

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

ნუნუ მინდაძე

# ქართული ხალხური მედიცინა

(აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა  
ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით)



გაბომცემლობა „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

შ  $\frac{50102}{M_607(06)-81}$  175—81 © გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1981

დაიბეჭდა 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 კ ე ე ლ ი შ ვ ი ლ ო  
გამომცემლობის რედაქტორები ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ო,  
მ. რ ა მ ი შ ვ ი ლ ო

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

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

უკ 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 საშუალებების 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. Б р о м л е й, Народная медицина как предмет этнографии, в кн. Современные проблемы этнографии. М. 1981. с. 212.

ნაწილად იყოფა: ხალხური მედიცინა (ეიწრო მნიშვნელობით), 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 медицине, Тез. ВКЭНМ, с. 5, 6.

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

სამედიცინო ცოდნის ისტორიული განვითარებას 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 გვწვდის 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 — საკაეიას გამოქვაბულში ნაპოვნი ცხოველის ქონისა და ძელის ტვინისაგან შემზადებული მალამო სამკურნალო დანიშნულებისა იყო<sup>6</sup>.

ქართული მედიცინის სიძველეზე შეტყვევებს აგრეთვე, სამთავროს სამაროვანში ნანახი ტრეპანირებული თავის ქალები, რომლებიც პროფ. 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>7</sup>.

ქართველ არქეოლოგთა ვარაუდით მცხეთაში IV საუკუნის სამარხში აღმოჩენილი ბექედი 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 საკაეიას გამოქვაბულში, თბ., 1953, გვ. 59.

<sup>7</sup> ზ. მ. ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი, პალეონთროპოლოგიური 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 სახის 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 იკვანჭედის ბერძნული მითოლოგია, კერძოდ, არგონავტების მითში აღწერილია მედეას, მისი დისა და დედის მკურნალობის მეთოდები<sup>9</sup>.

ანტიკურ ავტორთა მონაცემების მიხედვით, კოლხები და იბერიები სამკურნალოდ იყენებდნენ პრომეთეს ბალახს<sup>10</sup>, კოლხიკს<sup>11</sup>, კამასას<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 დაგადეა, რაათა, 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. Латышев, 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. Ган, Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе, СМОМПК, вып. IV Тф., 1884, с. 112.

<sup>13</sup> იაკობ ცურტაველი, წამებაჲ წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ, კრბ. ჩენი 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, სადაც 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 ფანსაკუთრებით 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 დასტაქრების 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> Ф. Г. Рейнгаardt, «О болезнях в Грузии и об употреблении средств простонародных, Военно-медицинский журнал, М., 1834.

<sup>19</sup> მ. სააკაშვილი, ა. გელაშვილი, ლ. ქეიშვილი, 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.

მოსხენებათა 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 ი. ალხა-ზაშვილის (ალხაზოვი)<sup>25</sup> და ა. იაშვილის<sup>26</sup> მიერ გამოქვეყნებული სტატიები ქართული ხალხური მედიცინის შესახებ.

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

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

თ. სახოკიას მოხსენებას—«Le uilte ce la petite verole en Georgia page de la médecine» („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 Рюнской 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 Тпанетах 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. 1892/93. 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 მოსახრებებო აქვს გამოთქმული ზ. კიკინაძეს ნაშრომში „ისტორია ქართული მკურნალობისა უძველესი დროიდან“ (თბ., 1917 წ.).

აღსანიშნავია ივ. ჭავჭავიძის ნაშრომი — „ბალნეოლოგიური და ინჰოლაციური მკურნალობა საქართველოში“ (თბ., 1935 წ.). ივ. ჭავჭავიძელი 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 საკრთხებსაც 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, გარკვეია 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 გაანალიზებული ამ დაავადებებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები.

ქართული ხალხური მედიცინის კვლევის საქმეში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ქართველმა საბჭოთა ექიმებმა ა. გელაშვილმა, ლ. კოტეტიშვილმა, ვ. კობრიძემ, 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. ჭავჭავიძის სახ. საქართველოს ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში დაცული მ. ბალიაურისა და ალ. ოჩიურის უნიკალური მასალა ფშავ-ხევსურეთის ხალხური მედიცინისა და რელიგიის შესახებ (ჩაწერილია 1940-იან წლებში), სადაც აღწერილია ფშავლებისა და ხევსურების ხალხური მკურნალობის საკმაოდ მდიდარი ტრადიციები, რომლებიც ამ კუთხის მოსახლე-

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

წინამდებარე ნაშრომის მიზანია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ხალხური მკურნალობის ტრადიციების შესწავლა, ამ ტრადიციათა წარმოშობისა და განვითარების ჭზების კვლევა, მათი თავისებურებების, სიძველისა და თვითმყოფადობის დადგენა და მთელი რიგი სამკურნალო საშუალებათა რაციონალური მხარის გამოკვლევა.

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

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ხალხური მედიცინა განვიხილეთ ძველი ქართული და თანამედროვე მედიცინის მონაცემებთან შეკერების გზით. ვითვალისწინებთ რა იმ ფაქტს, რომ გარემოს ეკოლოგიური თავისებურებანი გარკვეულ გავლენას ახდენს 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 მიგველო ის კონკრეტული გარემო, სადაც აღნიშნული საშუალებანი ფუნქციონირებდა.

ამგვარად, ნაშრომი ქართული ხალხური მედიცინის ეთნოგრაფიული შესწავლის ერთ-ერთ ცდას წარმოადგენს. ჩვენ შევეცადეთ მთლიანობაში წარმოგვედგინა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ყოფის ეს მნიშვნელოვანი მხარე, მაგრამ რიგი საკითხების შესახებ მასალის ფიქსაცია არ მოხერხდა ან დამოწმებულ იქნა იმდენად ფრაგმენტული სახით, რომ შემდგომი კვლევის საშუალება არ მოგვცა.

ეს ფაქტი, როგორც ავტორს, ასევე ალბათ მკითხველს, გარკვეულ უკმაირისობის 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.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ემიგრაციულ-რაციონალური მედიცინა

ტრავმატის მკურნალობის ხალხური საშუალებანი

ჭ რ ი ლ ო ბ ა თ ა მ კ უ რ ნ ა ლ ო ბ ა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჭრილობას წყლულს // წყრულს, ნაქრევს (ხეეს., მოხ.), ნაქერს (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: სხეულზე ადგილმდებარეობის მიხედვით — პირისახის, თავის, ხელ-ფეხის, მუცლის; ხარისხის — ახალი // მსუბუქი, დახვეებული // დახვესებული (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. ი ა კ ო ბ ც უ რ ტ ა ვ ე ლ ი, წამებაა წმილისა უმუშანიკისი დედოფლისაჲ, კრბ. ჩვენი საუნჯე, თბ., 1960, გვ. 18; ს ტ ე ფ ა ნ ე მ ტ ბ ე ვ ა რ ი, წამებაა წმილისა მოწამისა ფობრონისი, კრბ. ჩვენი საუნჯე, თბ., 1960, გვ. 93; ს უ ლ - ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, სიტყვის კონა, თბ., 1949; ილ. ა ბ უ ლ ა ძ ე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.

<sup>2</sup> მ. ს ა ა კ ა შ ვ ი ლ ი, ა. გ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი, საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. III, თბ., 1956, გვ. 166.

ჯლის დარტყმით მიყენებული ბრტყელი და არაღრმა კრილობა; 2. ნაწვერ-წალმართალი--ხანჯლის წვერით მიყენებული ღრმა კრილობა.

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

ალსანიშნავია, რომ მთაში დამოწმებული კრილობათა კლასიფიკაცია გარკვეულად შეესატყვისება მედიცინაში ცნობილ კლასიფიკაციას, რომლის საფუძვლად სწორედ ზემოხსენებული ნიშნები — კრილობათა ადგილმდებარეობა, ხარისხი და ფორმაა მიჩნეული.

„ახალი“ — მსუბუქი კრილობის სამკურნალოდ მთიელი კაცია ექიმთან არ წავიდოდა. კრილობის „მობანა“ — მოსუფთავება და, როგორც ხევსური იტყოდა, — „კრილობაზე ფოთლის დადება“ — ყველას შეეძლო. მძიმე კრილობებს კი „აქიმები“ — ადგილობრივი დასტაქრები მკურნალობდნენ.

კრილობის მკურნალობა გარკვეული თანმიმდევრობით მიმდინარეობდა. პირველ რიგში კრილობას არყით, წყაროს წყლით: (მდინარის წყალს ერიდებოდნენ — ქუჭყიანია და წყლულს „გახიბლავს“ — გალიზიანებსო) 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, მელისკუდა, სამყურა და სხვ.

ხევსურეთში დამოწმებულია სისხლის დენის შეჩერების ერთი მეტად საინტერესო მეთოდი. ძლიერი სისხლის დენის დროს დაღვრილ სისხლს შეაგროვებდნენ, მოშუშავდნენ და კრილობას 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 н л о в с к и й, დასახ. ნაშრომი, გვ. 88; კარაბაღი, ხელნაწერთა ინსტიტუტი, Н—2199, გვ. 19.

ან დაკოდინობითა და ან გატეხითა ან გახეთქითა კაცსა თავზედა სისხლი არ დასწყედეს, მოიტანე: შედედებული თბილი ძროხის სისხლი და დაკოდინზედა 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“ — ღებინფექციისა და „სისხლის დაწყვეტის“ — სისხლის დენის შეჩერების შემდეგ, აქიმი ჭრილობას გახსნიდა, გასიხჩავდა 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 კრებდა, უმეტესად „მზის ქცევამდე“, „მზის გამობრუნებამდე“. შემდეგ ბალახებს გაახმობდა, დაფშენიდა და სხვადასხვა მცენარეს წამლის შესანახ სხვადასხვა ქისაში ინახავდა. ყოველ ქისაში ორ-სამ მთლიან ფოთოლს ჩაყოლებდა, 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 millefolium), კლდის ღუმბა (Sedum caucasicum), წყ-

<sup>4</sup> ილიგარ 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 „ილიგარ დაუდის“ მონაცემების საფუძველზე დასკვნის, რომ ქართველი დისტაქრები 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 შ 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), ცხრაძარღვა მრავალძარღვა (Plantago major), ბოსტანთ ია// მარგალიტა (Veronica turnefortii), 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 „სამბილებელას“ 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, აუმჯობესებდა 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 დაჭექკოს, და მოხარშოს, და მსივანსა ალაგზედა დაიდვას, თუ ესე სიმსივნე სიგრილისაგან იყოს, დაფანტოს და გააქარვოს“<sup>7</sup>.

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

<sup>7</sup> იადიგარ დაუდი, გვ. 403.

XIX საუკუნის ერთ-ერთ სამედიცინო ხელნაწერში აღნიშნულია: „დაკრილი რომ შეუხვიო, სისხლი გამოუშვა, მალამო თუ არა გქონდეს მელისკუდა და თხის ქონი დანაყე, დაზილე ადევ და გამთელებს“<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 დაკრილისათვის 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 ექცა“<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 დაკრილს. 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. შ ე ნ გ ე ლ ი ა, საქართველოს სამკურნალო მცენარეები, თბ., 1952, გვ. 27.

<sup>10</sup> აღ. რ ო ბ ა ქ ი ძ ე, მეფუტკრეობის ისტორიისათვის, თბ., 1960, გვ. 117—118.

<sup>11</sup> მ. ბ ა ლ ძ ა უ რ ი, ხევისურეთი, გვ. 141.

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

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

კავკასიაში ქვებით მკურნალობის შესახებ ერთ-ერთი საინტერესო გამოკვლევა ი. მინკევიჩის ეკუთვნის. იგი ქვებით მკურნალობას ქვის თავეანისცემას 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 ეფექტურია 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 კურკელი ჰქონდათ განკუთვნილი, რომელსაც წყლულის წამლის ბუნავი<sup>17</sup> ეწოდებოდა. იგი ხარის რქისაგან გაკეთებულ ცილინდრული ფორმის კურკელს — „კოკობს“ წარმოადგენს. აქვს ჩადგმული ხის ძირი, რომელიც მოპირდაპირე მხრიდან დამაგრებულია პატარა ლურსმნით. კურკელს აქვს ხის ფარფლიანი საცობი, ეხურება მჭიდროდ. საცობს აქვს სახელური. კურკელს ერთ მხარეს პირიდან 7 მმ-ის დაშორებით აქვს პატარა ხვრელი (ფხენი-

<sup>12</sup> ვ ა ე ა ე ზ ა ე ე ლ ა, ფშაველის ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, ეთნოგრაფიული ნაწერები, ტბ., 1937, გვ. 127.

<sup>13</sup> И. И. Минкевич, Камни как лечебное средство на Кавказе, Протоколы заседания. Имп. 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, ჭურჭლის სიმაღლე 5 სმ, ძირის დიამეტრი 3,5 სმ, პირის დიამეტრი 2,7 სმ-ია<sup>18</sup>. (იხ. ტაბ. II, ნახ. № 1). სამკურნალოდ განეკუთვნილი თაფლი კი უცეცხლო თაფლის ბუნაგში ინახებოდა. იგი ხარის რქისაგან გაცემებული ნახევრად გამჟღავნებულ ჭურჭელშია. ბოლო ფუძეს წარმოადგენს, რომელსაც თავი მცირედ მოკვეთილი აქვს. ფორმით წაკვეთილ კონუსს მოგვაგონებს, წვერიდან 3 მმ-ის დაშორებით ჭურჭელს ირგვლივ აქვს ნაკღევი (დასაყიდად), 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 იძიმე ჭრილობის მკურნალობის მეტად საინტერესო მეთოდები.

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

იძიმე ჭრილობების მკურნალობა განსაკუთრებით კარგად ხეესურეთშია წარმოდგენილი. ამიტომ, ჩვენ ამ საკითხს ხეესურული მასალის მიხედვით განვიხილავთ.

მკურნალობის დაწყების წინ აქიმი პირველად გადაიწერდა, ღმერთს შევლას შესთხოვდა: „ღმერთო ჩემო, ჩემო სალოცავებო, წმინდანო ანგელოზებო, თქვენ გეხვეწებით და გვედრებით, თქვენათ სახელითად იმედით ვადებ ჭელს ამ ავადმყოფს. მე უთქვენოდ არ შამიძლავ თქვენმა გამარჯვებამ. თქვენ ულხინეთ, ლხინის წამალი დააყარეთ თქვენი სახელით მოარჩინეთ. მერე დაჭრილის სალოცავს შეევედრებოდა. დიდებულთა (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 კანათის დამენძილ თოქს ხმარობდნენ) მოამშრალებდა. შემდეგ აქიმი „ჭრილობას პირს გაუსწორებდა“ — დანეკროზებულ ქსოვილს, ბასრი დანით მოჭრიდა და მარილიანი სელებით გატე-

<sup>18</sup> პ. ფირფილაშვილი, ზოგიერთი ქართული ხალხური საექიმო იარაღი, ხელსაწყო და ჭურჭელი, საქ. მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. XIX, № 2, 1957, გვ. 254.

<sup>19</sup> ჩამოტანილია ხეესურეთიდან აკად. გ. ჩიტაიას მიერ, ინახება საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების ფონდში, № 12—29/114.

<sup>20</sup> მ. ბალიაური, დასახ. ნაშრომი, გვ. 170—171.

ნიდა<sup>21</sup>. „სელი“ // „სანახი“ შემდეგნაირად მზადდებოდა: კანათის თოკს გაძენძავდნენ, მიიღებდნენ ბამბისებურ მასას, შემდეგ კი მას მარილწყალში დაალობდნენ. მარილწყალში დამბალი „სელი“, ჭრილობის დეზიფენქციას ახდენდა და სისხლის დენის შეჩერებასაც ხელს უწყობდა. გარდა ამისა, მარილი ქსრვილს კუმშავდა, რის შედეგადაც დაზიანებული არე შიშვლდებოდა. მარილიანი სელის ამოღების შემდეგ აქიმი ჭრილობას „კარაქმდნარით“ (გადამდნარი და გაწურული კარაქი), ერბოთი ან თაფლით „გააოხილი“— გაყენთილი სელით გატენიდა, ან კარაქმდნარს, ერბოსა და თაფლს ჭრილობაში პირდაპირ ჩაასხამდა. თვით მთიელები აღნიშნული საშუალებების ეფექტურობას შემდეგი მიზეზებით ხსნიან. „ეს წამლები ჭრილობის პირზე (შალა) არ გაჩერდება და მაშინვე ნაჭრევის ძირში ეცემისო. ჭრილობას ძირს გაუვლის და ჭრილობის ძირში დაგროვილ ბალღამს (დასაჩირქებელ სითხეს) სულ შალა წამოიღებსო“<sup>22</sup>.

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

საილუსტრაციოდ მოვიტანთ ყოფილი ხევსური დასტაქრის თათარა წიკლაურისაგან ჩაწერილ მასალას ორმა ჭრილობის სელებით // სანახით მკურნალობის შესახებ: „ღიდი ნაჭრევი თუ იყო, წყალს გავათობდი და თბილი წყლით მოვბანდი ნაჭრევს, არცით არ მოვბანდი, დაწვავდა. გამხმარ სისხლსა და ჭუჭყს ხმალიკათი მოვამორებდი, ხმალიკას მაქაცის ხისაგან<sup>23</sup> ვაკეთებდი, მაქაცი მაგარი ხე იყო და ნაჭრევს არა სწყენდა. ჭრილობის პირებს ერბოთი გაეპოხავდი, მერე კი სანახი უნდა ჩაგვეწყო, სანახი კანათისა ციო, შეიძლებოდა ცაცხვის ხის ტყავისაგანაც გაგვეკეთებინა, ცაცხვის ხის ტყავს მუშს ვეძახდით, იმას გავკენტავდით და ერბოთი გაეპოხავდით, ჭრილობაში ჩავაწყობდით, მესამე დღეს ამოვიღებდით, ვნახავდით ხორც მოვიდა თუ არაო, არ დაჩირქდესო. ჭრილობამ პირი ერთად არ უნდა შეიკრას, სანამ ჭრილობა არ მოიკურნება, ამაღ უნდა სანახი, სანახს, რომ ამოვიღებდი, გა-

<sup>21</sup> სელებით მკურნალობა ხევსურეთში დამოწმებული აქვს გ. თედორაძეს იხ. გ. თ ე დ რ ა ძ ე, ხუთა წელი ჟმეგ-ხევსურეთში, 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> მაქაკო—Spiral.

დაეავდებდი, სხვა სანახს ჩავდებდი, წურვილ ერბოს ვხმარობდი ხის ქურქველში ვინახავდი. შეიძლება, მესამედაც ჩამედო სანახი, თუ კი დასპირდებოდა. ახალი ხორცის მოსვლას ფერით შევატყობდი — ხორც თეთრ მავიდაო ვიტყვოდი, — თეთრი ხორცი რომ დაიწყებდა მოსვლას, სანახს ამოვიღებდი, მელისკუდას, ბორბალა ბალახს ჩავაყრიდი, თაფლით და ერბოთი დაეპოხავდი, ზემოდან თამბაქოს ან ცხრაძარღვას ფოთოლს დავადებდი, ამასაც მეყამე დღეს გავხსნიდი. წესი ასეთი იყო ორი დღე უნდა ემუშავა წამალს, მესამე დღეს კი იხსნებოდა სახვიელი. ზოგას ხელი ცუდი იყო აქიმისა, ზოგისა კარგი. ნაჭრევი თუ გაფიცვებოდა, ხელი არ უვარგანო იტყოდნენ<sup>24</sup>.

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

აღნიშნული მკურნალობის ეფექტურობაზე მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ მთაში დამოწმებული „სელები“ თანამედროვე მედიცინაში ცნობილი ტამპონების ანალოგიურ საშუალებას წარმოადგენს.

ტამპონებით მკურნალობა საქართველოში ძველთაგანვე იყო ცნობილი: — „თუ ეს დაკოდილი თავს იყოს, ზარავანდი ღვინითა მოაღულე და მერმე კიდევ გაახმე და დანაყე, თუ ღრმად იყოს პატრუქით შეუდეგ“<sup>25</sup>. როგორც ჩანს, პატრუქი ტამპონის მოვალეობას ასრულებდა — ღრმა კრილობაში წამალი ტამპონის ანუ პატრუქის საშუალებით შექონდათ<sup>26</sup>.

ხევისური აქიმები განსხვავებული მეთოდებით აწარმოებდნენ ე. წ. ნაწვერ-წალმართალის და ნატყვიარის მკურნალობას. თუ ნაწვერ-წალმართალი და ნატყვიარი კრილობა ერთპირიანი იყო, აქიმი გასუფთავების მიზნით, შიგ შემთბარ წყაროს წყალს ჩაასხამდა და რამდენიმე ხნის შემდეგ წყალს პირით ამოსწოვდა. შემდეგ ამავე მეთოდით კრილობას მარილიანი წყლით ამოასუფთავებდა და კარაქით, ერბოთი ან თაფლით გაუღენთილი სელებით გატენიდა. თუ კრილობაში ტყვია ან რაიმე უცხო სხეული იყო დარჩენილი, მას ბორწკალის საშუალებით ამოიღებდა. ბორწკალი<sup>27</sup>

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

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

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

<sup>27</sup> ბორწკალი ჩამოტანილია ხევისურეთიდან გ. ჩიტაიას მიერ. ინახება საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებაში № 13—27/66.

წარმოადგენს მაგარი მავთულისაგან გაკეთებულ პინცეტის მსგავს იარაღს. საკეცურ არეში იგი ორშაგი ხვეულით ხასიათდება. პინცეტის ბოლოები თავდება გამოკვეთილი თავებით. მისი სიგრძე 7.8 სმ-ია, ყურის სიგანე — 9 მმ, მხარის სიგანე 2 სმ. პირის სიგანე 4 მმ<sup>25</sup> (იხ. ტაბ. VI, ნახ. № 3).

თუ კრილობიდან უცხო ნაწილაკი არ ამოვიდოდა, აქიმი კრილობას ბასრი დანით გაადიდებდა, უცხო ნაწილაკს ამოიღებდა და კვლავ გააგრძელებდა მკურნალობას, ხოლო თუ კრილობა იმდენად პატარა იყო, რომ შიგ სელი ვერ მოთავსდებოდა, მაშინ მას „უსმარით“ გაქვდავდნენ. 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 კრილობის სწრაფად პირის შეკვრას. ე. ი. რადგან კრილობის მკურნალობას გარკვეული დრო სჭირდებოდა, მას ზერელე შეხორცების საშუალებას არ აძლევდა.

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

მთაში დამოწმებულია ე. წ. ორპირიანი კრილობის (გამქოლი კრილობა) მკურნალობის მეტად ორიგინალური მეთოდი.

დასტაქარი ორპირიან კრილობას 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 კრილობაში ადვილად შესულიყო და ძლიერი ტკივილი არ გამოეწვია. დანარჩენ ნაწილს აქიმი კარაქს, ერბოს ან თაფლს წაუსვამდა და კრილობაში ისე შეიტანდა. ამ მდგომარეობაში კრილობას სამი დღე დატოვებდა, შემდეგ უსმარს გამოსწევდა, კრილობაში მოთავსებულ ნაწილს კარგად გაასუფთავებდა, კრილობას შეამოწმებდა და იმისდა მიხედვით, თუ როგორი მდგომარეობა იყო, განაგრძობდა მკურნალობას კარაქით, თაფლით ან სამკურნალო მცენარეებით. როდესაც აქიმი შეამჩნევდა, რომ კრილობა შეხორცებას იწყებდა (შეხორცებას, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ფერით ატყობდა) თითო-თითო ძუას ამოაცლიდა. და ბოლოს, როდესაც კრილობა მთლიანად შეხორცდებოდა, უკანასკნელ ძუასაც ამოიღებდა.

<sup>25</sup> პ. 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 ძეის ერთ ბოლოს კი არ გასანთლავდნენ, არამედ წვრილად გათლილ ჯოხში, რომელსაც ბოლოში „კილო“ — ნახვრეტი ჰქონდა, გაუყრიდნენ და უსმარს კრილობაში ამგვარად გაატარებდნენ.

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

გართულებული კრილობის მკურნალობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გართულებული კრილობის ორ სახეობას იცნობდნენ: დახავებული და დაჩიჩქებული.

დახავებული კრილობა მთიელთა გადმოცემით, დახავებულ კრილობას ახასიათებდა სიწითლე, გამაგრება და ტკივილი. დახავებას იწვევდა კრილობის გაციება (სიცივით ნაწყენი კრილობა) და გადახურება (სიცხით ნაწყენი კრილობა).

დახავებული კრილობის ზემოხსენებული განმარტება დაპოვნებული აქვთ მ. ბალიურს<sup>29</sup>, ს. მაკალათიას<sup>30</sup>, ალ. კინჭარაულს<sup>31</sup>. ძველ ქართულში ხაო სიცივით წყლულის გასიებას ნიშნავდა<sup>32</sup>. ფშავ-ხევსურეთში სიცივისაგან ნაწყენ კრილობას დაღუბულსაც უწოდებენ.

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

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

დახავებულ კრილობას ადებდნენ აგრეთვე ახლად ამოკვანილ 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. კინჭარაული, 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 ამ მცენარეებში მეტ-ნაკლები რაოდენობით არსებული ფიტონციდები, ეთეროვანი ზეთები, ვიტამინები და სხვა ნივთიერებანი. უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთი მათგანი გართულებული კრილოზების სამკურნალოდ თანამედროვე მედიცინაშიც გამოიყენება<sup>33</sup>.

და ჩ ი რ ქ ე ბ უ ლ ი კ რ ი ლ ბ ა . მთიელთა გადმოცემით, კრილოზის დაჩირქებას შემდეგი მიზეზები იწვევდა: 1. თუ კრილობა კარგად არ გასუფთავდა და „კრილობაში ქუჟყი შევიდა“, 2. თუ კრილობაში „ძველი ხორცი დარჩა“ და 3. „თუ კრილობა დახავდა და კარგად ვერ უმკურნალეს“. ე. ი. დაჩირქებას იწვევდა ანტიცირება, კრილობაში დარჩენილი დანეკროზებული ქსოვილი და გაციება.

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

ღია კრილობის სამკურნალოდ ხმარობდნენ კრილობიდან ჩირქის — „ბაყლის“ ამოსაწურ საშუალებებს: „მომუშულ“ ვაშლს (მაყალოს) — „სიმეავეს ჩირქი ამოაქვსო“. პურის საფუარს, მრავალძარღვას, მწყარა, კურდღლის ან ჯიხვის ქონს, ცხვრის ღუმას, უმარილო ხაჭოს, უცეცხლო თაფლს, დინდგელსა და სხვ.

მთაში დაჩირქებული კრილობის 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 ჩორქსაც ამოსწოვსო“.

თუ კრილობა „პირს შეიკრავდა“ და შიგ ჩირქი ჩადგებოდა, შაშინ ქუმელის ფაფას (სელის შარცვლებს მოხალავდნენ, დაფქვავდნენ, და წყალზე მოადუღებდნენ) რაიმე ნაჭერზე წაუსვამდნენ და ამ ნაჭრით კრილობას გადაახვევდნენ ან ბალბას რძეში დაალბობდნენ, კრილობას თბილ-თბილს დაადებდნენ და შეუხვევდნენ.

ქუმელის ფაფა და ბალბა კრილობის 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 იქვს ს. შაკალათიას, იხ. ს. შაკალათია, თუშეთი, თბ., 1933, გვ. 115.

გახსნას“ უწყობდა ხელს. როდესაც კრილობა პირს გაიხსნიდა და ჩირქი წამოვიდოდა, მაშინ ჩირქის ამოსაწმენდად, დაჩირქებული ღია კრილობის სამკურნალო წამლებს იყენებდნენ.

თუ დაჩირქებული კრილობა ზემოხსენებული მკურნალობის შედეგად პირს არ გახსნიდა, მაშინ მას ბასრი დანით გაკრიდნენ ჩირქს ამოასუფთაებდნენ. შემდეგ კი მკურნალობას სელებით — ტამპონებით განაგრძობდნენ.

დაჩირქებული კრილობის ზემოაღწერილი მკურნალობა საე-სებით მიზანშეწონილი იყო. იგი კრილობის გასუფთავებასა და ქსოვილის აღდგენას უწყობდა ხელს. უნდა აღინიშნოს, რომ და-ჩირქებული კრილობის ზოგიერთი ხალხური საშუალება, მაგ. ბალბა (Malva), სელი კანის სხვადასხვაგვარი ჩირქოვანი გართუ-ლებების დროს თანამედროვე მედიცინაშიც გამოიყენება<sup>35</sup>.

აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ თავლი, რომელიც მთაში დაჩირ-ქებული კრილობის მკურნალობის ერთ-ერთ საუკეთესო საშუა-ლებად ითვლება, ძველ ქართულ მედიცინაშიც ამავე მიზნით გა-მოიყენებოდა: „ვინცა ნარგისის ძირი წმიდად დანაყოს და თავლი“ თა მოზილოს და გამწყრალსა და დამპალსა მუწყუსა, ან დაკოდილ-ზედა დაიდვას; ორისათვისვე მწოვედ კარგი არის. და თუ უსივს ან ხიარაკი აბია, ორსავე გააქარებებს“<sup>36</sup>.

მთაში კრილობათა მკურნალობის დროს გარკვეული ყურად-ღება ექცეოდა დაჭრილის საერთო მდგომარეობაზე ზრუნვას. ცდი-ლობდნენ იგი ფიზიკურად არ დაეტვირთათ. კრილობა რომ „არ გა-ციებულყო“ და ავადმყოფს მდგომარეობა არ გაუარესებოდა, ზოგ შემთხვევაში საწოლში ათავსებდნენ.

გარკვეული ყურადღება ექცეოდა დაჭრილის კვების რეჟიმ-საც. მას უმეტესად ნოყიერ, ხორციან საკვებს აძლევდნენ, იტყოდ-ნენ: „ხორცი ხორცს მოიყვანსო“.

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

დაჭრილს სრულიად ეკრძალებოდა ლუდი, ცოტაოდენი არყის დაღვევის ნებას კი აძლევდნენ — არაყი „წყლულიანს“ ძალას მის-ცემსო — ამბობდნენ.

ეროდებოდნენ დაჭრილის გაღიზიანებას და მას შეძლებისდა-გვარად მშვიდ ატმოსფეროს უქმნიდნენ.

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

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

თავის ქრილობის მკურნალობა. განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ის ფაქტი, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს 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. აბღუშელიშვილისა და პ. ფირფილაშვილის მიერ), ხევში — გარბანის ეკლესიის მიწისქვეშა აკლდამებში (გათხრილია არქეოლოგ გ. ღამბაშიძის, განსაზღვრულია ანთროპოლოგ დ. ჭავჭავიძის მიერ).

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

---

<sup>37</sup> თავის ქალას ტრეპანაცია ქირურგიული ზანძულაციების 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. განეუთენება 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 ვაიზიარა. (С. Г. Скорченко-Амбодик, *Доисторическая медицина*, СПб, 1895, с. 18—20; М. Ю. Л а х т и н, *Медицинское мышление первобытного человека, отд. оттиск из журн. Врачебное дело № 24. Харьков, 1924, с. 67. Ф. Р. Б о р о д у л и н, История медицины, М., 1961, с. 31. Т. М е й е р-Ш т й н е г, К. З у д г о ф, Первобытная медицина, М., 1929, с. 21—22 და სხვ.)*

ზოგიერთი მეცნიერის აზრით კი, პირველყოფილ ტომებში ტრეპანაცია მსხვერპლშეწირვის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენდა (Н. В ы с о ц к и й, *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. Д э р м у с, *Трепанация черепа в древней прибалтике, Тэ-ВКЭНМ, с. 13*.)



ცოცხალ ყოფაშიც<sup>38</sup>, რაც საშუალებას გვაძლევს ეს ოპერაცია შევისწავლოთ როგორც ეთნოგრაფიულ, ისე ისტორიულ კრილში.

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 შეძენილი 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 — ლაშყბას // ლაჩა ყბა<sup>40</sup>. კეფას კუჭულა ერქვა, ხოლო კეფის ქვევით ჩაღრმავებულ ადგილს — ტილთ-კვაფა. შუბლის თავს — სარქე, მხრის თავს — მხრის ღვინკი, მხრის სახსარს — მკრის ღილი, მაჯას — საზალტე, ხელის მტეენის. ზედა ნაწილს — საეარცხელი, ხერხემალს — ზურგის ძვალი<sup>41</sup> // ზურგის კვდე, ხეკნებს —

<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, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, ქნაწ. 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 საველე 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 ქ ა რ ა უ ლ ი, ვაფა-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.

ფერცხალა<sup>42</sup>, ბარძაყს — სისქის ბარკალი<sup>43</sup>, წვივს — კიწვი, მუხლის უკანა ნაწილს — კართი, მუხლის თავს — მუხლის ფარდა, წვივის ძვალს — გალო, კოქს — კოპოზინი, ფეხის ქუსლს — კოქი. ფეხის გულის შეზნექილ ნაწილს — სალაკე, წვივის გრძელ კუნთს — წვივის თიკანი, ხოლო მკლავის კუნთს — სათაგვე<sup>44</sup> ეწოდებოდა.

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

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

ხევისური აქიმები „თავის ნაპრევის“ — თავის კრილობების სხვადასხვა სახეობებს გამოყოფდნენ. მაგ., „ახალი ნაპრევი“ — ახალმიყენებული ღია კრილობა, „ძველი თავი“ — მკურნალობის გარეშე შეხორცებული, დახურული კრილობა. ასხვაეებდნენ აგრეთვე მსუბუქ და მძიმე კრილობებს, კრილობა მსუბუქად მიაჩნდათ, თუ „ზეთა ძვალი“ იყო დაზიანებული, ხოლო მძიმედ თუ „ქვეთა ძვალი“.

ხევისური აქიმები მსუბუქ და მძიმე // ღრმა კრილობებს სისხლის ფერის მიხედვითაც ასხვაეებდნენ. მსუბუქ კრილობას ახასიათებდა მუქი ფერის „შავნა“ სისხლის დენა, ხოლო მძიმე, ღრმა კრილობას — ღია ფერის, ე. წ. „ჩხიმის“ სისხლის დენა.

„თავის დაპრისათვის“ აქიმები ხმარობდნენ კუსტარულად დამზადებულ ქირურგიულ იარაღებს: ხმალიკა, ხვეწი, ბორწყალი და „თავის დასაპრელი დანა“<sup>45</sup>.

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

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

<sup>44</sup> შღრ. თაგუნი-მყესნი, იქვე, გვ. 32.

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

<sup>46</sup> აღნიშნული იარაღების ნიმუშები 1927—1929 წწ. ხევისურეთიდან ჩამოიტანა აკად. გ. ჩიტაიამ, ამჟამად ინახება ს. ჭანაშვიას სახ. საქ. სახ. მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების ფონდებში—№ 13—27 / 64, № 12—29/111, № 12/115, № 13—27/66, № 12—27/67.

მუზეუმში დაცული ხევისურეთიდან ჩამოტანილი ქირურგიული იარაღები აღწერილია და შესწავლილი მედ. მეცნ. დოქტორ პ. ფირფელაშვილის მიერ.

პ. ფირფელაშვილი ხევისურულ ქირურგიულ იარაღებსა და ხელსაწყოებს პირობითად ექვს ჯგუფად ჰყოფს. ამ ჯგუფებიდან ტრეპანაციისათვის გამოიყენებოდა ძვლის საფხეკი, იარის მოსაფხეკი, ჩირქის მოსაწმენდი და ბორწყალები.

მუზეუმში დაცული ერთ-ერთი ხევეწი წარმოადგენს ნაჰედი რკინის იარაღს, აქვს ვიწრო ოთხკუთხა ტანი, რომლის ერთი თავი მოღუნულია 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 კიდევებით. 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 — ბორწყალი. იგი მაგარი ჯიშის ხისაგანაა გამოთლილი, კარგად არის დამუშავებული და აქვს გლუვი ზედაპირი, ერთი ბოლო წარმოადგენს ბორწყალას (ბაშას), მეორე — დანას, მისი საერთო სიგრძე 19,8 სმ-ია აქედან დანისა — 9 სმ-ია, პინცეტისა — 10,6 სმ. (ბორწყალის 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 დასვამდა, 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. ფირფელაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 248—254.

ფოთლებს ჩაყრიდა. ერთი დღე-ღამის განმავლობაში დააყენებდა, შემდეგ გადაწურავდა და კრილობის მოსაწმენდად ხმარობდა.

გასუფთავების შემდეგ, აქიმი კრილობის პირებს ხმალიკათი 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 აშიშვლებდა. შემდეგ აქიმი კრილობას ხის ჩხირით გაწმენდდა. თუ „ზეთა ძვალი“ იყო დაზიანებული, ძვლის ნამსხვრევებს ბორწყალით ამოიღებდა, დაზიანებული ძვლის კიდეებს ხვეწით დააბლაგვებდა და კრილობაში კარაქმდნარით, ან უტეცხლო თაფლით „გააოხილ“ სელებს ჩადებდა. სელების ამოღების შემდეგ კი „წყლულის სამკურნალო“ მცენარეებითა და მალამოებით გააგრძელებდა მკურნალობას.

თუ თავის კრილობა დაზიანებული 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 დასაქრელი“ 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. ხევისური აქიმებისათვის განსაკუთრებულ სიართულეს წარმოადგენდა ტვინის სკას დაზიანება, ასეთ შემთხვევაში იგი მკურნალობაზე საერთოდ უარს ამბობდა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ოპერაციის დამთავრების შემ-

დეგ, მკურნალობა სხედასხვა 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 ნივთიერებებზე კრილობის 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 ცხიმო ხელს უწყობს ქსოვილის კვებას და მას გარე გამოღიზიანებისაგან იცავს.

კრილობის გართულებებს თავიდან ასაცილებლად აქიმი კრილობას რამდენიმეჯერ გახსნიდა, გაასუფთავებდა და წამლებს გამოუცვლიდა.

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

ასეთი მეთოდით მკურნალობა უფრო ხანგრძლივი იყო და შემდგნაირად მიმდინარეობდა: დასტაქარი გასუფთავების შემდეგ კრილობაში გამხმარი ბორბალა ბალახის (*Alchimilla*) ფხვნილს ჩაყრიდა, ოდნავ გამდნარ თაფლის სანთელს ჩადებდა და გადაახვევდა. სამი დღის შემდეგ ნახევს გახსნიდა, კვლავ გაასუფთავებდა და შიგ ძროხის გალოს (წვივის ძვალი) ტვინით გაჟღენთილილ სელს ჩადებდა, ზემოდან გალოს ტვინით „გაპოხილ“ 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 ამოქონდა. როგორც ჩანს, მარანდულს მთიელი დასტაქარები მოხეტიალე მეწვრილმანეებისაგან ყიდულობდნენ.

„მარანდულს“ კრილობაში სამ დღეს ჩატოვებდნენ, შემდეგ

<sup>48</sup> თავის ქალას ტრეპანაციის დეტალური აღწერა იხ. მ. ბალიაური, ხეცურეთი, გვ. 152—180; ვ. თ ე ლ ო რ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 98—99. ნ. შინდაძე, დასახ. დღოურები გვ. 4—21.

<sup>49</sup> მარანდული — თურქული საპონია, რომელიც კანის სხედასხვა შემადგენლობაში შედიოდა. А. Я ш в и л и, Народная медицина в Закавказском крае, Тф., 1904, с. 64.

ისევ ძვლის ტვინით გაყენებული სელებითა და მრავალძარღვას 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 ჯეიმს ბრედმა გამოიყენა (XIX ს.)<sup>51</sup>.

არ არის გამორიცხული, რომ მთიელი დასტაქრები „თავის დაქრას“ 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 ხევსურეთის ყოფაში მოწმდება. თუმცა ამ ოპერაციის ჩატარების ცალკეული შემთხვევები სხვაგანაც გვხვდება. მაგ., ხევში ტრეპანაციას (ხევსური 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 ხევსურეთში, ხევსა და სვანეთში კეთდებოდა თუ ტრე-

<sup>50</sup> А. Яшвиля, 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.

პანაციის ხალხური მეთოდები მხოლოდ ამ კუთხეების ეთნოგრაფიულმა სინამდვილემ შემოინახა.

არქეოლოგიური მასალის მიხედვით ჩანს, რომ ტრეპანაცია საქართველოში უძველესი დროიდან კეთდებოდა. ამაზე მიგვიბრუნებს ჩვენს მიერ შემოხსენებული თრიალეთის სამარხებისა და ხევში გარბანის ეკლესიის მიწისქვეშა აკლამებში 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“ ილლიდან დაუჭიმავდა, „თავის ადგილზე ჩააყენებდა“, შემდეგ მაჯას არყით ან დანაყილი ნივრით დაუხეღდა 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 დახეღდნენ და „ძარღვების გასასწორებლად“ თითისტარს გაუსვამდნენ. შემდეგ კანაფის ლეროს კანს გააცლიდნენ, ზედ დანაყილ ნიორს წაუსვამდნენ და მტკივან კიდურს შემოახვევდნენ.

როგორც ჩანს, შემოხსენებული საშუალება სითბური კომპრესიის როლს ასრულებდა.

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

მთიელი დასტაქრები „ძარღვაყრილის“ შესახვევად ხმარობდ-

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

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

და ე ე ე ი ლ ო ბ ა. მთხრობელთა გადმოცემით, დაეეილობას ახასიათებდა სილურჯე, შეშუპება, ტკივილი, ზოგიერთ შემთხვევაში, სისხლის დენა.

დაეეილობას შემდეგი წესით მკურნალობდნენ — დაზიანებულ არეზე ჯერ ცივ ტილოს, ხაჭოს, ახალდაკლული საქონლის დაკეპილ ფილტვს ან ხორცს დაადებდნენ, შემდეგ კი დაეეილ არეს ცხვრის ღუმით დაუზელდნენ, მოშუშულ წყლის ხავსს, შალარს ან ჩალანდარს დაადებდნენ და შეუხვეცდნენ.

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

მთაში დამოწმებულია დაეეილობის კოტოშებით მკურნალობა. კოტოში, საბას განმარტებით — მოზიდვით სისხლის გამომღებელი ჭურჭელია<sup>56</sup>.

მთიელები კოტოშს ხარის ან ჯიხვის რქისაგან ამზადებდნენ. რქას მოკლედ გადაჰრიდნენ და ბოლოს გაუხვრეტდნენ.

საქართველოს სახ. მუზეუმში დაცულია რამდენიმე კოტოში<sup>57</sup> (იხ. ტაბ. VII). ერთ-ერთი კოტოში ხარის რქისაგან არის დამზადებული, მოშავო ფერისაა, წვერისაკენ გათლილია და წვერიდან 2.6 სმ-ის დაშორებით თავლის სანთელი აქვს შემოკრული. კოტოშის

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

<sup>54</sup> გ. თ ე დ ო რ ა ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 91.

<sup>55</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ფშავი, ნაწ. II, გვ. 40.

<sup>56</sup> ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, დასახ. ნაშრ.,

<sup>57</sup> კოტოში ხევესურეთიდან ჩამოტანილია აკად. გ. ჩიტაიას მიერ, ინახება საქ. სახ. მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილების ფონდში № 13—27/62. აღწერილია მ. ფირფელაშვილის მიერ.



ვიწრო ბოლო გახვრეტილია. ხელსაწყო სსშ. სიგრძე 10 — 12,5 სმ-ია. პირი ოვალური ფორმისაა.

კოტოშს შემდეგი წესით მოჰკიდებდნენ: დაეყილ არეს წინასწარ 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 აბაზანებით მკურნალობდნენ.

დაეყილობას მთიელები განსაკუთრებული სიფრთხილით ეკიდებოდნენ, რადგან გართულების შემთხვევაში შეიძლებოდა „მკამელად“ გადაქცეულიყო. „მკამელი“ კი მათი გადმოცემით ხორცსა და ძვალს თანდათან ჰკამდა, ალპობდა და შეიძლება ავადმყოფის სიკვდილი გამოეწვია.

ხევსურეთში დამოწმებულია მკამელას (ძელის ტუბერკულოზი) დროს ოპერაციული ჩარევა. ხევსური დასტაქრები დაზიანებულ ძვალს ამოკვეთდნენ და შემდეგ შინაური წამლებით აგრძელებდნენ მკურნალობას<sup>58</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 გამოსალებად.

დაეყილობის მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური მეთოდი ძველ ქართულ მედიცინაშიც იყო ცნობილი: მაგ. — „თუ შალოლით ჩამოვარდნილი იყოს, ანუ ცხენი წამოქცეოდეს. ან ნაცეში იყოს, მისი წამალი, ... ახალი ცხურის ტყავი შემოსდეგ რომე არ აყროლდეს, ახალ ახალი, და უწინ ხორცს მარილი დააყარე და მერმე შემოსდეგ ცხურის ტყავი შერმე შეახვიე“<sup>59</sup>.

ამოვარდნილობა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სხვადასხვა სახის ამოვარდნილობას სხვადასხვა მეთოდებით მკურნალობდნენ. თითების, მაჯის, იდაყვისა და კოჭის ამოვარდნილობას ძირითადად დაქიმვის 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 გასინჯავდა, დაზელდა, შემდეგ ორივე მხრიდან ხელებს მაგრად მოუქერდა და ამოვარდნილ ძვალს სახსარში ჩააყენებდა. ასეთი მკურნალობა აქიმიისაგან საკმაოდ დიდ ღონეს მოითხოვდა. 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 უქერდა. ამ გზით ამოვარდნილი ძვალი სახსარში ჩადგებოდა. დასტაქარი მუხლს არაყში დასველებული ტილოთი შეახვევდა. სამი დღის შემდეგ გასინჯავდა და თუ მკურნალობა საკმარის აღარ იყო, ნახვევს მოხსნიდა.

**მ ხ რ ი ს ა მ ო ვ ა რ დ ნ ი ლ ო ბ ა .** მთხრობელთა გადმოცემით, მხრის ამოვარდნა უფრო „ილლიის ძირში ხდებოდა. მხარი ქვევით ჩადიოდა ლავიწის ძელისაკენ“ ან, უფრო იშვიათად, „უქან გადადიოდა ბეჭისაკენ“. ასეთ შემთხვევაში ჯერ მკლავს დაჭიმავდნენ, შემდეგ „ზომიერად“ მალა 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 ანეუ წესს მიმართავს: თუ იგი შიგნითაა ამოვარდნილი, ბურთივით მაგრად ახვევდნენ რაიმე ჩვარს, დაუდებენ ილლიის ქვეშ, ისე რომ დაზიანებული ხელი ჰორიზონტალურ მდგომარეობაში იყოს გაჩერებული, შემდეგ მას დაჭიმულად დასწევვენ ქვევით, შიგნით გულმჯერდისაკენ, ამავე დროს დამხმარე პირი ორივე ხელის ზურგს ილლიაში 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 მთიანეთის სხვა კუთხეებშიც მოწმდება.

<sup>60</sup> გ. თედორაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 93

ბეკის ამოვარდნილობა. ბეკის ჩაყენება შედარებით იოლად ხდებოდა. დასტაქარი ჯერ მტკივნეულ არეს გასინჯავდა. ბეკს საჭირო მიმართულებით გადაწვედა და სახსარში ჩააყენებდა. შემდეგ ბეკსა და ხერხემალს შუა ჩაზნეპილ არეს რაიმე ნაჭრით ამოავსებდა, ისე რომ ბეკს მოძრაობის საშუალება არ ჰქონოდა და ჯვარედინი ნახვევით შეუხვევდა.

ამოვარდნილის შესახვევად ხმარობდნენ: ტილოს კუპრიელსა და კელსახვიელს.

ამოვარდნილობის მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური საშუალება ძველ ქართულ მედიცინაშიც კპოვებს ანალოგს. მაგ., „ნიშანი ამოგდებულისა. რა ასო ამოუვარდეს ნიშანი ის არის, რომე, რომელი ასო ღრმა და ჩუბუტო ყოფილიყოს ამადლდეს და, შალალი 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 დატურულ მოტეხილობათა მკურნალობა.

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

— „ჯარსა ირემსა სუკი ჰკლავს,  
ვაჟაკსა სისქის ბარკალ“-ო

ამბობდნენ მთაში.

დახურულ მოტეხილობას შემდეგნაირად მკურნალობდნენ: — „ძვლებს დააწყობდნენ“ — ძვალს გაასწორებდნენ, შემდეგ კარაქს ან ერბოს წაუსვამდნენ, ან მოტეხილ კიდურს ერბოთი „დაპოხილი“ ტილოთი, „საკვიელით“ — 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 კურჭელი) გააბობდნენ და მოტეხილ ფეხს შიგ ჩაუდებდნენ. ცარიელ არეს ჩვრებით ამოავსებდნენ და ასე დატოვებ-

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

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

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამოწმებულია მოტეხილობის სვინტრის ფესვებით მკურნალობა. სვინტრის ფესვებს დაჩეჩქავდნენ, წყალში დაალობდნენ, 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, კრილობის არე ღია რჩებოდა და დასტაქარს მისი მკურნალობის საშუალება ეძლეოდა. მსგავსი მეთოდი აღწერილია „უსწორო კარაბადინში“ — „თუ გატეხილსა სისხლი სდიოდეს, მას ასრე უნდა, ზადაცა სისხლი სდიოდეს ის ადგილი მჩურისაგანაცა 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 დაჟეჟილობა, ამიტომ დაჟეჟილობისა და მოტეხილობისათვის ერთდროულად უნდა ემკურნალათ.

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

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

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

დამწვრობის მკურნალობა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამწვრობის სამ სახეს იცნობდნენ: 1. როდესაც კანი მხოლოდ დაწითლდებოდა და ოდნავ შესივდებოდა. 2. კანი „დაქენთელავდებოდა“, ე. ი. ბუშტუკები და წყლულები გაჩნდებოდა და 3. როდესაც „დალურჯდებოდა“, ე. ი. სხეულის დამწვარი ნაწილი გაშავდებოდა.

დამწვრობის აღნიშნული კლასიფიკაცია თანამედროვე მედიცინაში ცნობილი კლასიფიკაციის ანალოგიურია (შდრ. I, II, III ხარისხის დამწვრობა) და ძველი ქართული მედიცინისათვისაც ცნობილი ყოფილა — „ნიშანი ცეცხლითა დამწვარისაჲ ორფერი არს ერთი იგი არს რომელ ასოთა ტყავი დამწვარისაჲ ყუთავილივითა გაბერილ იყოს, მეორე იგი არს რომელ დამწვარი ფერად წითელი იყოს, და ესე უეარესი იქნების“<sup>64</sup>.

პირველი ხარისხის დამწვრობის დროს მთიელები დაზიანებულ არეს კარაქს, ერბოს, რძის ნალებს, ცხვრის ღუმას, დათვის ან ჯიბვის ქონს, კვერცხის ცილას, ფიჭვის ზეთს (ფიჭვის ფისს თუჯის ქვაბში ჩადებდნენ მჭიდროდ დაახურავდნენ და ააღულებდნენ, შემდეგ გააციებდნენ და გადაწურავდნენ) წაუსვამდნენ.

მეორე ხარისხის დამწვრობის დროს კი „მოსამშრალეבלად“, ჯერ შურთხის ძვლის ფხვნილს (შურთხის ძვალს დაწვავდნენ, დაანახშირებდნენ და დაფშვნიდნენ) ან ჟოლოს ხის ნახშირის ფხვნილს დააყრიდნენ. შემდეგ კი ზემოხსენებული საშუალებებით წამლობდნენ.

დამწვრობის სამკურნალოდ „წყლულის“ მალამოებსაც იყენებდნენ და საკუთრივ დამწვრობის მალამოსაც ამზადებდნენ: თაფლის სანთელსა და სპემლის ზეთს ერთად მოაღულებდნენ 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 ინფექციისაგან იცავს და ანთებით პროცესს ამცირებს.

<sup>63</sup> И. И. Ни́кобадзе, Ир. Я. Татишвили, И. И. Курчишвили, Основные этапы развития медицины в Грузии, Тб., 1964, с. 24

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

დამწვრობის მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური მეთოდი ძველ ქართულ მედიცინაშიც იყო ცნობილი — მაგ.: „ახლად დამწურისათვის კვერცხის ცილი ერბოთ დაზილუ 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 შემოსდევს ერგების“<sup>66</sup>.

ან — „ქარაქი 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 მიგვითითებს, რომ მთის მოსახლეობა ემპირიული დაკვირვების შედეგად, დროთა განმავლობაში, საკმაოდ ეფექტურ სამკურნალო საშუალებებს არჩევდა.

#### მთიელი დასახლებანი

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 ნ ე ლ ი, დასახ. ნაშრ, გვ. 390.

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

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

იყო ისეთი შემთხვევები, როდესაც მწყემსი დასტაქრის პროფესიას ეუფლებოდა. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ ერთ-ერთი მთიული დასტაქრისგან ჩაწერილ მასალას: „ჩემი ხელობა ჩემი დაჯვირებით ვისწავლე, ცხვარში ვიყავი, ცხვარს ფეხი რომ მოტყდებოდა, მე თვითონ უნდა მომეარა. ასე ვუვლიდი დამტყდებულ ცხვრებს და ვარჩენდი — ამოგდებულს ჩაუვადებდი, გატეხილს გავუსწორებდი. ერთხელ თბილისში მივიდიოდი, ერთი თბოლი ბავშვი მოყავდათ ურმით. ის ბავშვი ურმიდან გადმოვარდა და ხელზე დაეცა. იმის პატრონები პირდაპირ აპირებდნენ შეხვევას, მე მივედი და ხელი გავუზილე, გავუსწორე, თურმე ამოვარდნილი ჰქონოდა, მერე შევეუხვეე. 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 გადირბენსაო,  
გადვილოდ ხევსურეთშია იკითხვედ ექიმებსაო,  
ექიმი მომიყვანია მისინჯავს ნატყვივრებსაო,  
გულხურლად ხელი მომიკიდა დღე-ღამე მედგა გვერდსაო,  
წამლებსაც ბეგრსა მაყრიდა ნაირ-ნაირებს სხვებსაო“<sup>69</sup>.

ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ ხალხური ქირურგიის განვითარებას ხევსურეთში ამ კუთხისათვის დამახასიათებელი კრა-ჰრილობის // კეკნაობის ჩვეულება განაპირობებდა<sup>70</sup>.

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

როგორც ჩანს, ხევსურეთში კეკნაობა იმდენად მნიშვნელო-

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

<sup>69</sup> თ. უთურგაიძე, თუშური ქილო, 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 — ხევსურულ რაზმშიც კი აისახა<sup>72</sup>.

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

ვფიქრობთ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გაირკვეს ხალხური ქირურგია ხევსურეთში უკეთ იყო განვითარებული, თუ ქირურგული მკურნალობის ხალხური საშუალებანი ხევსურეთმა უკეთ შემოინახა.

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

ხევსური 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: „ხევსურეთში აქიმობას კრილობის მოვლა-მორჩენას უწოდებდნენ და აქიმსაც მხოლოდ იმას ეძახიან, ვინც კრილობას მკურნალობს“<sup>74</sup>.

აქიმი ხევსურეთში პატივისცემით სარგებლობდა: „აქიმს დიდ პატივს სცემდნენ, განსაკუთრებით დაჭრილი და მისი ოჯახის წევრები და დამპყრელები. აქიმს ყოველთვის კარგად უმასპინძლებდნენ. 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, ხევსურეთი, თბ., 1940, გვ. 52.

<sup>73</sup> მთხრ. ძიძიარი ბალათურის ასული არაბული-ვინკარაული, ხევსურეთი, სოფ. ზემო ბარისახო; იხ. ნ. მ ი ნ დ ა ძ ე, ხევსურეთის ექსპედიციის საველე დღიურები, ხელნაწერი, 1962, გვ. 23.

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



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

აქიმი ხატის მფარველობის ქვეშ ითვლებოდა. ზოგჯერ იგი მათგანი აღებული გასამრჯელოდან ხატს გარკვეულ შესაწირს სწირავდა.

ხევსურების გადმოცემით, ხატი მკურნალობის უფლებას მხოლოდ ხნიერ, მშვიდი ხასიათის მამაკაცებს აძლევდა. ახალგაზრდებს კი არა სწყალობდა „დაამიზებდა“ (ავად გახდიდა), ან კრილობას „წაუხდენდა“. როდესაც ახალგაზრდა აქიმი „წყულულის მოკურნას“ კარგად ისწავლიდა და ხანიც მოემატებოდა. მაშინ ხატი მას მკურნალობის უფლებას მისცემდა და ხელსაც შეუწყობდა.

როგორც ჩანს, ხევსურებს კარგად ესმოდათ, რომ დასტაქრის ხასიათს, მის გამოცდილებას სავალოდ 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 ჩვენში მადენალობით (მემკვიდრეობით) არ გადადიოდა“ — გადმოგვცემენ ხევსური მოხრობლები.

„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 გამორიცხული, 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 აკლ-  
დამებში ნაპოვნი ორი ტრეპანირებული თავის ქალა, რომელთაც  
ემჩნევათ, რომ მათზე ოპერაცია სიკვდილის შემდეგ არის გაკეთე-  
ბული, მთიელი აქიმების ზემოხსენებულ პრაქტიკაზე უნდა მიანიშ-  
ნებდეს<sup>79</sup>.

3. ფარფილაშვილის მიერ მოტანილი მასალა მეტად საყურად-  
ღებოა, მაგრამ საველე და საარქივო მონაცემების მიხედვით, ხევ-  
სური დასტაქრების აღნიშნული პრაქტიკა ჭერჭერობით არ დას-  
ტურდება.

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

ცნობილია, რომ ხევსურეთში ჭრილობათა ანაზღაურების დად-  
გენილი წესი არსებობდა.

ჭრილობათა ანაზღაურების ერთეულად ე. წ. „ძროხა“ იყო მი-  
ღებული. „ძროხა“ გულისხმობდა, როგორც ცოცხალ საქონელს —  
ფეჩითი, ისე მის ექვივალენტს — კელითი, ვერცხლის, სპილენძის,  
ერბოს, ფარდავის ან სხვათა სახით.

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

უოველი „ძროხიდან“, რომელსაც დამჭრელი დაჭრილს უხდი-  
და, ერთი ცხვარი აქიმს ეკუთვნოდა. ყველაზე ძვირი თავის ჭრი-  
ლობების მკურნალობა ღირდა. გ. თედორაძე აღნიშნავს: „გასამ-  
რჯელოს ხევსური დასტაქარი იღებს იმის მიხედვით, თუ რამდენ  
შრომასა და ენერგიას დახარჯავს ამა თუ იმ დაჭრილის განკურნე-  
ბაში. ამიტომ, შრომის ხელფასი შემდეგნაირად არის შეფასებუ-  
ლი: 1. თავზე ჭრილობის მორჩენა ძვლის ამოუღებლად ფასდებ-  
სამ ცხვრად, ანუ 7 1/2 გირვანქა სპილენძად. 2. თუ დაჭრილ თა-  
ვის ქალაზე ძვალი ამოიღო, მაშინ გასამრჯელო, ღირს ოთხი ცხვა-  
რი ან 70 გირვანქა სპილენძი. 3. თუ ორივე ძვალი ამოიღო, ე. ი.  
თავის ქალას ძვლის გარდა ამოაყოლა კიდევ ძვლის შუაფენის  
ჩხიზის ნაფლეთი, ამ დიდი გარჯისათვის ის ღებულობდა ორი ძრო-  
ხის საფასურს ოც გირვანქა სპილენძის“<sup>79</sup>.

გარდა აღნიშნული გასამრჯელოსი, აქიმი ავადმყოფის ოჯახი-  
დან იღებდა „კელ-მგარის გასანთლავს“ — 1 ბატკნის ან 1 ცხვრის

<sup>78</sup> პ. ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი, ზოგიერთი ტრავმული 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 — განათვის ცერემონიული ტარდებოდა — ხუცესი სანათლავს დაკლავდა და საკლავის სისხლით აქიმს ხელებს დააბანიებდა, შუბლზე და მკერდზე სისხლის ჯვრებს დაუსვამდა.

მკურნალობის დამთავრების შემდეგ კი ტარდებოდა ე. წ. „კელებზე ასხმის“ რიტუალი: „როცა აქიმი წყლულიანს, დაჭრილს შოარჩენს, შემდეგ კელებზე აისხამს. კელებზე ასხმის დროს გამოცხობდნენ 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>. „კელებზე ასხმის“ გარეშე აქიმი ჯვარში ვერ მივიდოდა, რადგან მას „წყლულიანთან“ — დაჭრილთან ჰქონდა საქმე, ხოლო დაჭრილი, ხევსურების წარმოდგენით, უწმინდური იყო: „სანამ არ შორჩებოდა, ჰკრილობა, დაჭრილი ბაყლიანი და ზალაწყლიანი იყო. კაცის სისხლი წმინდა არ იყო, კაცი უსურმაგილო“ (უწმინდურიაო ნ. მ.) — ამბობდნენ<sup>81</sup>.

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

ვფიქრობთ, აღნიშნული გარემოების გამო და იმ მიზეზითაც, რომ, ხევსურების წარმოდგენით, ფიზიკურად დაუძლურებულ დაჭრილს ავი თვალი და ბოროტი ძალები მეტად ერჩოდნენ, ცდილობდნენ თავისი გავლენის ქვეშ მოექციათ, მისი საერთო მდგომარეობა გაეუარესებინათ, წყლული წაეხდინათ, „მოეჩიბლათ“<sup>83</sup>, ე. ი. ჰკრილობა დაენავსათ, მოეჯადოებინათ, მკურნალობის დაწყებამდე და შემდეგ ტარდებოდა განათვისა და კელებზე ასხმის ცერემონიული, 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. ძივარი ბალიურის ასული არაბული-ჰინჭარული, ხევსურეთი, ზემო ბარისახო. იხ. ნ. მ ი ნ დ ა ძ ე, დასახ. დღიურები, გვ. 29.

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

<sup>83</sup> შდრ. მობილავს—დანავსავს, მოაჯადოებებს—ალ. კ ი ნ ჰ ა რ ა უ ლ ი, ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი. ან: „მხიბლავი კუდიანი დედაკაცის სახისაა, მას სული ეშმაკებზე აქვს მიცემული მხიბლავის თვალი ადამიანს ენებს 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, ქართული ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან, მიმოხილველი, I, თბ., 1949, გვ. 127.

ზოგი აქიმი ხევსურეთში „თავის დაქრის“ სპეციალისტი იყო, ზოგი ნატყვიარის მკურნალობისა, ზოგი კი ყოველგვარი ტრავმების მკურნალობაში იყო დახელოვნებული.

„დასტაქრული პრაქტიკის“ სპეციალობების მიხედვით დაყოფა ხევსურეთში დამოწმებულია გ. თედორაძისა<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., ალექვ 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 მოწმადან, 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. ნას დაზიანებული ადგილი უნახავს კეფისა და შუბლის ძვლის საზღვარზე. დარტყმის შედეგად ძვალი ჩაზნექილიყო და ჩირქი იქ ჩამდგარიყო. ჩირქი ტვინს აწვებოდა და მოძრაობის შეფერხებას იწვევდა. მგელიკას ტრეპანაცია გაუკეთებია, ძვალი ამოულია და დაზიანებული არე ჩირქისაგან გაუწმენდია, რის შედეგადაც ავადმყოფს კიდურების მოძრაობა აღდგენია<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, „ველებზე 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 საკმაოდ ეფექტურ საშუალებებს ფლობდა. თავის სპეციალობას გამოცდილი დასტაქრის ხელმძღვანელობით ეუფლებოდა და სხვადასხვა სახის ტრავმების მკურნალობაში ადგილობრივი სამართლის — რჯულის მიერ დადგენილ გასამრჯელოს იღებდა. აღნიშნული მონაცემების საფუძველზე ჩანს, რომ აქიმობა ხევისურეთში 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 ხევისურეთში ერთდროულად რამდენიმე პროფესიონალი დასტაქარი მოღვაწეობდა, ფშავის, თუშეთისა და მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობის ყოფაში ასეთი დასტაქარები არ ჩანან. რასაკვირველია, აქაც იყვნენ ცალკეული პირები, რომლებიც სხვადასხვა სახის ტრავმებს მკურნალობდნენ, მაგრამ ისინი თავიანთი ოსტატობით ხევისურ დასტაქარებს ვერ შეედრებოდნენ. მათთვის არც გასამრჯელოს გადახდა წარმოადგენდა დადგენილ წესს და არც პროფესიის შესწავლას ჰქონდა რაიმე სისტემატური ხასიათი. ამდენად, მათ პროფესიონალ დასტაქარებად ვერ მივიჩნევთ.

ხევში კი ჯერ კიდევ ახლო წარსულში (XIX ს-ის ბოლო და XX ს-ის დასაწყისი) მოღვაწეობდა დასტაქარი იობა ავსაჯანიშვილი (სოფ. გორისციხე). მას დასტაქარობა 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.

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

იობასნაირი დასტაქარი იმ დროს ხევში არავინ ყოფილა. იობას მოწაფის გაზრდა ვერ მოუხწრია. იგი, ჯერ კიდევ ჯარმაგი, უბედური შემთხვევის მსხვერპლი გამხდარა, მაგრამ სხვადასხვა სახის ტრავმების მკურნალობა მისგან მასთან მცხოვრებ მიხვილ 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, მაგრამ, როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში დასტაქრობის პროფესიონალურ ხასიათს იმდენად არა ცხოვრებისეული აუცილებლობა განაპირობებდა (გაეიხსენოთ, რომ აქვე მოღვაწეობდა ნასწავლი ექიმი ლ. ავსაჯანიშვილი), რამდენადაც თვით დასტაქრის მაღალი ოსტატობა. ამიტომ აღნიშნულ შემთხვევას ამ პერიოდის ხევის ყოფისათვის ტიპიურად ვერ მივიჩნევთ. ეს ფაქტი კი თავისთავად ხევში პროფესიონალი დასტაქრების მოღვაწეობის ტრადიციაზე მეტყველებს.

როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, სვანი დასტაქრებიც ტრადიციების მკურნალობის დახვეწილი მეთოდებით გამოირჩეოდნენ. ბ. ნიქარაძის<sup>83</sup> და ს. გულედანის<sup>84</sup> ცნობით, მათთვის განსაზღვრული გასამრჯელოს გადახდა წინასწარ იყო დადგენილი. ყოველივე ეს შიგვითითებს 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>83</sup> ბ. ნიქარაძე, შდაბიო ხალხის მკურნალობა სვანეთში, კრბ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წარბლები, ტ. I, თბ., 1962, გვ. 170—175.

<sup>84</sup> ს. გულედანი, ძველი ადამ-ზნე-ჩვეულებანი ზემო სვანეთში, ეთნოგრაფიული ნარკვევი, ხელნაწერი, მესტიის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი, 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—ნაკოდა მცირე სისხლი (ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, სიტყვის კონა, 1949),<sup>16</sup> მარის აზრით, ქართული გერში ეტიმოლოგიურად უკავშირდება სომხურ გემ-ს, რაც კრილობას, 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 ხეობის, ზონის, მანკის მნიშვნელობა. Н. Я. М а р р, Происхождение двух грузинских терминов уголовного права г е р ш г е ч ш - и ს ა ნ ა ხ შ ი - რო s a n a x ш и р о, ЗВОЙРАО, 1908, გვ. 168—171.

...ვისცა პირსა ზედა. გერში აჩნდეს სადალედ და ანუ ცხური მოეკუენეს, სისხლის მესუთელი დაეურვოს, რასაც გუარის კაცი იყოს.

თუ გერში სად საჩინოდ იყოს, ასრე რომ არ დაშავდებოდეს და დააჩნდეს, სამი უარაზანგობა დაეურვოს და დასტაქართა წამლობის ფასი<sup>82</sup>.

ან — „ასოთ საქმე ასრე გავაჩინეთ“.

...ერთ ომში ერთს კაცსა ორივ კელი დაუშავდეს, ანუ ფერკნი, გინა თუალნი წაუტდეს, ექუსთა ასოთაგან ორი ასო ერთგან დაუშავდეს, სისხლის ნახევარი დაეურვოს მისსა გუარსა ზედა, და დასტაქართა წამლის ფასი რაც გასვლოდეს<sup>83</sup>.

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

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, საფიქრებელია, რომ, რადგან ხალხური ქირურგია მთაში შედარებით უკეთ იყო განვითარებული, ამიტომ დასტაქარობის პროფესიონალური დონე საერთოდ მთიანეთის მოსახლეობის 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 აქიში. აქიმს თვით არხოტის ჯვარი თხოულობსო. არხოტის ჯვარს სჭირდება ერთი აქიმი და ერთი მჭედელიო. ეს იმიტომ, რომ არხოტი „შამალობილჩი“ (მთებით შემოფარგლული) არისო და ზამთრობით სულ შეიკვრება თოვლის გამო გზებო, რომ დაკრილი ხალხი არ დაიხოცოს უგზობობის გამოვო, ამისთვის არხოტის ჯვარი ერთ ვინმეს გაააქიმებს და თვითონაც ხელს შეუწყობს, რომ აქიმს ჭრილობა არ გაურთულდეს და ავადმყოფი მოარჩინოსო“<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> ი. დ. ლ. ი. ძ. ე. ქართული სამართლის ძეგლები, I, ობ., 1963, გვ. 416.

<sup>83</sup> იქვე.

<sup>84</sup> მ. ბაღიაური, დასახ. ნაშრ., გვ. 197. უნდა აღინიშნოს, რომ ს. მაკალათა ხევსურეთის ყოფაში შემორჩენილ ზოგიერთ თავისებურებებს ამავე მიზეზით ხსნის. იხ. ს. მაკალათია, ხევსურეთი, გვ. 5.

ვფიქრობთ, ზემოთქმული მოსაზრება უთუოდ მხედველობა-შია მისაღები და ჩვენთვის განსაკუთრებით ფასეულია, რადგან იგი ხალხური აზროვნების წიალიდან არის აღმოცენებული. ჩვენ მხოლოდ დაუემატებდით, 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 Maissner, 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 დასახელებებში (კუჭის ტკივილი და სხვ.) გაერთიანებულია ზემოჩამოთვლილ 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 გასამრჯელოს არ იღებდნენ.

მიუხედავად ზემოხსენებული გარემოებისა, მთიელები დროთა განმავლობაში, ემპირიული დაკვირვების, ურთიერთშორის თუ ბარის მოსახლეობასთან გამოცდილების გაზიარების შედეგად, ამდიდრებდნენ შინაგან და სხვა სახის დაავადებათა სამკურნალო ცოდნას. ამიტომ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში აღნიშნულ დაავადებათა მკურნალობის საკმაოდ 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 ჰია“, „კუჭის ჩაყარნა“, „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>28</sup>, მუხის ქერქის ნახარშს (მთიულეთ-გუდამაყარი, ფშავი), პიტნის ნაყენს (ერთ მუქა პიტნის ფოთლებსა და ღეროებს დაახლოებით 2—3 ჰიქა 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 „ნაცარწმენდილს“ ფაფას (ნაცარწმენდილს ცოტა ქერის ფქვილს მოუყიდებდნენ). ავადმყოფს ასმევდნენ, აგ-

<sup>28</sup> მ. ბაღატიანი, ფშავი, გვ. 35.

რეთვე, წყალში „გალესილ“ (გახსნილ) დათვის „ნაულელას“ (ნა-  
ლელს).

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

კუჭის ტკივილის სამკურნალოდ უმეტესად მცენარეულო-  
ბა გამოიყენებოდა — მაგ., მელისკუდას // ციცისკუდას, ცხრაძარ-  
ცვას // მრავალძარცვას, კულმუნოს, 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, ასსამდნენ-  
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 ლე-  
როების უმად ჭამას — „კუჭის ტკივილს ძალიან შევლისო“ (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 თაფლს“ 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 ვრიდებოდნენ, უმეტესად რძეს და გამხმარ პურს  
ჭამდნენ — კუჭის ტკივილს მსუბუქი საკმელი უფრო უხდებაო.

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

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

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

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

„კუჭის ჩაყარდნის“ — კუჭის დაწევის დროს კოტოშით კუჭის ამოწევის მეთოდს მიმართავდნენ: კუჭის არეს ვრბოთი ან კარაჩით „დაპოხავდნენ“ — დაზელდნენ, ზედ ანთებულ პატარა სანთელს დაადებდნენ. ზემოდან კი ქილას „მოჰკიდებდნენ“ — დაადგამდნენ. წვის შედეგად ქილაში ვაკუუმი იქმნებოდა და კანს მჭიდროდ ეკიდებოდა. შემდეგ კოტოშს მოაძრობდნენ და მუცელს გადაუკრავენ.

საინტერესოა, აქუთევე, „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 მორღულებულ 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>.

„ნაყარწმენდილის“ ფაფა შეიცავს მინერალურ მარილებს (ნატარი), 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, ხევი, 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: მელისკუდას (*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 (*Centaurea fisheri*)<sup>111</sup>, სამკურნალო თვისებები თანამედროვე მედიცინაშიც ცნობილია.

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

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

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

<sup>101</sup> Д. Порданов и др., *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 85.

<sup>102</sup> იქვე, გვ. 225.

<sup>103</sup> იქვე, გვ. 105.

<sup>104</sup> იქვე, გვ. 89—90.

<sup>105</sup> იქვე, გვ. 182—183.

<sup>106</sup> იქვე, გვ. 275—276.

<sup>107</sup> იქვე, გვ. 107—108.

<sup>108</sup> იქვე, გვ. 184.

<sup>109</sup> იქვე, გვ. 211.

<sup>110</sup> იქვე, გვ. 201—202.

<sup>111</sup> იქვე, გვ. 126.

<sup>112</sup> ქ ა ნ ა ე ლ ი, *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 265.

<sup>113</sup> ილიგარ დაუდი, *თბ.*, 1938, გვ. 179.

კურ დატვირთვას) „ზედმეტ კამას“, არყის სმას, გაციებასა და „სისხლის მეტობას“ მიიჩნევდნენ.

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

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

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „ლვიძლმტკივანს“ „ზურგის ძარღვების“ დაზელოთაც მკურნალობდნენ — „ძარღვების გაჩერება ლვიძლის ტკივილს იწვევსო, ზურგზე ძარღვების დაზელა ხელით ხდებოდა. ძალიან მაგრად უსვამდნენ ხელს, რომ გაჩერებული ძარღვები გამოეცოცხლებინათ, ძარღვების გაჩერებას სიცივე იწვევსო. ლვიძლმტკივანს ერთი ვინმე უკნიდან (ზურგიდან) მოუჯდებოდა, 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 ლვიძლის ტკივილსო, ასე ქცევა კი ძარღვებს აამოძრავებს. ძარღვები გათბება და ლვიძლის ტკივილიც შეჩერდებაო. ეს ძალიან შევლისო“<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, ფშავი, გვ. 37—40.

<sup>115</sup> იქვე, გვ. 38.

„სისხლის შეტობით“ გამოწვეულ ღვიძლის ტკივილს სისხლის გამოშვებით მკურნალობდნენ. თუ სოფელში სისხლის გამოშვების მკოდნე არავინ იყო, ავადმყოფი მეზობელ სოფელში მიყავდათ. სისხლის გამოშვება // „კელის გახსნა“ // „ძარღვის გახსნა“ სპეციალური იარაღის ნესტარის // საშალის (ხის ტარიაჩი, 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 „შეკუთდებოდა“ // შედედდებოდა, მთიელთა წარმოდგენით, ავადმყოფს აღარაფერი ეშველებოდა.

ღვიძლის ტკივილის დროს გარკვეულ დიეტას იცავდნენ. ერიდებოდნენ ცხიმოვან, მლაშე საკმელებს, ხორციულს, 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, სავსებით მიზანშეწონილი იყო: მაგ., ღვიძლს დაავადებათა დროს სამკურნალო მცენარეების: პიტნის<sup>116</sup>, მრავალძარღვას<sup>117</sup>, კოწახურისა<sup>118</sup> და მაყელის<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 ჩენია, — ნ. მ.) ხათმი-სი და ქერისა ფქუილი, დანაყილი და გატრილი“<sup>120</sup>. ან „ქარი 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 ე ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 379.

ქასნი<sup>121</sup> (ხაზი ჩენია, ნ. მ.) წყალი შოადულე ასის დრამის ოდენი დადგი რომე დაწმდეს მერმე ძის დრამითა შაქრითა შოადულე ისი წყალი და ქაფი მოხადე და ოცი დრამი ძმარი გაურივე, კურკელშიაგა ჩასხი...“<sup>122</sup>.

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

ხმარობდნენ, აგრეთვე, დათვის, ზღარბისა და კალმახის ნალველს. ნალველს წყალში „გალესავდნენ“ — გახსნიდნენ და შეტევის დროს დაალევიანებდნენ ავადმყოფს (თუშეთი, მთიულეთ-გუდამაყარი).

თირკმელებით დაავადებული ერიდებოდა ცხიმთან, მლაწე საყვებს. უმეტესად რჩის 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>124</sup>, ცრინტა<sup>125</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 სიცივეზე ჩნდება“.

როცა შეატყობდნენ, რომ კაცი შეციებული იყო, მას ცხარე

<sup>121</sup> ქასნი—ვარდაკაქა, იხ. ნ. შუშუნაძე, საქართველოს სამკურნალო მცენარეები, თბ., 1960, გვ. 63.

<sup>122</sup> ქანანელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 291.

<sup>123</sup> იხ. Д. П о р д а н о в и др., დასახ. ნაშრ., გვ. 244.

<sup>124</sup> შდრ. ხამაზდი. სურდო—იხ. ალ. კინკარაული, ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, თბ., 1969.

<sup>125</sup> შდრ. ცრინტილა, მცირე რამ ვადამდები სენი—იხ. სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა. შდრ. ცრინტა—სურდო, იხ. ალ. კინკარაული, დასახ. ნაშრ.

არაყს, ნიორარაყს, ცხერის ან ჭიხვის დანიერულ ბულოონს დაალე-  
ვინებდნენ და თბილად ჩააწვენდნენ — „ჩათბება და გამორჩებაო“.

თუ ავადმყოფი არ „გამორჩებოდა“, მაშინ სხვადასხვაგვარი  
შინაური წამლებით უმკურნალებდნენ — მაგ., ცაცხვის ყვავილის,  
ტუხტის, პიტნის, შალშავის // მოცვისა და ასკილის ნახარშს მის-  
ცემდნენ ავადმყოფს (დღეში სამჯერ არყის ჭიქით). ან პიტნას, კა-  
ტაბალახას, დუცს ერთად მოხარშავდნენ და ისე დაალევიებდნენ.  
სამკურნალოდ ხმარობდნენ, აგრეთვე, წყალში გალესილ // გახ-  
სნილ დათვის „ნაულელას“ // ნალველს.

თუ ავადმყოფს ხველა აწუხებდა, მაშინ თავშავას ან ძირტკ-  
ბილას ნაყენს აძლევდნენ. თავშავას ფოთლებს ან ძირტკბილას  
ფესვებს კარგად გარეცხავდნენ, წყალს დაასხამდნენ, ისე რომ  
მთლიანად დაფარულიყო, მზისაგან მოფარებულ ადგილზე დად-  
გამდნენ. შემდეგ გადასწურავდნენ და დღეში სამჯერ არყის ჭი-  
ქით მისცემდნენ.

ხველების შესამცირებლად იყენებდნენ, აგრეთვე, რძეში  
გახსნილ თხის ქონს ან თხის ქონსა და თათლს, ან „უცეცხლო თაფ-  
ლში“ შეზავებულ შემწვარ, დანაყილ ნიორს — „ავადმყოფს გულს  
დაუღობოს და შეღავათს მისცემსო“.

თუ ავადმყოფი ყელს იტკიებდა, მაშინ ტყემლის ტყლაპს აჭ-  
მევდნენ — „ყელის ტკივილს შეავე უხდებაო“ ან ქათმის ფრთით  
ყელში თაფლს ამოუხსვამდნენ. გამოსავლებად ხმარობდნენ კო-  
წახურის ხის ქერქის ან აბზინდას ნახარშს, უკეთებდნენ არყის ან  
ტყემლის ტყლაპის კომპრესებს (ტყემლის ტყლაპს ყელზე შემო-  
ადებდნენ და თბილად შეუხვევდნენ), ან ქუმელის ფაფას რაიმე  
ნაჭერზე წაუხსვამდნენ და ყელს იმით შეუხვევდნენ, თუ „სიმსივი-  
ნეა გამოპირავსო“.

სიცხიან ავადმყოფს, უმეტესად, ოფლის მოდენით მკურნალობ-  
დნენ. „ძველ ცხერის ყველს“ (ცხერის ყველს სპეციალურად ინა-  
ხავდნენ) წყალში მოხარშავდნენ და მის ნახარშს ან „დარკოს“ და-  
ალევიებდნენ. დარკო შემდეგნაირად მზადდებოდა — ქერის ან ხო-  
რბლის მარცვალს ცოტაოდენ წყალში დაალობდნენ, როცა დაჯე-  
ჯილდებოდა, მოხარშავდნენ და ნახარშს „გადაწურავდნენ“.

გარდა ზემოხსენებულისა, ავადმყოფს ტუხტის ნაყენით (ტუხ-  
ტის ფესვებს ამოთხრიდნენ, გარეცხავდნენ, დაჩეჩქვავდნენ, შემ-  
დეგ წყალს დაასხამდნენ და რამდენიმე საათის განმავლობაში და-  
ყენებდნენ) დაზელდნენ, ან შიგ პერანგს ამოავლებდნენ, ავად-



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

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

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

ტყემლის ტყლაპი კი, მკავე თვისებების გამო, ყელში ანთების შედეგად წარმოქმნილ ნაღებებს 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>, ღუცის (*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.

„ხუთკრამა, ხუთგულამა ხუთან შვილან დამიკონა,  
დალოციღმა ესკალამა (ხაზი ჩენია, ნ. მ.) ერთი იქვე  
გამიკოცხლა“<sup>134</sup>.

კვითხულობთ ერთ-ერთ ხევისურულ 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. Й о р д а н о в 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> აღ. კ ი ნ კ ა რ ა უ ლ ი, ხევისურეთის\_თავი:ებურებანი, თბ., 1960, გვ. 349.

ვიდეს და გაუწყვეტლად იხუელდეს... ძირტკბილა (ხაზი ჩვენია, ნ. მ.) ათი ღრამი დანაყე და გაცარ და ერთად გაურივე, თაფლითა შეზილვე მაჭუნი შექენ და ჭურჭელშია შეინახე და მიეც უზმასა სამი ღრამი<sup>135</sup>.

ან, „აილე მური წმინდა ორი მიტყალი, ზაფრანი—ერთი მიტყალი. და ესე ორივე ტუხტისა წუენცთა (ხაზი ჩვენია, ნ. მ.) ჩაადნონ და იგი ილარღაროს<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, უძაღობა და საერთო სისუსტე.

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

პირველ რიგში ავადმყოფი გაძლიერებულ კვებაზე გადაჰყავდათ. აქმევდნენ თაფლს, კარაქს, რძეს, ახლად ამოყვანილ ყველს ე. წ. „ქონ-ხორც-სისხლს“ (ერთად მოღულებული ჭიხვის ქონი, ხორცი და სისხლი), ერთად მოღულებულ 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 უშეელისო“.

როგორც ჩანს, ფილტვებით დაავადებულის კვების რეჟიმი, ვიტამინებით მდიდარი ნოყიერი საკვები, კლიმატური მკურნალობა და სხვ. ხელს უწყობდა ორგანიზმის გაკაეებას, 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 ჭარის“ — 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.

ვილები გამოწვევს სხვადასხვა მიზეზებთან ერთად ზემოსკინე-  
ბული მიზეზებიც არის დასახელებული: „იცოდეთ, რომე თა-  
ვისა ტკივილი შრავლისაგან იქნების: ერთი სისხლისაგან... მე-  
ზუთე სიცხისაგან... მეექუსე მეტისა სიცვიისაგან,  
ერთი შაკიცია, რომე ნახევარ თავის ტკივილსა ჰქვიან“<sup>137</sup>.

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

გადახურებით გამოწვეულ თავის ტკივილის დროს კი ცივ  
საფენებს ხმარობდნენ.

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

მთიელთა გადმოცემით, „სისხლის მეტობის“ დროს ავადმყოფს  
სახე „წამოუჭარხლდებოდა“ — გაუწითლდებოდა და ძლიერი თა-  
ვის ტკივილები ეწყებოდა. აღნიშნული სიმპტომები და თვით სა-  
ხელწოდება „სისხლის მეტობა“ ალბათ სისხლის წნევის მომატე-  
ბით გამოწვეულ თავის ტკივილს გულისხმობდა.

„სისხლის მეტობით“ გამოწვეულ თავის ტკივილს სისხლის  
გამოშვებით მკურნალობდნენ. შთაში დამოწმებულია სისხლის გა-  
მოშვების ორი მეთოდი: კოტოშების საშუალებით და „ძარღვის  
ჯახსნით“. კოტოშებით სისხლის გამოშვებას მთიელები შემდეგნაირ-  
ად აწარმოებდნენ: კეფაზე თმებს გაპარსავდნენ. ძველებურ პა-  
ტარა თიხის ქილას აიღებდნენ, პატარა ნაჭერში ნაცარს გამოხ-  
ვევდნენ, ნავთში ამოაელებდნენ, ცეცხლს მოუკიდებდნენ და ქი-  
ლაში ჩააგდებდნენ. ქილაში ჰაერი „იხუფებოდა“ // იშვიათდებო-  
და, ქილას კეფაზე დაადებდნენ. ქილაში წარმოქმნილი ვაკუუმის  
შედეგად ხორცი ამოიბურცებოდა, შემდეგ კოტოშს „აყრიდნენ“,  
ამობურცულ ხორცს „აშაშრავდნენ“ // დასერავდნენ, წამოვიდოდა  
„ცუდი“, „შავი“ სისხლი და მათი გადმოცემით, ტკივილი ყუჩღე-  
ბოდა. ხმარობდნენ, აგრეთვე რქის კოტოშებსაც, რომელთაც  
ჩვენს მიერ ზემოაღწერილი წესით შოკიიდებდნენ.

ძარღვს კი უმეტესად საფეთქლის არეში გახსნიდნენ—წარბის  
ზევით თმის ძირში მოსძებნიდნენ მთავარ სისხლის სტარს // ვე-  
ნას 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 ძლიერ მოდიოდა პირდაპირ სისხლის მილიდან, იტყოდნენ „სისხლმ-რქაი ქნა, როგორ შეუწუხებევას თავი სისხლსაო, ხოლო სისხლი თუ არ გამოვიდოდა ან ცოტა გამოვიდოდა, მაშინ იტყოდნენ არ ყოფილა სისხლის მიზეზით თავის ტკივილი, ანაბრევ სხვა მიზეზი არისო“<sup>138</sup>.

თავის ძვლების გამრუდების დროს მთიელები „თავის განომ-ვას“ მიმართავდნენ. 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 ყუჩდებოდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ არაყის, ნიორ-არაყისა და აბზინდის სა-ფენებს ჰქონდათ სითბური და ტკივილდამაყუჩებელი მოქმედება. ტკივილდამაყუჩებლად მოქმედებდა ავრეთვე 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 სისხლის აგან იყოს: მისი ნიშანი ეს არის, რომე თავი სტკიოდეს და თვალები და შუბლი, ყურები გასწითლებოდეს, და პირ-ზედა წამოჭეხებრთ 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.) მოადულე და მისი. წყალი დაას-ნი თავსა“<sup>141</sup>.

ყურის ტკივილი. ყურის ტკივილის გამომწვევ მიზე-ზად გაცეიბას, ყურში უცხო ნაწილაკის მოხვედრას ან რაიმე სა-ხის ჩირკვროვას, უმეტესად „ძირდელას“ (ფურაუნკულს) მიჩნევ-დნენ.

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

<sup>139</sup> Д. П о р д а н о в 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 მიმართავდნენ: ყურში შემთბარ ერბოს ან უმარილო კარაქს, კანაფის ზეთს, თაფლის სანთელს, ტყის ქონდრის წვეს ჩაიწვეთებდნენ. თუ ყურში ძირდდა 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, ქალალდს ან რაიმე ნაჭერს გამდნარ სანთელში ამოავლებდნენ, შემდეგ თითისტარზე დაახვევდნენ, როცა გაცივდებოდა, თითისტარს ამოაცილიდნენ. ქალალდს თითისტარის — ძაბრისებრი ფორმა რჩებოდა, ვიწრო ბოლოს ყურში ჩაუდგამდნენ, ფართოს კი ცეცხლს წაუკიდებდნენ, გასანთლული ნაჭერი ნელ-ნელა იწვოდა და ტკივილი თანდათან ყუჩრდებოდა. როგორც ჩანს, წვის შედეგად გარეთა სასმენ მილში ვაკუუმში იქმნებოდა, რაც გოგირდოვანი საცობების გაფხვიაერებასა 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 ქაფურით 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 მისი (ყურის ტკივილი ნ. მ.). იგი არს... ორი ცტარი ერბოთა შიგან ჩაუწოთს რომელ ტკივილი დასწყნარდეს“<sup>144</sup>.

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

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

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

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

იწყებებს წვასა და ქარსა გამოიღებს, რა ისი ხე დაიწვას, ნახე თუ გამოსული იყოს კარგია, თუ არა მეორედ კიდევ უყავ“<sup>145</sup>.

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. „ჩინჯილა“ // „ჩინჯლიბო“ // ჯიბლიბო — ქუთუთოზე წამწამების ძირებთან პატარა მუწუკი, შდრ. — „სხუაი თვალის ტკივილი არის შალირა ჰქუიან. მისი ნიშანი ის არის რომე ამისა ძირსა ქუთუთოზედა გამოვა (ამას ჩინჯლიბო ჰქუიან) ცოტად გრძელი და მსივანი“<sup>146</sup>.

4. „ფრჩხილა“<sup>147</sup> — როდესაც თვალის შავ კაკალზე თეთრი სიმპიენე 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. „შესწავენ 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, ისევე ისეთი წამალი უნდა გაკეთებულიყო“<sup>148</sup>.

მხედველობის დაქვეითების დროს მთიელები ღვიძლსა და უმაროლოდ მოხარშულ ახალ თევზს ჰამდნენ. 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 — მწყურისა და კურდღლის ქონი ანთების დროს წარმოშობილ ხახუნს ამცირებდა, თვალის ლორწოვან ზედაპირს აგლუვებდა და ტკივილს აწყნარებდა. 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 გა თუ რამე ჩაუვარდეს, დიაცისა რძე რომე ქალი სწოვდეს, თეთრი საკმელი მითა გაადგინონ და თვალშიგა ჩაუშვან, განმრთელდების“<sup>149</sup>.

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

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

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

კბილის ტკივილს შემდეგნაირად აყურებდნენ: 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, დასახ. ნაშრ., გვ. 212.

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

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

<sup>152</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. 373.

ხურას// ლენცოფას (*Hyoscyamus niger*) მოადულებდნენ, თავზე რაიმეს გადაიფარებდნენ და ამ ნახარშს პირში იორთქლებდნენ, როგორც 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 უჭიდებოდა. თუ კბილის ტკივილს ზემოხსენებული საშუალებებით ვერას უშველიდნენ, მაშინ „კბილის ამომღებს“ მიმართავდნენ და იგი კბილს „საკბილეთი“ (ჩვეულებრივი რკინის მარწუსი) ამოუღებდა.

აქვე გვინდა აღვწეროთ სურაევანდის მკურნალობა. სურაევანდის დროს ღრძილები უსივდებოდათ და სისხლი სდიოდათ. სამკურნალოდ ხმარობდნენ აბზინდისა და სურაევანდის // ზარაევანდის 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 (ინჰალაცია). ლენცოფას თესლი შეიცავს ატროპინს და ნოქემედებს ტკივილდამაყუჩებლად<sup>153</sup>.

თანამედროვე მედიცინის თვალსაზრისით სრულიად გამართლებულია აბზინდისა<sup>154</sup> და ზარაევანდის // 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 უშუელისი“<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 ქ ე რ ტ ე ლ ი - ც ი ც ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 371.



კანის დაავადებებთან მკურნალობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამოწმებულია სხვადასხვა სახის კანის დაავადებანი: მუწუჯი // დოყვი // კერტი — ჩირქოვანი გამონაყარი; სირსველა // სენცეხლა // სვილცეცხლა — სირსველი, ოვალური ან მრგვალი მოხაზულობის წვრილი თეთრი გამონაყარი, ახასიათებს წვა და ქავილი; წინწყალი — სახისა და ხელების აქერცვლა; გაცმული // დუდკო — საწერელი, მქაენა // 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. გავრცელებოდა სხეულის სხვადასხვა არეში; წითელი ქარი, ახასიათებს შეშუპება, სიწითლე, სახსრების ტკივილი, ხანდახანს 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 მოხანდნენ. შხამა ბალახს (*Veratrum lobelianum*) ან კოჯნოტას (*Bunias orientalis*), ხელში დასრესდნენ, წვეწვს გამოადენდნენ და წაისვამდნენ, „ფუტკრის“ — თაფლის სანთელს შეათობდნენ 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 ღროთა განმავლობაში დარჩენილი თუთუნის ქვარტლი), 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 კრილობის მსგავსად უწამლებდნენ.

მკავანას დროს დაზიანებულ არეს „ძველის ძმრით“ (ყველის შრატო) (ხევსურეთი, ფშავე), კარაქით, კატაბალახას წვენით, დანაყილი ნიჭრით ან ხელში დასრესილი ჭინჭრით (*Urtica dioica*) დაუზღლდნენ.

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ჩირქგროვების: ძირდელასა და პირქვეთის მკურნალობა, რომელიც გარკვეული თანმიმდევრობით მიმდინარეობდა. მკურნალობის პირველი ეტაპი ეთვალისწინებდა სიმსივნის გასუფთავებას თბილი ან არაყვარეული წყლით, შემდეგ სწრაფი დამწიფების მიზნით სიმსივნეს ქუმელის ფაფას, შემწვარ ვაშლს, შემწვარ ხახვს ან პურის ხაშს დაადებდნენ და გადაუხვევდნენ, რამდენიმე ხნის შემდეგ ნახვევს გახსნიდნენ. „გამოსაპირავად“ // გამოსარწყავად მრავალძარღვას, მაცყლის (*Rubus*) ფოთოლს, ცხვრის ღუმას, თაფლის სათელს, დინდგელს, ან ტყვიისა და სათლის ნახავს დაადებდნენ და კვლავ გადაუხვევდნენ, როდესაც სიმსივნე გამოირწყვებოდა, სწრაფად შეხორცების მიზნით, ზოგჯერ, მელისკუდას ან თამბაქოს (*Nicotiana tabacum*) ფოთოლს დაადებდნენ<sup>158</sup>.

მცირე განსხვავებით ტარდებოდა პირქვეთის მკურნალობა. მთხრობელთა გადმოცემით, ძირდელასთან შედარებით პირქვეთი უფრო დიდი „ჭლირტი“ (ხევსურეთი) „მუწუკი“ (ძთიულეთ-გულდამაყარი) სიმსივნე იყო და ტკივილიც მეტი იცოდა. პირქვეთის დამწიფებას ცხრა დღე უნდოდა—„ცხრა დღე პირქვე დევს შერე კი ჰირს მიიბრუნებს და დამწიფდება“<sup>159</sup>.

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

<sup>158</sup> ჩირქგროვების მკურნალობის ასეთივე პრინციპი დამოწმებულია ქართლში, იხ. ბ. რ ა კ ე ვ ე ლ ი შ ვ ი ლ ი, რაციონალური ელემენტები ქართულ ხალხურ მედიცინაში, კრბ., ქართული 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 პირქვეთი არ გამოირჩევა, სიძლიერის „ნესტარით“ // „საშალით“ გაკრიდნენ, ჩირქს გამოადენდნენ, სუსტი არყის ხსნარით მოწმენდნენ და შემდეგ ჩვეულებრივი კრილობის მსგავსად უმკურნალებდნენ.

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

კანის დაავადებათა მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური საშუალება ძველ ქართულ მედიცინაშიც დასტურდება, მაგ., „შემწვარი ხახვი და ცომის საფუარი ორივე მუწუქსა მწოვედ დაამწიფებს და შემოიყვანს“<sup>160</sup> ან „ვინცა ჭინჭარი დანაყოს და მუწუქზედა დაიდვას, მუწუქი და სიმსივნე ორივე უშველოს“<sup>161</sup>. ან „თუ ტანზედა მღიერები გამოესხას,.... წამალი მისი:... მრავალძარღვას ფურცელი გამხმარი დანაყეთ და ქერის ფქვილშიგან გაურივეთ 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 (ჩაღანდარის<sup>163</sup>, მრავალძარღვასა<sup>164</sup> და სხვ.) გამოყენება კანის ჩირქოვანი ფაღიზიანების დროს, თანავედროვე მედიცინის თვალსაზრისითაც მიზანშეწონილია.

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

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

სიღამაჲს 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 განმეორდებოდა. ისეთ გვარებს, რომლებსაც სიღამპლე მოუდიოდა, უჭიშოს უწოდებდნენ. სიღამპლე უფრო მეტად ქალის ხაზით გადადიოდა ამიტომ ამბობდნენ: „ქალი მიათხოვო უჭიშოსა მადლიაო, ქალი ცვლისო ჭიშოს, ქალი რომ მოიყვანო უჭიშო ცოდოაო, შაგირევეს ჭიშსაო“.

უჭიშოთა გვარი გარეგნობით გამოირჩეოდა — „სიღამაზე მოუდით დამბალ-დამქაულთაო“ — იტყოდნენ.

სიღამპლე გადამდებ სნეულებად იყო მიჩნეული და ამიტომ ავადმყოფს ერიდებოდნენ — როდესაც შეამჩნევდნენ, რომ ვინმეს სიღამპლე ეწყებოდა — სოფლის გარეთ ქოხს აუგებდნენ და იქ გადაიყვანდნენ, საქმელ-სასმელს გარედან აწოდებდნენ, ქოხში არ შედიოდნენ. ავადმყოფობა თანდათან ვითარდებოდა, ავადმყოფი კვდებოდა. მაგრამ მის ცხედარსაც ახლოს არავინ გაეკარებოდა. დროთა განმავლობაში მიცვალებულის ქოხი დაინგროვდა და ცხედარსაც შიგ მოიყოლებდა. ამბობდნენ „უჭიშოს ჭოხი ზედ დაეცაო, საფლავ-სამარეში ვერ მიიღესო, დაიშალაო“.

ქ ა რ ე ბ ი. სახსრებით დაავადებას მთაში „ქარებს“ უწოდებდნენ, თვით დაავადებულს კი „დაჯუთულს“. მთიელთა გადმოცემით ამ ავადმყოფობას სახსრების ძლიერი ტკივილები ახასიათებდა. დაავადების გამომწვევეად უმეტესად გაციებდა და „ზედმეტ შრომას“ (მძიმე ფიზიკურ დატვირთვას) მიიჩნევდნენ.

„დაჯუთულის“ მკურნალობა შემდეგნაირად მიმდინარეობდა. თუ ავადმყოფობა შორს არ იყო წასული, მაშინ მტკივნეულ სახსრებს „კუპრიელით“ ან ახალდაკლული ცხურის ან თხის ტყავით თბილად შეუხვევდნენ და ავადმყოფს რამდენიმე დღის განმავლობაში საწოლში მოათავსებდნენ, ან მარილწყლის, ანწლის, სვიის ძირსა და თხილის ფოთლების ნახარშისა და ადგილობრივი მინერალური წყლების თბილ აბაზანებს გაუკეთებდნენ.

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

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამოწმებულია სითბური აბაზანის მეტად საინტერესო სახე: მიწას გათხრიდნენ, შიგ ცეცხლს დაანთებდნენ, როდესაც ცეცხლი ჩაქრებოდა სხვადასხვანაირ ბალახებს ჩაყრიდნენ, ბალახი გახურდებოდა, ცხელ ბალახებში დელიშობილა ავადმყოფს ჩააწვენდნენ და ზემოდან თბილად

დაახურავდნენ, როდესაც ბალახი შეგრილებოდა ავადმყოფს ამო-  
იყვანდნენ, თბილად შეახვევდნენ და საწოლში მოათავსებდნენ.

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

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

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

ამავე მიზნით, ავადმყოფს „სისხლს გამოუშვებდნენ“ — მტკი-  
ვან სახსრებს ოღნავ 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) ზასიათდება  
სითბური და ტკივილდამაყუჩებელი მოქმედებით, ამცირებს ანთებად  
პროცესს, ტკივილის შეგრძნებასა და ორგანიზმის მომეტებულ  
მგრძობელობას სიცივის, სინესტისა და სხვა გარეშე ზემოქმედე-  
ბის მიმართ.

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

აღსანიშნავია აგრეთვე ის ფაქტი, რომ ჭინჭარი რევმატული 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 აღნიშნეთ, 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 მიგვითითებს.

## თავი II

### აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მაგიურ-რელიგიური მემკვიდრეობა

#### რწმენა-წარმოდგენები დაავადების გამომწვევ მიზეზებად

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 იტყობდნენ, როდესაც „შიგნით“ ატკივდებოდათ რამე და არ იცოდნენ რისგან იყო?; 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 ივირაული, თუშეთი, სოფ. ომალო; იხ. ნ. მ ი ნ დ ა ძ ე, თუშეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურა, ხელნაწერა, 1965, გვ. 36.

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

უნდა აღინიშნოს, რომ მხოლოდ მიზეზის დადგენა არ განაპირობებდა მაგიურ-რელიგიური საშუალებების გამოყენებას. რიგ დაავადებათა სამკურნალო საშუალებანი ნაკლებეფექტური 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 არაფერი ეშველებოდა მკითხავთან წავიდოდნენ<sup>4</sup>. იგივეა აღნიშნული საარქივო 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 საწამლავე, 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 ხავეს მოეკიდა; ხატში საკლავი მიიყვანეს შესაწირავად, რათა მას სამაგიეროდ სიცოცხლე დაებრუნებინა უკვე ჯანწირული ავადმყოფისათვის“<sup>6</sup>.

ზემოაღწერილი გარემოებანი განაპირობებდა სხვადასხვა დაავადებაზე თუ მათ გამომწვევ მიზეზებზე გარკვეულ რწმენა-წარმოდგენათა შექმნას, რაც იქამდე არსებული რწმენა-წარმოდგენების სისტემის საფუძველზე ჩამოყალიბდა, ხოლო ამ სისტემაში გარკვეული ადგილის მიჩენა კავით 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 კვესაიძე-აფციუური, იხ. ნ. შ ი ნ დ ა ძ ე, მთოულეთ-გულდამყარის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიური, (ხელნაწერი), 1967, გვ. 14.

<sup>5</sup> მ. ბ ა ლ ი ა უ რ ი, დსახ. მსახ., 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 გამომწვევჯ ირეალურ მიზეზად ძირითადად ავი სულები<sup>7</sup>, ღვთაებები<sup>8</sup>, მცდე-  
ლებულის სული და ავი თვალი მოწმდება. ეს მიზეზები არ განსხ-  
ვავდება დაავადებათა ირეალური მიზეზის შესახებ არსებული უნი-  
ვერსალური წარმოდგენებისაგან, მაგრამ, როგორც ქვემოთ დავი-  
ნახავთ, მათ გარკვეული თავისებურებანიც ახასიათებთ.

მთაში დამოწმებული მასალების მიხედვით, სხვადასხვა სა-  
ხის დაავადებებს სხვადასხვა ავი სული იწვევდა. ეშმაკები და ღე-  
ვები ძირითადად ფსიქიურ დაავადებებს — ბნედას, დაზარავსა და  
დაკელთვას // დატომვას. აღნიშნული წარმოდგენა ასახულია ფსი-  
ქიური დაავადების აღმნიშვნელ ზოგიერთ ადგილობრივ ტერმინ-  
ში — ს უ ლ უ ფ ე რ წ ა მ ა ყ რ ი ლ ი, ა ე ქ ა რ დ ა ქ რ უ ლ ი და  
სხვ.<sup>9</sup>

ვკა-ფშაველას ცნობით, უწინ ფშავში ღვეებს ერთი ხეივ  
სტერიით და მათ ხალხი „უწველთავთ, უგიყებიითო“<sup>10</sup>.

მთიელთა წარმოდგენით, ავი სულები სხვადასხვა გარემოებე-  
ბის გამო იწვევდნენ დაავადებებს — პიროვნებასთან შემთხვევით  
შეხვედრის დროს, მათ წინაშე ჩადენილი დანაშაულის მიზეზით  
და ღვთაების მოხმობით.

განსხვავება ამ ორ უკანასკნელს შორის კარგად არის ასახუ-  
ლი 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 მოქჷონდა, ხან თვით დაავადება იყო ავი სუ-  
ლი. ავი სულების განდევნა კი ქურუმების ფუნქციას შეადგენდა, ამიტომ ამ ხალ-  
ხებში მედიცინა მაგისა და რელიგიასთან იყო დაკავშირებული, იხ. Gerhard  
Venzmer, Five Thousand Years of Medicine, New-York. 1972, p. 27. კულ-  
ტურის დაბალ საფეხურზე მდგომი ხალხების ალბური მედიცინის მონაცემების შესწავლის  
საფუძველზე, მედიცინის ისტორიის მკვლევარმა ჰენრი სიგერისტმა საინტერესოდ  
ახსნა საკითხი დაავადების ავსულთან დაკავშირების შესახებ. ადამიანი მთელ რიგ  
შემთხვევებში თვალნათლივ ხედავდა, რომ ტყვილის სხეულში შეჭრილი სავსებით-  
რეალური, მატერიალური საგნები იწვევდა. როდესაც მას ტყვილი აწუხებდა, ხოლო  
მისი გამომწვევი მატერიალური საგანი არ ჩანდა, ანალოგიისა და განზოგადების  
გზით საფუძველი ჩაეყარა წარმოდგენას, რომ ტყვილის სხეულში შეჭრილი ავი  
სული იწვევდა. იხ. Henry Sigerist, დასახ. ნაშრ., გვ. 128—129.

<sup>8</sup> აღნიშნული რწმენის შესახებ ქართლის მასალების მიხედვით იხ. კ. კ ა ხ ი ა-  
ნ ი, დაავადების მზებუნება და მკურნალობაზე ზოგიერთი ცრურწმენა-წარმოდგენის  
შესახებ. ჟურნ. საბჭოთა მედიცინა, 1978, № 1, გვ. 48.

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

<sup>10</sup> ვ ა ე ა-ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველები, თხზ. ტ. V, თბ., 1961, გვ. 29.

ბა (ჯაგყდება) მაშინათვე ჭვარს დააბრალებენ — შემოსწყრა და ეშმაკი მიუსიაო, ან ეშმაკს დააბრალებენ, მით უმეტეს თუ ავადმყოფი ღამე იკელთება“<sup>11</sup>.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ავი სული უმეტესად იმ შემთხვევაში იწვევდა დაავადებას, როდესაც ხატი რაიმე მიზნის გამო ამა თუ იმ პიროვნების მფარველობაზე ხელს აიღებდა — მაგ., ბნედა მაშინ ემართებოდა ადამიანს, როცა მას ხთისშვილნი „ახკლებოდნენ“, 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, ნასგამი ყოფილა, გზად ტყეზე უნდა გაეელო. ტყეში რომ შესულა „დევი შეხვედრია“. თუშს ხანჯალა მოუქნევია. ბევრი უბრძოლია, მაგრამ ვერაფერი გაუწყვია. „დევს იგი ცხენიდან ჩამოუგდია“. რომ გათენებულა გონდაკარგული თუში ტყეში უპოვიათ. ამ შემთხვევის შემდეგ იგი ავად გამხდარა — სახლიდან ველარ გამოდიოდა, შიში და მოჩვენებები დასჩემებია. მთელი თვე დაჰყავდათ მლოცავთან, რის შედეგადაც უკეთ გამხდარა<sup>13</sup>.

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

ფშავში დამოწმებული მასალების მიხედვით, დევები თითქოს ქალებსაც აავადებდნენ მათთან ინტიმური კავშირის დამყარების შემთხვევაში. მაგ, ერთ-ერთი ფშაველი ქალის დაავადება ბნედით, 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, ხეუსურეთი, II, გვ. 128.

<sup>13</sup> მთხრ. გუენაიძე იროდი, 67 წ. სოფ. დადიქურთა. იხ. ნ. შ 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. შ ი ნ დ ა ძ ე, ზევის 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 ბევსურული სახუმარო ლექსი. პეტრე ჩაღმელის, იგივე უშიშა წიკლაურის შესახებ. ერთ დღეს პეტრე ტყეში წასულა და თელის ხის მოკრა 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 მაუკერ თელაი, ერჩიყვა ყარსის ციხესა.  
აიმ თელასთან ეშმანი სრუ მუდამ ლაშქარს ყრიდესა,  
სადღებოდაც იქ ზქონდა, საკლავებს თავებს სკრიდესა,  
ჯორებს და ვირებს დახტოდეს, სუ სისხლით გადასერიდესა,  
თელასთან საკლავებს კოცდეს, იქით აშალსა შლიდესა.  
წამოგეხვიენეს, პეტროვო, ზედ ლვიძლზედ დაგაბიქესა,  
ზოგნი ფექო გეზიდებან, ზოგნი თავსა და ყისერსა,  
ზოგთ გაგ მრუდეს ლაშ-პირი, ზოგნი კი თვ:ლებს გაზრიდესა  
წინაჲ კი დაბალა იყავ, მაშინ გაგწიეს სიგქესა<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 აესულები: მაჭლაჭუნა, // თევჯორიკა, (თუშ.)<sup>17</sup> მაქყირობელა (მოხ.) უემური // უეამო (მოხ.) და სხვ.

მაჭლაჭუნა თითქოს ადამიანს ძილის დროს გულზე დააწვეებოდა და ახრჩობდა, სულს უხუთავდა.

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

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

<sup>16</sup> ა. შ ა ნ ი ძ ე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ბევსურული, 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> ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, სიტყვის კონა. თბ., 1956.

იგივე შეიძლება ითქვას უქმურის შესახებ. უქმურიც დაავადების აღმნიშვნელი ტერმინია. ეს დაავადება უმეტესად ბავშვებს ემართებოდა. იგი ბავშვის ქირვეულობას, უგუნებობას და ზოგ შემთხვევაში საყმაწვილო სენსაც გულისხმობდა.

მთიელთა განმარტებით, უქმური ავსული იყო, იგი ნესტიანადგილებში ბინადრობდა და თუ იქ საღამოთი ბავშვი გაივლიდა, აუცილებლად აჰყვებოდა.

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

აკად. გ. ჩიტაიას გადმოცემით, ქვემო სვანეთში უქმურის კულტივ არსებობდა. ოჯახებში ინახებოდა უქმურის თიხის ქანდაკება, რომელსაც სხვადსხვაგვარ 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 ეამნის შესახებ.

ეამნი // შავი ქირი 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.

ეამნის გამომწვევად მთიელებს ღვთაების მიერ მოვლენილი არსებანი მიუჩნევიათ. ეამნი პაწაწინა ადამიანების მსგავსნი 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 ეამთა ისარი ხვდებოდა, ცვარი (წყლიანი მუწუჭი) ჩნდებოდა და ავადმყოფობაც ამ მომენტიდან იწყებოდა<sup>21</sup>.

ეამნს ვერაგინ 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.

გადადიოდნენ ოჯახიდან — ოჯახში, სოფლიდან — სოფელში, მხოლოდ სიცივეს ვერ ეპუებოდნენ<sup>22</sup>.

ამ თქმულებაში ასახულია რეალური ვითარება დაავადების ჭავრცელების ეპიდემიური ხასიათის, მისი სიმპტომების შესახებ. სამი ფერის მუწუყის გაჩენაც, როგორც ჩანს, დაავადების სპეციფიკიდან გამომდინარეობდა. ძველი ქართული სამედიცინო წყაროების მიხედვით, ჟამნის მუწუყი 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 სულები 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 ავსულები 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 დაფერჯნილი<sup>25</sup>, ე. ი. ეშმაკის მიერ ხელ ან ფეხდაკრული.

როგორც ჟამნის შესახებ არსებული თქმულებიდან ჩანს, დაავადების გამომწვევი სულები 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. ჭინქარაულის განმარტებით, დაკელთული და დაფერჯნილი სინონიმებია.

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

მთაელთა 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, რჩეულს ქცევა უკვე სერაოზულ 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 გამოჰყრიდა და შედარებით მცირე შესაწირავსაც მოითხოვდა.

უფრო სერიოზული დანაშაული კი, მაგ., ხატის განძის ხელაოფა 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 გულდამყრელი 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 კარგეორიას განეკუთვნება, ვი უძველეს დროიდან მოწმდება საქართველოს როგორც მთის, ისე ბარის რაიონებში. იხ. ვ. ბ ა რ დ ა 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. 168; И. П а н т ю х о в, О народной медицине туземцев Риюнский долины, Мед. сб. кавк. мед. общ. Тф., 1869, с. 34 და სხვ.

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

ასეთივე წარმოდგენა დამოწმებულია მოხევეებში. მოხევის 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 დაამიზნებდა და „დაღბირკვლავდა“ — ე. ი. სხეულის რაიმე ნაწილს დაუზიანებდა, ხელს შეიანზობდა, თვალს აატკიებდა, დააკოჭლებდა და სხვ.<sup>28</sup>.

საინტერესოა აგრეთვე გადმოცემა პირქუშის შესახებ. პირქუში ჰედვის 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 დაწყლულდებოდა, ჩაღებოდა კლოგინჩი“<sup>30</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, იმ შემთხვევაში თუ ხატის რჩეული ღვთისშვილს გაუჭიურდებოდა 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 სულების მეშვეობით ხორციელდებოდა.

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

<sup>27</sup> მთხრ. თეთრუა ათილას ასული ჩოხელი-წიკლაური, გუდამაყარი, სოფ. ჩოხი, იხ. ნ. შინდაძე, მთოულეთ-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, ბუღე ხევსურეთი (ხელნაწერი), საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, 1939, გვ. 381.

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

მისევის შედეგად ეს პირი მოსვენებას კარგავდა. ძილში მისეული ცხოველები ესხმოდნენ თავს, ხანდახან ამ მოჩვენებებს დღისითაც ჰქონდა აღვილი.

როგორც აღვნიშნეთ, ამა თუ იმ პიროვნების დასასჯელად ღვთაება თავის ქვეშევრდომ სულებსაც იყენებდა, ასეთები იყვნენ პირველ რიგში ღობილები // მხავეანნი (ფშავი)<sup>32</sup>.

ღობილები უმეტესწილად ხატის ბრძანებით მოქმედებდნენ, მაგრამ თუ ღროს იშოვნინდნენ, თვითონაც შეყრიდნენ რაიმე მსუბუქ დაავადებას (სურდო, თვალის ტკივილი, დოყვი და სხვ.) პატარა ბავშვებსა და ქალებს, რომელთა მფარველი ანგელოზი, მთიელთა წარმოდგენით, მამაკაცის მფარველ ანგელოზთან შედარებით სუსტი იყო<sup>33</sup>.

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

არხოტში დამოწმებული მასალების მიხედვით, ღვთაების დამსჯელ ძალებს წარმოადგენდნენ. აგრეთვე ურწყანი. ურწყანი „ხთი-საგან“ დაწყველილნი ანგელოზნი ყოფილან და ეშმაკებად ქცეულან<sup>35</sup>. ისინი „ღიაცების სახით დადიოდნენ“ და ხატის მითითებით მოქმედებდნენ, მაგრამ თუ ღროს იშოვნინდნენ, ბავშვს ან ქალს ეშმაკის სახით მოეჩვენებოდნენ, გააგიყებდნენ და ავად გახდიდნენ<sup>36</sup>.

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

როშქაში ერთი ქალი გაგიყებულა, ვერაფრით დაუწყნარებიათ და დაავადება ასე აუხსნიათ — ქალი ხატის მიზეზით არის ავად, ხატი შემოსწყრა და ეშმაკები მიუსიაო<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> ვ ა ძ ე - ფ შ ა ვ ე ლ ა, ფშაველების ამოღ-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 ხალხის რელიგიური აზროვნების ლიტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია), მიმოხილველი, I, თბ., 1949, გვ. 126.

<sup>34</sup> ა ლ. ო ჩ ი ა უ რ ი, რელიგია ხევსურეთში (პირაქეთი ხევსურეთი, არლოტი), ხელნაწერი, 1939, საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, გვ. 220.

<sup>35</sup> შ ღ რ. ბ ი ბ ლ ი უ რ გ ა დ მ ო ც ე მ ა ს ე შ მ ა კ ი ს გ ა ჩ ე ნ ი ს შ ე ს ა ხ ე ბ.

<sup>36</sup> ა ლ. ო ჩ ი ა უ რ ი, დასახ. მასალები, გვ. 450.

<sup>37</sup> მ თ ხ რ. თ ა მ ა რ ქ ი ს ტ ა უ რ ი, ე რ წ ო, ს ო ფ. ს ი ო ნ ი. ო ხ. ნ. შ ი ნ დ ა ძ ე, ე რ წ ო - თ ი ა ნ ე თ ი ს ე ქ ს ე დ ლ ი ც ი ს დ ლ ი უ რ ი (ხელნაწერი), 1975, გვ. 51.



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

ასევე ყოფილა პაეღე ქოჩაშვილის შემთხვევაშიც. პაეღე იახსრის ხატს თავის მეთასვანძედ სლომებია. მას კი „თავი არ დაუღვია“, ე. ი. ღვთაების ნებას არ დაპყლია, მაშინ დაუშინებებია, რომ ვერაფერს გამხდარა მისთვის ეშმაკები მიუსევია და მოუკლა<sup>39</sup>.

ცალკე გვინდა შევეხოთ ფშავურ 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 დამიზნებდა. განსაკუთრებით ხშირად კი ღოყეს // სასხმოებს (მუწუკებს) გაუჩინდა დამნაშავეს.

თამარის სალოცავთან თამარ აქიმ-დედუფლის წყაროა. ამ წყაროს ხალხი სამკურნალო თვისებებს მიაწერს<sup>40</sup>. თუ „ღოყვიანი“ 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 ავაღმყოფებს. სპობდა ყველა გვარის ქირს“<sup>41</sup>.

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

დაავადების გამომწვევე ერთ-ერთ მიზეზად მთაში მიცვალე-

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

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

<sup>40</sup> ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, თბ., 1974, გვ. 58.

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

ბულის სულიც მოწმდება. მთიელთა წარმოდგენით, მიცვალებულის სული განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა ცოცხალთა ყოფაში<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 ჰიროვნებას დააავადებდა<sup>45</sup>.

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

<sup>43</sup> აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი, მიცვალებულის კულტი როშკასა და, უკანხალეს 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. К о в а л е в с к и й, 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. В ы с о ц к и й, 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 გარკვეულ დახმარებასაც უწევდა სნეულს. მიცვალებულის სულს ხშირად მიმართავდნენ, რათა მას „ხთვისშვილისგან“ გაეგო მიზეზი ავადმყოფობისა — „ეგებ ხატებმა პატივი სცენ და მას უთხრან, რომელმა ხატმა დაამიზეზა ავადმყოფიო“<sup>46</sup>.

იმ შემთხვევაშიც, თუ ავადმყოფს ველარაფერს შველოდნენ, მიცვალებულის სულს მიმართავდნენ 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 გამოხატულება უნდა იყოს.

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

დგენით. სიკვდილის შემდეგ სული ტოვებს სხეულს. ამიტომ მას შეუძლია შევიდეს „საქაოს“ დარჩენილის სხეულში და დაავადება გამოიწვიოს. უმეტესად იგი თავისი ახლობლის, ნათესავისაკენ მიიღტვის. არიან ისეთი მიცვალებულნიც, რომელთაც სიცოცხლის დროს თავისი მისია ვერ შეასრულეს: პატარა ბავშვი, პატარა ძალი, მშობიარობის დროს გარდაცვლილი ქალი და სხვ. მათ, უფრო მეტად ვიდრე სხვებს, სურთ საკაოს დაბრუნება, ისინი მარტოობას გრძობენ 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, ხევსურეთი, 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 მზერით მოაჯალოს, ზოგი ამას აკეთებს უნებლიეთ, ზოგი წინასწარ განზრახვით, ამ უკანასკნელს ჩადიან შურიანი, ეკვიანი 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. არან შეხედულება, რომ წარმართი ადამიანის გაგებით, სხულის სხვადასხვა ნაწილს პქონდა ზებუნებრივი ძალა. ეს ძალა ყველაზე მეტად სახისა და თვალბმასათვის იყო დამახასიათებელი, ამიტომ მოქალოების უნარი ადამიანმა სწორედ თვალს მიაწერა. იხ. A. л. Ф р. Ф о х т, *История народных врачебных верований*. М., 1874, с. 134—135.

მთიელთა წარმოდგენით, ავი თვალი უმეტესად ბოროტ, შუ-  
რიან ადამიანებს ჰქონდათ.

ვაჟა-ფშაველას ცნობით, — „ზოგ კაცს, ფშაველის აზრით,  
ავი, მანვე თვალი აქვს, თუ იმან შეხედა შურიანის თვალთ რომე-  
ლსამე საგანს, იგი, საგანი სიკეთეს დაკარგავს, მოინავსება, მოი-  
ხიბლება“<sup>49</sup>.

იყო ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც „გათვალვა“ ავი თვალის  
მქონე პიროვნების უნებურად ხდებოდა, ზოგმა თვითონაც იცო-  
და, 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 აღნიშნუ-  
ლი გააზრება განაპირობებდა.

აღნიშნულ თავში ჩვენ მოკლედ შევეხეთ მთაში არსებულ  
რწმენა-წარმოდგენებს დაავადებებსა და მათი გამომწვევი მიზეზე-  
ბის შესახებ ამ საკითხს კვლავ დაუვბრუნდებით მაგიურ-რე-  
ლიგიური სამკურნალო საშუალებების განხილვის დროს, რადგან  
ასეთი სახის სამკურნალო საშუალებათა გამოყენება უმეტეს შემ-  
თხვევაში სწორედ აღნიშნული რწმენა-წარმოდგენებით იყო გან-  
პირობებული. ამ გარემოების გამო აქ არ შევეხეთ ბავშვთა ინ-  
ფექციურ დაავადებათა — სახადების შესახებ არსებულ რწმენა-  
წარმოდგენებს, რომელთა განხილვისათვის ნაშრომში ცალკე თავ-  
ვია განკუთვნილი.

შინაგან და ზოგიერთ სხვა დაავადების მკურნალობის მაგიურ-  
რელიგიური საშუალებანი

მთიელთა ყოფაში მაგიური საშუალებანი ემპირიულ-რაციონ-  
ალურ საშუალებებთან ერთად გამოიყენებოდა, ხოლო როგორც  
წინა თავში აღვნიშნეთ, რელიგიურს მიმართავენ ძირითადად იმ  
შემთხვევაში, როდესაც ავადმყოფს პრაქტიკულად ვეღარაფერს შეე-  
ლოდნენ. 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> ვ ა ჯ ა ფ შ ა ვ ე ლ ა, დასახ. ნაშრ., გვ. 61.

რა, რგოლის ფორმის კვერებს დააცხობდა, ძაფზე აასხამდა, უფრო მიმზიდველი რომ ყოფილიყო, კრელ-კრელ ნართებს დაატანდა, სოფლის ბოლოს გზაჯვარედინზე გაიტანდა — ლამაზად მორთულ კვერებს გამელელი წაიღებს და ავადმყოფობაც თან გაჰყვებო-  
ერწო-თიანეთში მოსახლე ფშავ-ხევსურები კი ავადმყოფ ბავშვს ხელში ფეტვს დააქვრივებდნენ — ბავშვი დაიძინებს, ფეტვი დაი-  
ფანტება და ავადმყოფობაც მას გაჰყვებო.

აღნიშნული მოქმედების მიზანი დაავადების სხვა პიროვნება-  
ზე ან სხვა საგანზე გადატანა იყო.

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

„ცრინტა შავარ შავაპიქე,  
შავსა ძალსა გადაგიღე,  
ძალი გაღმა გამივარდა,  
სურდო (var. ცრინტა) წყალში ჩამივარდა“.

ამ შემთხვევაში წყლის დანიშნულება დაავადებულის სნეუ-  
ლებისგან განწმენდა იყო.

გარდა კატარტიულისა, წყალი აპოთროპეული მაგიის ფუნქ-  
ციასაც ასრულებდა — მაგ., ციებიანი ავადმყოფი ცივ წყალში უნ-  
და შესულიყო — ავადმყოფობას ცივი წყალი შეაშინებს და წავაო.

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

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

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

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

ლია, იგი გამოიყენება, როგორც აპოთროპეული, ისე კატარტული 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 შევეხებით.

აღნიშნული შელოცვები ძირითადად მიმართულია სხეულიდან დაავადების გამოსადეგნად და წარმოდგენილია ორი სახით: I — სადაც აღწერილია მკურნალობის მსვლელობა (წითელი ქარის, პედნიერის, ფრჩხილას შელოცვები) და II — სადაც მკურნალობა აღწერილი არ არის და ძირითადი ფუნქცია მაგიურ სიტყვას ენიჭება. (საკეკის ქარის, თიაქრის, სურდოს // ცინტას 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,  
მამავ, ძევ, სულო წმინდაო,

<sup>51</sup> А. Ветухов, Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова, Варшава, 1907; Н. Познанский, Заговоры, СПб. 1917; Ал. Потеня, Объяснения малорусских и сродных песен. т. II, Варшава, 1887; С. А. Токарев, Сущность и происхождение магии, сб. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований, М., 1959; А. Л. Фр. Фохт. История народных врачевных верований, М, 1874; Г. Ф. Чурсин, 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 შ 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, ვლ. 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 ო შ ვ ი ლ ი, ფერთა სიმბოლიკა ქართულ შელოცვებში, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მაკნე, ენისა და ლიტერატურის სერია № 1, 1979 და სხვ.

მოვიდოდა წითელი ქარო,  
 მოცოცდებოდაო მაჩვიეთა,  
 შეეყრება ქრისტეს დედა მარიამიო,  
 საღ მიხვალო წითელი ქაროო?  
 უნდა შევიღო კაცის ტანშიო,  
 უნდა ვამტერიო ძელებოო,  
 გავლოკო სისხლი, შევლოკო ტვინიო,  
 მე ვიცი შავის წამალიო  
 წითელი ფურის რძეო,  
 ყინუარ-შაქარიო,  
 პირიმზე ბალახიო,  
 კურდღლის ტყავიო,  
 ირმის თასმაო,  
 ვიმალებოდო ქარის ნაქაჩარშიო, ცხენის ნატურფალშიო  
 გამეუდეო წითელი ქარო გეხვეწებო.  
 გეხვეწებო დედის ჩემის უბე-ფარაგითაო.  
 თორემ ჩაგაგდებო კვეთა-ყურეთაო.  
 უსრობ-უსრობთაო, არ მაგდოდესო  
 მყლისა შხუილიო, არც მამლის ყვილიო,  
 არც გველის წივილიო.  
 ჭვარი გეწეროსო წმინდის გიორგის დაწერილიო.  
 ცხრაჯერ ცხრათა ანგელოზისაო,  
 ცული ტყეშიწავიდაო, ტარის მოსატანდაო,  
 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 გაიზრდებოდა. წითელ  
 ქარს შაქარ-ყინულსა და რძის ნალებს წაუსევამდნენ 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 ხვთისაო,  
 მამავ, ძეე, სულო წმინდაო  
 ბედო ბედნიერო, სახე ტურფა-შენიერო,  
 შახვალ კაცისა ტანსა,  
 იკბინები ძალღვიეთა,

იქლანები ქორივითა,  
 ტყბილად იყავი შეპარივითა,  
 და ქედი გქონდეს ბროწეულივითა,  
 რაო ამოხვალო ცეცხლივითა,  
 დაჭდები ვერცხლივითა,  
 რა არის შენი წამალი?  
 დიკის ფქვილი, ქათმის შვილიო,  
 წითელი და თეთრი სანდალიო,  
 დევის სისხლი, ბაყაყი,  
 მოშუშული ჩალანდრი,  
 ვარდის ყოილი, დაშაქრული რძე,  
 დაცხრი, დაამდი, შენის ყოვლს-წმინდის  
 მზესა, დედის ძუძუსავეთა.  
 თუ არ დაცხრები, არ დაამდები,  
 გადაგორდი ცერცევივითა, გადმოგორდი გველივითა,  
 გადიქროლე წყალივითა,  
 ლოცვა ჩემი, რგება ხეთისა,  
 დახმარება წმინდისა გიორგისა.  
 გერგოს გეწამლოს.

შეულოცავდნენ და შელოცვაში მოხსენებულნი წამლებით უწამლებდნენ.

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 დატოვოს.

მეორე სახის შელოცვებში მკურნალობის მსვლელობა აღწერილი არ არის — მაგ., „საკეკის ქარის“ შელოცვა. საკეკის ქარის — შაკიკის დროს მლოცავი ავადმყოფის წინ დაჯდებოდა. აიღებდა ლურჯ ქალაღს ან ტყემლის ტყლაპს, ან ორივეს ერთად (ზოგჯერ ლურჯ ქალაღზე შელოცვა იყო დაწერილი) ავადმყოფს თავზე შემოადებდა და შეულოცავდა:

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

<sup>52</sup> ალ. ხახანაშვილის მიხედვით, საკეკი ქართველებს ხარის სახით აქვთ წარმოდგენილი. იხ. A. X a x a u o s. დასახ. ნაშრ., გვ. 136. ვფიქრობთ, ამ შემთხვევაში ხარი მხოლოდ შედარების მიზნით არის ნახმარი.



წმინდა გიორგიმ დასწყევლოს  
გაიპარა დილასაო“.

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

შაკიცის 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 აღვნიშნეთ, განეკუთვნება თიაქრისა და „სენცეცხლას“ შელოცვა.

თიაქრის შელოცვა:

კოეზი მქონდა კოტლაკო,  
პინა ხორხოშიანიო,  
ძალლი მყაედა აუგო,  
პირალმართში აუუშვიო,  
შე ტილო თიაქარო,  
ე ყმაწვილი გაუშვიო.

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

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

შელოცვის შემდეგ სიმპივნის 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 Сорн, 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 შედეგიანობით და 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 აღრე 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 შეწყვეტის, დახმარების მიღებას ადამიანის ყოველგვარი გასაჭირის, უბედურების შემთხვევაში.

თვით რიტუალის ჩატარებას წინ უძღოდა დაავადების მიზეზის გარკვევა (იგულისხმება ირეალური მიზეზი) და ღვთაების მიერ დაკარგებული 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> იკვებდა. 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 л е в, Религиозные верования в Древней Греции, СПб., 1893, с. 9.

გორც აღინიშნეთ, რიგი მსუბუქი დაავადებებისა (დოყვი, სურდო, ცრინტა) მთიელთა მიერ გააზრებული იყო, როგორც მცირე სას-  
ჯელი ღვთაების წინაშე ჩადენილი მსუბუქი დანაშაულის ვამო,  
რომელსაც ღვთაება თავისი ქვეშევრდომების—ღობილთა ხელით  
ახორციელებდა. შესაძლებელაა ეს დაავადებანი გამოწვეულიყო  
ღვთაების ჩარევის გარეშეც უშუალოდ ღობილების მიერ.

ამ შემთხვევაში ღობილებს, „აშალს დაუშლიდნენ“. აშალი პა-  
ტარა, თხელი, მრგვალი პურებია (დაახლოებით 3 — 5 სმ. დიამეტ-  
რის). გამოაცხობდნენ „სამხუმეტ აშალს და ერთ საწინაოს —  
გულიან ქადას“. მერე აშალსა და სამ ფეხ სანთელს ხატში მიიტან-  
დნენ. სანთელს აანთებდნენ, ხუცესი იხუცებდა და აშალს ბავშ-  
ვებს გადაუყრიდა. თუ აშალის დაშლით ავადმყოფს არაფერი ეშ-  
ველებოდა, ღობილებს, გულის მოსაგებად, თიკანს დაუკლავდნენ.

მთიელთა მიერ, როგორც ზემოთ აღინიშნეთ, სხვადასხვა  
დაავადება ღვთაებისაგან გამოგზავნილ სხვადასხვა სახის სასჯე-  
ლად იყო გააზრებული და აქედან გამომდინარე მის მიერ მოთ-  
ხოვნილი საზღაურიც სხვადასხვანაირი იყო. უმეტესწილად იგი  
მოითხოვდა სანთლის დანთებას, საკლავის (ცხვრის, მოზერის, იშ-  
ვიათად ხარის) სპილენძის, ვერცხლისა და მამულის შეწირვას, ლა-  
მის თევასა და სხვ.

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

შესახებულ საქონელს ხშირად „რქებზე დაჰკლავდნენ“  
(რქებზე დანით ამოსჭრიდნენ) და იტყოდნენ „დალოცვილო (ჭვა-  
რის სახელი) თუ ეხლა ამას გამაარჩენ... ეემ ზღვენს შენს კარზედ  
შამავაკდენ...“ და სხვ. თუ ავადმყოფი მორჩებოდა, შესახებულ  
საქონელს აუცილებლად დაკლავდნენ რომელიმე ღვთაებაში, თუ

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

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

საინტერესოა აგრეთვე ს. მაკალათიას მიერ ხევსურეთში და-  
მოწმებული ე. წ. ბაღის სახსარი. მძიმე ავადმყოფთან ორ ხარს  
მიიყვანდნენ და ზედ უღელს დაადგამდნენ, უღელზე ქვაბს ჩამო-  
ჰკიდებდნენ და შიგ ბაღს ჩასვამდნენ, ვისაც ემეტებოდა ხარს  
რქაზე ვერცხლის ქამარ-ხანჯალსა და შიბს შეაბამდა და თავის სა-  
ლოცავ ხატს შეევედრებოდა ავადმყოფის გამოჯანმრთელებას. ამის  
შემდეგ შესახელებულ ხარებს აუშვებდნენ და, ავადმყოფი ვანი-  
კურნებოდა თუ მოკვდებოდა, ხარს ორივე შემთხვევაში დაკლავდ-  
ნენ<sup>57</sup>.

ღვთაებისათვის შესაწირავად განკუთვნილ საკლავს ხევსურეთ-  
ში სამეშველოს უწოდებდნენ. ალ. ოჩიაურის განმარტებით,  
ხთისშვილს სამეშველოს. იმისთვის უკლავდნენ, რომ მას ავადმყო-  
ფისათვის ეშველა, დახმარება აღმოეჩინა და მომაკვდავი კაცი მო-  
ერჩინა.

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

ავადმყოფის პატრონი ჭვარს ღამის თევებსაც შეუთქვამდა ხო-  
ლმე, რომელიმე დღეობისათვის მოემზადებოდა, — გამოხდიდა  
არაყს, მოხარშავდა ლუღს. დააცხობდა ქაღებს, პურებს. დღეობის  
წინა დღეს ხალხს მოიპატიებდა. მოპატიებულებს თავის მხრივ  
სასმელი მოჰქონდათ, მოიყვანდნენ ჭვარიონს. ჭვარიონი ხატის  
ღროშას მოიტანდა, ხუცესი ოჯახში საკლავს დაკლავდა და ოჯახს  
დაამწყალობებდა. იმ ღამეს ავადმყოფის ოჯახში გაათევდნენ და  
იეორე დღეს წავიდოდნენ ხატში დღეობაზე.

ხევში, სოფელ ფხელშეში, არის კვირალღვისშვილის ხატი, რო-

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

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

შელსაც ქალების ხატს უწოდებენ და ავადმყოფის გამოჯანმრთელების სწორედ მას შესთხოვდნენ. — „ამ მიზნით ავადმყოფი სოფელს დაუვლიდა, ყველანი მას ეწეოდნენ, აძლევდნენ მძივებს, თეთრ ფულებს, ქსოვილის ნაჭრებს, სამკაულებს და სხვ. შემდეგ, მხვეწარი ფიცრისაგან ადამიანის სახეს გამოჰკრიდა. მას ქალის ტანისამოსით შემოსავედა და მძივებით შეამკობდა. ხატობა დღეს ასეთი დედოფლები კვირეღვთისშვილის 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 შემოაქვებდნენ, 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 განკურნებას 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 შეავედრებდა 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 ნაზუქი, კელაპტარი და თეთრი ფულა. ამ „საწირს“ მას აქ დეკანოზი ჩამოართმევდა და დაამწყალობებდა. დალოცვის შემდეგ დეკანოზი დედაკაცს ყელიდან უღელს შეხსნიდა 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 ვ ე, ხევისურეთი, ტფ., 1935, გვ. 233.

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

ლის „საცვეთში“ დეკანოზს თეთრ ორშაურიანს აძლევდა. ამის შემდეგ 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 ღვთაებისადმი ტყვე-მონად შეწირვის რიტუალს<sup>62</sup>.

ვ. ბარდაველიძის აზრით, ჯალამბარი და მისი მსგავსი ჯაჭვიები თავისი წარმოშობით სტრაზონისა და მასზე ადრინდელი ხანის როგორც ბარის, ისევე მთის იბერიას უნდა უკავშირდებოდეს. როდესაც აქ. იბერიაში არსებობდა საზოგადოებრივი განვითარების გარკვეული, სახელდობრ, ადრეკლასობრივი წყობილება და მისი შესაფერისი ასტრალური რელიგია ღვთაებრივი ტრიადით<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 „ძენგლის დადებაც“ იცოდნენ. ძენული ხთისშვილისათვის მიცემული ისეთი აღთქმა იყო, რომელიც აღმთქმელს ყოველ წელიწადს ერთსა და იმავე დღეობაში, დანიშნულ დღეს უნდა შეესრულებინა. ძენგლი შთამომავლობაზეც გადადიოდა. საერთოდ, ძენგლის 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 ფშავშიც აქვს დამოწმებული, იხ. ს. მაკალათია, ფშავი, 1934, გვ. 202.

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

<sup>63</sup> იქვე, გვ. 28—29.

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

ძენგლი ძალიან მძიმე ვალდებულება იყო და ამიტომ მას მხოლოდ უკიდურეს, განსაკუთრებულ შემთხვევებში კისრულობდნენ.

იმ შემთხვევაში, თუ ავადმყოფი ან მისი პატრონი რაიმე მიზეზის გამო მკითხავთან წასვლას და ხატის მიზეზის გარკვევას ვერ ახერხებდა, — „ჭდეს ამოაგდებდა“ (ხეზე, სახლის ბოძზე ან კარებზე ჭდეს გააკეთებდა) — ეს ღვთაების წინაშე მიცემულ პირობას ნიშნავდა, ე. ი. თუ ღვთაება ავადმყოფს შევებას მისცემდა, მისი ყოველი მოთხოვნა შესრულდებოდა.

რელიგიური რიტუალები კვლისხმობდა ღვთაების ზემოქმედების 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 ინიციატივით ღვთაების გულის მოსაგებად, მისგან დახმარების შეწყვეტის მიღების მიზნით.

#### ფსიქო-ნერვულ დაავადებათა გაურუნალობის მატურ-რელიგიური საშუალებანი

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამოწმებულია სხვადასხვა სახის ფსიქო-ნერვული დაავადებანი: ძილფხიზნობა, ძილად დაცემა, მაჭლაჯუნა, მწოლელა, უქმური, ბნედა, შეშინება, დაქელთვა და სხვ. რომელთა შესახებ არსებული რწმენა-წარმოდგენები ჩვენ მეტ-ნაკლებად წინა თავეში განვიხილეთ.

ამჯერად შევეხებით ამ დაავადებებთან დაკავშირებულ მაგიურ-რელიგიურ საშუალებებს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ფსიქო-ნერვული დაავადებების დროს განმწმენდი მაგიის სხვადასხვა სახეს იყენებდნენ.

ყურადღებამ იპყრობს ბნედასთან დაკავშირებული მაგიური საშუალებანი.

აღნიშნული სნეულების სიმპტომებს მთიელები შემდეგნაირად აგვიწერენ — „თუ ვინმეს ბნედა ჰქირს, უცბად შოუელის, გადაიქცევა, ხელებს და ფეხებს იქნევს, პირიდან ქათვი მოსდის“<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> მთხრ. მართა სვიმონის ასული ილიძე, თუშეთი, სოფ. დოქუ. იხ. ნ. მონღაძე, თუშეთის ექსპედიციის დღიური, ხელნაწერი, 1965, გვ. 28.

შეტევის დროს ავადმყოფის ირგვლივ ხანჭლით წრეს შემო-  
ჭახავდნენ, ან მას ზოგჯერ ხანჭალსაც (ბრტყელი პირით) დაჰკრავ-  
დნენ. ამ შემთხვევაში ორი მაგიური საშუალება ფიგურირებ-  
და: — ხანჭალი და წრეხაზი.

ცნობილია, რომ რკინას, სხვადასხვა ხალხის წარმოდგენით,  
ავი სულებისაგან დამცველი ძალა გააჩნდა. რკინის განმწმენდი  
უჟნქცია შესამჩნევად იყო გამოხატული კავკასიელთა რწმენა-წარ-  
მოდგენებში<sup>66</sup>.

რკინის საგნებიდან განსაკუთრებული ძალა ხანჭალს ენიჭე-  
ბოდა. ფშაველების წარმოდგენით, ეშმაკებს ხანჭლის დიდი 'შიში  
ჰქონდათ და მას გაურბოდნენ<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, ხანჭალს ან დანას  
დაამაგრებდნენ და ამ გზით ავ სულებს გზას უქრიდნენ<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-  
ლების მქონეთ კი მოკლე ხმალს, მსუბუქსა და მრგვალ ფარს“<sup>69</sup>.

უნდა აღინიშნოს, აგრეთვე რომ მაგიური დანიშნულება ჰქო-  
ნდა წრეხაზსაც, კერძოდ, მთიელთა წარმოდგენით ხანჭლით შემო-  
წერილ წრეს ავსული ვერ გადააბიჯებდა. „ხევსურეთში — „მირგ-  
ვალა“ — წრის მაგიურ-აპოთროპეული დანიშნულება, შემდეგი  
მაგალითიდან მქლავნდება: „კუდიან წუხრა“ (აღდგომის წინა ზუთ-  
შაბათი) კუდიანებისა და ეშმაკების, ბოროტი ძალების თავშეყრი-  
ლობის დღედ იყო მიჩნეული. ამ დღისათვის ცრუმორწმუნე ხეი-  
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. Чурский, დასახ. ნაშრ., გვ. 23—24.

<sup>68</sup> ა. ი. ყაშარაული, ხევსურეთი, ტფ. 1932, გვ. 71—72.

<sup>69</sup> დონ ქრისტეფორო დე კასტელი, ცნობები და აღბოძი  
საქართველოს შესახებ, თბ. 1977. გვ. 120



მესმინაედ დაჯდებოდა მამაკაცი სოფლის გარეთ, სადაც კუ-  
დიანებისა და ეშმაკების საკრებულო ეგულებოდა, „მესმინაედ  
ჯლომის“ მიზანი იყო — მოესმინა კუდიანებისა და ეშმაკების საუ-  
ბარი: ისანი იმ ღამით ილაპარაკებდნენ, თუ ვის რა ზარალი მიე-  
ცემა, ვინ გარდაიცვლება და სხვ.

იმისათვის, რომ მესმინაეს მათი საუბარი მოესმინა, საჭირო  
იყო მას კუდიანებისა და ეშმაკების არ შეშინებოდა, ადგილიდან  
არ დაქრულიყო და წრე შემოევიო თავის გარშემო მიწაზე“<sup>70</sup>.

მაგიურ საშუალებებს მიმართავდნენ აგრეთვე „დაზარულის“  
სამკურნალოდ. დაზარული დაშინებულს ნიშნავდა. „ზარი — საზა-  
რელისაგან შიში“ — განმარტავს სულხან-აბა-ორბელიანი. „ბავ-  
შვი 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 დაიწვე-  
ბაო (მთიულეთ-გულდამეყარი, თუშეთი). მსგავსი მასალა დამოწმე-  
ბულია აქარაში“<sup>72</sup>.

ამჯერად მაგიური მნიშვნელობა ცეცხლს ენიჭებოდა. უნდა  
აღინიშნოს, რომ წარმოდგენა ცეცხლის მაგიურ-განმწმენდ ძალა-  
ზე საქართველოში ძველთაგან იყო გაერცელებული<sup>73</sup>.

შეშინებული // დაშინებული სხვა სახის ფსიქო-ნერვულ და-  
ავადებასაც აღნიშნავდა. მთიელთა გადმოცემით, შეშინებულს მა-  
და ეკარგებოდა, უძილობა და მოჩვენებები აწუხებდა.

შეშინებულს მლოცავთან მიიყვანდნენ, მლოცავს ხელში დანა  
და ნახშიარი ეჭირა, ულოცავდა და თან ნახშირით შუბლზე, ნი-  
კაპზე და ლოყებზე ჭვრებს უსვამდა. ან როგორც ეაჟა-ფშაველა  
გადმოგვცემს: „მლოცავი გამოართმევს ხელსახოცს, გადაჭობავს,  
მტყავლით შეეკეცავს 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 ორნამენ-  
ტი I ხევისრული, თბ., 1939, გვ. 23.

<sup>71</sup> მთხრ. ნინო ბერიძის ახალი ხომურაული-ხიბლამვილი, 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 ისტო-  
რიიდან (ღვთაება ბარბარ-ზაბარ), თბ., 1951, გვ. 84.

<sup>74</sup> ე ა ჟ ა ფ შ ი ვ ე ლ ა, თხზ., ტ. 5, თბ., 1964, გვ. 131.

ახალ სახელო ხეთისაო,  
 დედ-მამისა და ძისაო,  
 შეგილოცავ შეშინებულისას.  
 რამ შეგაშინა? თვალკრელმა შეგაშინა?  
 თვალშავემა შეგაშინა? ცხენის ქიხენმა შეგაშინა?  
 კაცის კნაეილმა შეგაშინა?  
 წყლის შხეილმა შეგაშინა?  
 ძროხის ბლავილმა შეგაშინა?...  
 რამაც შეგაშინა ისე იმან დაგარჩინა.  
 თეთრი ქორი ქანდარასა, ქათამი საბუდარასა,  
 გულო ჩაჭექ ალაგასა, გულო თავის ალაგასა,  
 ღმერთო შენ დასწერე, შენი წყალობის  
 პირჯვარი (ავადმყოფის სახელი ნ. მ.)  
 ეს ლოცვა ლოცვად გამოადგება,  
 როგორც ცულს თავის მოკრილი ტარი  
 ტარად გამოადგება.  
 ლოცვა ჩემი დახპარება. ღვთისაჲ.

ან უფრო მარტივი ვარიანტი:

მარიამი შეშინდაო,  
 გული გადმოუვარდაო,  
 გულო გულის ალაგასა,  
 ჩაჭე ბუდის ალაგასა,  
 თეთრი ქორი ქანდარასა,  
 ქათამი საბუდარასა.

როგორც აღვნიშნეთ, შეშინებულს სხვა სახის ფსიქიურ და-  
 ავადებების მსგავსად, ავი სულის, ბოროტი ძალის მიზენით გა-  
 მოწვეულ სნეულებად მიიჩნევდნენ, რაც ნათლად არის ასახული  
 შეშინებულის შელოცვის ერთ-ერთ ვარიანტში:

სახელო ღვთისა, მამისა, ძისაო,  
 სულსა წმინდისასა ულოცავ ყმაწვილსა,  
 გულო გულის ალაგასა,  
 ხორციით ხორცის ალაგასა,  
 სულო სულის ალაგასა,  
 რამა შეგაშინაო, ძალის ყეფამავო  
 დედის ხმაურობამო,  
 კაცის ფეხმაო, მამლის ყუილმაო,  
 მოშორდი შე წყეულოვო სულო  
 შენგან არის შეშინებულო და ა. შ. 75

ავადმყოფის ავის სულისაგან განთავისუფლების მიზნით,  
 სხვადასხვა სახის განმწმენდ საშუალებებს მიმართავდნენ. ამ შემ-  
 თხვევაში — რკინასა და ნახშირს. ცნობილია, რომ ნახშირი, რო-

75 ლოცვა შეშინებულსა, ხელნაწერთა ინსტიტუტი, Q — 3690.

გორც ცეცხლის სიმბოლური გამოსახულება, ბოროტი სულების 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 ჭამდა, ვერ მუშაობდა, შინდებოდა. „გათვალულის“ მკურნალობის დროსაც განმწმენდ მაგიურ საშუალებებს მიმართავდნენ: მაგ., ავადმყოფს მლოცავთან მიიყვანდნენ. ის წინ წყლით საესე თასს დაიდგამდა, შიგ ანთებულ ნახშირს ჩააგდებდა, მერე ნახშირიან წყალს ავადმყოფს შეასხურებდა. თან დანით ჯვრებსაც დაუსვამდა და შეულოცავდა:

ახალ სახელო ხეთისაო,  
სამჯარ სახელო ხეთისაო,  
შეგილოცაე თვალისასა, ავის თვალისასა, ავის გულისასა,  
იქდა დედა მარიამი, ოჯროს სკამსა  
ქსოვდა ქსელსა ძოწეულისასა,  
თმასა წნავდა ბროწეულისასა,  
გვერდზე ედგა მილთა კოკა,  
შიგ ედგა ვარდის წყალი.  
ჩამაიარა გეთა ურიამა.  
შენატრა სანატრელი.  
გადაიქცა მილთა კოკა,  
დაიღვარა ვარდის წყალი.  
დაქდა დედა მარიამი,  
დაიწყო ტირილი, ჩამაიარა დალოცვილმე.  
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 უმრეტო<sup>78</sup>,  
აგიდგება მილთა კოკა, ჩაგიდგება ვარდის წყალი,  
ქსელს დაქსელავს ძოწეულისას, თმას ბროწეულისას.  
წმინდა გორგიმ დასწყევლოს ავის თვალი, ავის გული“.

არსებობდა შელოცვის უფრო მარტივი ვარიანტი:

<sup>76</sup> ჯვრის აპოთროპეული მნიშვნელობის შესახებ, იხ. ვ. ბ ა რ დ ა ე 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> უმრეტო—ცეცხლის ნახშირი.

ახალ სახელო ხვთისაო, დედ-მამისა და ძისაო,  
 შეგილოცავ თვალისასა, პირველ ჩემი თავისასა,  
 შინაურისასა, გარეულისასა, თვალკრელისასა, თვალშაფისასა.  
 შენსა გამთვალავსა—თვალში ნაცარი, გულში ლახვარი,  
 ბანიდან მეხი, კარიდან ცეცხლი,  
 დმერთო შენ დასწერე შენი წყალობის პირჯვარი  
 (ავადმყოფის სახელი ნ. შ.)  
 ლოცვა ჩემი რგება ღვთისა.

საინტერესოდ მიგვაჩნია უქმურის მკურნალობაც. დაავადებულ ზავშეს პერანგს გახდიდნენ და ამ პერანგს ცეცხლში დასწვავდნენ— უქმური დაიწვებოდა ან დანასა და ნახშირს აიღებდნენ, ნახშირით ჯვრებს „დასწერდნენ“, ავადმყოფს უბეში ჩაუყრიდნენ და „შეულოცავდნენ“:

უქმური მოდიოდა  
 შულამის ბინდისასა,  
 მოაქნევდა ყავარჯენსა,  
 ტანგრძელსა და გიშლისასა,  
 დაუხვდა დედა მარიამი  
 საღ მიღისარ უქმუროო?  
 ბალღების საშინებლადა,

დედ-მამის სატირებლადა,  
 ბალღებს ეინ ვატირებინებს,  
 დაგცემენ შაეტარა დანასა;  
 გადმოგადნენ შანასა,  
 ფუი, წმინდა გიორგიმ დაგწვევლოს  
 ლოცვა ჩემი რგება ღვთისა“.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დანოწმებული წარმოდგენები უქმურის შესახებ და მისი მკურნალობის მაგიური საშუალებანი გარკვეულ მსგავსებას ჰპოვებს ჩვენ მიერ ზემოაღწერილთან<sup>79</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, ფსიქო-ნერვულ დაავადებებს შთიელი მოსახლეობა სხვადასხვა მიზეზით ხსნიდა, ზოგ მათგანს ღვთაებას მიაწერდა, ზოგს ავსულებს. აქედან გამომდინარე, სხვადასხვა სახის დაავადებებს სხვადასხვა რელიგიური საშუალებები დაუკავშირდა.

როგორც შინაგან სწეულებათა შემთხვევაში, ისე ფსიქო-ნერვულ დაავადებათა დროს, უპირველეს ყოვლისა, საჭირო იყო მკითხავის საშუალებით დაავადების მიზეზის დადგენა და ხატის მიერ დაკისრებული ვალდებულების განსაზღვრა.

შედარებით მსუბუქ ნერვულ დაავადებათა (ძილფხიზნობა, ძილად დაცემა და სხვ.) გამომწვევად ამ შემთხვევაშიც დობილები მიაჩნდათ და მათი გულის მოსაგებად აშალის დაშლასა და თიქნის მსხვერპლშეწირვას მიმართავდნენ.

ჩვენი ყურადღება მიიქცია ერთ-ერთმა ფსიქიურმა დაავადებამ, რომელსაც ადგილობრივი მოსახლეობა „დამიზეზებას“ უწოდებს.

<sup>79</sup> T. M a m a l a d z e, დასახ. ნაშრ., გვ. 102; ქ. ნოღაიძე, ეთნოგრაფიული ნარკვევი აჭარელთა ყოფა-ცხოვრებიდან, ტფ., 1939, გვ. 10—11 და სხვ.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დამიზნება ღვთაებას უკავშირდებოდა და მთიელთა მიერ სხვადასხვა გარემოებით აიხსნებოდა. ამჟერად განვიხილავთ დამიზნების ერთ-ერთ სახეს, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ხატის მიერ თავისი რჩეული პიროვნების ხელლების შემთხვევაში და ძირითადად ნერვული სახის დაავადებით ვლინდებოდა. „დამიზნებულს 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 ჯადაგ-მკითხავეებიც ხატის მიზეზით ხსნიდნენ, ვინაიდან ასეთი დამიზნება, მათი წარმოდგენით, დანაშაულის გამო არ იყო გამოწვეული. ამბობდნენ, რომ მას ხატი კვლს ღებს, შეენედ ან ხუცესად იყვანსო“<sup>80</sup>.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დამიზნების აღნიშნული სახე დაკავშირებულია ჯადაგთან და ხევისბერთან (თახევისბერი). ხატის სამსახურში დამიზნებით ღვებოდა, აგრეთვე მღეროშე და მეთაზგანძე, იშვიათად დასტური.

ამჟერად შევეხებით თახევისბერთან დაკავშირებულ დაავადებას. აქვე აღვნიშნავთ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში თახევისბრობა „მადენილობით“, ე. ი. ერთსა და იმავე გვარში მოდიოდა.

საინტერესოა ერთ-ერთი ფშაველი ხევისბრის გადმოცემა — „მე თოთხმეტი წლის ვიყავ, რომ პირველად მომეჩვენა.. მაგრამ 15 წელს გაეუძელ. კევისბერობა და სიკვდილი ჩემთვის ბედენა იყო. მაგრამ საქონელი დამეღუბა, შვილი მომიკვდა. მე თვითონ ავად ვიყავი, ვეინიანობდი, 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 მეხატრებოდა. სანამ გავტყდებოდი, 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 გავტყდი 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 ძეწაშვილი, ფშავე, სოფ. მუქო, იხ. ნ. მინდაძე, ფშავეის საველე ღლეური, ხელნაწერი, 1978 წ., გვ. 3—5.

ანალოგიური ფაქტები მოწმდება ალ. ოჩიაურის მასალებში: „კევისბერად მიმსვლელს ხატი პატარაობიდანვე ამიზეზებდა, ხან ავად ნდებოდა, ან გააქადაგებდა და ხატივე ავალებდა მას სიწმინდეს... ზოგი მათგანი გაკრიუანგდებოდა და მივიღოდა კევისბერად — შერე გახდებოდა 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 სრულყოფიანი 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 დამიზეზებდა — 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 აღწერეთ ამ დაავადებასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები, რომელთა შიხედვით დამიზეზება ეტაპობრივად მარტივიდან რთულიმდე 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“, გაჭიუტდებოდა, ღვთაება მას ემოქმედებოდა, აშიინებდა 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. Г и л я р о в с к и й, Психиатрия, М., 1954, с. 420.

<sup>85</sup> იქვე.

ავადება კელავ ცხრებოდა, ხოლო თუ ვერ დაიყოლიებდა სასტიკად დასჯიდა — „გააგვებდა და მოკლავდა“.

ამ შემთხვევაში დასაშვებია, რომ რეალურად არსებული ფსიქიური დაავადება, რომელიც თავდაპირველად მსუბუქი ფორმით გამოიხატებოდა, მთიელთა მიერ, ადგილობრივ რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე, გააზრებულაყო, როგორც ღვთაების სურვილის უწყება, დაავადების გამწვავება — ღვთაებისა და პიროვნების ღაპირისპირების 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 დაუშვებთ, ეს პროცესი შემდეგნაირად წარმოგიდგება.

სქესობრივი მომწიფების ხანაში, ფიქსირებული განწყობის<sup>86</sup> საფუძველზე (ვგულისხმობთ რომ ამ პირს ხევისბრობა გვარში მოუდიოდა და ხატის სამსახურში ჩადგომის გარკვეული მოლოდინი ჰქონდა) საესებით 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 პროცენტის 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. ნაღიჩაშვილი, 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 ადამიანის 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. Harmondsworth 1973, p. 345.

დანაშაულის, ცოდვის ჩადენის შეგარინება ეუფლებოდა და თვით-ბრალდების იდეა იპყრობდა, რის შედეგადაც ფსიქიურად დაავადებულის მდგომარეობის მკვეთრი გაუარესება სავსებით დასაშვებში იყო<sup>89</sup>.

არ არის გამორიცხული, რომ „ხატის მიზეზად“ გააზრებული რიგი ფსიქიური დაავადებებისა ზემოხსენებული თვითბრალდების იდეის საფუძველზე ჩამოყალიბებულიყო, ე. ი. ამ შემთხვევაში დაავადება ყალიბდებოდა და ვითარდებოდა ხატის რჩეულის თვითშთაგონების საფუძველზე.

თუ ამ ვარაუდს დაუშვებთ და მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ საერთოდ ისტერიული ფსიქოზით დაავადებულზე განსაკუთრებით მოქმედებს შთაგონებისა და თვითშთაგონების ფაქტორი<sup>90</sup>, შეიძლება ვითქვით, რომ მთიელთა აღნიშნულ წარმოდგენას (ღვთაების ნების დამორჩილების შედეგად აკადმყოფის გამოჩანსალების შესახებ) ჭავსებით რეალური საფუძველი ჰქონდა.

ინტერესს იწვევს აგრეთვე ფსიქიურ დაავადებებთან დაკავშირებულ რელიგიური რიტუალები — ხატში მიბარება და დაკოქვა.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ, ზოგ შემთხვევაში, ხატში აბარებდნენ შინაგან სნეულებით დაავადებულს, უმეტესწილად „ყმაწვილებსა“ და ქალებს. ქალებს ძირითადად ხანმატში, იშვიათად მამის (გაუთხოვარს) ან ქმრის სალოცავში;

„შეშინებულ“ ქალს კი იმ ხატში მიაბარებდნენ, რომლის ფუნქცია „ღვე-კერპებთან“ ბრძოლა იყო. ამაზე სალოცავებში ხდებოდა დაკელთული ქალის დაკოქვა.

საილუსტრაციოდ, როგორც ტიპიურ მაგალითს, მოვიტანთ ალ. ოჩიაურის მიერ ჩაწერილ მასალას.

„მიბარება დიდგორის ჯვარში კშირად იციან, იმათ რომ ის ემშაკებს ებრძვისა-დ იმისად მიბარებულს უფერი ველარას უზაჰს. აბარებდნეს ქალებს, ყმაწვილებს, ვინც ან შინდების ან სიზმარში რა ეჩვენების. მისაბარებს ერთი საკლავით გაღნათლვენ, მეორეს ზღვანად დახკლვენ მისაბარეოდ. ხუცესი იხუცებს: შამაგხვეწნივავ, შამაგბარებივავ, შენს კალთა ჩააფარევ, დაიცვი, დაიფარევ მავნეთაგანაო-დ მწწალმართე მშველელ ანგელოზ დააყოლე. 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, Дах. ნაშრ., გვ. 420.



მწვერავი, მეთვალყურე). ხუცესებ ხუცობის დაწყობამდენ ამწყა-  
ლობნებენ-ად სთხოვენ დიდგორის ჭვარს რომ უშველას მიბარე-  
ბულს. მისამბარეოს ტყავ-ქორცი ჭვარში რჩების, ტყავი, ფვლკი  
სანათლავისა კი პატრონს მიაქვ. მხოლოდ მიბარებულსად იმისად  
მამყოლ ოჯახის წევრს ტაბლას დაუდგამდნენ ნადულარის კორ-  
ცისა-დ პურისას<sup>91</sup>.

როგორც ვთქვით, დაქელთულ ქალს დაკოჭავდნენ. მოწმდება  
აგრეთვე, ბნედიანისა და ცალკეულ შემთხვევებში შეშინებულის  
დაკოჭვაც. კოჭავდნენ აგრეთვე „გულისწუხილის დროს“ (პერიო-  
დული გონების დაკარგვა, გულის წასვლა) რადგან, მთიელთა გად-  
მოცემით, აღნიშნული დაავადებაც ავ სულებს მიეწერებოდა.

დაკოჭვის დროს დაქელთულ ქალს „ჩაუცმელ“, ახალ ტანსაც-  
მელს ჩააცმევდნენ. იყიდიდნენ ხელსახოცს, ერთ საკლავს და წავი-  
დოდნენ ჭვარში. დაქელთულს სპეციალურ „დასაკოჭ“ ადგილას  
დააჩოქებდნენ, მედროშე დროშას გამოაბრძანებდა, ქალს სუფთა  
ხელსახოცს — ს ა მ კ ა დ რ ე ო ს გადააფარებდა თავზე, ზედ  
დროშას დააღირებდა და დროშაზე შებმული ზარი აწრაკუნებდა;  
ხუცესი კი ხუცობდა: „ღმერთმა ადიდას შენი ძალი, შენი სახელსა-  
მართალი ჭაჭველო კმელის გორისაო, შენა სამთავროდ, შენა გასამ-  
რჯოდ მაივმარი ეს საძსახური პირის საბანი შენის მეხვეწურისად  
(დავუშვათ: ელენა) ელენისად საშველოდ, სახოიშნოდ, სამწყა-  
ლობოდ მაივმარი, უშველ, დალოცვილო, ელენას, შაგიძლავ დე-  
ქერებთან ბრძოლაი, მიწრიელ-ქვეცრიელ დაულაგმი, შავნე მა-  
აშორი შენის ძალითა დიდებით, ლახტითა მათრავით. გეძახს ელე-  
ნაი, გეხვეწების, შიხვეწი, ნაძახნები გაუგონი, ღმერთი შენს ძალა  
დიდებას მაუმატებს. ამინ დიდება ღმერთსა“.

კოპალას კი ასე მიმართავდნენ — „გმირო კოპალავ ლაღო-ლახ-  
ტიანო, დახკარ ლახტი, იხმარე შენი ძალი, უშველე ამ ქალს, შე-  
მობხვეწილს მოაშორე მაცილი და ეშმაკიო<sup>92</sup>“.

მედროშე სამჯერ შემოატარებდა დროშას ავადმყოფის ირგ-  
ვლივ და დროშის ბოლოს — კოქს თავზე დაადებდა — „დახკრავდა“.

<sup>91</sup> ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურული ხალხური დღეობების კალენდარი (ბუდე-  
ხევსურეთი), ხელნაწერი, 1939, საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქი-  
ვი, გვ. 262—263.

<sup>92</sup> ალ. ო ჩ ი ა უ რ ი, ხევსურულ-ხალხური დღეობების კალენდარი, III (არ-  
ხოტი), 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. მაკალათას, იხ-  
ს. მაკალათა. ხ. ვი. გვ. 248—249;

ამის შემდეგ „დაკოქეიებული“ უკან „მუხლით წამოვიდოდა და გამოვიდოდა იმ ადგილზე, სადაც „დედაკაცები მიდიან „ჭვარის კარ“<sup>34</sup>.

ყოველივე ამის შემდეგ, „დაკოქეიებულს“ ერთი წლის მანძილზე სიწმინდე მართებდა.



ხევსური ქალის დაკოქვა\*

ამ ორ რიტუალში ძირითადი განსხვავება შემდეგში მდგომარეობს — მიზარება, როგორც თვით რიტუალის სახელწოდებიდან ჩანს, ღვთაების მიერ ავადმყოფის მფარველობის ქვეშ აყვანას გულისხმობდა, ხოლო დაკოქვის მთავარი მიზანი ავადმყოფისაგან ავი

<sup>34</sup> მ. ბ. ბ. ი. ა. რ. ი., ხევსურეთი, ნაწ. 11, გვ. 57.

\* სურათი გადმოღებულია ს. მაკალათაის წიგნიდან „ხევსურეთი“, თბ., 1935 წ.

სულის განდევნა იყო — „დაკოქვის დროს ერთ-ერთი მთავარი მომენტია დედაკაცის თავზე სამკადრეოს გადაფარება... სამკადრეო ძველად იმ ქსოვილს ეწოდებოდა, რომელზედაც ღვთისშვილი ჯდებოდა. დაკოქვასთან დაკავშირებით სწორედ ასეთ მომენტთან უნდა გვექონდეს საქმე — დროშა ამ შემთხვევაში, როგორც ჯერის სიმბოლიური გამოსახულება, სამკადრეოზე ჯდება... დაკოქვის და სულით მოსხმის ცერემონიაში დროშას განსაკუთრებული ფუნქცია აქვს მინიჭებული, სახელდობრ ავი სულების განდევნა ავადმყოფისაგან ან მავნესაგან მიცვალებულის გამოხსნაში“.

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 „დაკოქვა“, რადგან ასეთ ავადმყოფს „ეშმაკი ჰყავდა მიჩენილი“. ხოლო დაველთვა მთაში დამოწმებულ ფსიქიკურ დაავადებათა შორის, ყველაზე რთულ ფორმას წარმოადგენდა. მთიელთა გადმოცემით, დაველთვა და სიგიჟე ერთი და იგივე იყო: ავადმყოფი სრულიად იცვლებოდა, პერიოდულად გონს კარგავდა, საქონელს და ზოგჯერ ადამიანებსაც უმიზეზოდ ერჩოდა, „წყლისკენ მიიწედა 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 დაველთული ყველაზე ძლიერი ავსულის — ეშმაკს შეპყრობილად მიიჩნდათ. ასევე, როგორც ჩანს, თავისი სპეციფიკური გამოვლინების გამო, „ბნედიანსაც“ „ეშმაკდაპატრონებულად“ მიიჩნევდნენ. სწორედ ამიტომ, თუ შეშინების შემთხვევაში ხატში მიბარებას, ე. ი. ავსულთა მებრძოლთა ღვთაების მფარველობის მიღებას, მთიელთა აზრით, შეიძლება შედეგი გამოეღო, დაველთვისა და ბნელის დროს ეს საკმარისი არ

იყო და ამიტომ რადიკალურ ზომებს მიმართავდნენ, კერძოდ ტარდებოდა დაკოქვის ცერემონიალი, რომლის მიზანი, როგორც აღვნიშნეთ, ავსულის განდევნა იყო.

ყურადღებას იპყრობს მეორე გარემოება. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ძირითადად დამოწმებულია ქალის დაკოქვა. — „თუ მამაკაცი იყო დაჯელთული მის მოსარჩენად ჯვრებში სამეშვლოებს ხოცავდნენ და სხვა მრავალი შესაწირი მიჰქონდათ. მხოლოდ დაკოქვიებით კი არ დაკოქავდნენ. მამაკაცის დაკოქვა არ შეიძლებოდა. 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-- დიაცის მანდილი უფრო არცხვენსო ჯვარს და ხთიშვილთაო; ამას ეძახდნენ სოფლის მეხვეწურს და, თუ ესეც არ უშველიდა, მაშინ ჯელოსნადაც კი გაიყვანდნენ ჯვარში<sup>96</sup>.

უკანასკნელ ხანებში ველზე ფიქსირებული მასალითაც იგივე მოწოდება — დაჯელთულ მამაკაცს უმეტეს შემთხვევაში განათლავდნენ, ხოლო ქალს დაკოქავდნენ<sup>97</sup>.

ჩვენს წინაშე დადგა საკითხი, რატომ ტარდებოდა განსხვავებული რიტუალები ქალისა და მამაკაცის ერთი და იგივე დაავადების — დაჯელთვის 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 მიუღდება, ვერას დააკლავს: 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, ხევსურეთი, გვ. 67—68.

<sup>97</sup> ზოგიერთი მთხრობელი მამაკაცის დაკოქვის ფაქტსაც უშვებს. შესაძლებელია ამ შემთხვევაში ფაქტის აღრევასთან გვეკონდეს 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 მთარველი ანგელოზი ავსულებს ნებას არ აძლევდა მას დაპატრონებოდნენ — „მას (მამაკაცის მთარველ ანგელოზს ნ. შ.) ურწყინი და ეშმაკები სიახლოვეს ვერ მიეკარებოდნენ და მის პატრონობის ქვეშ მყოფ კაცსაც ვერაფერს დააკლებდნენ“<sup>99</sup>.

ამ მთარველობის 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, ფშაეში — ბავშვის მიბარება, ხეესურეთში — ჯვარში გაყვანა ანუ მისამბარეო, ქართლელეებში ბერად შეყენება ეწოდებოდა“<sup>100</sup>.

ამავე დროს ხდებოდა ბავშვის განათლაც, რომელიც საკლავის სისხლის საშუალებით, ადამიანის განწმენდასა და მისთვის მთარველი სულის მინიჭებას გულისხმობდა<sup>101</sup>.

მაგრამ თუ მამაკაცის მთარველი ძლიერი ანგელოზი, როგორც აღვნიშნეთ, ავსულებს ნებას არ აძლევდა მას დაპატრონებოდნენ, ალბათ, ზუნებრივია დაისმის კითხვა, რატომ იკვლეთებოდა საერთოდ მამაკაცი.

დაავადებათა შესახებ არსებულ რწმენა-წარმოდგენათა განხილვის დროს ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ მთიელთა წარმოდგენით ადამიანი სხვადასხვა გარემოების გამო იკვლეთებოდა — როდესაც ღვთაების წინაშე რაიმე სერიოზულ დანაშაულს ჩაიდენდა და ღვთისშვილი მის მთარველობაზე ხელს აიღებდა, ან დასჯის მიზნით თვითონვე მიუსევდა ავსულებს, ან კიდევ, როდესაც იგი იკვლეთებოდა 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 მთარველი არ ჰყავდა.

<sup>99</sup> აღ. ო ჩ ი ა უ რ ი. ხეესურული ხალხური ღვთაებების კალენდარი VII (პირიქითი ხეესურეთი, ხახაბო-არხოტი), ხელნაწერი, 1939; საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, გვ. 50.

<sup>100</sup> В. Бардавелидзе, Земельные владения древнегрузинских святых, Советская этнография № 1 1949, с. 127.

<sup>101</sup> მისივე, ქართველი ხალხის რალიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულოანობის კონცეფცია), გვ. 127.

თუ ამ ვარაუდს დავუშვებთ, მაშინ არ არის გამორიცხული, რომ მამაკაცის დაჯელოთვა მთიელებს სწორედ ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილი პირველი მიზეზით აეხსნათ. ასეთ შემთხვევაში საცხებით ლოგიკური იყო ღვთაების გულს მოსაგებად სხვადასხვა სახის საშუალებების (მსხვერპლშეწირვა, სოფლის მეხვეწური და სხვ.) გამოყენება და ავადმყოფის განათვლა, რომელიც ამჯერად, განწმენდასთან ერთად, მფარველ სულთან კავშირის შემამარებასა 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 დააბჯენდა — დაკოჭავდა, ე. ი. ღვთაება ავადმყოფზე კოქს 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 განათვლის მიზანი სხვა უნდა ყოფილიყო (ვიდრე მისი პირველადი განათვისა 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> ქთ. 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-მისარონის 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 ასახსნელად, კრბ. აღმოსავლური ფილოლოგია, I, 1969, გვ. 221—226.

<sup>106</sup> იხ. ნ. მ ი ნ დ ა შ ე, ფშავის ექსპედიციის დღიური, ხელნაწერი, 1964 გვ. 24; მისივე, საველე დღიურები (ალვანი) 1977, გვ. 37.

ს. მაკალათიას ცნობით, „ხევსურულ ხატებში თუშებს განსაკუთრებით სწამთ კარატისა და ხანმატის ჭვარი და ამ ორ ხატს თუშეთში ყველგან თავიანთი სალოცავი ნიში აქვთ აგებული. ხატისაგან დამიზღვებული მკითხაეის რჩევით ღშირად ამ ხატებს ევედრება და საწირ-სანთელსაც შეუთქვამს, მაგრამ ხევსურეთი შორი და ძნელი მისაგალი კუთხეა და მლოცავს ეძნელება თუშეთიდან კარატში და ხანმატში გადასვლა, ამიტომ, ამ ხატის დეკანოზები თუშების დასამწყალობლად ათნიგენობას აქ გადმოდიან და გომეწრას ხეობიდან დაწყებული მთელ თუშეთს დროშებით შემოივლიან. სოფელში მისვლისას კარატისა და ხანმატის დეკანოზები თავიანთნიშნთან დგებიან და დროშების ეღარუნით ხალხს ამცნობენ ხატების მობრძანებას. შეხვეწილები საწირ-საკლავით მიდიოდენ და მათ იქ დეკანოზები ამწყალობებდნენ, საკლავსაც აქვე დახოცდენ და დეკანოზს ეძლეოდა მისი ბეჭ-ტყავი და თავ-ფეხები. ვისაც ავადმყოფი „შეშინებული“ ჰყავდა „დასაკოჲად“ მიჰყავდა. ავადმყოფს ხატის წინ აჩოქებენ და მას დროშების ეღარუნით დეკანოზები სამჭერ შემოუვლიან, საკლავსაც იქვე დაჰკლავენ, რომლის სისხლით დაკოჭილი მარჯვენა ხელს განიბანს“<sup>107</sup>.

ზემოაღნიშნულთან დაკავშირებით თ. ოჩიაურს გამოთქმული აქვს შემდეგი მოსაზრება: „კოპალას მოგზაურობასთან დაკავშირებული პოეტური ვარიანტების განხილვამ გამოავლინა ხევსური ჭვარიონის თუშეთში მოგზაურობისა და მათი ხატების აქ არსებობის ძირითადი მიზეზთაგანი. ამ მიზეზად ისახება ხევსურთა ერთდროული და მასობრივი გადასახლება თუშეთის ტერიტორიაზე, რომლებთანაც ადგილზე დარჩენილი მოსახლეობა, თავისი თეოკრატიული ხელისუფლების თაოსნობით კავშირს არ წყვეტს და მათზე თავის უფლებებს არ კარგავს“<sup>108</sup>.

როგორც ჩანს, ზემოაღნიშნულთან ერთად, კოპალას 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, ბუნებრივია, 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 საესეებით ობიექტური მიზეზების (მოსახლეობის ფართო მასებისათვის სამედიცინო დახმარების ხელმიუწვდომლობა, ეკლესიის ძალადატანება, მეცნიერული მედიცინის სუსტი განვითარება, ხალხური და პროფესიული მკურნალობის არაეფექტურობა) გამო ფეოდალურ-სა 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 ვანაპირობებდა. 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 ეპვს აღარ იწვევს<sup>112</sup>.

<sup>110</sup> Ил. Алхазов, 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> იხ. მაგ. I. a u r i H o n k o, On Effectivity of Folk-Medicine, Papers on Folk Medicine given at Inter Nordic Simposium 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 დამოწმებული მკურნალობის მაგიურ-რელიგიური საშუალებანი მათი 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 სავსებით მართებულად მხოლოდ შეძენილ დაავადებათა განკურვნა მიაჩნდა შესაძლებლად. მათი გადმოცემით — „დაკლთვა თუ გვარში მოუღის იმას არაფერი ეშველება, დაკლთულს მაშინ 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 დაცივისა და ირონიის ობიექტი ყოფილა. მას ყველა ხელს უწყვდიდა და ეხმარებოდა. მის საშველად ხშირად მთელი სოფელი იკრიბებოდა, ღვთაებას საერთო სამსხვერპლო საკლავს სწირავდა და ავადმყოფის გამოჯანმრთელებას ევედრებოდა.

თუ გავიზიარებთ თანამედროვე ფსიქიატრიაში იარსებულ 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 შიღვობა 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 უფმურის შესახებ. კერძოდ იგი უფმურს ელექტრონული დამუხტვის შედეგად გამოწვეულ დაავადებად მიიჩნევს და ამიტომ მის სამკურნალოდ გამოყენებულ განმუხტავი თვისების მქონე ქარვას, გიშერსა და რკინას სრულიად რაციონალურ საშუალებ ბად თვლის. იხ. ნ. კაკუშიძე, უფმურის საიდუმლოება, ჟურნ საქართველოს ქალი, № 9, 1964, გვ. 21—22.

<sup>115</sup> П. С е н с б е р н, Психо-социальные стрессы, Журн. Здоровье мира, 1975, № 1, 21—22.

როგორც აღენიშნეთ, ფაქიური დაავადებანი, მთიელთა მიერ მათი რწმენა-წარმოდგენების საფუძველზე იყო გააზრებული (ზოგ შემთხვევაში თვით დაავადება ამ რწმენა-წარმოდგენათა საფუძველზე ყალიბდებოდა). აღნიშნული სნეულებანი მთიელთა ცნობიერებაში წარმოდგენილი იყო, როგორც შედეგი გარკვეული ირეალური მიზეზებისა (რვთაების 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 — რვთაების გულის მოგება, მისგან მფარველობის მიღება.

თუ მხედველობაში მივიღებთ ავადმყოფის რელიგიურობას, მისი განწყობა აღნიშნული რიტუალების მიმართ დადებითი იყო..

თავისთავად მაგიურ-რელიგიური მკურნალობა ფსიქოთერაპიის სხვადასხვა მეთოდების (ჰიპნოზი, შთავონება) გამოყენებას ითვალისწინებდა, მაგ. მლოცავი დაბალი მონოტონური ხმით წარმოთქვამდა შელოცვას<sup>114</sup>. ავადმყოფის მზერა ზისკენ 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 მალეებული თვით დაავადების ფორმაც. როგორც აღენიშნეთ 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. ჰიპინაძესა და პ. უმიკაშვილს აქვთ გამოთქმული მოსაზრება. იხ. ზ. ჰ ი პ ი ნ ა ძ ე, ისტორიკ-ქართული მკურნალობისა უძველესი დროიდან, ტფ., 1919, გვ. 8; პ. უ მ ი კ ა შ ვ ი ლ ი, 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 ცერემონიას წარმოადგენდა და უფრო ძლიერი შთაბეჭდილებელი ეფექტი ჰქონდა.

მაშასადამე, აღნიშნულ დაავადებათა დროს ავადმყოფის გამოჯანმრთელებას, ან ყოველ შემთხვევაში მის დროებით დაშვილებას, ხელს უწყობდა მისი წინასწარი მზაობა (თვითშთავონება), შთავონება, 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 (მლოცაეები), 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>116</sup> და სვითონაც 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 წეს-ჩვეულებები**

ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებს მთაში „ანგელოზებს“, „ბატონებს“, იშვიათად „ბედნიერსაც“ უწოდებდნენ. მათ რიცხვს განეკუთვნება წითელა, ყივანახველა, 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.

რათიული მასალა ცხადპყოვს, რომ მათ ქართველები ბევრად ადრე იცნობდნენ<sup>118</sup>. ხალხური გადმოცემების მიხედვით, ყვაილი 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 მოიხსენიება, მაშინ არ არის გამორიცხული, რომ იგი საქართველოში VII საუკუნიდან მაინც გავრცელებულაყო, ხოლო, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მონაცემების მიხედვით, ქართული ყვაილი, რომელიც შედარებით იოლ სნეულებად ითვლებოდა, თათრულ ყვაილზე ბევრად უფრო ადრე იყო გავრცელებული<sup>120</sup>.

საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ საქართველო იმ ქვეყანათა რიცხვს განეკუთვნება, სადაც დამოწმებულია ყვაილის 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, китайской губернии. СМОМПК, 1893, т. 16, от II, с. 132; Т. Мамаладзе, народные обычаи и поверья гурлизов, СМОМПК, 1893, вып. 17, от II, с. 46—47; ბ. ნიქარაძე, ყვაილი და წითელა, კრბ., ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1962, გვ. 147—148; И. С. Пантюхов, О народной медицине туземцев Рюонской долины, МСКМО, 1869, с. 127; М. А. Сегаль, Батонеби, Кутанская губернская типография, 1912, с. 6; И. Степанов, Приметы и поверья грузин Телавского уезда, Тифлисская губерния, СМОМПК, Вып. XIX, отд. II, с. 86; А. Яшвили, Народная медицина в Закавказском крае, Тф., 1904, გვ. 64—65; თ. სახოკია, ყვაილ-ბატონები, საქართველოში, ერთი გვერდი სახალხოქმედისისა. 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> გულდენსტედტის მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1962, გვ. 63; Т. Меер-Штеинег, К. Зултоф, История медицины, М., 1925, ვ. ბარდაველიძე, ყვაილის თაყვანისცემასთან დაკავშირებული უძველესი რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებები (ხელნაწერი), ვ. ბარდაველიძის პირადი არქივი, 1941; შ. სააკაშვილი, ა. გულაშვილი, საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. III, ნაწ. 2, 1958, გვ. 193—200. ა. იოსელიანი, ატრით ყვაილის მკურნალობის 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 ადრეკლასობრივი საზოგადოებისა, ხოლო ნანას კულტი დაკავშირებული უნდა იყოს ადრეკლასობრივი 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.

მიუხედავად 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 გადაარჩებოდა და თუ გადაარჩებოდა, დამახინჯდებოდა — ყვავილი მის სახეს „მასკვრეტდა“, ე. ი. ნაყვავილარს

<sup>123</sup> ა. ი. ო. ს. ლ. ი. ა. ნ. ი., დასახ. ნაშრ., გვ. 147—148

<sup>124</sup> ვ. ბ. ბ. ა. ვ. ე. ლ. ი. ძ. ე., სახადის კულტის გადმონაშთები კავკასიელ ხალხებში. ხელნაწერი, ვ. ბარდაველიძის პირადი არქივი. მ. ს. ა. ა. ა. შ. ვ. ი. ლ. ი. ა. გ. ე. ლ. ა. შ. ვ. ი. ლ. ი., დასახ. 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. ბ. ბ. ა. ვ. ე. ლ. ი. ძ. ე., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, დიდი დედა ნანა, III, ხელნაწერი. ვ. ბარდაველიძის პირადი არქივი გვ. 33; იხ. ნ. შ. ა. ი. ს. უ. რ. ა. ძ. ე., აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა, თბ., 1971, გვ. 154.

დაუტოვებდა. ამის გამო ხდებოდა ავადმყოფის იზოლაცია. სნეულის სოფელთან ყოველგვარი კონტაქტი წყდებოდა. აუცილებლობის შემთხვევაში მხოლოდ ცხენით მიმოსვლა იყო ნებადართული, რადგან მთიელთა დაკვირვებით, „ცხენის ფეხს ავადმყოფობა არ აპყვებოდა“.

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. ქუნთრუშით, წითელათი და ყვავილით დაავადებულის მოვლის წესები ერთმანეთისაგან თითქმის არ განსხვავდებოდა. სხვაობას უხვდებით ყივანახველას 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 ინფენქციურ დაავადებებთან დაკავშირებულ წენჩვიულებებსა და რშმენა-წარმოდგენებს წითელას მაგალითზე განვიხილავთ.

მთიელთა გადმოცემით, „ანგელოზების მობრძანებას“ უმეტესად სიზმრით იგებდნენ. თუ სიზმარში — „წითელ-წითელ ტანისამოსში შორთულ 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 უყვართო“ 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 კოკობებისაგან (პატარა მრგვალი კვერი) შედგებოდა. კოკობები კარაქით იყო გაპოხილი. მათ სამ დღეში ერთხელ ახალგამომცხვრით ცვლიდნენ. „კოკობანი ხთისად ცხებოდა“, ე. ი. ღვთისათვის იყო განკუთვნილი.

<sup>127</sup> В. В. Бардавелидзе, დასახ. ნაშრ., გვ. 89.

ოჯახის წევრები ანგელოზების გართობას ცდილობდნენ. ფანდურს დაუკრავდნენ, ბავშვებს აცეკვებდნენ, ზოგჯერ უფროსიც „ითამაშებდა“ — „ანგელოზებს ესიამოვნებათ“.

მთიელთა გადმოცემით, ანგელოზები კრელ-კრელი ფერების ყურებიზა 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, შაშინ ღედა ან ვინმე ახლობელი ავადმყოფს შემოუვლიდა და იტყოდა — „ღმერთო ჩემი თავი აიჯარუ 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. ექიბლის ანთება, საკმლის მომზადება, — „საკმლის სუნი, ორთქლი და შიშინი ანგელოზებს შეაწუხებენო, გაწყრებიან და ავადმყოფს დააბრამავენო“. 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 „მუწუკს“ მოქაეების შედეგად თავი მოძვრებოდა, მთიელთა წარმოდგენით ეს ანგელოზების სასტიკ წყრომას იწვევდა. რაც საბედისწეროდ მიიჩნდათ.

სახალიან ავადმყოფს მთაში საკვებსაც განსაკუთრებულს ურჩევდნენ. მლაშესა და მწარეს (მაგ., ნიორს) არიდებდნენ — „ანგელოზებს არ უყვართ“. უმეტესად ღოს, „ცომ ზისცვარს“ (აუღულარ რძეს) ან კარაქს აძლევდნენ — ანგელოზებს სიამოვნებთო.

<sup>128</sup> ს. შაკალათია, ხევისრეთი, თბ., 1935, გვ. 235.

„კარაქმდნარი, თხისა და ძროხის თბილი რძე განსაკუთრებით ყვიანახველათი დაავადებულს უხდებოდა — ყელს ჩაუღობდა და სისხლს აღარ ამოიღებდა“.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ნიორი პროფილაქტიკის მიზნითაც გამოიყენებოდა, თუ ავადმყოფის სანახავად მიდიოდნენ, ზოგჯერ უბეში ნიორს ჩაიყრიდნენ — „ნიერის 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 გაგვიშქარვი ეს ხთისაგან გამაშობილი სარჯიელნო“ (დაავადებანი ნ. მ.), შეუთქვამდნენ საკლავს, სანთელ-საწირს, განსაკუთრებულ შემთხვევებში კი „საღმართო-საკვირაოს“ გადახდას.

შეთქმულის შესრულება ხდებოდა „ბატონების გავლის“ შემდეგ, როგორც ავადმყოფის გამოჯანმრთელების, ისე მისი სიკვდილის შემთხვევაში.

ზოგიერთი მთხრობლის გადმოცემით, საღმართო-საკვირაოს მხოლოდ მაშინ გადაიხდიდნენ, თუ ანგელოზები „მთელ სოფელს შოედებოდა“, ე. ი. ძლიერი ეპიდემიის დროს. შეაგროვებდნენ ფქვილს და დასტურები ლუდს მოადულებდნენ „ქამ-საწირსა“ და „ღამის სამთველოს“ (ხორცისა და ყველის გულაანი ქაღები) გამოაცხობდნენ. ქაღებს ლუდიანი კოდის გახსნიას, კოდის ახლო დააწყობდნენ. ხუცესი ხუცობის დროს ანთებულ სანთლებს ქაღებზე დააკრავდა, ერთ სანთელს კი ლუდიან კოდზე მიაკრავდა და კოდს გახსნიდა. საღმართო-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 დახსდებოდნენ. 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 გამოგზავნილი სავალდებულო სნეულებად 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 დაკავშირებით. მთაში ყივანახველაც ღვთისაგან გამოშვებულ სნეულებად ითვლებოდა, მაგრამ ზოგიერთი მთხრობლას 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 გამაშობილნი სარჯიელი“, „ხთის ვალია“. — კოკობები, რომლებიც ამ დროს ცხვება, განკუთვნილია „ხთისად“ ღვთისათვის, თავშემოვლის დროს თხოვნა მიმართულია ღმერთისადმი.,

ბატონების ეპილეპსიის 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 ღვთისკარზე უმაღლეს მოსამართლეს წარმოადგენდა, მორიგე-ღმერთთან ერთად წყვეტდა სხვადასხვა საკითხებს, შუამავალს წარმოადგენდა მეთემეთა 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. Бардавел и др., даსახ. ნაშრ., გვ. 17.

ვ. ბარდაველიძის გამოკვლევების მიხედვით, ბატონები დიდი დედა ნანას შვილებს, მის წილ ღვთაებებს წარმოადგენენ<sup>132</sup>

ჩვენ მიერ უკვე აღნიშნული მიზეზის გამო, ასეთი რამ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში არ მოწმდება

ვფიქრობთ, ანგელოზები შორიგე ღმერთის ქვეშევრდომი სულების ცატეგორიას განეკუთვნებიან, რომელთა ფუნქცია შესაძლებელია სწორედ აღნიშნულ დაავადებათა გამოწვევა იყო.

ბატონებთან დაკავშირებული ზემოაღწერილი რწმენა-წარმოდგენები და წეს-ჩვეულებები დამოწმებულია ფშავ-ხევსურეთში. მცირე 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>. მოხვევები 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 წააგვანახ, ვიდრე ქალღმერთის წილ ღვთაებებს—იხ. ი. კიკელიძე, 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, ზევი, გვ. 197; იგივე დაეამოწმეთ ხევში 1966 წელს. იხ. ნ. მინდოძე, ხევის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, ხელნაწერი, 1966. გვ. 14, 51, 67 და სხვ.

ივენანე, ვარდონანე, ივენანინეო.  
ჩვენ ვიყვნით სამნი დანი  
ნ ა თ ლ ი ს მ ც ე მ ლ ი ს მამიდანი,  
მთას წავედით ნადირობას,  
კოლი ვნახეთ ნადირისა,  
ივენანე, ვარდონანე, ივენანინეო,  
ნათლისმცემლის მამიდათა  
წინ გაუშლით ხალიჩასა და ა. შ. 135.

ავადმყოფის თავთან გაწყობილ სუფრაზე ხევში აუცილებლად დადებდნენ ნათლისმცემლის სახელზე გამომცხვარ მტრედის ფორმის პატარა კვერებს.

როდესაც ავადმყოფი გამოჩანმრთელდებოდა — „ანგელოზები მოშაქრდებოდა“. ოჯახში ბატონების გასასტუმრებელ სუფრას გაშლიდნენ. ამ 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 „ხეოის ვალი მოვიხადეთო“.

ავადმყოფობის მშვიადობიანად ჩავლის შემთხვევაში ნათლისმცემლის დღეობაში („ივანობა“) ავადმყოფის ოჯახი თეთრ („უწონო“) ბატკანს დაკლავდა იოანე ნათლისმცემლის სახელზე, ხოლო აღდგომას — ნათლისმცემელს წითელ მამალს შესწირავდნენ.

ჩერჩვრობით ჩვენ ვერ შევძელით გაცერკვია, თუ რატომ დაუკავშირდა ხევში ბატონები ნათლისმცემლის სახელს. გვენიშნა მხოლოდ ერთი ფაქტი: იოანე ნათლისმცემლის ხატი, რომელიც უაზბეგიდან დარიალის მიმართულებით 5-6 კმ-ის მანძილზე მდებარეობს, მოხვევებს ბავშვების — „ხიზანთ“ მფარველად შიამჩნიათ. 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 და ა. შ., რომელთა გარკვევა ჩვენს ხელთ არსებული მასალით ჭერ-ჭერობით ჰქირს, 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 სწორდაკვირვებაზე მიგვიბრუნებს.

მათი სწორი დაკვირვების შესახებ მეტყველებს სხვა ფაქტებიც. როგორც აღვნიშნეთ, მთიელები ყვავილით დაავადებულს ერიდებოდნენ, „წითელიანს“ კი არა, რაც იმის მაუწყებელია, 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 მორთული ოთახი, მუსიკა, სასიამოვნო სურნელი, სურვილების დაკმაყოფილება, ხმაურის, ჩხუბისა და ტირილის აკრძალვა თითქოს ანგელოზების საამებლად იყო მიმართული, სინამდვილეში კი თვით ავადმყოფს მშვიდ ატმოსფეროსა და სასიამოვნო განწყობას უქმნიდა, რაც სნეულის საერთო მდგომარეობაზე დადებითად მოქმედებდა.

ავადმყოფისათვის სავესებით 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 ჭერჭერობით ვერაფერს ვიტყვი, მაგრამ თვით ის ფაქტი, რომ მთიელები მხოლოდ დაავადებათა გარკვეული გამოვლინებების, სიმპტომების მკურნალობას ცდილობდნენ. ყურადღებას იმსახურებს, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ჭერჭერობით 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 გააჩნდათ.

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 აკრას 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 მიგვითითებს იმაზე, რომ ხალხის მიერ ემპირიული დაკვირვების შედეგად მიკვლეული რაციონალური საშუალება, შესაძლებელია მათ ყოფაში რელიგიური ფორმით იყო დამოწმებული.

<sup>136</sup> З. Кернелъ-Фромнус, Педиатрия, Будапешт, 1975, с. 557.

<sup>137</sup> А. Яшвили, Народная медицина в Закавказском крае, Тф 1904, с. 73.

## 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 დაავადებათა ეტიოლოგიის, მათი გამომწვევი მიზეზების შესახებ.

დაავადებებს, რომელთა გამომწვევი მიზეზი ნათელი იყო ან დროთა განმავლობაში გაირკვა, მთიელები ემპირიულ-რაციონალური საშუალებებით მკურნალობდნენ, ხოლო მათთვის უცნობი მიზეზით გამომწვეულ სნეულებებს ზებუნებრივ სამყაროს უკავშირებდნენ. ზებუნებრივ სამყაროს დაუკავშირდა აგრეთვე დაავადებანი, რომელთა მკურნალობის ხალხური საშუალებანი არა-ფეექტური 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, ფსიქონ-ერვული და ბავშვთა ინფექციური სნეულებანი, რომელთა მკურნალობა მაგიურ-რელიგიური საშუალებებით შემოიფარგლებოდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ყოფის თავისებურებებშია, 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 მიზანშეწონილი იყო.

მთაში დამოწმებული რიგი სამკურნალო საშუალებებისა 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 ისახულია 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 ინჟექციურ დაავადებათა შემთხვევებში.

ყოველივე ზემოთქმული მთიელთა ხალხური მედიცინის თავისებურებასა და ეფექტურობაზე მიგვიითობს.

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 კვლიდფიციური 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 Дабестана 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, выправление 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 особенности 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.— *mgvalzaguva*, 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-*

dkaḡaḡa, лат.—Cichorium intybus) и др. при болезнях печени; настой лакрицы (груз.—zirḡbila, 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, кровопускания 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 сверхъестественным 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 оных 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 апотропической 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 сверхъестественных (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 биеда — падушая 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 грузин-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 всемогущие 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 (cițela), скарлатина — кунтруша (kuntruša), коклюш — (qivaxvela), оспа—квали (qvavili) и др. Эти болезни считались у горцев одушевленными. Так, корь они представляли ребенком, наряженным в красную одежду, оспу—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 чесывание 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—гвтисвили (gvtsivili). В случаях осложнения болезни горцы обраца-

лись к божеству «Квиррия» 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» (gvtis 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 сверхестественном 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, expedient 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.



## წაბროები და ლიტერატურა

ავგაროზი XVIII ს., ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფ-ი № 2076.

ბ ა ლ ი ა უ რ ი მ., ხალხური მედიცინა ხევსურეთში, ხელნაწერი, 1940, ივ-  
ჩავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის  
საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებების არქივი.

ბ ა ლ ი ა უ რ ი მ., ხალხური მედიცინა ფშავში, ხელნაწერი 1940, საქარ-  
თველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი.

ბ ა რ დ ა ვ ე ლ ი ძ ე ვ., სახალის კულტის გაღმონაშთები კავკასიელ ხალხებში,  
ხელნაწერი, პროფ. ვ. ბარდაველიძის პირადი არქივი.

გ უ ლ ე დ ა ნ ი ს., ძველი ადათ-ზნე ჩვეულებანი ზემო სვანეთში (ეთნო-  
გრაფიული ნარკვევი), ხელნაწერი, მეტიის 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 დღე-  
ურბი.

მ ი ნ დ ა ძ ე, ნ. 1963 წლის ფშავის ექსპედიციის დღიური.

მ ი ნ დ ა ძ ე, ნ. 1964 წლის ზევის 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 ექსპე-  
დიციის 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. 1973, 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. ჩავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტი-  
ტუტი საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილებების არქივი.

ო ჩ ი ა უ რ ი ა ლ., რელიგია ხევსურეთში (პირაქეთი ხევსურეთი, არდოტი),  
ხელნაწერი, 1940, ივ. ჩავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგ-  
რაფიის 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, სა-  
ქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი.

- აბუ ლაძე ილ., ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973 წ.
- აფაქიძე ა., გობეჭიშვილი გ., კალანდაძე, ლომ-  
თათიძე გ., მცხეთა 1, თბ., 1955.
- ბალიაური მ., მაკალათია ნ., მიცვალებულის კულტი არხოტის  
თემში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბ., 1940 წ.
- ბალიაური მ., მაკალათია ნ., მიცვალებულის კულტი ბარისა-  
ხოს თემში. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბ., 1940 წ.
- ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადი-  
ციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, თბ., 1974 წ.
- ბარდაველიძე ვ., ივრის ფშაველებში (დღიური), ენისა და მატერია-  
ლური კულტურის ისტორიის ინსტიტუტის შრომებ XI, თბ., 1940 წ. (შემდეგ  
ენიშის შრომებ).
- ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან  
(ლეთაება ბარბარ-ბარბარ). თბ., 1951 წ.
- ბარდაველიძე ვ., ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტო-  
რიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია), მიმოხილველი, 1, თბ., 1949 წ.
- ბარდაველიძე ვ., ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა, საქ.  
სსრ მეცნ. აკადემიის შრომებ, ტ. XIII, № 10, თბ., 1952 წ.
- ბარდაველიძე ვ., ჩიტაია გ., ქართული ხალხური ორნამენტი  
1 ხევსურული, თბ., 1939 წ.
- ბეგიანიშვილი თ., ქართლისიტყვიერების ისტორია. ნაწ. 1, თბ., 1925 წ;
- ბუქუჩაული ი., ტბათანიდან წოვთამდე. ყურნ. შრომებ, 1897 წ. № 8.
- გაბუღაშვილი ი., ფერთა სიმბოლიკის საკითხი ქართულ შელოცებ-  
ში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის  
სერია, № 1, 1979 წ.
- გამოსადეგი ცნობები, მეურნე, 1889 წ., № 47.
- გელენიძე ლ., აღამიანის ანატომია-ფიზიოლოგიასთან დაკავშირებული ლექ-  
სიკა ძველ ქართულში თბ., 1974.
- გვარამია ვ. მასალები ძველ ქართულ მედიცინაში სისხლის სამკურნალო  
შინთ გამოყენების შესახებ, საქართველოს სსრ სამეცნიერო საზოგადოებათა შრომები.  
1969, ტ. IV. გვ. 393—299.
- გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, თბ., 1962 წ.
- დემიდოვი მ., ხევსურეთი, ტფ., 1933 წ.
- დოლიძე ი., ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. 1, თბ., 1963 წ.
- დოლიძე ი., ძველი აღმოსავლეთის სამართალი, თბ., 1960 წ.
- დონქრისტეფორო დე კასტელი, ცნობები და აღბოძი საქარ-  
თველოს შესახებ, თბ., 1977 წ.
- ერიაშვილი ე., შთამომავლობით-ნათესაური ცნებების სოციალური  
შინაშენობის საკითხები ეთნოგრაფიის შექმნე ხევსურეთში, „სისტორიო კრებუ-  
ლი“, IV თბ., 1979 წ.
- ერიაშვილი ე., საწულე, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია,  
№ 3, თბ., 1979.
- ერიაშვილი ე., „საწულესა“ და „მისამბეროს“ წესები ხევსურეთში,  
მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის XVI—XVII.

ვაჟა-ფშაველა, ფშაველის ძველი სამართალი და საოჯახო წესები, ეთნოგრაფიული 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., ზუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში. ნაწ. I—II, თბ., 1930 წ.

იადიგარ დაუდი, თბ., 1938 წ.

იოსელიანი ა., ატრით ყვავილის მეურნალობის ისტორიიდან ძველ საქართველოში, კრებული მიძღვნილი აკადემიკოს ივანე ჭავჭავაძის დაბადების 100 წლისთავისადმი, თბ., 1977.

კაიშაური ლ., მთიულეთის დარგობრივი ლექსიკა, თბ., 1967 წ.

კაკუშაძე ნ., უქმურის საიდუმლოება, ქერნ. საბჭოთა ქალი, 1964 წ. № 4.

კახიანი კ., ზოგიერთი ცრურწმენა-წარმოდგენის შესახებ, ქერნ. საბჭოთა მედიცინა, 1978 წ., № 1.

კვიციანი ვილი ლ., ლიტერატურული საბუთი მითოლოგიის ძიებნებად. აღმოსავლეთური ფილოლოგია 1, თბ., 1969 წ.

კიკვიძე ი. მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976 წ.

კოკოჩაშვილი მ., გორღეზიანი შ., ღვენეფაძე 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.

შაკალათია ს., თუშეთი, თბ., 1933.

შაკალათია ს., მთიულეთი, თბ., 1930 წ.

შაკალათია ს., ფშავი, თბ., 1934 წ.

შაკალათია ს., ხევი, თბ., 1934 წ.

შაკალათია ს., ხევსურეთი, თბ., 1935 წ.

შაკალათია ს., ჭეჯე-მისარონის კულტი საქართველოში, თბ., 1938 წ.

შაყაშვილი ა., ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1961 წ.

მტბევი არი სტ., წამებად წმინდა მონა მისა გობრონისი, კრ. ჩენი საუნჯე, თბ., 1960 წ.

ნადირაშვილი შ., პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია თბ., 1975.

ნიორაძე გ., ქვის ხანის ადამიანები საქაიას გამოქვაბულში, თბ., 1953 წ.

ნიჟარაძე ბ., ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1962 წ.

ნოღაიძე ლი ჭ., ეთნოგრაფიული ნარკვევები აჭარელთა ყოფა-ცხოვრებისადან, ტფ., 1939 წ.

ოქროშიძე თ., შელოცვის უძველესი ქართული ტერმინი, საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის მოამბე, ტ. XVI, № 2, 1955 წ.

ოჩიაური ალ., მიცვალებულის კულტი რომქასა და უკანხაღუს თემებში, კრბ., მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, III, თბ., 1940 წ.

ო ჩ ი ა უ რ ი თ., მითოლოგიური გადმოცემები აღმ. საქართველოს შთიანეთში, თბ., 1967. წ.

ო ჩ ი ა უ რ ი თ., მთიბლურთა და ხმით ნატრიალთა 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. მიმომხილველი, ტ. II, თბ., 1951. წ.

ო ჩ ი ა უ რ ი თ., ხევსურები და ხევსურეთი, თბ., 1977 წ.

რ ა კ ე 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 თ ბ ა ქ ი ძ ე ალ., მეფუტკრეობის ისტორიისათვის, თბ., 1960 წ.

რ ო ღ ო ს ე ლ ი ა ბ თ ლ ო ნ ი ე უ ს., არგონავტიკა, თბ., 1970 წ.

ს ა ა კ ა შ ვ ი ლ ი მ., ც ე ლ ა შ ვ ი ლ ი ა. საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. III, წ. 3, თბ., 1956.

სააკაშვილ მ., გელაშვილი ა., კეიშვილი ლ., ჩხეიძე ც. საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. IV, წ. 1, 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 ო ც ი ო ც ი შ ვ ი ლ ი ზ ა ზ ა, სამეურნეო წიგნი, თბ., 1978 წ.

ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი პ., ზოგიერთი ტრადიციული 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 პურქელი. 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 სამეურნეო მანიპულაციების შესწავლისათვის, თბ., 1956 წ.

ფ ი რ ფ ი ლ ა შ ვ ი ლ ი პ., ქვის გამოყენება სამეურნეო 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 ატრის ქართული ხალხური წესების შესახებ, სამეცნიერო სესია მიძღვნილი პროფ. ვ. ბარდაველიძის ხსოვნისადმი, მოხსენებათა თეზისები, თბ., 1972 წ.

ფ ხ 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 მეურნეობა ფეოდალურ საქართველოში, საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, XVIII, № 1, 1967 წ.

ქუ რ ხ 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., ხევისრეთი, ტფ 1932 წ.

ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს., გეორგიკა, ტ. 1, თბ., 1961 წ.

ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი თ., სტრახონის გეოგრაფია, თბ., 1957 წ.

შ ა ნ ი ძ ე ა., ქართული ხალხური პოეზია, 1. ხევისრეთი, 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., ეტუდები 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 ა ტ ა ი ა გ., ხევისრული სახლი „სენე“, ანალები, ივ. ჭავჭავაძის 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., წამება მშობლისა შუშანიკის დედოფლისაჲ, კრბ., ჩვენს საუნჯე, 1, თბ., 1960 წ.

წ ი ვ ნ ი ს ა ა ქ ი მ ო ა., თბ., 1936 წ.

წ უ წ უ ნ ა ვ ა ნ., საქართველოს სამკურნალო მცენარეები, თბ., 1960 წ.

კ ი ნ კ ა რ ა უ ლ ა ალ., ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, თბ., 1959 წ.

კ ი ნ კ ა რ ა უ ლ ი ალ., ხევისრეთის თავისებურებანი, თბ., 1960 წ.

კ ი კ რ ნ ა ძ ე ზ., ისტორია ქართული მკურნალობისა უძველესი დროიდან, თბ., 1919.

ჭ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი ივ., ბალნეოლოგიური და ინჰოლაციური მკურნალობა საქართველოში, თბ., 1935 წ..

ჭ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი ივ., ქართველი ერის ისტორია, წ. I, თბ., 1960 წ.

ხალხური სიტყვიერება, ტ. V, თბ., 1964 წ.

ხ ა რ ა ძ ე რ., ხევისრული რჩული, 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 полeантропологии 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.

- Брехман И. И., Народная медицина в свете теории информации, Тезисы Всесоюзной научной конференции «Этнографические аспекты изучения народной медицины», Л., 1965 г. (Далее тез. ВКЭНМ).
- Бромлей Ю. В., «Вступительное слово», Тез. ВКЭНМ
- Бромлей Ю. В., Народная медицина как предмет этнографии. Современные проблемы этнографии, М., 1981.
- Буль П. И., Медицина и религия о «чудесных исцелениях», 1967 г.
- Буль П. И., Основы психотерапии, л., 1974.
- Вачнадзе Н., Кто первым применил кровь для лечения? Медицинский работник, 1949, № 7.
- Ветухов Л., Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова, Варшава, 1907 г.
- Вирсаладзе С. С., К вопросу о народной медицине и в частности о трепанации черепа у горцев Дагестана, Вестник Медицинской Академии, 1895 г.
- Высоцкий Н. Р., Народная медицина, М., 1911 г.
- Гагуа В. Л., Селенце Носири, Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, 1899 г. (Далее СМОМПК)
- Ган К., Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе, СМОМПК, IV, Тф. 1884 г.
- Герман Ф. Л., Суверне в медицине, Харьков, 1895 г.
- Гзелиев И., Обычай у грузин во время болезни оспы, Закавказский вестник, № 44, 1854 г.
- Гиляровский В. Н., Психиатрия, М., 1954 г.
- Гроссгейм Растительные богатства Кавказа, М., 1952 г.
- Гурко-Кряжин В. А., Хевсуры, М., 1928 г.
- Джанашия Н. С., Статьи по этнографии Абхазии, Сухуми, 1960 г.
- Демидов Г., В ущельях первобытной Грузии (Хевсуретия), Л., 1930 г.
- Демич В. Р., Заразные болезни и их лечение у народа. Очерки русской народной медицины, с. Петербург, 1974 г.
- Джапаридзе Т., Болезни и народные приемы их лечения в местности Они, Кутаисской губернии. СМОМПК, XVI, 1891 г.
- Жебелев С., Религиозные верования в Древней Греции, СПб., 1893 г.
- Заблудовский П., Возникновение медицины в человеческом обществе, М., 1955 г.
- Зельцер Д. М., Медицина и магия Древнего Востока, СПб., 1910 г.
- Йорданов Д., Николов П., Бойчинов Асп. Фитотерапия, Болгария, 1970 г.
- Кагаров Е. в., Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции, СПб., 1913 г.
- Ковалевский М., Закон и обычай на Кавказе, т. II., М., 1850 г.
- Кокен М. В., Габинский Т. А., Религия и психические болезни, М., 1969 г.

Коломейцев Ф. М., Как люди научились распознавать и лечить болезни, Барнаул, 1959 г.

Кривякин И., Треспанация без трепапа, 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.

Ляхтин М. Ю., Медицинское мышление первобытного человека, журн. Врачебное дело, № 24, Харьков, 1924 г.

Леонтович Ф. Л., Алаты 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., Зудго ф 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 хевсур к их рожденцам, 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.

Миנדели Н., Селение Сорн, СМОМПК XIV, 1894 г.

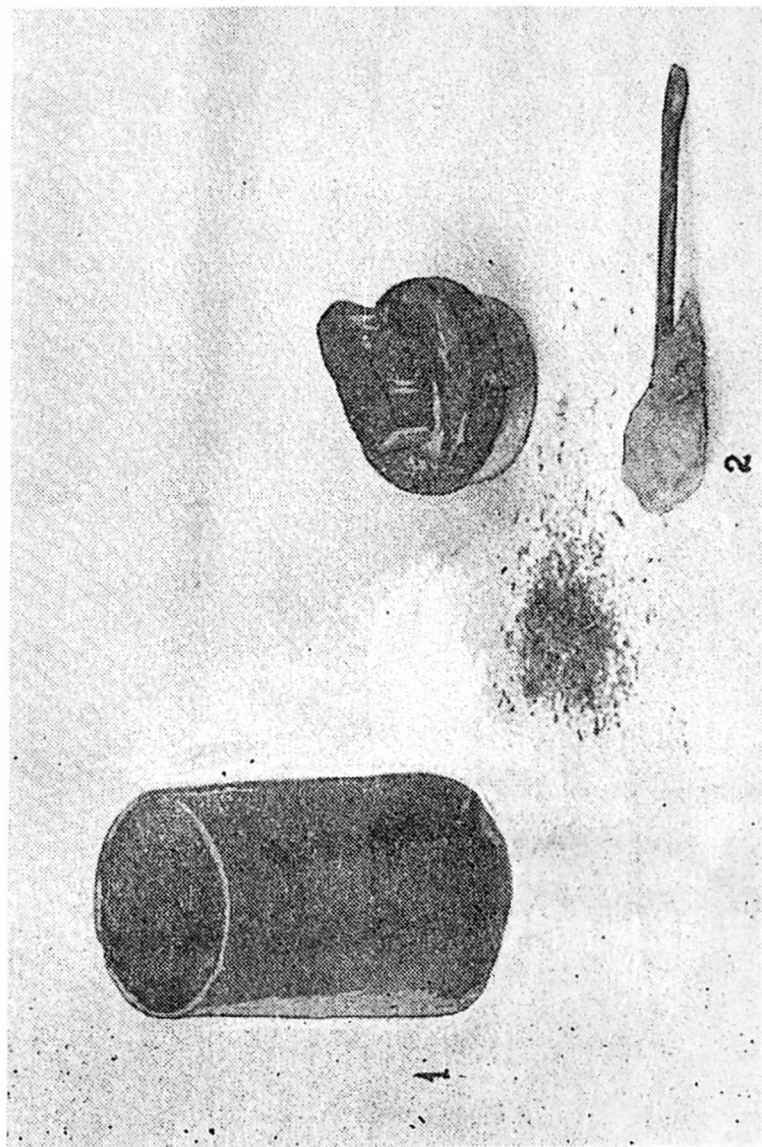
- Модестов П. В., Культура и медицина в Ассирио-Вавилонии, Русский врач, 1917, № 15—21.
- Мультановский М. П., История медицины, М., 1964 г.
- Оганесян Л. Л., История медицины Армении, Ереван, 1946.
- Осипов В. В., Курс общего учения о душевных болезнях, Берлин, 1923 г.
- Панков Д. В., Рациональная психиатрия, 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., Библиейские данные о различных болезнях и их врачевании в связи с общим характером библиейско-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-Амбодах, Доисторическая 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 слепотности, вып I, 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 Самурзакании 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 знахаря Нурмамеда, ПЗКМО, 1888/89 гг.
- Шурыгин А., Несколько слов о народной медицине. ПЗКМО, 1869/90 г.
- Эрикссон Э. В., Тионеты и их окрестности, МСКМО, № 64, 1902 г.
- Эристов Р., О Тушино-пшаво-хевсурском округе. Тф., 1854 г.
- Эфендиев Н. 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.
- Askerknecht E. H., Problems of Primitive Medicine, Reader in Comparative Religion, An Antropological Approach, New York, 1958.
- Argyle M., Srlen Psychological Roots of Religion, Psychology and Religion. Selected Reading, Harmond Sworth, 1973.
- Dirr A., Trepanation als gerichtlicher Beweis in Kaukasus, Festschrift Puhlication D, Hommage offerer an P. W. Schmidt, Wien, I
- 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.



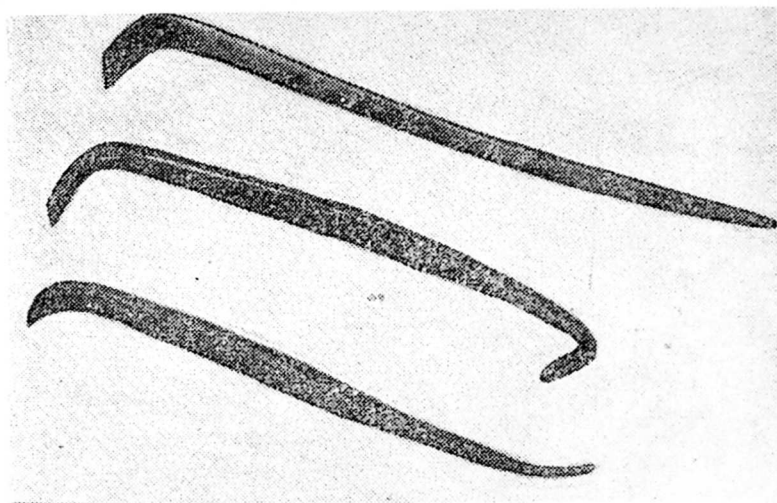
სამკერძო ჩანთა



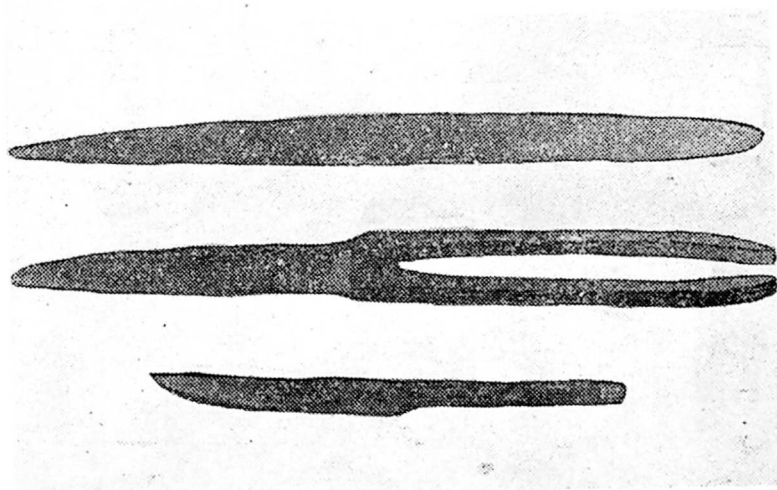
1. წამლის ქურქული „ბუნაეი“ 2. საღებოფენკოო ჩიბი



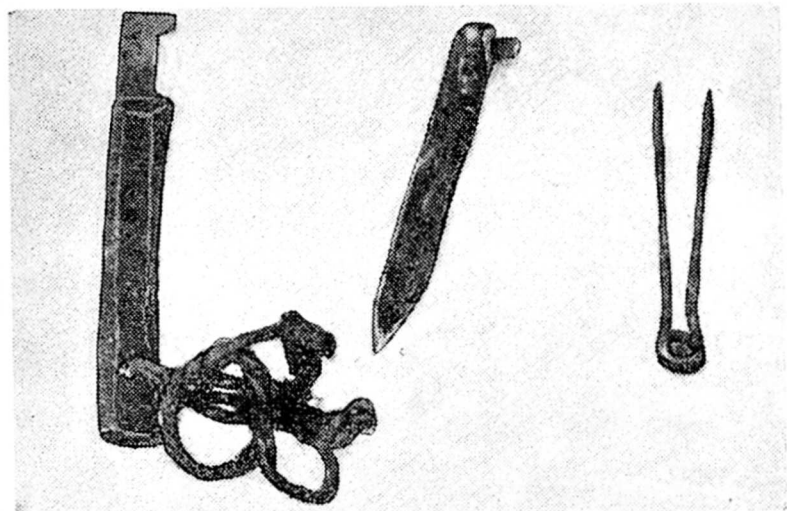
სამეურნალო ჩანთა და ქირურგიული ინსტრუმენტები



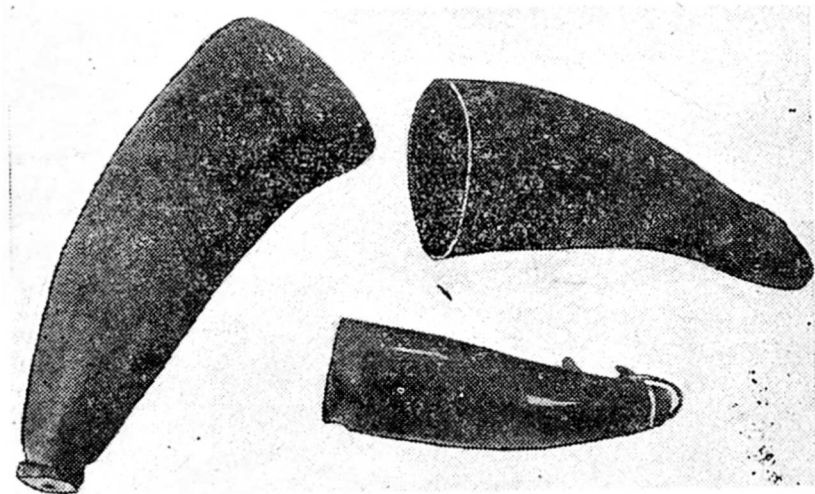
ხეწები



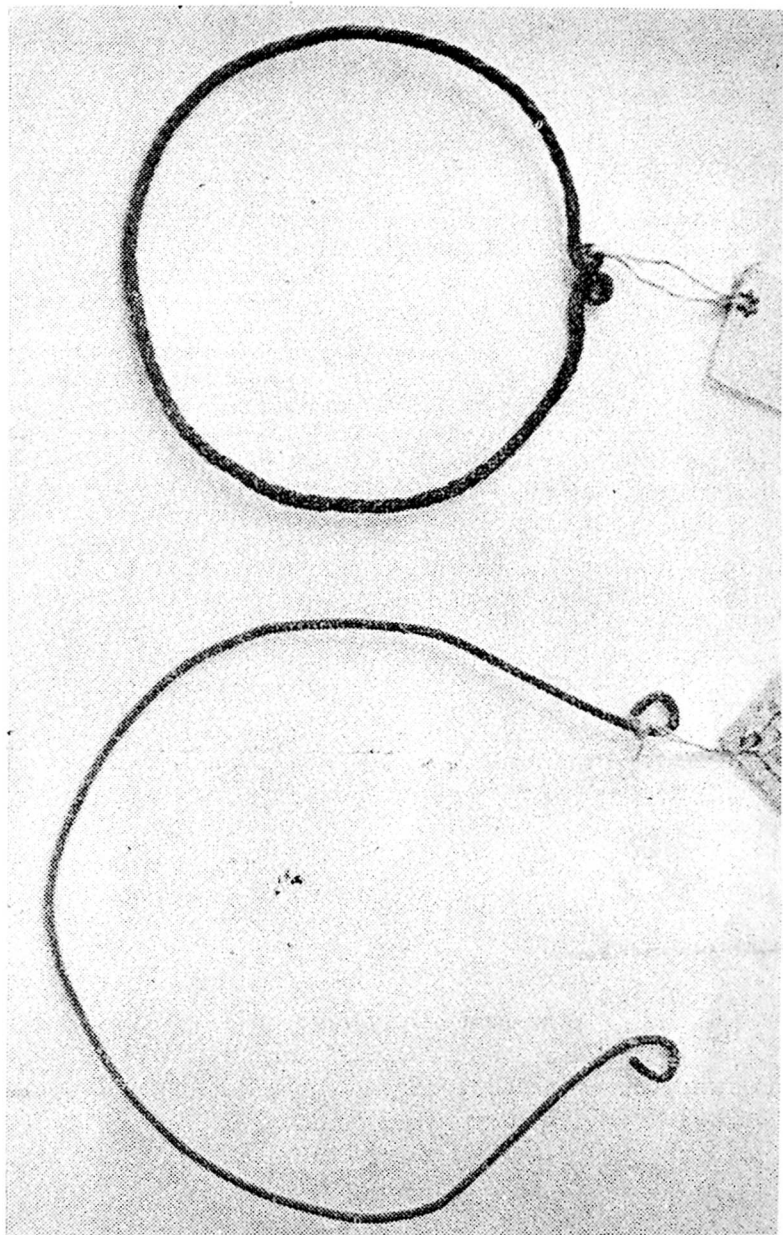
1. ხმალია 2. კომბინირებული იარაღი ხმალია — ბორწყალი 3. ხმალია



1. ნესტარი 2. თაფის დასაქრული დანა 3. ბორწყალი



კოტოშები



ხატის ქაღალევი

## 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 მამული-ზღუდრი მედიცინა	<u>71</u>
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
დასკვნა . . . . .	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)