

ნ. შინდიაკე

# ქართული ხალხური მედიცინა



მეცნიერება - 1981



ქართული  
ენციკლოპედია

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის  
ინსტიტუტი

ნუნუ მინდაძე

# ქართული ხალხური მედიცინა

(აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა  
ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)

*Handwritten signature in blue ink, likely of the author or editor.*



გამომცემლობა „მეცნიერება“  
თბილისი  
1981



615.39 (C 41)  
53.59 (2 Γ)  
398.61 (47.922)  
შ 688

ნაშრომში საველე-ეთნოგრაფიული და საარქივო მონაცემების საფუძველზე განხილულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ხალხური მედიცინა, კერძოდ, მთაში გავრცელებული დაავადებანი, მათთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და მკურნალობის ხალხური საშუალებანი ყოფის სხვა ელემენტებთან ურთიერთკავშირში, კონკრეტული გარემო პირობების გათვალისწინებით

თანამედროვე სამედიცინო მონაცემებთან შეჯერების გზით გამოვლენილია ემპირიული და მაგიურ-რელიგიური მედიცინის რაციონალური მხარე.

ნაშრომი ქართული ხალხური მედიცინის ეთნოგრაფიული შესწავლის ცდას წარმოადგენს.

წიგნი გათვალისწინებულია სპეციალისტებისა და მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი აკად. ბ. ჩ ი ბ ა ნ ი ა

50102  
შ  $\frac{M 607 (06) - 81}{175-81}$  © გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1981

დაბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

ИБ 1590

\*

რეცენზენტები: ისტორიულ მეცნიერებათა დოქტორი თ. ო ჩ ი ა უ რ ი,  
მედიცინის მეცნიერებათა კანდიდატი ბ. რ ა ჯ ვ ე ლ ი შ ვ ი ლ თ  
გამომცემლობის რედაქტორები ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი,  
მ. რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი

ტექნორედაქტორი ნ. ო კ უ ჯ ა ვ ა  
მხატვარი გ. დ ა ვ ი თ ა შ ვ ი ლ ი  
კორექტორი ნ. შ ე ნ გ ე ლ ი ა

გადაეცა წარმოებას 30.1.1981; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 15.5.1981;  
ქალაქის ზომა 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ქალაქი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 9.5;  
საარტიკულო-საგამომცემლო თაბახი 8.1;

უე 01098; ტირაჟი 10000; შეკვეთა № 316;

ფასი 1 მან.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Издательство «Мецниერება», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

---

საქ. სსრ. მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ინტერესი ხალხური მედიცინის შესწავლის მიმართ ამ ბოლო ხანებში განსაკუთრებით გაიზარდა.

ხალხური მედიცინის მონაცემების თანამედროვე მედიცინის დონეზე შესწავლა პრაქტიკულ, გამოყენებით მიზანს ემსახურება და ხალხის მიერ აღმოჩენილი, ზოგ შემთხვევაში მეცნიერებისათვის დღემდე უცნობი, სამკურნალო საშუალების გამოვლენის პერსპექტივას სახავს. ამ კუთხით იგი საბუნებისმეტყველო მეცნიერების სხვადასხვა დარგის—ქიმიისა თუ ბიოლოგიის, მედიცინისა თუ ვეტერინარიის — კვლევის სფეროში ექცევა.

ხალხური მედიცინის სხვადასხვა ასპექტს შეისწავლის ჰუმანიტარული მეცნიერების მთელი რიგი დარგები: მედიცინის ისტორია, ფოლკლორი, ენათმეცნიერება, რელიგიის ისტორია და სხვ.

როგორც ტრადიციულ-ყოფითი კულტურის მნიშვნელოვანი ნაწილი, ხალხური მედიცინა ეთნოგრაფიული მეცნიერების კვლევის ერთ-ერთი ძირითადი საგანია და მის შესწავლას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება მსოფლიო ხალხთა ეთნოგრაფიული დახასიათებისათვის<sup>1</sup>.

ეთნოგრაფია, განსხვავებით ჩვენ მიერ ზემოაღნიშნული დისციპლინებისაგან, რომელთაც ხალხური მედიცინის ცალკეული მხარეები აინტერესებს, იყენებს მათ მონაცემებს და ხალხურ მედიცინას შეისწავლის კომპლექსურ მთლიანობაში, ყოფის სხვა ელემენტებთან ურთიერთკავშირში, კონკრეტული გარემო პირობების გათვალისწინებით.

თანამედროვე საბჭოთა სამეცნიერო ლიტერატურაში მოცემულია ცდა ხალხური მედიცინის განსაზღვრებისა. ამ განსაზღვრების კრიტერიუმად მიჩნეულია ინფორმაციის წყარო. ისტორიულად ჩამოყალიბებული სამედიცინო ცოდნა ძირითადად სამ შემადგენელ

<sup>1</sup> Ю. В. Бромлей, Народная медицина как предмет этнографии, в кн. Современные проблемы этнографии. М. 1981. с. 212.

K 268.425  
3

ს ა შ ა რ თ ვ ე ლ ო ს  
პ ა რ ლ ა მ ე მ ტ ი ს  
ქ რ ო ვ ნ უ ლ ი  
ბ ი ბ ლ ი ო ტ ე კ ა



ნაწილად იყოფა: ხალხური მედიცინა (ვიწრო მნიშვნელობის ტრადიციული და მეცნიერული<sup>2</sup>).

საკუთრივ ხალხური მედიცინა ემყარება ზეპირ გადმოცემებს, ხოლო ტრადიციული — უმეტესწილად წერილობით წყაროებს. ე. ი. ხალხური მედიცინისათვის დამახასიათებელია სამედიცინო ცოდნის ზეპირი, ხოლო ტრადიციულისათვის — ფიქსირებული, წერილობითი გადაცემა<sup>3</sup>.

არის მოსაზრება, რომ ხალხური მედიცინა, მედიცინის განვითარების საწყისი ეტაპი, ადამიანთა ცალკეული საზოგადოების ზეპირი სამედიცინო ცოდნის კომპლექსია. ეს არის „წინანაცონალური“ მედიცინა. შემდგომი განვითარების შედეგად ხალხური მედიცინის ბაზაზე აღმოცენდა ტრადიციული მედიცინა, დამოუკიდებლად ვითარდებოდა ხალხური მედიცინაც და დღეს-დღეობით იგი შემოგვრჩა „ექიმბაშური“ მედიცინის სახით.

ტრადიციული მედიცინის აღმოცენება უკავშირდება მსოფლიოს ცალკეული ცივილიზაციის ცენტრების შექმნის ხანას. ტრადიციული მედიცინისათვის დამახასიათებელია განვითარების პროფესიონალური დონე, მაგრამ განსხვავებით მეცნიერული მედიცინისაგან. მისთვის უცხოა ექსპერიმენტი. ტრადიციულად მიჩნეულია — ინდო-ტიბეტური, ჩინური, არაბული, მედიცინა და სხვ.

ტრადიციულში, ისევე როგორც ხალხურ მედიცინაში, ემპირიული და მაგიურ-რელიგიური სამკურნალო საშუალებანი ერთად გამოიყენება. მეცნიერული მედიცინა თავისუფალია ყოველგვარი რელიგიური გააზრებისაგან და დაფუძნებულია ექსპერიმენტზე. იგი შეიქმნა ევროპული და არაბული ტრადიციული მედიცინის შერწყმის საფუძველზე. მეცნიერული მედიცინა „ზენაციონალურია“<sup>4</sup>.

ხალხური მედიცინის შესწავლას თანამედროვე ეთნოსებისათვის შედარებით ფართო მნიშვნელობა ენიჭება. თანამედროვე ეთნოსების ხალხური მედიცინა ტრადიციულ-ზეპირი, ტრადიციულ-წერილობითი და მეცნიერული მედიცინის ელემენტებს მოიცავს. ამიტომ, ამ შემთხვევაში, ტერმინ „ხალხური მედიცინის“ ნაცვლად „ეთნომედიცინის“ გამოყენებას უფრო მიზანშეწონილად მიიჩნევენ<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> И. И. Б р е х м а н, Народная медицина в свете теории информации, Тез. ВКЭНМ. с. 4.

<sup>3</sup> Ю. В. Б р о м л е й, დასახ. ნაშრ., გვ. 213.

<sup>4</sup> Г. П. Я к о в л е в, О народной, традиционной и научной медицинах, Тез. ВКЭНМ, с. 5, 6.

<sup>5</sup> Ю. В. Б р о м л е й, დასახ. ნაშრ. გვ. 218.



სამედიცინო ცოდნის ისტორიული განვითარების ეტაპების გამოყოფის ზემოაღნიშნული ცდა თეორიულად შესაძლებელია დამაჯერებლად გამოიყურება, მაგრამ ხალხური მედიცინის ამ სქემის მიხედვით შესწავლა ალბათ გაჭირდებოდა, რადგან ხალხური მედიცინა, განვითარების გარკვეულ ეტაპზე, მოიცავს როგორც ტრადიციულ-ზეპირი, ისე ტრადიციულ-წერილობითი მედიცინის ელემენტებს და მათი გამიჯვნა ხალხური მედიცინის მთლიანობაში წარმოდგენას ხელს შეუშლიდა. ამიტომ, წინამდებარე ნაშრომში ტერმინ ხ ა ლ ხ უ რ მ ე დ ი ც ი ნ ა ს ფართო მნიშვნელობით ვხმარობთ.

ქართული ხალხური მედიცინის შესახებ საყურადღებო მასალას გვაწვდის არქეოლოგიური, ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მონაცემები, ანტიკურ ავტორთა და უცხოელ მოგზაურთა ცნობები, ქართული წერილობითი წყაროები.

არქეოლოგიური მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე მედიცინა უძველესი ხანიდან იყო განვითარებული. არის მოსაზრება, რომ ზედა პალეოლითის სადგომში — საკაყის გამოქვაბულში ნაპოვნი ცხოველის ქონისა და ძვლის ტვინისაგან შემზადებული მალამო სამკურნალო დანიშნულებისა იყო.

ქართული მედიცინის სიძველეზე მეტყველებს აგრეთვე, სამთავროს სამაროვანში ნანახი ტრეპანირებული თავის ქალები, რომლებიც პ. როფ. ალ. კალანდაძის მიერ ძვ. წ. X — XI საუკუნეებით არის დათარიღებული.

საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილი ძვლოვანი მასალის რენტგენოპალეოპათოლოგიური შესწავლის შედეგად დადგინდა, რომ ძველ საქართველოში ტრავმების მკურნალობა, უმეტეს შემთხვევაში, სწორად იყო ჩატარებული<sup>6</sup>.

ქართველ არქეოლოგთა ვარაუდით მცხეთაში IV საუკუნის სამარხში აღმოჩენილი ბეჭედი მამაკაცის გამოსახულებით, რომელსაც ხელში გველშემოხვეული ჯოხი უჭირავს, პროფესიონალური ექიმის კუთვნილება უნდა ყოფილიყო<sup>8</sup>.

ფოლკლორული მონაცემების მიხედვით, ქართველები სამკურ-

<sup>6</sup> გ. ნ ი ო რ ა ძ ე, ქვის ხანის ადამიანები საკაყის გამოქვაბულში, თბ., 1953, გვ. 59.

<sup>7</sup> ზ. მ. ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი, პალეოანთროპოლოგიური მასალები ძველ საქართველოში დაავადება-დაზიანებათა და სამკურნალო მანიპულაციების შესწავლისათვის, თბ., 1956, გვ. 3—22.

<sup>8</sup> ა. ა ფ ა ქ ი ძ ე, გ. გ ო ბ ე ჯ ი შ ვ ი ლ ი, ალ. კ ა ლ ა ნ დ ა ძ ე, გ. ლ ო მ თ ა თ ი ძ ე, მცხეთა I, თბ., 1955, გვ. 126.



ნალოდ უძველესი დროიდან იყენებდნენ სხვადასხვა სახეობის მცენარეებს, ცხოველურ თუ მინერალურ საშუალებებს. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ ქართული ზღაპრებისა და თქმულებების არა ერთი პერსონაჟი (ყამარი, მინდია და სხვ.) სამკურნალო ხელოვნებას საკმაოდ კარგად ფლობდა.

ქართული მედიცინის შესახებ საინტერესო ცნობებს იკვანძვის ბერძნული მითოლოგია, კერძოდ, არგონავტების მითში აღწერილია მედეას, მისი დისა და დედის მკურნალობის მეთოდები<sup>9</sup>.

ანტიკურ ავტორთა მონაცემების მიხედვით, კოლხები და იბერები სამკურნალოდ იყენებდნენ პრომეთეს ბალახს<sup>10</sup>, კოლხიქს<sup>11</sup>, კამასა<sup>12</sup> და სხვა მცენარეულობას.

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული ლიტერატურის უძველეს ძეგლში — „წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ“ გარკვეულ ცნობებს ვხვდებით ძველი ქართული მედიცინის შესახებ — ამ მხრივ საინტერესოა იაკობ ხუცესის მიმართვა შუშანიკისადმი — „მიბრძანე და მოგბანო სისხლი ეგე პირსა შენსა და ნაცარი, რომელ თუალთა შენთა შთაცუელ არს და სალბუნი და წამალი დაგადვა, რაითა, ჰე ღამე თუ განიკურნო“<sup>13</sup>.

როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში სალბუნი — მალამო ადგილობრივი წყლულების სამკურნალოდ იყო საჭირო, ხოლო წამალი, როგორც ზემოქმედებითი საშუალება — ავადმყოფის მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად<sup>14</sup>.

შუა საუკუნეების საქართველოში განსაკუთრებით ვითარდება პროფესიონალური მედიცინა<sup>15</sup>. იქმნება სამედიცინო ხელნაწერი წიგნები („უსწორო კარაბადინი“ XI ს., „წიგნი სააქიმოჲ“ XIII ს. ზაზა ფანასკერტელის „სამკურნალო წიგნი“ XV ს. და „იადიგარ დაული“ XVI ს.), სამედიცინო სკოლები და დაწესებულებები.

<sup>9</sup> აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, თბ., 1970.

<sup>10</sup> В. В. Л а т ы ш е в, Известия древних писателей греческих и римских о Скифии и Кавказе, I, СПб. 1896, с. 501.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 507.

<sup>12</sup> К. Г а н, Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе, СМОМПК, вып. IV Тф., 1884, с. 112.

<sup>13</sup> იაკობ ხუცესელი, წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ, კრბ. ჩვენი საუნჯე, I, თბ., 1960, გვ. 18.

<sup>14</sup> მ. სააკაშვილი, ა. გელაშვილი, საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. III, თბ., 1956, გვ. 263.

<sup>15</sup> შუა საუკუნეების საქართველოში მედიცინის განვითარების შესახებ იხ. იქვე, გვ. 45—84.



ქართული ხალხური მედიცინის შესწავლისთვის მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს ზემოაღნიშნული ლიტერატურა, იმდროინდელი ცივილიზირებული სამყაროს სამედიცინო ცოდნასთან ერთად, ხალხური მედიცინის ელემენტებიც აისახა.

საქართველოში გავრცელებული ხალხური სამკურნალო საშუალებების შესახებ საინტერესო მასალას გვაწვდის უცხოელ მოგზაურთა ნაწერები, მაგ. არქანჯელო ლამბერტის ცნობით, ქართველები სამკურნალოდ იყენებდნენ ზამბახსა და თაფლს<sup>16</sup>. ხოლო გერმანელი მეცნიერის აკად. იოჰან ანტონ გიულდენშტედტის ცნობით, დაფნასა და გორთან ახლოს მდებარე მარილის საბადოს სპეციფიკურ სურნელს-სახსრების ტკივილის საწინააღმდეგოდ<sup>17</sup>.

XIX საუკუნეში განსაკუთრებით გაცხოველდა ინტერესი ქართული ხალხური მედიცინის მიმართ.

ამ პერიოდში საქართველოში მომუშავე ექიმები სათანადო ყურადღებას უთმობენ ხალხური მედიცინის საკითხებს და ხელს ჰკიდებენ მათ შესწავლას.

1834 წ. «Военно-медицинский журнал»-ში ქვეყნდება ფ. ტ. რეინგარდტის ნაშრომი «О болезнях в Грузии и об употреблении средств простонародных», სადაც ავტორი, ძირითადად, ხალხური დანატარების ძმები იაშვილების სამკურნალო საქმიანობას ეხება.<sup>18</sup>

1872 წ. კი, მოსკოვში, პოლიტექნიკურ გამოფენაზე ქართული ხალხური სამედიცინო ექსპონატების წარმოდგენისათვის კავკასიის სამედიცინო საზოგადოებას მეორე ხარისხის დიპლომი მიენიჭა<sup>19</sup>.

უნდა აღინიშნოს, აგრეთვე, რომ კავკასიის საიმპერატორო სამედიცინო საზოგადოების სხდომებზე ხშირად იკითხებოდა მოხსენებები ქართული ხალხური მედიცინის შესახებ და ამ მოხსენებათა ირგვლივ ცხოველი კამათი იმართებოდა<sup>20</sup>.

კავკასიის სამედიცინო საზოგადოების სხდომებზე წაკითხულ

<sup>16</sup> არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938, გვ. 193-195.

<sup>17</sup> იხ. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1962, გვ. 107.

<sup>18</sup> ფ. ტ. რეინგარდტ, «О болезнях в Грузии и об употреблении средств простонародных, Военно-медицинский журнал, М., 1834.

<sup>19</sup> მ. სააკაშვილი, ა. გელაშვილი, ლ. ქვიციანი, ც. ჩხეიძე, საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. IV, წ. I, 1960, გვ. 215.

<sup>20</sup> იხ. Протоколы заседания Кавказского медицинского общества, № 24 (1889—1890). № 21 (1890—1891). № 14 1892—1893). № 13 (1893—1894) и т. д.



მოხსენებათა შორის აღსანიშნავია ი. პანტიუხოვის<sup>21</sup>, ი. შაბლოვსკის<sup>22</sup>, ა. შურიგინის<sup>23</sup> და ი. მინკევიჩისა<sup>24</sup> და სხვათა ნაშრომები. ყურადღებას იმსახურებს აგრეთვე, ამავე პერიოდში ზაშვილის (აღსაზოვი)<sup>25</sup> და ა. იაშვილის<sup>26</sup> მიერ გამოქვეყნებული სტატიები ქართული ხალხური მედიცინის შესახებ.

ქართული ხალხური მკურნალობის შესწავლისათვის არც ქართველ ეთნოგრაფებსა და ისტორიკოსებს აუვლიათ გვერდი.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია თ. სახოკიას, ზ. ჭიჭინაძის, ივ. ჯავახიშვილის, ს. მაკალათიას, ვ. ბარდაველიძისა და სხვათა ნაშრომები.

თ. სახოკიას მოხსენებას—«Le uilte ce la petite verole en Georgia page de la medicine» („ყვავილ ბატონები საქართველოში, ერთი ფურცელი ხალხური მედიცინიდან“), 1903 წ. პარიზის ანთროპოლოგიური სამეცნიერო საზოგადოების სხდომაზე საკმაოდ დიდი მოწონება ხვდა წილად.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> И. П а н т ю х о в, О народной медицине Рионской долины, Мед. сб. Кавк. мед. общ., Тф., 1869 г., № 6.

<sup>22</sup> И. Ш а б л о в с к и й, Медикаменты и способы лечения употребляемые народными врачами Абхазии и Самурзакани, Мед. сб. Кавк. мед. общ. № 41, 1886.

<sup>23</sup> А. Ш у р ы г и н, Некоторые способы лечения, употребляемые в селе Тианетах и окрестных селениях преимущественно из рукописного лечебника Знахаря Нурмамеда, Протоколы заседания Кавк. мед. общ. Тф., 1889, № 90. Е г о ж е, Несколько слов о народной медицине, Протоколы засед. Кавк. мед. общ. Тф., 1889/90. П. № 24.

<sup>24</sup> И. М и н к е в и ч, Сравнительное исследование народных средств и обычаев об отношении хевсур к их роженицам. Протоколы заседания Кавк. мед. общ. 1890/91, П. № 21. Е г о ж е, Камни, как медицинское средство и предмет обожания на Кавказе. Сравнительное исследование. Протоколы Заседания Кавказ. мед. общ. 1893/94. П. № 13. Е г о ж е, Музыка как медицинское средство на Кавказе. Сравнительное исследование. Протоколы засед. Кавк. мед. общ. 1992/93. П. № 14. Е г о ж е, Трепанация у кавказских горцев и у других различных народов. Сравнительное исследование, Мед. сб. Кавк. мед. общ. 1897/90. Е г о ж е, Медицинские средства из царства животных употребляемые по преимуществу в народной медицине, Мед. сб. изд. Кавк. мед. общ. 1899/1900.

<sup>25</sup> И. А л х а з о в, Краткий исторический очерк врачебного дела в Грузии, Кавказский вестник, 1901. № 9.

<sup>26</sup> А. Я ш в и л и, Народная медицина в Закавказском крае, Тф., 1904 г.

<sup>27</sup> გ. ჩ ი ტ ა ი ა, თედო სახოკიას მოღვაწეობა, კრბ. თედო სახოკია, თბ., 1969, გვ. 3.

მაგიური მკურნალობის შესახებ საყურადღებო მოსაზრებებზე აქვს გამოთქმული ზ. ჭიჭინაძეს ნაშრომში „ისტორია ქართული მკურნალობისა უძველესი დროიდან“ (თბ., 1917 წ.).

აღსანიშნავია ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომი — „ბალნეოლოგიური და ინჰოლაციური მკურნალობა საქართველოში“ (თბ., 1935 წ.). ივ. ჯავახიშვილი ქართული და უცხოური წყაროების საფუძველზე განიხილავს სამკურნალო წყლებით მკურნალობას საქართველოში.

საინტერესო მასალაა მოცემული ს. მაკალათიას ნაშრომებში, სადაც ავტორი საქართველოს მთიელთა ყოფისა და ზნე-ჩვეულებების აღწერის დროს ხალხური მედიცინის საკითხებსაც ეხება.

ჩვენთვის განსაკუთრებით ფასეულია გ. თედორაძის მონაცემები ფშავსა და ხევსურეთში გავრცელებულ სამკურნალო საშუალებათა შესახებ. მან ნაშრომში „ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში“ (ტ. I-II), აღწერა აქ გავრცელებული დაავადებანი, გარკვევა მათი გამომწვევი მიზეზები, გამოავლინა ამ დაავადებათა მთელი რიგი სამკურნალო საშუალებანი და მათი სამედიცინო ანალიზის შედეგად დაადგინა ზოგიერთი მათგანის რაციონალურობა.

ხალხური, კერძოდ, მაგიური მკურნალობის საკითხებს ეხება ვ. ბარდაველიძე ნაშრომში „ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება — ბარბარ-ბაბარ)“, ხოლო მის ფუნდამენტალურ ნაშრომში «Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен». მოცემულია ბავშვთა ინფექციურ დაავადებათა — ბატონების გავრცელების ისტორია საქართველოში, აღწერილია და განალიზებული ამ დაავადებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები.

ქართული ხალხური მედიცინის კვლევის საქმეში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ქართველმა საბჭოთა ექიმებმა ა. გელაშვილმა, ლ. კოტეტიშვილმა, ვ. კობრეიძემ, ი. ნიკობაძემ, ბ. რაჭველიშვილმა, მ. სააკაშვილმა, ირ. ტატიშვილმა, ზ. შენგელიამ, მ. შენგელიამ, პ. ფირფილაშვილმა, ი. ქურჩიშვილმა და სხვ.

განსაკუთრებით გვინდა აღვნიშნოთ საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. საქართველოს ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში დაცული მ. ბალიაურისა და ალ. ოჩიაურის უნიკალური მასალა ფშავ-ხევსურეთის ხალხური მედიცინისა და რელიგიის შესახებ (ჩაწერილია 1940-იან წლებში), სადაც აღწერილია ფშავლებისა და ხევსურების ხალხური მკურნალობის სკამაოდ მდიდარი ტრადიციები, რომლებიც ამ კუთხის მოსახლე-





ობის ცხოვრების წესის ძირეული შეცვლისა და თანამედროვე სა-  
 მედიცინო ცოდნის გავრცელების შედეგად ფუნქციებს კარგავს და  
 ზოგ შემთხვევაში მათი ყოფიდან სრულიად უკვალოდ ქრება.

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია აღმოსავლეთ საქართველოს  
 მთიელთა ხალხური მკურნალობის ტრადიციების შესწავლა, ამ ტრა-  
 დიციათა წარმოშობისა და განვითარების გზების კვლევა, მათი  
 თავისებურებების, სიძველისა და თვითმყოფადობის დადგენა და  
 მთელი რიგი სამკურნალო საშუალებათა რაციონალური მხარის  
 გამოვლენა.

კვლევა მიმდინარეობდა კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდის  
 გამოყენებით, რაც გულისხმობს ეთნოგრაფიული მოვლენის შეს-  
 წავლას ინტენსიურად კომპლექსურ მთლიანობაში ბაზისური და  
 ზედნაშენური მოვლენების ურთიერთკავშირში, ისტორიზმის პრინ-  
 ციპის დაცვით<sup>28</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ხალხური მედიცინა გან-  
 ვიხილეთ ძველი ქართული და თანამედროვე მედიცინის მონაცემებ-  
 თან შეკვრების გზით. ვითვალისწინებთ რა იმ ფაქტს, რომ გა-  
 რემოს ეკოლოგიური თავისებურებანი გარკვეულ გავლენას ახ-  
 დენს ამა თუ იმ დაავადებათა აღმოცენებასა და გავრცელებაზე,  
 მისი გამოვლენის თავისებურებებზე და რამდენადმე განსაზღვრავს  
 სამკურნალო საშუალებათა სპეციფიკას<sup>29</sup>, შევეცადეთ ხალხური  
 სამკურნალო საშუალებების ეფექტურობის, რაციონალურობისა  
 და ირაციონალურობის განსაზღვრის დროს მხედველობაში მიგ-  
 ველო ის კონკრეტული გარემო, სადაც აღნიშნული საშუალებანი  
 ფუნქციონირებდა.

ამგვარად, ნაშრომი ქართული ხალხური მედიცინის ეთნოგრა-  
 ფიული შესწავლის ერთ-ერთ ცდას წარმოადგენს. ჩვენ შევეცა-  
 დეთ მთლიანობაში წარმოგვედგინა აღმოსავლეთ საქართველოს  
 მთიელთა ყოფის ეს მნიშვნელოვანი მხარე, მაგრამ რიგი საკითხე-  
 ბის შესახებ მასალის ფიქსაცია არ მოხერხდა ან დამოწმებულ იქ-  
 ნა იმდენად ფრაგმენტული სახით, რომ შემდგომი კვლევის სა-  
 შუალება არ მოგვცა.

ეს ფაქტი, როგორც ავტორს, ასევე ალბათ მკითხველს, გარ-  
 კვეულ უკმარისობის გრძნობას გაუჩენს.

<sup>28</sup> Г. Ч и т а я, Принципы и метод полевой этнографической работы, «Советская этнография», № 4, 1957.

<sup>29</sup> Ю. В. Б р о м л е й, დასახ. ნაშრ., გვ. 228.

თ ა ვ ი I

## აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ეპიკრიზულ-რაციონალური მედიცინა

ტრავმების მკურნალობის ხალხური საშუალებანი

ჭრილობათა მკურნალობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჭრილობას წყლულს // წყრულს, ნაჭრევს (ხევს., მოხ.), ნაჭერს (თუშ.) უწოდებენ.

წყლული ჭრილობის აღმნიშვნელი ერთ-ერთი უძველესი ტერმინია<sup>1</sup>. ძველი ქართული სამედიცინო ძეგლების მიხედვით, წყლული არა მარტო ჭრილობას, არამედ მთლიანობის ყოველგვარ დარღვევას აღნიშნავდა, რითაც უნდა ყოფილიყო იგი გამოწვეული — ჭრილობის მიყენებით თუ სხვა რაიმე მიზეზით<sup>2</sup>.

მთაში ჭრილობის სხვადასხვა სახეებს გამოყოფენ: სხეთლზე ადგილმდებარეობის მიხედვით — პირისახის, თავის, ხელ-ფეხის, მუცლის; ხარისხის — ახალი // მსუბუჭი, დახვეებული // დახავსებული (გუდამაყარი), დაწყლულებული, დაჩირქებული. განასხვავებენ აგრეთვე სხვადასხვა იარაღით მიყენებულ ჭრილობებს — ნახანჯლარი, ნათოფარი // ნატყვიარი, ნაქვევი, ნაჯოხარი, ცულით მიყენებული ჭრილობა და ნაკბენები.

ხანჯლით მიყენებული ჭრილობა ორ ქვესახედ იყოფა: 1. ხან-

<sup>1</sup> იხ. იაკობ ცურტაველი, წამებაა წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ, კრბ. ჩვენი საუნჯე, თბ., 1960, გვ. 18; სტეფანე მტბევიარი, წამებაა წმიდისა მოწამისა ვობრონისი, კრბ. ჩვენი საუნჯე, თბ., 1960, გვ. 93; სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ., 1949; ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.

<sup>2</sup> მ. სააკაშვილი, ა. გელაშვილი, საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. III, თბ., 1956, გვ. 166.



ჯლის დარტყმით მიყენებული ბრტყელი და არალრმა ჭრილობა;  
 2. ნაწვერ-წალმართალი--ხანჯლის წვერით მიყენებული ჭრილობა.

ნაწვერ-წალმართალი და ნატყვიარი თავისთავად გულისხმობს ერთპირიან და ორპირიან ჭრილობას.

აღსანიშნავია, რომ მთაში დამოწმებული ჭრილობათა კლასიფიკაცია გარკვეულად შეესატყვისება მედიცინაში ცნობილ კლასიფიკაციას, რომლის საფუძვლად სწორედ ზემოხსენებული ნიშნები — ჭრილობათა ადგილმდებარეობა, ხარისხი და ფორმა მიჩნეული.

„ახალი“ — მსუბუქი ჭრილობის სამკურნალოდ მთიელი კაცი ექიმთან არ წავიდოდა. ჭრილობის „მობანა“ — მოსუფთავება და, როგორც ხევსური იტყოდა, — „ჭრილობაზე ფოთლის დადება“ — ყველას შეეძლო. მძიმე ჭრილობებს კი „აქიმები“ — ადგილობრივი დასტაქრები მკურნალობდნენ.

ჭრილობის მკურნალობა გარკვეული თანმიმდევრობით მიმდინარეობდა. პირველ რიგში ჭრილობას არყით, წყაროს წყლით (მდინარის წყალს ერიდებოდნენ — ჭუჭყიანია და წყლულს „გახიბლავს“ — გააღიზიანებს) ან ნერწყვით გაასუფთავებდნენ — „სისხლს მორეცხავდნენ“, შემდეგ კი ცდილობდნენ სისხლის დენის შეჩერებას, როგორც იტყოდნენ: „სისხლის დაწყვეტას“, „სისხლის შეკუთებას“, „სისხლის მოყენებას“.

სისხლის შესაჩერებლად გამოიყენებოდა მარილი, მარილიანი ყველი, თაფლის სანთელი და სხვადასხვანაირი სამკურნალო მცენარეები: თამბაქოს ფოთოლი, მელისკულა, სამყურა და სხვ.

ხევსურეთში დამოწმებულია სისხლის დენის შეჩერების ერთი მეტად საინტერესო მეთოდი. ძლიერი სისხლის დენის დროს დაღვრილ სისხლს შეაგროვებდნენ, მოშუშავდნენ და ჭრილობას დაადებდნენ. ადამიანის სისხლის ნაცვლად ზოგჯერ თხის სისხლსაც იყენებდნენ. მთიელების გადმოცემით, შედეგებული // „შეკუთებული“ სისხლი „სისხლს სწრაფად დაწყვეტდა“.

სისხლით სისხლის დენის შეჩერება ხევსურეთის გარდა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც არის დამოწმებული<sup>3</sup>. აღწერილია XVI საუკუნის სამედიცინო ძეგლში „იადიგარ დაუდი“ — „აგრევე თუ

<sup>3</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ფშაური ხალხური მედიცინა, 1940 წ. ხელნაწერი, საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილება. გვ. 40 (შემდეგ მ. ბალიური, ფშავი); И. И. Ш а б л о в с к и й, დასახ. ნაშრომი, გვ. 88; კარაბაღანი, ხელნაწერთა ინსტიტუტი, Н—2199, გვ. 19.



ან დაკოდლობითა და ან გატეხითა ან გახეთქითა კაცსა თავზედა სისხლი არ დასწყედეს, მოიტანე: შედედებული თბილი ძროხის ხლი და დაკოდლზედა დაადევ და ფიცხლავ სისხლსა დასწყუეტს“<sup>4</sup>.

როგორც ჩანს, აღნიშნული მეთოდით მკურნალობა საქართველოში ძველთაგანვე ცნობილი ყოფილა.

უნდა აღინიშნოს, რომ მშრალი სისხლი, ძლიერი სისხლის დენის შემთხვევებში, თანამედროვე მედიცინაშიც გამოიყენება<sup>5</sup>.

ჭრილობის „მოსუფთავების“ — დეზინფექციისა და „სისხლის დაწყვეტის“ — სისხლის დენის შეჩერების შემდეგ, აქიმი ჭრილობას გახსნიდა, გასინჯავდა და გადავიდოდა მკურნალობის შემდგომ ეტაპზე, რომლის მიზანი იყო ჭრილობაში „ხორცის მოყვანა“ და „ჭრილობის პირის შეკვრა“ — ე. ი. ქსოვილის აღდგენა და ჭრილობის შეხორცება.

ახალი ხორცის მოსაყვანად სხვადასხვა სახის მცენარეებს — „საკურნავ წამლებს“ იყენებდნენ. ამ მცენარეებს აქიმი გაზაფხულზე კრეფდა, უმეტესად „მზის ქცევამდე“, „მზის გამობრუნებამდე“, შემდეგ ბალახებს გაახმობდა, დაფშენიდა და სხვადასხვა მცენარეს წამლის შესანახ სხვადასხვა ქისაში ინახავდა. ყოველ ქისაში ორ-სამ მთლიან ფოთოლს ჩააყოლებდა, სამკურნალო მცენარეები ერთმანეთში რომ არ არეოდა.

ჭრილობაში „ჭუჭყი“ — ინფექცია რომ არ შეეტანათ, „საკურნავ წამლებს“ ჯერ არყით, წყლით ან ნერწყვით გაასუფთავებდნენ, შემდეგ, მცენარე ჭრილობას რომ არ მიჰკვროდა, მის უხეშ ზედაპირს ავადმყოფი რომ არ შეეწუხებინა, მას ხელში დაარბილებდნენ — დასრესდნენ, ან კარაქს წაუსვამდნენ და ჭრილობას ისე დაადებდნენ.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჭრილობათა სამკურნალოდ სხვადასხვაგვარი მცენარეები გამოიყენებოდა. მაგ.: სამყურა (*Trifolium*), მელისკულა//მელაკულა//ციცისკულა // ფარსმანდუკი (*Achillea miliifolium*), კლდის ღუმა (*Sedum caucasicum*), წყ-

<sup>4</sup> იადიგარ დაუდი, თბ., 1938, გვ. 535.

<sup>5</sup> მკურნალობის ამ მეთოდის აღმოჩენას ამერიკელ მეცნიერებს სენდონსა და იანგს მიაწერენ. ექიმი ნ. ვაჩნაძე უარყოფს ამ აზრს და „იადიგარ დაუდის“ მონაცემების საფუძველზე დაასკვნის, რომ ქართველი დასტაქრები შედედებულ სისხლს ჯერ კიდევ XVI საუკუნეებში იყენებდნენ. იხ. Н. В а ч н а д з е, Кто первым применил кровь для лечения, Мед. работник, М., 1944, № 7; ვ. გ ვ ა რ ა მ ი ა, მასალები ძველ-ქართულ მედიცინაში სისხლის სამკურნალო მიზნით გამოყენების შესახებ, საქართველოს სსრ სამეცნიერო საზოგადოებათა შრომები, 1963, ტ. IV, გვ. 293—299.



ლულის ბალახი (*Sedum acre*), ფაფანაგა (*Alchimilla*), ცხვრის მრავალძარღვა (*Plantago major*), ბოსტანთ ია// მარგალიტნი (*Veronica turneforti*), ძაღლის ენა (*Cynoglossum officinalis*), გველის ენა (*Ophioglossum vulgatum*), დათვის ტერფა (*Arum orientale*) და სხვ.

გარდა მცენარეებისა, ჭრილობათა სამკურნალოდ ხმარობდნენ სხვადასხვაგვარ ცხიმებს: ერბოს, კარაქს, დათვის, ჯიხვის ქონს, ცხვრის ღუმას და სხვ.; ხაჭოს, ყველს, თაფლს, თაფლის სანთელს, დინდგელს (*Propolis*), ფიჭვის ფისს, რომელსაც „სამბილეხელას“ უწოდებდნენ და სხვადასხვა სახის მალამოებს.

მთაში დამოწმებულია „წყლულის მალამოს“ შემზადების რამდენიმე ხერხი: 1. თხის ქონს გადაადნობდნენ, ცოტაოდენ დინდგელს შეურევდნენ და ერთად მოადულებდნენ; 2. კაკლის ლებნებს წვრილად დაჭრიდნენ და კვერცხის გულში გასრესდნენ; 3. თაფლის სანთელს დაადნობდნენ, რაიმე ცხიმს (ჯიხვის, დათვის ქონი, ცხვრის ღუმა) და ცოტაოდენ პურის ფქვილს შეურევდნენ; 4. თაფლის სანთელს, ფიჭვის ფისსა და ცხვრის ღუმას ან ჯიხვის ქონს ერთმანეთში მოადულებდნენ. 5. თაფლსა და კვერცხის ცილას ან თაფლსა და ერბოს ერთმანეთში შეურევდნენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ მთიელთა მიერ შერჩეული სამკურნალო საშუალებანი ტკივილდამაყუჩებლად მოქმედებდა, ხელს უწყობდა სისხლის დენის შეჩერებას, ქსოვილის აღდგენას, აუნჯობესებდა სისხლის მიმოქცევას, ქსოვილს კვებავდა და ინფექციისაგან იცავდა.

სამკურნალო საშუალებათა ზემოაღნიშნულ მოქმედებას განაპირობებდა მათში არსებული სხვადასხვა სახის ნივთიერებანი — ბაქტერიოციდები, ცხიმოვანი მჟავები, ეთეროვანი ზეთები, ალკალოიდები, დიდი რაოდენობით ვიტამინები და სხვ.

მთიანეთში დამოწმებული ზოგიერთი სამკურნალო საშუალება საქართველოში ძველთაგანვე ცნობილი ყოფილა.

მაგალითად, ერბო — „თუ ცოტა იყოს გაკვეთილი, ... თუ წამალი გზას არა ქონდეს, ლურჯი მჩვარი დაწვი და ძველი ბანბა ფურის ერბოთი დაასველე, ზედ მოაყარე და შეუხვიე“<sup>6</sup>. სამკურნალო მცენარე მელისკუდა: „...ვინცა ესე მელის კუდას ყუავილი დაჯიქოს, და მოხარშოს, და მსივანსა ალაგზედა დაიდვას, თუ ესე სიმსივნე სიგრილისაგან იყოს, დაფანტოს და გააქარვოს“<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> ქ ა ნ ა ნ ე ლ ი, უსწორო კარაბადინი, თბ., 1960, გვ. 391.

<sup>7</sup> იადიგარ დაუდი, გვ. 403.

XIX საუკუნის ერთ-ერთ სამედიცინო ხელნაწერში აღნიშნულია: „დაჭრილი რომ შეუხვიო, სისხლი გამოუშვა, მალამო გქონდეს მელისკუდა და თხის ქონი დანაყე, დაზილე ადევ და გამთელეებს“<sup>8</sup>.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ჯავახეთში სამკალში მიმავალთ ხშირად ეკიდათ წელზე პატარა შუშებით მელისკუდას სპირტიანი ნაყენი<sup>9</sup> — უთუოდ იმის გამო, რომ მკის დროს დაჭრილისათვის პირველი დახმარება აღმოეჩინათ.

ჭრილობებისა და მთელ რიგ სხვა დაავადებათა თაფლით, თაფლის სანთლითა და დინდგელით მკურნალობა მთელს საქართველოში იყო ცნობილი — „მეფუტკრეობის პროდუქტის ერთი ნაწილი სამკურნალო მიზნებს ემსახურებოდა. საქართველოში ამ თვალსაზრისით შესწავლილ კუთხეთა შორის არ აღმოჩნდა არც ერთი, სადაც თაფლს და განსაკუთრებით სანთელს, როგორც ხალხურ სამკურნალო საშუალებებს მნიშვნელოვანი ადგილი არ ეჭირა“<sup>10</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამოწმებულია ჭრილობათა ქვებით მკურნალობა. სამკურნალო ქვებს მთაში მარგალიტს, ხვითოს უწოდებდნენ.

მთიელთა გადმოცემით, მარგალიტი ფრინველის (წეროს) კუჭიდან ამოღებულ მოთეთრო ქვას ეწოდებოდა. ამ ქვას მხოლოდ მონადირეები შოულობდნენ. მარგალიტი ჭრილობის უებარ წამლად ითვლებოდა. იგი ჭრილობას სწრაფად ახორცებდა და ნაწიბურს არ ტოვებდა.

მარგალიტით „წამლობა“ საკმაოდ ძვირად ფასობდა. „ერთხელ წამლობა — „ჩაფხეკა“ ერთი „ფეკითი“. (ცოცხალი) ცხვარი ღირდა, რამდენჯერ ჩაფხეკდნენ, იმდენი ცხვარი უნდა მიეცა დაჭრილს მარგალიტის პატრონისათვის“<sup>11</sup>. ამიტომ, მარგალიტს იშვიათად, მხოლოდ სახის ჭრილობების სამკურნალოდ იყენებდნენ.

კავკასიის მთიანეთში დამოწმებულია ერთი ასეთი ჩვეულება, თუ ქალი ქმარს ან საქმროს უღალატებდა, მოტყუებული ვაჟი ცდილობდა ქალისათვის ცხვირი მოეკვეთა, ან სახეში დაეჭრა, რათა ქალი დამახინჯებულიყო. ამ ჩვეულების შესახებ ვაჟა-ფშავე-

<sup>8</sup> სამკურნალო კაცთა, ხელნაწერთა ინსტიტუტი H—2157, გვ. 2.

<sup>9</sup> ზ. შენგელია, საქართველოს სამკურნალო მცენარეები, თბ., 1952, გვ. 27.

<sup>10</sup> აღ. რობაქიძე, მეფუტკრეობის ისტორიისათვის, თბ., 1960, გვ. 117—118.

<sup>11</sup> მ. ბალიაური, ხევსურეთი, გვ. 141.



ლა წერდა: „ღიაცი თუ აშკარად დაიწუნებდა ქმარსა და ამ დაწუნებას უნამუსობით, მოღალატეობით დაამარილებდა, მაშინ ამისთანა ცოლს დაასახიჩრებდა. ანუ, როგორც ფშაველი იტყვის, „გაახაიბრებდა“ — მოსჭრიდა ცხვირს, ხელს, მოაკლებდა დედაკაცს კაცის თვალის-გულის მისასვლელ თვისებას — სილამაზეს; ამითი, თითქო, უსპობდა საშუალებას უნამუსობისა, გარყენილობისასა და განიშორებდა“<sup>12</sup>.

ასეთ შემთხვევაში ქალის პატრონი ცდილობდა „მარგალიტი“ ემოვნა და ქალისათვის ისე ემკურნალა, რომ მისი სახიდან ჭრილობის კვალი წაშლილიყო.

კავკასიაში ქვებით მკურნალობის შესახებ ერთ-ერთი საინტერესო გამოკვლევა ი. მინკევიჩის ეკუთვნის. იგი ქვებით მკურნალობას ქვის თაყვანისცემას უკავშირებს<sup>13</sup>. ამავე აზრს იზიარებს ე. კაგაროვიც<sup>14</sup>.

ი. მინკევიჩის მოსაზრებას უარყოფს ა. იაშვილი. იგი ქვებით მკურნალობას თვით ქვების სამკურნალო ძალას მიაწერს, რომელიც ხალხის რწმენით, ამ ქვას ღვთაებამ მიანიჭა<sup>15</sup>.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ქვებით მკურნალობა ხშირად ეფექტური იყო. საქართველოს მუზეუმში დაცული სამკურნალო ქვების ლაბორატორიული შესწავლის შედეგად დადგინდა, რომ მათ მართლაც გააჩნდათ სამკურნალო თვისებები<sup>16</sup>.

სამკურნალო წამლების შესანახად ხევსურ აქიმებს სპეციალური ჭურჭელი ჰქონდათ განკუთვნილი, რომელსაც წყლულის წამლის ბუნავი<sup>17</sup> ეწოდებოდა. იგი ხარის რქისაგან გაკეთებულ ცილინდრული ფორმის ჭურჭელს — „კოკობს“ წარმოადგენს. აქვს ჩადგმული ხის ძირი, რომელიც მოპირდაპირე მხრიდან დამაგრებულია პატარა ლურსმნით. ჭურჭელს აქვს ხის ფარფლიანი საცობი, ესურება მჭიდროდ. საცობს აქვს სახელური. ჭურჭელს ერთ მხარეს პირიდან 7 მმ-ის დაშორებით აქვს პატარა ხვრელი (ფხვნი-

<sup>12</sup> ვ ა ქ ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველის ძველი სამართალი და სოჯახო წესები, ეთნოგრაფიული ნაწერები, ტბ., 1937, გვ. 127.

<sup>13</sup> И. И. Минкевич, Камни как лечебное средство на Кавказе, Протоколы заседания. Им.п. Кавк. мед. общества, 1893—94, с. 542.

<sup>14</sup> Е в г. Кагаров, Культ Фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб, 1913. с. 12.

<sup>15</sup> А. Я ш в и л и, Медицина в Закавказском крае, Тф., 1904, с. 144.

<sup>16</sup> პ. ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი, ქვის გამოყენება სამკურნალო მიზნით ქართულ ხალხურ მედიცინაში, „მაცნე“, 1972, № 2, გვ. 98.

<sup>17</sup> ჩამოტანილია ხევსურეთიდან გ. ჩიტაიას მიერ, ინახება საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში ეთნოგრაფიის განყოფილების ფონდში, № 12—29/113.



ლის მოსაფრქვევად), რომლის დიამეტრი 2 მმ-ია, ჭურჭელს მალე 5 სმ, ძირის დიამეტრი 3,5 სმ, პირის დიამეტრი 2,7 (იხ. ტაბ. II, ნახ. № 1). სამკურნალოდ განკუთვნილი თაფლი კი უცეცხლო თაფლის ბუნაგში ინახებოდა. იგი ხარის რქისაგან გაკეთებული ნახევრად გამჭვირვალე ჭურჭელია. ბოლო ფუძეს წარმოადგენს, რომელსაც თავი მცირედ მოკვეთილი აქვს. ფორმით წაკვეთილ კონუსს მოგვაგონებს. წვერიდან 3 მმ-ის დაშორებით ჭურჭელს ირგვლივ აქვს ნაჭდევი (დასაკიდად), წვერი გახვრეტილია. ჭურჭელს აქვს ხის ფარფლიანი საცობი სახელურით. სახელურს თავის მხრივ აქვს 5—6 მმ დიამეტრის ნახვრეტი. ჭურჭლის სიმაღლე 8 სმ-ია<sup>19</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამოწმებულია მძიმე ჭრილობის მკურნალობის მეტად საინტერესო მეთოდები.

მთიელთა გადმოცემით, მძიმე ჭრილობებს განეკუთვნება ე. წ. ღრმა და ორპირიანი ჭრილობა.

მძიმე ჭრილობების მკურნალობა განსაკუთრებით კარგად ხევესურეთშია წარმოდგენილი. ამიტომ, ჩვენ ამ საკითხს ხევესურული მასალის მიხედვით განვიხილავთ.

მკურნალობის დაწყების წინ აქიმი პირჯვარს გადაიწერდა, ღმერთს შველას შესთხოვდა: „ღმერთო ჩემო, ჩემო სალოცავებო, წმინდანო ანგელოზებო, თქვენ გეხვეწებით და გვედრებით, თქვენათ სახელითად იმედით ვადებ კელს ამ ავადმყოფს. მე უთქვენოდ არ შამიძლავ თქვენმა გამარჯვებამ. თქვენ ულხინეთ, ლხინის წამალი დააყარეთ თქვენი სახელით მოარჩინეთ. მერე დაჭრილის სალოცავს შეევედრებოდა. დიდებულო (ავადმყოფის სახელს ეტყოდა) დაეკმარი ნურას წახკიდებ, შენ გაუმართი ხელი, ნურას გახიბლავ წყლულს დალოცვილო, ნურას უხიმონებო“<sup>20</sup>. შემდეგ დაჭრილს პატარა სკამზე დასვამდა, ჭრილობას თბილი წყლით ან არყით მობანდა და ჯოხზე დახვეული „ბამბით“ (უწინ ბამბის ნაცვლად კანაფის დაძენძილ თოქს ხმარობდნენ) მოამშრალებდა. შემდეგ აქიმი „ჭრილობას პირს გაუსწორებდა“ — დანეკროზებულ ქსოვილს, ბასრი დანით მოჭრიდა და მარილიანი სელებით გატე-

K 268.425

<sup>19</sup> პ. ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი, ზოგიერთი ქართული ხალხური საექიმო იარაღი, ხელსაწყო და ჭურჭელი, საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. XIX, № 2, 1957, გვ. 254.

<sup>20</sup> ჩამოტანილია ხევესურეთიდან აკად. გ. ჩიტაიას მიერ, ინახება საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების ფონდში, № 12—29/114.

<sup>20</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 170—171.

ს ა ქ ა რ ტ ვ ე ლ ტ ს  
პ ბ რ ლ ა მ ე ნ ც ი ზ  
მ რ ო ვ ე უ ლ ი  
პ ი ბ ლ ი ო ტ ე ჯ ა



ნიდა<sup>21</sup>. „სელი“ // „სანახი“ შემდეგნაირად მზადდებოდა: კანაფის  
თოკს გაძენძავდნენ, მიიღებდნენ ბამბისებურ მასას, შემდეგ მასს  
მარილწყალში დაალბობდნენ. მარილწყალში დამბალი „სელი“  
ჭრილობის დეზიფენქციას ახდენდა და სისხლის დენის შეჩერება-  
საც ხელს უწყობდა. გარდა ამისა, მარილი ქსოვილს კუმშავდა,  
რის შედეგადაც დაზიანებული არე შიშვლდებოდა. მარილიანი სე-  
ლის ამოღების შემდეგ აქიმი ჭრილობას „კარაქმდნარით“ (გადამ-  
დნარი და გაწურული კარაქი), ერბოთი ან თაფლით „გააბილი“—  
გაქვინილი სელით გატენიდა, ან კარაქმდნარს, ერბოსა და თაფლს  
ჭრილობაში პირდაპირ ჩაასხამდა. თვით მთიელები აღნიშნული სა-  
შუალებების ეფექტურობას შემდეგი მიზეზებით ხსნიან. „ეს წამ-  
ლები ჭრილობის პირზე (მაღლა) არ გაჩერდება და მაშინვე ნაჭ-  
რევის ძირში ეცემისო. ჭრილობას ძირს გაუვლის და ჭრილობის  
ძირში დაგროვილ ბალამს (დასაჩირქებელ სითხეს) სულ მაღლა  
წამოიღებსო“<sup>22</sup>.

აქიმი სელს ჭრილობაში ორი-სამი დღის განმავლობაში ჩა-  
ტოვებდა, შემდეგ ჭრილობას გახსნიდა, გასინჯავდა, თუ საჭირო  
იყო, ჭრილობას ისევ კარაქიანი და თაფლიანი სელით გატენიდა  
ან სამკურნალო მცენარეებს დაადებდა.

საილუსტრაციოდ მოვიტანთ ყოფილი ხევისური დასტაქრის  
თათარა წიკლაურისაგან ჩაწერილ მასალას ღრმა ჭრილობის სე-  
ლებით // სანახით მკურნალობის შესახებ: „დიდი ნაჭრევი თუ  
იყო, წყალს გავათბობდი და თბილი წყლით მოვბანდი ნაჭრევეს, არ-  
ყით არ მოვბანდი, დაწვავდა. გამხმარ სისხლსა და ჭუჭყს ხმალი-  
კათი მოვამორებდი, ხმალიკას მაქაცის ხისაგან<sup>23</sup> ვაკეთებდი, მა-  
ქაცი მაგარი ხე იყო და ნაჭრევეს არა სწყყენდა. ჭრილობის პირებს  
ერბოთი გავპოხავდი, მერე კი სანახი უნდა ჩავგვეწყო, სანახი კა-  
ნაფისაც იყო, შეიძლებოდა ცაცხვის ხის ტყავისაგანაც გავგვეკე-  
თებინა, ცაცხვის ხის ტყავს მუშს ვეძახდით, იმას გავპენტავდით  
და ერბოთი გავპოხავდით, ჭრილობაში ჩავაწყობდით, მესამე დღეს  
ამოვიღებდით, ვნახავდით ხორც მოვიდა თუ არაო, არ დაჩირქდე-  
სო. ჭრილობამ პირი ერთად არ უნდა შეიკრას, სანამ ჭრილობა  
არ მოიკურნება, ამაღ უნდა სანახი, სანახს, რომ ამოვიღებდი, გა-

<sup>21</sup> სელებით მკურნალობა ხევისურეთში დამოწმებული აქვს გ. თედორაძეს,  
იხ. გ. თ ე დ რ ა ძ ე, ხუთი წელი ფშავ-ხევისურეთში, თბ., 1930, გვ. 91—92.  
ხევში—ს. მაკალათიას, იხ. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხევი, თბ., 1934, გვ. 110.

<sup>22</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 76..

<sup>23</sup> მაქაცი—Spiral.



დავადებდი, სხვა სანახს ჩავდებდი, წურვილ ერბოს ვხმარებდი ხის ჭურჭელში ვინახავდი. შეიძლება, მესამედაც ჩამეღო სანახი, თუ კი დასჭირდებოდა. ახალი ხორცის მოსვლას ფერით შევაც-  
 ყობდი — ხორც თეთრ მავიდაო ვიტყვოდი, — თეთრი ხორცი რომ დაიწყებდა მოსვლას, სანახს ამოვიღებდი, მელისკუდას, ბორბალა ბალახს ჩავაყრიდი, თაფლით და ერბოთი დავპოხავდი, ზემოდან თამბაქოს ან ცხრაძარღვას ფოთოლს დავადებდი, ამასაც მესამე დღეს გავხსნიდი. წესი ასეთი იყო ორი დღე უნდა ემუშავა წა-  
 მალს, მესამე დღეს კი იხსნებოდა სახვეელი. ზოგის ხელი ცუდი იყო აქიმისა, ზოგისა კარგი. ნაჭრევი თუ გაფიცხდებოდა, ხელი არ უვარგანო იტყოდნენ<sup>24</sup>.

ზემომოყვანილი მასალიდან ჩანს, თუ როგორი დაკვირვებითა და საქმის ცოდნით აწარმოებდნენ მთიელი დასტაქრები ღრმა ჭრი-  
 ლობების მკურნალობას.

აღნიშნული მკურნალობის ეფექტურობაზე მეტყველებს ის ფაქტაც, რომ მთაში დამოწმებული „სელები“ თანამედროვე მედი-  
 ცინაში ცნობილი ტამპონების ანალოგიურ საშუალებას წარმოად-  
 გენს.

ტამპონებით მკურნალობა საქართველოში ძველთაგანვე იყო ცნობილი: — „თუ ეს დაკოდილი თავს იყოს, ზარავანდი ღვინი-  
 თა მოადუღე და მერმე კიდევ გაახმე და დანაყე, თუ ღრმად იყოს პატრუქით შეუღდე“<sup>25</sup>. როგორც ჩანს, პატრუქი ტამპონის მოვა-  
 ლეობას ასრულებდა — ღრმა ჭრილობაში წამალი ტამპონის ანუ პატრუქის საშუალებით შექონდათ<sup>26</sup>.

ხვესური აქიმები განსხვავებული მეთოდებით აწარმოებდნენ ე. წ. ნაწვერ-წალმართალის და ნატყვიარის მკურნალობას. თუ ნაწვერ-წალმართალი და ნატყვიარი ჭრილობა ერთპირიანი იყო, აქიმი გასუფთავების მიზნით, შიგ შემთბარ წყაროს წყალს ჩა-  
 ასხამდა და რამდენიმე ხნის შემდეგ წყალს პირით ამოსწოვდა. შემდეგ ამავე მეთოდით ჭრილობას მარილიანი წყლით ამოასუფ-  
 თავებდა და კარაქით, ერბოთი ან თაფლით გაქლენთილი სელებით გატენიდა. თუ ჭრილობაში ტყვია ან რაიმე უცხო სხეული იყო და-  
 რჩენილი, მას ბორწკალის საშუალებით ამოიღებდა. ბორწკალი<sup>27</sup>

<sup>24</sup> ნ. მინდოძე, საველე დღიურები, სოფ. მლაშე, 1966 წ., გვ. 15.

<sup>25</sup> ქანანელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 391.

<sup>26</sup> მ. სიაკაშვილი, ა. გელაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 268.

<sup>27</sup> ბორწკალი ჩამოტანილია ხვესურეთიდან გ. ჩიტაიას მიერ. ინახება საქარ-  
 თველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებაში № 13—27/66.



წარმოადგენს მაგარი მავთულისაგან გაკეთებულ პინცეტის<sup>საქართველოს</sup> იარაღს. საკეტურ არეში იგი ორმაგი ხვეულით ხასიათდება. პინცეტის ბოლოები თავდება გამოკვერილი თავებით. მისი სიგრძე 7.8 სმ-ია, ყურის სიგანე — 9 მმ, მხარის სიგანე 2 სმ. პირის სიგანე 4 მმ<sup>28</sup> (იხ. ტაბ. VI, ნახ. № 3).

თუ ჭრილობიდან უცხო ნაწილაკი არ ამოვიდოდა, აქიმი ჭრილობას ბასრი დანით გაადიდებდა, უცხო ნაწილაკს ამოიღებდა და კვლავ გააგრძელებდა მკურნალობას, ხოლო თუ ჭრილობა იმდენად პატარა იყო, რომ შიგ სელი ვერ მოთავსდებოდა, მაშინ მას „უსმარით“ გაჭედებდნენ. უსმარი, მცირე ზომის თაფლის სანთელი — ფორმით ლურსმანს წააგავდა და ალბათ სწორედ აქედან წარმოიშვა მისი სახელწოდება უსმარი — ლურსმანი. მთიელთა გადმოცემით, „უსმარი ჩირქს ამოსწოვდა“ თუ ჩირქი იყო ჩამდგარი და ხელს უშლიდა ჭრილობის სწრაფად პირის შეკვრას. ე. ი. რადგან ჭრილობის მკურნალობას გარკვეული დრო სჭირდებოდა, მას ზერელე შეხორცების საშუალებას არ აძლევდა.

უსმარის ამოღების შემდეგ ჭრილობაში „საკურნავი წამლის“ ფხვნილს ჩაყრიდნენ და გადაახვევდნენ.

მთაში დამოწმებულია ე. წ. ორპირიანი ჭრილობის (გამჭოლი ჭრილობა) მკურნალობის მეტად ორიგინალური მეთოდი.

დასტაქარი ორპირიან ჭრილობას ჯერ შემთბარი წყაროს წყლით, შემდეგ შარილწყლით ამოასუფთავებდა და შიგ უსმარს გაატარებდა. უსმარი ამჯერად, ცხენის ერთად შეკრულ რამდენიმე ძუას წარმოადგენდა. უსმარის ერთი ბოლო გასანთლული იყო, იმ მიზნით, რომ ჭრილობაში ადვილად შესულიყო და ძლიერი ტკივილი არ გამოეწვია. დანარჩენ ნაწილს აქიმი კარაქს, ერბოს ან თაფლს წაუსვამდა და ჭრილობაში ისე შეიტანდა. ამ მდგომარეობაში ჭრილობას სამი დღე დატოვებდა. შემდეგ უსმარს გამოსწევდა, ჭრილობაში მოთავსებულ ნაწილს კარგად გაასუფთავებდა, ჭრილობას შეამოწმებდა და იმისდა მიხედვით, თუ როგორი მდგომარეობა იყო, განაგრძობდა მკურნალობას კარაქით, თაფლით ან სამკურნალო მცენარეებით. როდესაც აქიმი შეამჩნევდა, რომ ჭრილობა შეხორცებას იწყებდა (შეხორცებას, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ფერით ატყობდა) თითო-თითო ძუას ამოაცილიდა. და ბოლოს, როდესაც ჭრილობა მთლიანად შეხორცდებოდა, უკანასკნელ ძუასაც ამოიღებდა.

<sup>28</sup> 3. ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ. გვ. 254.



უსმარის განსხვავებული სახეობა აღწერილი აქვს მ. ბალიურს. ამ შემთხვევაში ცხენის ძუის ერთ ბოლოს კი თლავდნენ, არამედ წვრილად გათლილ ჯოხში, რომელსაც ბოლოში „კილო“ — ნახვრეტი ჰქონდა, გაუყრიდნენ და უსმარს ჭრილობაში ამგვარად გაატარებდნენ.

როგორც ჩანს, უსმარი // ლურსმანი თავდაპირველად ჭრილობის გასაჭედ პატარა ლურსმნის ფორმის სანთელს ერქვა, შემდეგ კი ამ ტერმინმა უფრო ფართო მნიშვნელობა მიიღო და ორპირიანი ჭრილობის ერთ-ერთ სამკურნალო საშუალებას ეწოდა.

გართულებული ჭრილობის მკურნალობა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გართულებული ჭრილობის ორ სახეობას იცნობდნენ: დახავებული და დაჩირქებული.

დახავებული ჭრილობა. მთიელთა გადმოცემით, დახავებულ ჭრილობას ახასიათებდა სიწითლე, გამაგრება და ტკივილი. დახავებას იწვევდა ჭრილობის გაციება (სიცივით ნაწყენი ჭრილობა) და გადახურება (სიცხით ნაწყენი ჭრილობა).

დახავებული ჭრილობის ზემოხსენებული განმარტება დამოწმებული აქვთ მ. ბალიურს<sup>29</sup>, ს. მაკალათიას<sup>30</sup>, ალ. ჭინჭარაულს<sup>31</sup>.

ძველ ქართულში ხაო სიცივით წყლულის გასიებას ნიშნავდა<sup>32</sup>.

ფშავ-ხევსურეთში სიცივისაგან ნაწყენ ჭრილობას დაღუბულსაც უწოდებენ.

დახავებულ ჭრილობას თბილი წყლით მობანდნენ, შემდეგ კი სხვადასხვა სახის სამკურნალო მცენარეებით წამლობდნენ: მაგ. ძალაფსელას (*Tamus communis*) ფოთოლს თბილ დოში („ხარშოს სველი“ — ხევს.) დაალობდნენ, შემდეგ ჭრილობას დაადებდნენ და თბილად შეახვევდნენ. ხმარობდნენ აგრეთვე ჩაღანდრს (*Veronica anagallis*), შალარს (*Symphytum caucasicum*) და წყლის ხავსს. ამ მცენარეებს წყალში მოთუთქავდნენ, ჭრილობას თბილ-თბილს დაადებდნენ და გადაახვევდნენ.

ზოგიერთ მცენარეს კი, მაგ., დაჯირასა (*Salvia verticillata*) და წებოვანას (*Salvia glutinosa*) ხელში დასრესდნენ და ისე ხმარობდნენ.

დახავებულ ჭრილობას ადებდნენ აგრეთვე ახლად ამოყვანილ უმარილო ყველს — „კუშუშელას“ (ხევს.).

<sup>29</sup> მ. ბალიური, დასახ. ნაშრ., გვ. 76.  
<sup>30</sup> ს. მაკალათია, ხევი, თბ., 1934, გვ. 111.  
<sup>31</sup> ალ. ჭინჭარაული, ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, თბ., 1959.  
<sup>32</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ., 1949.

ზემოჩამოთვლილი საშუალებანი სათბურის ფუნქციას ასრულებდა. გარდა ამისა, მათ ეფექტურობას განსაზღვრავდა ამინომჟავების ნარეებში მეტ-ნაკლები რაოდენობით არსებული ფიტონციდები, ეთეროვანი ზეთები, ვიტამინები და სხვა ნივთიერებანი. უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთი მათგანი გართულებული ქრილობების სამკურნალოდ თანამედროვე მედიცინაშიც გამოიყენება<sup>33</sup>.

დაჩირქებული ქრილობა. მთიელთა გადმოცემით, ქრილობის დაჩირქებას შემდეგი მიზეზები იწვევდა: 1. თუ ქრილობა კარგად არ გასუფთავდა და „ქრილობაში ჭუჭყი შევიდა“, 2. თუ ქრილობაში „ძველი ხორცი დარჩა“ და 3. „თუ ქრილობა დახავდა და კარგად ვერ უმკურნალეს“. ე. ი. დაჩირქებას იწვევდა ანფიცირება, ქრილობაში დარჩენილი დანეკროზებული ქსოვილი და გაციება.

მთიელები ორი სახის დაჩირქებულ ქრილობას ასხვავებდნენ: როდესაც „წყლულს პირი არ ჰქონდა შეკრული“ — ღია ქრილობა, და როდესაც „წყლული პირს შეიკრავდა“ და შიგ ჩირქი ჩადგებოდა — დახურული ქრილობა.

ღია ქრილობის სამკურნალოდ ხმარობდნენ ქრილობიდან ჩირქის — „ბაყლის“ ამოსაწურ საშუალებებს: „მოშუმულ“ ვაშლს (მაყალოს) — „სიმეყვეს ჩირქი ამოაქვსო“. პურის საფუარს, მრავალძარღვას, მწყირს, კურდღლის ან ჯიხვის ქონს, ცხვრის ღუმას, უმარილო ხაჭოს, უცეცხლო თაფლს, დინდგელსა და სხვ.

მთაში დაჩირქებული ქრილობის სამკურნალო მალამოებსაც ამზადებდნენ: მაგ. „პურის ხაშს“ (საფუარს) კარაქს შეაზღვდნენ, ან თხის ქონსა და „ოქის“ (ფიჭვის) წვეს ერთმანეთში შეურევდნენ<sup>34</sup>, ამბობდნენ ეს მალამოები „ხორცს ამოჰამს და ჩირქსაც ამოსწოვსო“.

თუ ქრილობა „პირს შეიკრავდა“ და შიგ ჩირქი ჩადგებოდა, მაშინ ქუმელის ფაფას (სელის მარცვლებს მოხალავდნენ, დაფქვავდნენ, და წყალზე მოადულებდნენ) რაიმე ნაჭერზე წაუსვამდნენ და ამ ნაჭრით ქრილობას გადაახვევდნენ ან ბალბას რძეში დაალობდნენ, ქრილობას თბილ-თბილს დაადებდნენ და შეუხვევდნენ. ქუმელის ფაფა და ბალბა ქრილობის დამწიფებასა და „პირის

<sup>33</sup> Д. Йорданов, П. Николов, Асп. Бойчинов, Фитотерапия, София, 1970, с. 225, 252, 265, 280.

<sup>34</sup> ეს საშუალება დამოწმებული აქვს ს. მაკალათის, იხ. ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1933, გვ. 115.





გახსნას“ უწყობდა ხელს. როდესაც ჭრილობა პირს გაიხსნა, ჩირქი წამოვიდოდა, მაშინ ჩირქის ამოსაწმენდად, დაჩირქებული ღია ჭრილობის სამკურნალო წამლებს იყენებდნენ.

თუ დაჩირქებული ჭრილობა ზემოხსენებული მკურნალობის შედეგად პირს არ გახსნიდა, მაშინ მას ბასრი დანით გაჭრიდნენ ჩირქს ამოასუფთავებდნენ. შემდეგ კი მკურნალობას სელებით — ტამპონებით განაგრძობდნენ.

დაჩირქებული ჭრილობის ზემოაღწერილი მკურნალობა სავსებით მიზანშეწონილი იყო. იგი ჭრილობის გასუფთავებასა და ქსოვილის აღდგენას უწყობდა ხელს. უნდა აღინიშნოს, რომ დაჩირქებული ჭრილობის ზოგიერთი ხალხური საშუალება, მაგ., ბალბა (Malva), სელი კანის სხვადასხვაგვარი ჩირქოვანი გართულებების დროს თანამედროვე მედიცინაშიც გამოიყენება<sup>35</sup>.

აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ თაფლი, რომელიც მთაში დაჩირქებული ჭრილობის მკურნალობის ერთ-ერთ საუკეთესო საშუალებად ითვლება, ძველ ქართულ მედიცინაშიც ამავე მიზნით გამოიყენებოდა: „ვინცა ნარგისის ძირი წმიდად დანაყოს და თაფლითა მოზილოს და გამწყრალსა და დამპალსა მუწუქსა, ან დაკოდის ზედა დაიდვას, \*ორისათვისვე მწოვედ კარგი არის. და თუ უსივის ან ხიარაკი აბია, ორსავე გააქარვებს“<sup>36</sup>.

მთაში ჭრილობათა მკურნალობის დროს გარკვეული ყურადღება ექცეოდა დაჭრილის საერთო მდგომარეობაზე ზრუნვას. ცდილობდნენ იგი ფიზიკურად არ დაეტვირთათ. ჭრილობა რომ „არ გაციებულიყო“ და ავადმყოფს მდგომარეობა არ გაუარესებოდა, ზოგ შემთხვევაში საწოლში ათავსებდნენ.

გარკვეული ყურადღება ექცეოდა დაჭრილის კვების რეჟიმსაც. მას უმეტესად ნოყიერ, ხორციან საკვებს აძლევდნენ, იტყობდნენ: „ხორცი ხორცს მოიყვანსო“.

ხშირად ავადმყოფთან საკმეელი მეზობლებსაც მოჰქონდათ, რომ დაჭრილის ოჯახისათვის შეღავათი მიეცათ.

დაჭრილს სრულიად ეკრძალებოდა ლუდი, ცოტაოდენი არყის დალევის ნებას კი აძლევდნენ — არაყი „წყლულიანს“ ძალას მისცემსო — ამბობდნენ.

ერიდებოდნენ დაჭრილის გაღიზიანებას და მას შეძლებისდაგვარად მშვიდ ატმოსფეროს უქმნიდნენ.

<sup>35</sup> Д. Йорданов да სხვ., დასახ. ნაშრ., გვ. 195.

<sup>36</sup> იაღიგარ დაუდი, თბ., 1938, გვ. 536.



თავის ქრილობის მკურნალობა. განსაკუთრებული ინტერესს იწვევს ის ფაქტი, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში მთიანეთში დამოწმებულია თავის ქალას ტრეპანაცია<sup>37</sup>.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ტრეპანირებული თავის ქალები საქართველოს ტერიტორიაზე ნაპოვნია სამთავროს სამაროვანში, ხევსურეთში — ანატორის აკლდამებში (შესწავლილია ანთროპოლოგ მ. აბდუშელიშვილისა და პ. ფირფილაშვილის მიერ), ხევში — გარბანის ეკლესიის მიწისქვეშა აკლდამებში (გათხრილია არქეოლოგ გ. ღამბაშიძის, განსაზღვრულია ანთროპოლოგ დ. ჯავახიშვილის მიერ).

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ის გარემოება, რომ ტრეპანაცია დადასტურებულია საქართველოს, კერძოდ, ხევსურეთის

<sup>37</sup> თავის ქალას ტრეპანაცია ქირურგიული მანიპულაციების ერთ-ერთი უძველესი სახეა. სიტყვა ტრეპანაცია, ფრანგულია, წარმოდგება სიტყვიდან *Trepanon* — სანახი, ბურღი. ეს ოპერაცია რომელიმე ძელის ღრუს, უმეტესად თავის ქალას გახსნას გულისხმობს. პირველი ტრეპანირებული თავის ქალა აღმოჩენილია 1685 წელს საფრანგეთში. განეკუთვნება ნეოლითის ხანას.

ერთ-ერთი პირველი გამოკვლევა ტრეპანირებული თავის ქალების შესახებ ეკუთვნის ფრანგ ანთროპოლოგ ბროკას. ბროკამ ტრეპანირებული თავის ქალების შესწავლის შედეგად დაადგინა, რომ ტრეპანაცია კეთდებოდა, როგორც ადამიანის სიცოცხლეში — ქირურგიული ტრეპანაცია, ისე მისი სიკვდილის შემდეგ. ბროკას აზრით, ქირურგიული ტრეპანაცია კეთდებოდა სხეულიდან სულის — დემონის განდევნის მიზნით, უმეტესად ეპილეფსიური დაავადებების დროს. ხოლო მეორე სახის ტრეპანაციის მიზანი ამულეტების მოპოვება იყო. მეცნიერთა გარკვეულმა ნაწილმა ბროკას მოსაზრება გაიზიარა. (С. Г. Скорченко-Амбодик, Доисторическая медицина, С Пб, 1895, с. 18—20; М. Ю. Лахтин, Медицинское мышление первобытного человека, отд. оттиск из журн. Врачебное дело № 24. Харьков, 1924, с. 67. Ф. Р. Бородулин, История медицины, М., 1961, с. 31. Т. Мейнер-Штйнег, К. Зудгоф, Первобытная медицина, М., 1929, с. 21—22 და სხვ.)

ზოგიერთი მეცნიერის აზრით კი, პირველყოფილ ტომებში ტრეპანაცია მსხვერპლშეწირვის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენდა (Н. Высоцкий, Народная медицина, М., 1911, с. 112).

მედიცინის ისტორიის მკვლევრის ჰენრი სიგერისტის აზრით, არ არის გამორიცხული, რომ ტრეპანაცია, ისევე როგორც დამანთვა, დასჯის ერთ-ერთი სახე ყოფილიყო. (Henry E Sigerist, A History of Medicine, Oxford, 1951, გვ. 112).

ბალტიისპირეთში აღმოჩენილი ტრეპანირებულ თავის ქალების შესწავლის შედეგად აღმოჩნდა, რომ ოპერაცია უმეტესწილად ჩატარებულია სამკურნალო მიზნით (В. Я. Дэрмус, Трепанация черепа в древней прибалтике, Тэз. ВКЭНМ, с. 13.)

ცოცხალ ყოფაშიც<sup>38</sup>, რაც საშუალებას გვაძლევს ეს ოპერაციები ვისწავლოთ როგორც ეთნოგრაფიულ, ისე ისტორიულ კონტექსტში.

საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ ტრეპანაცია დამოწმებულია ჩრდ. კავკასიის მოსახლეობის ყოფაში<sup>39</sup>.

ჩვენ მიერ მოპოვებული და ლიტერატურაში არსებული მასალის მიხედვით, ხევსურეთში და ჩრდ. კავკასიაში ტრეპანაცია სამკურნალო მიზნით კეთდებოდა.

ეთნოგრაფიული მასალა ადასტურებს იმ ფაქტსაც, რომ თავის ქალას ტრავმების შემთხვევაში მთიელი დასტაქრების ქირურგიული ჩარევა საკმაოდ ეფექტური იყო, რასაც ხელს უწყობდა მათ მიერ დროთა განმავლობაში, ემპირიული დაკვირვების შედეგად შექმნილი ცოდნა ტრავმულ დაზიანებათა სხვადასხვა სახეების, ადამიანის ანატომიის, სამკურნალო მცენარეებისა თუ სხვადასხვა სახის სამკურნალო საშუალებების შესახებ.

გარდა საყოველთაოდ ცნობილი ანატომიური ტერმინოლოგიისა (მაგ., ხევსურეთში), დამოწმებულია სხეულის ამა თუ იმ ნაწილისა და ორგანოს ადგილობრივი სახელწოდებები: ლოყას — ქურს უწოდებდნენ. ყვრიმალის ძვლებს კი ქურის ქიმებს. ნიკაპსა და ქვედა ბაგეს შორის ჩაღრმავებულ ადგილს საერბოე ეწოდებოდა, ცხვირის ნესტოს ქინტოს უწოდებდნენ, ყბის ძვლებს კი — ლაწყბას // ლაჩა ყბა<sup>40</sup>. კეფას კუჭულა ერქვა, ხოლო კეფის ქვევით ჩაღრმავებულ ადგილს — ტილთ-კვაფა. შუბლის თავს — სარქე, მხრის თავს — მხრის ღვინჭი, მხრის სახსარს — მკრის ღილი, მაჯას — საზალტე, ხელის მტევნის ზედა ნაწილს — სავარცხელი, ხერხემალს — ზურგის ძვალი<sup>41</sup> // ზურგის ჭკდე, ხეცნებს —

<sup>38</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ხევსურეთი, გვ. 170—190; გ. თ ე დ ო რ ა ძ ე, ხუთიწელი ფშავ-ხევსურეთში, ნაწ. I, თბ., 1930, გვ. 98; ა. ი. ყ ა მ ა რ ა უ ლ ი, ხევსურეთი, ტფ., 1932, გვ. 112—115; იხ. ნ. მ ი ნ დ ა ძ ე, ხევსურეთის ექსპედიციის სავლე დღიურები (ხელნაწერი) 1962, რვ. 1, გვ. 4, 20;

<sup>39</sup> П. П о п о в, Лечение ран у Кавказских горцев, Военно-мед. журнал, X, № 2, 1822, с. 67—75; С. В и р с а л а д з е, К вопросу о народной медицине вообще и в частности о трепанации черепа у горцев Дагестана, Вестник Мед. Академии, 1895; И. И. М и н к е в и ч, Трепанация у кавказских горцев и у других различных народов, Мед. сб. Кавк. Мед. общ. 1897—1898; Dirr A; Trepanation als gerichtlicher beweis in Kaukasus, Festschrift Publication D'Howmage offerte an P. W. Schmidt, Wien, 1928, გვ. 218—219.

<sup>40</sup> ალ. კ ი ნ ჯ ა რ ა უ ლ ი, ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, თბ., 1969.

<sup>41</sup> შდრ. ზურგის ძვალი — ხერხემალი, ს უ ლ ხ ა ნ ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, სიტყვის კონა, თბ., 1949.



ფერცხალნი<sup>42</sup>, ბარძაყს — სისქის ბარკალი<sup>43</sup>, წვივს — კიწვი, მუხ-  
ლის უკანა ნაწილს — კართი, მუხლის თავს — მუხლის ფარცხალნი<sup>44</sup>,  
ვის ძვალს — გალო, კოქს — კოპოხინი, ფეხის ქუსლს — კოჭი,  
ფეხის გულის შეზნექილ ნაწილს — სალაჯე, წვივის გრძელ კუნთს —  
წვივის თიკანი, ხოლო მკლავის კუნთს — სათაგვე<sup>44</sup> ეწოდებოდა.

თავის ქალას ხევესურები შემდეგ ანატომიურ ნაწილებად აყოფდნენ: ძვლის სკა—ტვინის მაგარი გარსი, შარის ბოძი — საგიტა-  
ლური ნაკერისა და ტვინის მაგარი გარსის შეზრდის ადგილი. ყუ-  
რების ფარდები, საფეთქლის ძვალი, კამარას ძვლები, შუბლის ძვა-  
ლი და საწყობები — ქალას ქვედა ნაკერები.

თვით ძვალში, ე. ი. ძვლის სკაში არჩევდნენ სამ შემადგენელ  
ნაწილს: ზეთა ძვალი — ძვლის ზედა კომპაქტური ნაწილი, ჩხიმი  
— შუა ღრუბლისებრი ნივთიერება და ქვედა ძვალი — შიდა კომ-  
პაქტური ნაწილი<sup>45</sup>.

ხევესური აქიმები „თავის ნაჭრევის“ — თავის ჭრილობების  
სხვადასხვა სახეობებს გამოყოფდნენ. მაგ., „ახალი ნაჭრევი“ —  
ახალმიყენებული ღია ჭრილობა, „ძველი თავი“ — მკურნალობის  
გარეშე შეხორცებული, დახურული ჭრილობა. ასხვავედნენ აგ-  
რეთვე მსუბუქ და მძიმე ჭრილობებს, ჭრილობა მსუბუქად მიაჩ-  
ნდათ, თუ „ზეთა ძვალი“ იყო დაზიანებული, ხოლო მძიმედ თუ  
„ქვეთა ძვალი“.

ხევესური აქიმები მსუბუქ და მძიმე // ღრმა ჭრილობებს სის-  
ხლის ფერის მიხედვითაც ასხვავედნენ. მსუბუქ ჭრილობას ახა-  
სიათებდა მუქი ფერის „შავნა“ სისხლის დენა, ხოლო მძიმე, ღრმა  
ჭრილობას — ღია ფერის, ე. წ. „ჩხიმის“ სისხლის დენა.

„თავის დაჭრისათვის“ აქიმები ხმარობდნენ კუსტარულად  
დამზადებულ ქირურგიულ იარაღებს: ხმალიკა, ხვეწი, ბორწკალი  
და „თავის დასაჭრელი დანა“<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> შდრ. ფერცხალი—გვერდის წიბო, იქვე.

<sup>43</sup> შდრ. სხვილბარკალი იქვე; ბარკალ-სხვილი, იხ. ლ. გ ე ლ ე ნ ი ძ ე, ადა-  
შიანის ანატომია-ფიზიოლოგიასთან დაკავშირებული ლექსიკა ძველ ქართულში,  
თბ., 1974, გვ. 80.

<sup>44</sup> შდრ. თავგნი-მყენი, იქვე, გვ. 32.

<sup>45</sup> იხ. გ. თ ე დ ო რ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 89.

<sup>46</sup> აღნიშნული იარაღების ნიმუშები 1927—1929 წწ. ხევესურეთიდან ჩამოი-  
ტანა აკად. გ. ჩიტიაშ, ამჟამად ინახება ს. ჯანაშიას სახ. საქ. სახ. მუზეუმის ეთ-  
ნოგრაფიის განყოფილების ფონდებში—№ 13—27 / 64, № 12—29/111, № 12/115,  
№ 13—27/66, № 12—27/67.



მუზეუმში დაცული ზევსურეთიდან ჩამოტანილი ქირურგიული იარაღები აღწერილია და შესწავლილი მედ. მეცნ. დოქტორ პ. ფირფილაშვილის მიერ.

პ. ფირფილაშვილი ზევსურულ ქირურგიულ იარაღებსა და ხელსაწყოებს პირობითად ექვს ჯგუფად ჰყოფს. ამ ჯგუფებიდან ტრეპანაციისათვის გამოიყენებოდა ძვლის საფხეკი, იარის მოსაფხეკი, ჩირქის მოსაწმენდი და ბორწკალები.

მუზეუმში დაცული ერთ-ერთი ხვეწი წარმოადგენს ნაჰელი რკინის იარაღს, აქვს ვიწრო ოთხკუთხა ტანი, რომლის ერთი თავი მოლუნულია და მთავრდება 0,2 მმ ბასრი პირით, სიგრძე — 11,5 სმ-ია, ტარის საშუალო სიგანე — 7,4 მმ (იხ. ტაბ. IV).

იარის მოსაფხეკ და ჩირქის მოსაწმენდ იარაღს წარმოადგენს ხმალიკა. მუზეუმში დაცულია სამი ხმალიკა.

ხმალიკა მაგარი ჯიშის ხისაგან გამოთლილი იარაღია, რომლის ერთი ბოლო წაწვეტილია, ხოლო მეორე — დანისებურად წამახული. აქვს გლუვი ზედაპირი დაწარბული კიდეებით. მისი ტანის სისქე ყველგან ერთნაირი არ არის, შუა ადგილას იგი 2—3 მმ-ს აღწევს, პირისაკენ 1 მმ-ს, სიგრძე 20,5 სმ-ს შეადგენს (იხ. ტაბ. V, № 1).

მეორე ხმალიკაც ძირითადად ასეთივეა (იხ. ტაბ. V, № 2). ინტერესს იწვევს კომბინირებული იარაღი ხმალიკა — ბორწკალი. იგი მაგარი ჯიშის ხისაგანაა გამოთლილი, კარგად არის დამუშავებული და აქვს გლუვი ზედაპირი, ერთი ბოლო წარმოადგენს ბორწკალას (მამას), მეორე — დანას, მისი საერთო სიგრძე 19,8 სმ-ია აქედან დანისა — 9 სმ-ია, პინცეტისა — 10,8 სმ. (ბორწკალის აღწ. იხ. გვ. 19).

მუზეუმში დაცულია აგრეთვე ხის ჩხირი. მას ერთი ბოლო მოტეხილი აქვს, ხოლო მეორეზე დახვეულია პატარა ფთილა, ჩხირის ნარჩენი სიგრძე 6 სმ-ია, სიგანე — 2-3 მმ.<sup>47</sup> როგორც ჩანს, ხის ჩხირს იარის მოსაწმენდად ხმარობდნენ.

თავის ნაჭრევის მკურნალობა შემდეგნაირად მიმდინარეობდა: აქიმი ავადმყოფს პატარა სკამზე დასვა მდა, თავს გაუსინჯავდა, ჭრილობის არეში თმებს შეჭრიდა და ჭრილობას თბილი წყლით ან არყით გაასუფთავებდა.

ზოგიერთი დასტაქარი ჭრილობის მოსაწმენდ სპეციალურ ხსნარს ამზადებდა: სამ ჭიქა არაყში ერთ ჭიქა არყის ხის გამხმარ

<sup>47</sup> პ. ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 248—254.

ფოთლებს ჩაყრიდა. ერთი დღე-ღამის განმავლობაში დააფენებდა, შემდეგ გადაწურავდა და კრილობის მოსაწმენდად ხმარობდა. გასუფთავების შემდეგ, აქიმი კრილობის პირებს ხმალსავე გადასწევდა და კრილობიდან ძვლის ნამსხვრევებს ამოიღებდა. უნდა აღინიშნოს, რომ ხმარების წინ აქიმი ყოველ იარაღს არყით წმენდდა.

კრილობის გასუფთავების შემდეგ, აქიმი სისხლის დენას ჩვენ მიერ ზემოთ აღწერილი საშუალებებით შეაჩერებდა და კრილობაში მარილიან სელს ჩადებდა. როგორც აღვნიშნეთ, მარილიანი ტამპონი სისხლის დენის შეჩერებას უწყობდა ხელს, ქსოვილს კუმშავდა და დაზიანებულ ძვალს ამიშვლებდა. შემდეგ აქიმი კრილობას ხის ჩხირით გაწმენდდა. თუ „ზეთა ძვალი“ იყო დაზიანებული, ძვლის ნამსხვრევებს ბორწკალით ამოიღებდა, დაზიანებული ძვლის კიდეებს ხვეწით დააბლაგვებდა და კრილობაში კარაქმდნარით, ან უცეცხლო თაფლით „გაბოხილ“ სელებს ჩადებდა. სელების ამოღების შემდეგ კი „წყლულის სამკურნალო“ მცენარეებითა და მალამოებით გააგრძელებდა მკურნალობას.

თუ თავის კრილობა დახუროული იყო, აქიმი ჯერ თავს კარგად გასინჯავდა და დაზიანებულ არეს მიაგნებდა. მთხრობელთა გადმოცემით, დაზიანებული არე შედარებით რბილი და უფრო პუქი ფერისა იყო. შემდეგ თმებს შეჭრიდა, ნელთბილი წყლით ან არყის სუსტი ხსნარით გაასუფთავებდა, „თავის დასაჭრელი“ დანით კრილობას გახსნიდა. კვლავ არყით ან სპეციალური ხსნარით მოწმენდდა, სისხლის დენას შეაჩერებდა და ზემოაღწერილი მეთოდით გააგრძელებდა მკურნალობას.

ღრმა კრილობის დროს დასტაქარი „ზეთა ძვალს“ ხვეწით გაფხეკდა. „ზეთა ძვალთან“ ერთად იფხიკებოდა შუა ღრუბლისებრი ნივთიერება — „ჩხიმი“ და „ქვეთა ძვალი“ თავისუფლდებოდა, თუ „ქვეთა ძვალი“ იყო დაზიანებული, მაშინ ხვეწით დაზიანებული ძვლის კიდეებს გაასწორებდა, შემდეგ კი სელებით, სამკურნალო წამლებითა და მალამოებით გააგრძელებდა მკურნალობას.

ძვლის ფხეკის დროს აქიმი ერიდებოდა შარის ბოძის შეხებას, რადგან შარის ბოძის „გაწყვეტის“ შემთხვევაში ავადმყოფის სიკვდილი გარდაუვალი იყო. ხევესური აქიმებისათვის განსაკუთრებულ სიართულეს წარმოადგენდა ტვინის სკას დაზიანება, ასეთ შემთხვევაში იგი მკურნალობაზე საერთოდ უარს ამბობდა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ოპერაციის დამთავრების შემ-



დღე, მკურნალობა სხვადასხვა სახის წამლებით გრძელდებოდა. თითოეული დასტაქარი თავისებურად შემზადებულ წამლებსა და მალამოებს ხმარობდა. მაგ., განთქმული დასტაქარი მგელიკა ლიქოკელი თაფლის, ცხვრის ქონისა და კარაქისაგან დამზადებული სამი სახის მალამოს ხმარობდა. მისივე განმარტებით, ეს ნივთიერებები ჭრილობის შეხორცებას უწყობდა ხელს და მას გაღიზიანებისაგან იცავდა<sup>48</sup>.

თაფლს, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მართლაც აქვს ბაქტერიოციდული მოქმედების უნარი, იგი აჩქარებს გრანულაციის პროცესს. ცნობილია აგრეთვე, რომ ცხიმი ხელს უწყობს ქსოვილის კვებას და მას გარე გამღიზიანებლისაგან იცავს.

ჭრილობის გართულებას თავიდან ასაცილებლად აქიმი ჭრილობას რამდენიმეჯერ გახსნიდა, გაასუფთავებდა და წამლებს გამოუცვლიდა.

„თავის ნაჭრევს“ სხვა მეთოდითაც მკურნალობდნენ. ზოგიერთი დასტაქარი ძვალს არ ვაფხეკდა, იგი ისეთ მალამოებს ხმარობდა, რომელსაც თანდათან ამოჰქონდა დაზიანებული ნაწილაკები და ჭრილობის შეხორცებასაც ხელს უწყობდა.

ასეთი მეთოდით მკურნალობა უფრო ხანგრძლივი იყო და შემდეგნაირად მიმდინარეობდა: დასტაქარი გასუფთავების შემდეგ ჭრილობაში გამხმარი ბორბალა ბალახის (Alchimilla) ფხვნილს ჩაყრიდა, ოდნავ გამდნარ თაფლის სანთელს ჩადებდა და გადაახვევდა. სამი დღის შემდეგ ნახვევს გახსნიდა, კვლავ გაასუფთავებდა და შიგ ძროხის გალოს (წვივის ძვალი) ტვინით გაქლენთილილ სელს ჩადებდა, ზემოდან გალოს ტვინით „გაბოხილ“ მრავალძარღვას ფოთოლს დაადებდა და გადაახვევდა. სამი დღის შემდეგ ისევ გახსნიდა, გაასუფთავებდა და ამჯერად შიგ ერბოს ან „მარანდულს“<sup>49</sup> ჩადებდა. „მარანდული“ ეფექტურ საშუალებად მიაჩნდათ. მთხრობელთა გადმოცემით, იგი ძვლის ქვეშ გაიყონებოდა და დაზიანებული ნაწილაკები ზევით ამოჰქონდა. როგორც ჩანს, მარანდულს მთიელი დასტაქარები მოხეტიალე შეწვრილმანეებისაგან ყიდულობდნენ.

„მარანდულს“ ჭრილობაში სამ დღეს ჩატოვებდნენ, შემდეგ

<sup>48</sup> თავის ქალას ტრებანაციის დეტალური აღწერა იხ. მ. ბალიური, ხეცურეთი, გვ. 152—180; ვ. თ ე ლ რ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 98—99. ნ. მინდაძე, დასახ. დღიურები გვ. 4—21.

<sup>49</sup> მარანდული — თურქული საპონია, რომელიც კანის სხვადასხვა შემადგენლობაში შედოდა. А. Яшвили, Народная медицина в Закавказском крае, Тф., 1904, с. 64.



ისევ ძვლის ტვინით გაყენებული სელებითა და მრავალძლიერ ფოთლით გააგრძელებდნენ მკურნალობას.

ზემოაღწერილი წესით მკურნალობა დაახლოებით ერთ თვემდე გრძელდებოდა, მაგრამ ნაკლებ სახიფათო იყო.

აქიმები ტრეპანაციის დროს ჩვეულებრივ არავითარ ტკივილ-დამაყუჩებელ საშუალებებს არ იყენებდნენ. იშვიათად, შესაძლებელია პაციენტი არყით გაებრუებინათ.

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ა. იაშვილის მიერ აღწერილმა ერთმა ფაქტმა — „ზოგიერთი ხალხური აქიმი, — წერს ა. იაშვილი, — ოპერაციის მსვლელობის დროს ავადმყოფს აიძულებდა კერის ან რაიმე სხვა ქვისათვის ეცქირა. ეს იწვევდა ავადმყოფის ყურადღების სხვა საგანზე გადატანას, და ამავე დროს ავადმყოფს მიუთითებდა, რომ ის ქვასავით მაგარი უნდა ყოფილიყო“<sup>50</sup>.

ამ ხერხით შესაძლებელია, მთიელი აქიმები ავადმყოფს ჰიპნოსურ მდგომარეობაში აგდებდნენ, რაც თავისთავად ავადმყოფში ტკივილის შეგრძნებას ამცირებდა.

უნდა აღინიშნოს, ჰიპნოსური ძილი, როგორც ტკივილდამაყუჩებელი საშუალება, ოფიციალური მედიცინისათვის ცნობილია და ნარკოზის აღმოჩენამდე იგი პირველად ინგლისელმა ქირურგმა ჯიმს ბრედმა გამოიყენა (XIX ს.)<sup>51</sup>.

არ არის გამორიცხული, რომ მთიელი დასტაქრები „თავის დაჭრის“ დროს, ტკივილის დაყუჩების მიზნით, ემპირიულად სწორედ ზემოხსენებულ მეთოდს მიმართავდნენ, თუმცა, ამ ფაქტის დამადასტურებელი საველე და საარქივო მასალები ჯერ-ჯერობით არ მოგვეპოვება.

როგორც აღვნიშნეთ, თავის ქალას ტრეპანაცია ძირითადად ხევესურეთის ყოფაში მოწმდება. თუმცა ამ ოპერაციის ჩატარების ცალკეული შემთხვევები სხვაგანაც გვხვდება. მაგ., ხევში ტრეპანაციას (ხევესური აქიმებისაგან განსხვავებული მეთოდებით) ადგილობრივი დასტაქარი იობა ავსაჯანიშვილი აკეთებდა.

ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, ტრეპანაციის პრაქტიკა სვანეთშიც არის დამოწმებული<sup>52</sup>.

საინტერესოა გაირკვეს, თავის ქალას ტრეპანაცია ძველთაგანვე მხოლოდ ხევესურეთში, ხევსა და სვანეთში კეთდებოდა თუ ტრე-

<sup>50</sup> А. Яшвили, დასახ. ნაშრ., გვ. 142.

<sup>51</sup> Б. Е. Рожнов, М. А. Рожнова, Гипноз и религия, М., 1961.

<sup>52</sup> ცნობა მოგვაწოდა ეთნოგრაფმა ს. კვიციანმა.





პანაცის ხალხური მეთოდები მხოლოდ ამ კუთხეების ეთნოგრაფიულმა სინამდვილემ შემოინახა.

არქეოლოგიური მასალის მიხედვით ჩანს, რომ ტრეპანაცია საქართველოში უძველესი დროიდან კეთდებოდა. ამაზე მიგვითითებს ჩვენს მიერ ზემოხსენებული თრიალეთის სამარხებისა და ხევში გარბანის ეკლესიის მიწისქვეშა აკლდამებში აღმოჩენილი ტრეპანირებული თავის ქალები.

როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოს გარდა, ტრეპანაცია დამოწმებულია ჩრდ. კავკასიის მთიელებში, კერძოდ, დაღესტანსა და ინგუშეთში.

როგორც ჩანს, თავის ქალას ტრეპანაცია, წარსულში საკმაოდ გავრცელებული ოპერაცია, მხოლოდ მთიანეთის ზოგიერთი კუთხის ეთნოგრაფიულმა სინამდვილემ შემოინახა.

**ნ ა ლ რ ძ ო ბ ი** — ძ ა რ ღ ვ ა ყ რ ი ლ ი (ი ო გ თ ა ლ რ ძ ო ბ ა). მთიელთა გადმოცემით, როცა კაცს ხელი ან ფეხი ჰქონდა „მობოშებული“ (მოდუნებული) და უცებ გადაუბრუნდებოდა, მაშინ ძარღვები აიყრებოდა და შესაძლებელია ძვალი სახსრიდან ამოვარდნილიყო.

დასტაქარი ავადმყოფს ჯერ ილლიას გაუსინჯავდა, „აყრილ ძარღვს“ ილლიიდან დაუჭიმავდა, „თავის ადგილზე ჩააყენებდა“, შემდეგ მაჯას არყით ან დანაყილი ნივრით დაუხელდა და შეუხვევდა. ორი-სამი დღის შემდეგ ნახვევს გახსნიდა, დაზიანებულ არეს შეამოწმებდა, თუ ნალრძობი კიდური მორჩენილი იყო, ნახვევს მოხსნიდა, თუ არა და — ხელმეორედ გადაახვევდა.

მთაში „ძარღვაყრილს“ სხვა მეთოდითაც მკურნალობდნენ. პირველად დაზიანებულ არეს დახელდნენ და „ძარღვების გასასწორებლად“ თითისტარს გაუსვამდნენ. შემდეგ კანაფის ღეროს კანს გააცლიდნენ, ზედ დანაყილ ნიორს წაუსვამდნენ და მტკივან კიდურს შემოახვევდნენ.

როგორც ჩანს, ზემოხსენებული საშუალება სითბური კომპრესის როლს ასრულებდა.

მთიელები „ძარღვაყრილს“ სვინტრის (Polygonatum) ფესვებითაც მკურნალობდნენ. სვინტრის ფესვებს გაასუფთავებდნენ, დაჩეჩქავდნენ და დაზიანებულ კიდურს შემოადებდნენ, სვინტრის ძირები თაბაშირივით შემოეხვეოდა კიდურს და მოძრაობის საშუალებას არ აძლევდა.

მთიელი დასტაქრები „ძარღვაყრილის“ შესახვევად ხმარობდ-



ნენ: ტილოს, „კუპრიელს...“<sup>53</sup>. ე. წ. „ველსახვიელს“ — ველსახვიელს საჩეჩელზე აჩეჩილ, თითისტარზე დართულ და შემდეგ დაწესებულების თმას უწოდებდნენ.

გ. თედორაძის განმარტებით, ველსახვიელი დიდხანს სძლებდა, არ ჭუჭყიანდებოდა, ნაკლებად სველდებოდა და ხელს უწყობდა დაზიანებული ორგანოს ფუნქციონალურ მოძრაობას. ანალოგიურ საშუალებას თანამედროვე მედიცინაში ელასტიური სახვევი წარმოადგენს<sup>54</sup>.

დაქეცილობა. მთხრობელთა გადმოცემით, დაქეცილობას ახასიათებდა სილურჯე, შეშუპება, ტკივილი, ზოგიერთ შემთხვევაში, სისხლის დენა.

დაქეცილობას შემდეგი წესით მკურნალობდნენ — დაზიანებულ არეზე ჯერ ცივ ტილოს, ხაჭოს, ახალდაკლული საქონლის დაკეპილ ფილტვს ან ხორცს დაადებდნენ, შემდეგ კი დაქეცილ არეს ცხვრის ღუმით დაუხელდნენ, მოშუშულ წყლის ხავსს, შალარს ან ჩალანდარს დაადებდნენ და შეუხვევდნენ.

იმ შემთხვევაში, თუ დაქეცილი არე სისხლდენადი იყო, თხას დაკლავდნენ, სისხლს შეაგროვებდნენ, როცა სისხლი შესქელებოდა, დაქეცილზე დაადებდნენ და გადახვევენ. მ. ბალიურის გადმოცემით, ასეთი წესით მკურნალობა სისხლის დენას აჩერებდა, სილურჯესა და სიმსივნეს აქრობდა<sup>55</sup>.

მთაში დამოწმებულია დაქეცილობის კოტომებით მკურნალობა. კოტომი, საბას განმარტებით — მოზიდვით სისხლის გამოშვებელი ჭურჭელია<sup>56</sup>.

მთიელები კოტომს ხარის ან ჯიხვის რქისაგან ამზადებდნენ. რქას მოკლედ გადაჭრიდნენ და ბოლოს გაუხვრეტდნენ.

საქართველოს სახ. მეზღუემში დაცულია რამდენიმე კოტომი<sup>57</sup> (იხ. ტაბ. VII). ერთ-ერთი კოტომი ხარის რქისაგან არის დამზადებული, მოშავო ფერისაა, წვერისაკენ გათლილია და წვერიდან 2.რ სმ-ის დაშორებით თავლის სანთელი აქვს შემოკრული. კოტომის

<sup>53</sup> კუპრიელი — თხის ან ცხვრის მოკუპრული ტყავი.

<sup>54</sup> გ. თედორაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 91.

<sup>55</sup> მ. ბალიური, ფშავი, ნაწ. II, გვ. 40.

<sup>56</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, დასახ. ნაშრ.,

<sup>57</sup> კოტომი ხევსურეთიდან ჩამოტანილია აკად. გ. ჩიტაიას მიერ, ინახება საქ. სახ. მეზღუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების ფონდში № 13—27/62. აღწერილია პ. ფირფელაშვილის მიერ.

ვიწრო ბოლო გახვრეტილია. ხელსაწყოს საშ. სიგრძე 10 სმ-ია. პირი ოვალური ფორმისაა.



კოტოშს შემდეგი წესით მოჰკიდებდნენ: დაეყილ ნასწარ დასერავდნენ, ზედ კოტოშს დაადებდნენ, შემდეგ გახვრეტილი ბოლოდან პირით ჰაერს ამოწოვდნენ და ნახვრეტს გამდნარი სანთლით დაგმანავდნენ. კოტოშის შიგნით ვაკუუმი იქმნებოდა. იგი მკიდროდ მოეკიდებოდა ხორცს და დასერილი კანიდან სისხლს შეიწოვდა.

ხშირ შემთხვევაში დაეყილობას თბილი მარილწყლიანი აბანებით მკურნალობდნენ.

დაეყილობას მთიელები განსაკუთრებული სიფრთხილით ეყიდებოდნენ, რადგან გართულების შემთხვევაში შეიძლებოდა „მჭამელად“ გადაქცეულიყო. „მჭამელი“ კი მათი გადმოცემით ხორცსა და ძვალს თანდათან ჰკამდა, ალბობდა და შეიძლება ავადმყოფის სიკვდილი გამოეწვია.

ხეცსურეთში დამოწმებულია მჭამელას (ძვლის ტუბერკულოზი) დროს ოპერაციული ჩარევა. ხეცსური დასტაქრები დაზიანებულ ძვალს ამოკვეთდნენ და შემდეგ შინაური წამლებით აგრძელებდნენ მკურნალობას<sup>59</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოთ აღწერილი ხალხური მკურნალობა ემპირიულად ითვალისწინებდა დაეყილობის მკურნალობის თანამედროვე პრინციპებს. დაზიანებული კიდურის იმობილიზაციას, სისხლის დენის შეჩერებას, თავდაპირველად ცივი, ხოლო შემდეგ თბილი კომპრესების გამოყენებასა და პუნქციას სისხლის გამოსაღებად.

დაეყილობის მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური მეთოდი ძველ ქართულ მედიცინაშიც იყო ცნობილი: მაგ. — „თუ მალლით ჩამოვარდნილი იყოს, ანუ ცხენი წამოქცეოდეს, ან ნაცემი იყოს, მისი წამალი, ... ახალი ცხურის ტყავი შემოსდევ რომე არ აყროლდეს, ახალ ახალი, და უწინ ხორცს მარილი დააყარე და მერმე შემოსდევ ცხურის ტყავი მერმე შეახვიე“<sup>60</sup>.

ამოვარდნილობა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სხვადასხვა სახის ამოვარდნილობას სხვადასხვა მეთოდებით მკურნალობდნენ. თითების, მაჯის, იდაყვისა და კოჭის ამოვარდნილობას ძირითადად დაჭიმვის მეთოდით — ამოვარდნილ კიდურს დაუჭიმავენ, სახსარში ჩაუყენებდნენ და შეუხვევდნენ.

<sup>58</sup> ქ ა ნ ა ე ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 390.

<sup>59</sup> გ. თ ე დ ო რ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ. გვ. 101.



საინტერესოდ მიგვაჩნია მუხლის, მხრისა და ბეჭის ამოვარდნილობის მკურნალობა.

მუხლის ამოვარდნილობის დროს დასტაქარი მუხლს ჯავდა, დაზელდა, შემდეგ ორივე მხრიდან ხელებს მაგრად მოუჭერდა და ამოვარდნილ ძვალს სახსარში ჩააყენებდა. ასეთი მკურნალობა აქიმისაგან საკმაოდ დიდ ღონეს მოიხდებოდა. ამიტომ, ზოგიერთი მათგანი შემდეგ ხერხს მიმართავდა: რაიმე მოგრძო ნაჭერს აიღებდა, მუხლს ქვემოდან ამოუღებდა, თვითონ კი მუხლის ორივე მხარეს ხელებს შემოადებდა. აქიმის დამხმარე პირი ან თვითონ ავადმყოფი ნაჭერს აქიმს ხელებს ზემოთ გადაუტარებდა, შემდეგ კი ნაჭრის მუხლს ზედა ნაწილში პატარა ჯოხს გაუყრიდა და დაატრიალებდა. ნაჭერი ჯოხის საშუალებით იხვეოდა და მუხლს თანდათან უჭერდა. ამ გზით ამოვარდნილი ძვალი სახსარში ჩადგებოდა. დასტაქარი მუხლს არაყში დასველებული ტილოთი შეახვევდა. სამი დღის შემდეგ გასინჯავდა და თუ მკურნალობა საჭირო აღარ იყო, ნახვევს მოხსნიდა.

მ ხ რ ის ა მ ო ვ ა რ დ ნ ი ლ ო ბ ა . მთხრობელთა გადმოცემით, მხრის ამოვარდნა უფრო „ილიის ძირში ხდებოდა. მხარი ქვევით ჩადიოდა ლავიწის ძვლისაკენ“ ან, უფრო იშვიათად, „უკან გადადიოდა ბეჭისაკენ“. ასეთ შემთხვევაში ჯერ მკლავს დაჭიმავდნენ, შემდეგ „ზომიერად“ მალლა ასწევდნენ და ამ გზით მხრის ძვალს სახსარში ჩააყენებდნენ, შემდეგ კი გადაახვევდნენ.

სახსარში მხრის ჩაყენების განსხვავებული წესები ხეცსურეთში დამოწმებული აქვს გ. თედორაძეს: „მხარის ამოვარდნილობის დროს, ერთი ასეთ წესს მიმართავს: თუ იგი შიგნითაა ამოვარდნილი, ბურთივით მაგრად ახვევდნენ რაიმე ჩვარს, დაუდებენ ილიის ქვეშ, ისე რომ დაზიანებული ხელი ჰორიზონტალურ მდგომარეობაში იყოს გაჩერებული, შემდეგ მას დაჭიმულად დასწევენ ქვევით, შიგნით გულმჯერდისაკენ, ამავე დროს დამხმარე პირი ორივე ხელის ზურგს ილიაში ამოსდებს და შიგნიდან ზევით გარეთ სწევს. ამ პროცედურით მხარი უკვე თავის ადგილას არის ჩაბრუნებული.

მეორე ბურთს არ ხმარობს, მხოლოდ მსგავსივე წესით აწარმოებს ამოვარდნილი მხარის ჩაბრუნებას<sup>60</sup>. მხრის ამოვარდნილობის მკურნალობის ანალოგიური წესი აღმოსავლეთ საქართველოს ნთიანეთის სხვა კუთხეებშიც მოწმდება.

<sup>60</sup> გ. თ ე დ ო რ ა ძ ე , დასახ. ნაშრომი, გვ. 93



ბეჭის ამოვარდნილობა. ბეჭის ჩაყენება ბით იოლად ხდებოდა. დასტაქარი ჯერ მტკივნეულ არეს გასინჯავდა, ბეჭს საჭირო მიმართულებით გადაწევდა და სახსარში ჩააყენებდა. შემდეგ ბეჭსა და ხერხემალს შუა ჩაზნექილ არეს რაიმე ნაჭრით ამოავსებდა, ისე რომ ბეჭს მოძრაობის საშუალება არ ჰქონოდა და ჯვარედინი ნახვევით შეუხვევდა.

ამოვარდნილის შესახვევად ხმარობდნენ: ტილოს კუბრიელსა და კელსახვიელს.

ამოვარდნილობის მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური საშუალება ძველ ქართულ მედიცინაშიც ჰპოვებს ანალოგს. მაგ., „ნიშანი ამოგდებულისა. რა ასო ამოუვარდეს ნიშანი ის არის, რომე, რომელი ასო ღრმა და ჩუბუტო ყოფილიყოს ამაღლდეს და, მაღალი ალაგი დაღრმავდეს და დამდაბლდეს, და იმა ასოსა ვერ იხმარებდეს და ეს მისი წამალი; უწინ ხელი გაუხსენ და მერმე ჩაუგდე ამა წესითა; რომე მიზიდენ და მოზიდენ მარჯვენითა და მარცხენითა და გარ ეცადე, რომე მისსავე ადგილს მივიდეს, მერე მაგრა შეკურა უნდა“<sup>61</sup>.

მოტეხილობა. მთაში დამოწმებულია ზედა და ქვედა კიდურების, მხრის, ფერცხალთ // ნეკნებისა და სხვ. ღია და დახურულ მოტეხილობათა მკურნალობა.

ყველაზე მძიმე მოტეხილობად მთიელებს — „სისქის ბარკალის“ — ბარძაყის მოტეხილობა მიაჩნდათ:

— „ჭარსა ირემსა სუკი ჰკლავს,  
ვაეკაცსა სისქის ბარკალი“-ო

ამბობდნენ მთაში.

დახურულ მოტეხილობას შემდეგნაირად მკურნალობდნენ: — „ძვლებს დააწყობდნენ“ — ძვალს გაასწორებდნენ, შემდეგ კარაქს ან ერბოს წაუსვამდნენ, ან მოტეხილ კიდურს ერბოთი „დაპოხილი“ ტილოთი, „საჯვიელით“ — გადაახვევდნენ. შემდეგ კი „ორტახებს“ // არტახებს დაადებდნენ. არტახი დაახლოებით 3—4 სმ-ის სიგანის თხელი ფიცარი იყო, რომელსაც დასტაქარი თვითონ ამზადებდა.

ქვედა კიდურების მოტეხილობის დროს მოტეხილ კიდურს ჯერ არტახებს დაადებდნენ, შემდეგ კი კასრს ან „ორძირას“ (წყლის საზიდი ხის ქურქელი) გააპობდნენ და მოტეხილ ფეხს შიგ ჩაუდებდნენ. ცარიელ არეს ჩვრებით ამოავსებდნენ და ასე დატოვებ-

<sup>61</sup> ქ ა ნ ა ნ ე ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 389.



დნენ 4 — 5 დღის განმავლობაში. მთიელთა გადმოცემით ნახეთქში“ მოტეხილ კიდურს იმ მიზნით ათავსებდნენ, მოძრაობის საშუალება არ ჰქონოდა, რადგან, თუ კიდური გაინძროდა, შეიძლება არტახებს ვერ დაემაგრებინა, ძვლები ერთმანეთს ასცდებოდა და ძვალი გამრუდდებოდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამოწმებულია მოტეხილობის სვინტრის ფესვებით მკურნალობა. სვინტრის ფესვებს დაჩეჩქვავდნენ, წყალში დაალებდნენ, მიიღებდნენ ფაფისებურ მასას. ამ მასას ტილოზე წაუსვამდნენ და მოტეხილ კიდურს შემოადებდნენ. სვინტრის ფაფა გაშრებოდა, თაბაშირივით შემოეკვრებოდა ძვალს და მოძრაობის საშუალებას არ აძლევდა. თაბაშირის შოვალეობას ასრულებდა აგრეთვე, კვერცხის ცილისა და პურის ფქვილის ნაზავი „ცომთხელი“ (მოხევ.), რომელსაც რაიმე ნაჭერზე წაუსვამდნენ და დაზიანებულ კიდურს გადაახვევდნენ.

ღია მოტეხილობის დროს დასტაქარი კიდურს ფრთხილად გაასწორებდა. შემდეგ კი სპეციალურად წინასწარ ამოჭრილ არტახებს დაადებდა და გადაახვევდა. ამგვარად, ჭრილობის არე ღია რჩებოდა და დასტაქარს მისი მკურნალობის საშუალება ეძლეოდა. მსგავსი მეთოდი აღწერილია „უსწორო კარაბადინში“ — „თუ გატეხილსა სისხლი სდიოდეს, მას ასრე უნდა, სადაცა სისხლი სდიოდეს ის ადგილი მჭურისაგანაცა და ფიცრისაგანაცა ცარიელი ამყოფოს რომე შიშველი ჩანდეს“<sup>62</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე მედიცინაში ღია მოტეხილობებს, ზემოაღწერილის მსგავსად, ე. წ. ფანჯრიანი ნახვევის დადებით მკურნალობენ.

განსხვავებული მეთოდით წარმოებდა „ფერცხალთ“ // ნეკნების მოტეხილობის მკურნალობა. მთიელთა გადმოცემით, ნეკნების მოტეხილობას ხშირად თან ახლდა დაქეცილობა, ამიტომ დაქეცილობისა და მოტეხილობისათვის ერთდროულად უნდა ემკურნალოთ.

დაზიანებულ არეს ჯერ არყით დაზვლდნენ, შემდეგ ახალდაკლული თხის ან ცხვრის დაკეპილ ფილტვს დაადებდნენ. მათი აზრით, ცხვრის ფილტვი სილურჯეს აქრობდა, შემდეგ ცხვარს ან თხას გაატყავებდნენ, ტყავს ნეკნებზე შემოადებდნენ და „დასწარბავდნენ“ — თოკით გადაახვევდნენ, ახალდაკლული ცხვრის ტყავი ელასტიური იყო. გამოშრობის შემდეგ კი დაიჭიმებოდა მჭიდ-

<sup>62</sup> ქ ა ნ ა ე ლ ი, უსწორო კარაბადინი, გვ. 389.



როდ შემოეკვრებოდა ნეკნებს, მოძრაობის საშუალებას  
 ლევდა, და დაზიანებული არის ფიქსაციას ახდენდა<sup>63</sup>.

დამწვრობის მკურნალობა. აღმოსავლეთ საქართ-  
 ველის მთიანეთში დამწვრობის სამ სახეს იცნობდნენ: 1. როდეს-  
 საც კანი მხოლოდ დაწითლდებოდა და ოდნავ შესივდებოდა, 2.  
 კანი „დაქნთელავდებოდა“, ე. ი. ბუშტუკები და წყლულები გა-  
 ჩნდებოდა და 3. როდესაც „დალურჯდებოდა“, ე. ი. სხეულის  
 დამწვარი ნაწილი გაშავდებოდა.

დამწვრობის აღნიშნული კლასიფიკაცია თანამედროვე მედი-  
 ცინაში ცნობილი კლასიფიკაციის ანალოგიურია (შდრ. I, II, III  
 ხარისხის დამწვრობა) და ძველი ქართული მედიცინისათვისაც  
 ცნობილი ყოფილა — „ნიშანი ცეცხლითა დამწჳარისაჲ ორფერო  
 არს ერთი იგი არს რომელ ასოთა ტყავი დამწჳარისაჲ ყტავილი-  
 ვითა გაბერილ იყოს, მეორე იგი არს რომელ დამწჳარი ფერად  
 წითელი იყოს, და ესე უვარესი იქნების“<sup>64</sup>.

პირველი ხარისხის დამწვრობის დროს მთიელები დაზიანე-  
 ბულ არეს კარაქს, ერბოს, რძის ნაღებს, ცხვრის ღუმას, დათვის  
 ან ჯიხვის ქონს, კვერცხის ცილას, ფიჭვის ზეთს (ფიჭვის ფისს თუ-  
 ჯის ქვაბში ჩადებდნენ მჭიდროდ დაახურავდნენ და ააღულებდნენ,  
 შემდეგ გააციებდნენ და გადაწურავდნენ) წაუსვამდნენ.

მეორე ხარისხის დამწვრობის დროს კი „მოსამშრალეבלად“,  
 ჯერ შურთხის ძელის ფხვნილს (შურთხის ძვალს დაწვავდნენ, და-  
 ანახშირებდნენ და დაფშვნიდნენ) ან ჟოლოს ხის ნახშირის ფხვნილს  
 დააყრიდნენ. შემდეგ კი ზემოხსენებული საშუალებებით წამლობ-  
 დნენ.

დამწვრობის სამკურნალოდ „წყლულის“ მალამოებსაც იყე-  
 ნებდნენ და საკუთრივ დამწვრობის მალამოსაც ამზადებდნენ: თაფ-  
 ლის სანთელსა და საჭმლის ზეთს ერთად მოადულებდნენ ან  
 „ზეთსანთელში“ ცოტაოდენ სელის ფქვილს შეურევდნენ და ისე  
 ხმარობდნენ.

დამწვრობის სამკურნალო ხალხური საშუალებანი შეიცავს  
 უხვი რაოდენობის ცხიმებს, ბაქტერიოციდებსა და ვიტამინებს,  
 ამიტომ ხელს უწყობს ქსოვილის კვებასა და აღდგენას, მას ინფექ-  
 ციისაგან იცავს და ანთებით პროცესს ამცირებს.

<sup>63</sup> И. И. Ни́ко́л\_а\_д\_з\_е, Ир. Я. Татишвили, И. И. Кур-  
 чишвили, Основные этапы развития медицины в Грузии, Тб., 1964, с. 24

<sup>64</sup> „წიგნი სააქიმოჲ“, ტფ. 1936, გვ. 295.



დამწვრობის მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური მეთოდი ქართულ მედიცინაშიც იყო ცნობილი — მაგ.: „ახლა დავაღწეოთ კურისათვის კვერცხის ცილი ერბოთ დაზილედ და შემოსდევ და კარგია და მარგე“<sup>65</sup>. ან — „კურნებაჲ ცეცხლითა დამწუარისაჲ... კურნებაჲ მისი იგი არს, რომელ კვერცხისა თეთრი ვარდის ზეთითა გაადგინოს და ტილოსა მჩვარი მით დაასოვლოს მრავალჯერ და შემოსდევას ერგების“<sup>66</sup>.

ან — „კარაქი მხურვალე და ნედლი, ... დამწვარს უშველის“<sup>67</sup>.

ჩვენს მიერ შემოაღწერილი მკურნალობის ხალხური საშუალებანი, როგორც დავინახეთ, გარკვეულ მსგავსებას ჰპოვებს ტრავმების მკურნალობის თანამედროვე მეთოდებთან. ეს კიდევ ერთხელ მიგვიჩივებს, რომ მთის მოსახლეობა ემპირიული დაკვირვების შედეგად, დროთა განმავლობაში, საკმაოდ ეფექტურ სამკურნალო საშუალებებს არჩევდა.

**მთიელი დასახლება**

როგორც აღვნიშნეთ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში განსაკუთრებული განვითარება ჰპოვა ხალხურმა ქირურგიამ, რასაც პირველ რიგში ტრავმების სიხშირე განაპირობებდა. ეს უკანასკნელი კი მთისათვის დამახასიათებელი რთული რელიეფითა და მთიელი მოსახლეობის ცხოვრებისა და ყოფის თავისებურებებით იყო გამოწვეული (ხშირი ბრძოლები, სისხლის ალების ჩვეულება და სხვ.).

ხალხური ქირურგიის განვითარებას ხელს უწყობდა მესაქონლეობა — მთის მეურნეობის წამყვანი დარგი.

მწყემსებმა კარგად იცოდნენ ცხოველების ანატომია, დაჭრილი და დამტვრეული პირუტყვის მოვლა, მკურნალობა. ისინი საქონლის მკურნალობის დროს შეძენილ ცოდნასა და გამოცდილებას გარკვეულ შემთხვევებში ადამიანის სამკურნალოდაც იყენებდნენ. როგორც თვითონ მთიელები აღნიშნავენ, „ძვლის გასწორება და ამოგდებულის ჩაგდება ყველა მეცხვარემ იცოდა“.

<sup>65</sup> ქ ა ნ ა ე ლ ი, დასახ. ნაშრ, გვ. 390.

<sup>66</sup> „წიგნი სააქიმოა“, გვ. 295.

<sup>67</sup> ქ ა ნ ა ე ლ ი, დასახ. ნაშრ, გვ. 433.



იყო ისეთი შემთხვევები, როდესაც მწყემსი დასტაქრის ფესიას ეუფლებოდა. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ ერთ-ერთი მთელი დასტაქრისგან ჩაწერილ მასალას: „ჩემი ხელობა ჩემი დაკვირვებით ვისწავლე, ცხვარში ვიყავი, ცხვარს ფეხი რომ მოტყდებოდა, მე თვითონ უნდა მომეარა. ასე ვუვლიდი დამტვრეულ ცხვრებს და ვარჩენდი — ამოგდებულს ჩავუგდებდი, გატეხილს გავუსწორებდი. ერთხელ თბილისში მივდიოდი, ერთი ობოლი ბავშვი მოყავდათ ურმით. ის ბავშვი ურმიდან გადმოვარდა და ხელზე დაეცა. იმის პატრონები პირდაპირ აპირებდნენ შეხვევას, მე მივედი და ხელი გავუხილე, გავუსწორე, თურმე ამოვარდნილი ჰქონოდა, მერე შევეუხვით. ის ბიჭი მალე მორჩა. ეს იყო ჩემი პირველი წამლობა ადამიანზე, მერე კი ბევრს ვწამლობდი“<sup>68</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში განსაკუთრებით გამოირჩეოდა ხევსურული ხალხური ქირურგია. ხევსურ აქიმებს დახმარებისათვის ხშირად მიმართავდნენ მთიანეთის სხვადასხვა კუთხის მცხოვრებნი. ეს ფაქტი ხალხურ პოეზიაშიც აისახა, მაგ., ერთ-ერთ თუშურ ხალხურ ლექსში აღნიშნულია:

„ვაი, რა ძნელი დღეები დაეცეს მამაჩემსაო,  
სამი დღე ჰქონდა სავალი ერთ დღესა გაღირბენსაო,  
გაღვილოდ ხევსურეთშია იკითხვედ ექიმებსაო,  
ექიმი მომიყვანია მისინჯავს ნატყვიერებსაო,  
გულხურლად ხელი მომკიდა დღე-ღამე მედგა გვერდსაო,  
წამლებსაც ბევრსა მაყრიდა ნაირ-ნაირებს სხვებსაო“<sup>69</sup>.

ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ ხალხური ქირურგიის განვითარებას ხევსურეთში ამ კუთხისათვის დამახასიათებელი ჭრა-ჭრილობის // კეჭნაობის ჩვეულება განაპირობებდა<sup>70</sup>.

კეჭნაობა ხევსურეთში ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. იშვიათად, რომ ხევსური დაუკეჭნავი ყოფილიყო და მას თავ-პირი დამნითა და საცერულით დასერილი არ ჰქონოდა. ამიტომ კეჭნაობაში და იარაღის ხმარებაში ხევსურები პატარაობიდანვე ვარჯიშობდნენ — აღნიშნავს ს. მაკალათია<sup>71</sup>.

როგორც ჩანს, ხევსურეთში კეჭნაობა იმდენად მნიშვნელო-

<sup>68</sup> მთხრობელი იოსებ მადურაშვილი. იხ. ნ. მინდაძე, ერწო-თიანეთის ექსპედიციის დღიური, (ხელნაწერი), 1975, გვ. 15.

<sup>69</sup> თ. უთურგაიძე, თუშური კილო, თბ., 1960, გვ. 181—182.

<sup>70</sup> ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1935, გვ. 116.

<sup>71</sup> იქვე, გვ. 92.



ვანი მოვლენა იყო, რომ ადგილობრივ სამართალში — ხეცსურულ რეჟულშიც კი აისახა<sup>72</sup>.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, რასაკვირველია, ჭრა-ჭრილობა ერთ-ერთი ხელისშემწყობი პირობა იყო ხეცსურეთში ხალხური ქირურგიის განვითარებისა, მაგრამ „დასტაქრობის პრაქტიკის“ მხოლოდ ამ წესთან დაკავშირება, გადაჭარბებულად მიგვაჩნია.

ვეიქრობთ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გაირკვეს ხალხური ქირურგია ხეცსურეთში უკეთ იყო განვითარებული, თუ ქირურგული მკურნალობის ხალხური საშუალებანი ხეცსურეთმა უკეთ შემოინახა.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა დადგინდეს, თუ რას წარმოადგენდა ხეცსური აქიმი — ადგილობრივი დასტაქარი და იყვნენ თუ არა ასეთი აქიმები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა რეგიონებში.

ხეცსური აქიმი მხოლოდ ქირურგიულ დაავადებებს, უფრო სწორად, ტრავმებს მკურნალობდა. აქიმს იმას ვეძახდით ვინც დაჭრილის და მოტეხილის წამლობა იცოდა<sup>73</sup> — ამბობენ მთიელები.

იგივეა აღნიშნული მ. ბალიაურის მასალებში: „ხეცსურეთში აქიმობას ჭრილობის მოვლა-მორჩენას უწოდებდნენ და აქიმსაც მხოლოდ იმას ეძახიან, ვინც ჭრილობას მკურნალობს“<sup>74</sup>.

აქიმი ხეცსურეთში პატივისცემით სარგებლობდა: „აქიმს დიდ პატივს სცემდნენ, განსაკუთრებით დაჭრილი და მისი ოჯახის წევრები და დამკურნელები. აქიმს ყოველთვის კარგად უმასპინძლებოდნენ. როცა ის ავადმყოფთან იყო, კარგ საჭმელს აჭმევდნენ, არაყს ასწევდნენ და არაფერს არ იშურებდნენ. ამის გარდა, აქიმს ეხმარებოდნენ დაჭრილის ოჯახის წევრები ოჯახურ საქმიანობაშიც. მაგალითად, თუ თიბვის დროს აქიმობდა, მაშინ დაჭრილის ოჯახი თიბვაში ეხმარებოდა და მკაშიც. ამას ფასში არ ანგარიშობდნენ. ამის გარდა სხვა სამუშაოებშიც ეხმარებოდნენ როცა კი დასჭირდებოდა. ძალიან ცდილობდნენ, რომ აქიმს არაფერი სწყენოდა, ხალხშიც დიდ პატივს სცემდნენ, აქებდნენ, როგორც კარგ აქიმს სუფრაზე სმის დროს ხალხის თავში — „სათავეს“ დასვამდნენ. რო-

<sup>72</sup> ნ. ხ ი ზ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი, ხეცსურეთი, თბ., 1940, გვ. 52.

<sup>73</sup> მთხრ. ძიშიარი ბალათურის ასული არაბული-ჭინჭარაული, ხეცსურეთი, სოფ. ზემო ბარისახო; იხ. ნ. მ ი ნ დ ა ძ ე, ხეცსურეთის ექსპედიციის საველე დღიურები, ხელნაწერი, 1962, გვ. 23.

<sup>74</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ხეცსურეთი, გვ. 197



ცა ლუდს სვამდნენ, კოშკს მიუტანდნენ ლუდით სავსეს არაყს, მაშინ არყის ყანწს მისცემდნენ საპატივისცემოდ<sup>75</sup>.

აქიმი ხატის მფარველობის ქვეშ ითვლებოდა. ზოგიერთი მათგანი აღებული გასამრჩელოდან ხატს გარკვეულ შესაწირს სწირავდა.

ხევსურების ვადმოცემით, ხატი მკურნალობის უფლებას მხოლოდ ხნიერ, მშვიდი ხასიათის მამაკაცებს აძლევდა. ახალგაზრდებს კი არა სწყალობდა „დაამიზეზებდა“ (ავად გახდიდა), ან ჭრილობას „წაუხდენდა“. როდესაც ახალგაზრდა აქიმი „წყლულის მოკურნებას“ კარგად ისწავლიდა და ხანიც მოემატებოდა, მაშინ ხატი მას მკურნალობის უფლებას მისცემდა და ხელსაც შეუწყობდა.

როგორც ჩანს, ხევსურებს კარგად ესმოდათ, რომ დასტაქრის ხასიათს, მის გამოცდილებას საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ამიტომ, ისინი ახალგაზრდებს ხანდაზნულ გამოცდილ აქიმებს ამჯობინებდნენ და ხატის მფარველობასაც მას მიაწერდნენ.

გ. თედორაძის ცნობით, აქიმობა ხევსურეთში მემკვიდრეობით გადადიოდა<sup>76</sup>.

ჩვენ მიერ ფიქსირებული და საარქივო მასალის მიხედვით, საწინააღმდეგო ვითარებასთან გვაქვს საქმე — „აქიმობა ქვენიშნით მადენილობით (მემკვიდრეობით) არ გადადიოდა“ — გამოგვცემენ ხევსური მთხრობლები.

„აქიმობა მემკვიდრეობით არ არისო, სწავლით არისო“<sup>77</sup> — აღნიშნულია საარქივო მასალებში.

როგორც ჩანს, „აქიმობის“ სპეციალობის მემკვიდრეობით გადაცემის დადგენილი წესი ხევსურეთში არ არსებობდა. თუმცა არ იყო გამოირიცხული, რომ შვილს მამის ხელობა ესწავლა და მისი საქმე გაეგრძელებინა, ვფიქრობთ, ამ უკანასკნელ გარემოებას შეეხება გ. თედორაძის მიერ გამოთქმული მოსაზრება.

მთიელი დასტაქარი აქიმობას გამოცდილი დასტაქრისაგან სწავლობდა. საინტერესო შემთხვევა აქვს აღწერილი ექიმ პ. ფირფილაშვილს. ახმეტის რაიონში მოგზაურობის დროს მას შეხვედრია ქისტი იო ხუტის ძე გუმაშვილი, რომელსაც დასტაქრობა ხევსური აქიმისაგან უსწავლია, როცა იგი „თავის დაქრას“ სწავლობდა, ერთ-ერთ დასტაქარს ურჩევია ოპერაცია პირველად მიცვალებუ-

<sup>75</sup> იქვე, გვ. 200.

<sup>76</sup> გ. თედორაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 90.

<sup>77</sup> მ. ბალიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 207.



ლის თავის ქალაზე გაეკეთებინა. ავტორის აზრით, ანატორის მკვლელობაში დამებში ნაპოვნი ორი ტრეპანირებული თავის ქალა, რომელთაც ემჩნევათ, რომ მათზე ოპერაცია სიკვდილის შემდეგ არის გაკეთებული, მთელი აქიმების ზემოხსენებულ პრაქტიკაზე უნდა მიანიშნებდეს<sup>78</sup>.

3. ფარფილაშვილის მიერ მოტანილი მასალა მეტად საყურადღებოა, მაგრამ საველე და საარქივო მონაცემების მიხედვით, ხევისური დასტაქრების აღნიშნული პრაქტიკა ჯერჯერობით არ დასტურდება.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ მკურნალობის საფასურად ხევისური აქიმი რჩულით (ადგილობრივი სამართალი) დადგენილ გასამრჯელოს იღებდა.

ცნობილია, რომ ხევისურეთში ჭრილობათა ანაზღაურების დადგენილი წესი არსებობდა.

ჭრილობათა ანაზღაურების ერთეულად ე. წ. „ძროხა“ იყო მიღებული. „ძროხა“ გულისხმობდა, როგორც ცოცხალ საქონელს — ფეჯითი, ისე მის ექვივალენტს — კელითი, ვერცხლის, სპილენძის, ერბოს, ფარდაგის ან სხვათა სახით.

„ძროხის“ ღირებულება შეესაბამებოდა 4 ცხვრისა და 4,5 კგ სპილენძის ღირებულებას.

ყოველი „ძროხიდან“, რომელსაც დამჭრელი დაჭრილს უხდიდა, ერთი ცხვარი აქიმს ეკუთვნოდა. ყველაზე ძვირი თავის ჭრილობების მკურნალობა ღირდა. გ. თედორაძე აღნიშნავს: „გასამრჯელოს ხევისური დასტაქარი იღებს იმის მიხედვით, თუ რამდენ შრომასა და ენერგიას დახარჯავს ამა თუ იმ დაჭრილის განკურნებაში. ამიტომ, შრომის ხელფასი შემდეგნაირად არის შეფასებული: 1. თავზე ჭრილობის მორჩენა ძვლის ამოღებულად ფასდება სამ ცხვრად, ანუ 7 1/2 გირვანქა სპილენძად. 2. თუ დაჭრილ თავის ქალაზე ძვალი ამოიღო, მაშინ გასამრჯელო, ღირს ოთხი ცხვარი ან 70 გირვანქა სპილენძი. 3. თუ ორივე ძვალი ამოიღო, ე. ი. თავის ქალას ძვლის გარდა ამოაყოლა კიდევ ძვლის 'შუაფენის ჩხიმის ნაფლეთი, ამ დიდი გარჯისათვის ის ღებულობდა ორი ძროხის საფასურს ოც გირვანქა სპილენძს“<sup>79</sup>.

გარდა აღნიშნული გასამრჯელოსი, აქიმი ავადმყოფის ოჯახიდან იღებდა „კელ-მჭარის გასანთლავს“ — 1 ბატკნის ან 1 ცხვრის

<sup>78</sup> პ. ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი, ზოგიერთი ტრამული დაავადების კვალი საქართველოში, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1955 № 2, გვ. 742.

<sup>79</sup> გ. თ ე დ ო რ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 89—90.



სახით და აქიმის ოჯახში განწმენდის — განათვლის ცერემონია ტარდებოდა — ხუცესი სანათლავს დაკლავდა და საკლავის სისხლით აქიმს ხელებს დააბანინებდა, შუბლზე და მკერდზე სისხლის ჯვრებს დაუსვამდა.

მკურნალობის დამთავრების შემდეგ კი ტარდებოდა ე. წ. „ველებზე ასხმის“ რიტუალი: „როცა აქიმი წყლულიანს, დაჭრილს მოარჩენს, შემდეგ ველებზე აისხამს. ველებზე ასხმის დროს გამოაცხოზდნენ 2 — 3 ცალ ხორცის ან ყველის გულიან ქადას. ქადას აქიმი ხელში დაიჭერდა. ქადაზე ანთებული სანთელი იყო დამაგრებული და თავის მკარზე მდგომ მავალ ანგელოზებს გაადიდებდა. შემდეგ სანთელს კედელზე მიაკრავდა“<sup>80</sup>. „ველებზე ასხმის“ გარეშე აქიმი ჯვარში ვერ მივიდოდა, რადგან მას „წყლულიანთან“ — დაჭრილთან ჰქონდა საქმე, ხოლო დაჭრილი, ხევსურების წარმოდგენით, უწმინდური იყო: „სანამ არ მორჩებოდა, ჭრილობა, დაჭრილი ბაყლიანი და ზალაწყლიანი იყო. კაცის სისხლი წმინდა არ იყო, კაცი უსურმაგიაო“ (უწმინდურიაო ნ. მ.) — ამბობდნენ<sup>81</sup>.

ამავე ფაქტს ადასტურებს მ. ბალიაურის მასალა: „არც წყლულიანი, დაჭრილი ითვლებოდა წმინდად ჯვრისათვის. დაჭრილი და მისი მკურნალი ორივე ფრთხილობდა, რომ ჯვარი არაფრით გაეწყროთ და ამით ჯვარს არაფერი ევნო ჭრილობისათვის“<sup>82</sup>.

ვფიქრობთ, აღნიშნული გარემოების გამო და იმ მიზეზითაც, რომ, ხევსურების წარმოდგენით, ფიზიკურად დაუძღურებულ დაჭრილს ავი თვალი და ბოროტი ძალები მეტად ერჩოდნენ, ცდილობდნენ თავისი გავლენის ქვეშ მოექციათ, მისი საერთო მდგომარეობა გაეუარესებინათ, წყლული წაეხდინათ, „მოეხიბლათ“<sup>83</sup>, ე. ი. ჭრილობა დაენავსათ, მოეჯადოებინათ, მკურნალობის დაწყებამდე და შემდეგ ტარდებოდა განათვლისა და ველებზე ასხმის ცერემონიალი, რაც, როგორც ჩანს, განწმენდასა და მფარველ სულთან კავშირის განმტკიცებას გულისხმობდა<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 202—203.

<sup>81</sup> მთხრ. ძიმარი ბალიაურის ასული არაბული-ჰინჯარაული, ხევსურეთი, ზემო ბარისახო. იხ. ნ. მ ი ნ დ ა ძ ე, დასახ. დღიურები, გვ. 29.

<sup>82</sup> მ. ბალიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 203—204.

<sup>83</sup> შდრ. მოხიზლავს—დანავსავს, მოაჯადოებს—აღლ. ჭ ი ნ ტ ა რ ა უ ლ ი, ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი. ან: „მოხიზლავი კუდიანი დედაკაცის სახისაა, მას სული ეშმაკებზე აქვს მიცემული მოხიზლავის თვალი ადამიანს ვნებს ავად ხდისო“. იხ. ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხევი, თბ., 1933, გვ. 201.

<sup>84</sup> ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან, მიმოხილველი, I, თბ., 1949, გვ. 127.



ზოგი აქიმი ხევსურეთში „თავის დაჭრის“ სპეციალურად მოწყობილი, ზოგი ნატყვიარის მკურნალობისა, ზოგი კი ყოველგვარი ტრავმების მკურნალობაში იყო დახელოვნებული.

„დასტაქრული პრაქტიკის“ სპეციალობების მიხედვით დაყოფა ხევსურეთში დამოწმებულია გ. თედორაძის<sup>85</sup> და ა. ყამარაულის მიერ<sup>86</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, ხევსური აქიმები კარგად იყვნენ დაუფლებული თავიანთ პროფესიას და თანამეთემეთა შორის პატივისცემით სარგებლობდნენ. ზოგიერთი მათგანის, მაგ., ალექა ოჩიაურის, მგელიკა ლიქოკელის, გუგუა ჭინჭარაულის, ბეწინა არაბულისა და სხვათა სახელებს დღესაც დიდი სიყვარულითა და მადლიერების გრძნობით იხსენიებენ ხევსურეთში.

საინტერესო ფაქტი აქვს აღწერილი გ. თედორაძეს: ერთხელ მისთვის მიუმართავს 28 წლის ხევსურს, სოფელ მოწმაროდან, იგი ცხენიდან ჩამოვარდნილა, მაგრად დაურტყამს თავი, დაუზიანებია მუხლი, რის შედეგადაც განვითარებულა კიდურების დამბლა. გ. თედორაძე ათი დღე მკურნალობდა, კრილობა მოურჩენია, მაგრამ კიდურების მოძრაობა ვერ აღუდგენია და ავადმყოფი საოპერაციოდ თბილისში გაუგზავნია. ორი თვის შემდეგ თედორაძეს ეს კაცი სრულიად გამოჯანსაღებული უნახავს. აღმოჩნდა, რომ მისთვის ოპერაცია მგელიკა ლიქოკელს გაუკეთებია. მას დაზიანებული ადგილი უნახავს კეფისა და შუბლის ძვლის საზღვარზე. დარტყმის შედეგად ძვალი ჩაზნექილიყო და ჩირქი იქ ჩამდგარიყო. ჩირქი ტვის აწვევბოდა და მოძრაობის შეფერხებას იწვევდა. მგელიკას ტრეპანაცია გაუკეთებია, ძვალი ამოუღია და დაზიანებული არე ჩირქისაგან გაუწმენდია, რის შედეგადაც ავადმყოფს კიდურების მოძრაობა აღუდგენია<sup>87</sup>.

ამგვარად, ხევსური აქიმი, ადგილობრივი დასტაქარი, თავისი საქმის კარგი სპეციალისტი იყო და დიდი პატივისცემით სარგებლობდა. მთიელთა წარმოდგენით, აქიმს ხატიც მფარველობდა, მკურნალობაში ხელს უმართავდა. ამიტომ, ხშირად აქიმი ხატს გარკვეულ შესაწირს სწირავდა და მასთან კავშირის განმტკიცების მიზნით, მკურნალობის დაწყებამდე და შემდეგ, განწმენდის რიტუალს ატარებდა (განათვლა, „გელებზე ასხმა“).

<sup>85</sup> გ. თედორაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 40; ა. ყამარაული, ხევსურეთი ტფ., 1932, გვ. 113.

<sup>86</sup> ა. ყამარაული, დასახ. ნაშრ., გვ. 110.

<sup>87</sup> გ. თედორაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 96—97.





როგორც აღვნიშნეთ, აქიმი ტრავმების მკურნალობის საექიმო ეფექტურ საშუალებებს ფლობდა. თავის სპეციალობას განთავსებული დასტაქრის ხელმძღვანელობით ეუფლებოდა და სხვადასხვა სახის ტრავმების მკურნალობაში ადგილობრივი სამართლის — რჩულის მიერ დადგენილ გასამრჯელოს იღებდა. აღნიშნული მონაცემების საფუძველზე ჩანს, რომ აქიმობა ხეცსურეთში პროფესიონალურ ხასიათს ატარებდა.

საინტერესოა, ფიგურირებდა თუ არა პროფესიონალი დასტაქარი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეების მოსახლეობის ყოფაში.

ეთნოგრაფიული, საარქივო თუ ლიტერატურული მონაცემების მიხედვით, იმ პერიოდში (XX ს-ის I ნახევარი), როდესაც ხეცსურეთში ერთდროულად რამდენიმე პროფესიონალი დასტაქარი მოღვაწეობდა, ფშავის, თუშეთისა და მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობის ყოფაში ასეთი დასტაქრები არ ჩანან. რასაკვირველია, აქაც იყვნენ ცალკეული პირები, რომლებიც სხვადასხვა სახის ტრავმებს მკურნალობდნენ, მაგრამ ისინი თავიანთი ოსტატობით ხეცსურ დასტაქრებს ვერ შეედრებოდნენ. მათთვის არც გასამრჯელოს გადახდა წარმოადგენდა დადგენილ წესს და არც პროფესიის შესწავლას ჰქონდა რაიმე სისტემატური ხასიათი. ამდენად, მათ პროფესიონალ დასტაქრებად ვერ მივიჩნევთ.

ხევში კი ჯერ კიდევ ახლო წარსულში (XIX ს-ის ბოლო და XX ს-ის დასაწყისი) მოღვაწეობდა დასტაქარი იობა ავსაჯანიშვილი (სოფ. გორისციხე). მას დასტაქრობა თავისი პაპისაგან უსწავლია. იობა მთელს ხევში განთქმული „ექიმი“ ყოფილა და, როგორც გადმოგვცემენ, საკმაოდ რთულ ქირურგიულ მანიპულაციებს ატარებდა. მას ავადმყოფების მოსათავსებლად სპეციალური ათსაწოლიანი შენობა ჰქონია განკუთვნილი.

მოხვევთა გადმოცემით, იობა, თავისი ნიჭითა და ოსტატობით, ტრავმების მკურნალობის ეფექტური მეთოდებით კონკურენციას უწევდა იქვე მოღვაწე ნასწავლ ექიმს, მისივე ბიძაშვილს ლ. ავსაჯანიშვილს.

იობასაირი დასტაქარი იმ დროს ხევში არავინ ყოფილა. იობას მოწაფის გაზრდა ვერ მოუხწრია. იგი, ჯერ კიდევ ჰარმაგი, უბედური შემთხვევის მსხვერპლი გამხდარა, მაგრამ სხვადასხვა სახის ტრავმების მკურნალობა მისგან მასთან მცხოვრებ მიხილ ჩქარეულს უსწავლია, რომელიც, მართალია, იობასავით დახელოვნებული არ ყოფილა, მაგრამ იობას შემდეგ მოტეხილობებისა და ჭრილობების მკურნალობას ის ეწეოდა.





ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, იობა ავსაჯანიშვილი ნამდვილად პროფესიონალ დასტაქარს წარმოადგენდა, მაგისტროს გორც ჩანს, ამ შემთხვევაში დასტაქრობის პროფესიონალურ ხასიათს იმდენად არა ცხოვრებისეული აუცილებლობა განაპირობებდა (გავიხსენოთ, რომ აქვე მოღვაწეობდა ნასწავლი ექიმი ლ. ავსაჯანიშვილი), რამდენადაც თვით დასტაქრის მაღალი ოსტატობა. ამიტომ აღნიშნულ შემთხვევას ამ პერიოდის ხევის ყოფისათვის ტიპურად ვერ მივიჩნევთ. ეს ფაქტი კი თავისთავად ხევაში პროფესიონალი დასტაქრების მოღვაწეობის ტრადიციაზე მეტყველებს.

როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, სვანი დასტაქრებიც ტრავმების მკურნალობის დახვეწილი მეთოდებით გამოირჩეოდნენ. ბ. ნიქარაძის<sup>88</sup> და ს. გულედანის<sup>89</sup> ცნობით, მათთვის განსაზღვრული გასამრჯელოს გადახდა წინასწარ იყო დადგენილი. ყოველივე ეს მიგვითითებს სვანეთში პროფესიონალი დასტაქრების არსებობაზე.

აღსანიშნავია, აგრეთვე, რომ ჩრდ. კავკასიის ადგილობრივი სამართლის ძეგლების (XVII—XIX სს.) მიხედვით, პროფესიონალი დასტაქარი ჩრდ. კავკასიის მთიელთა ყოფისათვისაც იყო დამახასიათებელი<sup>90</sup>.

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ქართული სამართლის ერთ-ერთმა ძეგლმა — გიორგი ბრწყინვალეს ძეგლისდებამ (XIV ს.), სადაც აღნიშნულია:

„გერშის<sup>91</sup> საქმე ასრე იქმნას:

<sup>88</sup> ბ. ნიქარაძე, მდაბიო ხალხის მკურნალობა სვანეთში, კრბ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, ტ. I, თბ., 1962, გვ. 170—175.

<sup>89</sup> ს. გულედანი, ძველი ადათ-ზნე-ჩვეულებანი ზემო სვანეთში, ეთნოგრაფიული ნარკვევი, ხელნაწერი, მესტიის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში, გვ. 17—18.

<sup>90</sup> Х а д ж и-М у р а д Х а ш а е в, Памятники обычного права Дагестана XVII—XIX вв. Архивные материалы, М., 1965, с. 74; Р. А. Л е о н т о в и ч, Адагы Кавказских Горцев, т. II, Одесса, 1883, с. 133.

<sup>91</sup> გერში—ნაკოდთა მცირე სისხლი (ს უ ლ ხ ა ნ-ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, სიტყვის კონა, 1949), მ. მარის აზრით, ქართული გერში ეტიმოლოგიურად უკავშირდება სომხურ გერშ-ს, რაც ჭრილობას, მოკლულ, ფრინველს, ნადირს, გვამს ნიშნავს, ქართულ სიტყვაში გვაქვს ფონეტიკურად არქაული ფორმა, სომხურში უფრო გვიანდელი, ქართულში შენარჩუნებულია ძველი მნიშვნელობა „დაგერშვა“ სიტყვის სახით. სემასიოლოგიური განვითარების შედეგად „გერშ“—პირველ შემთხვევაში მიიღო ხეიბრის, ზიანის, მანკის მნიშვნელობა. Н. Я. М а р р, Происхождение двух грузинских терминов уголовного права г е р ш-и ს ა ნ ა ხ შ ი-რო s a n a x h i o, ЗВОИРАО, 1908, გვ. 168—171.



...ვისცა პირსა ზედა გერში აჩნდეს სადალედ და ანუ ცხუნი/ მოკუეთონეს, სისხლის მეხუთელი დაეურვოს, რასაც გუარსა მამონისა იყოს.

თუ გერში სად საჩინოდ იყოს, ასრე რომ არ დაშავდებოდეს და დააჩნდეს, სამი უარაზანგობა დაეურვოს და დასტაქართა წამლობის ფასი<sup>92</sup>.

ან — „ასოთ საქმე ასრე გავაჩინეთ“.

...ერთ ომში ერთს კაცსა ორივ კელი დაუშავდეს, ანუ ფერგნი, გინა თულნი წაუტდეს, ექუსთა ასოთაგან ორი ასო ერთგან დაუშავდეს, სისხლის ნახევარი დაეურვოს მისსა გუარსა ზედა, და დასტაქართა წამლის ფასი რაც გასვლოდეს<sup>93</sup>.

როგორც ცნობილია, ძეგლისდება განკუთვნილი იყო მთიულთათვის და თუ ვიგულისხმებთ, რომ აქ ლაპარაკია ადგილობრივ დასტაქარზე, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ პროფესიონალი დასტაქარი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ამ კუთხეშიც ფუნქციონირებდა.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, საფიქრებელია, რომ, რადგან ხალხური ქირურგია მთაში შედარებით უკეთ იყო განვითარებული, ამიტომ დასტაქარობის პროფესიონალური დონე საერთოდ მთიანეთის მრსახლეობის ყოფისთვის იყო დამახასიათებელი.

საინტერესოა, რატომ შემოინახა დასტაქარის პროფესია ყველაზე დიდხანს ხევსურეთის ყოფაში.

ყურადღებას იმსახურებს ერთი ხევსურული გადმოცემა, რომელშიც კარგად არის ასახული ადგილობრივი მოსახლეობის მიერ ამ საკითხის საკმაოდ საინტერესო გაშუქება.

ამ გადმოცემის მიხედვით — „არხოტის თემში უსათუოდ უნდა იყოს ერთი აქიმი. აქიმს თვით არხოტის ჯვარი თხოვლობსო. არხოტის ჯვარს სჭირდება ერთი აქიმი და ერთი მჭედელიო. ეს იმიტომ, რომ არხოტი „შამალობილჩი“ (მთებით შემოფარგლული) არისო და ზამთრობით სულ შეიკვრება თოვლის გამო გზებო, რომ დაჭრილი ხალხი არ დაიხოცოს უგზოობის გამოვო, ამისთვის არხოტის ჯვარი ერთ ვინმეს გაააქიმებს და თვითონაც ხელს შეუწყობს, რომ აქიმს ჭრილობა არ გაუართულდეს და ავადმყოფი მოარჩინოსო“<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, I, თბ., 1963, გვ. 416.

<sup>93</sup> იქვე.

<sup>94</sup> მ. ბალაიური, დასახ. ნაშრ., გვ. 197. უნდა აღინიშნოს, რომ ს. მაკალათია ხევსურეთის ყოფაში შემორჩენილ ზოგიერთ თავისებურებებს ამავე მიზეზით ხსნის. იხ. ს. მაკალათია, ხევსურეთი, გვ. 5.



ვეფიქრობთ, ზემოთქმული მოსაზრება უთუოდ მხედველობაშია მისაღები და ჩვენთვის განსაკუთრებით ფასეულია, რადგან იგი ხალხური აზროვნების წიაღიდან არის აღმოცენებული. ჩვენ მხოლოდ დავეუმატებდით, რომ ზემოაღნიშნულთან ერთად ხევსურეთში ტრავმების მკურნალობის მრავალფეროვანი მეთოდებისა და პროფესიონალური დასტაქრობის ყოფაში შემონახვას თვით ყოფის თავისებურებანი განაპირობებდა.

ზემოთქმულს ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ დღეს, როდესაც ხევსურების ცხოვრების პირობები ძირეულად შეიცვალა და მათთვის სახელმწიფო სამედიცინო დახმარებაც უზრუნველყოფილია, ფუნქცია დაკარგა ადგილობრივმა პროფესიონალმა დასტაქარმა და იგი ხევსურეთის ყოფაში აღარ გვხვდება.

**შინაგან და სხვა დაავადებათა მკურნალობის ხალხური საშუალებანი**

შინაგან დაავადებათა მკურნალობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ტრავმების მკურნალობასთან შედარებით ნაკლებად იყო განვითარებული. როგორც ჩანს, იმ მიზეზით, რომ სხვადასხვა სახის ტრავმები უფრო თვალსაჩინო, მისაწვდომი და რეალური იყო მთიელთათვის, ვიდრე შინაგანი ან რომელიმე სხვა სახის დაავადება<sup>95</sup>.

მთიელი მკურნალებისათვის ძნელი იყო ჩასწვდომოდნენ შინაგან სნეულებათა გამომწვევ რეალურ მიზეზებს, გაერკვიათ მათი ხასიათი, ამიტომ შინაგანი, კანის, სახსრებისა და სხვა სახის დაავადებანი, მათ უმეტესწილად დამახასიათებელი ნიშნების — სიმპტომების სახით ჰქონდათ წარმოდგენილი.

აღნიშნული გარემოება, დამახასიათებელი იყო სხვადასხვა ხალხების ხალხური მედიცინისათვის<sup>96</sup>. ამაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ დაავადებათა აღმნიშვნელი ტერმინები ხშირ შემთხვევაში ამ დაავადების რომელიმე გარეგნულ ნიშანს ან ავადმყოფის სუბიექტურ შეგრძნებას გამოხატავს<sup>97</sup>; მაგ., ქართულში: წითელა, სიყვითლე, მქავანა, კუჭის ტკივილი, თირკმელების // ჭაჭე-

<sup>95</sup> გ. თედორაძე, დასახ. ნაშრ., წიგნი II, თბ., 1939, გვ. 53.  
<sup>96</sup> Bruno Maïssner, Balylonien und Assirien, II, 1924, გვ. 292.  
<sup>97</sup> В. А. Меркулова, Народные названия болезней в русском языке, Тез. ВКЭНМ. с. 56.



ბის ტკივილი, ღვიძლის ტკივილი და სხვ. ამ უკანასკნელ ხელელებში (კუჭის ტკივილი და სხვ.) გაერთიანებულია ზემოთაღნიშნული ორგანოთა სხვადასხვა სახის დაავადებანი.

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შინაგან, კანის, სახსრების, ყელ-ყურ-ცხვირისა და სხვ. დაავადებათა პროფესიონალი მკურნალი არ მოწმდება.

ზემოაღნიშნულ დაავადებებს უმეტესად სოფლის მოხუცი, გამოცდილი ქალები მკურნალობდნენ, მაგრამ თავიანთი შრომის საზღაურად არავითარ დადგენილ გასამრჩელოს არ იღებდნენ.

მიუხედავად ზემოხსენებული გარემოებისა, მთიელები დროთა განმავლობაში, ემპირიული დაკვირვების, ურთიერთშორის თუ ზარის მოსახლეობასთან გამოცდილების გაზიარების შედეგად, ამიდრებდნენ შინაგან და სხვა სახის დაავადებათა სამკურნალო ცოდნას. ამიტომ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში აღნიშნულ დაავადებათა მკურნალობის საქმოდ მრავალფეროვანი საშუალებანი მოწმდება.

კუჭ-ნაწლავის დაავადებანი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში საკმაოდ ხშირი იყო კუჭ-ნაწლავის სხვადასხვა სახის დაავადება: „მუცლის ტკივილი“ // „ნაწლავთ ტკივილი“ — უმეტესად სპაზმური ხასიათის ტკივილები მუცლის არეში, „კუჭის ტკივილი“, „კუჭის შეკრულობა“, „კუჭის აშლილობა“, „მუცლის ჭია“, „კუჭის ჩავარდნა“, „სისხა“.

კუჭ-ნაწლავის დაავადებათა თითოეულ სახეს მთიელები სათანადო საშუალებებით მკურნალობდნენ. „ნაწლავთ ტკივილის“ დროს ავადმყოფს აძლევდნენ ე. წ. „წინწანაქარ“ — ცხარე, ორნახად არაყს, „ნიორარაყს“ (არაყში გაზავებული დანაყილი ნიორი) — „ნაწლავებში დაგროვილ სიცივესა და ტკივილს კლავს, თანაც ქარი და ტკივილი გარეთ გამოაქვსო“<sup>98</sup>, მუხის ქერქის ნახარშს (მთიულეთ-გუდამაყარი, ფშავი), პიტნის ნაყენს (ერთ მუჭა პიტნის ფოთლებსა და ღეროებს დაახლოებით 2—3 ჭიქა წყალს დაასხამდნენ და რამდენიმე საათის განმავლობაში მზისაგან მოფარებულ ადგილას დააყენებდნენ) (მთიულეთ-გუდამაყარი, ხევი), „პიტნის ჩაის“ — პიტნის ნახარშს, „ნაცარწმენდილს“ (ცივ წყალში ნაცარს ჩაყრიდნენ, წამოადულებდნენ, როცა დაწდებოდა გადაწურავდნენ), ან „ნაცარწმენდილის“ ფაფას (ნაცარწმენდილს ცოტა ქერის ფქვილს მოუყიდებდნენ). ავადმყოფს ასმევდნენ, ავ-

<sup>98</sup> მ. ბალიაური, ფშავი, გვ. 35.



რეთვე, წყალში „გალესილ“ (გახსნილ) დათვის „ნაუღელას“ (ნა-  
ღველს).

ხშირად ავადმყოფს მუცლის არეს არყით დაუზღვლდნენ, ფე-  
ხებს დაუთბილავდნენ და საწოლში მოათავსებდნენ.

კუჭის ტკივილის სამკურნალოდ უმეტესად მცენარეულო-  
ბა გამოიყენებოდა — მაგ., მელისკუდას // ციცისკუდას, ცხრაძარ-  
ღვას // მრავალძარღვას, კულმუხოს, თავშავასა და აბზინდას ნა-  
ხარში თუ ნაყენი (ავადმყოფს აძლევდნენ დღეში სამჯერ არყის  
ჭიქით).

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ამა თუ იმ მცენარის ნაყენის  
(თუ ნახარშის) დამზადების დროს ზუსტი დოზირება არ იყო და-  
ცული. ჩვეულებრივ იღებდნენ მუჭით ან ხელში რაც მოყვებო-  
დათ იმ რაოდენობის მცენარის ფოთლებსა თუ ნაყოფს, ასხამდნენ  
წყალს. ნაყენის დასამზადებლად დაახლოებით 2—3 ჭიქას, ხო-  
ლო ნახარშისა 1—2 ლიტრას და დუღილის დროს დაყავდათ ნა-  
ხევრამდე ან მესამედამდე.

კუჭის დაავადების დროს ავადმყოფს ურჩევდნენ დუცის ღე-  
როების უმად ჭამას — „კუჭის ტკივილს ძალიან შეეღისო“ (ფშა-  
ვი, ხევსურეთი, თუშეთი).

ავადმყოფს აძლევდნენ, აგრეთვე, შემდეგი სახის შინაურ წამ-  
ლებს: კარაქში შერეულ „უცეცხლო თაფლს“, უცეცხლო თაფლ-  
ში შერეულ კვერცხის ნაჭუჭის ფხვნილს ან არაყში გაზავებულ  
„უცეცხლო თაფლსა“ და დანაყილ ნიორს (ერთ ღვინის ჭიქა არაყ-  
ში 2—3 კბილი დანაყილი ნიორი და ერთი კოვზი თაფლი დღეში  
სამჯერ ე. წ. ლუკმის კოვზით).

აღნიშნული დაავადების დროს გარკვეულ დიეტასაც იცავდ-  
ნენ: ხინკალს ერიდებოდნენ, უმეტესად რძეს და გამხმარ პურს  
ჭამდნენ — კუჭის ტკივილს მსუბუქი საჭმელი უფრო უხდებო.

კუჭის შეკრულობის დროს ცდილობდნენ ცხიმიანი საკვები მიე-  
ლოთ. უზმოზე მაწონს შეჭამდნენ და ყველის შრატს დალევდნენ.  
ხოლო აშლილობის დროს ტყის პანტს (Pyrus caucasica), კატა-  
ბალახას (Valeriana), შავბალახას, შალშავის, ცირცელის (Sorbus ca-  
ucasigena), მრავალძარღვას ნახარშს ან ნაყენს დალევდნენ, ან „ნა-  
ცარწმენდილის“ ფაფას მოადუღებდნენ და შეჭამდნენ.

როდესაც „მუცლის ჭია“ აწუხებდათ, ხოროსანს მოხარშავდ-  
ნენ, უცეცხლო თაფლს შეუთრევდნენ და დალევდნენ.

„ნაწყენს“ — მოწამლულს აუღულარ რძეს ან „ყავლანის წამ-





ლის“ (ბალახი) თავთავების ნახარშს ასმევდნენ<sup>99</sup>. რაც გულს რევას იწვევდა და ავადმყოფს შვებას აძლევდა.

„კუჭის ჩავარდნის“ — კუჭის დაწევის დროს კოტომით კუჭის ამოწევის მეთოდს მიმართავდნენ: კუჭის არეს ერბოთი ან კარაჩით „დაპოხავდნენ“ — დაზღვდნენ, ზედ ანთებულ პატარა სანთელს დაადებდნენ. ზემოდან კი ქილას „მოჰკიდებდნენ“ — დაადგამდნენ. წვის შედეგად ქილაში ვაკუუმში იქმნებოდა და კანს მჭიდროდ ეკიდებოდა. შემდეგ კოტომს მოაძრობდნენ და მუცელს გადაუკრავდნენ.

საინტერესოა, აგრეთვე, „სისხას“ — დიზენტერიის მკურნალობა. მთიელთა გადმოცემით, ამ ავადმყოფობას სისხა იმიტომ ეწოდა, რომ დაავადებული სისხლზე გადიოდა. სისხა ხშირი იყო, ძლიერი მუცლის ტკივილი იცოდა. სისხიანი ავადმყოფი იშვიათად მორჩებოდა, მას არც წამალი შველოდა, არც ხატები და, თუ გადარჩებოდა „მხოლოდ ბედის გამო“.

ავადმყოფი მკაცრ დიეტაზე გადაჰყავდათ, მხოლოდ ქათმის (შავი ქათამი) ბულონს აძლევდნენ.

ასმევდნენ თავშავას კაკლის ხის ყვავილის, ნაბადა ბალახისა და სხვა ზემოჩამოთვლილი შემკვრელი მცენარეულობის ნახარშებს, ან შინდს მოხარშავდნენ, კურკებს გამოაცლიდნენ და გააშრობდნენ, შემდეგ კურკებს დანაყავდნენ, ფქვილად აქცევდნენ და ავადმყოფს ამ ფქვილისაგან წყალზე მოდუღებულ ფაფას მისცემდნენ (თუშეთი, ფშავი).

აღნიშნული საშუალებანი უმეტესად დადებითად მოქმედებდა. მაგ., ნიორარაყს ჰქონდა საერთო სითბური, ტკივილდამაყუჩებელი და ბაქტერიოციდული მოქმედება. ცნობილია, რომ ნიორი შეიცავს უხვი რაოდენობით ფიტონციდებს, რაც მის ბაქტერიოციდულ მოქმედებას განაპირობებს<sup>100</sup>.

„ნაცარწმენდილის“ ფაფა შეიცავს მინერალურ მარილებს (ნაცარი), B ჯგუფის ვიტამინებს (ქერი). კვერცხის ნაჭუჭი და თაფლის ნაზავი მდიდარია კალციუმის მარილებით (კვერცხის და ნაჭუჭი) და ვიტამინებით (თაფლი). კუჭ-ნაწლავის დაავადებათა დროს მათი ხმარება მიზანშეწონილია.

კუჭ-ნაწლავის და ღვიძლის დაავადებათა სამკურნალოდ მთიელები ადგილობრივ მინერალურ წყლებსაც იყენებდნენ.

<sup>99</sup> ს. მაკალათია, ზევი, თბ., 1954, გვ. 110,  
<sup>100</sup> Д. Йорданов и др., დასახ. ნაშრ., გვ. 92.





ზემოხსენებულ სამკურნალო მცენარეთა დადებით მოქმედებას განსაზღვრავდა მათში დიდი რაოდენობით არსებული ვიტამინები, გლუკოზიდები, ტანინი, ეთერზეთები, ალკალოიდები და სხვ. ზოგიერთი მათგანის: მელისკულდას (*Achillea millefolium*), მრავალძარღვას (*Plantago major*)<sup>102</sup>, აბზინდას (*Artemisia absinthium*)<sup>103</sup>, შავბალახას (*Leonurus guinguelobatus*)<sup>104</sup>, კულმუხოს (*Inula helenium*)<sup>105</sup>, შალშავის//მოცვის (*Vaccanicum myrtillus*)<sup>106</sup>, ხოროსანის (*Centaurium umbellatum*)<sup>107</sup>, კაკლის ხის ყვავილის (*Juglans*)<sup>108</sup>, თავშავას (*Origanum vulgare*)<sup>109</sup>, პიტნისა (*Mentha*)<sup>110</sup>, და ნაბადა ბალახის (*Centauria fisheri*)<sup>111</sup>, სამკურნალო თვისებები თანამედროვე მედიცინაშიც ცნობილია.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ მრავალძარღვა // ცხრაძარღვა მთავი საკმაოდ პოპულარული სამკურნალო მცენარე იყო. ამბობდნენ — „ცხრაძარღვა ცხრა სისინელეს შველისო“.

კუჭ-ნაწლავის დაავადებათა მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური საშუალება აღწერილია ძველ ქართულ სამედიცინო წიგნებში — მაგ., „თუ სტომაქისა ტკივილი მრავლისა და ბევრისა საჭმლისაგან იყოს... მისი წამალი... პიტნისა (ხაზი ჩვენია, ნ. მ.) შარბიცა კარგი არის“<sup>112</sup>. ან „მრავალძარღვა (ხაზი ჩვენია, ნ. მ.) მწრედ გრილი და ხმელი არის შემკრავი არის. კაცსა, რომე რწყევა აუვარდეს და ამა მრავალძარღვას წვენი სვას მაშინვე რწყევას უკუაუგდებს“<sup>113</sup>.

ღვიძლის ტკივილი. ღვიძლის ტკივილის გამომწვევ მიზეზად მთიელები — „ზედმეტ შრომას“ // „ჯაფას“ (მძიმე ფიზი-

101 Д. Йорданов и др., *დასახ. ნაშრ.* გვ. 85.  
 102 იქვე, გვ. 225.  
 103 იქვე, გვ. 105.  
 104 იქვე, გვ. 89—90.  
 105 იქვე, გვ. 182—183.  
 106 იქვე, გვ. 275—276.  
 107 იქვე, გვ. 107—108.  
 108 იქვე, გვ. 184.  
 109 იქვე, გვ. 211.  
 110 იქვე, გვ. 201—202.  
 111 იქვე, გვ. 126.  
 112 ქანანელი, *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 265.  
 113 იადიგარ დაული, *თბ.*, 1938, გვ. 179.



კურ დატვირთვას) „ზედმეტ ჭამას“, არყის სმას, გაციებებსა და სხვა „სისხლის მეტობას“ მიიჩნევდნენ.

სამკურნალოდ ხმარობდნენ: პიტნის, თავშავას, ვარდკაჭაჭას (*Cichorium intybus*), მრავალძარღვას, მელისკუდას ნახარშს ან ნაყენს (ავადმყოფს დღეში სამჯერ არყის პატარა ჭიქით ასმევდნენ), ან კოწახურისა (*Berberis*), და მაყვლის ფესვების ნახარშს; კოწახურის ან მაყვლის ფესვებს ამოთხრიდნენ, გარეცხავდნენ, წვრილად დაჭრიდნენ, ქვაბში ჩაყრიდნენ, წყალს დაასხამდნენ, მჭიდროდ დაახურავდნენ, ააღულებდნენ, დაიყვანდნენ ნახევრამდე, შემდეგ კი გადაწურავდნენ და ავადმყოფს დღეში სამჯერ „ლუქმის კოვზით“ ასმევდნენ (მთიულეთ-გუდამაყარი).

მთიელთა გადმოცემით, ღვიძლის ტკივილს ძალიან შევლოდა არყის, ნივრისა და თაფლის ნაზავი (დამზადების წესი. იხ. გვ. 51), წყალში „გალესილი“ — გახსნილი ირმის რქის ფხვნილი ან ერთ ე. წ. „ღვიძლის კენჭი“ (მცირე ზომის მუქი ყავისფერი ქვა), ერთ ჭიქა წყალში „გათქვეფილი“ თოფის წამალი (თუშეთი) და სხვადასხვაგვარი სათბურები, უმეტესად მარილის (ნაჭრის პატარა ტომარაში ჩაყრილი გაცხელებული მარილი, და „დათუთქული“ ნაცარისა (ნაცარს დაასველებდნენ, გააცხელებდნენ და ნაჭერში გამოხვევდნენ). სათბურებს მტკივნეულ არეზე დაიდებდნენ — „სითბო გარეთ გამოიტანს ტკივილსო, ღვიძლის ტკივილს სიცივე (შეციება) იწვევსო, ამისათვის საჭიროა ღვიძლმტკივანი ძალიან თბილად იყოს და მტკივანი ადგილიც თბილად ქონდეს შეხვეულიო“<sup>114</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „ღვიძლმტკივანს“ „ზურგის ძარღვების“ დაზღვევითაც მკურნალობდნენ — „ძარღვების გაჩერება ღვიძლის ტკივილს იწვევსო, ზურგზე ძარღვების დაზღვევით ხელით ხდებოდა. ძალიან მაგრად უსვამდნენ ხელს, რომ გაჩერებული ძარღვები გამოეცოცხლებინათ, ძარღვების გაჩერებას სიცივე იწვევსო. ღვიძლმტკივანს ერთი ვინმე უკნიდან (ზურგიდან) მოუჭდებოდა, მუხლებს მიაბჯენდა წელზე და მხრებს ხელებით უკანისაკენ გადმოსწევდა. ამას გაიმეორებდა რამოდენიმეჯერ, მხრებს ხან წინ გადასწევდა და ხან უკან და ძალიან მაგრად. ეს ყველაფერი ავადმყოფის უნებურად ხდებოდა, ამით ძარღვები დაიზილებოდა. ძარღვებს თუ შეცივდა ის იწვევს ღვიძლის ტკივილსო, ასე ქცევა კი ძარღვებს ამოძრავებს. ძარღვები გათბება და ღვიძლის ტკივილიც შეჩერდებაო. ეს ძალიან შევლისო“<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ფშავი, გვ. 39—40.

<sup>115</sup> იქვე, გვ. 38.



„სისხლის მეტობით“ გამოწვეულ ღვიძლის ტკივილს სისხლის გამოშვებით მკურნალობდნენ. თუ სოფელში სისხლის გამოშვების მცოდნე არავინ იყო, ავადმყოფი მეზობელ სოფელში მიყავდათ. სისხლის გამოშვება // „ველის გახსნა“ // „ძარღვის გახსნა“ სპეციალური იარაღის ნესტარის // საშალის (ხის ტარიანი, პატარა, წვერწამახვილებული დანა) საშუალებით ხდებოდა. სისხლის გამომშვები ნესტარს „ძარღვს“ — ფრთხილად დაჰკრავდა და სისხლს გამოუშვებდა (სისხლს უშვებდნენ უმეტესად ხელის ან საფეთქლის ვენიდან). თუ სისხლი წამოვიდოდა, მაშინ ავადმყოფს შვება უნდა ეგრძნო, ხოლო თუ სისხლი სწრაფად „შეკუთლებოდა“ // შედედლებოდა, მთიელთა წარმოდგენით, ავადმყოფს აღარაფერი ეშველებოდა.

ღვიძლის ტკივილის დროს გარკვეულ დიეტას იცავდნენ. ერიდებოდნენ ცხიმოვან, მლაშე საკმელებს, ხორციელს, უმეტესად, რძით და რძის ნაწარმით იკვებებოდნენ, ცდილობდნენ ავადმყოფისათვის საქონლის უმი ან ოდნავ მოთუთქული ღვიძლი მიეცათ — „ღვიძლი ღვიძლის ტკივილს ძალიან შველისო“.

უნდა აღინიშნოს, რომ ღვიძლის დაავადებათა მკურნალობის მთაში დამოწმებული მეთოდები და საშუალებანი, ხშირ შემთხვევაში, საესებით მიზანშეწონილი იყო: მაგ., ღვიძლს დაავადებათა დროს სამკურნალო მცენარეების: პიტნის<sup>116</sup>, მრავალძარღვას<sup>117</sup>, კოწახურისა<sup>118</sup> და მაცვლის<sup>119</sup> ფესვების გამოყენება თანამედროვე მედიცინის თვალსაზრისით სრულიად გამართლებულია.

ავადმყოფის გამოჯანსაღებას ხელს უწყობდა აგრეთვე, კვების ზემოაღნიშნული რეჟიმი. საკვებიდან განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს უმი ღვიძლი, რომლის სამკურნალო თვისებები თანამედროვე მედიცინაში ცნობილია.

ღვიძლის დაავადებათა ზოგიერთ სამკურნალო მცენარეს ძველი ქართული მედიცინაც იცნობდა. მაგ., „თუ პირსა სისხლი წავარდებოდეს და ღვიძლისაგან სჭირდეს... დილულად სუას ფურცელი მრავალძარღუასი, (ხაზი ჩვენია, — ნ. მ.) ხათმისა და ქერისა ფქუილი, დანაყილი და გაცრილი“<sup>120</sup>. ან „ქარის ღვიძლისა ტკივილისა... აწე მისი წამალი, დაიჭირე:

<sup>116</sup> Д. Йорданов и др., *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 201—202.  
<sup>117</sup> იქვე, გვ. 295.  
<sup>118</sup> იქვე.  
<sup>119</sup> იქვე, გვ. 295.  
<sup>120</sup> ზ ა ზ ა ფ ა ნ ა ს კ ე რ ტ ე ლ ი - ც ი ც ი შ ვ ი ლ ი, *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 379.



ქასნიის<sup>21</sup> (ხაზი ჩვენია, ნ. მ.) წყალი მოადღე ასის დრამითა ოდენი დადგი რომე დაწმდეს მერმე ასის დრამითა შაქრითა მოადღე ისი წყალი და ქაფი მოხადე და ოცი დრამი ძმარი გაურთიე, ჭურჭელშია ჩასხი...“<sup>22</sup>.

თირკმელების ტკივილი თირკმელების ტკივილის გამოწვევად მთიელები უმეტესად გაციებასა და „არყის სმას“ მიიჩნევენ. სამკურნალოდ ხმარობდნენ: ასკილის „ჩაის“ („ქეთლში“ // ჩაიდანში დაახლოებით ერთ მუჭა ასკილის ნაყოფს ჩაყრიდნენ და წამოადღებდნენ), ან ამავე რაოდენობის ასკილს ქილაში ჩაყრიდნენ, მდულარე წყალს დაასხამდნენ, თბილად შეფუთავდნენ რამდენიმე საათის განმავლობაში „დააყენებდნენ“ და დღეში რამდენიმეჯერ დაღვედნენ.

ხმარობდნენ, აგრეთვე, დათვის, ზღარბისა და კალმახის ნაღველს. ნაღველს წყალში „გაღესავდნენ“ — გახსნიდნენ და შეტევის დროს დააღვენიებდნენ ავადმყოფს (თუშეთი, მთიულეთ-გუდამაყარი).

თირკმელებით დაავადებული ერიდებოდა ცხიმთან, მლაშე საკვებს. უმეტესად რძის ნაწარმით იკვებებოდა. განსაკუთრებით სასარგებლოდ უმარილო ხაჭო იყო მიჩნეული.

აღნიშნული მკურნალობა — ასკილი (*Rosa canina*), ხაჭოს დიეტა სავსებით მიზანშეწონილი იყო და თანამედროვე მედიცინის თვალსაზრისითაც გამართლებულია.

ხამაზდი<sup>24</sup>, ცრინტა<sup>25</sup>. ხამაზდსა და ცრინტას მთიელები გრიპს ან ზედა სასუნთქი გზების კატარს უწოდებდნენ.

მათი გადმოცემით, ამ დაავადებას ახასიათებდა: სურდო, ხველა, ყელისა და თავის ტკივილი, ზოგჯერ სიცხე. იწვევდა გაციება — „ხამაზდი სიცხეზე ჩნდებოდა“.

როცა შეატყობდნენ, რომ კაცი შეციებული იყო, მას ცხარე

<sup>21</sup> ქასნი—ვარდაქაჭა, იხ. ნ. შუშუნავა, საქართველოს სამკურნალო მცენარეები, თბ., 1960, გვ. 63.

<sup>22</sup> ქანანელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 291.

<sup>23</sup> იხ. Д. Йорданов и др., დასახ. ნაშრ., გვ. 244.

<sup>24</sup> შდრ. ხამაზდი. სურდო—იხ. ალ. ჭინჭარაული, ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, თბ., 1969.

<sup>25</sup> შდრ. ცრინტილა, მცირე რამ გადამდებო სენი—იხ. სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა. შდრ. ცრინტა—სურდო, იხ. ალ. ჭინჭარაული, დასახ. ნაშრ.



არაყს, ნიორარაყს, ცხვრის ან ჯიხვის დანივრულ ბულიონსა და სხვა  
ვინებდნენ და თბილად ჩააწვენდნენ — „ჩათბება და გამოორჩებოდა“.

თუ ავადმყოფი არ „გამორჩებოდა“, მაშინ სხვადასხვაგვარი შინაური წამლებით უმკურნალებდნენ — მაგ., ცაცხვის ყვავილის, ტუბტის, პიტნის, შალშავის // მოცვისა და ასკილის ნახარშს მისცემდნენ ავადმყოფს (დღეში სამჯერ არყის ჭიქით). ან პიტნას, კატაბალახას, დუცს ერთად მოხარშავდნენ და ისე დაალევინებდნენ. სამკურნალოდ ხმარობდნენ, აგრეთვე, წყალში გაღესილ // გახსნილ დათვის „ნაუღელას“ // ნაღველს.

თუ ავადმყოფს ხველა აწუხებდა, მაშინ თავშავას ან ძირტკბილას ნაყენს აძლევდნენ. თავშავას ფოთლებს ან ძირტკბილას ფესვებს კარგად გარეცხავდნენ, წყალს დაასხამდნენ, ისე რომ მთლიანად დაფარულიყო, მზისაგან მოფარებულ ადგილზე დადგამდნენ, შემდეგ გადასწურავდნენ და დღეში სამჯერ არყის ჭიქით მისცემდნენ.

ხველების შესამცირებლად იყენებდნენ, აგრეთვე, რძეში გახსნილ თხის ქონს ან თხის ქონსა და თაფლს, ან „უცეცხლო თაფლში“ შეზავებულ შემწვარ, დანაყილ ნიორს — „ავადმყოფს ვულს დაუღობოს და შეღავათს მისცემსო“.

თუ ავადმყოფი ყელს იტკიებდა, მაშინ ტყემლის ტყლაპს აჭმევდნენ — „ყელის ტკივილს მყავე უხდებო“ ან ქათმის ფრთით ყელში თაფლს ამოუსვამდნენ. გამოსავლებად ხმარობდნენ კოწახურის ხის ქერქის ან აბზინდას ნახარშს, უკეთებდნენ არყის ან ტყემლის ტყლაპის კომპრესებს (ტყემლის ტყლაპს ყელზე შემოადებდნენ და თბილად შეუხვევდნენ), ან ქუმელის ფაფას რაიმე ნაჭერზე წაუსვამდნენ და ყელს იმით შეუხვევდნენ, თუ „სიმსივნეა გამოპირავსო“.

სიცხიან ავადმყოფს, უმეტესად, ოფლის მოდენით მკურნალობდნენ. „ძველ ცხვრის ყველს“ (ცხვრის ყველს სპეციალურად ინახავდნენ) წყალში მოხარშავდნენ და მის ნახარშს ან „დარკოს“ დაალევინებდნენ. დარკო შემდეგნაირად მზადდებოდა — ქერის ან ხორბლის მარცვალს ცოტაოდენ წყალში დაალბობდნენ, როცა დაჭეჯილდებოდა, მოხარშავდნენ და ნახარშს „გადაწურავდნენ“.

გარდა ზემოხსენებულისა, ავადმყოფს ტუბტის ნაყენით (ტუბტის ფესვებს ამოთხრიდნენ, გარეცხავდნენ, დაჩეჩქავდნენ, შემდეგ წყალს დაასხამდნენ და რამდენიმე საათის განმავლობაში დაყენებდნენ) დაზელდნენ, ან შიგ პერანგს ამოავლებდნენ, ავად-





მყოფს ჩააცმევდნენ და თბილად დაახურავდნენ. ან ავადმყოფს საწოლში მოათავსებდნენ, ქვემოდან სხვადასხვა ბალახების სუნიანი ნახარშით სავსე ქვებს შეუდგამდნენ და ოფლს მოადენდნენ. ოფლის მოდენა უებარ საშუალებად ითვლებოდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოაღწერილი მკურნალობა, ხშირ შემთხვევაში, ეფექტური იყო. მაგ., არაყს, ნიორარაყს და დანივრულ ბულიონს საერთო სითბური მოქმედება ახასიათებდა და ავადმყოფს გარკვეულ შვებას აძლევდა.

თაფლი და თხის ქონი ანთებითი პროცესის შემცირებას უწყობდა ხელს და ხველას აწყენარებდა.

ტყემლის ტყლაპი კი, მყავე თვისებების გამო, ყელში ანთების შედეგად წარმოქმნილ ნადებებს ხსნიდა.

თანამედროვე მედიცინაში ცნობილია, აგრეთვე, ზემოაღნიშნულ მცენარეთა: თავშავას (*Origanum vulgare*)<sup>126</sup>, ასკილის (*Rosa canina*)<sup>127</sup>, ძირტკბილას (*Glycyrrhiza glabra*),<sup>128</sup> კატაბალახას (*Valeriana*)<sup>129</sup>, ტუხტის (*Althaea*)<sup>130</sup>, დუცის (*Angelica tatiane*)<sup>131</sup>, ჟოლოს (*Rubus ideaus*)<sup>132</sup>, ცაცხვის (*Tilia*)<sup>133</sup> ყვავილის სამკურნალო თვისებები.

საინტერესოა, რომ ასკილი // „ესკალა“ მთაში სხვადასხვა სახის დაავადებათა (თირკმელების ტკივილი, ხამაზდი და სხვ.) საუკეთესო სამკურნალო მცენარედ იყო მიჩნეული.

„ხუთკერამა, ხუთგულამა ხუთან შვილან დამიკონცა,  
დალოცვილმა ესკალამა (ხაზი ჩენია, ნ. მ.) ერთი იქვე  
გამიკონცლა“<sup>134</sup>.

კვითხულობთ ერთ-ერთ ხევესურულ ლექსში.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ზოგიერთი ზემოხსენებული სამკურნალო მცენარე მოხსენებულია ძველ ქართულ სამედიცინო წიგნებში მაგ., — „ერთობ ხუელა სჭირდეს და ხუელასა უკანით ქშინ-

<sup>126</sup> Д. Йорданов и др., *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 211.

<sup>127</sup> იქვე, გვ. 244.

<sup>128</sup> იქვე, გვ. 170.

<sup>129</sup> იქვე, გვ. 277.

<sup>130</sup> იქვე, გვ. 94.

<sup>131</sup> იქვე, გვ. 98. 99.

<sup>132</sup> იქვე, გვ. 249.

<sup>133</sup> იქვე, გვ. 271.

<sup>134</sup> ალ. კ ი ნ ჯ ა რ ა უ ლ ი, *ხევესურეთის თვისებურებანი*, თბ., 1960, გვ.





ვიდეს და გაუწყვეტლად იხუელდეს... ძირტკბილა (ხახაშვილი, ნია, ნ. მ.) ათი დრამი დანაყე და გაცარ და ერთად გაურივე, თაფლითა შეზილვე მაჭუნი შექენ და ჭურჭელშიგა შეინახე და მიეც უზმა-სა სამი დრამი<sup>135</sup>.

ან, „აილე მური წმინდა ორი მიტყალი, ზაფრანი—ერთი მიტყალი. და ესე ორივე ტუხტიისა წუენითა (ხაზი ჩვენია, ნ. მ.) ჩააღონ და იგი იღარღაროს<sup>136</sup>.

სიხაშმე // ჭლექი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამოწმებულია ფილტვების დაავადება ჭლექი // „სიხაშმე“. მთიელთა გადმოცემით, ამ დაავადებას იწვევდა: გაციება, შიმშილი და დარდი. ახასიათებდა ძლიერი ხველა, სისხლიანი ნახველი, უმადობა და საერთო სისუსტე.

„სიხაშმე“ განუკურნებელ სენად მიაჩნდათ, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მთიელები მაინც ცდილობდნენ ავადმყოფის მდგომარეობა შეემსუბუქებინათ და მისთვის სიცოცხლე გაეხანგრძლივებინათ.

პირველ რიგში ავადმყოფი გაძლიერებულ კვებაზე გადაჰყავდათ. აჰმევდნენ თაფლს, კარაქს, რძეს, ახლად ამოყვანილ ყველს ე. წ. „ქონ-ხორც-სისხლს“ (ერთად მოდულეებული ჯიხვის ქონი, ხორცი და სისხლი), ერთად მოდულეებულ კარაქს, თაფლსა და ფიჭვის ფისს. ასმევდნენ ცხელ რძეში გამდნარ თხის ქონს. ხველების შესამსუბუქებლად და ყველის შრატს — ამბობდნენ ფილტვებს წმენდავსო.

ავადმყოფი უმეტესად ჰაერზე ჰყავდათ — „სუფთა ჰაერი, სიხაშმეს უშველისო“.

როგორც ჩანს, ფილტვებით დაავადებულის კვების რეჟიმი, ვიტამინებით მდიდარი ნოყიერი საკვები, კლიმატური მკურნალობა და სხვ. ხელს უწყობდა ორგანიზმის გაკაყებას, ამტანობის გაძლიერებას და ავადმყოფს გარკვეულ შეღავათს აძლევდა.

თავის ტკივილი. მთიელები თავის ტკივილის გამომწვევად სხვადასხვაგვარ მიზეზებს მიიჩნევდნენ: „თავის გაციება“, „გადახურება“, „სისხლის მეტობა“ და „თავის ძვლების გამრუდება“. „საკეკის ქარის“ — შაკეკის გამომწვევი მიზეზი კი მათთვის გაურკვეველი იყო.

უნდა აღინიშნოს, რომ ძველ ქართულ მედიცინაში თავის ტკი-

<sup>135</sup> ქ ა ნ ა ნ ე ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 256—257.

<sup>136</sup> ზ ა ზ ა ფ ა ნ ა ს კ ე რ ტ ე ლ ი - ც ი ც ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 375.

ვილების გამომწვევ სხვადასხვა მიზეზებთან ერთად შემოქმედებული მიზეზებიც არის დასახელებული: „იცოდეთ, რომე თავისა ტკივილი მრავლისაგან იქნების: ერთი სისხლისაგან... მეზუთე სიცხისაგან... მეექუსე მეტისა სიცვივისაგან, ... ერთი შაკიცია, რომე ნახევარ თავის ტკივილსა ჰქვიან“<sup>137</sup>.

გაციებით გამოწვეული თავის ტკივილის დროს მთიელები თავზე არაყში ან ნიორ-არაყში დამბალ აბზინდას საფენებს შემოიდებდნენ და შეიხვევდნენ. ან აბზინდას ნახარშს რძეს შეურევდნენ (სიმწარე რომ დაეკარგა) და დალევდნენ.

გადახურებით გამოწვეულ თავის ტკივილის დროს კი ცივ საფენებს ხმარობდნენ.

საინტერესოა ე. წ. „სისხლის მეტობით“ გამოწვეული თავის ტკივილის მკურნალობა.

მთიელთა გადმოცემით, „სისხლის მეტობის“ დროს ავადმყოფს სახე „წამოუტყარხლდებოდა“ — გაუწითლდებოდა და ძლიერი თავის ტკივილები ეწყებოდა. აღნიშნული სიმპტომები და თვით სახელწოდება „სისხლის მეტობა“ ალბათ სისხლის წნევის მომატებით გამოწვეულ თავის ტკივილს გულისხმობდა.

„სისხლის მეტობით“ გამოწვეულ თავის ტკივილს სისხლის გამოშვებით მკურნალობდნენ. მთაში დამოწმებულია სისხლის გამოშვების ორი მეთოდი: კოტოშების საშუალებით და „ძარღვის გახსნით“. კოტოშებით სისხლის გამოშვებას მთიელები შემდეგნაირად აწარმოებდნენ: კეფაზე თმებს გაპარსავდნენ. ძველებურ პატარა თიხის ქილას აიღებდნენ, პატარა ნაჭერში ნაცარს გამოხვევდნენ, ნავთში ამოავლებდნენ, ცეცხლს მოუკიდებდნენ და ქილაში ჩააგდებდნენ. ქილაში ჰაერი „იხუფებოდა“ // იშვიათდებოდა, ქილას კეფაზე დაადებდნენ. ქილაში წარმოქმნილი ვაკუუმის შედეგად ხორცი ამოიბურცებოდა, შემდეგ კოტოშს „აყრიდნენ“, ამობურცულ ხორცს „აშაშრავდნენ“ // დასერავდნენ, წამოვიდოდა „ცუდი“, „შავი“ სისხლი და მათი გადმოცემით, ტკივილი ყუჩღებოდა. ხმარობდნენ, აგრეთვე რქის კოტოშებსაც, რომელთაც ჩვენს მიერ ზემოაღწერილი წესით მოჰკიდებდნენ.

ძარღვს კი უმეტესად საფეთქლის არეში გახსნიდნენ—„წარბის ზევით თმის ძირში მოსძებნიდნენ მთავარ სისხლის სტარს // ვენას და დაჰკრავდნენ „ნესტარს“ ძალიან მსუბუქად, რომ სისხლის „სტარი“ არ გადაჰრილიყო. თუ სისხლი გამოვიდოდა, იტყოდნენ:

<sup>137</sup> ქ ა ნ ა ნ ე ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 171—172.



თავის ტკივილის მიზეზი სისხლი ყოფილაო. როცა სისხლი-  
 ერ მოდიოდა პირდაპირ სისხლის მილიდან, იტყოდნენ „სისხლ-  
 რქაი ქნა, როგორ შეუწუხებხვას თავი სისხლსაო, ხოლო სისხლი  
 თუ არ გამოვიდოდა ან ცოტა გამოვიდოდა, მაშინ იტყოდნენ არ  
 ყოფილა სისხლის მიზეზით თავის ტკივილი, ანაბრევ სხვა მიზეზი  
 არასო“<sup>138</sup>.

თავის ძვლების გამრუდების დროს მთიელები „თავის განომ-  
 ვას“ შიმართავდნენ. თავს ძაფით გაუზომავდნენ შუბლიდან შუა  
 კეფამდე, შემდეგ მეორე მხარეს, თუ თანაბარი არ აღმოჩნდებოდა  
 იტყოდნენ „ძვლები გამრუდებულაო“ და თავს ხელებს მოუჭერდ-  
 ნენ — „ძვლებს გაასწორებდნენ“. თუ „ძვლები გასწორდებოდა“,  
 მაშინ თითქოს ტკივილიც უყრდებოდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ არაყის, ნიორ-არაყისა და აბზინდის სა-  
 ფენებს ჰქონდათ სითბური და ტკივილდამაყუჩებელი მოქმედება.  
 ტკივილდამაყუჩებლად მოქმედებდა აგრეთვე აბზინდის<sup>139</sup> ნახარში.

სისხლის მეტობით, ე. ი. სისხლის წნევის მომატებით გამო-  
 წვეული, თავის ტკივილის სისხლის გამოშვების მეთოდით მკურ-  
 ნალობაც სავსებით მიზანშეწონილი უნდა ყოფილიყო.

თავის ტკივილის მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური მეთოდი  
 ძველ ქართულ მედიცინაშიც ცნობილია—მაგ., თავის ტკივილი  
 რომე სისხლისაგან იყოს: მისი ნიშანი ეს არის, რომე თავი  
 სტიკოდეს და თვალები და შუბლი, ყურები გასწითლებოდეს, და პირ-  
 ზედა წამოჭეხებით იყოს, და ხელი რომ დასდვა ძარღვებსა ზედა  
 სავსედ და ჩქარად სცემდეს. რა ესე ნიშანი ნახო იცოდი, რომე  
 სისხლისაგან არის. ამას ფიცხლავ ხელი გაუხსენ, ანუ საფეთქე-  
 ლი, ანუ შუბლი, ანუ თავსა კოტოში მოჰკიდე“<sup>140</sup>.

ან: „სხუა წამალი ნახევარ-თავისა ტკივილისა. აფსინთი —  
 აბზინდა (ხაზი ჩვენია, ნ. მ.) მოადლე და მისი წყალი დაას-  
 ხი თავსა“<sup>141</sup>.

ყურის ტკივილი. ყურის ტკივილის გამომწვევ მიზე-  
 ზად გაციებას, ყურში უცხო ნაწილაკის მოხვედრას ან რაიმე სა-  
 ხის ჩირქგროვას, უმეტესად „ძირდვდას“ (ფურუნკულს) მიიჩნე-  
 ვდნენ.

<sup>138</sup> მ. ბალიაური, ხევსურეთი, გვ. 51.

<sup>139</sup> Д. Йорданов и др., დასახ. ნაშრ., გვ. 105.

<sup>140</sup> ქანანელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 172.

<sup>141</sup> ზაზა ფანასკერტელი-ციციშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 85..



ყურის ტკივილის დასაყუჩებლად შემდეგ ზომებს მიმართავენ: ყურში შემთბარ ერბოს ან უმარილო კარაქს, კანაფის თაფლის სანთელს, ტყის ქონდრის წვეს ჩაიწვეთებდნენ. თუ ყურში ძირდებდა გაუჩნდებოდათ, მაშინ ქონდარს მოხარშავდნენ და თბილ-თბილს დაიდებდნენ.

მტკივან ყურზე მარილის სათბურის დადებაც იცოდნენ. განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ყურის ტკივილის „კოტოშებით“ მკურნალობა ძლიერი ყურის ტკივილის დროს, ქალაქს ან რაიმე ნაჭერს გამდნარ სანთელში ამოაველებდნენ, შემდეგ თითისტარზე დაახვევდნენ, როცა გაცივდებოდა, თითისტარს ამოაცილდნენ. ქალაქს თითისტარის — ძაბრისებრი ფორმა რჩებოდა, ვიწრო ბოლოს ყურში ჩაუდგამდნენ, ფართოს კი ცეცხლს წაუქიდებდნენ, გასანთლული ნაჭერი ნელ-ნელა იწვოდა და ტკივილი თანდათან ყუჩდებოდა. როგორც ჩანს, წვის შედეგად გარეთა სასმენ მილში ვაკუუმი იქმნებოდა, რაც გოგირდოვანი საცობების გაფხვიერებასა და ყურიდან მათ გამოდევნას იწვევდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოჩამოთვლილ სამკურნალო საშუალებათა ეფექტურობას განაპირობებდა მათი სითბური მოქმედება. ასეთი სახის მკურნალობა თანამედროვე მედიცინაში ცნობილი სპირტის ტამპონებითა და გამთბარი ქაფურიტ მკურნალობის ანალოგიურია.

მთაში დამოწმებული ზოგიერთი სამკურნალო საშუალება ძველ ქართულ სამედიცინო წიგნებშიც მოიხსენიება — მაგ., „ნიშანი რომე ყურშიგა ქარი ჩავარდნილიყოს, მისი ნიშანი ესე არის რომე კაცი თავისა ფერზედა [იყოს]. მუდმივ ყურშიგა ხმა იყოს, ქარი რომე ბუბუნებდეს ანუ წყლისა ხმავეითა.

მისი წამალი: მარზანგუშისა<sup>142</sup> (ხაზი ჩვენია, ნ. მ.) წყალი ბამბითა შიგა ჩააწუთეთ“<sup>143</sup>.

ან „კურნება ამისი (ყურის ტკივილი ნ. მ.). იგი არს... ორი ცუარი ერბოთა შიგან ჩაუწოთს რომელ ტკივილი დასწყნარდეს“<sup>144</sup>.

ყურის კოტოშის მსგავსი საშუალება აღწერილია „უსწორო კარაბადინში“: „ნიშანი რომე ყურშიგა ქარი ჩავარდნილიყოს... მისი წამალი. ...კამისა ხე ხმელი და სხუილი გამოარჩივე და ცოტა ბამბა დაახუივე წვერზედა და ზეთშიგა დაასოვლე, მერმე ანთე სანთელივითა და ერთი წვერი ყურშიგა ჩაუდევე, სანთელივითა და-

<sup>142</sup> მარზანგუში—ქონდარი, იხ. ქ ა ნ ა ე ლ ი, დასახ. ნაშრ., ლექსიკონი.

<sup>143</sup> ქ ა ნ ა ე ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 220.

<sup>144</sup> „წიგნი სააქიმოჲ“, გვ. 122.

იწყებს წვასა და ქარსა გამოიღებს, რა ისი ხე დაიწვას, ნახე თუ გამოსული იყოს კარგია, თუ არა მეორედ კიდევ უყავ<sup>145</sup> წინაშე  
განმარტება

თვალის ტკივილი. მთიელები ოთხი სახის თვალის ტკივილს განასხვავებენ:

1. „სისხლის ჩაყრა“ — თვალის სკლერაში სისხლის ჩაქცევა (უმეტესად რაიმე უცხო ნაწილაკის მოხვედრის შედეგად), ახასიათებდა წვა და ტკივილი.

2. „ტილჩიოტა“ — ახასიათებს გუგების დაწითლება, თეთრი გამონადენი, წვა, ტკივილი და ქავილი.

3. „ჯინჯილა“ // „ჯინჯლიბო“ // ჯიბლიბო — ქუთუთოზე წამწამების ძირებთან პატარა მუწუკი, შღრ. — „სხუაი თვალის ტკივილი არის შალირა ჰქუიან. მისი ნიშანი ის არის რომე თმისა ძირსა ქუთუთოზედა გამოვა (ამას ჯინჯლიბო ჰქვიან) ცოტად გრძელი და მსივანი“<sup>146</sup>.

4. „ფრჩხილა“<sup>147</sup> — როდესაც თვალის შავ კაკალზე თეთრი სიმსივნე უჩნდებათ. „სისხლის ჩაყრასა“ და „ტილჩიოტას“ თითქმის ერთნაირი წესით მკურნალობდნენ. თვალის გუგაზე მწკრის ან კურდღლის ქონს წაისვამდნენ. ზოგჯერ კი ქალის რძით ამოისუფთავებდნენ.

მ. ბალიაურს აღწერილი აქვს ტილჩიოტას მკურნალობის ერთ-ერთი საინტერესო მეთოდი. „შესწვავენ კვერცხის ცილას, ერთი კვერცხი როცა შეიწვება, ქერის ოდენ შაბიამანს დანაყავენ და მას აურევენ შემწვარ კვერცხის ცილაში. შაბიამანი მეტი არ უნდა მოვიდეს, თორემ თვალს ავნებსო. ამ წამალს ბოთლით ინახავენ, დღეში ერთხელ გამოავლებს თვალში. ეს წამლობა ერთი თვე გრძელდება და ამ ხნის განმავლობაში თუ თვალი არ მორჩა, ისევ ისეთი წამალი უნდა გაკეთებულიყო“<sup>148</sup>.

მხედველობის დაქვეითების დროს მთიელები ღვიძლსა და უმარილოდ მოხარშულ ახალ თევზს ჭამდნენ. მათი აზრით, ეს საკვები ხელს უწყობდა მხედველობის გაუმჯობესებას. (თუშეთი, მთიულეთ-გუდამაყარი).

ყველა ზემოჩამოთვლილ სამკურნალო საშუალებებს გარკვე-

<sup>145</sup> ქ ა ნ ა ე ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 220.

<sup>146</sup> იქვე, გვ. 205.

<sup>147</sup> ფრჩხილი-თვალში რამ მცირე შევა ტკივილთა, ს უ ლ ხ ა ნ ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, დასახ. ნაშრ.

<sup>148</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, გვ. 78—80.



ული სახის დადებითად მოქმედების უნარი ჰქონდა — მწყობრივად და კურდღლის ქონი ანთების დროს წარმოშობილ ხახუნს ამცირებდა. თვალის ლორწოვან ზედაპირს აგლუვებდა და ტკივილს აწყობდა. ქალის რძე შეიცავს ცილას — გლობულინს და A და B ჯგუფის ვიტამინებს, რომლებიც მხედველობის დაქვეითებაზე დადებითად მოქმედებს.

ძველ ქართულ სამედიცინო წიგნებში თვალის დაავადებათა ქალის რძით მკურნალობა საკმაოდ ხშირად გვხვდება: „თვალში შიგა თუ რამე ჩაუვარდეს, დიაცისა რძე რომე ქალი სწოვდეს, თეთრი საკმელი მითა გაადგინონ და თვალშიგა ჩაუშვან, განმრთელდების“<sup>149</sup>.

ან „სიწყულე თვალთა და გაბერილობაჲ მისი:... კურნებაჲ მისი. იგი არს, რომელ ხელი გაიხსნას და მუცელი დაიღოს, და ქალის დედისა სძე ჩაიწთოს ერგების კარგად“<sup>150</sup>.

კბილის ტკივილი. მთიელების აზრით, კბილის ტკივილს იწვევდა გაციება და „წვრილი ჭიები“, რომლებიც კბილში ჩნდებოდნენ, მას „ღრღნიდნენ და აფუჭებდნენ“. კბილის ტკივილის გამომწვევი ეს უკანასკნელი მიზეზი კარგად ჩანს თვით დაავადებული კბილის ამსახველ ტერმინოლოგიაში: „დაჭიანებული“ კბილი, „ჭიანაჭამი“ კბილი და სხვ.

როგორც ჩანს, კბილის დაავადებათა გამომწვევი ზემოხსენებული მიზეზი ძველ ქართულ მედიცინაშიც იყო ცნობილი: „თუ კბილი მოეჭამოს ჭიას (ხაზი ჩვენია, ნ. მ.) და მხურვალი იყოს“<sup>151</sup>. ან „კბილისათუისვე. — კაპრისა ძირი მოადღულე და გუნდა მოგალე, მისი ოდენი მარილი გაურიე და პირშიგა ჩაიყენებდეს, კბილისა ტკივილსა უშუელის და ჭიასა მოჰკლავს“<sup>152</sup>.

კბილის ტკივილს შემდეგნაირად აყუჩებდნენ: პირში არაყს ჩაიგუბებდნენ ან მტკივან კბილზე გამხმარ თამბაქოს ან შუპყის (*Heracleum asperum*) ფესვს დაიდებდნენ, ღრძილებზე შემწვარ ნიორს წაისვამდნენ, თუ კბილში ღრუ იყო გაჩენილი შიგ მარილს ან დინდგელს ჩაიდებდნენ — „ჭიას მოჰკლავს“. ხმარობდნენ აგრეთვე სხვადასხვა სახის სავლებებს: თბილ მარილწყალს, არყის (ბლის) ხისა (*Betula*) და იფნის (*Fraxinus*) ქერქის ნახარშს ან ლემ-

<sup>149</sup> ქ ა ნ ა ნ ე ლ ი, დსახ. ნაშრ., გვ. 212.

<sup>150</sup> „წიგნი სააქიმოჲ“, გვ. 108.

<sup>151</sup> ქ ა ნ ა ნ ე ლ ი, დსახ. ნაშრ., გვ. 243.

<sup>152</sup> ზ ა ხ ა ფ ა ნ ა ს ქ ე რ ტ ე ლ ი - ც ი ც ი შ ვ ი ლ ი, დსახ. ნაშრ., გვ. 373.



ზურას// ლენცოფას (*Hyoscyamus niger*) მოადულებდნენ, თავზე რაიმეს გადაიფარებდნენ და ამ ნახარშს პირში იორთქლებდნენ. ლენცოფას გორც ამბობდნენ— „რაც ჭიაა კბილში ყველა წამოვაო“.

თუ კბილი მტკივნეული იყო, გარეგნულად კი სრულიად სალად გამოიყურებოდა მას გახურებული წინდის ჩხირით გახვრეტდნენ — „კბილი გაიხვრიტება და ჭია გარეთ გამოვაო“, იმ შემთხვევაში თუ კბილის ტკივილი გაზების დაგროვებით იყო გამოწვეული, გაზებს გამოსასვლელი არე ექმნებოდა და ტკივილიც ყუჩდებოდა. თუ კბილის ტკივილს ზემოხსენებული საშუალებებით ვერას უშველიდნენ, მაშინ „კბილის ამომღებს“ მიმართავდნენ და იგი კბილს „საკბილეთი“ (ჩვეულებრივი რკინის მარწუხი) ამოუღებდა.

აქვე გვინდა აღვწეროთ სურავანდის მკურნალობა. სურავანდის დროს ღრძილები უსივდებოდათ და სისხლი სდიოდათ. სამკურნალოდ ხმარობდნენ აბზინდისა და სურავანდის // ზარავანდის ბალახის ნახარშებისაგან დამზადებულ სავლებებს.

უნდა აღინიშნოს, რომ კბილის ტკივილის დროს არყის, მარილწყლის, არყის ხისა ან იფნის ქერქისაგან დამზადებული სავლებების გამოყენება მიზანშეწონილი იყო, რადგან მათ გააჩნდათ სითბური და ბაქტერიოციდული მოქმედების უნარი.

ეფექტური იყო აგრეთვე ლენცოფას თესლის ორთქლით მკურნალობა (ინჰოლაცია). ლენცოფას თესლი შეიცავს ატროპინს და მოქმედებს ტკივილდამაყუჩებლად<sup>153</sup>.

თანამედროვე მედიცინის თვალსაზრისით სრულიად გამართლებულია აბზინდისა<sup>154</sup> და ზარავანდის // ძირმწარასაგან (*Aristolochia iberia*)<sup>155</sup> დამზადებული სავლებების გამოყენება.

საყურადღებოა, რომ დინდგელი, როგორც კბილის ტკივილის დასაყუჩებელი საშუალება მოხსენიებულია XV ს-ის ქართულ სამედიცინო ძეგლში — „ს ხ უ ა წ ა მ ა ლ ი კ ბ ი ლ ის ა, რომ მალასისაგან სტკიოდეს და იძვროდეს, მკამელი შევიდეს და მძოვარი იყოს. — აილე შავი ფისი და დინდგელი, ...კბილზედა შემოსდევ და უშუეღლის“<sup>156</sup>.

<sup>153</sup> А. Д. Турова, Лекарственные растения СССР и их применение, М., 1974, с. 87.

<sup>154</sup> იხ. Д. Йорданов и др: დასახ. ნაშრ., გვ. 103.

<sup>155</sup> იქვე, с. 105.

<sup>156</sup> ზ ა ზ ა ფ ა ნ ა ს კ ე რ ტ ე ლ ი - ც ი ც ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 371.



ქანის დაავადებათა მკურნალობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამოწმებულია სხვადასხვა სახის დაავადებანი: მუწუჯი // დოყვი // კერტი — ჩირქოვანი გამონაყარი; სირსველა // სენცეცხლა // სვილცეცხლა — სირსველი, ოვალური ან მრგვალი მოხაზულობის წვრილი თეთრი გამონაყარი, ახასიათებს წვა და ქავილი; წინწყალი — სახისა და ხელების აქერცვლა; გაცმული // ღუდკო — საწერელი, მქავანა // საფხანა — ახასიათებს წვა და ქავილი; ძირღედა // ძირმაგარა — ფურუნკული; პირქვეთი — დაახლოებით კაკლისოდენა სიმსივნე, უმეტესად კისრის, ილიის, მუხლების არეში, თეადორა — კაკლისოდენა სიმსივნე — უმეტესად ყელისა და მკერდის არეში. მთაში დამოწმებულია ორი სახის თეადორა: „მამალი“ — ლოკალური ხასიათის სიმსივნე და „დედალი“, როდესაც სიმსივნე „იბარტყებდა“ ე. ი. გავრცელდებოდა სხეულის სხვადასხვა არეში; წითელი ქარი, ახასიათებს შეშუპება, სიწითლე, სახსრების ტკივილი, ხანდახან სიცხე; „ბედნიერი“ — ციმბირის წყლული, თეთრი ფერის სიმსივნე, რომელიც შემდეგ გადაიქცევა მუქი ფერის ღრმა წყლულად.

ამ დაავადებათა სამკურნალოდ მთაში სხვადასხვაგვარ საშუალებებს იყენებდნენ.

მაგ., დოყვს იფნის ხის ქერქის ნახარშით მოზანდნენ. შხამა ბალახს (*Veratrum lobelianum*) ან ჯოჯონტას (*Bunias orientalis*), ხელში დასრესდნენ, წვეს გამოადენდნენ და წაისვამდნენ, „ფუტკრის“ — თაფლის სანთელს შეათბობდნენ და დოყვზე დაიდებდნენ (მთიულეთ-გუდამაყარი, ფშავი, ხევი); კაკლის გულს დაწვავდნენ ზეთს გამოადენდნენ და იმით „დაიპოხდნენ“ — დაიზელდნენ (ფშავი) ან მრავალძარღვას, დაიდებდნენ და გადაიხვევდნენ.

ხმარობდნენ აგრეთვე სხვადასხვა სახის ცხიმებს: დათვის, ქონს, ცხვრის ღუმას, კარაქს, მწყურის ქონს. თაფლს, თაფლის სანთელს, ტყვიისა და სანთლისაგან შემზადებულ მალამოს (სანთელს გადაადნობდნენ და შიგ ტყვიას ჩაფხეკდნენ).

სირსველას „ყალივნის წილით“ (ჩიბუხში დროთა განმავლობაში დარჩენილი თუთუნის ჭვარტლი), დანაყილი ნივრით, კარაქით ან კარაქისა და თაფლის ნაზავით დაიზელდნენ.

წინწყალზე თაფლს ან რაიმე ცხიმს — კარაქს, ცხვრის ღუმასა და სხვ. წაისვამდნენ.

გაცმულზე იტყოდნენ „სითბო შველისო“ და მტკივან თითს ცხელ ნაცარში ჩადებდნენ, ხოლო თუ დაუჩირქდებოდათ დაჩირქებული ჭრილობის მსგავსად უწამლებდნენ.

მკავანას დროს დაზიანებულ არეს „ძველის ძმრით“ (ყველის/ შრატი) (ხევსურეთი, ფშავი), კარაქით, კატაბალახას წვენი<sup>158</sup> დაუხე-  
ცილი ნივრით ან ხელში დასრესილი ჭინჭრით (*Urtica dioica*) დაუხე-  
დნენ.

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ჩირქგროვების: ძირდელა-  
სა და პირქვეთის მკურნალობა, რომელიც გარკვეული თანმიმდევ-  
რობით მიმდინარეობდა. მკურნალობის პირველი ეტაპი ითვალის-  
წინებდა სიმსივნის გასუფთავებას თბილი ან არაყგარეული წყლით,  
შემდეგ სწრაფი დამწიფების მიზნით სიმსივნეს ქუმელის ფაფას,  
შემწვარ ვაშლს, შემწვარ ხახვს ან პურის ხაშს დაადებდნენ და გადა-  
უხვევდნენ, რამდენიმე ხნის შემდეგ ნახვევს გახსნიდნენ. „გამო-  
საპირავად“ // გამოსარწყავად მრავალძარღვას, მაცვლის (*Rubus*)  
ფოთოლს, ცხვრის ღუმას, თაფლის სანთელს, დინდგელს, ან ტყვიისა  
და სანთლის ნაზავს დაადებდნენ და კვლავ გადაუხვევდნენ, როდესაც  
სიმსივნე გამოირწყვებოდა, სწრაფად შეხორცების მიზნით, ზოგჯერ,  
მელისკუდას ან თამბაქოს (*Nicotiana tabacum*) ფოთოლს დაადებ-  
დნენ<sup>158</sup>.

მცირე განსხვავებით ტარდებოდა პირქვეთის მკურნალობა.  
მთხრობელთა გადმოცემით, ძირდელასთან შედარებით პირქვეთი  
უფრო დიდი „ჯღირტი“ (ხევსურეთი) „მუწუკი“ (ძითულეთ-გუდა-  
მაყარი) სიმსივნე იყო და ტკივილიც მეტი იყო. პირქვეთის დამ-  
წიფებას ცხრა დღე უნდოდა—„ცხრა დღე პირქვე დევს მერე კი  
პირს მიიბრუნებს და დამწიფდება“<sup>159</sup>.

პირქვეთი დაჩირქებამდე ძალიან მტკივნეული იყო, დაჩირ-  
ქების შემდეგ კი ტკივილი წყნარდებოდა. მკურნალობა ძირითადად  
ისე მიმდინარეობდა, როგორც ძირდელასი, მაგრამ, გარდა ზემოთ  
ჩამოთვლილი საშუალებებისა, ხმარობდნენ ჩაღანდარსა და შა-  
ლარს. ამ მცენარეებს წყალში მოთუთქავდნენ, პირქვეთზე და-  
ადებდნენ და თბილად შეუხვევდნენ. როდესაც დამწიფდებოდა,  
დაადებდნენ „გამოსაპირავ“ საშუალებებს. ყველაზე ეფექტურად  
ითვლებოდა ძველი, 3-4 წლის ცხვრის ღუმა—„პირქვეთს კარ-  
გად „გამოჯურავსო“ (ხევსურეთი), ე. ი. ჩირქს კარგად ამოიღებ-  
სო.

<sup>158</sup> ჩირქგროვების მკურნალობის ასეთივე პრინციპი დამოწმებულია ქართლში,  
იხ. ბ. რ ა ჭ ვ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი, რაციონალური ელემენტები ქართულ ხალხურ  
მედიცინაში, კრბ., ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფა და კულტურა. თბ., 1964,  
გვ. 253.

<sup>159</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ხევსურეთი, გვ. 124.



იმ შემთხვევაში, თუ აღნიშნული მკურნალობით პირქვეყნიდან გამოირწყვებოდა, სიმსივნეს „ნესტარით“ // „საშალით“ ნენ, ჩირქს გამოადენდნენ, სუსტი არყის ხსნარით მოწმენდნენ და შემდეგ ჩვეულებრივი ჭრილობის მსგავსად უმკურნალებდნენ.

ინტერესს იწვევს აგრეთვე წითელი ქარისა და ბედნიერის მკურნალობა. ამ დაავადებებს შელოცვით მკურნალობდნენ, ამიტომ მათ ნაშრომის მეორე ნაწილში შევხებით.

კანის დაავადებათა მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური საშუალება ძველ ქართულ მედიცინაშიც დატურდება, მაგ., „შემწვარი ზახვი და ცომის საფუარი ორივე მუწუქსა მწოვედ დაამწიფებს და შემოიყვანს“<sup>160</sup> ან „ვინცა ჯინჭარი დანაყოს და მუწუქზედა დაიდვას, მუწუქი და სიმსივნე ორივე უშველოს“<sup>161</sup>. ან „თუ ტანზედა მღიერები გამოესხას,.... წამალი მისი:... მრავალძარღუას ფურცელი გამხმარი დანაყეთ და ქერის ფქული-შიგან გაურვიეთ და წყლით შეზილეთ და ტლედ ზედ შემოსდევით“<sup>162</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ კანის დაავადებათა მკურნალობის ზემოხსენებულ საშუალებებს მართლაც გააჩნდათ დადებითად მოქმედების უნარი, რადგან შეიცავდნენ უხვი რაოდენობით ვიტამინებს, ფოტონციდებს და ქსოვილის კვებისათვის აუცილებელ ცხიმებს.

ზოგიერთი მათგანის (ჩალანდარის<sup>163</sup>, მრავალძარღვასა<sup>164</sup> და სხვ.) გამოყენება კანის ჩირქოვანი ჭაღიზიანების დროს, თანამედროვე მედიცინის თვალსაზრისითაც მიზანშეწონილია.

ს ი დ ა მ პ ლ ე. მთიელთა გადმოცემით, ეს დაავადება საკმაოდ იშვიათი იყო, მაგრამ, თუ ვინმეს შეხვდებოდა, ის აღარ გადარჩებოდა.

ავადმყოფს ჯერ კანი გაუღიზიანდებოდა, დაუწითლდებოდა, დაუწყებდა ქავილს, შემდეგ დაუწყულულდებოდა და ჩირქდენადი გახდებოდა, თანდათან მთელ სხეულზე გავრცელდებოდა და ბოლოს მოკლავდა.

სიღამპლე მემკვიდრეობით გადადიოდა, შეიძლება უშუალოდ

<sup>160</sup> ილიგარ დაუდი, გვ. 508.

<sup>161</sup> ი ქ ვ ე.

<sup>162</sup> ქ ა ნ ა ნ ე ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 379.

<sup>163</sup> Д. Йорданов, и др, დასახ. ნაშრ., გვ. 95.

<sup>164</sup> იქვე, გვ. 225.



მშობლიდან შვილზე არ გადასულიყო, მაგრამ გვარში უთუოდ გან-  
მეორდებოდა. ისეთ გვარებს, რომლებსაც სიღამპლე მთელდობდა,  
უჯიშოს უწოდებდნენ. სიღამპლე უფრო მეტად ქალის ხაზით გა-  
დადიოდა ამიტომ ამბობდნენ: „ქალი მიათხოვო უჯიშოსა მადლიაო,  
ქალი ცვლისო ჯიშო, ქალი რომ მოიყვანო უჯიშო ცოდოაო, შაგი-  
რევს ჯიშსაო“.

უჯიშოთა გვარი გარეგნობით გამოირჩეოდა — „სიღამაზე მო-  
უღით დამპალ-დამქაულთაო“ — იტყოდნენ.

სიღამპლე გადამდებ სნეულებად იყო მიჩნეული და ამიტომ  
ავადმყოფს ერიდებოდნენ — როდესაც შეამჩნევდნენ, რომ ვინმეს  
სიღამპლე ეწყებოდა — სოფლის გარეთ ქოხს აუგებდნენ და იქ  
გადაიყვანდნენ, საკმელ-სასმელს გარედან აწოდებდნენ, ქოხში არ  
შედიოდნენ. ავადმყოფობა თანდათან ვითარდებოდა, ავადმყოფი  
კვდებოდა. მაგრამ მის ცხედარსაც ახლოს არავინ გაეკარებოდა.  
ღროთა განმავლობაში მიცვალებულის ქოხი დაინგრეოდა და ცხე-  
დარსაც შიგ მოიყოლებდა. ამბობდნენ „უჯიშოს ჯოხი ზედ დაე-  
ცაო, საფლავ-სამარეში ვერ მიიღესო, დაიშალაო“.

ქ ა რ ე ბ ი. სახსრებით დაავადებას მთაში „ქარებს“ უწო-  
დებდნენ, თვით დაავადებულს კი „დაჯუთულს“. მთიელთა გად-  
მოცემით ამ ავადმყოფობას სახსრების ძლიერი ტკივილები ახასი-  
ათებდა. დაავადების გამომწვევად უმეტესად გაციებასა და „ზედ-  
მეტ შრომას“ (მძიმე ფიზიკურ დატვირთვას) მიიჩნევდნენ.

„დაჯუთულის“ მკურნალობა შემდეგნაირად მიმდინარეობდა.  
თუ ავადმყოფობა შორს არ იყო წასული, მაშინ შტკივანულ სახს-  
რებს „კუპრელით“ ან ახალდაკლული ცხერის ან თხის ტყავით  
თბილად შეუხვევდნენ და ავადმყოფს რამდენიმე დღის განმავ-  
ლობაში საწოლში მოათავსებდნენ, ან მარალწყლის, ანწლის, სვი-  
ის ძირსა და თხილის ფოთლების ნახარშისა და ადგილობრივი მი-  
წერალური წყლების თბილ აბაზანებს გაუკეთებდნენ.

საყოველთაოდ იყო ცნობილი თუშეთის „თორღვას აბანოები“,  
სადაც „დაჯუთულები“ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ყო-  
ველი კუთხიდან მიჰყავდათ.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამოწმებულია სით-  
ბური აბაზანის მეტად საინტერესო სახე: მიწას გათხრიდნენ, შიგ  
ცეცხლს დაანთებდნენ, როდესაც ცეცხლი ჩაქრებოდა სხვადასხვა-  
ნაირ ბალახებს ჩაყრიდნენ, ბალახი გახურდებოდა, ცხელ ბალა-  
ხებში დედიშობილა ავადმყოფს ჩააწვენდნენ და ზემოდან თბილად





დაახურავდნენ, როდესაც ბალახი შეგრილდებოდა ავადმყოფთა მკურნალობის იყვანდნენ, თბილად შეახვევდნენ და საწოლში მოათავსებდნენ.

ავადმყოფს ოფლის მოდენითაც მკურნალობდნენ. მთაში და-  
მოწმებულა ოფლის მოდენის სხვადასხვაგვარი მეთოდები. მაგ.,  
არყით „დაბობდნენ“ — დაზელდნენ, საწოლში ჩააწვენდნენ, თბი-  
ლად დაახურავდნენ და ოფლს მოადენდნენ. ან „დაგუთულს“ სა-  
წოლში ჩააწვენდნენ, შემდეგ აწწლს, ქერს ან სხვადასხვაგვარ ბა-  
ლახებს მოხარშავდნენ და ცხელი ნახარშით სავსე ქვაბს საწოლის  
ქვეშ შეუდგამდნენ. ქვაბი ქვემოდან ახურებდა ავადმყოფს და  
ოფლს მოადენდა<sup>165</sup>.

მთაელები ავადმყოფს სხვადასხვაგვარი მცენარეულობითაც  
მკურნალობდნენ. მაგ; მტკივან სახსრებს ჭინჭრით დაუსუსხავდნენ  
— მოხარშულ ჭინჭარს ან თხილის ფოთლებს სახსრებზე დაადებდნენ  
და შეუხვევდნენ. დედიშობილა ავადმყოფს ჭინჭრებში ჩააწვენდ-  
ნენ — „კანს კი დაუწვავს, მაგრამ ტკივილს დაუამებსო“.

ინტერესს იწვევს „დაგუთულის“ მედგარა // წალიკა ბალახით  
მკურნალობა. მედგარას მტკივნეულ სახსარზე დაადებდნენ და შეუ-  
ხვევდნენ. მედგარა კანს „დაუქანთელავებდა“ — დაუწყლუ-  
ლებდა. დაწყლულებული კანიდან ჩირქი და სისხლი გამოვიდოდა,  
მათი წარმოდგენით, სხეულიდან ავადმყოფობის გამომწვევი მიზე-  
ზი, „ბრალი“, „ზადი“, ამოვიდოდა და ავადმყოფი შვებას იგრძნობდა.

ამავე მიზნით, ავადმყოფს „სისხლს გამოუშვებდნენ“ — მტკი-  
ვან სახსრებს ოდნავ დაუსერავდნენ და კოტოშებს მოჰკიდებდნენ.  
სისხლთან ერთად, მათი წარმოდგენით, ავადმყოფობის გამომწვევი  
მიზეზიც გამოვიდოდა და ტკივილი გაყუჩდებოდა.

თუშეთში დამოწმებული მასალების მიხედვით, სახსრებით  
დაავადებულს ფუტკარს დააკბენინებდნენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე მედიცინის თვალსაზრი-  
სით, რევმატული დაავადებების დროს გამოყენებული მთელი რი-  
გი ხალხური საშუალებანი მიზანშეწონილი იყო.

ფიზიკური და ბალნეოლოგიური მკურნალობის აღნიშნული  
მეთოდები (იმპროვიზებული ორთქლის აბაზანები, მინერალური  
წყლის აბაზანები, კომპრესები, კოტოშები და სხვა) ხასიათდება  
სითბური და ტკივილდამაყუჩებელი მოქმედებით, ამცირებს ანთებად  
პროცესს, ტკივილის შეგრძნებასა და ორგანიზმის მომეტებულ  
მგრძობელობას სიცივის, სინესტიისა და სხვა გარეშე შემოქმედე-  
ბის მიმართ.

<sup>165</sup> შდრ. ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1933, გვ. 114.



აღსანიშნავია აგრეთვე ის ფაქტი, რომ ჭინჭარი რეკლამულ-  
ლი დაავადებების დროს თანამედროვე მედიცინაშიც გამოიყენება.

ამგვარად, ზემომოყვანილი მასალიდან ჩანს, რომ მთიელებმა, დროთა განმავლობაში, ემპირიული დაკვირვებების შედეგად, შეიმუშავეს მთელ რიგ დაავადებათა მკურნალობის მრავალფეროვანი მეთოდები და საშუალებანი.

როგორც აღვნიშნეთ, ხშირ შემთხვევაში ამ საშუალებათა მოქმედება ეფექტური იყო. მათ რაციონალურობაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ზოგიერთი მათგანის სამკურნალო თვისებები თანამედროვე მედიცინაშიც ცნობილია.

აღნიშნულ დაავადებათა მკურნალობის მთაში დამოწმებული მეთოდები, აღწერილია ძველ ქართულ სამედიცინო წიგნებში, რაც მთიელთა ხალხური მედიცინისა და ძველი ქართული პროფესიონალური მედიცინის ურთიერთკავშირსა და ურთიერთგავლენაზე მიგვიჩვენებს.

## თავი II

### აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მავიურ-რელიგიური მიჯნინა

რწმენა-წარმოდგენები დაავადების გამომწვევ მიზეზებში

მკურნალობის ხასიათის მიხედვით, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დაავადებათა სამი ჯგუფი გამოიყოფა: 1. ტრავმები, რომელთა მკურნალობა ემპირიულ-რაციონალური მეთოდებით წარმოებდა; 2. შინაგანი, ყელ-ყურ-ცხვირის, თვალის, კანის, სახსრების დაავადებანი, რომელთა მკურნალობის დროს სხვადასხვაგვარ შინაურ წამლებთან ერთად მაგიურ-რელიგიური საშუალებანიც გამოიყენებოდა; 3. ფსიქო-ნერვული და ბავშვთა ინფექციური დაავადებანი (სახადები), რომელთა მკურნალობა ძირითადად მაგიურ-რელიგიური საშუალებებით შემოიფარგლებოდა.

დაავადებათა ამგვარ დაჯგუფებას გარკვეულად განაპირობებდა ავადმყოფობის გამომწვევი მიზეზის დადგენა, მაგ., ხევისურეთში დაავადება, რომლის მიზეზი გაუგებარი იყო, ჯვარის მიზეზით აიხსნებოდა, ხოლო, რაც თვალსაჩინო იყო, მას რეალურად შემზადებული წამლებით მკურნალობდნენ და ხატ-ღმერთებს აღარ აწუხებდნენ<sup>1</sup>.

თვით მთიელთა გადმოცემით, — დაჭრილს ხატის მიზეზი არ ექნებოდა, ხატის მიზეზს მაშინ იტყოდნენ, როდესაც „შიგნით“ ატკივდებოდათ რამე და არ იცოდნენ რისგან იყო<sup>2</sup>; რასაც თვალთ

<sup>1</sup> თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1959, გვ. 88.

<sup>2</sup> მთხრ. ვლადიმერ იჭირაულა, თუშეთი, სოფ. ომალო; იხ. ნ. მ ი ნ დ ა ძ ე, თუშეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციას დღიურა, ხელნაწერა, 1965, გვ. 36.



ხედავდნენ და იცოდნენ თუ რა სტკიოდა ადამიანს, იმას ჯვარედინად ჰქადაგ-მკითხავნი არ სჭირდებოდა<sup>3</sup>.

უნდა აღინიშნოს, რომ მხოლოდ მიზეზის დადგენა არ განაპირობებდა მაგიურ-რელიგიური საშუალებების გამოყენებას. რიგ დავადებათა სამკურნალო საშუალებანი ნაკლებფექტური ან საერთოდ არ იყო მთიელთათვის ცნობილი. ასეთ შემთხვევაში ისინი იძულებულნი იყვნენ დაავადების გამოწვევი მიზეზები ზებუნებრივ სამყაროში ეძებნათ და, მათზე ზემოქმედების მიზნით, სხვადასხვაგვარი მაგიურ-რელიგიური საშუალებანი გამოეყენებინათ.

მთხრობლები თვითონვე აღნიშნავენ, რომ, როცა ვინმე ავად გახდებოდა, თავდაპირველად წამლებით უწამლებდნენ, ხოლო თუ არათერი ეშველებოდა მკითხავთან წავიდოდნენ<sup>4</sup>. იგივეა აღნიშნული სარჩევო მასალაშიც: „ბოლოს თუ არც წამლობამ გააქრო და არ გაუარა სიცხემ, მიმართავდნენ სარწმუნოებას — არამ უშველ არა იას მაგის წამალი, მიზეზ თუ რა სად ას არ მიეკარ არც წამალ, არც საწამლავი, უმატებს სიცხე, მკითხავთან უნდა მისვლაო“<sup>5</sup>.

ზემოაღნიშნულის დამადასტურებელი ფაქტი აღწერილი აქვს გ. თედორაძეს. ერთხელ იგი სოფ. ამლას წაუყვანიათ ერთ სნეულ ახალგაზრდასთან. აღმოჩნდა, რომ ყმაწვილი ტუბერკულოზით იყო დაავადებული და მისი გადარჩენის არავითარი იმედი აღარ ყოფილა. ეს ამბავი გ. თედორაძეს მისი ახლობლებისათვის არ დაუმალავს. ამის შემდეგ, როგორც თვითონ აღნიშნავს, „მთელი არხოტის მოსახლეობა ცრუმორწმუნეობის ხავსს მოევიდა; ხატში საკლავი მიიყვანეს შესაწირავად, რათა მას სამაგიეროდ სიცოცხლე დაებრუნებინა უკვე განწირული ავადმყოფისათვის“<sup>6</sup>.

ზემოაღწერილი გარემოებანი განაპირობებდა სხვადასხვა დავადებაზე თუ მათ გამომწვევ მიზეზებზე გარკვეულ რწმენა-წარმოდგენათა შექმნას, რაც იქამდე არსებული რწმენა-წარმოდგენების სისტემის საფუძველზე ჩამოყალიბდა, ხოლო ამ სისტემაში გარკვეული ადგილის მიჩენა კვით დაავადების გამოვლინებაზე, მის ბუნებასა და ხასიათზე იყო დამოკიდებული.

<sup>3</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ხევსურეთი, ნაწ. II, გვ. 198.

<sup>4</sup> მთხრ. სარა ივანეს ასული კვესაძე-აფციატური, იხ. ნ. მ ი ნ დ ა ძ ე, მთიულეთ-გულდამყარის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, (ხელნაწერი), 1967, გვ. 14.

<sup>5</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, დსახ. მსსლ., ნაწ. I, გვ. 4.

<sup>6</sup> გ. თ ე დ ო რ ა ძ ე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში. ტ. I, თბ., 1930, გვ. 6.



აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დაავადების გამოწვევით ირეალურ მიზეზად ძირითადად ავი სულები<sup>7</sup>, ლვთაებები<sup>8</sup>, მცველებულის სული და ავი თვალი მოწმდება. ეს მიზეზები არ განსხვავდება დაავადებათა ირეალური მიზეზის შესახებ არსებული უნივერსალური წარმოდგენებისაგან, მაგრამ, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, მათ გარკვეული თავისებურებანიც ახასიათებთ.

მთაში დამოწმებული მასალების მიხედვით, სხვადასხვა სახის დაავადებებს სხვადასხვა ავი სული იწვევდა: ეშმაკები და დევები ძირითადად ფსიქიურ დაავადებებს — ბნელას, დაზარვასა და დაკელთვას // დატომვას. აღნიშნული წარმოდგენა ასახულია ფსიქიური დაავადების აღმნიშვნელ ზოგიერთ ადგილობრივ ტერმინში — ს უ ლ უ ფ ე რ წ ა მ ა ყ რ ი ლ ი , ა ვ ქ ა რ დ ა კ რ უ ლ ი და სხვ.<sup>9</sup>

ვკა-ფშაველას ცნობით, უწინ ფშავეში დევებს ერთი ხევი სჭერიათ და მათ ხალხი „უგელთავთ, უგიყებიათო“<sup>10</sup>.

მთიელთა წარმოდგენით, ავი სულები სხვადასხვა გარემოებების გამო იწვევდნენ დაავადებებს — პიროვნებასთან შემთხვევით შეხვედრის დროს, მათ წინაშე ჩადენილი დანაშაულის მიზეზით და ლვთაების მოხმობით.

განსხვავება ამ ორ უკანასკნელს შორის კარგად არის ასახული მ. ბალიაურის შემდეგ ცნობაში — „როცა ადამიანი დაიკელთე-

<sup>7</sup> უძველესი ხალხების რწმენით, დაავადება, ამა თუ იმ ავი სულის მოქმედების შედეგი იყო. ხან დაავადება ავ სულს მოჰქონდა, ხან თვით დაავადება იყო ავი სული. ავი სულების განდევნა კი ქურუმების ფუნქციას შეადგენდა, ამიტომ ამ ხალხებში მედიცინა მაგიასა და რელიგიასთან იყო დაკავშირებული, იხ. Gerhard Venzmer, Five Thousand Years of Medicine. New-York, 1972, p. 27. კულტურის დაბალ საფეხურზე მდგომი ხალხების ხალხური მედიცინის მონაცემების შესწავლის საფუძველზე, მედიცინის ისტორიის მკვლევარმა ჰენრი სიგერისტმა საინტერესოდ ახსნა საკითხი დაავადების ავსულთან დაკავშირების შესახებ. ადამიანი მთელ რიგ შემთხვევებში თვალნათლივ ხედავდა, რომ ტკივილს სხეულში შეჭრილი სავსებით რეალური, მატერიალური საგნები იწვევდა. როდესაც მას ტკივილი აწუხებდა, ხოლო მისი გამომწვევი მატერიალური საგანი არ ჩანდა, ანალოგიისა და განზოგადების გზით საფუძველი ჩაეყარა წარმოდგენას, რომ ტკივილს სხეულში შეჭრილი ავი სული იწვევდა. იხ. Henry Sigerist, დასახ. ნაშრ., გვ. 128—129.

<sup>8</sup> აღნიშნული რწმენის შესახებ ქართლის მასალების მიხედვით იხ. კ. კახიანი, დაავადების მახეზებსა და მკურნალობაზე ზოგიერთი ცრურწმენა-წარმოდგენის შესახებ. ქურნ. საბჭოთა მედიცინა, 1978, № 1, გვ. 48.

<sup>9</sup> უფერი, ავი ქარი ეშმაკის ადგილობრივი სინონიმებია. შდრ. ფსიქიურ დაავადებათა აღმნიშვნელ ძველ ქართულ ტერმინს ე შ მ ა კ ე უ ლ ი.

<sup>10</sup> ვ ა ყ ა - ფ შ ა ვ ე ლ ა , ფ შ ა ვ ე ლ ე ბ ი , თ ხ ზ . ტ . V , თ ბ . , 1961 , გვ . 29 .





ბა (გავიყვებო) მაშინათვე ჯვარს დააბრალებენ — შემოსწავლან და ეშმაკი მიუსიან, ან ეშმაკს დააბრალებენ, მით უმეტეს თუ ავად-ყოფი ღამე იკვლეთება“<sup>11</sup>.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ავი სული უმეტესად იმ შემთხვევაში იწვევდა დაავადებას, როდესაც ხატი რაიმე მიზეზის გამო ამა თუ იმ პიროვნების მფარველობაზე ხელს აიღებდა — მაგ., ბნელა მაშინ ემართებოდა ადამიანს, როცა მას ხთვისშვილნი „ახვდებოდნენ“, განშორდებოდნენ და ეშმაკისაგან აღარ იცავდნენ<sup>12</sup>.

ეშმაკისა და დევის შეხვედრა ადამიანთან, მთიელთა წარმოდგენით, უმეტესად ღამე ხდებოდა. ერთხელ თურმე ერთი თუში, მეზობელი სოფლიდან შინ ბრუნდებოდა, ნასვამი ყოფილა, გზად ტყეზე უნდა გაევილო. ტყეში რომ შესულა „დევი შეხვედრია“. თუშს ხანჯალი მოუქნევია. ბევრი უბრძოლია, მაგრამ ვერაფერი გაუწყვია. „დევს იგი ცხენიდან ჩამოუგდია“. რომ გათენებულა გონდაკარგული თუში ტყეში უპოვიათ. ამ შემთხვევის შემდეგ იგი ავად გამხდარა — სახლიდან ვეღარ გამოდიოდა, შიში და მოჩვენებები დასჩემებია. მთელი თვე დაჰყავდათ მლოცავთან, რის შედეგადაც უკეთ გამხდარა<sup>13</sup>.

მოხვევთა გადმოცემით, დევები მხოლოდ გამორჩეულ ვაჟაკებს ერჩოდნენ. ისინი სოფელში ღონიერ მამაკაცს შეარჩევდნენ. უკაცრიელ ადგილას დახვდებოდნენ, შეებრძოლებოდნენ, თავიანთ ღონეს მასზე გამოცდიდნენ და, თუ მოერეოდნენ, შესაძლებელია კიდევაც მოეკლათ<sup>14</sup>.

ფშავში დამოწმებული მასალების მიხედვით, დევები თითქოს ქალებსაც ავადებდნენ მათთან ინტიმური კავშირის დამყარების შემთხვევაში. მაგ., ერთ-ერთი ფშაველი ქალის დაავადება ბნელით, თანასოფლელებს ამ ქალისა და დევის სიყვარულით აუხსნიათ<sup>15</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, მთიელთა წარმოდგენით, ავი სულები დაავადებას იწვევდნენ იმ შემთხვევაშიც, თუ მათ წინაშე ესა თუ ის პიროვნება რაიმე დანაშაულს ჩაიდენდა. ამ მხრივ საინტერესოა

<sup>11</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ფშავი, გვ. 140.

<sup>12</sup> მ ი ს ი ე ე, ხევსურეთი, II, გვ. 128.

<sup>13</sup> მთხრ. გონაიძე იროდი, 67 წ. სოფ. დადიქურთა. იხ. ნ. მ ი ნ დ ა ძ ე, თუშეთის ექსპედიციის დღიური, ხელნაწერი, 1966, წ., გვ. 31.

<sup>14</sup> მთხრ. მარო გივარგის ასული მარსაგიშვილი 60 წ. სოფ. გორისციხე. იხ. ნ. მ ი ნ დ ა ძ ე, ხევის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, ხელნაწერი, 1964 წ. გვ. 71.

<sup>15</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ფშავი, გვ. 137.



ა. შანიძის მიერ ჩაწერილი ერთი ხევისრული სახუმარო პეტრე ჩალმელის, იგივე უშიშა წიკლაურის შესახებ. ერთ დღეს პეტრე ტყეში წასულა და თელის ხის მოჭრა დაუწყია. ერთბაშად სახე გამრუდებია პირი განზე მოქცევია. ხალხის რწმენით, ეს თელა ეშმაკებისა ყოფილა, ეშმაკები გაბრაზებულან და პეტრე უცემიათ. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ ნაწყვეტს ლექსიდან:

„ნეტარ რაი-რა იფიქრე, პეტრო, რო წახვე ტყისკენა?  
 ეშმათ მაუჭერ თელი, ერჩიყვა ყარსის ციხესა.  
 ამ თელასთან ეშმანი სრუ მულამ ლაშქარს ყრიდესა,  
 საღლებოდაც იქ ხქონდა, საკლავებს თავებს სჭრიდესა,  
 ჯორებს და ვირებს დახტოდეს, სუ სისხლით გადასვრიდესა,  
 თელასთან საკლავებს კოცდეს, იქით აშალსა შლიდესა,  
 წამოგეხვიენეს, პეტროვო, ზედ ლეიძლზედ დაგაბიჯესა,  
 ზოგნი ფეტე გეზიდებიან, ზოგნი თავსა და კისერსა,  
 ზოგთ გავ მრუდეს ლაშ-პირი, ზოგნი კი თვლებს გოხრიდესა  
 წინავ კი დაბალა იყავ, მაშინ გაგწიეს სიძესა“<sup>16</sup>.

მთიელთა წარმოდგენით, მიწაში ჩაფლული განძი ეშმაკს ეკუთვნოდა და, ვინც ამ განძს ხელყოფდა, მას ეშმაკი აუცილებლად „დანავსავდა“.

მთაში დამოწმებული მასალების მიხედვით, დაავადებებს იწვევდნენ სხვადასხვა სახის ავსულები: მაჯლაჯუნა, // თევჯორიკა, (თუშ.)<sup>17</sup> მაჭყირობელა (მოხ.) უქმური // უქამო (მოხ.) და სხვ.

მაჯლაჯუნა თითქოს ადამიანს ძილის დროს გულზე დააწვებოდა და ახრჩობდა, სულს უხუთავდა.

მაჯლაჯუნა, საბას განმარტებით, სნეულების სახელწოდებაა — „მაჯლაჯუნა ესე სენია, ძილსა შინა წაეკიდების სისხლის უძრაობისა მიერ და ესრეთ ჰგონებს, ვითარმედ დააწვა ვინმე, ანუ ერკინა ვინმე და განიფრთხობს“<sup>18</sup>.

როგორც ჩანს, აღნიშნულმა რეალურმა შეგრძნებებმა განაპირობა ჩვენ მიერ შემოაღწერილი ხალხური წარმოდგენა ამ სენის შესახებ, ხოლო ამ წარმოდგენამ (დაავადების გამომწვევად მაჯლაჯუნას მიჩნევა) თავისთავად — სნეულების სახელწოდება.

<sup>16</sup> ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევისრული, ტფ., 1932 გვ. 237.

<sup>17</sup> თევჯორიკა, როგორც დაავადების გამომწვევი, თუშეთში დამოწმებული, აქვს ივ. ცისკარიშვილს. იხ. Ив. Ц и с к а р о в, Записки о Тушетии, Кавказ, № 11, 1899 г.

<sup>18</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა. თბ., 1956.



იგივე შეიძლება ითქვას უქმურის შესახებ. უქმური ცხოველებების აღმნიშვნელი ტერმინია. ეს დაავადება უმეტესად ბავშვებს ემართებოდა. იგი ბავშვის ჭირვეულობას, უგუნებობას და ზოგ შემთხვევაში საყმაწვილო სენსაც გულისხმობდა.

მთიელთა განმარტებით, უქმური ავსული იყო, იგი ნესტიან ადგილებში ბინადრობდა და თუ იქ საღამოთი ბავშვი გაივლიდა, აუცილებლად აპყვებოდა.

საქართველოს სხვა კუთხეებში დამოწმებული მასალების მიხედვით, უქმური გომბეშოს მსგავს ლორწოვან მასას წარმოადგენდა და მხოლოდ უნებლიე მოძრაობის უნარი ჰქონდა<sup>19</sup>.

აკად. გ. ჩიტაიას გადმოცემით, ქვემო სვანეთში უქმურის კულტიც არსებობდა. ოჯახებში ინახებოდა უქმურის თიხის ქანდაკება, რომელსაც სხვადასხვაგვარ შესაწირს სწირავდნენ.

ამ შემთხვევაშიც დაავადების სახელწოდებას მის გამომწვევზე არსებული წარმოდგენა უნდა ედოს საფუძვლად.

როგორც აღვნიშნეთ, თვით დაავადების სპეციფიკა ხშირად განაპირობებდა დაავადებაზე შესაბამისი რწმენა-წარმოდგენების შექმნას. ამის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს თქმულება ჟამნის შესახებ.

ჟამნი // შავი ჭირი ერთ-ერთი უძველესი ეპიდემიური დაავადებაა. მოხსენებულია XI საუკუნის ქართულ სამედიცინო ძეგლში — უსწორო კარაბადინი<sup>20</sup>.

ეს დაავადება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც გავრცელებულა და მის შესახებ სათანადო რწმენა-წარმოდგენების სისტემაც ჩამოყალიბებულა.

ჟამნის გამომწვევად მთიელებს ღვთაების მიერ მოვლენილი არსებანი მიუჩნევიან. ჟამნი პაწაწინა აღმნიშვნის მსგავსი ყოფილან, სამი ფერის ისრები ჰქონიათ: თეთრი, წითელი და შავი. ვისაც შავს დაჰკრავდნენ ის მაშინვე მოკვდებოდა, წითელ ისარდაკრული შედარებით დიდხანს იცოცხლებდა, ხოლო თეთრისარდაკრული კი რჩებოდა, არ იღუპებოდა. იმ ადგილას, სადაც ჟამთა ისარი ხვდებოდა, ცვარი (წყლიანი მუწუკი) ჩნდებოდა და ავადმყოფობაც ამ მომენტიდან იწყებოდა<sup>21</sup>.

ჟამნს ვერავინ დაემალებოდა. ისინი ყველაფერს ხედავდნენ,

<sup>19</sup> Т. Мамаладзе, Народные обычаи и поверья гурийцев, СМОМПК; 1893, вып. X VII. ст. II, гл. 102.

<sup>20</sup> ქ ა ნ ა ნ ე ლ ი, უსწორო კარაბადინი, თბ., 1940, გვ. 5

<sup>21</sup> თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურები და ხევსურეთი. თბ., 1977, გვ. 103—104.

გადდიოდნენ ოჯახიდან — ოჯახში, სოფლიდან — სოფელში, მხოლოდ სიცივეს ვერ ეპყებოდნენ<sup>22</sup>.



ამ თქმულებაში ასახულია რეალური ვითარება დაავადების გავრცელების ეპიდემიური ხასიათის, მისი სიმპტომების შესახებ. სამი ფერის მუწუკის გაჩენაც, როგორც ჩანს, დაავადების სპეციფიკიდან გამომდინარეობდა. ძველი ქართული სამედიცინო წყაროების მიხედვით, ჟამნის მუწუკი სამი ფერისა იყო: შავი, წითელი და მომწვანო-მოყვითალო<sup>23</sup>. შესაძლებელია რეალური ვითარების ასახვა ამჯერად მაგიური გააზრებითაც იყო შემავრებული. ცნობილია, რომ ფერთა სიმბოლიკას გარკვეული მაგიური მნიშვნელობაც ენიჭებოდა და მაგიური ძალის შესაფერისი ხარისხით ხასიათდებოდა. თეთრი ისარი, მხედარი — სუსტი მაგიური ძალის მფლობელად გვევლინება, წითელი — გაცილებით ძლიერი, ხოლო შავი — მაგიურობის უმაღლესი ხარისხით იყო აღჭურვილი<sup>24</sup>.

მთიელთა წარმოდგენით, ავი სულეები სხვადასხვა გზით იწვევდნენ დაავადებას. ჩვენ მიერ ზემოთ აღწერილ შემთხვევებში (დევისა და თუშის შეხვედრა, პეტრე ჩალმელის მიერ ეშმაკების კუთვნილი თელის მოჭრა) დაავადება გამოწვეული იყო ავსულთა მიერ შემცოდეს ფიზიკური დასჯით.

ზოგ შემთხვევაში ავსულეები თავის მსხვერპლს მხოლოდ ხელს შეახებდნენ („ხელს დაჰკრავდნენ“) და მას ამ გზით დაეუფლებოდნენ.

ვფიქრობთ, სწორედ ავსულთა მიერ ფიზიკურ შეხებას უნდა გულისხმობდეს, ჩვენ მიერ ზემოთ დასახელებული ერთ-ერთი ფსიქიური დაავადების აღმნიშვნელი ტერმინი დაკელთული და მისი სინონიმი დაფერგნილი<sup>25</sup>, ე. ი. ეშმაკის მიერ ხელ ან ფეხდაკრული. როგორც ჟამნის შესახებ არსებული თქმულებიდან ჩანს, დაავადების გამომწვევი სულეები ისრებითაც ავრცელებდნენ დაავადებას.

დაავადებათა გამომწვევ ირეალურ მიზეზად, როგორც აღვნიშნეთ, მთიელებს ღვთაებებიც მიაჩნდათ.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 107.

<sup>23</sup> თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ნაშრ, გვ. 107.

<sup>24</sup> ი. გ ა გ უ ლ ა შ ვ ი ლ ი, ფერთა სიმბოლიკის საკითხი ქართულ შელოცვებში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 1, 1979, გვ. 59.

<sup>25</sup> ენათმეცნიერ ალ. ჭინჭარაულის განმარტებით, დაკელთული და დაფერგნილი სინონიმებია.



მათი წარმოდგენით, ღვთაება ორ შემთხვევაში ადამიანს — პიროვნების სამსახურში აყვანის მიზნით ან (პიროვნების) მიმართ ჩადენილი რაიმე დანაშაულის გამო<sup>26</sup>.

მათელთა წარმოდგენით, როდესაც ხატს ამა თუ იმ პიროვნების თავის სამსახურში აყვანა სურდა, მას დაამიზეზებდა, ე. ი. რაიმე სენით აუწყებდა თავის სურვილს. დაავადება თავდაპირველად მსუბუქი ხასიათის ფსიქიური აშლილობით გამოიხატებოდა, იმ შემთხვევაში თუ ეს პირი ღვთაებას არ დაემორჩილებოდა, მაშინ ღვთაება უფრო მკაცრ ზომებს მიიღებდა. თავის რჩეულს ჯერ დაემუქრებოდა, ხოლო თუ ვერაფერს გახდებოდა, რჩეულის ქცევა უკვე სერიოზულ დანაშაულად ჩაითვლებოდა და იგი სასტიკად დაისჯებოდა, ე. ი. განუკურნებელი სენით დაავადდებოდა და დაიღუპებოდა.

ღვთაება სხვადასხვა სახის დანაშაულის გამო სხვადასხვა სახის სასჯელს ადებდა ამა თუ იმ პირს. სასჯელის სახე დამოკიდებული იყო დანაშაულის სიმძიმეზე.

თუ ღვთაების მიმართ ჩადენილი დანაშაული შედარებით მსუბუქი იყო, მაშინ სასჯელიც დაავადების მსუბუქი ფორმით გამოიხატებოდა. მაგ., თუ ვინმე „კვირის უქმს გატეხავდა“, ე. ი. კვირადღეს იმუშავებდა, ხატი ამ პიროვნებას დასჯიდა: სურდოს შეპყრიდა, თავს აატკივებდა, მუწუკს გამოპყრიდა და შედარებით მცირე შესაწირავსაც მოითხოვდა.

უფრო სერიოზული დანაშაული კი, მაგ, ხატის განძის ხელყოფა და სხვ. უფრო მკაცრად ისჯებოდა.

ისევე, როგორც ავი სული, ღვთაებაც სხვადასხვა გზით იწვევდა დაავადებას — დამოუკიდებლად, თავისი ხელქვეითი დამსჯელი ძალების ან ეშმაკის მეშვეობით.

აღნიშნული რწმენა-წარმოდგენები იმდენად იყო დამკვიდრებული, რომ რეალურ მოჩვენებებსაც კი იწვევდა. მაგ., ერთ-ერთი გულამაყრელი ქალის გადმოცემით, მას ფუძის ანგელოზი თავისი

<sup>26</sup> ამა თუ იმ პიროვნების ღვთაების მიერ სამსახურში აყვანის მიზნით, თუ დანაშაულის გამო დამიზეზება ერთ-ერთ უძველეს რწმენათა კატეგორიას განეკუთვნება, - გი უძველეს დროიდან მოწმდება საქართველოს როგორც მთის, ისე ბარის რაიონებში. იხ. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, იერის ფშავლებში, ენიშკის მოამბე, X I, თბ., 1940, გვ. 114—115; თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1959; А. А. Г в а с а л и я, Селение Цаленджиха Зугдидского уезда, Кутаисской Губернии, СМОМПК, 1894, вып. 19, от. 1, с. 188; И. П а н т ю х о в, О народной медицине туземцев Рионский долины, Мед. сб. кавк. мед. общ. Тф., 1869, с. 34 და სხვ.





თვალთ უნახავს. იგი „საწველაში“ ყოფილა, როდესაც ფუძის ანგელოზს გადაუვლია — „ბურთივით თავი ჰქონია, გრძლად დიდოდა და ბურჩხლსა (ნაპერწყალს) შლიდა, ხელში ხმალი სჭერია და, ვისაც ხმალს დაჰკრავდა, ის აუცილებლად ავად გახდებოდა“<sup>27</sup>.

ასეთივე წარმოდგენა დამოწმებულია მოხვევებში. მოხვევის ოჯახს თავისი მფარველი ანგელოზი და კეთილი სულები ჰყოლია, ასეთი იყო, პირველყოვლისა, ფუძის ანგელოზი, მას ოჯახის უფროსი ევედრებოდა ფუძისა და გვარის გამრავლებას. მათი რწმენით, ვინც ფუძის ანგელოზს აწყენინებდა ის მას დაამიზეზებდა და „დალბირკვლავდა“. — ე. ი. სხეულის რაიმე ნაწილს დაუზიანებდა, ხელს შეიანმოზდა, თვალს აატკიებდა, დააკოჭლებდა და სხვ.<sup>28</sup>.

საინტერესოა აგრეთვე გადმოცემა პირქუშის შესახებ. პირქუში ჭედვის ხელოვნებას მფარველობდა და შემცოდეთათვის უმძიმესი დაავადების — სიღამპლის გაჩენა შეეძლო<sup>29</sup>.

პირქუშიც თურმე დამოუკიდებლად იწვევდა ამ საშინელ სენს. იგი დამნაშავეს „ნავთის წყალს“ გადაასხამდა, ნავთის წყალდასხმული კი „სრუ დაწყულდებოდა, ჩალბებოდა ლოგინჩი“<sup>30</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, იმ შემთხვევაში თუ ხატის რჩეული ღვთისშვილს გაუჭიუტდებოდა და მის ნებას არ დაჰყვებოდა, მთიელთა წარმოდგენით, ღვთაება მას დასჯიდა. თავდაპირველად ეს სასჯელი არც თუ ისე მკაცრი იყო და უმეტესად ღვთაების ხელქვეითი ცხოველებისა და სხვადასხვა სულებს მემშვეობით ხორციელდებოდა.

ერთ-ერთი ფშაველი ხევისბრის გადმოცემით, „ზოგ ხატს გველები ჰყოლია და ამით აშინებდა, ზოგს მყეფარი, როცა ხატის რჩეული „არ ტყდებოდა“ (ღვთაების ნებას არ ემორჩილებოდა ნ. მ.) მათი მისევა იცოდა, ხანდახან ნადირის—დათვის ან მგლის მიხედვაც სცოდნია, თუ ეს პირი კიდევ არ გატყდებოდა, მაშინ მედობილეთ მიუსევდა<sup>31</sup>. თვით ამ ხევისბრისათვის თავდაპირველად მყეფარი და „მცურავი“ მიუსევია გოგოლაურთ წმ. გიორგის ხატს“.

<sup>27</sup> მთხრ. თეთრუა ათილას ასული ჩოხელი-წიკლაური, გუდამაყარი, სოფ. ჩოხი, იხ. ნ. მინდაძე, მთიულეთ-გუდამაყრის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, (ხელნაწერი), 1967, გვ. 39.

<sup>28</sup> ს. მაკალათია, ხევი, თბ., 1934, გვ. 194.

<sup>29</sup> თ. ოჩიაური, ხევსურეთი და ხევსურები, თბ., 1977 წ., გვ. 127.

<sup>30</sup> აღ. ოჩიაური, რელიგია ხევსურეთში, ბუდე ხევსურეთი (ხელნაწერი), საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, 1939, გვ. 381.

<sup>31</sup> მთხრ. პეტრე კუწაშვილი, ფშავი, სოფ. მუქო, იხ. ნ. მინდაძე ფშავის საველე დღიურები, (ხელნაწერი), 1977, გვ. 17.

მისევის შედეგად ეს პირი მოსვენებას კარგავდა. მიღწევი მი-  
სეული ცხოველები ესხმოდნენ თავს, ხანდახან ამ მტაცებლებს  
დღისითაც ჰჭონდა ადგილი.

როგორც აღვნიშნეთ, ამა თუ იმ პიროვნების დასასჯელად ღვთა-  
ება თავის ქვეშევრდომ სულელებსაც იყენებდა, ასეთები იყვნენ პირ-  
ველ რიგში დობილები // მხავეანნი (ფშავი)<sup>32</sup>.

დობილები უმეტესწილად ხატის ბრძანებით მოქმედებდნენ,  
შაგრამ თუ დროს იშოვნდნენ, თვითონაც შეყრიდნენ რაიმე მსუ-  
ბუქ დაავადებას (სურდო, თვალის ტკივილი, დოყვი და სხვ.) ბა-  
ტარა ბავშვებსა და ქალებს, რომელთა მფარველი ანგელოზი, მთი-  
ელთა წარმოდგენით, მამაკაცის მფარველ ანგელოზთან შედარებით  
სუსტი იყო<sup>33</sup>.

საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ ხევსურეთში დამოწმებული  
მასალების მიხედვით, ბავშვი როცა დაიბადებოდა, სადობილოდ  
თიკანს დაკლავდნენ იმისათვის, რომ დობილთ ამ ბავშვისათვის  
მფარველობა გაეწიათ და არაფერი ევნოთ<sup>34</sup>.

არხოტში დამოწმებული მასალების მიხედვით, ღვთაების დამ-  
სჯელ ძალებს წარმოადგენდნენ. აგრეთვე ურწყნი. ურწყნი „ხთი-  
საგან“ დაწყევლილნი ანგელოზნი ყოფილან და ეშმაკებად ქცეუ-  
ლან<sup>35</sup>. ისინი „ღიაცების სახით დადიოდნენ“ და ხატის მითითებით  
მოქმედებდნენ, მაგრამ თუ დროს იშოვნდნენ, ბავშვს ან ქალს ეშ-  
მაკის სახით მოეჩვენებოდნენ, გააგიჟებდნენ და ავად გახდიდნენ<sup>36</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, ხატი დაავადებას ეშმაკის მეშვეობითაც  
იწვევდა — ეს იყო უკიდურესი სასჯელი ღვთაებისა.

როშკაში ერთი ქალი გაგიჟებულა, ვერაფრით დაუწყნარები-  
ათ და დაავადება ასე აუხსნიათ — ქალი ხატის მიზეზით არის ავად,  
ხატი შემოსწყრა და ეშმაკები მიუსიაო<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> ვ ა ქ ი ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველების ამაოდ-მორწმუნეობანი, თხზ., კრბ., ტ. V  
თბ., 1951, გვ. 58.

<sup>33</sup> ხევსურეთში დამოწმებულია აგრეთვე წარმოდგენა, რომ ქალებს მფარველი  
ანგელოზი საერთოდ არ გააჩნდათ. იხ. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, ქართველი ხალ-  
ხის რელიგიური აზროვნების წისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია),  
მიმომხილველი, I, თბ., 1949, გვ. 126.

<sup>34</sup> ალ. თ რ ი ა უ რ ი, რელიგია ხევსურეთში (პირაქეთი ხევსურეთი, არ-  
დოტი), ხელნაწერი, 1939, საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი,  
გვ. 220.

<sup>35</sup> შღრ. ბიბლიურ გადმოცემას ეშმაკის გაჩენის შესახებ.

<sup>36</sup> ალ. თ რ ი ა უ რ ი, დასახ. მასალები, გვ. 450.

<sup>37</sup> მთხრ. თამარ ქისტაური, ერწო, სოფ. სიონი. იხ. ნ. მ ი ნ დ ა ძ ე, ერწო-  
თიანეთის ექსპედიციის დღიური (ხელნაწერი), 1975, გვ. 51.



ასევე აუხსნიათ ფშავში ვინმე ბაზიერაშვილის დაბრუნებას<sup>38</sup>. ბაზიერაშვილი გაგვიხსენებდა, შემდეგ კი კლდეზე გადავარდნილა და დაღუპულა. მთხრობელთა გადმოცემით, იგი თურმე ხატს „უწმინდებავ“, ის კი გაჭიუტებულა, ხატმა „ამიზეხა“ და რომ არა გაუვიდა რა, ეშმაკები მიუსია გააგიჟა და მოკლა<sup>38</sup>.

ასევე ყოფილა პავლე ქოჩაშვილის შემთხვევაშიც. პავლე იახსრის ხატს თავის მეთასჯანძედ სდომებია. მას კი „თავი არ დაუდვია“, ე. ი. ღვთაების ნებას არ დაჰყოლია, მაშინ დაუმიზეხებია, რომ ვერაფერს გამხდარა მისთვის ეშმაკები მიუსევია და მოუკლავს<sup>39</sup>.

ცალკე გვინდა შევეხოთ ფშაურ გადმოცემას თამარ აქიმ დედუფლის შესახებ. თამარ მეფის ხატი ფშავის ცენტრალური სალოცავია. ფშაველთა წარმოდგენით, ამ სალოცავის ერთ-ერთი ფუნქცია მკურნალობის ხელის შეწყობა, მისი მფარველობაა. მას სპეციალურ შესაწირს „წამლის სახსარსაც“ კი სწირავდნენ, რათა წამალს უკეთ ემოქმედა.

თამარ მეფის ხატს სხვადასხვა დაავადებით სცოდნია დამიზეხება. განსაკუთრებით ხშირად კი დოყვს // სასხმოებს (მუწუკებს) გაუჩენდა დამნაშავეს.

თამარის სალოცავთან თამარ აქიმ-დედუფლის წყაროა. ამ წყაროს ხალხი სამკურნალო თვისებებს მიაწერს<sup>40</sup>. თუ „დოყვია-ანი“ ამ წყაროში „გაიბანებოდა“, სასხმოები მოშორდებოდა.

ნ. ხიზანაშვილის აზრით, ფშაველებს მკურნალობა თამარ მეფის განსაკუთრებულ ხელობად მიაჩნდათ და ეგონათ, რომ „დიდებული მეფე ეხლაც უხილავად პატრონობდა თავის ერს, არჩენდა ავადმყოფებს. სპობდა ყველა გვარის ჭირს“<sup>41</sup>.

გფიქრობთ, ფშაველთა აღნიშნულ შეხედულებაში თვით თამარ აქიმ-დედუფლის წყაროს სამკურნალო თვისებებმაც გარკვეული როლი შეასრულა.

დაავადების გამომწვევ ერთ-ერთ მიზეხად მთაში მიცვალებ-

<sup>38</sup> მთხრ. იოსებ ნიკოს ძე კოკლიშვილი, ფშავი, სოფ. უძილაურთა, იხ. ნ. მ. ი. დ. ა. ძე, ფშავის საველე დღიურები, ხელნაწერი, 1977, გვ. 10.

<sup>39</sup> მთხრ. თამარ ტონეს ასული ბაიაშვილი-ქოჩაშვილი, იქვე, გვ. 27.

<sup>40</sup> ე. ბ. ა. დ. ა. ვ. ე. ლ. ი. ძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, თბ., 1974, გვ. 58.

<sup>41</sup> ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, კრბ. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ტ. II, 1940, გვ. 96.



ბულის სულიც მოწმდება. მთიელთა წარმოდგენით, მიცვალებულის სული განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა ცოცხალთა ყრუებაში<sup>42</sup>.

მიცვალებულის სული იწვევდა მცირეწლოვანი ბავშვების უგუნებობას და სხვადასხვა სახის მსუბუქ დაავადებას თავისი სახელის „სამზეოში“, „სააქაოში“ დარჩენის მიზნით. თუ ბავშვი ჭირვეულობდა, მუცელს იტკივებდა ან სხვა რამე აწუხებდა, იტყოდნენ „სახელს მაიკვლევს სულისაო“. წავიდოდნენ მესულთანესთან და ის გაარკვევდა, ვისი მიზეზით იყო ბავშვი ავად.

სწორედ ამიტომ ხევსურეთში ყველა ორ, სამს ან მეტ სახელს ატარებდა. ორი სახელი კი აუცილებლად უნდა ჰქონოდა: ერთი ჯვრისა, მეორე კი სულისა. სულის სახელი აუცილებელი იყო და არ იყო შემთხვევა, რომ სულის სახელი ვინმეს არ რქმეოდა<sup>43</sup>.

როგორც პროფ. ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავდა, მიცვალებულის სახელის დარქმევა ჩვენში თავდაპირველად უნივერსალური ჩვეულება უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ბოლო დრომდე იგი მარტო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთს შემორჩა არქაულ ფორმებში.

ამ ჩვეულებას განაპირობებდა ჩვენს წინაპრებში არსებული რწმენა იმის შესახებ, რომ მიცვალებულის ნეტარება დამოკიდებულია სამზეოში მისი სახელის უკვდავებაზე და კერძოდ იმაზე. თუ ამ სახელს სამზეოში რამდენად ხშირად ახსენებდნენ ხოლმე. ამიტომ იჩენდნენ მიცვალებულის სულები აქტივობას და ყოველ ღონეს ხმარობდნენ თავისი სახელი სამზეოში გადმოეტანათ<sup>44</sup>.

მიცვალებულის სულს სხვა შემთხვევაშიც შეეძლო გამოეწვია დაავადება. მ. კოვალევსკის ცნობით, ფშავში, თუ ვინმე სააქაოს დარჩენილი მიცვალებულის წინაშე მოსახდელ ვალდებულებას არ შეასრულებდა, იგი ამ პიროვნებას დაავადებდა<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურული მთიბლური სიმღერა—გვრინი, მიმომხილველი, II, 1951, გვ. 427.

<sup>43</sup> აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, მიცვალებულის კულტი როშქისა და, უკანხადუს თემებში კრბ. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, თბ., 1940, გვ. 42.

<sup>44</sup> ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 198.

<sup>45</sup> М. Ковалевский, Закон и обычай на Кавказе, т. II, 1856, გვ. 77—78.

მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხების რწმენა-წარმოდგენებით, მიცვალებულის სული ან სრულიად უმიზეზოდ ჩაიბუღებოდა ადამიანის სხეულში, მას ავად გახდიდა, ან დაავადებას იწვევდა იმ შემთხვევაში, თუ მას სათანადო პატივს არ სცემდნენ. იხ. Н. В. Высоцкий, დასახ. ნაშრ., გვ. 34.

კულტურის დაბალ საფეხურზე მდგომი ხალხების მონაცემების კვლევის შედეგად სიგერისტმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ აღნიშნული წარმოდგენის შექმნა სხვადასხვა ფაქტორებით იყო განპირობებული. მაგ., პრიმიტიული ადამიანის წარმო-

მთიელთა წარმოდგენით, მიცვალებულის სული გარდასული დახმარებასაც უწევდა სნეულს. მიცვალებულის სულს ხშირად მიმართავდნენ, რათა მას „ხთისშვილისგან“ გაეგო მიზეზი ავადმყოფობისა — „ეგებ ხატებმა პატივი სცენ და მას უთხრან, რომელმა ხატმა დაამიზეზა ავადმყოფიო“<sup>46</sup>.

იმ შემთხვევაშიც, თუ ავადმყოფს ველარაფერს შეელოდნენ, მიცვალებულის სულს ნიმართავდნენ და „სულეთის“ ღმერთს შესთხოვდნენ დახმარებას<sup>47</sup>.

ზემოაღწერილიდან გამომდინარე, მთიელთა წარმოდგენით, მიცვალებულის სულს შეეძლო როგორც დაავადების გამოწვევა, ისე ავადმყოფისათვის გარკვეული დახმარების გაწევა.

მიცვალებულის სულისათვის ზემოხსენებული ფუნქციის მინიჭება, ვფიქრობთ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში არსებული მიცვალებულის კულტის ერთ-ერთი გამომხატულება უნდა იყოს.

როგორც აღვნიშნეთ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დაავადების გამომწვევად ავი, მავნე თვალის იყო მიჩნეული<sup>48</sup>.

დგენით. სიკვდილის შემდეგ სული ტოვებს სხეულს. ამიტომ მას შემუშოლა შევიდეს „სააქოს“ დარჩენილის სხეულში და დაავადება გამოიწვიოს. უმეტესად იგი თავისი ახლობლის, ნათესავისაგან მიიღტვის. არიან ისეთი მიცვალებულებიც, რომელთაც სიცოცხლის დროს თავისი მისია ვერ შეასრულეს: პატარა ბავშვი, პატარა ძალი, მშობიარობის დროს გარდაცვლილი ქალი და სხვ. მათ, უფრო მეტად ვიდრე სხვებს, სურთ სააქოს დაბრუნება, ისინი მარტობას გრძნობენ და ცდილობენ თავიანთი ახლობელი ადამიანი მოკლან, რათა მასთან ურთიერთობით გაიხარონ. ეს არის, მათი წარმოდგენით, ავადმყოფობის გამოწვევის ერთ-ერთი მიზეზი. სხვა მიზეზი კი მიცვალებულის მიერ დაავადების გამოწვევისა არის ტაბუს დარღვევა და მისადმი განკუთვნილი წესების შეუსრულებლობა. იხ. Henry E Sigerist დასახ. ნაშრ., გვ. 317.

<sup>46</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ხევისურეთი, ნაწ. II, გვ. 16.

<sup>47</sup> ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 61.

<sup>48</sup> დაავადებათა გამომწვევად ავი თვალის მიჩნევა უნივერსალურ და უძველეს რწმენათა რიგს განეკუთვნება. სხვადასხვა ხალხის წარმოდგენით ზოგიერთ პიროვნებას აქვს განსაკუთრებული ნიჭი ადამიანი თავისი მხერით მოაჯადოს, ზოგი ამას აკეთებს უნებლიეთ, ზოგი წინასწარ განზრახვით, ამ უკანასკნელს ჩაღიან შურიანი, ექვიანი ადამიანები, იხ. E. V. G. K a g a r o v, Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции, СПб, 1913, с. 86.

აღნიშნული რწმენის წარმოშობას სხვადასხვა გარემოებას უკავშირებენ. არის შეხედულება, რომ წარმართი ადამიანის ვაგებით, სხეულის სხვადასხვა ნაწილს ჰქონდა ზებუნებრივი ძალა. ეს ძალა ყველაზე მეტად სახისა და თვალისათვის იყო დამახასიათებელი, ამიტომ მოჯადოების უნარი ადამიანმა სწორედ თვალს მიიწერა. იხ. А л ь ф р. Ф о х т, История народных врачебных верований. М., 1874, с. 134—135.





მთიელთა წარმოდგენით, ავი თვალი უმეტესად ბორცვებსა და  
 რიან ადამიანებს ჰქონდათ.

ვაჟა-ფშაველას ცნობით, — „ზოგ კაცს, ფშაველის აზრით, ავი, მანვე თვალი აქვს, თუ იმან შეხედა შურიანის თვალით რომელსამე საგანს, იგი, საგანი სიკეთეს დაჰკარავს, მოინავსება, მოიხიბლება“<sup>49</sup>.

იყო ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც „გათვალვა“ ავი თვალის მქონე პიროვნების უნებურად ხდებოდა, ზოგმა თვითონაც იცოდა, რომ ავი თვალი ჰქონდა და, როცა სადმე მივიდოდა, იტყოდა ბავშვები მომარიდეთო, მათთვის ზიანი რომ არ მიეყენებინა.

მთიელთა წარმოდგენით ავ თვალს, ისევე როგორც ავ სულს განსაკუთრებული ზემოქმედების უნარი ბავშვებსა და ქალებზე ჰქონია. ამ წარმოდგენას, როგორც ჩანს, ჩვენ მიერ უკვე აღნიშნული გააზრება განაპირობებდა.

აღნიშნულ თავში ჩვენ მოკლედ შევეხეთ მთაში არსებულ რწმენა-წარმოდგენებს დაავადებებსა და მათი გამომწვევი მიზეზების შესახებ ამ საკითხს კვლავ დავუბრუნდებით მაგიურ-რელიგიური სამკურნალო საშუალებების განხილვის დროს, რადგან ასეთი სახის სამკურნალო საშუალებათა გამოყენება უმეტეს შემთხვევაში სწორედ აღნიშნული რწმენა-წარმოდგენებით იყო განპირობებული. ამ გარემოების გამო აქ არ შევეხეთ ბავშვთა ინფექციურ დაავადებათა — სახადების შესახებ არსებულ რწმენა-წარმოდგენებს, რომელთა განხილვისათვის ნაშრომში ცალკე თავია განკუთვნილი.

**შინაგან და ზოგნიერთ სხვა დაავადების მკურნალობის მავიზრ-რელიგიური საშუალებანი**

მთიელთა ყოფაში მაგიური საშუალებანი ემპირიულ-რაციონალურ საშუალებებთან ერთად გამოიყენებოდა, ხოლო როგორც წინა თავში აღვნიშნეთ, რელიგიურს მიმართავდნენ ძირითადად იმ შემთხვევაში, როდესაც ავადმყოფს პრაქტიკულად ვეღარაფერს შეელოდნენ. თუმცა აქაც იყო გარკვეული გამონაკლისი, რომელსაც ქვემოთ შევეხებით.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ზოგიერთ რეგიონში სურდოს, ხამაზდის დროს ავადმყოფი ან მისი ოჯახის წევრი პატა-

<sup>49</sup> ვაჟა-ფშაველა, დასახ. ნაშრ., გვ. 61.



რა, რგოლის ფორმის კვერებს დააცხოვდა, ძაფზე აასხამდა, რო მიმზიდველი რომ ყოფილიყო, ჭრელ-ჭრელ ნართებს დასწავდა, სოფლის ბოლოს გზაჯვარედინზე გაიტანდა — ლამაზად მორთულ კვერებს გამვლელი წაიღებს დ ავადმყოფობაც თან გაჰყვებაო. ერწო-თიანეთში მოსახლე ფშავ-ხევსურები კი ავადმყოფ ბავშვს ხელში ფეტვს დააჭერინებდნენ — ბავშვი დაიძინებს, ფეტვი დაიფანტება და ავადმყოფობაც მას გაჰყვებაო.

აღნიშნული მოქმედების მიზანი დაავადების სხვა პიროვნებაზე ან სხვა საგანზე გადატანა იყო.

მთიელთა ხალხურ მედიცინაში სამკურნალო მაგიის ფუნქციას წყალიც ასრულებდა, სურდოს, „ხამაზდის“, „ცრინტას“ დროს ავადმყოფს პირს გამდინარე წყალში დააბანინებდნენ — წყალი ავადმყოფობას თან წაიღებსო. წყალი მოხსენებულია ამ დაავადებისადმი განკუთვნილ შელოცვაშიც:

„ცრინტა შავკარ შავაჰიჭე,  
შავსა ძაღლსა გადაჰიდე,  
ძაღლი გაღმა გამივარდა,  
სურდო (var. ცრინტა) წყალში ჩამივარდა“.

ამ შემთხვევაში წყლის დანიშნულება დაავადებულის სნეულებისგან განწმენდა იყო.

გარდა კატარტიულისა, წყალი აპოთროპეული მაგიის ფუნქციასაც ასრულებდა — მაგ., ციებიანი ავადმყოფი ცივ წყალში უნდა შესულიყო — ავადმყოფობას ცივი წყალი შეაშინებს და წავაო.

მსგავს მეთოდს მიმართავდნენ აგრეთვე ე. წ. „ჭურდ-ოფლის“ დროს, — მძინარეს რომ ოფლი დაასხამდა, ჭურდ-ოფლი აქვსო იტყოდნენ. ჭურდ-ოფლი გათენებისას შეშრებოდა, მაგრამ კაცს ძალიან ასუსტებდა. ავადმყოფს ღამე ცივ წყალს დაასხამდნენ — ჭურდ-ოფლი შეშინდება და წავაო.

ცნობილია, რომ შეშინება, შიში აპოთროპეული მაგიის ერთ-ერთი გავრცელებული სახეა. შეშინების აპოთროპეული მიზნით გამოყენება საქართველოს სხვადასხვა რეგიონშია დამოწმებული მაგ., კახეთში ციებიანი მოულდონელად უნდა შეეშინებინათ, რათა ავადმყოფობას მისი სხეული დაეტოვებინა<sup>50</sup>.

ამრიგად, წყალი, ჩვენ მიერ ფიქსირებული მასალის მიხედვით, მთიელთა ხალხურ მედიცინაში განმწმენდი ფუნქციის მატარებ-

<sup>50</sup> И. Степанов, Приметы и поверья грузин Телавского уезда Тифлисской губернии, СМОПГК, 1894, вып. 1. от. 1, с. 87.



ლია, იგი გამოიყენება, როგორც აპოტროპეული, ისე კატერატიული მიზნით.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ფართოდ იყო გავრცელებული სხვადასხვა დაავადებათა შელოცვებით მკურნალობა.

შელოცვა ვერბალური-სიტყვიერი მაგიის სახეა. შელოცვების არსისა და ფუნქციის შესახებ ლიტერატურაში სხვადასხვა აზრია გამოთქმული<sup>51</sup>, რომელთა განხილვის საშუალება ჩვენ არა გვაქვს, ამჯერად მხოლოდ აღმ. საქ. მთიანეთში ფიქსირებულ შელოცვებს შევხებით.

აღნიშნული შელოცვები ძირითადად მიმართულია სხულიდან დაავადების გამოსადეგნად და წარმოდგენილია ორი სახით: I — სადაც აღწერილია მკურნალობის მსვლელობა (წითელი ქარის, პედნეირის, ფრჩიხილას შელოცვები) და II — სადაც მკურნალობა აღწერილი არ არის და ძირითადი ფუნქცია მაგიურ სიტყვას ენიჭება. (საკეკის ქარის, თიაქრის, სურდოს // ცრინტას შელოცვა).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ შელოცვები ფიქსირებულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ყველა კუთხეში, ამიტომ მათი ჩაწერის კონკრეტულ ადგილს აღარ მივუთითებთ. აღნიშნული შელოცვები საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ჩაწერილი შელოცვების ვარიანტებს წარმოადგენს. წითელი ქარის შელოცვა:

ახალ სახელო ხეთისაო,  
მაამე, ძეგ, სულო წმინდაო,

<sup>51</sup> А. В е т у х о в, Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные не вере в силу слова, Варшава, 1907; Н. П о з н а н с к и й, Заговоры, СПб. 1917; Ал. П о т е б н я, Объяснения малорусских и сродных песен. т. II, Варшава, 1887; С. А. Т о к а р е в, Сущность и происхождение магии, сб. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований, М., 1959; А л ь ф р. Ф о х т, История народных врачевных верований, М, 1874; Г. Ф. Ч у р с и н, Амулеты и талисманы кавказских народов, Махачкала, 1929; Ал. Х а х а н о в, Очерки по истории грузинской словесности, вып. I, М., 1895. პ. უ მ ი კ ა - შ ვ ი ლ ი, ხალხური სიტყვიერება, ტ. I, თბ., 1969, გვ. 187. თ. ბ ე გ ი ა შ ვ ი - ლ ი, ქართული სიტყვიერების ისტორია, სახალხო სიტყვიერება, ნაწ. I თბ., 1925 გვ. 137—138 მ. ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი, ხალხური სიტყვიერების ისტორია თბ., 1952. გვ. 314, ელ. ვ ი რ ს ა ლ ა ძ ე, ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, მთიულეთ-გუდამაყარი თბ., 1958 თ. ო ქ რ ო შ ი ძ ე, შელოცვის უძველესი ქართული ტერმინი, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. XVI, № 2, 1955, გვ. 175—176; ილ. გ ა გ უ ლ ა - შ ვ ი ლ ი, ფერთა სიმბოლიკა ქართულ შელოცვებში, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მაგნე, ენისა და ლიტერატურის სერია № 1, 1979 და სხვ.

მოვიდოდა წითელი ქარი,  
 მოცოდებოდაო მაჩვივითა,  
 შეეყრება ქრისტეს დედა მარიამო,  
 სად მიხვალო წითელო ქარო?  
 უნდა შევიდეთ კაცის ტანშიო,  
 უნდა ვამტვრიოთ ძვლებიო,  
 გავლოკო სისხლი, შევლოკო ტვინიო,  
 მე ვიცი მაგის წამალიო  
 წითელი ფურის რძეო,  
 ყინვარ-შაქარიო,  
 პირიმზე ბალახიო,  
 კურდღლის ტყავიო,  
 ირმის თასმო,  
 ვიმალებოდიო კარის ნაქაჩარშიო, ცხენის ნატერფალშიო  
 გამედივ წითელო ქარო გეხვეწებო,  
 გეხვეწებო დედის ჩემის უბე-ფარავითაო.  
 თორემ ჩაგადებო ჯვეთა-ყურეთაო.  
 უსრობ-უსრობთაო, არ მავდიოდესო  
 წყლისა შხვილიო, არც მამლის ყვილიო,  
 არც გველის წივილიო.  
 ჯვარი გეწეროსო წმინდის გიორგის დაწერილიო.  
 ცხრაჯერ ცხრათა ანგელოზისაო,  
 ცული ტყეშიწავიდაო, ტარის მოსატანადაო,  
 ცულსა თუ თავის მატანილი ტარ ერგებისო,  
 შენ ჩემი ლოცვა, როგორ არ გერგებისაო,  
 ლოცვა ჩემი მოგონილი არ არისო,  
 ქრისტეს დედის მარიამის მოგონილიაო.

შეულოცავდნენ, სიმსივნის დემარკაციულ ხაზს ირმის თასმით  
 “შემოსაზღვრავდნენ — წითელი ქარი აღარ გაიზრდებაო. წითელ  
 ქარს შაქარ-ყინულსა და რძის ნალებს წაუხვამდნენ ზემოდან კი  
 პირიმზე ბალახს დაადებდნენ.

ანალოგიურად მიმდინარეობდა ბედნიერის შელოცვაც. ბედ-  
 ნიერს შემდეგი სიმპტომები ახასიათებდა: ჯერ მოწითალო ფერის  
 სიმსივნე გაჩნდებოდა, შემდეგ ეს სიმსივნე გათეთრდებოდა, დაწ-  
 ყლულდებოდა და მოშავო ფერს მიიღებდა. ახასიათებდა წვა, ქა-  
 ვილი და სახსრების ტკივილი. შდრ. შელოცვაში აღწერილ სიმპ-  
 ტომებს.

ახალ სახელო ხეთისაო,  
 მამავ, ძევ, სულო წმინდაო  
 ბედო ბედნიერო, სახე ტურფა-შენიერო,  
 შახელო კაცისა ტანსა,  
 ივბინები ძალღვივითა,

იქლანები ქორივითა,  
ტბილად იყავი შაქარივითა,  
და ქედი გქონდეს ბროწეულივითა,  
რათ ამოხვალო ცეცხლივითა,  
დაჯდები ვერცხლივითა,  
რა არის შენი წამალი?  
დივის ფქვილი, ქათმს შვილიო,  
წითელი და თეთრი სანდალიო,  
დევის სისხლი, ბაყაყი,  
მომუშული ჩაღანდრი,  
ვარდის ყოილი, დაშაქრული რძე,  
დაცხრი, დაამდი, შენის ყოვლის-წმინდის  
მზესა, დედის ძუძუსავითა.  
თუ არ დაცხრები, არ დაამდები,  
გადაგორდი ცერცვივითა, გადმოგორდი გველივითა,  
გადიქროლე წყალივითა,  
ლოცვა ჩემი, რგება ხვთისა,  
დახმარება წმინდისა გიორგისა.  
გერგოს გეწამლოს.

შეულოცავდნენ და შელოცვაში მოხსენებული წამლებით უწამ-  
ლებდნენ.

უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იპყრობს ამ შელოცვათა  
სტრუქტურა. შელოცვის პირველი ნაწილი შეიცავს ხოტბას, რომელიც მიმართულია თვით დაავადებისადმი. შემდეგ აღწერილია  
დაავადების სიმპტომები, მკურნალობის მსვლელობა, ხოლო უკანასკნელი ნაწილი წარმოადგენს თხოვნას და ზოგჯერ მუქარასაც მიმართულს დაავადებისადმი, რათა მან ავადმყოფის სხეული და-  
ტოვოს.

მეორე სახის შელოცვებში მკურნალობის მსვლელობა აღწერი-  
ლი არ არის — მაგ., „საკეკის ქარის“ შელოცვა. საკეკის ქარის—  
შაკიკის დროს მლოცავი ავადმყოფის წინ დაჯდებოდა. აიღებდა  
ლურჯ ქაღალდს ან ტყემლის ტყლაპს, ან ორივეს ერთად (ზოგჯერ ლურჯ ქაღალდზე შელოცვა იყო დაწერილი) ავად-  
მყოფს თავზე შემოადებდა და შეულოცავდა:

„საკეკი შემოჩვეულა  
ჩვენი საბძლის ბოლოსაო,  
ისე ამტვრევს რკინასაო,  
როგორც პარი<sup>52</sup> თივასაო,

<sup>52</sup> ალ. ხახანაშვილის მიხედვით, საკეკი ქართველებს ხარის სახით აქვთ წარმო-  
დგენილი. იხ. А. Х а х а н о в, დასახ. ნაშრ., გვ. 136. ვფიქრობთ, ამ შემთხვე-  
ვაში ხარი მხოლოდ შედარების მიზნით არის ნახმარი.



ამ შელოცვის ვარიანტი ჩაწერილია რაჭაში, სოფ. სორში. ტექსტი თითქმის იგივეა, მხოლოდ აქ ავადმყოფს შელოცვის შემდეგ ნემსზე აგებულ წითელ ძაფს დაუმაგრებდნენ თავსაკრავზე და შუბლზე ჩამოკიდებდნენ<sup>53</sup>.

შაკიკის დროს წითელი ძაფისა და ნემსის ხმარება აღმ. საქ. მთიანეთში არ არის დამოწმებული. წითელ ძაფსა და ნემსს მთიელები მხოლოდ თვალის დაავადების-ჯიბლიბოს დროს ხმარობდნენ. შესაძლებელია ამ შემთხვევაში ნემსი და წითელი ძაფი თავდაცვით ფუნქციას ასრულებდა, საინტერესოა, რომ წითელ ფერს მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა ბატონების სამკურნალო რიტუალში<sup>54</sup>.

ისეთ შელოცვებს, სადაც მკურნალობის რეცეპტი აღწერილი არ არის, როგორც აღენიშნეთ, განეკუთვნება თიაქრისა და „სენცეცხლას“ შელოცვა.

თიაქრის შელოცვა:

კოვზი მქონდა კოტლაკიო,  
პინა ხორხოშიანიო,  
ძალღი მყავდა აუგო,  
პირალმართში ავუშვიო,  
შე ტიალო თიაქარო,  
ე ყმაწვილი გაუშვიო.

შელოცვის დროს მლოცავს დანა და ნახშირი ეჭირა და ისე ულოცავდა. სენცეცხლას კი შემდეგნაირად შეულოცავდნენ:

სენცეცხლამ გუთანი შააბაო,  
მგელი შააბა ჯარადაო,  
გველი აპურადაო,  
მიწა ხნულიო, ქვიშა თესილიო,  
ვინ ნახა იმაზე ყანა მოსულიო,  
გასქდა მგელი, გაწყდა გველი  
ამოვარდა სენცეცხლა ძირიანად.

შელოცვის შემდეგ სიმსივნის არეს ნახშირით შემოხაზავდნენ — „სენცეცხლა აღარ გაიზრდებაო“.

მთიელთა გადმოცემით, შელოცვა საკმაოდ ეფექტურ სამკურნალო საშუალებას წარმოადგენდა, ამიტომ ხალხურ მედიცინაში მას მკვიდრად ჰქონდა ფეხი მოკიდებული.

<sup>53</sup> Н. Миндели, Селение Сори, СМОМПК, XIV, 1894, გვ. 141.

<sup>54</sup> Г. Ф. Чурсин, დასახ. ნაშრ., გვ. 28—29.



შელოცვა ბევრმა მთიელმა ქალმა იცოდა, მაგრამ მათ შორის ზოგიერთი მაინც გამოირჩეოდა მკურნალობის შედეგის მიხედვით ამიტომ მათ უფრო ხშირად მიმართავდნენ. ამ ქალებს თანასოფლელები მლოცავებს უწოდებდნენ. მლოცავი და მკითხავი ხშირად ერთი და იგივე პიროვნება იყო. მლოცავები იშვიათი გამოჩენისის გარდა, შელოცვაში გარკვეულ საფასურს იღებდნენ, თუმცა საზღაურის გადახდა არავითარი დადგენილ წესს არ წარმოადგენდა და არც მისი ოდენობა იყო განსაზღვრული.

მთაში მლოცავთა გარკვეული „სპეციალიზაცია“ მოწმდება. ზოგი მლოცავი მხოლოდ წითელი ქარის შელოცვაში იყო დახელოვნებული, ზოგი ბედნიერის, ფრჩხილას, შეშინების და სხვა, ზოგმა კი ყველა შელოცვა იცოდა.

შინაგან, სახსრებისა და სხვა დაავადებათა დროს, როგორც ადრე იყო ნათქვამი, გარკვეული რელიგიური რიტუალებიც სრულდებოდა. ეს რიტუალები, მართალია, ავადმყოფის განკურვნის მიზნით ტარდებოდა, მაგრამ მათ სპეციალურ სამკურნალო რიტუალებად ვერ მივიჩნევთ. ეს იყო ჩვეულებრივი რიტუალები, რომლებიც გულისხმობდა ღვთაების ან მისი ქვეშევრდომი ძალების გულის მოგებას, მისგან შეწყენის, დახმარების მიღებას ადამიანის ყოველგვარი გასაჭირის, უბედურების შემთხვევაში.

თვით რიტუალის ჩატარებას წინ უძღოდა დაავადების მიზეზის გარკვევა (იგულისხმება ირეალური მიზეზი) და ღვთაების მიერ დაკისრებული ვალდებულების განსაზღვრა. აქვე აღვნიშნავთ, რომ შინაგანი სნეულებანი უმეტესწილად გააზრებული იყო, როგორც ღვთაებისაგან რაიმე დანაშაულის შედეგად მიღებული სასჯელი — ეშმაკის ჩარევის გარეშე.

ამ ორი საკითხის გარკვევა მკითხავის საშუალებით ხდებოდა. მკითხავის მოვალეობას წარმოადგენდა დაედგინა, რომელი ღვთაება იწვევდა დაავადებას, რა მიზეზით და რას მოითხოვდა იგი. ამ საკითხებს მკითხავი სხვადასხვა სახის მკითხაობით (სანთელზე, ფთილების დახვევით, წილის ყრით) და სიზმრით<sup>55</sup> იგებდა. რო-

<sup>55</sup> ავადმყოფობის მიზეზის სიზმრით გაგება წინასწარმეტყველების ერთ-ერთი უძველესი ფორმაა. განსაკუთრებით პოპულარული იყო იგი ძველი აღმოსავლეთისა და ანტიკურ ქვეყნებში. საბერძნეთში სიზმრით წინასწარმეტყველების — ინკუბაციის ორი სახე არსებობდა: ზოგადი და კერძო ანუ სამედიცინო ინკუბაცია. ამ უკანასკნელს, როგორც თვით სახელწოდებიდან ჩანს, მხოლოდ და მხოლოდ დაავადების დროს მიმართავდნენ. იხ. С. Ж е б е л е в, Религиозные верования в Древней Греции, СПб., 1893, с. 9.



გორც აღვნიშნეთ, რიგი მსუბუქი დაავადებებისა (დოყვი, სურდო, ცრინტა) მთიელთა მიერ გააზრებული იყო, როგორც მცირე ხანა-ჯელი ღვთაების წინაშე ჩადენილი მსუბუქი დანაშაულის გამო, რომელსაც ღვთაება თავისი ქვეშევრდომების—დობილთა ხელით ახორციელებდა. შესაძლებელია ეს დაავადებანი გამოწვეულიყო ღვთაების ჩარევის გარეშეც უშუალოდ დობილების მიერ.

ამ შემთხვევაში დობილებს, „აშალს დაუშლიდნენ“. აშალი პატარა, თხელი, მრგვალი პურებია (დაახლოებით 3 — 5 სმ. დიამეტრის). გამოაცხობდნენ „სამხუთმეტ აშალს და ერთ საწინაოს — გულიან ქადას“. მერე აშალსა და სამ ფეხ სანთელს ხატში მიიტანდნენ. სანთელს აანთებდნენ, ხუცესი იხუცებდა და აშალს ბავშვებს გადაუყრიდა. თუ აშალის დაშლით ავადმყოფს არაფერი ეშველებოდა, დობილებს, გულის მოსაგებად, თიჯანს დაუკლავდნენ.

მთიელთა მიერ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სხვადასხვა დაავადება ღვთაებისაგან გამოგზავნილ სხვადასხვა სახის სასჯელად იყო გააზრებული და აქედან გამომდინარე მის მიერ მოთხოვნილი საზღაურიც სხვადასხვახარისი იყო. უმეტესწილად იგი მოითხოვდა სანთლის დანთებას, საკლავის (ცხვრის, მოზვრის, იშვიათად ხარის) სპილენძის, ვერცხლისა და მამულის შეწირვას, ღამის თევასა და სხვ.

უნდა აღვნიშნოს, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში ადგილი ჰქონია მკითხავეების არაკეთილსინდისიერ მოქმედებას. მათი წყალობით, კერძო მამული ხშირად ხატის მფლობელობაში ექცეოდა. თუ მკითხავს ვინმეს ჯავრი სჭირდა და ეს პირი ან მისი ოჯახის წევრი ავად გახდებოდა, მკითხავი ეტყოდა ხატი მამულს ითხოვსო, ან მამულს „ხატის სადებს“ დაადებდნენ და იგი უკვე ხატის საკუთრებას წარმოადგენდა. გარდა დაკისრებული ვალდებულებისა, ავადმყოფის პატრონი ყოველმხრივ ცდილობდა ღვთაების გულის მოგებას და მას სხვადასხვა სახის ალტქმას აძლევდა. შეუთქვამდა სამკაულის, ვერცხლის, სპილენძის, საქონლის (ხარ-მოზვრისა და ცხვარ-ვერძის) შეწირვას, ღამისთევებს, უღლის ტარებასა და სხვ.

შესახებლებულ საქონელს ხშირად „რქებზე დაკლევდნენ“ (რქებზე დანით ამოსჭრიდნენ) და იტყოდნენ „დალოცვილო (ჯვარის სახელი) თუ ევხლა ამას გამაარჩენ... ეემ ზღვენს შენს კარზედ შამავეკდენ...“ და სხვ. თუ ავადმყოფი მორჩებოდა, შესახებლებულ საქონელს აუცილებლად დაკლავდნენ რომელიმე ღლეობაში, თუ



მოკვდებოდა მაშინ შეეძლოთ არ დაეკლათ, მაგრამ ღვთაების ში-  
შით უმეტს შემთხვევაში მაინც კლავენენ<sup>56</sup>.

მთაში დამოწმებულია საქონლის შეთქმის სხვა წესიც, მაგ., ავადმყოფს სპილენძის ქვაბს შემოავლებდნენ (რასაც გირაო ეწოდებოდა) და ხატს საკლავს შეუთქვამდნენ, სანამ დანაპირებს არ შეასრულებდნენ ამ ქვაბს არ იხმარდნენ.

საინტერესოა აგრეთვე ს. მაკალათიას მიერ ხევსურეთში დამოწმებული ე. წ. ბაღის სახსარი. მძიმე ავადმყოფთან ორ ხარს მიიყვანდნენ და ზედ უღელს დაადგამდნენ, უღელზე ქვაბს ჩამოჰკიდებდნენ და შიგ ბაღს ჩასვამდნენ, ვისაც ემეტებოდა ხარს რქაზე ვერცხლის ქამარ-ხანჯალსა და შიბს შეაბამდა და თავის სალოცავ ხატს შეევედრებოდა ავადმყოფის გამოჯანმრთელებას. ამის შემდეგ შესახელებულ ხარებს აუშვებდნენ და, ავადმყოფი ვანიკურნებოდა თუ მოკვდებოდა, ხარს ორივე შემთხვევაში დაკლავდნენ<sup>57</sup>.

ღვთაებისათვის შესაწირავად განკუთვნილ საკლავს ხევსურეთში სამეშველოს უწოდებდნენ. ალ. ოჩიაურის განმარტებით, ხთისშვილს სამეშველოს იმისთვის უკლავდნენ, რომ მას ავადმყოფისათვის ეშველა, დახმარება აღმოეჩინა და მომაკვდავი კაცი მოერჩინა.

ამავე მიზნით ხდებოდა სამხვეწროს შეთქმა და შეწირვა. თუ სამეშველოს ოჯახი შეუთქვამდა, სამხვეწროს — მთელი სოფელი. სოფლის მხვეწური შეიკრიბებოდა, საერთო საკლავს შეიძენდა, მას ჯვარს შესწირავდა და ავადმყოფის გადარჩენას შესთხოვდა.

ავადმყოფის პატრონი ჯვარს ღამის თევებსაც შეუთქვამდა ხოლმე, რომელიმე დღეობისათვის მოემზადებოდა, — გამოხდიდა არაყს, მოხარშავდა ლუღს. დააცხობდა ქადებს, პურებს. დღეობის წინა დღეს ხალხს მოიპატიებდა. მოპატიებულებს თავის მხრივ სასმელი მოჰქონდათ, მოიყვანდნენ ჯვარიონს. ჯვარიონი ხატის დროშას მოიტანდა, ხუცესი ოჯახში საკლავს დაკლავდა და ოჯახს დაამწყალობებდა. იმ ღამეს ავადმყოფის ოჯახში გაათევდნენ და ნეორე დღეს წავიდოდნენ ხატში დღეობაზე.

ხეეში, სოფელ ფხელშეში, არის კვირალღვისშვილის ხატი, რო-

<sup>56</sup> ალ. ოჩიაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, III (ბუდე ხევსურეთი), ხელნაწერი, 1939, საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, გვ. 23.

<sup>57</sup> ს. მაკალათია, ხევსურეთი, ტფ., 1935, გვ. 233.



მელსაც ქალების ხატს უწოდებენ და ავადმყოფის გამოჯანმრთელებისას სწორედ მას შესთხოვდნენ. — „ამ მიზნით ავადმყოფი დაუვლიდა, ყველანი მას ეწეოდნენ, აძლევდნენ მძივებს, თეთრ ფულებს, ქსოვილის ნაჭრებს, სამკაულებს და სხვ. შემდეგ, მხვეწარი ფიცრისაგან ადამიანის სახეს გამოჭრიდა, მას ქალის ტანისამოსით შემოსავდა და მძივებით შეამკობდა. ხატობა დღეს ასეთი დედოფლები კვირეღვისშვილის ხატში მიჰქონდათ და იქ ტოვებდნენ“<sup>58</sup>.

სხვადასხვა სახის დაავადების დროს მთიელები ხატს რაიმე შარნის (შანა ნ. მ.) ტარებას შეუთქვამდნენ, მას განსაზღვრულ დრომდე ატარებდნენ და შემდგომ ხატობას ხატს სწირავდნენ<sup>59</sup>.

ასეთი იყო ვერცხლის ფული, რომელსაც ავადმყოფს თავზე შემოაფლებდნენ, შემდეგ გულზე ჩამოკიდებდნენ და რომელიმე დღეობაზე ხატს შესწირავდნენ.

ხატის ამ შანებს შორის განსაკუთრებით აღსანიშნავია ხატის უღელი. როდესაც მთიელი დედაკაცი ავად გახდებოდა (ან ვინმე გაუხდებოდა ავად ნ. მ.) და ამას ხატის მიზეზად ჩათვლიდა, ერთ რომელიმე ძლიერ ხატს განკურვანას შეევედრებოდა, ყელზე მისი უღლის ტარებას შეუთქვამდა. ამ მიზნით სწავლილი ქალი ხატის უღელს მკვდელს შეუკვეთავდა, თითოეული უღლის გაკეთებაში თეთრ აბაზიანს აძლევდა. ხატის უღელი სხვადასხვა ზომისა და სისხოსი იყო.

დედაკაცი უღელს, ყელზე გაიკეთებდა რომელიმე ძლიერ ხატს თავს შეკვედრებდა და აღუთქვამდა, რომ გარკვეულ დროს ატარებდა. ხატის უღლის ტარების ხანგრძლივობა დამოკიდებული იყო ავადმყოფობისა და შეცოდების სიმძიმეზე. ჩვეულებრივად კი მას დაახლოებით სამ წლამდე ატარებდნენ<sup>60</sup>.

ზოგი მთიელი დედაკაცი ორ-სამ ასეთ ხატის უღელს ატარებდა. ამ დღიდან ხატის უღლიანი დედაკაცი ხატის მონად ითვლებოდა. დადებული ვადის გასვლისას ყელუღლიანი ქალი მიდიოდა იმ ხატის დღეობაში და თან მიჰქონდა ნახუჭი, კელაპტარი და თეთრი ფულა. ამ „საწირს“ მას აქ დეკანოზი ჩამოართმევდა და დაამწყვლოებდა. დალოცვის შემდეგ დეკანოზი დედაკაცს ყელიდან უღელს შესხნიდა და ხატის ნიშში შესდებდა. ამასთანავე, დედაკაცი უღ-

<sup>58</sup> ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხევი, ტფ., 1934, გვ. 213—214.

<sup>59</sup> მ ი ს ი ე ე, ხევისურეთი, ტფ., 1935, გვ. 233.

<sup>60</sup> მ ი ს ი ე ე, მთიულეთი, თბ., 1930, გვ. 145.





ლის „საცვეთში“ დეკანოზს თეთრ ორშაურიანს აძლევდა ამოწმ-  
დეგ დედაკაცი ხატის მონობისაგან თავისუფალი იყო<sup>61</sup>.

აღსანიშნავია რომ: „ლაშარობას, ფშაველი კაცი თუ ქალი, რომელსაც ავადმყოფობის დროს, მისგან თავის ან შვილის გადარჩენის მაზნით „მონობაზე“ აღთქმა ჰქონია მიცემული, ჯალაბაურის ჯაჭვს კისერზე იდებდა და დაოთხილი გარს უვლიდა სასანთლე კოშკს, რომელიც ლაშარის ჯვარის კარზე იყო და დღესაც არის აღმართული.

ფშაველი, რომელიც კისერზე დადებული მძიმე ჯაჭვით ჯვარის კარზე დაოთხილი მოძრაობს, თვალნათლივ წარმოგვიდგენს ლეთაებისადმი ტყვე-მონად შეწირვის რიტუალს“<sup>62</sup>.

ვ. ბარდაველიძის აზრით, ჯალამბარი და მისი მსგავსი ჯაჭვები თავისი წარმოშობით სტრაბონისა და მასზე აღრინდელი ხანის როგორც ბარის, ისევე მთის იბერიას უნდა უკავშირდებოდეს. როდესაც აქ, იბერიაში არსებობდა საზოგადოებრივი განვითარების გარკვეული, სახელდობრ, ადრეკლასობრივი წყობილება და მისი შესაფერისი ასტრალური რელიგია ღვთაებრივი ტრიალით<sup>63</sup>.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე ხატის უღლების ტარება ხატის მონობის სიმბოლური ასახვა იყო, ხოლო დაავადების გამო ხატის მონად შედგომის წესი საქართველოში უძველესი დროიდან ყოფილა გავრცელებული.

იშვიათად ავადმყოფობაზე „ქენგლის დადებაც“ იცოდნენ. ქენგლი ხთისშვილისათვის მიცემული ისეთი აღთქმა იყო, რომელიც აღმთქმელს ყოველ წელიწადს ერთსა და იმავე დღეობაში, დანიშნულ დღეს უნდა შეესრულებინა. ქენგლი შთამომავლობაზეც გადადიოდა. საერთოდ, ქენგლის დადება დანაშაულზე იცოდნენ. კაცი თუ დანაშაულს ჩაიდენდა, მაშინ ღვთაებას რამეს აღუთქვამდა, ან ღამის თევას ყოველწლიურად ერთსა და იმავე დღეობაში, ერთსა და იმავე დღეს ან საკლავის დაკვლას, ან დროშათ განათვლას წელიწადში ერთხელ (დროშათ განათვლა ეწოდება, როდესაც საკლავს დაკლავენ და მის სისხლს დროშას წაუსვამენ)<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> იქვე, გვ. 145—146. უღლის ტარება ს. მაკალათიას ფშაველიც აქვს დამოწმებული, იხ. ს. მაკალათია, ფშაველი, 1934, გვ. 202.

<sup>62</sup> ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, თბ., 1974, გვ. 24.

<sup>63</sup> იქვე, გვ. 28—29.

<sup>64</sup> აღ. თხილაური, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, VII. (პირიქით ხევსურეთი ხახაბო—არხოტი), ხელნაწერი, 1939. საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების, არქივი გვ. 219—220.



ქენგლი ძალიან მძიმე ვალდებულება იყო და ამიტომ მას ექსპლუატაციის  
ლოდ უკიდურეს, განსაკუთრებულ შემთხვევებში კისრულობდნენ.

იმ შემთხვევაში, თუ ავადმყოფი ან მისი პატრონი რაიმე მი-  
ზეზის გამო მკითხავთან წასვლას და ხატის მიზეზის გარკვევას ვერ  
ახერხებდა, — „ჭდეს ამოადებდა“ (ხეზე, სახლის ბოძზე ან კა-  
რებზე ჭდეს გააკეთებდა) — ეს ღვთაების წინაშე მიცემულ პი-  
რობას ნიშნავდა, ე. ი. თუ ღვთაება ავადმყოფს შვებას მისცემ-  
და, მისი ყოველი მოთხოვნა შესრულდებოდა.

რელიგიური რიტუალები კულისსმობდა ღვთაების ზემოქ-  
მედების გზით ავადმყოფის განკურვნას და, თუ ერთ შემთხვევაში  
ავადმყოფის მიერ ღვთაების მოთხოვნის, მის მიერ დაკისრებული  
ვალდებულების შესრულებას ითვალისწინებდა, მეორე შემთხვევაში  
ტარდებოდა თვით ავადმყოფის ან მისი პატრონის უშუალო ინიცი-  
ატივით ღვთაების გულის მოსაგებად, მისგან დახმარების შეწყვეტის  
მიღების მიზნით.

**ფსიქო-ნერვულ დაავადებათა მკურნალობის მაგიურ-რელიგიური  
საშუალებანი**

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამოწმებულია სხვა-  
დასხვა სახის ფსიქო-ნერვული დაავადებანი: ძილფხიზნობა, ძი-  
ლად დაცემა, მაჯლაჯუნა, მწოლელა, უემური, ბნედა, შეშინება,  
დაკელთვა და სხვ. რომელთა შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდ-  
გენები ჩვენ მეტ-ნაკლებად წინა თაგში განვიხილეთ.

ამჯერად შევეხებით ამ დაავადებებთან დაკავშირებულ მაგი-  
ურ-რელიგიურ საშუალებებს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ფსიქო-ნერვული და-  
ავადებების დროს განმწმენდი მაგიის სხვადასხვა სახეს იყენებდ-  
ნენ.

ყურადღებას იპყრობს ბნედასთან დაკავშირებული მაგიური  
საშუალებანი.

აღნიშნული სნეულების სიმპტომებს მთიელები შემდეგნაი-  
რად აგვიწერენ — „თუ ვინმეს ბნედა ჰქირს, უტბად მოუვლის, გა-  
დაიქცევა, ხელებს და ფეხებს იქნევს, პირიდან ქაფი მოსდის“<sup>85</sup>.

<sup>85</sup> მთხრ. მართა სვიმონის ასული ილიძე, თუშეთი, სოფ. დოქუ. იხ. ნ.  
მ ი ნ დ ა ძ ე, თუშეთის ექსპედიციის დღიური, ხელნაწერი, 1965, გვ. 28.



შეტევის დროს ავადმყოფის ირგვლივ ხანჯლით წრეს შემო-  
ხაზავდნენ, ან მას ზოგჯერ ხანჯალსაც (ბრტყელი პირით) დასუსტ-  
დნენ. ამ შემთხვევაში ორი მაგიური საშუალება ფიგურირებ-  
და: — ხანჯალი და წრეხაზი.

ცნობილია, რომ რკინას, სხვადასხვა ხალხის წარმოდგენით,  
ავი სულებისაგან დამცველი ძალა გააჩნდა. რკინის განმწმენდი  
ფუნქცია შესამჩნევად იყო გამოხატული კავკასიელთა რწმენა-წარ-  
მოდგენებში<sup>66</sup>.

რკინის საგნებიდან განსაკუთრებული ძალა ხანჯალს ენიჭე-  
ბოდა. ფშაველების წარმოდგენით, ეშმაკებს ხანჯლის დიდი „შიში  
ჰქონდათ და მას გაუბრბოდნენ<sup>67</sup>.

საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ხევსურების რწმენით, ავი  
სულები (ალი, ქაჯი და სხვ.) განსაკუთრებით პატარა ბავშვებს ერ-  
ჩოდნენ. ისინი ცდილობდნენ ბავშვები თავიანთი გავლენის ქვეშ  
მოექციათ. ამ საფრთხის თავიდან ასაცილებლად მშობლები ბავშ-  
ვის აკვნის გვერდზე ქარქაშში ჩაგებულ ხმალს, ხანჯალს ან დანას  
დაამაგრებდნენ და ამ გზით ავ სულებს გზას უჭრიდნენ<sup>68</sup>.

ინტერესს იწვევს ის გარემოება, რომ დონ ქრისტეფორო დე  
კასტელის ცნობით — „საქართველოში, სამეგრელოსა და სხვა სამე-  
ფოებში ცნობილ პირებს, და ქალებს, ავადმყოფობის დროს, სა-  
წოლის ირგვლივ ბადეს შემოახვევდნენ და გარს შემოუწყობენ  
ხოლმე ცრუმორწმუნეობის ნაირნაირ ნივთებს, მხედრებს და წო-  
დების მქონეთ კი მოკლე ხმალს, მსუბუქსა და მრგვალ ფარს“<sup>69</sup>.

უნდა აღინიშნოს, აგრეთვე რომ მაგიური დანიშნულება ჰქო-  
ნდა წრეხაზსაც, კერძოდ, მთიელთა წარმოდგენით ხანჯლით შემო-  
წერილ წრეს ავსული ვერ გადააბიჯებდა. „ხევსურეთში — „მირგ-  
ვალა“ — წრის მაგიურ-აპოთროპეული დანიშნულება, შემდეგი  
მაგალითიდან მკლავნდება: „კუდიან წუხრა“ (აღდგომის წინა ხუთ-  
შაბათი) კუდიანებისა და ეშმაკების, ბოროტი ძალების თავშეყრი-  
ლობის დღედ იყო მიჩნეული. ამ დღისათვის ცრუმორწმუნე ხე-  
სურს მართებდა განსაკუთრებული ზომების მიღება, რათა ბოროტ  
ძალებს მისთვის ზიანი არ მიეყენებინათ. სხვათაშორის „კუდიან-  
წუხრა“-ს ცოდნით „მესმინაედ დაჯდომა“ ანუ „სმინობა“.

<sup>66</sup> იხ. Дж. Фрезер, Золотая ветвь, М., 1931, გვ. 26.

<sup>67</sup> იხ. Г. Ф. Чурсин, დასახ. ნაშრ., გვ. 23—24.

<sup>68</sup> ა. ი. ყ ა მ ა რ ა უ ლ ი, ხევსურეთი, ტფ. 1932, გვ. 71—72.

<sup>69</sup> დონ ქრისტეფორო დე კასტელი, ცნობები და აღბო მი  
საქართველოს შესახებ, თბ. 1977. გვ. 120



მესმინაედ დაჯდებოდა მამაკაცი სოფლის გარეთ, სადაც დიანებისა და ეშმაკების საკრებულო ეგულებოდა, „მესმინაედ ჯლომის“ მიზანი იყო — მოესმინა კუდიანებისა და ეშმაკების საუბარი: ისინი იმ ღამით ილაპარაკებდნენ, თუ ვის რა ზარალი მიეცემა, ვინ გარდაიცვლება და სხვ.

იმისათვის, რომ მესმინავს მათი საუბარი მოესმინა, საჭირო იყო მას კუდიანებისა და ეშმაკების არ შეშინებოდა, ადგილიდან არ დაქრულიყო და წრე შემოეელო თავის გარშემო მიწაზე<sup>70</sup>.

მაგიურ საშუალებებს მიმართავდნენ აგრეთვე „დაზარულის“ სამკურნალოდ. დაზარული დაშინებულს ნიშნავდა. „ზარი — საზარელისაგან შიში“ — განმარტავს სულხან-საბა ორბელიანი. „ბავშვი თუ დაშინდა“, „დაიკრუნჩხა“, სულ გალურჯდა დაზარულად მიიჩნევდნენ — ავი სულისაგან არის შეშინებული, ეშმაკი აშინებსო — იტყოდნენ<sup>71</sup>. როდესაც ბავშვი დაიზარებოდა, ე. ი. კრუნჩხვები მოუვლიდა „ზედნაცვამ“ პერანგს დაწვავდნენ, ავი სული დაწვევაო (მთიულეთ-გუდამაყარი, თუშეთი). მსგავსი მასალა დამოწმებულია აჭარაში<sup>72</sup>.

ამჯერად მაგიური მნიშვნელობა ცეცხლს ენიჭებოდა. უნდა აღინიშნოს, რომ წარმოდგენა ცეცხლის მაგიურ-განმწმენდ ძალაზე საქართველოში ძველთაგან იყო გავრცელებული<sup>73</sup>.

შეშინებული // დაშინებული სხვა სახის ფსიქო-ნერვულ დაავადებასაც აღნიშნავდა. მთიელთა გადმოცემით, შეშინებულს მადა ეკარგებოდა, უძილობა და მოჩვენებები აწუხებდა.

შეშინებულს მლოცავთან მიიყვანდნენ, მლოცავს ხელში დანა და ნახშირი ეჭირა, ულოცავდა და თან ნახშირით შუბლზე, ნიკაპზე და ლოყებზე ჯვრებს უსვამდა. ან როგორც ვაჟა-ფშაველა გადმოგვცემს: „მლოცავი გამოართმევს ხელსახოცს, გადაჰზომავს, მტყავლით შეეეცავს და ნემსს გაუკეთებს და შიგ ნახშირს გაახვევს. დაადებს გულზე მარჯვნივ, მარცხნივ და მოჰყვება ლოცვას“<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, გ. ჩ ი ტ ა ი ა, ქართული ხალხური ორნამენტი I ხვესტურული, თბ., 1939, გვ. 23.

<sup>71</sup> მთხრ. ნინო ბერიძის ახალი ხოშურაული-ხიზლაშვილი, ფშავი, სოფ. ბეტის ჩრდილი; იხ. ნ. მ ი ნ დ ა ძ ე, ფშავის ექსპედიციის დღიურები, ხელნაწერი, 1964 წ. გვ. 37.

<sup>72</sup> М. Т. М а ш у р к о, Из области народной фантазии и быта, СМО-МПК, т. 32, 1903, с. 64.

<sup>73</sup> ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ზაბარ), თბ., 1951, გვ. 84.

<sup>74</sup> ვ ა ჯ ა ფ შ ა ვ ე ლ ა, თხზ., ტ. 5, თბ., 1964, გვ. 131.

ახალ სახელო ზეთისაო,  
დედ-მამისა და ძისაო,  
შეგილოცავ შეშინებულისას.  
რამ შეგაშინა? თვალტრელმა შეგაშინა?  
თვალშავმა შეგაშინა? ცხენის ჭიხვინმა შეგაშინა?  
კაცის კნავილმა შეგაშინა?  
წყლის შხელიმა შეგაშინა?  
ძროხის ბლავილმა შეგაშინა?...  
რამაც შეგაშინა ისე იმან დაგარჩინა.  
თეთრი ქორი ქანდარასა, ქათამი საბუღარასა,  
გულო ჩაჭექ ალაგასა, გულო თავის ალაგასა,  
ღმერთო შენ დასწერე, შენი წყალობის  
პირჯვარი (ავადმყოფის სახელი ნ. მ.)  
ეს ლოცვა ლოცვად გამოადგება,  
როგორც ცულს თავის მოჭირილი ტარი  
ტარად გამოადგება.  
ლოცვა ჩემი დახმარება ღვთისა“.

ან უფრო მარტივი ვარიანტი:

მარიამი შეშინდაო,  
გული გადმოუვარდაო,  
გულო გულის ალაგასა,  
ჩაჭე ბუღის ალაგასა,  
თეთრი ქორი ქანდარასა,  
ქათამი საბუღარასა.

როგორც აღვნიშნეთ, შეშინებულს სხვა სახის ფსიქიურ და-  
ავადებების მსგავსად, ავი სულის, ბოროტი ძალის მიზეზით გა-  
მოწვეულ სნეულებად მიიჩნევდნენ, რაც ნათლად არის ასახული  
შეშინებულის შელოცვის ერთ-ერთ ვარიანტში:

სახელო ღვთისა, მამისა, ძისაო,  
სულისა წმინდისასა ულოცავ ყმაწვილსა,  
გულო გულის ალაგასა,  
ხორციო ხორცის ალაგასა,  
სულო სულის ალაგასა,  
რამა შეგაშინაო, ძალის ყეფამავო  
ღედის ხმაურობამო,  
კაცის ფეხმავო, მამლის ყულიმავო,  
მოშორდი შე წყეულოვო სულო  
შენგან არის შეშინებულო და ა. შ. <sup>75</sup>

ავადმყოფის ავის სულისაგან განთავისუფლების მიზნით,  
სწვადასხვა სახის განმწმენდ საშუალებებს მიმართავდნენ. ამ შემ-  
თხვევაში — რკინასა და ნახშირს. ცნობილია, რომ ნახშირი, რო-

<sup>75</sup> ლოცვა შეშინებულისა, ხელნაწერთა ინსტიტუტი, Q — 3690.





გორც ცეცხლის სიმბოლური გამოსახულება, ბოროტი საწინააღმდეგო ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენდა.

აპოთროპეული მნიშვნელობა ჰქონდა ჯვარსაც<sup>76</sup>.

მთიელთა გადმოცემით, როდესაც ადამიანი გაითვალებოდა ის ცუდად იყო, გული უღონდებოდა, ხალისი ეკარგებოდა, პურს ვეღარ ჰამდა, ვერ მუშაობდა, შინდებოდა. „გათვალულის“ მკურნალობის დროსაც განმწმენდ მაგიურ საშუალებებს მიმართავდნენ: მაგ., ავადმყოფს მლოცავთან მიიყვანდნენ. ის წინ წყლით სავსე თასს დაიდვამდა, შიგ ანთებულ ნახშირს ჩაადებდა, მერე ნახშირიან წყალს ავადმყოფს შეასხურებდა. თან დანით ჯვრებსაც დაუსვამდა და შეულოცავდა:

ახალ სახელო ზეთისაო,  
სამჯერ სახელო ზეთისაო,  
შეგილოცავ თვალისასა, ავის თვალისასა, ავის გულისასა,  
იჯდა დედა მარიამი, ოქროს სკამსა  
წსოვდა ქსელსა ძოწეულისასა,  
თმასა წნავდა ბროწეულისასა,  
გვერდზე ედგა მილთა კოკა,  
შიგ ედგა ვარდის წყალი.  
ჩამაიარა გეთა ურიამა.  
შენატრა სანატრელი.  
გადაიქცა მილთა კოკა,  
დაიღვარა ვარდის წყალი.  
დაჯდა დედა მარიამი,  
დაიწყო ტირილი, ჩამაიარა დალოცვილმა.  
ქრისტე ღმერთმა უთხრა:  
დედა მარიამო რა გატირებსო?  
დედა მარიამმა უთხრა, რა არის რა მატირებსო?  
ჩამაიარა წყეულმა გეთა ურიამა,  
შენატრა სანატრელი, გადაიქცა მილთა კოკა,  
დაიღვარა ვარდის წყალი,  
უთხრა ქრისტე ღმერთმა  
დადგი უმხსნელიო, <sup>77</sup> ჩაყარე უშრეტიო<sup>78</sup>,  
ავიდგება მილთა კოკა, ჩავიდგება ვარდის წყალი,  
ქსელს დაქსელავს ძოწეულისას, თმას ბროწეულისას  
წმინდა გიორგიმ დასწყევლოს ავის თვალი, ავის გული“.

არსებობდა შელოცვის უფრო მარტივი ვარიანტი:

<sup>76</sup> ჯვრის აპოთროპეული მნიშვნელობის შესახებ, იხ. ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი -  
ძ ე, გ. ჩ ი ტ ა ი ა, დასახ. ნაშრ., გვ. 6.

<sup>77</sup> უმხსნელი—დილის წყალი.

<sup>78</sup> უშრეტი—ცეცხლის ნახშირი.



ახალ სახელო ხეთისაო, დედ-მამისა და ძისაო,  
 შეგილოცავ თვალისასა, პირველ ჩემი თავისასა,  
 შინაურისასა, გარეულისასა, თვალჭრელისასა, თვალშავისასა.  
 შენსა გამთვალავსა—თვალში ნაცარი, გულში ლახვარი,  
 ბანიდან მეხი, კარიდან ცეცხლი,  
 ღმერთო შენ დასწერე შენი წყალობის პირჯვარი  
 (ავადმყოფის სახელი ნ. მ.)  
 ლოცვა ჩემი რგება ღვთისა.

საინტერესოდ მიგვაჩნია უქმურის მკურნალობაც. დაავადებულ ბავშვს პერანგს გახდიდნენ და ამ პერანგს ცეცხლში დასწვავდნენ— უქმური დაიწვებაო ან დანასა და ნახშირს აიღებდნენ, ნახშირით ჯვრებს „დასწორდნენ“, ავადმყოფს უბეში ჩაუყრიდნენ და „შეულოცავდნენ“:

უქმური მოდიოდა  
 შუალამის ბინდისასა,  
 მოაქნევდა ყავარქენსა,  
 ტანგრძელსა და გიშლისასა,  
 დაუხვდა დედა მარიაში  
 სად მიდიხარ უქმუროო?  
 ბაღღების საშინებლადა,

დედ-მამის სატირებლადა,  
 ბაღღებს ვინ გატირებინებს,  
 დაგცემენ შავტარა დანასა,  
 გაღმთვალდნენ შანასა,  
 ფუი, წმინდა გიორგიმ დაგწყევლოს  
 ლოცვა ჩემი რგება ღვთისა“.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დამოწმებული წარმოდგენები უქმურის შესახებ და მისი მკურნალობის მაგიური საშუალებანი გარკვეულ მსგავსებას ჰპოვებს ჩვენ მიერ შემოაღწერილთან<sup>79</sup>. როგორც აღვნიშნეთ, ფსიქო-ნერვულ დაავადებებს მთიელი მოსახლეობა სხვადასხვა მიზეზით ხსნიდა, ზოგ მათგანს ღვთაებას მიაწერდა, ზოგს ავსულებს. აქედან გამომდინარე, სხვადასხვა სახის დაავადებებს სხვადასხვა რელიგიური საშუალებები დაუკავშირდა.

როგორც შინაგან სნეულებათა შემთხვევაში, ისე ფსიქო-ნერვულ დაავადებათა დროს, უპირველეს ყოვლისა, საჭირო იყო მკითხავის საშუალებით დაავადების მიზეზის დადგენა და ხატის მიერ დაკისრებული ვალდებულების განსაზღვრა.

შეღარებით მსუბუქ ნერვულ დაავადებათა (ძილფხიზვნობა, ძილად დაცემა და სხვ.) გამომწვევად ამ შემთხვევაშიც დობილები მიაჩნდათ და მათი გულის მოსაგებად აშალის დაშლასა და თიკნის მსხვერპლშეწირვას მიმართავდნენ.

ჩვენი ყურადღება მიიქცია ერთ-ერთმა ფსიქიურმა დაავადებამ, რომელსაც ადგილობრივი მოსახლეობა „დამიზეზებას“ უწოდებს.

<sup>79</sup> Т. Мамаладзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 102; ქ. ნოღაიძელი, ეთნოგრაფიული ნარკვევი აჭარელთა ყოფა-ცხოვრებიდან, ტფ., 1939, გვ. 10—11 და სხვ.



როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დამიზღვება ღვთაებას უკავშირდებოდა და მთიელთა მიერ სხვადასხვა გარემოებით აიხსნებოდა. ამჯერად განვიხილავთ დამიზღვების ერთ-ერთ სახეს, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ხატის მიერ თავისი რჩეული პიროვნების ხელდების შემთხვევაში და ძირითადად ნერვული სახის დაავადებით ვლინდებოდა. „დამიზღვებულს ხასიათი ეცვლებოდა, თავსა და გულს იტკიებდა, ტიროდა, გრძნობა ეკარგებოდა, უმადობა, უგუნებობა ემჩნეოდა, ასეთი მდგომარეობა პერიოდული იყო. ავადმყოფი ხან კარგად შეიქმნებოდა, ხან კი ავადმყოფობა უძლიერდებოდა. დაავადებას ხალხი და ქადაგ-მკითხავეებიც ხატის მიზეზით ხსნიდნენ, ვინაიდან ასეთი დამიზღვება, მათი წარმოდგენით, დანაშაულის გამო არ იყო გამოწვეული. ამბობდნენ, რომ მას ხატი კელს ღებს, მეენედ ან ხუცესად იყვანს“<sup>80</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამიზღვების აღნიშნული სახე დაკავშირებულია ქადაგთან და ხევისბერთან (თავხევისბერი). ხატის სამსახურში დამიზღვებით ღგებოდა, აგრეთვე მეღროშე და მეთასვანძე, იშვიათად დასტური.

ამჯერად შევხებით თავხევისბერთან დაკავშირებულ დაავადებას. აქვე აღვნიშნავთ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში თავხევისბრობა „მადენილობით“, ე. ი. ერთსა და იმავე გვარში მოდიოდა.

საინტერესოა ერთ-ერთი ფშაველი ხევისბრის გადმოცემა — „მე თოთხმეტი წლის ვიყავ, რომ პირველად მომჩვენა.. მაგრამ 15 წელს ვავუძელ. კევისბერობა და სიკვდილი ჩემთვის ბედენა იყო. მაგრამ საქონელი დამელუბა, შვილი მომიკვდა. მე თვითონ ავად ვიყავი, ვჟინიანობდი, ვცემდი ხალხს, ჯალაბშიც ვჩხუბობდი, ზოგჯერ გულში დაკვივლებასავით მომდიოდა, ზოგჯერ გაფრენამდე ფრთები მაკლდა. მეცვლებოდა ხასიათი. ასე ვიყავ 15 წელი. სიზმარში ვხედავდი, რომ ხატში როცა მივდიოდი, ხევისბერები უკან იხევდნენ და საქმეს მე მაკეთებინებდნენ. მე მეხათრებოდა. სანამ ვავტყდებოდი, როგორც ციებ-ცხელება ისე დამემართა, სიცხეს მაძლევდა, გული მისხვაგვარდებოდა., თვალწინ მიბნელებოდა, გონება მერეოდა, სხვანაირად მეჩვენებოდა ხალხი, მერე ჩვენები წავიდნენ მკითხავთან. მკითხავმა თქვა ამიზეზებსო, არ შეიძლება ნუ სტანჯავ თავს, უნდა გატყდესო, თავი უნდა დაუდოსო, მერე კი ვავტყდი კევისბერად“<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 16—17.

<sup>81</sup> მთხრ. პეტრე კუჭაშვილი, ფშავი, სოფ. მუქო, იხ. ნ. მინდაძე, ფშავის სპეციალური ლექსები, ხელნაწერი, 1978 წ., გვ. 3—5.



ანალოგიური ფაქტები მოწმდება ალ. ოჩიაურის მასალებში<sup>82</sup> „კევისბერად მიმსვლელს ხატი პატარაობიდანვე ამიზეზებდა, ხან ავად ხდებოდა, ან გააქადაგებდა და ხატივე ავალებდა მას სიწმინდეს... ზოგი მათგანი გაკრიყანგდებოდა და მივიდოდა კევისბერად — შერე გახლებოდა ავად და მეტი გზა აღარ ექნებოდა უნდა გაეგონა მკითხავ-კევისბრებისათვის და მისუღიყო ხატში“<sup>82</sup>.

დამიზეზება ძირითადად ახალგაზრდის მომწიფების ხანაში (15—16 წ.) ვლინდებოდა, როცა იგი გვარის და თემის სრულუფლებიანი წევრი ხდებოდა<sup>83</sup>.

თუ ზემომოტანილ მასალას თანამედროვე ფსიქიატრიის მონაცემების ფონზე განვიხილავთ<sup>84</sup>, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ შემთხვევაში ადგილი ჰქონია ისტერიულ ფსიქოზს, რომელიც ძირითადად ახალგაზრდობის ასაკში ვლინდება და მისთვის დამახასიათებელია თითქმის ყველა ჩვენ მიერ ზემოთ აღწერილი სიმპტომი<sup>85</sup>.

როგორც მთიელები აღნიშნავენ, თუ ხატის რჩეული ღვთაების ნებას დაჰყვებოდა, ხატი მას აღარ დაამიზეზებდა — ე. ი. იგი განიკურნებოდა და ამის შემდეგ დაავადება თავს იჩენდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ხატის მიერ დაკისრებული ვალდებულება დაირღვეოდა.

საინტერესოა გაირკვეს, ჰქონდა თუ არა რაიმე რეალური საფუძველი მთიელთა აღნიშნულ წარმოდგენას.

ჩვენ უკვე აღვწერეთ ამ დაავადებასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები, რომელთა მიხედვით დამიზეზება ეტაპობრივად მარტივიდან რთულისაკენ ვითარდებოდა. თავდაპირველად იგი მსუბუქი ხასიათის ნერვული დაავადებით (მოუსვენარი ძილი, მოჩვენებები) გამოიხატებოდა. თუ ამ ეტაპზე რჩეული ხატის ნებას დაჰყვებოდა, „დამიზეზება“ აღარ გაგრძელდებოდა, ხოლო თუ, არ „გატყდებოდა“, გაჯიუტდებოდა, ღვთაება მას ემუქრებოდა, აშინებდა და ამ გზით მის დამორჩილებას ლამობდა, რის შედეგადაც, მთიელთა წარმოდგენით, დაავადება მძაფრდებოდა. თუ ღვთაება მიზანს მიაღწევდა და რჩეულს თავის სამსახურში ჩააყენებდა, და-

<sup>82</sup> ალ. ოჩიაური, რელიგია ფშავში, ხელნაწერი, 1947, საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, გვ. 56.

<sup>83</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრ., თბ., 1954, გვ. 22.

<sup>84</sup> ა. ზურაბაშვილი, ფსიქიატრია, თბ., 1971, გვ. 394; В. А. Гил я р о в с к и й, Психиатрия, М., 1954, с. 420.

<sup>85</sup> იქვე.

ავადება კვლავ ცხრებოდა, ხოლო თუ ვერ დაიყოლიებდა, ტიკად დასჯიდა — „გააგეყებდა და მოკლავდა“.

ამ შემთხვევაში დასაშვებია, რომ რეალურად არსებული ფსიქიური დაავადება, რომელიც თავდაპირველად მსუბუქი ფორმით გამოიხატებოდა, მთიელთა მიერ, ადგილობრივ რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე, გააზრებულოყო, როგორც ღვთაების სურვილის უწყება, დაავადების გამწვავება — ღვთაებისა და პიროვნების დაპირისპირების შედეგი, ხოლო კრიზისი — ურჩობის გამო მიღებული მკაცრი სასჯელი.

მაგრამ შესაძლებელია სხვა გარემოებასაც ჰქონოდა ადგილი, კერძოდ, ჩვენი აზრით, არ არის გამორიცხული, რომ პიროვნება, ზოგ შემთხვევაში, აღნიშნული რწმენა-წარმოდგენების გავლენის შედეგად დაავადებულიყო.

თუ ამ ვარაუდს დავუშვებთ, ეს პროცესი შემდეგნაირად წარმოგვიდგება.

სქესობრივი მომწიფების ხანაში, ფიქსირებული განწყობის<sup>86</sup> საფუძველზე (ვგულისხმობთ რომ ამ პირს ხევისბრობა გვარში მოუდიოდა და ხატის სამსახურში ჩადგომის გარკვეული მოლოდინი ჰქონდა) სავსებით დასაშვებია ჩამოყალიბებული დაძაბული ნერვული მდგომარეობა, რაც ამ პირის მიერ ხატის ხელდების ნიშნად აღიქვებოდა. გარკვეულ შემთხვევებში, სხვადასხვა მიზეზის გამო, აღნიშნული პირი, ხატის რჩეული, ღვთაების სურვილს ეურჩებოდა, მას უპირისპირდებოდა, რის შედეგადაც ამ პროცენტის ფსიქიკაში ყალიბდებოდა კონფლიქტი მოვალეობის გრძნობასა და საკუთარ სურვილს შორის<sup>88</sup>. შესაძლებელია სწორედ ეს კონფლიქტი გამხდარიყო მიზეზი ფსიქო-ნერვული დაავადებისა, რომელიც ცხრებოდა ღვთაების ნების დამორჩილების — კონფლიქტის მოგვარების, ხოლო მძაფრდებოდა — ამ პიროვნების ურჩობის, კონფლიქტის გამწვავების დროს. შესაძლებელია ამ შემთხვევაში „ხატის რჩეულს“ მის ცნობიერებაში საკმაოდ ღრმად გამჯდარი რწმენის გავლენით,

<sup>86</sup> ფიქსირებული განწყობის შესახებ იხ. დ. უზნაძე, შრომები, ტ. III—IV. ზოგადი ფსიქოლოგია, თბ., 1964 გვ. 172; შ. ნაღორაშვილი, პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია, თბ., 1975, გვ. 378—385.

<sup>88</sup> რელიგიის ფსიქოლოგია ზოგიერთი მკვლევრის მიერ გამოთქმულია მოსაზრება, რომ პიროვნების ფსიქიკაში შექმნილი კონფლიქტი სურვილსა (მე) და მოვალეობას (სინდისს) შორის აღამიანის რელიგიურობის ერთ-ერთ მიზეზს წარმოადგენს. იხ. M. A r g y l e. Seven Pshychological Roots of Religion. Psychology and Religion, Selected Reading Edited by Z.B. Brown. Harmond sworth 1973, p. 345.





დანაშაულის, ცოდვის ჩადენის შეგრიწება ეუფლებოდა და ბრალდების იდეა იპყრობდა, რის შედეგადაც ფსიქიურად დაზარალებულის მდგომარეობის მკვეთრი გაუარესება სავსებით დასაშვებია იყო.<sup>89</sup>

არ არის გამორიცხული, რომ „ხატის მიზეზად“ გააზრებული რიგი ფსიქიური დაავადებებისა ზემოხსენებული თვითბრალდების იდეის საფუძველზე ჩამოყალიბებულ იყო, ე. ი. ამ შემთხვევაში დაავადება ყალიბდებოდა და ვითარდებოდა ხატის რჩეულის თვითშთაგონების საფუძველზე.

თუ ამ ვარაუდს დავუშვებთ და მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებასაც, რომ საერთოდ ისტერიული ფსიქოზით დაავადებულებზე განსაკუთრებით მოქმედებს შთაგონებისა და თვითშთაგონების ფაქტორი<sup>90</sup>, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მთიელთა აღნიშნულ წარმოდგენას (ღვთაების ნების დამორჩილების შედეგად ავადმყოფის გამოჯანსაღების შესახებ) სავსებით რეალური საფუძველი ჰქონდა.

ინტერესს იწვევს აგრეთვე ფსიქიურ დაავადებებთან დაკავშირებული რელიგიური რიტუალები — ხატში მიბარება და დაკოჭვა.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ, ზოგ შემთხვევაში, ხატში აბარებდნენ შინაგან სნეულებით დაავადებულს, უმეტესწილად „ყმაწვილებსა“ და ქალებს. ქალებს ძირითადად ხახმატში, იშვიათად მამის (გაუთხოვარს) ან ქმრის სალოცავში;

„შეშინებულ“ ქალს კი იმ ხატში მიბარებდნენ, რომლის ფუნქცია „დევ-კერპებთან“ ბრძოლა იყო. ამავე სალოცავებში ხდებოდა დაკელთული ქალის დაკოჭვაც.

საილუსტრაციოდ, როგორც ტიპიურ მაგალითს, მოვიტანთ ალ. ოჩიაურის მიერ ჩაწერილ მასალას.

„მიბარება დიდგორის ჭვარში კვირად იციან, იმით რომ ის ემშაკებს ებრძვისა-დ იმისად მიბარებულს უფერი ველარას უზამს. აბარებდნეს ქალებს, ყმაწვილებს, ვინც ან შინდების ან სიზმარში რა ეჩვენების. მისაბარებს ერთი საკლავით გაღნათლენ, მეორეს ზღუნად დახკლვენ მისამბარეოდ. ხუცესი იხუცებს: შამაგხეწნივავ, შამაგბარებივავ, შენს კალთა ჩააფარევ, დაიცვი, დაიფარევ მავნეთაგანაო-დ მეწაღმართე მშველელ ანგელოზ დაყოლევ. ეხვეწების დიდგორ ვეშავ გიორგის (ვეშავი: ყარაული,

<sup>89</sup> Н. Д. Лаксина, Г. К. Ушаков, Учебное пособие медицинской психологии, М., 1976, с. 291.

<sup>90</sup> В. А. Гиляровский, д. с. н. с., М., 1927, с. 420.



მზვერავი, მეთვალყურე). ხუცესებ ხუცობის დაწყობამდენ ლობნებენ-ად სთხოვენ დიდგორის ჯვარს რომ უშველას ბულს. მისამბარეოს ტყავ-კორცი ჯვარში რჩების, ტყავი, ფელკო სანათლავისა კი პატრონს მიაქვ. მხოლოდ მიბარებულსად იმისად მამყოლ ოჯახის წევრს ტაბლას დაუდგამდნენ ნადულარის კორცისა-დ პურისას<sup>91</sup>.

როგორც ვთქვით, დაკელთულ ქალს დაკოჭავდნენ. მოწმდება აგრეთვე, ბნელიანისა და ცალკეულ შემთხვევებში შეშინებულის დაკოჭვაც. კოჭავდნენ აგრეთვე „გულისწუხილის დროს“ (პერიოდული გონების დაკარგვა, გულის წასვლა) რადგან, მთიელთა გამოცემით, აღნიშნული დაავადებაც ავ სულეებს მიეწერებოდა.

დაკოჭვის დროს დაკელთულ ქალს „ჩაუცმელ“, ახალ ტანსაცმელს ჩააცმევდნენ. იყიდინენ ხელსახოცს, ერთ საკლავს და წავიდოდნენ ჯვარში. დაკელთულს სპეციალურ „დასაკოჭ“ ადგილას დააჩოქებდნენ, მედროშე დროშას გამოაბრძანებდა, ქალს სუფთა ხელსახოცს — სამკადროს გადააფარებდა თავზე, ზედ დროშას დააღირებდა და დროშაზე შებმული ზარი აწრაკუნებდა; ხუცესი კი ხუცობდა: „ღმერთმა ადიდას შენი ძალი, შენი სახელსამართალი ჭაჭველო კმელის გორისაო, შენა სამთავროდ, შენა გასამრჯოდ მაივმარი ეს სამსახური პირის საბანი შენის მეხვეწურისად (დაუშვათ: ელენა) ელენისად საშველოდ, სახოიშნოდ, სამწყალობოდ მაივმარი, უშველ, დალოცვილო, ელენას, შაგიძლავ დევკერპებთან ბრძოლი, მიწრიელ-ქვეცრიელ დაულაგმი, მავნე მამოროი შენის ძალითა დიდებით, ლახტითა მათრავით. გეძახს ელენაი, გეხვეწების, შაიხვეწი, ნაძახნები გაუგონი, ღმერთი შენს ძალსა დიდებას მაუმატებს. ამინ დიდება ღმერთსა“.

კოპალას კი ასე მიმართავდნენ — „გმირო კოპალავ ლალო-ლახტიანო, დახკარ ლახტი, იხმარე შენი ძალი, უშველე ამ ქალს, შემოხვეწილს მოამორე მაცილი და ეშმაკიო<sup>92</sup>“.

მედროშე სამჯერ შემოატარებდა დროშას ავადმყოფის ირგვლივ და დროშის ბოლოს — კოქს თავზე დაადებდა — „დახკრავდა“.

<sup>91</sup> აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი (მუდგ. ხევსურეთი), ხელნაწერი, 1939, საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, გვ. 262—263.

<sup>92</sup> აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი, III (არხოტი), ხელნაწერი, 1938, საქართველოს ეთნოგრაფიის არქივი, გვ. 535.

<sup>93</sup> ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხევსურეთი, თბ.; 1935, გვ. 16, ხევსური ქალის დაკოჭვა ხევში ღალანგურის წმ. გიორგის ხატში აღწერილი აქვს ს. მაკალათიას, იხ. ს. მაკალათია, ხ. ვი. გვ. 248—249;

ამის შემდეგ „დაკოჭვიებული“ უკან „მუხლით წამოვიდოდა და გამოვიდოდა იმ ადგილზე, სადაც „დედაკაცები მიდიან“<sup>94</sup>.

ყოველივე ამის შემდეგ, „დაკოჭვიებულს“ ერთი წლის მანძილზე სიწმინდე მართებდა.



ხევსური ქალის დაკოჭვა\*

ამ ორ რიტუალში ძირითადი განსხვავება შემდეგში მდგომარეობს — მიბარება, როგორც თვით რიტუალის სახელწოდებიდან ჩანს, ღვთაების მიერ ავადმყოფის მფარველობის ქვეშ აყვანას გულისხმობდა, ხოლო დაკოჭვის მთავარი მიზანი ავადმყოფისაგან ავი

<sup>94</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ხევსურეთი, ნაწ. II, გვ. 57.

\* სურათი გადმოღებულია ს. მაკალათას წიგნადან „ხევსურეთი“, თბ., 1935 წ.

სულის განდევნა იყო — „დაკოჭვის დროს ერთ-ერთი მომენტია დედაკაცის თავზე სამკადრეოს გადაფარება... სამკადრეო ძველად იმ ქსოვილს ეწოდებოდა, რომელზედაც ღვთისშვილი ჯდებოდა. დაკოჭვასთან დაკავშირებით სწორედ ასეთ მომენტთან უნდა გვქონდეს საქმე — დროშა ამ შემთხვევაში, როგორც ჯვრის სიმბოლიური გამოსახულება, სამკადრეოზე ჯდება... დაკოჭვის და სულით მოსხმის ცერემონიალში დროშას განსაკუთრებული ფუნქცია აქვს მინიჭებული, სახელდობრ ავი სულების განდევნა ავადმყოფისაგან ან მავნესაგან მიცვალებულის გამოხსნა<sup>95</sup>.

როგორც ჩანს, ამ სხვაობას განაპირობებდა აღნიშნულ დაავადებათა შესახებ არსებული განსხვავებული რწმენა-წარმოდგენები, რაც შესაძლებელია თითოეული დაავადების სპეციფიკური გამოვლინების საფუძველზე ჩამოყალიბდა. კერძოდ, როგორც აღვნიშნეთ, შეშინებულისათვის დამახასიათებელი იყო უძილობა, უმადობა, პერიოდული ჰალუცინაციები, შიშის შეგრძნება. მაგრამ მისი ფსიქიკა მკვეთრად არ იცვლებოდა, იგი მთიელთა მიერ, მაინც ნორმალურ ადამიანად აღიქვებოდა და ამიტომ მას მხოლოდ დაშინებულად მიიჩნევდნენ და არა ავი სულის მიერ შეპყრობილად. იმ შემთხვევაში, თუ ასეთი მდგომარეობა დიდხანს გასტანდა და შეშინებულის მდგომარეობა გაუარესდებოდა, მაშინ მთიელთა წარმოდგენით საჭირო იყო „დაკოჭვა“, რადგან ასეთ ავადმყოფს „ეშმაკი ჰყავდა მიჩენილი“. ხოლო დაჯელთვა მთაში დამოწმებულ ფსიქიკურ დაავადებათა შორის, ყველაზე რთულ ფორმას წარმოადგენდა. მთიელთა გადმოცემით, დაჯელთვა და სიგიჟე ერთი და იგივე იყო: ავადმყოფი სრულიად იცვლებოდა, პერიოდულად გონს კარგავდა, საქონელს და ზოგჯერ ადამიანებსაც უმიზეზოდ ერჩოდა, „წყლისკენ მიიწევდა გადასავარდნად“, ხან კი „გონს მოდიოდა“, „წყნარად დადიოდა“, ზოგჯერ ხმას საერთოდ არ იღებდა და ა. შ. ასეთ უცნაურ გამოვლენებებს მთიელები მხოლოდ და მხოლოდ ავ სულს მიაწერდნენ და ამიტომ დაჯელთვული ყველაზე ძლიერი ავსულის — ეშმაკის შეპყრობილად მიაჩნდათ. ასევე, როგორც ჩანს, თავისი სპეციფიკური გამოვლინების გამო, „ბნედიანსაც“ „ეშმაკდაპატრონებულად“ მიიჩნევდნენ. სწორედ ამიტომ, თუ შეშინების შემთხვევაში ხატში მიბარებას, ე. ი. ავსულთა მებრძოლი ღვთაების მფარველობის მიღებას, მთიელთა აზრით, შეიძლება შედეგი გამოეღო, დაჯელთვისა და ბნედის დროს ეს საკმარისი არ

<sup>95</sup> თ. თ ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 109—110.

იყო და ამიტომ რადიკალურ ზომებს მიმართავდნენ, კერძოდ ტარდებოდა დაკოჭვის ცერემონიალი, რომლის მიზანი, როგორც აღვნიშნეთ, ავსულის განდევნა იყო.

ყურადღებას იპყრობს მეორე გარემოება. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ძირითადად დამოწმებულია ქალის დაკოჭვა. — „თუ მამაკაცი იყო დაგელთული მის მოსარჩენად ჯვრებში სამეშვლოებს ხოცავდნენ და სხვა მრავალი შესაწირი მიჰქონდათ. მხოლოდ დაკოჭვიებით კი არ დაკოჭავდნენ. მამაკაცის დაკოჭვა არ შეიძლებაო. მამაკაცის ავადმყოფობის დროს არაფერს არ დაიშურებდნენ, ჯვრებს შესწირავდნენ „უღელა“ ხარებსაც კი, ვერცხლის სამკაულებს, ქამარ-ხანჯალს“, „მამულებს“, ხშირად ავადმყოფის პატრონები საკლავებს დაკლავდნენ, სოფლის მამაკაცებს და დედაკაცებს ყველას ჯვარის კარ მიიყვანდნენ. ყველა ფეხზე დამდგარი შეეხვეწებოდა ჯვარს ავადმყოფის გადარჩენას, შემდეგ როდესაც ხუცესი საკლავს დაკლავდა, დედაკაცები დაიჩოქებდნენ, მანდილებს მოიხდიდნენ, თავის წინ მიწაზე დააწყობდნენ და ჯვარს მანდილით ეხვეწებოდნენ— დრაცის მანდილი უფრო არცხვენსო ჯვარს და ხთიშვილთაო; ამას ეძახდნენ სოფლის მეხვეწურს და, თუ ესეც არ უშველიდა, მაშინ გელოსნადაც კი ვაიყვანდნენ ჯვარში<sup>96</sup>.

უკანასკნელ ხანებში ველზე ფიქსირებული მასალითაც იგივე მოწმდება — დაგელთულ მამაკაცს უმეტეს შემთხვევაში განათლავდნენ, ხოლო ქალს დაკოჭავდნენ<sup>97</sup>.

ჩვენს წინაშე დადგა საკითხი, რატომ ტარდებოდა განსხვავებული რიტუალები ქალისა და მამაკაცის ერთი და იგივე დაავადების — დაგელთვის შემთხვევაში.

ჩვენს ხელთ არსებული მასალის ანალიზის შედეგად ეს ფაქტი შემდეგნაირად ავხსენით.

მთაში, როგორც აღვნიშნეთ, — „კაცის მცავ-მფარავი ანუ კაცზე მდგომ-მავალი „დიდ ანგელოზია“ და ძლიერი, ამიტომ კაცს ავი სული ადვილად ვერ მიუღვება, ვერას დააკლებს. ქალ-ბავშვთ ანგელოზი კი „პატარა და ბეჩავია“. ამიტომ ქალსა და ბავშვებს ავი სულები ადვილად ერევიან და ვნებენ ხოლმე“<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ხეცურეთი, გვ. 67—68.

<sup>97</sup> ზოგიერთი მთხრობელი მამაკაცის დაკოჭვის ფაქტსაც უშვებს. შესაძლებელია ამ შემთხვევაში ფაქტის აღრევასთან გვექონდეს საქმე.

<sup>98</sup> ვ. ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია) მიმოხილველი I, 1949, გვ. 126.





ამრიგად, მამაკაცის მფარველი ანგელოზი ავსულებს ნებას აძლევდა მას დაპატრონებოდნენ — „მას (მამაკაცის მფარველ გელოზს ნ. მ.) ურწყინ და ეშმაკები სიახლოვეს ვერ მიეკარებოდნენ და მის პატრონობის ქვეშ მყოფ კაცსაც ვერაფერს დააკლებდნენ“<sup>99</sup>.

ამ მფარველობის მიღება ჯვარში გაყვანის, ხატში მიბარების შედეგად ხდებოდა — „აღმ. საქ. მთიანეთში პატარა ბავშვი (ბიჭი), სანამ იგი ერთი წლის გახდებოდა, ჯვარში გაჰყავდათ. ტარდებოდა სპეციალური რიტუალი, რომელსაც მთიულეთში და გუდამაყარში — საწულეობა ანუ ხატში გარევა, ფშავში — ბავშვის მიბარება, ხევსურეთში — ჯვარში გაყვანა ანუ მისამბარეო, ქართლელეში ბერად შეყენება ეწოდებოდა“<sup>100</sup>.

ამავე დროს ხდებოდა ბავშვის განათვლაც, რომელიც საკლავის სისხლის საშუალებით, ადამიანის განწმენდასა და მისთვის მფარველი სულის მინიჭებას გულისხმობდა<sup>101</sup>.

მაგრამ თუ მამაკაცის მფარველი ძლიერი ანგელოზი, როგორც აღვნიშნეთ, ავსულებს ნებას არ აძლევდა მას დაპატრონებოდნენ, ალბათ, ბუნებრივია დაისმის კითხვა, რატომ იკვლთებოდა საერთოდ მამაკაცი.

დაავადებათა შესახებ არსებულ რწმენა-წარმოდგენათა განხილვის დროს ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ მთიელთა წარმოდგენით ადამიანი სხვადასხვა გარემოების გამო იკვლთებოდა — როდესაც ღვთაების წინაშე რაიმე სერიოზულ დანაშაულს ჩაიდენდა და ღვთისშვილი მის მფარველობაზე ხელს აიღებდა, ან დასჯის მიზნით თვითონვე მიუსევდა ავსულებს, ან კიდევ, როდესაც იგი იკვლთებოდა ავი სულების უშუალო ინიციატივით, ღვთისშვილთა ჩარევის გარეშე. ე. ი. პირველი გულისხმობდა ღვთაებისა და ავსულის ურთიერთშეთანხმებას (ყოველ შემთხვევაში ღვთაება მათ წინააღმდეგობას არ უწყევდა), ხოლო მეორე შემთხვევაში შესაძლებელია ეს მომხდარიყო ღვთაების სურვილის გარეშე, რასაკვირველია, თუ ამ პიროვნებას ძლიერი მფარველი არ ჰყავდა.

<sup>99</sup> აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი. ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი VII (პირიქითი ხევსურეთი, ხახაბო-არხოტი), ხელნაწერი, 1939; საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, გვ. 50.

<sup>100</sup> В. Бардавелидзе, Земельные владения древнегрузинских святыниц, Советская этнография № 1 1949, с. 127.

<sup>101</sup> მისივე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია), გვ. 127.



თუ ამ ვარაუდს დავუშვებთ, მაშინ არ არის გამორიცხული, რომ მამაკაცის დაკვლავა მთიელებს სწორედ ჩვენ მიერ შემტყვევებულ ტანილი პირველი მიზეზით აეხსნათ. ასეთ შემთხვევაში სავსებით ლოგიკური იყო ღვთაების გულის მოსაგებად სხვადასხვა სახის საშუალებების (მსხვერპლშეწირვა, სოფლის მეხვეწური და სხვ.) გამოყენება და ავადმყოფის განათვლა, რომელიც ამჟღავნებდა, განწმენდასთან ერთად, მფარველ სულთან კავშირის შემამგრებასა და განმტკიცებას (და არა მფარველი სულის მინიჭებას) გულისხმობდა<sup>102</sup>.

რადგან ქალის მფარველ „ბატარა ანგელოზს“ ავი სულებისათვის წინააღმდეგობის გაწევა არ შეეძლო, საჭირო იყო მისთვის ძლიერი მფარველი სულის მინიჭება და სწორედ ამიტომ ავსულებთან მებრძოლ ხატებში ხდებოდა ქალის დაკოჭვა, რომლის დროსაც, „სათანადო მსხვერპლშეწირვისა და რიტუალური მხარის შესრულების შემდეგ ხევისბერი (ხუცესი) ავადმყოფს ხატის დროშას თავზე დააბჯინდა — დაკოჭავდა, ე. ი. ღვთაება ავადმყოფზე კოჭს მოიკიდებდა, რაც ავადმყოფში მისი ძალის დასადგურებისა და ამის შედეგად მავნის გამოდევნის საწინდარი იყო“<sup>103</sup>.

საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ ავსულთა წინააღმდეგ მებრძოლი სალოცავები (ჯაჭველი, კოპალა, იახსარი) ქრისტიანული ღვთაების წმ. გიორგის სახელს უკავშირდება<sup>104</sup>. ხოლო წმინდა გიორგის ერთ-ერთი ფუნქცია ქრისტიანული რელიგიის მახედვით, სულით ავადმყოფთა მკურნალობაც იყო<sup>105</sup>.

დაკოჭვის რიტუალი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებშიც მოწმდება<sup>106</sup>.

დახელთულ ქალებს ხევსურებს აკოჭვინებდნენ ფშავლები და თუშები კარატის ნიშში დღეობა ათენგენობის დროს.

<sup>102</sup> პროფ. ვ. ბარდაველიძის აზრით, — „ადამიანის პერიოდული განათვისის მიზანი სხვა უნდა ყოფილიყო (ვიდრე მისი პირველადი განათვისისა ჩვილობის ასაკში). სახელდობრ ის, რომ პერიოდულად შეემაგრებინა და განემტკიცებინათ კავშირი, რომელიც პირველი მისტერიის დროს იქნა დამყარებული ადამიანსა და მის მფარველ სულს შორის. იხ. იქვე.

<sup>103</sup> თ. ო ჩ ი ა უ რ ი, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967, გვ. 48—49.

<sup>104</sup> ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხევსურეთი, თბ., 1935, გვ. 245; მისივე, ჭეგ-მისაბრონის კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1938, გვ. 37—38.

<sup>105</sup> ლ. კ ვ ი რ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, ლიტერატურული საბუთი მითოლოგიის ასახვასწავლად, კრბ. აღმოსავლური ფილოლოგია, I, 1969, გვ. 221—226.

<sup>106</sup> იხ. ნ. მ ი ნ დ ა ძ ე, ფშავის ექსპედიციის დღიური, ჭხელნაწერი, 1964 გვ. 24; მისივე, სველე დღიურები (ალვანი) 1977, გვ. 37.



ს. მაკალათიას ცნობით, „ხევსურულ ხატებში თუშებს განსაკუთრებით სწამთ კარატისა და ხახმატის ჯვარი და ამ ორთაგანსა თუშეთში ყველგან თავიანთი სალოცავი ნიში აქვთ აგებული. ხატისაგან დამიზღუებული მკითხავის რჩევით ხშირად ამ ხატებს ევედრება და საწირ-სანთელსაც შეუთქვამს, მაგრამ ხევსურეთი შორი და ძნელი მისავალი კუთხეა და მლოცავს ეძნელება თუშეთიდან კარატში და ხახმატში გადასვლა, ამიტომ, ამ ხატის დეკანოზები თუშების დასამწყალობლად ათნიგენობას აქ გადმოდიან და გომეწრის ხეობიდან დაწყებული მთელ თუშეთს დროშებით შემოვივლიან. სოფელში მისვლისას კარატისა და ხახმატის დეკანოზები თავიანთ ნიშნთან დგებიან და დროშების ქლარუნით ხალხს ამცნობენ ხატების მობრძანებას. შეხვეწილები საწირ-საკლავით მიდიოდნენ და მათ იქ დეკანოზები ამწყალობებდნენ, საკლავსაც აქვე დახოცდნენ და დეკანოზს ეძლეოდა მისი ბეჭ-ტყავი და თავ-ფეხები. ვისაც ავადმყოფი „შეშინებული“ ჰყავდა „დასაკოჭად“ მიჰყავდა. ავადმყოფს ხატის წინ აჩოქებენ და მას დროშების ქლარუნით დეკანოზები სამჯერ შემოუვლიან, საკლავსაც იქვე დაჰკლავენ, რომლის სისხლით დაკოჭილი მარჯვენა ხელს განიბანს“<sup>107</sup>.

ზემოაღნიშნულთან დაკავშირებით თ. ოჩიაურს გამოთქმული აქვს შემდეგი მოსაზრება: „კობალას მოგზაურობასთან დაკავშირებული პოეტური ვარიანტების განხილვამ გამოავლინა ხევსური ჯვარიონის თუშეთში მოგზაურობისა და მათი ხატების აქ არსებობის ძირითადი მიზეზთაგანი. ამ მიზეზად ისახება ხევსურთა ერთდროული და მასობრივი გადასახლება თუშეთის ტერიტორიაზე, რომლებთანაც ადგილზე დარჩენილი მოსახლეობა, თავისი თოკრატული ხელისუფლების თაოსნობით კავშირს არ წყვეტს და მათზე თავის უფლებებს არ კარგავს“<sup>108</sup>.

როგორც ჩანს, ზემოაღნიშნულთან ერთად, კობალას თაყვანისცემის ასე ფართოდ გავრცელების ერთ-ერთი მიზეზი თვით მისი ფუნქციიდან (ავსულებთან ბრძოლა) გამომდინარეობდა.

ცნობილია, რომ ხშირ შემთხვევაში, სწორედ ღვთაებათა ფუნქცია განაპირობებდა მათი თაყვანისცემის დამკვიდრებას ყოფაში<sup>109</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამოწმებული მკურ-

<sup>107</sup> ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1933, გვ. 209.  
<sup>108</sup> თ. ოჩიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 135.  
<sup>109</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957, с. 9.



ნალობის მაგიურ-რელიგიურ საშუალებათა გაცნობის შემდეგ ნებრიცია, დაისმის კითხვა — რამ განაპირობა მათი დამკვიდრება ყოფაში, მხოლოდ ზემოთ აღწერილმა რწმენა-წარმოდგენებმა, თუ რაიმე სხვა სახის ობიექტურმა მიზეზებმა.

ჯერ კიდევ ცხრაასიან წლებში, აღნიშნული საკითხით დაინტერესდა ქართველი მეცნიერი ილია ალხაზიშვილი, რომელმაც მაგიურ ქმედებათა ხალხში გავრცელების მიზეზი განათლების საქმის ცუდად დაყენებას, სასულიერო პირთა განუვითარებლობასა და კვალიფიციური სამედიცინო დახმარების ხელმიუწვდომლობას დაუკავშირა<sup>110</sup>.

ანალოგიური საკითხის კვლევის შედეგად, ბელორუსების ხალხური მედიცინის მასალებზე დაყრდნობით, ლ. მინკომ ბელორუსი ხალხის ყოფაში (იგულისხმება რევოლუციამდელი პერიოდი) სამკურნალო მაგიის არსებობის ერთ-ერთ მთავარ პირობად სოციალური ფაქტორი მიიჩნია. მისი აზრით, პირველყოფილი თემური წყობილების დროს ჩასახული სამკურნალო მაგია სავსებით ობიექტური მიზეზების (მოსახლეობის ფართო მასებისათვის სამედიცინო დახმარების ხელმიუწვდომლობა, ეკლესიის ძალადატანება, მეცნიერული მედიცინის სუსტი განვითარება, ხალხური და პროფესიული მკურნალობის არაეფექტურობა) გამო ფეოდალურსა და კაპიტალისტურ საზოგადოებასაც შემორჩა<sup>111</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, როგორც ჩანს, გარდა იმ ზოგადი მიზეზებისა, რაც საერთოდ მთიელთა რელიგიურობას განსაზღვრავდა, მაგიურ-რელიგიური მედიცინის ყოფაში დამკვიდრებას კონკრეტულად დაავადებათა მიზეზების გაურკვევლობა და მკურნალობის ნაკლებეფექტურობა განაპირობებდა. ხოლო კვალიფიციური სამედიცინო დახმარების ხელმიუწვდომლობა ხელს უწყობდა არა მარტო მაგიურ-რელიგიური, არამედ საერთოდ ხალხური მედიცინის განვითარებას.

მაგრამ ცალმხრივი იქნება ჩვენი მსჯელობა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ გარკვეულ შემთხვევებში მაგიურ-რელიგიური სამკურნალო საშუალებების ეფექტური მოწმედების უნარს, რომელიც დღეს უკვე ეჭვს აღარ იწვევს<sup>112</sup>.

<sup>110</sup> ილ. ალხაზოვ, Краткий исторический очерк врачебного дела в Грузии, Кавказский вестник, 1901 г. № 9, с. 234.

<sup>111</sup> Л. Минько, Знахарство, Минск, 1971, с. 95—97, 310.

<sup>112</sup> ივ. მაგ. I a u r i H o n k o, On Effectivity of Folk-Medicine, Papers on Folk Medicine given at Inter Nordic Symposium at Nordiska Museet, Stockholm, 1962—63, p. 291—292; Carl-Herman T i l l h a g e n, Material and Research

ჩვენ შევეცადეთ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში და მოწმებული მკურნალობის მაგიურ-რელიგიური საშუალებების თი ეფექტურობის თვალსაზრისით განგვეხილა მთიელთა ცხოვრებისა და ყოფის თავისებურებათა, ე. ი. კონკრეტული გარემო პირობების გათვალისწინებით.

პირველ რიგში აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ მოსახლეობა საკმაოდ კარგად ერკვეოდა, დაავადებათა გამოვლინებებში, სიმპტომებში. ცალკეულ შემთხვევებში ასხვავებდა ამ დაავადებათა შექნილსა და თანდაყოლილ ფორმებს და სხვებით მართებულად მხოლოდ შეძენილ დაავადებათა განკურვნა მიაჩნდა შესაძლებლად. მათი გადმოცემით — „დაველოთ თუ გვარში მოუღის იმას არაფერი ეშველება, დაველოთ მამინ უშველის ხატი, თუ ეშმაკისაგან, ავი სულისაგან არისო“.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ მთაში სულით ავადმყოფი, თუ ის საზოგადოებისათვის საშიშ ელემენტს არ წარმოადგენდა, არავითარ იზოლაციას არ ექვემდებარებოდა, არც დაცინვისა და ირონიის ობიექტი ყოფილა. მას ყველა ხელს უწყვიდდა და ეხმარებოდა. მის საშველად ხშირად მთელი სოფელი იკრიბებოდა, ღვთაებას საერთო სამსხვერპლო საკლავს სწირავდა და ავადმყოფის გამოჯანმრთელებას ევედრებოდა.

თუ გავიზიარებთ თანამედროვე ფსიქიატრიაში არსებულ ერთ-ერთ მოსაზრებას, რომ გარკვეულ შემთხვევებში სოციალური იზოლაცია ხელს უწყობს ავადმყოფის მდგომარეობის გამწვავებას, ხოლო საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩაბმა მასზე დადებით გავლენას ახდენს, შეიძლება დავუშვათ, რომ მთიელთა მიდგომა სულით ავადმყოფისადმი რაციონალური იყო<sup>115</sup>.

Methods within Folk Medicine, იქვე, გვ. 195—204; E. r. A c k e r n e c h t, Problems of Primitive Medicine, Reader in Comparative Religion, New-York, 1958, p. 343—344; Ю. В. Б р о м л е й, დასახ. ნაშრ. გვ. 211—232. და სხვ.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, საინტერესო მოსაზრება აქვს გამოქვეყნებული ნ. კაკუშიძეს. დაავადება უქმურის შესახებ. კერძოდ იგი უქმურს ელექტრონული დამუხტვის შედეგად გამოწვეულ დაავადებად მიიჩნევს და ამიტომ მის სამკურნალოდ გამოყენებულ განმუხტავი თვისების მქონე ქარვას, გიშერსა და რკინას სრულიად რაციონალურ საშუალებად თვლის. იხ. ნ. კაკუშიძე, უქმურის საიდუმლოება, ჟურნ. საქართველოს ქალი, № 9, 1964, გვ. 21—22.

<sup>115</sup> П. С е н с б е р н, Психосоциальные стрессы, Журн. Здоровье мира, 1975, № 1, 21—22.





როგორც აღვნიშნეთ, ფსიქიური დაავადებანი, მთიელთა მიერ მათი რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე იყო გააზრებული (შემაჯავებელი) შემთხვევაში თვით დაავადება ამ რწმენა-წარმოდგენათა საფუძველზე ყალიბდებოდა). აღნიშნული სნეულებანი მთიელთა ცნობიერებაში წარმოდგენილი იყო, როგორც შედეგი გარკვეული ირეალური მიზეზებისა (ღვთაების წინაშე ჩადენილი დანაშაული, ავი სულების მიერ ადამიანის მოხიბვლა, მოჯადოება და სხვ.). ამიტომ, მთიელთა მიერ გამოყენებული მაგიურ-რელიგიური საშუალებანი ამ მიზეზებზე ზემოქმედებას გულისხმობდა. თუ ერთ შემთხვევაში მათი მიზანი ავი სულების განდევნა იყო, მეორეში — ღვთაების გულის მოგება, მისგან მფარველობის მიღება.

თუ მხედველობაში მივიღებთ ავადმყოფის რელიგიურონს, მისი განწყობა აღნიშნული რიტუალების მიმართ დადებითი იყო. თავისთავად მაგიურ-რელიგიური მკურნალობა ფსიქოთერაპიის სხვადასხვა მეთოდების (ჰიპნოზი, შთავიზება) გამოყენებას ითვალისწინებდა, მაგ., მლოცავი დაბალი მონოტონური ხმით წარმოთქვამდა შელოცვას<sup>114</sup>. ავადმყოფის მხერა მისკენ იყო მიმართული, ე. ი. ხდებოდა ავადმყოფის მხედველობითი და სმენითი ცენტრების ფიქსაცია, რაც ჰიპნოზურ მდგომარეობას იწვევდა.

შელოცვის დროს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა სიტყვიერ ზემოქმედებას. თანამედროვე მედიცინაში დადგენილია, რომ სიტყვიერი ზემოქმედება ფიზიოლოგიური გამლიზიანების უნარით ხასიათდება. მას შეუძლია გავლენა იქონიოს ადამიანის ორგანიზმის ცხოველმოქმედებაზე და განსაკუთრებით ეფექტურია ჰიპნოზური მდგომარეობის ფონზე<sup>115</sup>.

აღნიშნული ფაქტორები გათვალისწინებული იყო აგრეთვე სხვადასხვა სახის რელიგიური რიტუალების დროს. მხედველობაში იყო მიღებული თვით დაავადების ფორმაც. როგორც აღვნიშნეთ მსუბუქი დაავადება გააზრებული იყო, როგორც მსუბუქი სასჯელი და ამიტომ მასთან დაკავშირებული რიტუალიც შედარებით მარტივი იყო, ხოლო მძიმე ფორმის დაავადებასთან დაკავშირე-

<sup>114</sup> შელოცვის დადებითი მოქმედების შესახებ ჯერ კიდევ ზ. ჭიქინაძესა და პ. უმიკაშვილს აქვთ გამოთქმული მოსაზრება. იხ. ზ. ჭიქინაძე, ისტორიკ-ქართული მკურნალობის უძველესი დროიდან, ტფ., 1919, გვ. 8; პ. უმიკაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 189.

<sup>115</sup> В. Е. Рожнов, М. А. Рожнова, Гипноз и религия, М., 1962, с. 69—70.



ბული რიტუალი საკმაოდ რთულ ცერემონიალს წარმოადგენდა. უფრო ძლიერი შთამაგონებელი ეფექტი ჰქონდა.

მაშასადამე, აღნიშნულ დაავადებათა დროს ავადმყოფის გამოჯანმრთელებას, ან ყოველ შემთხვევაში მის დროებით დაშვიდებას, ხელს უწყობდა მისი წინასწარი მზაობა (თვითშთაგონება), შთაგონება, შეგრძნება იმისა, რომ ის მარტო არ იყო, არამედ მის გვერდით იყო მთელი სოფელი და ა. შ.

უნდა აღინიშნოს, აგრეთვე, რომ მთიელები ნდობით იყვნენ განმსჭვალულნი იმ პირთა მიმართ, რომლებიც აწარმოებდნენ მაგიურ-რელიგიურ მეთოდებით მკურნალობას (მლოცავები), ან მონაწილეობდნენ ამ დაავადებებთან დაკავშირებულ რიტუალებში (კულტის მსახურნი).

მათდამი ასეთ განწყობას განაპირობებდა არა მარტო ის ფაქტი, რომ ისინი მკურნალობის გარკვეულ რაციონალურ მეთოდებს ფლობდნენ, არამედ ალბათ, ის გარემოებაც, რომ ისინი კარგად იცნობდნენ მოსახლეობის მატერიალურ და სულიერ მოთხოვნილებებს<sup>115</sup> და ზვითონაც ღრმა რწმენით განმსჭვალულნი მოქმედებდნენ.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ფსიქოთერაპიული მოქმედების უნარი გააჩნდა შინაგან, კანის და სხვა სახის დაავადებებთან დაკავშირებულ მაგიურ-რელიგიურ საშუალებებსაც, რაც საკმაოდ ეფექტურა იყო მედიკამენტური მკურნალობის ფონზე.

ამგვარად, მთაში დამოწმებულ მაგიურ-რელიგიურ საშუალებებს გარკვეულ შემთხვევებში ეფექტური მოქმედების უნარი ჰქონდა, რაც ერთ-ერთი ხელისშემწყობი ფაქტორი იყო მათი ყოფაში დამკვიდრებისათვის.

**ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და წინ-ჩვეულებები**

ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებს მთაში „ანგელოზებს“, „ბატონებს“, იშვიათად „ბედნიერსაც“ უწოდებდნენ. მათ რიცხვს განეკუთვნება წითელა, ყვიანახველა, ქუნთრუშა, ყვავილი.

აღნიშნული დაავადებანი ძველ ქართულ სამედიცინო წყაროებში XIII საუკუნიდან მოიხსენიება<sup>117</sup>, მაგრამ მდიდარი ეთნოგ-

<sup>116</sup> И. П а н т ю х о в, О народном врачевании в Закавказском крае, Мед. сб. Кавк. мед. общества. Тиф., 1899, с. 131.

<sup>117</sup> წიგნი სააქიმოა, გვ. 266.



რაფიული მასალა ცხადყოფს, რომ მათ ქართველები ბევრად ადრე იცნობდნენ<sup>118</sup>. ხალხური გადმოცემების მიხედვით, ყვავილისა ორი სახისა ყოფილა — ქართული და თათრული (ქრისტიანული და მუსულმანური)<sup>119</sup>, ეს უკანასკნელი, როგორც ჩანს, მუსულმანური ქვეყნებიდან შემოტანილ დაავადებას გულისხმობდა. თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ არაბთა დაპყრობითი ომების შედეგად ეს დაავადება ქრისტიანულ სამყაროში გავრცელდა და VI საუკუნის II ნახევარში უკვე ქრისტიანულ ქრონიკებში შიიხსენიება, მაშინ არ არის გამორიცხული, რომ იგი საქართველოში VII საუკუნიდან მაინც გავრცელებულაყო, ხოლო, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მონაცემების მიხედვით, ქართული ყვავილი, რომელიც შედარებით იოლ სნეულებად ითვლებოდა, თათრულ ყვავილზე ბევრად უფრო ადრე იყო გავრცელებული<sup>120</sup>.

საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ საქართველო იმ ქვეყანათა რიცხვს განეკუთვნება, სადაც დამოწმებულია ყვავილის აცრის უძველესი ხალხური წესი — ვარიოლიზაცია<sup>121</sup>, რომელიც საქართველოდან კონსტანტინოპოლის გზით ევროპაშია გავრცელებული<sup>122</sup>.

საქართველოში გავრცელებული ყოფილა აგრეთვე დაავადებუ-

<sup>118</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тб., 1957, с. 83.

<sup>119</sup> В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 83—85; Т. Джапаридзе, Болезни и народные приемы их лечения в местечке Они, кутаиск. губернии. СМОМПК, 1893, т. 16, от II, с. 132; Т. Мамаладзе, народные обычаи и поверья гурицев, СМОМПК, 1893, вып. 17, от II, с. 46—47; ბ. ნიქარაძე, ყვავილი და შითელა, კრბ., ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1962, გვ. 147—148; И. С. Пантюхов, О народной медицине туземцев Рионской долины, МСКМО, 1869, с. 127; М. А. Сегаль, Батонები, Кутаиск. губернская типография, 1912, с. 6; И. Степанов, Приметы и поверья грузин Телавского уезда, Тифлисс. губернии, СМОМПК, Вып. XIX, отд. II, с. 86; А. Яшвили, Народная медицина в Закавказском крае, Тф., 1904, გვ. 64—65; თ. სახოკია, ყვავილ-ბატონები, საქართველოში, ერთი გვერდი სახალხო მედიცინისა. კრბ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956, გვ. 23—39 და სხვ.

<sup>120</sup> В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 83.

<sup>121</sup> იქვე.

<sup>122</sup> ვიულენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1962, გვ. 63; Т. Мейер-Штейнер, К. Зудлоф, История медицины, М., 1925, ვ. ბარდაველიძე, ყვავილის თაყვანისცემასთან დაკავშირებული უძველესი რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებები (ხელნაწერი), ვ. ბარდაველიძის პირადი არქივი, 1941; მ. საბაკაშვილი, ა. გელაშვილი, საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. III, ნაშ. 2. 1958, გვ. 193—200. ა. იოსელიანი, აცრის ყვავილის მეურნალობის ისტორიიდან ძველ საქართველოში, კრბ., „ივანე ჯავახიშვილი“ თბ. 1977, გვ. 134—154.

ლი ცხოველის (ძროხის ან ცხვრის) წყლულის ჩირქით აცრის ჩატარება<sup>123</sup>.

აცრის აღნიშნული მეთოდი მთიელთათვისაც ყოფილა ცნობილი<sup>124</sup>.

სახადებთან დაკავშირებით, საქართველოში საკმაოდ მდიდარი რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებები მოწმდება, რაც ამ დაავადებათა განსაკუთრებული ბუნებითა და ხასიათით იყო განპირობებული.

აღნიშნულ რწმენა-წარმოდგენათა და წეს-ჩვეულებათა შესწავლის შედეგად, ვ. ბარდაველიძემ ბატონები დიდი დედა ნანას კულტს დაუკავშირა<sup>125</sup>. მაგრამ თვით ვ. ბარდაველიძემ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დიდი დედა ნანას კულტი ვერ დაადასტურა და ეს ფაქტი შემდეგნაირად ახსნა: „საფიქრებელია, რომ აქ მოცემულია აღრინდელი საფეხური აღრეკლასობრივი საზოგადოებისა, ხოლო ნანას კულტი დაკავშირებული უნდა იყოს აღრეკლასობრივი საზოგადოების განვითარების ხანასთან, როდესაც მიწათმოქმედების კულტურა მაღალ საფეხურზე იდგა“<sup>126</sup>.

აქედან გამომდინარე, ჩვენს წინ დადგა საკითხი — რა მიმართებაშია მთაში დამოწმებული რწმენა-წარმოდგენები საქართველოს სხვა კუთხეებში დამოწმებულ რწმენა-წარმოდგენებთან აღნიშნულ დაავადებათა შესახებ.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სახადებს „ღვთის ვალს“ უწოდებდნენ. ეს დაავადებანი ღვთის წინაშე ერთხელ მოსახდელ ვალდებულებად მიაჩნდათ.

მოუხედავად ასეთი გააზრებისა, ამ „ვალდებულების“ შესრულებას“ ზოგჯერ საჭიროდ არ თვლიდნენ, როგორც ჩანს, ცალკეულ დაავადებათა თავისებურებების გათვალისწინების გამო. მაგ, ყვავილს ძალიან ერიდებოდნენ, იცოდნენ, რომ ამ სენით დაავადებული იშვიათად გადარჩებოდა და თუ გადარჩებოდა, დამახინჯდებოდა — ყვავილი მის სახეს „მასჭკერტდა“, ე. ი. ნაყვავილარს

<sup>123</sup> ა. ი. ოს. ლიანი, დსახ. ნაშრ., გვ. 147—148

<sup>124</sup> ვ. ბარდაველიძე, სახადის კულტის გადმონაშთები კავკასიელ ხალხებში. ხელნაწერი, ვ. ბარდაველიძის პირადი არქივი. მ. სააკაშვილი, აგელაშვილი, დსახ. ნაშრ., გვ. 200.

<sup>125</sup> В. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб, 1957, с. 85—93.

<sup>126</sup> ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, დიდი დედა ნანა, III, ხელნაწერი. ვ. ბარდაველიძის პირადი არქივი გვ. 33; იხ. ნ. შაისურაძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა, თბ., 1971, გვ. 154.



დაუტოვებდა. ამის გამო ხდებოდა ავადმყოფის იზოლაცია. სწავლის სოფელთან ყოველგვარი კონტაქტი წყდებოდა. აუცილებლად შემთხვევაში მხოლოდ ცხენით მიმოსვლა იყო ნებადართული, რადგან მთიელთა დაკვირვებით, „ცხენის ფეხს ავადმყოფობა არ აჰყვებოდა“.

წითელას კი არ ერიდებოდნენ. ყვავილთან შედარებით იგი „მსუბუქ“ — დაავადებად იყო მიჩნეული. წითელა ბავშვებს იშვიათად ურთულდებოდა, ამიტომ ხშირად ავადმყოფთან ჯანსაღი ბავშვი მიჰყავდათ სახადის დროულად მოხდის მიზნით.

მთაში სახადით დაავადებულთა მოვლის გარკვეული წესები და ცალკეულ შემთხვევებში მკურნალობის საშუალებები მოწმდება. ქენტრუმით, წითელათი და ყვავილით დაავადებულის მოვლის წესები ერთმანეთისაგან თითქმის არ განსხვავდებოდა. სხვაობას ვხვდებით ყვიანახველას დროს. აღნიშნული დაავადების სპეციფიკა მკაცრ წოლით რეჟიმს არ მოითხოვს. მთიელი ბავშვები მას უმეტესად ფეხზე იხდიან, ამიტომ რიგი წესებისა, რომლებიც მწოლიარე ავადმყოფის მოვლას ითვალისწინებს, ბუნებრივია, ამ შემთხვევაში ნაკლებად გამოიყენებოდა.

ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებულ წესჩვეულებებსა და რწმენა-წარმოდგენებს წითელას მაგალითზე განვიხილავთ.

მთიელთა გადმოცემით, „ანგელოზების მობრძანებას“ უმეტესად სიზმრით იგებდნენ. თუ სიზმარში — „წითელ-წითელ ტანისამოსში მორთულ პატარ-პატარა ქალ-ვაჟს“ ნახავდნენ, ეს იმის მაუწყებელი იყო, რომ ოჯახს „ანგელოზები ესტუმრებოდა“.

ანგელოზებს ოჯახი მხიარულად შეხვდებოდა. ავადმყოფს სუფთა საწოლში მოათავსებდნენ, ჭრელ-ჭრელ „ფლასებს“ დაუფენდნენ — „ანგელოზებს წითელ-ყვითელი ფერები უყვართ“ და საგანგებო სუფრასაც გაუმართავდნენ, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დამოწმებული მასალების მიხედვით, ბატონების სუფრა საკმაოდ მდიდარი იყო<sup>127</sup>. ფშავ-ხევსურეთში კი იგი ძირითადად ქერის ან ჭვავის ფქვილისაგან გამომცხვარი კოჭობებისაგან (პატარა მრგვალი კვერი) შედგებოდა. კოჭობები კარაქით იყო გაპოხილი. მათ სამ დღეში ერთხელ ახალგამომცხვრით ცვლიდნენ. „კოჭობანი ხთისად ცხვებოდა“, ე. ი. ღვთისათვის იყო განკუთვნილი.

<sup>127</sup> В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 89.



ოჯახის წევრები ანგელოზების გართობას ცდილობდნენ და ღურს დაუკრავდნენ, ბავშვებს აცეკვებდნენ, ზოგჯერ უფროსიც „თამაშებდა“ — „ანგელოზებს ესიამოვნებათ“.

მთიელთა გადმოცემით, ანგელოზები ჭრელ-ჭრელი ფერების ყურებითა და მუსიკის მოსმენით ერთობოდნენ, ავადმყოფი ავიწყდებოდათ, ამით კი მას გარკვეული შეღავათი ეძლეოდა.

სნეულს ალერსიანად ექცეოდნენ, არ აწყენინებდნენ, ცდილობდნენ მისი ყოველი სურვილის დაკმაყოფილებას, დარწმუნებულები იყვნენ, რომ ეს სურვილები თვით ანგელოზების სურვილებს წარმოადგენდა.

მთაში დამოწმებულია ე. წ. „თავშემოვლა“, თუ ავადმყოფი „ძალიან შეწუხდებოდა, მაშინ დედა ან ვინმე ახლობელი ავადმყოფს შემოთუვლიდა და იტყოდა — „ღმერთო ჩემი თავი აიღარე და ეს აუშვიო“<sup>128</sup>.

ბატონების დროს ოჯახში იკრძალებოდა ყოველგვარი ხმაური, ჩხუბი, ტირილი — „ანგელოზებს სიმშვიდე უყვართ“. ოჯახის წევრის სიკვდილის შემთხვევაშიც კი არ იტირებდნენ — „ანგელოზებს არ ესიამოვნებათ და გაწყრებიანო“.

სნეულის ოჯახში არ შეიძლებოდა საკლავის დაკვლა, ცეცხლის ანთება, საჭმლის მომზადება, — „საჭმლის სუნი, ორთქლი და შიშინი ანგელოზებს შეაწუხებენო, გაწყრებიან და ავადმყოფს დააბრამავებენო“. იკრძალებოდა ყოველგვარი ხელსაქმე, მხოლოდ თითისტარის ხმარება იყო ნებადართული — „ანგელოზები უყურებენ და ერთობიანო“.

მთხრობელთა გადმოცემით, ბატონების დროს ავადმყოფი ბავშვის მშობლები „ერთად არ დაწვებოდნენ“, „ცოლქმრის ერთად დაწოლას, ანგელოზები არ იხდენდნენ“.

წითელათი დაავადებულს ეკრძალებოდა ცივი წყლით დაბანა, ყვავილით დაავადებულს კი გამონაყარის მოქაეება, თუ „მუწუქს“ მოქაეების შედეგად თავი მოძვრებოდა, მთიელთა წარმოდგენით ეს ანგელოზების სასტიკ წყრომას იწვევდა. რაც საბედისწეროდ მიანდათ.

სახადიან ავადმყოფს მთაში საკვებასაც განსაკუთრებულს ურჩევდნენ. მლაშესა და მწარეს (მაგ., ნიორს) არიდებდნენ — „ანგელოზებს არ უყვართ“. უმეტესად დოს, „ცომ ზისცვარს“ (აუღულარ რძეს) ან კარაქს აძლევდნენ — ანგელოზებს სიამოვნებთო.

<sup>128</sup> ს. მ ა კ ა ლ ა თ ი ა, ხევისურეთი, თბ., 1935, გვ. 235.



„კარაქმდნარი, თხისა და ძროხის თბილი რძე განსაკუთრებით ყვიანახველათი დაავადებულს უხდებოდა — ყელს ჩაულბობდა და სისხლს აღარ ამოიღებდა“.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ნიორი პროფილაქტიკის მიზნითაც გამოიყენებოდა, თუ ავადმყოფის სანახავად მიდიოდნენ, ზოგჯერ უბეში ნიორს ჩაიყრიდნენ — „ნივრის სუნი ეჯავრებათ ანგელოზებს და აღარ მოგვეკარებიანო“. მთიელთა დაკვირვებით, წითელას და, საერთოდ, სახადების საშიშროება გაზაფხულსა და ზაფხულში უფრო იყო, ვიდრე ზამთარში.

იმ შემთხვევაში, თუ „ბატონები“ გართულდებოდა მთიელები დახმარებას კვირიას შესთხოვდნენ. „კვირია, კარავიანო შენ გაგვიმქარვი ეს ხთისაგან გამაშობილი სარჯიელნიო“ (დაავადებანი ნ. მ.), შეუთქვამდნენ საკლავს, სანთელ-საწირს, განსაკუთრებულ შემთხვევებში კი „საღმრთო-საკვირაოს“ ვადახდას.

შეთქმულის შესრულება ხდებოდა „ბატონების გავლის“ შემდეგ, როგორც ავადმყოფის გამოჯანმრთელების, ისე მისი სიკვდილის შემთხვევაში.

ზოგიერთი მთხრობლის გადმოცემით, საღმრთო-საკვირაოს მხოლოდ მაშინ გადაიხდიდნენ, თუ ანგელოზები „მთელ სოფელს მოედებოდა“, ე. ი. ძლიერი ეპიდემიის დროს. შეაგროვებდნენ ფქვილს და დასტურები ლუდს მოადულებდნენ „უამ-საწირსა“ და „ლამის სამთევლოს“ (ხორცისა და ყველის გულიანი ქაღები) გამოაცხობდნენ. ქაღებს ლუდიანი კოდის გახსნისას, კოდის ახლო დააწყობდნენ. ზუცესი ზუცობის დროს ანთებულ სანთლებს ქაღებზე დააკრავდა, ერთ სანთელს კი ლუდიან კოდზე მიაკრავდა და კოდს გახსნიდა. საღმრთო-საკვირაოში ორი საკლავი იკვლებოდა — ვერძი „ღმერთისად“ და თხა ან ციკანი — კვირიასათვის. როცა საკლავებს ხოცავდნენ, მთელი სოფელი „ჯვარის კარ“ მიდიოდა, მამაკაცები ჯვარში შედიოდნენ, დედაკაცები კი ჯვარს ცოტა მოშორებით დასხდებოდნენ. საკლავების დახოცვის შემდეგ, დედაკაცები ისევ სოფელში ბრუნდებოდნენ, მამაკაცები ჯვარში რჩებოდნენ<sup>129</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, მთაში აღნიშნული დაავადებანი არც ჯვარის მიზეზით აიხსნებოდა, არც ავსულებისა. იგი ღვთისაგან გამოგზავნილ სავალდებულო სწეულებად მიაჩნდათ, ხოლო თუ გართულდებოდა, მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიაწერდნენ ანგელოზების წყრომას.

<sup>129</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ხევსურეთი, გვ. 7.



საინტერესო ფაქტი მოწმდება ყივანახველასთან დაკავშირებული ბით. მთავი ყივანახველაც ღვთისაგან გამოშვებულ სნეულებად ითვლებოდა, მაგრამ ზოგიერთი მთხრობლის გადმოცემითა და მ. ბალიაურის მასალებით, იგი უშუალოდ კვირიას უკავშირდებოდა, დაავადების გართულება მასზე იყო დამოკიდებული — „თუ კვირაე ნაწყენია, მაშინ დიდხანს მიუსჯისო და თუ არ არის ძალიან გამწყრალი კვირაე, მაშინ კი ცოტა ხნის ვადით ახველებსო.“<sup>130</sup> ამ შემთხვევაშიც სახმთო-საკვირაოს გადაიხდიდნენ.

ზემოაღწერილი მასალების მიხედვით, ბატონები ძირითადად დაკავშირებულია ღმერთსა და კვირიასთან, ისინი „ღვთისაგან გამამობილნი სარჯიელი“, „ხთის ვალია“. — კოჭობები, რომლებიც ამ დროს ცხვება, განკუთვნილია „ხთისად“ ღვთისათვის, თავშემოვლის დროს თხოვნა მიმართულია ღმერთისადმი.,

ბატონების ეპილემიის დროს ტარდება საღმრთო-საკვირაოს რიტუალი, სადაც ღმერთის შესაწირავად იკვლება ვერძი, ხოლო კვირიასათვის თხა ან ციკანი. კვირია, როგორც აღვნიშნეთ, წარმოდგენილია, როგორც დამსჯელი ყივანახველას შემთხვევაში.

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ კვირია ღვთის კარზე უმაღლეს მოსამართლეს წარმოადგენდა, მორიგე-ღმერთთან ერთად წყვეტდა სხვადასხვა საკითხებს, შუამავალს წარმოადგენდა მეთემთა და მორიგე ღმერთს შორის<sup>131</sup>, მაშინ, ალბათ, ნათელი გახდება კვირიას ფუნქცია აღნიშნულ წეს-ჩვეულებებში.

ზემოაღნიშნულის საფუძველზე, თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებასაც, რომ სახადთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებში იგრძნობა განსაკუთრებული პატივისცემა, შიში და კრძალვა, მაშინ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ბატონები ფშავ-ხევსურეთში მთიელთა უზენაესი ღვთაების მორიგე ღმერთის სახელს უკავშირდება.

ანგელოზები, მთიელთა წარმოდგენით, ღვთისაგან არიან გამოგზავნილნი და დაავადების უშუალო გამომწვევად გვევლინებიან. წითელას შემთხვევაში ისინი „წითელ-წითელ სამოსში გამოწყობილი ვაეები და ქალებია“, რომელთაც თავიანთი წინამძღოლი „წითელად წინამძღოლიც“ კი ჰყოლიათ, ყვავილის შემთხვევაში კი იგი მხედარია.

<sup>130</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 22.

<sup>131</sup> В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 17.



ე. ბარდაველიძის გამოკვლევის მიხედვით, ბატონები დედა ნანას შვილებს, მის წილ ღვთაებებს წარმოადგენენ

ჩვენ მიერ უკვე აღნიშნული მიზეზის გამო, ასეთი რამ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში არ მოწმდება

ვფიქრობთ, ანგელოზები მორიგე ღმერთის ქვეშევრდომი სულების ცატეგორიას განეკუთვნებიან, რომელთა ფუნქცია შესაძლებელია სწორედ აღნიშნულ დაავადებათა გამოწვევა იყო.

ბატონებთან დაკავშირებული ზემოაღწერილი რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებები დამოწმებულია ფშავ-ხევსურეთში. მკირე განსხვავება გვხვდება მთიულეთ-გუდამაყარსა და თუშეთში, სადაც უფრო მეტად იგრძნობა ბარის გავლენა. მაგ., აღნიშნულ რეგიონებში დაავადებულს ბატონების ნანინას უმღეროდნენ, რაც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთისათვის არ იყო დამახასიათებელი — „ავადმყოფთან (სახადით დაავადებულთან ნ. მ.) მხოლოდ ფანდურზე უკრავდნენ, ხოლო სიმღერას კი არ ასრულებდნენ. საზოგადოდ სიმღერის შესრულება, თუნდაც სახადთან დაკავშირებული სიმღერისა (ამ შემთხვევაში „იავნანას“ მელოდიას ვგულისხმობთ) უკვე არსებული წესის დარღვევა იქნებოდა<sup>133</sup>.

განსხვავებულ გარემოებასთან გვაქვს საქმე ხევში. ხევში აღნიშნულ დაავადებებთან დაკავშირებული წესები ძირითადად ემთხვევა ფშავ-ხევსურეთში დამოწმებულს, თუმცა, როგორც მთიულეთ-გუდამაყარსა და თუშეთში, აქაც გარკვეულ სხვაობას ვხვდებით. განსხვავებულია აგრეთვე ამ დაავადებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები მაგ, ბატონები აქ უშუალოდ იოანე ნათლისმცემლის სახელს უკავშირდება<sup>134</sup>. მოხევეები მათ „ნათლისმცემლის ბრძანებას“ უწოდებენ.

ბატონების ნანინას ტექსტში აქ იოანე ნათლისმცემლის სახელი მოიხსენიება.

<sup>132</sup> В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 89. ამ უკანასკნელ ხანებში გამოითქვა მოსაზრება, რომ ინფექციური დაავადებების გამომწვევი ბატონები უფრო ბოროტ სულებს წააგვანან, ვიდრე ქალღმერთის წილ ღვთაებებს—იხ. ი. კვიციანიძე, მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976, გვ. 218.

<sup>133</sup> ნ. მაისურაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 154.

<sup>134</sup> ეს ფაქტი დამოწმებული აქვს ს. მაკალათიას. იხ. ს. მაკალათია, ხევ, გვ. 197; იგივე დავამოწმეთ ხევში 1966 წელს. იხ. ნ. მაისურაძე, ხევის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, ხელნაწერი, 1966. გვ. 14, 51, 67 და სხვ.

იავნანე, ვარდონანე, იავნანინეო.  
ჩვენ ვიყვნით სამნი დანი  
ნათლისმცემლის მამილანი,  
მთას წავედით ნადირობას,  
კოლი ვნახეთ ნადირისა,  
იავნანე, ვარდონანე, იავნანინეო,  
ნათლისმცემლის მამილათა  
წინ გავუშლით ხალიჩასა და ა. შ. 135.

ავადმყოფის თავთან გაწყობილ სუფრაზე ხევში აუცილებლად დადებდნენ ნათლისმცემლის სახელზე გამომცხვარ მტრედის ფორმის პატარა კვერებს.

როდესაც ავადმყოფი გამოჯანმრთელდებოდა — „ანგელოზები მოშაქრდებოდა“. ოჯახში ბატონების გასასტუმრებელ სუფრას გაშლიდნენ. იმ სუფრასთან ნაავადმყოფართან ერთად უმეტესად ქალები ისხდნენ. სუფრაზე აუცილებლად უნდა ყოფილიყო ნათლისმცემლის სახელზე გამომცხვარი სამი პატარა კვერი.

ყურადღებას იმსახურებს ის გარემოება, რომ „ბატონების გასტუმრების დროს, ზოგიერთი მთხრობლის გადმოცემით, იტყოდნენ „ხეთის ვალი მოვიხადეთო“.

ავადმყოფობის მშვიადობიანად ჩავლის შემთხვევაში ნათლისმცემლის დღეობაში („ივანობა“) ავადმყოფის ოჯახი თეთრ („უნიშნო“) ბატკანს დაკლავდა იოანე ნათლისმცემლის სახელზე, ხოლო აღდგომას — ნათლისმცემელს წითელ მამალს შესწირავდნენ.

ჯერჯერობით ჩვენ ვერ შევძელით გაგვერკვია, თუ რატომ დაუკავშირდა ხევში ბატონები ნათლისმცემლის სახელს. გვენიშნა მხოლოდ ერთი ფაქტი: იოანე ნათლისმცემლის ხატი, რომელიც ყაზბეგიდან დარიალის მიმართულებით 5 — 6 კმ-ის მანძილზე მდებარეობს, მოხევეებს ბავშვების — „ხიზანთ“ მფარველად მიაჩნიათ. შესაძლებელია, სწორედ ამიტომ ბატონები, როგორც ბავშვთა დაავადება, მის სახელს დაუკავშირდა.

აღნიშნულ დაავადებებთან დაკავშირებით ჩვენს წინაშე მრავალი საკითხი წამოიჭრა, თუნდაც რატომ არის, რომ სახადებს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა სახის რწმენა-წარმოდგენები უკავშირდება, ხოლო დაავადებულის მოვლის წესები, ავადმყოფის ოჯახში დაცული სხვადასხვა სახის აკრძალვები თითქმის მთელს საქართველოში ერთნაირია, ან რა მიზეზი ითვლება,





ხალხის წარმოდგენით, ბატონების უშუალო გამომწვევად <sup>აღმწერა</sup> რომელთა გარკვევა ჩვენს ხელთ არსებული მასალით <sup>ჩვერ-ჩვერო-</sup> ბით ჰირს, ერთი რამ კი ცხადია, რომ ზემოაღნიშნული წეს-ჩვეულებებისა და რწმენა-წარმოდგენების ჩამოყალიბებაში დაავადებათა რეალური გამოვლინებანიც იყო გათვალისწინებული. მაგ., ვფიქრობთ, რომ თიანეთში დამოწმებული სახადების ზოგადი სახელწოდება, „ღვთის კალი“ მათი ღვთის წინაშე „ერთხელ მოსახდელ“ ვალდებულებად მიჩნევა აღნიშნულ სნეულებათა იმუნიტეტურმა ხასიათმა განსაზღვრა, ეს კი თავისთავად მთიელთა სწორ დაკვირვებაზე მიგვითითებს.

მათი სწორი დაკვირვების შესახებ მეტყველებს სხვა ფაქტებიც. როგორც აღვნიშნეთ, მთიელები ყვავილით დაავადებულს ერიდებოდნენ, „წითელიანს“ კი არა, რაც იმის მათწყებელია, რომ სწორი წარმოდგენა ჰქონდათ აღნიშნულ გადამდებ დაავადებათა სპეციფიკურ თვისებებზე. შემჩნეული ჰქონდათ სახადების პასიური იმუნიტეტის უნარიც, რამდენადაც, მათი გადმოცემით, თუ ქალი ბატონებს ფეხმძიმობის დროს მოიხდიდა, მისი შვილი ავადმყოფობისაგან დაზღვეული იყო.

მთიელთა წარმოდგენით, სახადით დაავადებული ანგელოზების განსახიერებას წარმოადგენდა. ამიტომ, ავადმყოფის ოჯახის წევრები ყოველ ღონეს ხმარობდნენ მათ პატივსაცემად. სუფთა, ლამაზად შორთული ოთახი, მუსიკა, სასიამოვნო სურნელი, სურვილების დაკმაყოფილება, ხმაურის, ჩხუბისა და ტრილის აკრძალვა თითქოს ანგელოზების საამებლად იყო მიმართული, სინამდვილეში კი თვით ავადმყოფს მშვიდ ატმოსფეროსა და სასიამოვნო განწყობას უქმნიდა, რაც სნეულის საერთო მდგომარეობაზე დადებითად მოქმედებდა.

ავადმყოფისათვის სავსებით მიზანშეწონილი იყო აგრეთვე წოლითი რეჟიმი, დამზოგავი, მსუბუქი დიეტა, სხვადასხვა სახის აკრძალვები (ყვავილის დროს გამონაყარის მოქავება და სხვ.).

რაც შეეხება აღნიშნულ დაავადებათა სამკურნალო საშუალებებს, მათ შედეგიანობაზე ჯერჯერობით ვერაფერს ვიტყვით, მაგრამ თვით ის ფაქტი, რომ მთიელები მხოლოდ დაავადებათა გარკვეული გამოვლინებების, სიმპტომების მკურნალობას ცდილობდნენ, ყურადღებას იმსახურებს, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ჯერჯერობით აღნიშნულ დაავადებათა მკურნალობის რადიკალური საშუალება არც თანამედროვე მედიცინაშია

ცნობილი და მათი მკურნალობა მხოლოდ სიმპტომატურ ხასიათს ატარებს<sup>136</sup>.



მოცემული მასალიდან ჩანს, რომ ზემოაღნიშნული წეს-ჩვეულებანი მართალია, გარკვეულ რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდებოდა, მაგრამ არც რეალურ, რაციონალურ საფუძველს იყო მოკლებული. სწორედ ამიტომ, მათ ეფექტური ზემოქმედების უნარიც ვააჩნდათ.

საყურადღებოა, რომ აღნიშნული ფაქტი, ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის დასაწყისში ქართველმა ექიმმა ა. იაშვილმა შენიშნა და სწორედ ინფექციურ დაავადებათა მაგალითზე შესანიშნავად ახსნა—ხალხი ბატონებს არ მკურნალობს, იმიტომ, რომ არ არსებობს მათი მკურნალობის რეალური საშუალებანი. მხოლოდ ყვავილის აცრას არ ეწინააღმდეგებიან, რადგან კარგად ამჩნევენ მის დადებით შედეგს. მკურნალობის ნაცვლად ავადმყოფს საშუალება ეძლევა მიიღოს სხვადასხვა სახის ესთეტიკური სიამოვნება, ეს კეთდება ვითომ ბატონების საამებლად. ავადმყოფის ასეთი მოვლა უპირველეს ყოვლისა, შედეგიანი იყო იმიტომ, რომ ნერვული სისტემის სიმშვიდე და სასიამოვნო გარემო დადებითად მოქმედებდა დაავადების მსვლელობაზე<sup>137</sup>, — აღნიშნავდა ავტორი.

იგივე შეიძლება ითქვას მთაში დამოწმებული მასალის მიმართაც, რაც კიდევ ერთხელ მიგვიბრუნებს იმაზე, რომ ხალხის მიერ ემპირიული დაკვირვების შედეგად მიკვლეული რაციონალური საშუალება, შესაძლებელია მათ ყოფაში რელიგიური ფორმით იყო დამოწმებული.

<sup>136</sup> З. Кернель-Фромиус, Педиатрия, Будапешт, 1975, с. 557.

<sup>137</sup> А. Яшвили, Народная медицина в Закавказском крае, Тф. 1904,

## დასკვნა

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ხალხური მედიცინა ემპირიულ-რაციონალური, თუ მაგიურ-რელიგიური მკურნალობის მრავალფეროვან საშუალებებს მოიცავს. ამ საშუალებათა გამოყენებას სხვადასხვა სახის სნეულებათა დროს გარკვეულად განაპირობებდა მთიელთა ცოდნა ღვადადებათა ეტიოლოგიის, მათი გამომწვევი მიზეზების შესახებ.

დაავადებებს, რომელთა გამომწვევი მიზეზი ნათელი იყო ან დროთა განმავლობაში გაიკვავა, მთიელები ემპირიულ-რაციონალური საშუალებებით მკურნალობდნენ, ხოლო მათთვის უცნობი მიზეზით გამომწვეულ სნეულებებს ზებუნებრივ სამყაროს უკავშირებდნენ. ზებუნებრივ სამყაროს დაუკავშირდა აგრეთვე დაავადებანი, რომელთა მკურნალობის ხალხური საშუალებანი არაეფექტური იყო ან მთიელებს საერთოდ არ გააჩნდათ.

აქედან გამომდინარე, სამკურნალო საშუალებათა გამოყენების მიხედვით, მთაში დაავადებათა სამი ჯგუფი გამოიყოფა — ტრავმები, რომელთა მკურნალობა ძირითადად ემპირიულ-რაციონალური მეთოდებით წარმოებდა. შინაგანი, სახსრების, ყელ-ყურ-ცხვირისა და სხვ. დაავადებანი, რომელთა სამკურნალოდ ემპირიულ-რაციონალურთან ერთად მაგიურ-რელიგიური საშუალებანიც გამოიყენებოდა, ფსიქონერვული და ბავშვთა ინფექციური სნეულებანი, რომელთა მკურნალობა მაგიურ-რელიგიური საშუალებებით შემოიფარგლებოდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ყოფის თავისებურებებმა, სპეციფიკურმა ეკოლოგიურმა გარემომ მთაში ხალხური მედიცინის ცალკეული დარგების განვითარება განსაზღვრა. აქ განსაკუთრებით განვითარდა და პროფესიონალურ დონეზე ავიდა ხალხური ქირურგია. მთიელთა ყოფამ თითქმის უკანასკნელ ხანებამდე შემოინახა პროფესიონალი დასტაქარი, რომელიც ტრავმების მკურნალობის საკმაოდ ეფექტურ საშუალებებს ფლობდა.

მთიელთა მიერ საუკუნეთა მანძილზე ემპირიული დაკვირვებ-

ბის შედეგად მიკვლეული არაერთი სამკურნალო საშუალება ეფექტური და თანამედროვე მედიცინის თვალსაზრისით სავსებით უზანაშუალო იყო.

მთაში დამოწმებული რიგი სამკურნალო საშუალებების აღწერილია ძველ ქართულ ხელნაწერ სამკურნალო წიგნებში, რაც მთიელთა ხალხური და ძველი ქართული პროფესიონალური მედიცინის ურთიერთკავშირსა და ურთიერთგავლენაზე მეტყველებს. ეს ფაქტი კი თავისთავად მთისა და ბარის მოსახლეობის კულტურული კავშირის მაუწყებელია.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ადგილობრივი რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე დაავადებათა ირეალური მიზეზების შესახებ წარმოდგენათა მთელი კომპლექსი ჩამოყალიბდა და მაგიურ-რელიგიურ საშუალებათა გარკვეული სისტემა შეიქმნა.

აღნიშნულ წარმოდგენებში ხშირად ასახულია მთიელთა სწორი დაკვირვება ამა თუ იმ დაავადებაზე. საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ მთიელთა მაგიურ-რელიგიური მედიცინა ფსიქოთერაპიული მეთოდების (შთაგონება, თვითშთაგონება, ჰიპნოზი) და „ესთეტიკურ“ საშუალებათა გამოყენებას ითვალისწინებდა, რაც განსაკუთრებით შედეგიანი იყო ფსიქო-ნერვულ და ბავშვთა ინფექციურ დაავადებათა შემთხვევებში.

ყოველივე ზემოთქმული მთიელთა ხალხური მედიცინის თავისებურებასა და ეფექტურობაზე მიგვითითებს.

მთიელთა ხალხური მედიცინის ეფექტურობას კი, როგორც ჩანს, გარკვეული ფაქტორები განსაზღვრავდა, რომელთაგან მთავარს თვით სამკურნალო საშუალებათა რაციონალურობა, ობიექტურად ეფექტური მოქმედების უნარი წარმოადგენდა. არანაკლები მნიშვნელობა ენიჭებოდა მთიელთა განწყობას ამ საშუალებათა მიმართ და იმ კონკრეტულ გარემოს, რომელშიც აღნიშნული საშუალებანი გამოიყენებოდა.

ახლა, როდესაც მთიელთა ცხოვრების წესი ძირეულად შეიცვალა და კვალიფიციური სამედიცინო დახმარება მათთვის ხელმისაწვდომია, ფუნქცია დაკარგა ზოგიერთმა სამკურნალო საშუალებამ და მეთოდმა, (თავის ქალას ტრეპანაცია და სხვ.). ნაკლებეფექტურია აგრეთვე მაგიურ-რელიგიური საშუალებებით მკურნალობა და ამიტომ ის მთიელთა ყოფაში იშვიათად გვხვდება. ხოლო ობიექტურად ეფექტური, რაციონალური მცენარეული, ცხოველური თუ მინერალური სამკურნალო საშუალებანი მთიელთა მიერ კვლავ გამოიყენება და თანამედროვე მედიცინის სათანადო ყურადღებას იმსახურებს.

## ГРУЗИНСКАЯ НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

(По этнографическим материалам горцев Восточной Грузии)

### Резюме

Народная медицина горцев Восточной Грузии в течение веков эмпирическим путем вырабатывала эффективные средства лечения различных заболеваний, наиболее распространенных в данной области. Среди этих заболеваний можно выделить три основные группы. К первой группе относятся различные травмы, лечение которых осуществлялось рационально-эмпирическими средствами и методами. Во вторую группу входят болезни внутренних органов, суставов и др., при лечении которых, наряду с рационально-эмпирическими, применялись и религиозно-магические средства. Наконец, к третьей группе относятся психические и детские инфекционные заболевания. Лечение их велось в основном религиозно-магическими средствами.

В основе этой классификации лежали представления горцев о причинах возникновения той или иной болезни. Эти же причины в некоторой степени определяли и средства лечения. При лечении болезней, причина которых была очевидна, горцы использовали средства, проверенные ими на практике. Если лечение не приводило к желаемым результатам, они обращались к сверхъестественным силам и поэтому зачастую рационально-эмпирические средства лечения совмещались с религиозно-магическими.

При лечении некоторых заболеваний, в особенности психических расстройств и детских инфекционных, горцы целиком и полностью полагались на сверхъестественные силы и прибегали исключительно к религиозно-магическим средствам.

В зависимости от характера хирургических болезней горцы применяли дифференцированные лечебные средства; так, процесс лечения ран (простых, тяжелых, гнойных и





т. п.) предусматривал дезинфекцию, извлечение инородного тела, использование кровоостанавливающих средств, а затем применение средств, способствующих ускорению заживания. При сложных переломах черепа горцы делали трепанацию.

Хотя практика такого хирургического вмешательства, как трепанация черепа, среди восточногрузинских горцев засвидетельствована лишь у хевсур, археологические данные позволяют полагать, что этот метод в древние времена (X—IX вв. до н. э., X—XV вв. н. э.) использовался и в других частях Грузии.

Народные методы трепанации черепа засвидетельствованы также в этнографическом быту народов Северного Кавказа, в частности Дагестана и Ингушети.

Очевидно, этот вид сложной операции, применявшийся в далеком прошлом, сохранился только в быту некоторых горцев Кавказа.

Не менее своеобразны и оригинальны методы лечения таких травматических поражений как вывихи, ушибы, переломы костей и др. Лечение подобных повреждений сопровождалось у горцев тщательным уходом за больными (отдых, режим питания и т. д.)

Отдельные средства народной медицины горцев Восточной Грузии довольно близки к современным методам лечения (использование сухой крови и кровяных повязок для остановки кровотечения и заживления ран, применение разных лекарственных растений, мазей, изготовленных на животном жире и меде, использование тампонов, методов иммобилизации при переломах и растяжениях, вправление вывихов, применение тепловых компрессов и т. д.). При этом характерно, что некоторые народные средства врачевания (использование сухой крови при сильных кровотечениях, наложение шин при переломах и др.) аналогичны используемым древнегрузинской профессиональной медициной.

Лечением наиболее сложных повреждений травматического характера занимались «акими» (народные лекари), пользовавшиеся большим уважением и почетом.

По данным, собранным в горах Хевсурети, установлено, что акими были профессионалами. За лечение травм они получали установленную обычным правом «рджули» (rǰuli) соответствующую мзду. Искусством лечения различных травм акими обычно овладевал под руководством опытного лекаря.

В других регионах Восточной Грузии функции народного лекаря-профессионала почти утрачены. О существовании

таких лекарей в древности упоминается в одном из памятников грузинского права — «Дзеглисдеба», принадлежащем перу царя Георгия Блистательного (XIV в.).

Развитие народной хирургии в горных районах было обусловлено своеобразием быта (частыми военными стычками, кровной мстостью и т. д.), экологическими условиями, а также отсутствием в то время государственной медицинской помощи.

В отличие от других грузин-горцев, бытовые своеобразия у хевсур сохранялись длительное время, в силу чего народный лекарь довольно долго функционировал в быту в качестве профессионала. Сегодня, когда условия жизни населения Хевсурети коренным образом изменились и медицинская помощь обеспечивается государством, утратил свои функции и акими. В быту хевсур он уже не фигурирует.

Лечение внутренних болезней в отличие от хирургических травм в горной части Восточной Грузии было сравнительно менее развито. Горцы, зачастую не разбираясь в истинных причинах их возникновения, судили об этих болезнях по внешним признакам. Возможно, этим и объясняется факт отсутствия у горцев профессионального народного лекаря по внутренним, кожным и другим заболеваниям. Их заменяли главным образом старые женщины, обладавшие известным опытом.

В результате повседневных наблюдений и накопления опыта, жители гор на протяжении веков обогащали свои знания в области лечения указанных заболеваний и в некоторых случаях правильно распознавали причины их возникновения. Например, они хорошо знали, что заболевания желудочно-кишечного тракта вызываются неправильным режимом питания, излишним потреблением алкоголя и т. д. Характерно, что в горной части Восточной Грузии среди разнообразных способов врачевания различных заболеваний имеется немало целесообразных средств и с точки зрения современной медицины. Так, вполне эффективными являлись: настой подорожника (груз.—*ptavalzaguva*, лат. *Plantago major*); тысячелистника (груз.—*meliskuda*, лат. *Achillea millefolium*) и других лекарственных растений при заболеваниях желудочно-кишечного тракта; настой мяты (груз.—*pitna*, лат. *Mentha*), медвежья желчь и другие средства при спазматических явлениях; настой шиповника (груз.—*askili*, лат. *Rosa canina*) при болезнях почек; настой корней ежевики (груз.—*maqvali*, лат.—*Rubus*), цикория (груз.—*var-*

dkačaça, лат.—Cichorium intybus) и др. при болезнях печени; настой лакрицы (груз.—zirtk'bila, лат. Glycyrrhiza glarba) при кашле и т. д. Некоторые из этих средств зафиксированы в средневековых грузинских рукописных лечебниках (настой мяты при спазматических болях, подорожника и цикория при заболеваниях желудка и печени, лакрицы и алтея при простудных заболеваниях, кровоупускания при головной боли и т. д.).

Исходя из этого, есть основание полагать, что засвидетельствованные у горцев средства лечения болезней в большинстве своем рациональны, а сам факт упоминания некоторых из них в древнегрузинских лечебниках может свидетельствовать о взаимосвязи и взаимовлиянии грузинской народной и профессиональной медицины.

Как уже отмечалось выше, заболевания, вызванные неизвестными причинами или же не поддающиеся лечению, горцы приписывали сверхестественным силам: местным божествам — хати, злым духам, душам усопших и т. д. В таких случаях применялись соответствующие религиозно-магические средства лечения.

Согласно поверьям грузин-горцев, божество (хати) напускало болезнь на человека по одной из двух причин: либо для его подчинения своей воле с привлечением на божественную службу либо в наказание за какую-либо погрешность. При этом те или иные заболевания божество насылало на человека различными путями: непосредственным воздействием, при помощи злых духов или же посредством своих небесных служителей.

По представлениям горцев психические заболевания вызывались злыми духами у лиц, потерявших покровительство божества, или в тех случаях, когда человек совершал какой-либо неугодный злему духу поступок; в ряде случаев даже случайная встреча со злым духом могла считаться причиной заболевания.

По тем же поверьям горцев, некоторые заболевания вызывались душами усопших предков, напоминающих живым потомкам о себе с целью увековечения своих имен, т. е. для присвоения ребенку имени покойного.

Магическими действиями и заговорами горские женщины пытались оказать непосредственное воздействие на болезнь, зачастую прибегали к средствам очистительной — катартической и апотропейческой магии.

Наиболее распространенной формой магических средств являлись заговоры.



В горной части Восточной Грузии выявлен также ряд религиозных ритуалов, предназначенных для воздействия на заболевание с помощью сверхестественных (божественных) сил. Этим ритуалам предшествовало выяснение ирреальной причины заболевания и определение обязательств, налагаемых на больного. За ответами на эти вопросы горцы обращались к гадалке или прорицательнице. При этом они должны были определить, какое именно божество и по какой причине обрекало пострадавшего, установить, какие требования предъявляло оно больному. В большинстве случаев эти требования сводились к совершению обряда жертвоприношения: закланию жертвенного животного, принесению в дар божеству земельного участка, а также выполнению других обетов, данных родственниками больного, а иногда самим больным. Среди таких обетов следует отметить «ночное бдение» и «ношение ярма», которое, по данным проф. В. В. Бардавелидзе, являлось своего рода символом признания себя рабом божества. Подобный обряд вступления в рабство хати известен в Грузии с древнейших времен.

Из нервно-психических заболеваний и расстройств в исследуемом регионе наиболее распространены бнеда — падучая болезнь, шешинебули — психическое расстройство, вызванное испугом, дахелтули — одержимость и др.

По поверьям горцев душевные болезни вызывались в основном теми же злыми духами, хотя в ряде случаев они воспринимались как кара со стороны племенного божества или как результат действия дурного глаза. В этих случаях «лечение» больного велось религиозно-магическими средствами, ставившими целью избавление пострадавшего от влияния злого духа, от воздействия дурного глаза и обеспечения покровительства со стороны божества.

Согласно этнографическим данным, для достижения этих целей горцы применяли соответствующие заговоры и другие средства очистительной магии — воду, железо, огонь и т. п. Кроме того, практиковались различные ритуалы религиозного характера.

В отдельных горных районах засвидетельствованы ритуалы, связанные с лечением одержимости (различные для женщин и мужчин). По поверьям горцев, мужчина находился под непосредственным покровительством божества. Поэтому одержимый (мужчина) подвергался ритуалу очищения кровью жертвенного животного, а одержимая (женщина), кроме того, и принятию ее под покровительство божеств — «Копала», «Яхсари» и др. Характерно, что именно эти божества прузин-горцев ассоциируются с именем св. Ге-

оргия, который христианской религией наделен функцией врачевания душевнобольных.



Значительную роль в религиозно-магических ритуалах, связанных с лечением психических заболеваний, играли внушение, самовнушение и гипноз, применение которых при вышеперечисленных заболеваниях можно считать с точки зрения современной психиатрии целесообразным. Уверенность горцев во всеилии религиозно-магических ритуалов во многом способствовала эффективности лечения.

Своеобразны верования и религиозно-магические ритуалы, связанные с детскими инфекционными заболеваниями, известными в народе под общим названием «ангелозеби».

К детским инфекционным заболеваниям в горах Восточной Грузии относились корь—цитела (çitela), скарлатина — кунтруша (kuntruša), коклюш — (qivanaxvela), оспа—квалили (qvavili) и др. Эти болезни считались у горцев одушевленными. Так, корь они представляли ребенком, наряженным в красную одежду, оспе—всадником и т. д.

По представлениям горцев Восточной Грузии, да и населения некоторых других районов, больные дети сами олицетворяли «ангелов» — «господ». Именно поэтому члены семьи больных детей принимали все меры к тому, чтобы доставить им эстетическое удовольствие и таким образом ублажить «ангелов». Больного помещали в опрятную, красиво убранную комнату, развлекали музыкой, танцами, выполняли малейшее его желание. Родные больного считали, что всем этим они ублажали «ангелов», а на самом деле создавали условия, положительно влиявшие на общее состояние больного ребенка.

В процессе лечения применялся ряд запретов, содержащих рациональное зерно. К примеру, категорически запрещалось чесать при оспе или умывание холодной водой при кори, что, по представлению горцев, вызывало гнев «ангелов», а по существу предохраняло от тяжелых последствий и стало быть возникло на вполне реальной и рациональной основе.

В верованиях, представлениях и ритуалах, связанных с детскими инфекционными заболеваниями, фигурировали верховное божество горцев «гмерти» (gmerti)—бог и его приближенное божество «Квирия» (qviria), который считался посредником между «гмерти» и общественно-племенным божеством—гвтисшили (gvtisšvili). В случаях осложнения болезни горцы обраща-



лись к божеству «Квирия» с просьбой умиловить «гмерти»  
и облегчить тяжелое состояние больного.



Характерно, что по народным верованиям пшавов и хевсур каждая детская инфекционная болезнь непосредственно связывалась с волей верховного божества. Не случайно, что такие заболевания, кроме собственного имени, назывались «гвтис вали» (gvitis vali), что дословно означает «долг перед богом».

Изучение религиозно-магических средств врачевания, главным образом психических и детских инфекционных заболеваний, в горной части Восточной Грузии показало, что неосведомленность в реальных причинах таких недугов и отсутствие эффективных средств их лечения обуславливали зарождение представлений о сверхъестественном происхождении этих болезней. Наряду с этим, в течение веков эмпирическим путем вырабатывались и эффективные средства лечения. Сказанное подтверждается тем, что, как отмечалось выше, нередко применение религиозно-магических средств, включавших в себя приемы психотерапии (внушение, самовнушение, гипноз), при психических заболеваниях оказывало некоторое положительное влияние на состояние больного. Те же приемы лечения детских инфекционных заболеваний оказывали на больного успокаивающее воздействие.

Из вышесказанного можно заключить, что как эмпирическая, так и религиозно-магическая медицина горцев содержит рациональные элементы, обусловившие наряду с другими факторами (особенности быта, экологическая среда и др.) утверждение средств и методов народного лечения в быту горцев Восточной Грузии.

## GEORGIAN FOLK MEDICINE

(Based on the ethnographical materials on the mountaineers of East Georgia)


### Summary

Folk medicine of mountaineers of East Georgia has at its disposal various methods of both «empirico-rational» and «magico-religious» character. The use of a given method in case of a given disease by the mountaineers is determined by their concepts of aetiology of the disease, of the reasons that caused the latter.

In the treatment of diseases, the origin of which is clear or becomes so in the course of time, the mountaineers make use of empirico-rational means, while the diseases caused by unknown reasons are referred by them to the realm of the supernatural. The diseases, which the folk medicine fails to diagnose or treat, are also attributed to this realm.

Thus, according to the method of treatment employed by the mountaineers, one can distinguish 3 groups of diseases: the traumas, treated basically by empirico-rational means, internal diseases, as well as those of joints, ear, nose and throat, etc. the treatment of which combines both empirico-rational and magico-religious means;—and psycho-nervous disorders along with the childrens contagious diseases, treated by magico-religious methods.

The specific character of life in the mountains of East Georgia and the peculiarities of ecological environment have affected the development of some fields of folk medicine. Folk surgery was especially well developed and attained a high professional level. Almost up to the present day there existed professional surgeons, quite efficient in treating the traumas.



In the course of centuries, as a result of keen observation, the mountaineers developed a number of effective methods, experienced from the point of view of modern medicine.

Some of the methods used by the mountaineers are described in old Georgian manuscripts on medicine which indicate that there was an interconnection and mutual influence between the folk medicine of the mountaineers and the old Georgian professional medicine. This text proves that there existed cultural links between the mountaineers and the population of low-lands.

On the basis of local beliefs of mountaineers of East Georgia, the ideas concerning the supernatural origin of diseases formed a whole complex and produced a specific system of magico-religious means of treatment.

Some of the above mentioned ideas reflect correct observations of certain diseases. It is worth noting that the magico-religious medicine of the mountaineers implies the use of psychotherapeutic methods such as hypnosis, suggestion and autosuggestion as well as of «aesthetic treatment», which must have been especially efficient in the case of psycho-nervous disorders and childrens contagious diseases.

All the above adduced facts demonstrate the originality and efficiency of folk medicine of the mountaineers.

This efficiency seems to stem from a number of reasons, the principle one being the «rational» character of the methods, objectively providing a possibility of success. Of no minor importance was the peoples attitude to the treatment and particular environment in which the treatment took place.

Now, as the mode of life of the mountaineers has drastically changed and qualified medical aid became available, some of the methods have lost their function (such as trepanation of the skull etc). The methods of magico-religious treatment also became less effective and the cases of their application are rare. But some objectively effective vegetable, animal or mineral remedies are still being used by the mountaineers and should not be disregarded by modern medical science.

წყაროები და ლიტერატურა

ავგაროზი XVIII ს., ხელნაწერთა ინსტიტუტი, Φ-Н № 2076.

ბ ა ლ ი ა უ რ ი მ., ხალხური მედიცინა ხევსურეთში, ხელნაწერი, 1940, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი.

ბ ა ლ ი ა უ რ ი მ., ხალხური მედიცინა ფშავში, ხელნაწერი 1940, საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი.

ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე ვ., სახადის კულტის გადმონაშთები კავკასიელ ხალხებში, ხელნაწერი, პროფ. ვ. ბარდაველიძის პირადი არქივი.

გ უ ლ ე დ ა ნ ი ს., ძველი ადათ-ზნე ჩვეულებანი ზემო სვანეთში (ეთნოგრაფიული ნარკვევი), ხელნაწერი, მესტიის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი.

კ ა რ ა ბ ა დ ი ნ ი, ხელნაწერთა ინსტიტუტი, H—2199.

ლ ო ც ვ ე ბ ი, ხელნაწერთა ინსტიტუტი, S—2311.

ლ ო ც ვ ა შ ე შ ი ნ ე ბ უ ლ ი ს ა, ხელნაწერთა ინსტიტუტი, Q—3690.

მ ი ნ დ ა ძ ე, ნ. 1962 წლის ხევსურეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური.

მ ი ნ დ ა ძ ე, ნ. 1962 წლის ფშავის ექსპედიციის დღიური.

მ ი ნ დ ა ძ ე, ნ. 1964 წლის ზეგის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური

მ ი ნ დ ა ძ ე, ნ. 1965 წლის თუშეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური

მ ი ნ დ ა ძ ე, ნ. 1966 წლის მთიულეთ-გუდამაყრის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური

მ ი ნ დ ა ძ ე, ნ. საველე დღიურები, სოფ. გამარჯვება, სოფელი მლაშე, 1966 წ.

მ ი ნ დ ა ძ ე, ნ. 1972, 1974, 1975, 1976 წწ. ერწო-თანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციების დღიურები.

მ ი ნ დ ა ძ ე, ნ. საველე დღიურები, სოფ. ალვანი, 1979 წ.

მ ი ნ დ ა ძ ე, ნ. ფშავის საველე დღიურები, 1978 წ.

ო ჩ ი ა უ რ ი ა ლ., რელიგია ხევსურეთში (ბუდეხევსურეთი), ხელნაწერი 1935, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი.

ო ჩ ი ა უ რ ი ა ლ., რელიგია ხევსურეთში (პირაქეთი ხევსურეთი, არდოტი), ხელნაწერი, 1940, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი.

ო ჩ ი ა უ რ ი ა ლ., ხევსურეთის წარსული ამბები, ხელნაწერი (საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი).

სამკურნალო კაცთა. ხელნაწერთა ინსტიტუტი H—2157

ც ი ს კ ა რ ა უ ლ ი დ ი მ., ხევსურთა ზნე-ჩვეულებანი, ხელნაწერი, საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი.

- ა ბ უ ლ ა ძ ე რ ი., ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973 წ.
- ა ფ ა ქ ი ძ ე ა., გ ო ბ ე ჭ ი შ ვ ი ლ ი გ., კ ა ლ ა ნ დ ა ძ ე, ა. შ. თ ა თ ი ძ ე გ., მცხეთა 1, თბ., 1955.
- ბ ა ლ ი ა უ რ ი მ., მ ა კ ა ლ ა თ ი ა ნ., მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბ., 1940 წ.
- ბ ა ლ ი ა უ რ ი მ., მ ა კ ა ლ ა თ ი ა ნ., მიცვალებულის კულტი ბარისა-ზოს თემში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბ., 1940 წ.
- ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, თბ., 1974 წ.
- ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე ვ., ივრის ფშაველეებში (დღიური), ენისა და მატერიალური კულტურის ისტორიის ინსტიტუტის მოამბე XI, თბ., 1940 წ. (შემდეგ ენიშვის მოამბე).
- ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბარბარ). თბ., 1951 წ.
- ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე ვ., ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია), მიმოხილველი, 1, თბ., 1949 წ.
- ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე ვ., ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის მოამბე, ტ. XIII, № 10, თბ., 1952 წ.
- ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე ვ., ჩ ი ტ ა ი ა გ., ქართული ხალხური ორნამენტი 1 ხევსურული, თბ., 1939 წ.
- ბ ე გ ი ა შ ვ ი ლ ი თ., ქართული სიტყვიერების ისტორია. ნაწ. 1, თბ., 1925 წ.; ბ უ ქ ე რ ა უ ლ ი ი., ტბათანიდან წოვათამდე. ჟურნ. მოამბე, 1897 წ. № 8.
- გ ა გ უ ლ ა შ ვ ი ლ ი ი., ფერთა სიმბოლიკის საკითხი ქართულ შელოცვებში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 1, 1979 წ.
- გამოსადეგი ცნობები, მეურნე, 1889 წ., № 47.
- გ ე ლ ე ნ ი ძ ე ლ., ადამიანის ანატომია-ფიზიოლოგიასთან დაკავშირებული ლექსიკა ძველ ქართულში თბ., 1974.
- გ ვ ა რ ა მ ი ა ვ. მასალები ძველ ქართულ მედიცინაში სისხლის სამკურნალო მნიშვნელობის შესახებ, საქართველოს სსრ სამეცნიერო საზოგადოებათა შრომები. 1969, ტ. IV. გვ. 393—299.
- გ ი უ ლ დ ე ნ შ ტ ე დ ტ ი ს მ ო გ ზ ა უ რ ო ბ ა საქართველოში, თბ., 1962 წ.
- დ ე მ ი დ ო ვ ი მ., ხევსურეთი, ტფ., 1933 წ.
- დ ო ლ ი ძ ე ი., ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 1, თბ., 1963 წ.
- დ ო ლ ი ძ ე ი., ძველი აღმოსავლეთის სამართალი, თბ., 1960 წ.
- დ ო ნ ქ რ ი ს ტ ე ფ ო რ ო დ ე კ ა ს ტ ე ლ ი, ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ, თბ., 1977 წ.
- ე რ ი ა შ ვ ი ლ ი ე., შთამომავლობით-ნათესაური ცნებების სოციალური მნიშვნელობის საკითხები ეთნოგრაფიის შუქზე ხევსურეთში, „საისტორიო კრებული“, IV თბ., 1979 წ.
- ე რ ი ა შ ვ ი ლ ი ე., საშუალო, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, № 3, თბ., 1979.
- ე რ ი ა შ ვ ი ლ ი ე., „საშუალო“ და „მისამბეროს“ წესები ხევსურეთში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის XVI—XVII.





ვაჟა-ფშაველა, ფშაველის ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, გრაფიკული ნაწერები, თბ., 1937.

ვაჟა-ფშაველა, ფშაველების ამოდ-მორწმუნეობაში, თხზ. ტ. V, თბ., 1961 წ.

ვაჟა-ფშაველა, ფშაველები, თხზ. ტ. V., თბ., 1961 წ.

ვირსალაძე ელ., ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება, მთიულეთ-გუდამაყარი, თბ., 1958 წ.

ზურაბაშვილი ა., ფსიქიატრია, თბ., 1971 წ.

თედორაძე გ., ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში. ნაწ. I—II, თბ., 1930 წ.

იაღიგარ დაუდი, თბ., 1938 წ.

იოსელიანი ა., აკრით ყვავილის მკურნალობის ისტორიიდან ძველ საქართველოში, კრებული მიძღვნილი აკადემიკოს ივანე ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი, თბ., 1977.

კაიშაური ლ., მთიულეთის დარგობრივი ლექსიკა, თბ., 1967 წ.

კაკუშაძე ნ., უემურის საიდუმლოება, ჟურნ. საბჭოთა ქალი, 1964 წ. № 4.

კახიანი კ., ზოგიერთი ცრურწმენა-წარმოდგენის შესახებ, ჟურნ. საბჭოთა მედიცინა, 1978 წ., № 1.

კვირიკაშვილი ლ., ლიტერატურული საბუთი მითოლოგიის სახსნელად. აღმოსავლეთური ფილოლოგია 1, თბ., 1969 წ.

კიკვიძე ი. მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976 წ.

კოკოჩაშვილი მ., გორდეზიანი შ., დვენეფაძე ლ., ქირურგია, თბ., 1954.

კოტეტიშვილი ვ., ხალხური პოეზია, თბ., 1961.

ლამბერტი ა., სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938 წ.

მაისურაძე ნ., აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა, თბ., 1971 წ.

მაკალათია ს., თუშეთი, თბ., 1933.

მაკალათია ს., მთიულეთი, თბ., 1930 წ.

მაკალათია ს., ფშავი, თბ., 1934 წ.

მაკალათია ს., ხევე, თბ., 1934 წ.

მაკალათია ს., ხევსურეთი, თბ., 1935 წ.

მაკალათია ს., ჯეჯე-მისარონის კულტი საქართველოში, თბ., 1938 წ.

მაყაშვილი ა., ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1961 წ.

მტბევეარსტ., წამებაა წმიდისა მონა მისა გობრონისი, კრ. ჩვენი საუნჯე, თბ., 1960 წ.

ნადორაშვილი შ., პირენების სოციალური ფსიქოლოგია თბ., 1975.

ნიოლაძე გ., ქვის ხანის აღმინებნი საქაქიას გამოქვაბულში, თბ., 1953 წ.

ნიჟარაძე ბ., ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1962 წ.

ნოლაიდელი ჯ., ეთნოგრაფიული ნარკვევები აპარელთა ყოფა-ცხოვრებაში, ტფ., 1939 წ.

ოქროშიძე თ., შელოცვის უძველესი ქართული ტერმინი, საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის მოამბე, ტ. XVI, № 2, 1955 წ.

ოჩიაური ალ., მიცვალებულის კულტი რომჯასა და უკანხადუს თემებში, კრბ., მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბ., 1940 წ.



ო ჩ ი ა უ რ ი თ., მითოლოგიური გადმოცემები აღმ. საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967. წ.

ო ჩ ი ა უ რ ი თ., მთიბლურთა და ხმით ნატირალთა ურთიერთობის საკითხებისათვის, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XI, თბ., 1960 წ.

ო ჩ ი ა უ რ ი თ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954 წ.

ო ჩ ი ა უ რ ი თ., ხევსურული მთიბლური სიმღერა „გვრინი“, ისტორიის ინსტ. მიმოძიებულნი, ტ. II, თბ., 1951. წ.

ო ჩ ი ა უ რ ი თ., ხევსურები და ხევსურეთი, თბ., 1977 წ.

რ ა ჭ ვ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი ბ., რაციონალური ელემენტები ქართულ-ხალხურ მედიცინაში, კრბ., ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფა და კულტურა, თბ., 1964 წ.

რ ო ბ ა ქ ი ძ ე ა ლ., მეფუტკრეობის ისტორიისათვის, თბ., 1960 წ.

რ ო დ ო ს ე ლ ი ა პ ო ლ ო ნ ი უ ს., არგონაექტია, თბ., 1970 წ.

ს ა ა კ ა შ ვ ი ლ ი მ., ტ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი ა. საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. III, წ. 3, თბ., 1956.

სააკაშვილი მ., გელაშვილი ა., ჭეიშვილი ლ., ჩხეიძე ც. საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. IV, წ. I, თბ., 1960.

სასარგებლო ცნობები, მეურნე, 1889 წ., № 42.

სასარგებლო ცოდნა, მწყემსი, 1889 წ. № 4.

ს ა ხ ო კ ი ა თ., ეთნოგრაფიული ჩანაწერები, თბ., 1956 წ.

ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, სიტყვის კონა, თბ., 1956 წ.

უ ზ ნ ა ძ ე დ., ზოვადი ფსიქოლოგია, თბ., 1964 წ.

უ თ უ რ გ ა ი ძ ე თ., თუშური კილო, თბ., 1960 წ.

ფ ა ნ ა ს კ ე რ ტ ე ლ ი - ც ი ც ი შ ვ ი ლ ი ზ ა ზ ა, სამეურნელო წიგნი, თბ., 1978 წ.

ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი პ., ზოგიერთი ტრავმული დაზიანების კვალი საქართველოში, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის მოამბე, XVII № 2, 1955 წ.

ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი პ., ზოგიერთი ქართული ხალხური საექიმო იარაღი, ხელსაწყო და ჭურჭელი. საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე ტ. XIX, № 2, 1957 წ.

ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი პ., პალეოანთროპოლოგიური მასალები ძველ საქართველოში დაავადება-დაზიანებათა და სამეურნელო მანიპულაციების შესწავლისათვის, თბ., 1956 წ.

ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი პ., ქვის გამოყენება სამეურნელო მიზნით ქართულ-ხალხურ მედიცინაში, „მაცნე“, 1972 წ., № 2.

ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი პ., პროფ. ვ. ბარდაველიძე ყვავილის აცრის ქართული ხალხური წესების შესახებ, სამეცნიერო სესია მიძღვნილი პროფ. ვ. ბარდაველიძის ხსოვნისადმი, მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1972 წ.

ფ ხ ა ლ ა ძ ე გ., კანის სნეულებანი, თბ., 1969 წ.

ქ ა ნ ა ნ ე ლ ი, უსწორო კარაბადინი, თბ., 1940 წ.

ქ უ რ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ი., სისხლის წნევის დამწვევი საშუალებანი ქართულ-სამედიცინო წიგნებში და ქართული ხალხური მედიცინის საგანძურში, „მაცნე“, № 2, 1962 წ.

ქ უ რ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ი., სიმსივნეების გამოცნობა და მისი მკურნალობა ფეოდალურ საქართველოში, საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, XVIII, № 1, 1967 წ.



ქუ რ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ი. უროლოგიურ დაავადებათა ამოცნობა და მკურნალობა ფეოდალურ საქართველოში, საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, 55, № 2, 1969 წ.

ყ ა მ ა რ ა უ ლ ი ა., ხევსურეთი, ტფ. 1932 წ.  
 ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს., გეორგია, ტ. 1, თბ., 1961 წ.  
 ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი თ., სტრაბონის გეოგრაფია, თბ., 1957 წ.  
 შ ა ნ ი ძ ე ა., ქართული ხალხური პოეზია, 1. ხევსურული, ტფ., 1932 წ.  
 შარდენის მოგზაურობა, თბ., 1975 წ.  
 შ ე ნ გ ე ლ ი ა ზ., საქართველოს სამკურნალო მცენარეები, თბ., 1952 წ.  
 შ ე ნ გ ე ლ ი ა მ., ეტიუდები ქართული მედიცინის ისტორიიდან, თბ., 1963 წ.  
 შ ე ნ გ ე ლ ი ა მ., მედიცინის განვითარების ზოგიერთი საკითხი საქართველოში, თბ., 1961 წ.  
 ჩ ი ტ ა ი ა გ., თედო სახოკიას სამეცნიერო მოღვაწეობა, კრბ. თედო სახოკია, თბ., 1969 წ.  
 ჩ ი ტ ა ი ა გ., ქართული ეთნოლოგია, მიმოხილველი, 1, 1926 წ.  
 ჩ ი ტ ა ი ა გ., ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, მიმოხილველი, 1926 წ.  
 ჩ ი ტ ა ი ა გ., ხევსურული სახლი „სენე“, ანალები, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 1, თბ., 1947 წ. შემდეგ—ანალები.  
 ჩ ი ქ ო ვ ა ნ ი მ., ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1952 წ.  
 ც უ რ ტ ა ვ ე ლ ი ი., წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ, კრბ., ჩვენის საუნჯე, 1, თბ., 1960 წ.  
 წ ი გ ნ ი ს ა ა ქ ი მ ო ჯ, თბ., 1936 წ.  
 წ უ წ უ ნ ა ვ ა ნ., საქართველოს სამკურნალო მცენარეები, თბ., 1960 წ.  
 ჭ ი ნ ჭ ა რ ა უ ლ ი ა ლ., ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, თბ., 1959 წ.  
 ჭ ი ნ ჭ ა რ ა უ ლ ი ა ლ., ხევსურეთის თავისებურებანი, თბ., 1960 წ.  
 ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ე ზ., ისტორია ქართული მკურნალობისა უძველესი დროიდან, თბ., 1919.  
 ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი ი ვ., ბალნეოლოგიური და ინჰოლაციური მკურნალობა საქართველოში, თბ., 1935 წ..  
 ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი ი ვ., ქართველი ერის ისტორია, წ. I, თბ., 1960 წ.  
 ხალხური სიტყვიერება, ტ. V, თბ., 1964 წ.  
 ხ ა რ ა ძ ე რ., ხევსურული რჯული, ანალები 1, თბ., 1947 წ.  
 ხ ი ზ ა ნ ა შ ვ ი ლ ი ნ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940 წ.

А б д у ш е л и ш в и л и М., К полеантропологии самтаврского могильника, Тб., 1954 г.  
 А л х а з о в И., Краткий исторический очерк врачебного дела в Грузии, Кавказский вестник, 1901, № 9.  
 Б а р д а в е л и д з е В. В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957 г.  
 Б а р д а в е л и д з е В. В., Земельные владения древнегрузинских святилищ. Советская этнография, 1949, № 1.  
 Б е р д з е н о в Н., О грузинской медицине, Кавказский календарь, 1957 г.  
 Б о р о д у л и н Ф. Р., История медицины, М., 1961 г.



Б р е х м а н И. И., Народная медицина в свете теории информации, Тезисы Всесоюзной научной конференции «Этнографические аспекты изучения народной медицины», Л., 1965 г. (Далее тез. ВКЭНМ).

Б р о м л е й Ю. В., «Вступительное слово», Тез. ВКЭНМ

Б р о м л е й Ю. В., Народная медицина как предмет этнографии. Современные проблемы этнографии, М., 1981.

Б у л ь П. И., Медицина и религия о «чудесных исцелениях», 1967 г.

Б у л ь П. И., Основы психотерапии, л. 1974.

В а ч н а д з е Н., Кто первым применил кровь для лечения? Медицинский работник, 1949, № 7.

В е т у х о в Л., Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова, Варшава, 1907 г.

В и р с а л а д з е С. С., К вопросу о народной медицине и в частности о трепанации черепа у горцев Дагестана, Вестник Медицинской Академии, 1895 г.

В ы с о ц к и й Н. Р., Народная медицина, М., 1911 г.

Г а г у а В. Л., Селение Носири, Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, 1899 г. (Далее СМОМПК)

Г а н К., Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе, СМОМПК, IV, Тф. 1884 г.

Г е р м а н Ф. Л., Суверие в медицине, Харьков, 1895 г.

Г з е л и е в И., Обычай у грузин во время болезни оспы, Закавказский вестник, № 44, 1854 г.

Г и л я р о в с к и й В. Н., Психиатрия, М., 1954 г.

Г р о с с г е й м Растительные богатства Кавказа, М., 1952 г.

Г у р к о - К р я ж и н В. А., Хевсуры, М., 1928 г.

Д ж а н а ш и я Н. С., Статьи по этнографии Абхазии, Сухуми, 1960 г.

Д е м и д о в Г., В ущельях первобытной Грузии (Хевсуретия), Л., 1930 г.

Д е м и ч В. Р., Заразные болезни и их лечение у народа. Очерки русской народной медицины, с. Петербург, 1974 г.

Д ж а п а р и д з е Т., Болезни и народные приемы их лечения в местности Они, Кутаисской губернии. СМОМПК, XVI, 1891 г.

Ж е б е л е в С., Религиозные верования в Древней Греции, СПб., 1893 г.

З а б л у д о в с к и й П., Возникновение медицины в человеческом обществе, М., 1955 г.

З е л ь ц е р Д. М., Медицина и магия Древнего Востока, СПб., 1910 г.

И о р д а н о в Д., Н и к о л о в П., Б о й ч и н о в А с п. Фитотерапия, Болгария, 1970 г.

К а г а р о в Е в г., Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции, СПб, 1913 г.

К о в а л е в с к и й М., Закон и обычай на Кавказе, т. II., М., 1850 г.

К о к е н М. В., Г а б и н с к и й Т. А., Религия и психические болезни, М., 1969 г.

Коломейцев Ф. М., Как люди научились распознавать и лечить болезни, Барнаул, 1959 г.

Кривякин И., Трепанация без трепана, Военно-медицинский журнал, 1887 г.

Кристан В. И., Внутренние болезни, М., 1974 г.

Куликов В. Н., Вопросы психологии внушения. Иваново, 1971 г.

Кулаго Г. Ф., Борейшо Д. Е., Медицина и знахарство, М., 1965 г.

Лаксина Н. Д., Ушаков Г. К., Учебное пособие медицинской психологии, М., 1976 г.

Латышев В. В., Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. I Греческие писатели вып. 2 (Приложение записки императорского русского археологического общества), СПб, 1896.

Лахтин М. Ю., Медицинское мышление первобытного человека, журн. Врачебное дело, № 24, Харьков, 1924 г.

Леонтович Ф. Л., Адамы Кавказских горцев, т. II., Одесса, 1883 г.

Мамаладзе Т., Народные обычаи и поверья гурийцев, СМОМПК, XVII, 1893 г.

Марр Н. Я., Происхождение двух грузинских терминов уголовного права, Записки Восточного отдела Российского археологического общества, XVII, 1908 г.

Махалюк Н., Лекарственные растения в народной медицине, Саратов, 1967 г.

Машурко М. Т., Из области народной фантазии и быта, СМОМПК, т. 32, 1903 г.

Мейер-Штейнег Т., Зудгоф К., Первобытная медицина Петербург, 1952 г.

Менье Л., История медицины, Л., 1926 г.

Меньшиков Ф. К., Диетотерапия, М., 1972 г.

Меркулова В. А. Народные названия болезней в русском языке, Тез. ВКЭНМ, 1976 г.

Минкевич И., Камни как медицинское средство и предмет обожания на Кавказе, сравнительное исследование, Протоколы заседания Кавказского медицинского общества, 1893/94, П. № 13 (Далее ПЗКМО).

Минкевич И., Медицинские средства из царства животных употребляемые по преимуществу в народной медицине. Медицинский сборник Кавказского Медицинского общества 1899/1900 (Далее МС КМО).

Минкевич И. Музыка как медицинское средство на Кавказе, Сравнительное исследование, ПЗКМО 1892/93 П, № 14.

Минкевич И., Сравнительное исследование народных средств и обычаев об отношениях хевсурских рожденицам, ПЗКМО, 1890/91 гг., П. № 21.

Минкевич И., Трепанация у кавказских горцев и у других различных народов, сравнительное исследование, МСКМО, 1899/1900 гг.

Минько Л. Я., Знахарство, Минск, 1971 г.

Миндели Н., Селение Сори, СМОМПК XIV, 1894 г.





Модестов П. В., Культура и медицина в Ассири-Вавилонии, Русский врач, 1917, № 15—21.

Мультановский М. П., История медицины, М., 1964 г.

Оганесян Л. Л., История медицины Армении, Ереван, 1946.

Осипов В. В., Курс общего учения о душевных болезнях, Берлин, 1923 г.

Панков Д. В., Рациональная психиатрия, М., 1971 г.

Никобадзе И. И., Татишвили Ир. Я., Курчишвили И. И., Основные этапы развития медицины в Грузии, Тб. 1964 г.

Пантюхов И. И., О народном врачевании в Закавказском крае. МСКМО, 1899 г.

Пантюхов И. И., О народной медицине туземцев Рионской долины, МСКМО, 1869 г.

Петкевич Г., Материалы по народной медицине литовцев СПб. 1911 г.

Пирогов Н. И., Отчет о путешествии по Кавказу. М., 1952 г.

Попов П., Лечение ран у кавказских горцев. Военно-медицинский журнал, часть XV № 2, 1855 г.

Попов Т., Библейские данные о различных болезнях и их врачевании в связи с общим характером библейско-еврейского миросозерцания Киев, 1904 г.

Попов Т., Медицинская этнография как элемент университетского образования, СПб, 1906 г.

Попов Т., Народно-бытовая медицина по материалам этнографического бюро князя В. И. Тенищева, СПб. 1903 г.

Портнов А. А., Шахнович М. И., Психозы и религия, П., 1967 г.

Потебня А., Объяснение малорусских и сродных народных песен, Г. II Варшава, 1887.

Радде Г., Хевсуретия и хевсуры, Тифлис, 1881 г.

Рейнгард Ф. Т., О болезнях в Грузии и об употреблении средств простонародных. Военно-медицинский журнал, 1834 г.

Рожнов Е. Е., Рожнова М. Л., Гипноз и религия. М., 1962 г.

Роллов Л., Дикорастущие растения Кавказа, Тифлис, 1908 г.

Сагель М. А. Батонеби, Кутаисская губернская типография, 1912 г.

Сенсбери П., Психо-социальные стрессы, Журнал Здоровье мира, 1975 г., № 1.

Скорченко-Амбодак, Донисторическая медицина, СПб, 1895 г.

Степанов И., Приметы и поверья грузин Телавского уезда. Тифлисской губернии. СМОМПК, 1894 г. вып 19, от I

Тейлор Эд., Первобытная культура т. II. СПб с. Петербург, 1897 г.

Токарев С., Сущность и происхождение магии. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959 г.

Торен М. Д., Русская народная медицина XIX-начала XX вв., Автореферат, М., 1954 г.

Турова А. Д., Лекарственные растения и их применение, М., 1974 г.



Фохт Альфр. Из истории народных врачевных верований, М., 1974 г.  
Фрезер Дж., Золотая ветвь, М., 1931 г.

Хаханов А. С., Очерки по истории грузинской словесности, вып. 1, М., 1895 г.

Хашаев Хаджи-Мурад., Памятники обычного права Дагестана XVII—XIX. Архивные материалы М., 1965 г.

Худадов Н. А., Заметки о Хевсуретии, Тф., 1887 г.

Цискаров И В Записки о Тушетии, Кавказ № 11, 1899 г.

Цоцория М. Ф., Материалы к истории психиатрии в Грузии с древнейших времен до начала XIX века. Диссертация на соискание ученой степени кандидата медицинских наук, Тб., 1952 г.

Чурсин Г. Ф., Амулеты и талисманы Кавказских народов. Махачкала, 1924 г.

Читая Г. С., Принципы и методы полевой этнографической работы. Советская этнография, 1957 г., № 4.

Читая Г. С., Этнографические исследования Грузинской ССР. Советская этнография, 1948 г., № 4.

Читая Г. С., Этнография Грузии за годы послевоенных пятилеток Советская этнография, 1952 г., № 3.

Шабловский И. И., Медикаменты и способы лечения употребляемые народными врачами Абхазии и Самурзакани МСКМО, № 41, 1886 гг.

Шенгелия М. С., История медицины Грузии. М., 1967 г.

Штернберг Л. Я., Первобытная религия. Л., 1936 г.

Шурыгин А., Некоторые способы лечения употребляемые в сел. Тианетах и окрестных селениях преимущественно из рукописного лечебника знахара Нурмамеда, ПЗКМО, 1888/89 гг.

Шурыгин А., Несколько слов о народной медицине. ПЗКМО, 1889/90 г.

Эриксон Э. В., Тионеты и их окрестности, МСКМО, № 64, 1902 г.

Эристов Р., О Тушино-пшаво-хевсурском округе. Тф., 1854 г.

Эфендиев И. К История медицины Азербайджана, Баку, 1969 г.

Яковлев Г. П., О народной, традиционной и научной медицинах, Тез. ВКЭНМ, 1975 г.

Яшвили А., Народная медицина в Закавказском крае, Тф., 1904 г.

Аскеркнеcht E. H., Problems of Primitive Medicine, Reader in Comparative Religion, An Anthropological Approach, New York, 1958.

Argyle M., Srven Psychological Roots of Religion, Psychology and Religion. Selected Reading, Harmond Sworth, 1973.

Dirr A., Trepanation als gerichtlicher Beweis in Kaukasus, Festschrift Publication D, Hommage offerer an P. W. Schmidt, Wien, 1

Harvis M. D., Folk Medicine. Vermont Doctor's Guide to Good Health, New, York, 1958.

Honko L. On the Effectivity of Folk Medicine, Papers of Folk Medicine, given of an Inter Nordic Symposium at Nordiska Musseet, Stockholm, 1962—63.

Meissner Br., Babyonien und Assirien II, 1924

Sigerist H. E., A History of Medicine, Oxford, 1951.

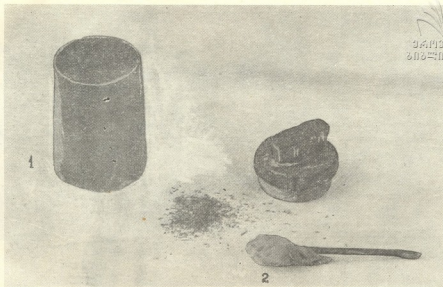
Venzmer G., Five Thosand Years of Medicine, New York, 1972.



სამკურნალო ჩანთა



საქართველოს  
საქართველოს

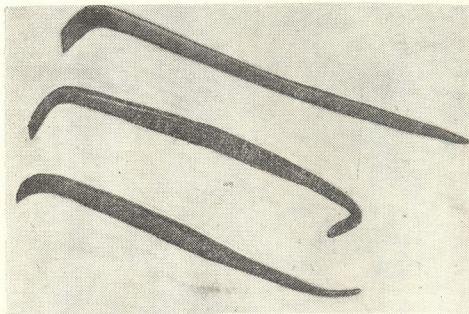


1. წამლის ჭურჭელი „ბუნჯი“ 2. სვეხვეწკეთი მხიბი

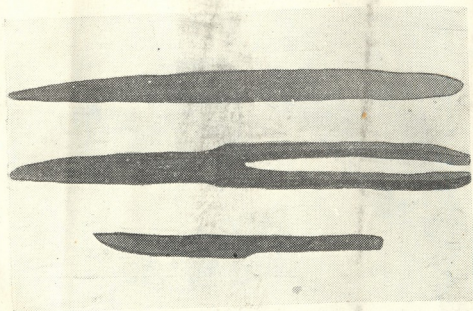


სამკურნალო ჩანთა და ქირურგიული ინსტრუმენტები



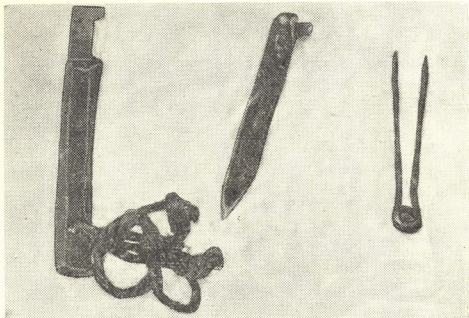


ხვეწები



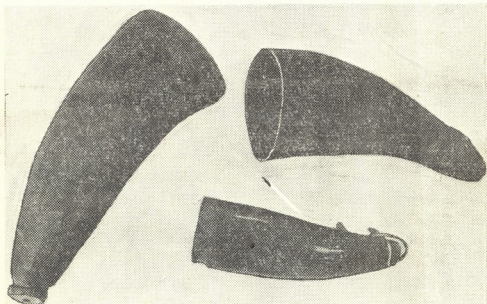
1. ხმალია 2. კომბინირებული იარაღი ხმალია — ბორწეალი 3. ხმალია

VI

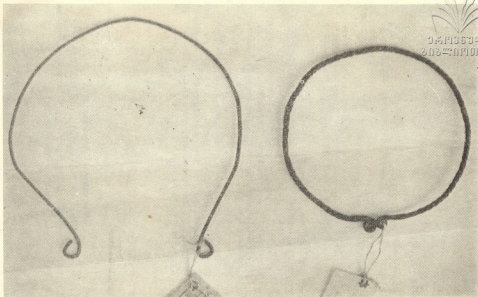


1. ნესტარი 2. თავის დასაპრეღი დანა 3. ბორწყალი

VII



კოტოშები



საქართველოს  
მუზეუმების  
სისტემაში

საქართველოს მუზეუმების  
სისტემაში

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

შ ე ს ა ვ ა ლ ი . . . . .	3
თ ა ვ ი I აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ემპირიულ-რაციონალური მედიცინა . . . . .	11
ტრავმების მკურნალობის ხალხური საშუალებანი . . . . .	11
მთიელი დასტაქრები . . . . .	38
შინაგან და სხვა დაავადებათა მკურნალობის ხალხური საშუალებანი . . . . .	48
თ ა ვ ი II აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მამბიშრ-რემიზირებული მედიცინა . . . . .	71
რწმენა-წარმოდგენები დაავადებათა გამომწვევ მიზეზებზე . . . . .	71
შინაგან და ზოგიერთ სხვა დაავადების მკურნალობის მაგიურ-რელიგიური საშუალებანი . . . . .	84
ფსიქო-ნერვულ დაავადებათა მკურნალობის მაგიურ-რელიგიური საშუალებანი . . . . .	95
ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებები . . . . .	115
დასკენა . . . . .	126
Грузинская народная медицина (по этнографическим материалам горцев Восточной Грузии) (резюме) . . . . .	128
Georgian Folk Medicine (Based on the ethnographical materials on the mountaineers of East Georgia) (Summary) . . . . .	135
წყაროები და ლიტერატურა . . . . .	147

Миндадзе Нуну Ревазовна

ГРУЗИНСКАЯ НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

(по этнографическим материалам горцев Восточной Грузии)

(на грузинском языке)

K 268.925

3011555-21  
2022-01-03

3