი ყოფილა მშვიდობიანობის დროს მსაჯული და ომიანობაში – ჯარის წინამძღვარი ხელში დროშით" (ფშაველა 1886 ბ: 2).

ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, გიორგი V –მ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის საქმეების მოწესრიგების გამო, როდესაც მუხრანში გამართა მთის წარმომადგენლებთან შეხვედრა, ამ თათბირს მთის წარმომადგენლობიდან ესწრებოდნენ „კევისბერნიც" (ვახუშტი ბატონიშვილი 1979: 258). და რაც ჩვენთვის ყველაზე საინტერესოა, გიორგი ბრწყინვალის მიერ მთისთვის შექმნილი სამართლის და წესის წიგნის კანონთა გამტარებლებად ხევისბერები ჩანან, რაც მათ ერთ – ერთ მოვალეობაზე მეტყველებს (ვახუშტი ბატონიშვილი 1979: 258).

ხევისბერის არჩევა დაკავშირებული ყოფილა ქადაგ–მკითხავებთან, რომელნიც გარკვეული ნიშნის მიხედვით ირჩევდნენ ადამიანებს ხევისბრად (ფშაველა 1886 ბ: 2).

ხატის სურვილით ამ ადამიანის ხევისბრად დანიშვნას თან სდევდა მისი ცუდად გახდომა: ასეთ დროს ადამიანი იწყებდა უაზროდ ხეტიალს ჯვარის ახლოს, აბოდებდა გაურკვეველად, იწყებდა ზარის რეკვას ჯვარში, რაც სასტიკად არის აკრძალული უბრალო კაცისთვის, გარბოდა მდინარესთან და იწყებდა მასში ბანაობას, იღებდა ხევისბერის ხასიათს. ასეთ დროს მას ეტყოდნენ, რომ მიეღო თავზე ხევისბერის თანამდებობა და ისიც იწყებდა მზადებას. შეისწავლიდა ხევისბერის წესრიგს სხვა ხევისბერისგან. ხდებოდა ასეც: მკითხავეები, რომლებიც მრავლად მოიპოვებიან მთაში, ეუბნებოდნენ კონკრეტულ პიროვნებას, რომ მას თხოულობს ჯვარი თავის ხევისბრად, ანდა მოხუცი ხევისბერი ეტყოდა: მე გიცხადებ ჯვარის სურვილს, რომ შენ მან ამოგიჩია მომავალ მოწესრიგედ და თუ არ მიიღებ, ხიფათს ეწევი და ჩემი ცოდვა არ იყვესო (ცისკარაული, mM ¹, 106, გვ. 6,

ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, დიმიტრი ცისკარაულის საარქივო ფონდი).

წარმოდგენილი ცნობის მიხედვით, ერთ შემთხვევაში, კონკრეტული პიროვნება გარკვეული სახის როლის მორგებით ხევისბრის კანდიდატურად წარადგენდა თავის თავს, რასაც თან მოსახლეობისაგან მოჰყვებოდა ამ პიროვნების ხევისბრად აღიარება.

მეორე შემთხვევაში, ხევისბრად არჩევა დაკავშირებული ყოფილა ქადაგ-მკითხავეებთან, რომლებიც თითქმის აცხადებდნენ ჯვარის სურვილს. საქართველოში ქადაგთა ინსტიტუტის არსებობას ამ საკითხით დაინტერესებული მკვლევარები უკავშირებენ სტრაბონის ცნობას, რომლის მიხედვითაც, იბერიის საზღვართან ახლოს მდებარეობდა მთვარის ტაძარი, სადაც: „ღმერთებად აღიარებენ მზეს, ზევსსა და მთვარეს, გამორჩევით მთვარეს, მისი სალოცავი არის იბერიის მახლობლად. ქურუმობს კაცი უწარჩინებულესი მეფის შემდეგ, ის განაგებს ტაძრის მიწას, რომელიც დიდია და კარგად დასახლებული, და [ეს პირი განაგებს] მიწასაც და ტაძრის მონებსაც, რომელთაგან მრავალნი, შთაგონებულნი, წინასწარმეტყველებენ ხოლმე. მას, რომელიც უფრო მეტად იქნება შთაგონებული და მარტო დაეხეტება ტყეებში, დაიჭერს ქურუმი, შეკრავს წმინდა ჯაჭვით და ერთი წლის განმავლობაში საგანგებოდ ჰკვებავს. შემდეგ მიიყვანს მას ღმერთქალის სამსხვერპლოსთან და ნელსაცხებლით დაზელილს სხვა სამსხვერპლო ცხოველებთან ერთად მსხვერპლად შესწირავენ” (ყაუხჩიშვილი თ., სტრაბონის გეოგრაფია, ცნობები საქართველოს შესახებ 1957: 134).

საქართველოში არსებულ ქადაგთა ინსტიტუტს, აკადემიკოსი კორნელი კეკელიძე უკავშირებს სიბილიანობას, რომელიც რომიდან შემოსულა საქართველოში და ამოფარებია იმ ქადაგ ქალებს, რომელნიც ასე დაკავშირებულნი ყოფილან და დღესაც არიან სხვადასხვა სახალხო დღეობებსა, განსაკუთრებით, წმ. გიორგის კულტთან (კეკელიძე 1945 დ: 145).

როგორც სტრაბონი გადმოგვცემს, ქადაგად დაცემა და მომავლის წინასწარმეტყველება დაკავშირებული ყოფილა, მთვარის კულტთან ალბანიაში, უნდა ვიფიქროთ, მომიჯნავე საქართველოშიაც, რადგანაც ამ კულტს ადგილი ჰქონია, როგორც ახლა გარკვეულია, ჩვენშიაცო აღნიშნავს მკვლევარი. ეს მოვლენა

საქრისტიანო საქართველოში გამხდარა აუცილებელი აქსესუარი წმ. გიორგის კულტისა, რომელიც, აკად. ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევით, გაქრისტიანებული მთვარის კულტია. მხოლოდ ამ მოვლენას ჩვენში თავისებური ხასიათი მიუღია: ალბანიაში ქადაგად ეცემოდნენ და წინასწარმეტყველებდნენ, სტრაბონის მოწმობით, მამაკაცები, ჩვენში კი, წმ. გიორგის დღესასწაულზე, არა მარტო მამაკაცები, არამედ უფრო ხშირად დედაკაცები. ასე, მაგალითად, აწყურსა და არბოში, 14 – 15 აგვისტოს, მხოლოდ ქალებს ვხედავთ ამ როლში. ფშავ – ხევსურეთში – მამაკაცებთან ერთად დედაკაცებსაც (კეკელიძე 1945 დ: 145).

ნიკო ხიზანაშვილის შენიშვნით, მიუხედავად იმისა, რომ ხევსურებმა დაამახინჯეს ქრისტიანული წესები, მათ ერთი სიკეთე მაინც მოიტანეს: „ისინი ქრისტიანობის სახელით ებრძოდნენ სხვა სარწმუნოების გავლენას, „ურჯულოს“, როგორც თითონ ამბობენ, და ფეხი არ მოაკიდებინეს ხევსურეთში მაჰმადიანობას, თუმცა ეს უკანასკნელი მზად იყო ხელთ დაეჭირა ქრისტიანობის სამფლობელო. ეხლაც ხშირად ხევსური სიამაყით შეჰკვების ბარელ ქართლელს – ჩვენ შეგინახეთ, დაგიცავით ურჯულოთაგანო“ (ხიზანაშვილი 1940: 67).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთს, შეიძლება ითქვას, რომ ხევსურები განაგებდნენ თემური ადათების მიხედვით. ხევსურების ძალაუფლება მსხვილ თემებში უვადო იყო. ხევსური წესრიგს ამყარებდა თემში, განაგებდა სამლოცველოს ქონებას, მის მიწებსა და საქონელს, როგორც მთავარი ქურუმი, ასრულებდა ყველა მთავარ რიტუალს. ხევსურ–დეკანოზები ცდილობდნენ, ეს თანამდებობები მემკვიდრეული გაეხადათ (მელიქიშვილი 1979: 31).

ხევსურების ძალაუფლება და მისი პატივისცემის რწმენა მთიელებში ძალიან ღრმად იყო გამჯდარი. მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნის დასაწყისის ქართულ პერიოდულ გამოცემებში მრავალი პუბლიკაცია ეძღვნება ხევსურების ინსტიტუტს. მათში წარმოდგენილი ცნობები, ძირითადად, მოგვითხრობენ ხევსურ – დეკანოზთა მიერ წარმართულ, ქრისტიანული რელიგიების შერევის შედეგად მიღებული საწესჩვეულებო რიტუალების შესრულების შესახებ.

ასევე, ზოგ მათგანში ასახულია, ქრისტიანული რელიგიის მესვეურთა მცდელობა, რათა ხალხის მეხსიერებიდან აღმოეფხვრათ ის რწმენა, რომლითაც ხევსურ–დეკანოზებს ეთაყვანებოდნენ (გუდა–მაყარი 1888: 2).

როგორც უკვე ვთქვით, ქრისტიანობას ჩვენში მძლავრი წარმართული პანთეონი დახვდა, რასაც ჩვენი წინაპრები ადვილად ვერ თმობდნენ, მაგრამ დროის გასვლის შემდეგ ნათელი გახდა, რომ წამყვანი სარწმუნოება ქრისტიანობა უნდა ყოფილიყო, ამიტომ ჩვენი წარმართული რელიგიის კულტმსახურები იძულებულნი გახდნენ შეგუებოდნენ ახალ ქრისტიანულ იდეოლოგიას—წარმართობის გადასარჩენად და არა ქრისტიანობის განსამტკიცებლად. ამ გზით ჩვენი წინაპრები ცდილობდნენ ეროვნული, წარმართული პანთეონის შენარჩუნებას. ეს ნაბიჯი კი განაპირობებდა ქრისტიანულში წარმართული ნაკადის ასახვას. ამის დასტურია ს. მაკალათიას დაკვირვება, დაფუძნებული ქართული ეთნოგრაფიული ყოფის სკრუპულოზურ ანალიზზე, რომ „ძველს საქართველოში, როგორც საზოგადოდ ყველგან წარმართულ ქვეყნებში, ქრისტიანობის გავრცელებისას. . . საჭირო შეიქმნა. . . წარმართული წესების გადმოქრისტიანება. მაგრამ ეკლესიამ ეს სავსებით ვერ შეძლო. აქ დღესასწაულებს სახე მოჩვენებით გაუქრისტიანდა, მაგრამ რწმენა წარმართული შერჩა“. რომ ზოგიერთი ქრისტიანული წმიდანის ზურგს უკან ამოფარვით, ჩვენამდე მოუღწევია ჩვენი წინაპრების უძველესი რწმენის გადმონაშთებს (კილანავა 1981: 88–89).

„ქრისტიანობის ხანაში, როდესაც წარმართული სარწმუნოება დევნას განიცდიდა, . . . ჩვენმა ხალხმა თავისი მამაპაპური ღმერთები და მათი თაყვანისცემა ქრისტიანულ წმინდანებსა და მათი სახელის მოსახსენიებელ დღეებს, საზოგადოდ მართლმადიდებლურ კალენდარულ დღეობებს დაამთხვია. მაგალითად, წმ. გიორგის კულტი, რომლის გენეზისი ამგვარად წარმოგვიდგება: მთვარე—მითრა—წმინდა გიორგი. ქართველთა ყოფისათვის უძველესი ჩანს, მეორეულია ინდოირანული ღვთაება მითრა, რომელიც მნათობებთანაა გაიგივებული, უწინარესად, მზესთან. როცა მისი მიმდევარი ხალხი პოლიტიკურად გაბატონდა ჩვენში, ჩანს, ეს რელიგია თან შემოიტანა, რამაც მთვარის კულტი გაქრობის საშიშროების წინაშე დააყენა. ჩვენმა წინაპრებმა იზრუნეს მისი გადარჩენისათვის და სავსებით გააზრებულად და მოხერხებულადაც მითრაიზმი მოარგეს მთვარის კულტს იმდენად, რომ ეს უკანასკნელი იმპლიციტურად ბოლომდე შემორჩა მითრაიზმს. როცა ქრისტიანობა გახდა სახელმწიფო რელიგია,

ქართულმა შეგნებამ მთვარის ფუნქცია, მითრას გავლით, წმინდა გიორგის დააკისრა" (კილანავა 1981: 89–90).

წარმართული ღვთაებების ნიშან – თვისებების ქრისტიანულში გადატანით, ქრისტიანობა წარმოგვიდგება, როგორც დიდი წვლილის შემტანი წარმართული პანთეონის ღვთაებათა რწმენა – წარმოდგენების დაცვის, მათი ჩვენამდე მოტანა – შესწავლის მხრივ. მაგალითად: „როგორც ირკვევა, სვანებში ფეტვისა და მისი უზენაესი ბატონ – პატრონის კულტი იონა წინასწარმეტყველთან არის დაკავშირებული, . . . როგორც ჩანს, სვანებს თავისი რწმენა – წარმოდგენები წარმართული ღვთაების შესახებ იონა წინასწარმეტყველზე გადაუტანიათ და ამ გზით ქრისტიანობას გარკვეული წვლილი შეუტანია ფეტვისა და მთვარის კულტის ჩვენამდე დაცვის საქმეში (ბარდაველიძე 1951: 65).

ხევსურეთში წარმართულ ღვთისშვილებს დაკავშირებია წმ. გიორგი, მაგალითად, გუდანის, ხახმატის და კოპალას ჯვარს, მაგრამ მათი განდევნა ხალხის ყოფიდან ბოლომდე მაინც ვერ მოუხდენია. ზოგიერთ ღვთაებას თავისი წარმართული სახელი დღემდე შერჩენია: მორიგე, კვირია, კოპალა, იახსარი, პირიმზე და პირქუში. ზოგი მათგანი კი ნაწილობრივად გაქრისტიანებულა და დღეს ჯვარობით იხსენიება, როგორც მაგალითად: კაკმატის–ჯვარი, გუდანის–ჯვარი, კარატის–ჯვარი, ბლოს–ჯვარი და სხვ. რაც შეეხება ადგილის დედას, მას თითქმის ყველგან ღვთისმშობლობით ლოცულობენ (მაკალათია 1984: 238).

ფშავში კვირიას კულტს ჩანაცვლებია ღვთისმშობელი. ღვთისმშობელი განსაკუთრებით მჭიდროდ დაკავშირებია წარმართულ ადგილის დედის კულტს, რის გამოც დღეს არსებობს შემდეგი სახელწოდებანი: ადგილის დედა ღვთისმშობელი, დედა – ღვთისმშობელი. ეს პროცესი კარგად ჩანს სახატო ტოპონიმებში. მაგალითად, ფშავის სოფელ მათურაში დასახელებული სახის ერთსა და იმავე სალოცავს ეძახიან ადგილის დედასაც, ხთისმშობელსაც და მარიამწმინდასაც (ქეშიკაშვილი 1990: 27).

სოფელ მათურის მარიამწმინდის სალოცავის წარმართული რელიქტიდან ერთ–ერთს წარმოადგენს პატარძლის შვილიერების მიზნით წყალზე გაყვანის რიტუალი. რიტუალის მიზნის მიხედვით, საქმე გვაქვს ქართველთა წინაპრების რელიგიურ შეხედულებასთან, რომლის მიხედვითაც არსებობდა წყლის კულტი,

რომელიც ნაყოფიერების სიმბოლოს წარმოადგენდა, რიტუალის აზრი კი პატარძლისთვის შვილიერების მინიჭებაში მდგომარეობდა. დღევანდელობაში ამ რიტუალის არსებობით საქმე გვაქვს წარმართულ რელიქტთან, რომელსაც შინაარსი არქაული დარჩენია, მხოლოდ სახელი გაქრისტიანებია (ოჩიაური 1975: 164–167).

მათურის მარიამწმინდაში, წყლის ნაყოფიერების ღვთაების წარმართული პლასტი, ქალებთან კავშირს ავლენს არა–მხოლოდ ამ უკანასკნელთათვის შვილიერების მინიჭებაში, არამედ სხვა ნიშნითაც და, საერთოდ, სახელი ადგილის დედაც მიმანიშნებელია იმისა, რომ ეს ღვთაება არის მდედრობითი სახის.

წყლის კულტის, როგორც ნაყოფიერების მომცემი ღვთაებისადმი მიძღვნილი ერთ–ერთი რიტუალის ამსახველი ცნობა, რომელიც კვლავ მდედრობითი სქესის ადამიანებისგან სრულდებოდა, მთიულეთში ყოფნის დროს ჩაუწერია მიხეილ კედელაძეს, რომლის მიხედვითაც: „როცა გოლვა დადგის და ყანებს წვიმა უნდოდა, დედაკაცებმა და ქალებმა ვიცოდით წყლის (მდინარის) კალაპოტის მოკვნა გუთნით ისე, როგორც კარებით მიწის მოკვნა, კარების უღლები კისერზე დავიდვით ოთხმა დედაკაცმა, ერთი გუთნს მაეკიდდის და დავიწყებდით წყლის კვნას, როცა ასე გავაკეთებდით აუცილებლად წვიმა მოვიდოდის" (კედელაძე, 1 / 2. გვ. 12, ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი).

ამ წარმართული სახის რიტუალში წყალი (წვიმა) ანაყოფიერებს მიწას, რომლის მოსასვლელად საჭირო რიტუალის შემსრულებლებიც მდედრობითი სქესის წარმომადგენლები არიან, ისინი ნაყოფიერების ღვთაებასთან კავშირს ამყარებენ გარკვეული რიტუალით, სადაც მთავარ როლს ისევ წყალი ასრულებს, რომელიც გამოიხატება მდინარის კალაპოტის მოხვნით.

დღევანდელ ხალხურ ყოფაში არსებული სხვადასხვა რიტუალები, რომლებშიც გარკვეული ადგილი წყლის კულტს უკავია, ქალბატონ ნათელა ვაჩნაძის თქმით, მიმანიშნებელია წინაქრისტიანული აზროვნების ქრისტიანობაში შემოჭრის და ჩვენ წინაპართა ყოფაში გავრცელებული და სულ უკანასკნელ ხანებამდე შემორჩენილი რწმენის გამჟღავნებისა (ვაჩნაძე 1998: 136).

წარმართული წყლის ღვთაების კულტი, ვითარცა უძველესი ნაყოფიერების, შვილიერების გამომწვევი ძალის ღვთაების ფუნქციები, როგორც ჩანს,

ქრისტიანობას და უპირველეს ყოვლისა კი, ღვთისმშობელს გადაეცა (ვაჩნაძე 1998:138).

ქრისტიან წმიდანში, წარმართული ხანის ღვთაებათა ფუნქციის გადმოსვლა, მიხეილ ჩიქოვანის თანახმად, არც თუ იშვიათია; ამ გზით მდიდარი ქართული წარმართული ლიტერატურის თუ ზეპირსიტყვიერების მოტივები უფრო მიმზიდველს ხდიდა ქრისტიანი წმიდანის ცხოვრება–მოღვაწეობას (ჩიქოვანი 1971: 64–66).

მეორე მხრივ, წარმართულის გაქრისტიანება იწვევდა წარმართული რელიგიის თანდათან გაქრობას. მორწმუნე ხალხს ამგვარ ლეგენდურ სამოსელში გაუხვევია და წარმართულ ღვთაებათა ფუნქციები მიუკუთვნებია წმიდა მაქსიმე აღმსარებლისთვის. ეს ბერძენი მოღვაწე სამშობლოდან იყო დევნილი, რომელიც საქართველოში გადმოხვეწეს, იგი დასახლდა ლეჩხუმში და იქვე აღესრულა. ლეჩხუმის ეკეს სოფელში მაქსიმე აღმსარებლის კულტი არსებობდა და XIX საუკუნის ბოლომდე გარკვეული დღესასწაულიც იმართებოდა სახალხო კარნავალის სახით. ხალხის მიერ შექმნილ ლეგენდებში წმიდა მაქსიმეს მიეწერება ამინდის გამგებელ წარმართულ ღვთაებათა ფუნქციები. მაგალითად, მას შესთხოვდნენ ხშირი წვიმების შეჩერებას და გზების გაშრობას (ჩიქოვანი 1971: 76).

ასევე, წარმართულ ღვთაებათა ფუნქციები აირეკლა ქრისტიანი წმიდანის ბასილ დიდის სახელში. როგორც ვერა ბარდაველიძეს აქვს გარკვეული ამ წმიდანს მიეწერება საქონლის წარმართული ღვთაების ბოსელის ფუნქციები. ბეჟან კილანავას კვლევის თანახმად, ბასილი დიდი მხოლოდ საქონლის მფარველ ღვთაებათა ფუნქციებში ვერ ეტევა იგი წლის შემცვლელ ღვთაებადაც არის მიჩნეული, მაგრამ უწინარესად ის მიჩნეულია ზღვის მცველ, ზღვის მფარველ ღვთაებად (კილანავა 1981: 90–103).

დასკვნა

საკვლევი პრობლემის ანალიზმა საშუალება მოგვცა მეტ-ნაკლები სისრულით წარმოგვეჩინა წარმართული რელიქტი ქართულ ჰაგიოგრაფიასა და ხალხურ ქრისტიანულ კულტურაში.

ჩატარებულმა კვლევა-ძიებამ დაგვანახა, რომ წარმართულმა გადმონაშთმა თავისებური ასახვა პოვა ქრისტიანული საზოგადოების ცნობიერებაში. ჰაგიოგრაფიიდან ჩვენ მიერ განხილულ პასაჟებში მკაფიოდ წარმოჩნდა მთელი რიგი წარმართული მოტივებისა, რის შემდგომ ჩვენი ყურადღება გამახვილდა ორთავე კულტურისთვის დამახასიათებელ იმ პროცესებზე, რომელთა მახასიათებელთაგან ერთ-ერთს, განსხვავებულ კულტურულ სისტემათა შორის ტრადიციათა სესხულობის მოტივი წარმოადგენს. მთელი რიგი მიზეზების შედეგად, ახალ კულტურულ სისტემაში მისი წინამორბედი კულტურის ტრადიციული მოტივების დამკვიდრება ხდება.

ნაშრომში დამუშავებული მასალის საფუძველზე გამოკვეთილია როგორც ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში, ასევე ქრისტიანული იდეოლოგიის გავრცელების გარემოში მცხოვრები საზოგადოების ყოფაში წარმართული რელიქტის ჩაშენების მიზეზები.

ჰაგიოგრაფიული თხზულებებიდან ჩვენს მიერ გამოვლენილი და შესწავლილი წარმართული რელიქტის მოტივებიდან ერთ-ერთია მითოლოგიურ არსებათა- დევისა და ვეშაპის ეთნო-მითოსური პლასტი და მისი ჰაგიოგრაფიაში რელიქტად ჩაშენების გამომწვევი საკითხი.

ამ მითოლოგიურ არსებათა შესახებ ცნობები მრავლად შემონახულა ხალხურ ზეპირსიტყვიერებასა და წერილობით წყაროებში, რომელთა მიხედვითაც, ეს მითოლოგიური არსებები კეთილის საპირისპიროდ დგანან და ყოველგვარ ბოროტებას განასახიერებენ. ბოროტების განსახიერების მოტივით ისენი მოიხსენიებიან ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებშიც, რითაც აშკარავდება ქართველი ეთნოსის თვალთახედვა ამ არსებებისადმი.

ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში წარმართული გადმონაშთი ხის თაყვანისცემისთვის დამახასიათებელი ნიშნებით მეტყველებს სხვადასხვა კულტურული სისტემის ერთმანეთისგან სესხების პროცესზე. წარმართული რწმენისთვის დამახასიათებელი ხის

თაყვანისცემის რიტუალური ფაქტები რელიქტის სახით დღემდე შემორჩენილია ხალხურ ყოფაშიც. ჰაგიოგრაფიული ცნობებისა და ხალხური ყოფის ამსახველი მასალის პარალელური შესწავლის შედეგად, საშუალება მოგვეცა ჰაგიოგრაფიიდან გამოგვევლინა და აგვეხსნა ის მითოსური წეს-ჩვეულებები, რომლებშიც ასახულია ხის თაყვანისცემა. დღემდე უცნობი ეთნოგრაფიული მასალების წარმოდგენით გამოიკვეთა ხალხური ყოფისთვის დამახასიათებელი რწმენა-წარმოდგენები, კერძოდ, ხატის ტყეების, ხატის წმიდა ხის ჯიშებისა და მოსახლეობაში მათ მიმართ არსებული საკრალური რიტუალები.

ჩვენი საკვლევი პრობლემის ერთ-ერთ საკითხს ქრისტიანი წმიდანის მიერ გარეული მხეცების მორჩილების კვლევა წარმოადგენდა. ამ პრობლემაზე მუშაობამ გვაჩვენა, რომ ქრისტიანი წმიდანის მიერ გარეულ ნადირთა დამორჩილების ამსახველი სიუჟეტების ქრისტიანულ პლასტებს მიღმა კვლავ ცოცხლობს მითო-რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, რომლებიც აქტუალურია არა მარტო წმიდანის მიერ მხეცების მოთვინიერების თვალსაზრისით, არამედ იმიტაც, რომ მათ დღესაც არ დაუკარგავთ თავისი ადგილი ხალხურ ქრისტიანობაში.

ჩატარებულმა კვლევა-ძიებამ ცხადყო, რომ წარმართული რელიგიური სააზროვნო სისტემისათვის დამახასიათებელმა წეს-ჩვეულებებმა თავისებური ასახვა პოვა როგორც ძველ ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაში, ასევე ხალხურ ტრადიციულ ყოფასა და რიტუალებში მაგალითად: „მოთქმა-გოდების“, სისხლის სარიტუალო დანიშნულების მითოსური პლასტისა და ხალხური რწმენისთვის დამახასიათებელი შეხედულების ელემენტების შემონახულობით.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა

წყაროები

1. ბარნაბიშვილი 1870: ბარნაბიშვილი დ., ერთი წარმართული დღესასწაული სამეგრელოში, „დროება“, 1870, №20.
2. ბარნაბიშვილი 1871: ბარნაბიშვილი დ., მიცვალებულის ტირილი სამეგრელოში, „დროება“, 1871, №14.
3. ბასილ ზარზმელი 1964: ბასილ ზარზმელი, ცხორება და მოქალაქობა ღმერთ-შემოსილისა ნეტარისა მამისა ჩუენისა სერაპიონისი, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, წ. I, (V-Xსს), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964.
4. ბედოშვილი 1881 ა: ბედოშვილი გ., კავკასიის მთებიდან, „დროება“, 1881, № 75.
5. ბედოშვილი 1881 ბ: ბედოშვილი გ., თერგის ხეობიდან, „დროება“, 1881, № 84.
6. „გარიგება კელმწიფის კარისა“ 1993: „გარიგება კელმწიფის კარისა“, ქ. სურგულაძის რედაქციით, თბ., 1993.
7. განჩინება ბარისა და მთიურთა ადგილთა (1782) 1965: განჩინება ბარისა და მთიურთა ადგილთა (1782), ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, რედაქტორი ი. დოლიძე, თბ., 1965
8. გიორგი მერჩულე 1964: გიორგი მერჩულე, ცხორება და მოღუაწება ღირსად ცხორებისა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლისა არქიმანდრიტისა, ხანცთის და შატბერდისა აღმაშენებლისა, და მის თანა კსენება მრავალთა მამათა ნეტართა, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, წ. I, (V-Xსს), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964.
9. გიორგაძე 1888: გიორგაძე პ., „აფხაზეთი და აფხაზნი“, „ივერია“, 1888, №184.
10. გუდა-მაყარი 1888: გუდა-მაყარი, „ივერია“, 1888, № 195.
11. გურიელი 1871: გურიელი მ., კეთილი მაგალითი, „დროება“, 1871, №38.
12. დადუანი 1873: დადუანი ლ., სვანეთის ჩვეულებები, „დროება“, 1873, №41.

13. დავითიანი ა, 1/4. რვეული № 2: დავითიანი ა., 1/4. რვეული № 2, „ღმერთები სვანთა რწმენით“, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, ალი დავითიანის პირადი საარქივო ფონდი.
14. დიდი სჯულის კანონი 1975: დიდი სჯულის კანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ, თბ., 1975.
15. ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნი 1955: ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა გამოკვლევა და ტერმინთა საძიებელი დაურთო თინა ენუქიძემ, თბ., 1955.
16. ვახუშტი ბატონიშვილი 1973: ვახუშტი ბატონიშვილი, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973.
17. ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი 1959: ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1959.
18. იაკობ ცურტაველი 1964: იაკობ ცურტაველი, წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, წ. I, (V-Xსს), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964.
19. ი. ს. დ 1877: ი. ს. დ., და ძმაზე ამოსული რცხილა, „დროება“, 1877, №111.
20. კედელაძე მ, 1/2: კედელაძე მ., 1/2. სოფელი კევშა (მთიულეთი), „მაგია“, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი.
21. კედელაძე მ, 1/7: კედელაძე მ., 1/7. სოფ. კობაანის წვერის ანგელოზის ხატის მთა, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი.
22. კედელაძე მ, 1/16: კედელაძე მ., 1/16. სოფ. ჟიჟიანი „ხატის მამულები“, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი.
23. კედელაძე მ, 1/18: კედელაძე მ., 1/18. „ხატის ტყეები“, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი.

24. კედელაძე მ, 1/20: კედელაძე მ., 1/20. „ხატის მამული“, ივ. ჯავახიშვილის, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი.
25. კედელაძე მ, 1/21: კედელაძე მ., 1/21. „ხატის ტყეები“, ივ. ჯავახიშვილის, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი.
26. კედელაძე მ, 1/24: კედელაძე მ., 1/24. „ბზის ხეების შესახებ“, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი.
27. კედელაძე მ, 1/27: კედელაძე მ., 1/27. „მგლის ძარღვის დაწვა“, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი.
28. კედელაძე მ, 1/29: კედელაძე მ., 1/29. რვეული № 34, მთიულეთი „ცეცხლისჯვრის დღეობები“, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი.
29. კედელაძე მ, 2/1: კედელაძე მ., 2/1. „ბედისკვერების შესახებ“, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი.
30. კედელაძე მ, 2/3: კედელაძე მ., 2/3. რვეული № 3, სოფ. გოგნაური (მთიულეთი), „საკლავის დაკვლის წესი“, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი.
31. კედელაძე მ, 3/5: კედელაძე მ., 3/5. რვეული № 5, „ავი სულების შესახებ“, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი.
32. კედელაძე მ., mM @ !)\$ ხ^ა: კედელაძე მ., mM @ !)\$ ხ^ა, რვეული № 34, „სათემო ხატი ცეცხლის ჯვარი“ (სოფ. ნადიბაანთი), ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი.

33. კედელაძე მ., M^{5/17}: კედელაძე მ., M^{5/17}, რვეული № 17, „დევების შესახებ“, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, მიხეილ კედელაძის პირადი საარქივო ფონდი.
34. კოპტონაშვილი 1888: კოპტონაშვილი ვ., წერილი ჯავახეთიდან, „ივერია“, 1888, №50.
35. კოხისა და სპენსერის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ 1981: კოხისა და სპენსერის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ლონდა მამაცაშვილმა, თბ., 1981.
36. ლ. რ – ზ 1880: ლ. რ – ზ., სოფელი ხახმატი, „დროება“, 1880, № 184.
37. ლეონტი მროველი 1955: ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1955.
38. მაკალათია ნ, მელანია და ნათელა ბალიაურების პირადი საარქივო ფონდი, 6.4: მაკალათია ნ, მელანია და ნათელა ბალიაურების პირადი საარქივო ფონდი, 6.4. „ბავშვისთვის სულის სახელის დარქმევა“, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი.
39. მ. ა. შ, (შარაბაძე ალექსი, მღვდელი) 1870: მ. ა. შ., (შარაბაძე ალექსი, მღვდელი), მიცვალებულის ტირილი და იმის დამარხვა რაჭაში, „დროება“, 1870, №5.
40. მეტრეველი 1881: მეტრეველი დ., მთიულეთ–გუდამაყარი, „დროება“, 1881, № 90.
41. მღეთელი 1885: მღეთელი., სოფელი მღეთე, „დროება“, 1885, № 173.
42. მოქალაქობად და წამებად წმიდისა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისად 1964: მოქალაქობად და წამებად წმიდისა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისად, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, წ. I, (V–Xსს), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964.
43. „მოქცევა ქართლისად“ 1964: „მოქცევა ქართლისად“, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, წ. I, (V – Xსს), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964.
44. მღვდელი ი, კოშორიძე 1885: მღვდელი ი., კოშორიძე, წერილები თიონეთის მაზრიდან, „მწყემსი“, 1885, №14.

45. მცირე სჯულის კანონი 1972: მცირე სჯულის კანონი, გამოსაცემად მოამზადა ელგუჯა გიუნაშვილმა, თბ.,1972.
46. ნიჟარაძე ბ (თავისუფალი სვანი) 1885 ა: ნიჟარაძე ბ (თავისუფალი სვანი)., წესები მიცვალებულზე სვანეთში, „დროება“, 1885, №47.
47. ნიჟარაძე ბ (თავისუფალი სვანი) 1885 ბ: ნიჟარაძე ბ (თავისუფალი სვანი)., წესები მიცვალებულზე სვანეთში, „დროება“, 1885, №51.
48. ნიჟარაძე 1885 გ: ნიჟარაძე ბ., წესები მიცვალებულზე სვანეთში, „დროება“, 1885, №56.
49. ორპირელი 1890: ორპირელი ლ., „წერილი იმერეთიდან“, „ივერია“, 1890, №269.
50. ჟამთააღმწერელი 1959: ჟამთააღმწერელი, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1959.
51. საბინინი 1882: საბინინი მ., საქართველოს სამოთხე, 1882 წ.
52. სოფ. მატან – მარალისი (თიანეთის მაზრა) 1888: სოფ. მატან – მარალისი (თიანეთის მაზრა), „ივერია“, 1888, №127.
53. სულხან–საბა ორბელიანი 1928: სულხან–საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, რედაქტორი ა. შანიძე, თბ., 1928.
54. სულხან–საბა ორბელიანი 1991: სულხან–საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ.,1991.
55. ურბნელი 1885: ურბნელი ნ., ფშავ – ხევსურეთი, „დროება“, 1885, № 166.
56. ურბნელი 1886 ა: ურბნელი ნ., ეთნოგრაფიული წერილები, „ივერია“, 1886, №267.
57. ურბნელი 1886 ბ: ურბნელი ნ., ეთნოგრაფიული წერილები, „ივერია“, 1886, №269.
58. ურბნელი 1888: ურბნელი ნ., ისტორიული კვალი სახალხო პოეზიისა (ზურაბ არაგვის ერისთავი), „ივერია“, 1888, №241
59. ფშაველა 1886 ა: ფშაველა ვ., ფშავლები, „ივერია“, 1886, №34.
60. ფშაველა 1886 ბ: ფშაველა ვ., ფშავლები, „ივერია“, 1886, № 39.
61. ფშაველა 1886 გ: ფშაველა ვ., აფშუხოზა, „ივერია“, 1886, № 141.
62. ფშაველა 1888 ა: ფშაველა ვ., ლაშრობა, „ივერია“, 1888, №174.

63. ფშაველა 1888 ბ: ფშაველა ვ., ფშავლების ამაოდ მორწმუნეობანი, „ივერია“, 1888, №223.
64. ფშაველა 1889: ფშაველა ვ., კოპალა და იახსარი- დევების მებრძოლნი, „ივერია“, 1889, № 41.
65. ფშავ – ხევსურეთი 1890: ფშავ – ხევსურეთი, „ივერია“, 1890, № 240.
66. „ქართლის ცხოვრება“, მარიამისეული ნუსხა 1906: „ქართლის ცხოვრება“, მარიამისეული ნუსხა, ე. თაყაიშვილის გამოცემა, თბ., 1906.
67. „ქართლის ცხოვრება“, ანასეული ნუსხა 1942: „ქართლის ცხოვრება“, ანასეული ნუსხა, თბ., 1942.
68. ქობულოელი გ, 1943 წელს ჩაწერილი მასალები უკანახოში, რვეული №1: ქობულოელი გ., 1943 წელს ჩაწერილი მასალები უკანახოში, რვეული № 1, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, გიორგი ქობულოელის პირადი საარქივო ფონდი.
69. ყაუხჩიშვილი თ., სტრაბონის გეოგრაფია 1957: ყაუხჩიშვილი თ., სტრაბონის გეოგრაფია, ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1957.
70. შადური ა, M ¹, 33: შადური ა., M ¹, 33. „მიცვალებულის კულტი მოხვედებში“, 1940 წელი. ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, ანდრო შადურის პირადი საარქივო ფონდი.
71. ცისკარაული დ, mM ¹. 106: ცისკარაული დ., mM ¹. 106. „ხევსურთა ზნე-ჩვეულებანი“ XX, „სარწმუნოება“, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, დიმიტრი ცისკარაულის პირადი საარქივო ფონდი.
72. ცხორებად და მოქალაქობად წმიდისა მამისა ჩუენისა დავით გარესჯელისად 1964: ცხორებად და მოქალაქობად წმიდისა მამისა ჩუენისა დავით გარესჯელისად, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, წ. I, (V-Xსს), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964.
73. ცხორებად წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედამნელისად 1964: ცხორებად წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედამნელისად. რომელი ბრძანებითა ღმრთისადთა და წინამძღურობითა სულისა წმიდისადთა მოივლინა ქუეყანით შუამდინარით ქუეყანად ქართლისად ათორმეტთა მოწაფეთა მისთა წმიდათა თანა, „ძველი ქართული

აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები”, წ. I, (V-Xსს), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964.

74. ცხორება და მოქალაქობა ღირსისა მამისა ჩუენისა შიოდსი და ევაგრესი 1964: ცხორება და მოქალაქობა ღირსისა მამისა ჩუენისა შიოდსი და ევაგრესი, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები”, წ. I, (V-Xსს), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964.

75. ძამსაშვილი 1880 ა: ძამსაშვილი რ., მგზავრის შენიშვნები (მოგზაურობა არაგვის ხეობაში), „დროება“, 1880, № 101.

76. ძამსაშვილი 1880 ბ: ძამსაშვილი რ., მგზავრის შენიშვნები (მოგზაურობა არაგვის ხეობაში), „ივერია“, 1880, № 102.

77. ძამსაშვილი 1880 გ: ძამსაშვილი რ., მგზავრის შენიშვნები, „დროება“, 1880, №107.

78. წამებად ყრმათა წმიდათად რიცხვთ ცხრათად 1964: წამებად ყრმათა წმიდათად რიცხვთ ცხრათად, რომელნი იყვნეს სულითა ძმანი ნათლის-ღებითა წმიდისაგან ემბაზისა, ხოლო შობილ იყვნეს თავის-თავისა დედისაგან თვსისა, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები”, წ. I, (V-X სს), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964.

79. წამებად წმიდისა მოწამისა გობრონისი 1964: წამებად წმიდისა მოწამისა გობრონისი, რომელი განიყვანეს ყველის ციხით, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები”, წ. I, (V-Xსს), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964.

80. წერეთელი 1875: წერეთელი ა., მოთქმით ტირილი, „დროება“, 1875, №85.

81. წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი 1964: წმიდათა ყრმათა ორთა ძმათა დავითისი და ტირიჭანისი საკითხავი, „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები”, წ. I, (V – Xსს), ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1964.

82. ხახანაშვილი 1888: ხახანაშვილი ა., მგზავრის დღიურიდამ, „ივერია“, 1888, № 177.

83. ხეც, რ. ერისთავის ფონდი № 1074: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ერისთავი რ., „ნარკვევი-ცხოვრებისათვის ნათესავთა ხევსურთასა“, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, რაფიერ ერისთავის პირადი საარქივო ფონდი № 1074.

84. ხიზანაშვილი 1889 ა: ხიზანაშვილი დ., ფშავეთი და ფშაველები, „ივერია“, 1889, № 177.
85. ხიზანაშვილი 1889 ბ: ხიზანაშვილი დ., ფშავეთი და ფშაველები, „ივერია“, 1889, №178.
86. ხიზანაშვილი 1890 ა: ხიზანაშვილი დ., ფშავეთი და ფშაველები, „ივერია“, 1890, № 79.
87. ხიზანაშვილი 1890 ბ: ხიზანაშვილი დ., „ივერია“, 1890, № 80.
88. ჯუანშერი 1955: ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1955.

ლიტერატურა

89. აბაკელია 1983: აბაკელია ნ., ცის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში, „მაცნე“, ისტორიის სერია, თბ., 1983, № 2.
90. აბაკელია 1991: აბაკელია ნ., გველი მითში, კულტა და რიტუალში (ქართული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), კრებული „აია“, თბ., 1991.
91. აბაკელია, ალავერდაშვილი, ღამბაშიძე 1991: აბაკელია ნ., ალავერდაშვილი ქ., ღამბაშიძე ნ., ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 1991.
92. ალავიძე 1951: ალავიძე მ., ლეჩხუმური ზეპირსიტყვაობა, თბ., 1951.
93. ამირანაშვილი 1961: ამირანაშვილი შ., ქართული ხელოვნების ისტორია, ტ. I, თბ., 1961.
94. ამირანი 1945: ამირანი, მითოლოგიური პოემა, შემდგენელი შ. ნუცუბიძე, თბ., 1945.
95. არაბული 2006: არაბული შ., ისტორიული თავგადასავალი ხევსურთა, თბ., 2006.
96. აზიკური 1984: აზიკური ნ., თუმური „ხმით ტირილი“, „განთიადი“, თბ., 1984, № I.
97. ბალიაური, მაკალათია 1940: ბალიაური მ., მაკალათია ნ., მიცვალებულის კულტი ხევსურეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 1940, №III.
98. ბალიაური, მაკალათია 1989: ბალიაური მ., მაკალათია ნ., მასალები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სამეურნეო ყოფის ისტორიისათვის, თბ., 1989.

99. ბალხამიშვილი 1984: ბალხამიშვილი ბ., „ეკსტატი მცხეთელის მარტვილობის“ მეტაფრასული რედაქცია, ძველი ქართული მწერლობის მატიანე, წ. I, თბ., 1984.
100. ბარამიძე 1978: ბარამიძე ა., გაზ. კომუნისტი, 10. XII. 1978.
101. ბარამიძე 1954: ბარამიძე რ., კომპოზიციის საკითხი ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XV, № 9, 1954.
102. ბარამიძე 1957: ბარამიძე რ., ნარკვევები ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან (V–XI სს.), წ. I, თბ., 1957.
103. ბარამიძე 1962: ბარამიძე რ., სოციალური მოტივები ძველ ქართულ ორიგინალურ მწერლობაში (V–XI სს.), ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, კრებული I, თბ., 1962.
104. ბარამიძე 1966: ბარამიძე რ., ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, თბ., 1966.
105. ბარამიძე 1969: ბარამიძე რ., იდეოლოგიური ბრძოლები ადრეული საუკუნეების საქართველოში, „მნათობი“, თბ., 1969, №10.
106. ბარამიძე 1971: ბარამიძე რ., ქართული საისტორიო პროზა, თბ., 1971.
107. ბარდაველიძე (ლომია) 1927: ბარდაველიძე (ლომია) ვ., ხის კულტისათვის საქართველოში, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. III, ტფ., 1927.
108. ბარდაველიძე 1949: ბარდაველიძე ვ., ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან, მიმომხილველი, ტ. I, 1949.
109. ბარდაველიძე 1951: ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. V, თბ., 1951.
110. ბარდაველიძე 1953: ბარდაველიძე ვ., ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშების დანიშნულება, თბ., 1953.
111. ბარდაველიძე 1968: ბარდაველიძე ვ., სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XIV, თბ., 1968.
112. ბარდაველიძე 1974: ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. I, „ფშავი“, თბ., 1974.
113. ბარდაველიძე 2006: ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, ღვთაება ბარბარ–ბაბარ, თბ., 2006.

114. ბრეგაძე 1985: ბრეგაძე ნ., ირემი და ხარი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXII, თბ., 1985.
115. ბრეგაძე 1957: ბრეგაძე თ., ვახტანგ VI სამართლის წიგნთა კრებულში შესული ბერძნული სამართლის წყაროსათვის, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XIX–A და XXI–, თბ., 1957.
116. ბოჭორიშვილი 1951: ბოჭორიშვილი ლ., ხევსურული „ჯვარი“, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. V, თბ., 1951.
117. ბუბულაშვილი 2007: ბუბულაშვილი ე., საქართველოს ეკლესიის სიწმინდეები, თბ., 2007.
118. გაბლიანი 1925: გაბლიანი ე., ძველი და ახალი სვანეთი, ტფ., 1925.
119. გაბუნია 1968: გაბუნია ლ., მასალები იმერეთის მევენახეობის შესახებ, „მასალები“, ტ. XIV, თბ., 1968.
120. გამრეკელი, ცქიტიშვილი 1973: გამრეკელი ვ., ცქიტიშვილი ზ., 1770 წლის 5 აპრილის დემოგრაფიული ნუსხა, „მაცნე“ ისტორიის სერია, თბ., 1973, № 1.
121. გაფრინდაშვილი 1981: გაფრინდაშვილი ქ., ადამიანის იდეალი „დავით გარეჯელის ცხოვრების“ მიხედვით, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, თბ., 1981, №3.
122. გაჩეჩილაძე 1959: გაჩეჩილაძე ა., გადმოცემა „ხოგაის მინდიზე“ და პოემა „გველის მჭამელი“, თბ., 1959.
123. გელოვანი 1983: გელოვანი ა., მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1983.
124. გვიმრაძე 2005: გვიმრაძე თ., სამეურნეო–რელიგიური დღესასწაულები კახეთში, თბ., 2005.
125. გიორგაძე 1985: გიორგაძე გ., ხეთურ–არმაზული „ტრიადები“, ჟურ. მნათობი, თბ., 1985, №7.
126. გიორგაძე 1987: გიორგაძე დ., დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში (თუმ-ფშავ-ხევსურეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), თბ., 1987.
127. დავლიანიძე 1967: დავლიანიძე ც., 1941 წ. შემთხვევით აღმოჩენილი სამარხი მცხეთაში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XXVII–B, თბ., 1967.
128. ვაჩნაძე 1975: ვაჩნაძე ნ., სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება როგორც საისტორიო წყარო, თბ., 1975.

129. ვაჩნაძე 1998: ვაჩნაძე ნ., სააზროვნო სისტემა და ქართული საზოგადოების ზნეობრივი იდეალი V – X სს, თბ., 1998.
130. ვირსალაძე 1964: ვირსალაძე ე., ქართული სამონადირეო ეპოსი, თბ., 1964.
131. ზურაშვილი 2001: ზურაშვილი მ., ქრისტიანული პლასტი ნადირთ ღვთაებათა სამონადირეო კულტებში, კრებული, „საქართველო და ქრისტიანობა“, თბ., 2001.
132. ზურაშვილი 2009: ზურაშვილი მ., ქართველთა მითო–რელიგიური წარმოდგენები და მათი სოციალური არსი, თბ., 2009.
133. თოფჩიშვილი 2000: თოფჩიშვილი რ., რელიგიური სიტუაცია საქართველოში. ზოგადისტორიული მიმოხილვა. ქრისტიანობა საქართველოში. ისტორიულ–ეთნოლოგიური გამოკვლევები, თბ., 2000.
134. თოფჩიშვილი 2008: თოფჩიშვილი რ., საქართველოს ეთნოლოგია, თბ., 2008.
135. იმედაშვილი 1980: იმედაშვილი კ., მითი და თანამედროვე ქართული პროზა, „მნათობი“, 1980, №2.
136. ინგოროყვა 1939 ა: ინგოროყვა პ., ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, „მნათობი“, ტფ., 1939, №I.
137. ინგოროყვა 1939 ბ: ინგოროყვა პ., ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, „მნათობი“, ტფ., 1939, №2.
138. კანდელაკი 1999: კანდელაკი მ., რელიგიური სინკრეტიზმი და სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში (ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით), ანალები, 1999, №I.
139. კეკელიძე 1918: კეკელიძე კ., ქართული ჰაგიოგრაფიის ძეგლები, კიმენი, ტ. I, ტფ., 1918.
140. კეკელიძე 1956: კეკელიძე კ., „გოდების“ ჟანრი და „გლოვის“ წესი ძველ ქართულ ლიტერატურაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. I, თბ., 1956.
141. კეკელიძე 1945 ა: კეკელიძე კ., გართობა – სანახაობათა ისტორიისათვის ძველს საქართველოში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბ., 1945.
142. კეკელიძე 1945 ბ: კეკელიძე კ., ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული პარალელები, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბ., 1945.

143. კეკელიძე 1945 გ: კეკელიძე კ., „წმიდა მხედარი“, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბ., 1945.
144. კეკელიძე 1945 დ: კეკელიძე კ., ცნობები სიბილასა და მისი წიგნების შესახებ ძველ-ქართულ ლიტერატურაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბ., 1945.
145. კეკელიძე 1955 ა: კეკელიძე კ., ანტიმაზდეისტური პოლემიკის ფილოსოფიური დასაბუთება უძველეს ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. III, თბ., 1955.
146. კეკელიძე 1955 ბ: კეკელიძე კ., ახლად აღმოჩენილი რიტუალი ნადირობისა, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. III, თბ., 1955.
147. კეკელიძე გ: კეკელიძე კ., „ცხოველთა მოტივი“ აგიოგრაფიულ მწერლობაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. III, თბ., 1955.
148. კეკელიძე 1957 ა: კეკელიძე კ., ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. IV, თბ., 1957.
149. კეკელიძე 1957 ბ: კეკელიძე კ., მეტაფრასული რედაქცია, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. V, თბ., 1957.
150. კეკელიძე 1949: კეკელიძე კ., კულტურული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ანარეკლი ძველ ქართულ ლიტერატურაში, თბ., 1949.
151. კეკელიძე 1958: კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, 1958.
152. კიკნაძე 1984: კიკნაძე ზ., ფარნავაზის სიზმარი, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, თბ., 1984, №1.
153. კიკვიძე 1976: კიკვიძე ი., მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976.
154. კილანავა 1981: კილანავა ბ., ბასილ და გრიგოლის კულტი საქართველოში, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1981, №4.
155. ლეკიაშვილი 1985: ლეკიაშვილი ა., ქართველ მთიელთა რელიგიური გადმონაშთების ინტერპრეტაციისათვის, „მაცნე“, ისტორიის სერია, თბ., 1985, №1.
156. ლომთათიძე 1977: ლომთათიძე გ., საქართველოს მოსახლეობის კულტურა და ყოფა I–XIII სს. თბ., 1977.

157. ლოლაშვილი 1987: ლოლაშვილი ი., ქართული წიგნისა და მწერლობის საწყისებთან, თბ., 1987.
158. ლორთქიფანიძე 1966: ლორთქიფანიძე მ., ადრეფეოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1966.
159. მაკალათია 1985 ა: მაკალათია მ., წყლის კულტის გადმონაშთები ლეჩხუმში, „მასალები ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1985.
160. მაკალათია 1985 ბ: მაკალათია მ., მესაქონლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (თუშ – ფშავ – ხევსურეთი), თბ., 1985.
161. მაკალათია 1990: მაკალათია მ., წყლის კულტის გადმონაშთები ქვემო ქართლში, ქვემო ქართლი (ეთნოგრაფიული გამოკვლევა), თბ., 1990.
162. მაკალათია 1927 ა: მაკალათია ს., ახალწელიწადი საქართველოში, თბ., 1927.
163. მაკალათია 1927 ბ: მაკალათია ს., ღვთაება მითრას კულტი საქართველოში, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. III, ტფ. 1927.
164. მაკალათია 1938: მაკალათია ს., ჯეგე–მისარონის კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1938.
165. მაკალათია 1984: მაკალათია ს., ხევსურეთი, თბ., 1984.
166. მაკალათია 1985: მაკალათია ს., ფშავი, თბ., 1985.
167. მაჭავარიანი 1957: მაჭავარიანი ე., ბავშვის მოვლა – აღზრდის წესები მთიულეთში, მუზეუმის მოამბე, ტ. XIX–aA და XXI–B, თბ., 1957.
168. მახაური 2003: მახაური ტ., ქართული ხალხური საგმირო ბალადა, თბ., 2003.
169. მახაური 2008: მახაური ტ., ფოლკლორულ–ეთნოგრაფიული ნარკვევები, წ. II, თბ., 2008.
170. მელიქიშვილი 1979: მელიქიშვილი გ., ქართველ მთიელთა სოციალურ–ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, ჟურ. „მაცნე“, ისტორიის სერია, თბ., 1979, №1.
171. მეტრეველი 1957: მეტრეველი ელ., 1748 წლის საეკლესიო კრების დადგენილება, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XIX–A და XXI–B, თბ., 1957.
172. მიმინოშვილი 1998: მიმინოშვილი ო., ეთნოგრაფიული მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1998.

173. მირზაშვილი 1936: მირზაშვილი ვ., კვიპაროზის წარმოშობის საკითხისათვის, ტფილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. II, ტფ., 1936.
174. მოსე ხონელი 1939: მოსე ხონელი, ამირან-დარეჯანიანი, ს. კაკაბაძის რედაქციით, თბ., 1939.
175. ნუცუბიძე 1956: ნუცუბიძე შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I. თბ., 1956.
176. ოჩიაური 1967: ოჩიაური თ., მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967.
177. ოჩიაური 1975: ოჩიაური თ, წყლის კულტის ელემენტები საქორწინო რიტუალში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 1975, №18.
178. ოჩიაური 1977: ოჩიაური თ., ხევსურეთი და ხევსურები, თბ., 1977.
179. ოჩიაური 1980: ოჩიაური თ., მოსავლიანობის მფარველი ღვთაებები, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი, თბ., 1980.
180. ოჩიაური 1985: ოჩიაური თ., ქართველ მთიელთა წარმოდგენები ნადირთ მფარველებზე, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXII, 1985.
181. რაზიკაშვილი 1909: რაზიკაშვილი თ., ხალხური ზღაპრები, კახეთსა და ფშავში შეკრებილი, ტფ. 1909.
182. რეხვიაშვილი 1963: რეხვიაშვილი მ., სალოცავი „მზიერი“ (გიუნე), საქართველოს სახელმწიფოს მუზეუმის მოამბე, ტ. XXIV-B, თბ., 1963.
183. რობაქიძე 1941: რობაქიძე ალ., რაჭაში მივლინების ანგარიში, ენიძკის მოამბე, ტ. XI, თბ., 1941.
184. რუხაძე 1955: რუხაძე ჯ., სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებული ქართული საწესო ნიღბები. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, № VII, თბ., 1955.
185. რუხაძე 1968: რუხაძე ჯ., ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება XIX საუკუნის დასავლეთ საქართველოში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. XIV, 1968.
186. სილოგავა 2010: სილოგავა ვ., ქვაბისმანის წარწერა უწვერული ყრმის და დედალი სახედრის მონასტერში არშემვების შესახებ (X-XI სს.), კულტურულ-საისტორიო ძიებანი, რედ. მარიკა მშვილდაძე, თბ., 2010.

187. სირაძე 1965: სირაძე რ., მხატვრული აზროვნების საკითხები უძველეს ქართულ მწერლობაში (V–XI სს.), „მაცნე“, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის, №4, თბ., 1965.
188. სირაძე 1975 : სირაძე რ., ძველ ქართული თეორიულ–ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975.
189. სირაძე 1978 ა: სირაძე რ., ქართული აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978.
190. სირაძე 1978 ბ: სირაძე რ., ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978.
191. სირაძე 1984: სირაძე რ., ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის, მზის ესთეტიკა, „ცისკარი“, №7, თბ., 1984.
192. სირაძე 1986: სირაძე რ., ქართული ესთეტიკის სპეციფიკისათვის, „ცისკარი“, №6, თბ., 1986.
193. სირაძე 1987: სირაძე რ., ქართული აგიოგრაფია, თბ., 1987.
194. სირაძე 1989: სირაძე რ., „ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული მწერლობისა, განთიადი, №3, 1989.
195. სოხაძე 1964: სოხაძე ა., ქართველთა უძველესი სარწმუნოებისა და მის გადმონაშთებთან ბრძოლის ისტორიიდან, თბ., 1964.
196. სურგულაძე 1989: სურგულაძე ი., ერთი საქორწილო წესის მითოსური და სოციალური ბუნებისათვის, („მეფის განადირების“ ანალიზის ცდა) მაცნე, ისტორიის სერია, თბ., 1989, №1.
197. სურგულაძე 2003: სურგულაძე ი., მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბ., 2003.
198. უჯმაჯურიძე 1985: უჯმაჯურიძე მ., ელემენტური მოტივისათვის ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაში, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, №I, თბ., 1985.
199. ფარულავა 1969: ფარულავა გ., მხატვრული ფანტაზია და შინაგანი ხილვა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, „მაცნე“, 1969, №3.
200. ფარულავა 1982: ფარულავა გ., მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძველ ქართულ პროზაში, თბ., 1982.
201. ფშაველა 1964: ფშაველა ვ., ლაშარის ჯვარის დღეობა ანუ ლაშარობა, თხზულებანი, ტ. IX, თბ., 1964.

202. ფშაველა 1990: ფშაველა ვ., პოემები, „კოპალა“, მანანა ზუბადალაშვილის რედაქციით, თბ., 1990.
203. ქეშიკაშვილი 1990: ქეშიკაშვილი ი., ღმერთები, მითები, რიტუალები, თბ., 1990.
204. ქურციკიძე 1993: ქურციკიძე შ., ზოროასტრიზმის გადმონაშთები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ტრადიციულ ყოფასა და კულტურაში, დისერტაცია, 1993.
205. ღამბაშიძე 2000: ღამბაშიძე ნ., თხისა და ცხვრის ეგზეგეტიკა, ქრისტიანობა საქართველოში ისტორიულ – ეთნოლოგიური გამოკვლევები, თბ., 2000.
206. ღლონტი 1989: ღლონტი ა., ქართული ხალხური ნოველის საკითხები, თბ., 1989.
207. ყიფიანი 2000: ყიფიანი გ., კოლხეთისა და იბერიის წარმართული ტაძრები და ქართული ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების წარმოშობის საკითხები, თბ., 2000.
208. შანიძე 1931: შანიძე ა., ქართული ხალხური პოეზია I, ხეცსურული, თბ., 1931.
209. შანიძე 1971: შანიძე ა., ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში და მისი ტიპიკონი, ტიპიკონის ქართული რედაქცია, თბ., 1971.
210. ჩიქოვანი 1938: ჩიქოვანი მ., ქართული ხალხური ზღაპრები, ტ. I, თბ., 1938.
211. ჩიქოვანი 1947: ჩიქოვანი მ., მიჯაჭვული ამირანი, თბ., 1947.
212. ჩიქოვანი 1949: ჩიქოვანი მ., ვეშაპთმებრძოლი გმირი და წმიდა მხედარი, თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, ტ. VII, თბ., 1949.
213. ჩიქოვანი 1956: ჩიქოვანი მ., ქართველი ხალხის სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1956.
214. ჩიქოვანი 1971: ჩიქოვანი მ., ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბ., 1971.
215. ჩიქოვანი 1972: ჩიქოვანი მ., ქართული ხალხური პოეზია, წ. I, თბ., 1972.
216. ჩიქოვანი 1975: ჩიქოვანი მ., ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, წ. I, თბ., 1975.
217. ჩოლოყაშვილი 1981: ჩოლოყაშვილი რ., ცხოველთა ზღაპრის პერსონაჟის გაგებისათვის, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, თბ., 1981, № 3.
218. ჩუბინაშვილი 1936: ჩუბინაშვილი გ., ქართული ხელოვნების ისტორია, ტ. I, ტფ. 1936.
219. ჩხარტიშვილი 1987: ჩხარტიშვილი მ., ქართული ჰაგიოგრაფიის წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები, „ცხოვრება წმიდისა ნინოჲსი“, თბ., 1987.

220. ჩხენკელი 1971: ჩხენკელი თ., ტრაგიკული ნიღბები, თბ., 1971.
221. ჩხეთია 1925: ჩხეთია შ., წილკნის სარგოს გარიგების წიგნი 1660 წლისა, „საისტორიო მოამბე“, II, ტფ., 1925.
222. ცამციშვილი 1968: ცამციშვილი ა., რელიგიური გადმონაშთები თუშეთში და მათი დაძლევის გზები, რელიგიის ისტორიისა და ათეიზმის საკითხები საქართველოში, თბ., 1968.
223. ჭანტურიშვილი 1984: ჭანტურიშვილი ს., ყოფა და კულტურა V-X საუკუნეების საქართველოში, თბ., 1984.
224. ჭელიძე 1987: ჭელიძე გ., ქართული ხალხური დრამა, თბ., 1987.
225. ჭილაშვილი 2000: ჭილაშვილი ლ., ნეკრესის წარმართული სამლოცველოები, თბ., 2000.
226. ხაზარაძე, ცაგარეიშვილი 1988: ხაზარაძე ნ., ცაგარეიშვილი თ., ხეთურ–ქართული მითოლოგიური პარალელები (ეია – ურთხელი), მნათობი, 1988, №2.
227. ხარაძე 1947: ხარაძე რ., ხევსურული რჯული, „ანალები“, № I, 1947.
228. ხიდაშელი 1999: ხიდაშელი მ., ზოგიერთი მითოსური მოტივის შესახებ ადრექრისტიანული ხანის ქართულ საისტორიო მწერლობაში, „ანალები“, თბ., 1999, №2.
229. ხიზანაშვილი 1940: ხიზანაშვილი ნ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940.
230. ჯალაბაძე 1986: ჯალაბაძე გ., მემინდვრეობის კულტურა აღმოსავლეთ საქართველოში (ისტორიულ – ეთნოგრაფიული გამოკვლევა), თბ., 1986.
231. ჯალაბაძე 2000: ჯალაბაძე ნ., რელიგიური სინკრეტიზმის ეთნო – ფსიქოლოგიური ასპექტები, ქრისტიანობა საქართველოში ისტორიულ – ეთნოლოგიური გამოკვლევები, თბ., 2000.
232. ჯავახიშვილი 1920: ჯავახიშვილი ივ., ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V-XVIII სს.), ტფ., 1920.
233. ჯავახიშვილი 1945: ჯავახიშვილი ივ., ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა, წ. I, თბ., 1945.
234. ჯავახიშვილი 1979: ჯავახიშვილი ივ., ქართველების წარმართობა, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბ., 1979.

