

ქართველთა
მითო-რელიგიური წარმოდგენები
და მათი სოციალური არსი
(სამონადირეო წეს-ჩვეულების მიხედვით)



გამომცემლობა არტანუჯი
თბილისი

ნაშრომი „ქართველთა მითო-რელიგიური წარმოდგენები და მათი სოციალური არსი (სამონადირეო წეს-ჩვეულების მიხედვით)“ წარმოადგენს ერთგვარ ცდას შეისწავლოს მითო-რელიგიური წარმოდგენები, გამოიკვლიოს სამონადირეო წეს-ჩვეულებათა პრაქტიკა და გამოავლინოს მისი რიტუალური და სარწმუნოებრივი სფერო. ნაშრომში წარმოდგენილი ეთნოლოგიური, ფოლკლორული და არქეოლოგიური მასალების მონაცემთა ანალიზი და მიღებული დასკვნები საინტერესო იქნება სტუდენტებისათვის, ეთნოლოგების, სულოერი კულტურის, ზოგადად, ქართული კულტურის ისტორიის საკითხებით დაინტერესებულ პირთათვის. შესაძლებელია, დამხმარე მასალად იქნას გამოყენებული როგორც მითო-რელიგიური წარმოდგენების, ისე სამონადირეო წეს-ჩვეულებათა სისტემის გაღრმავებული კვლევისათვის.

რედაქტორი **მანანა ხიდაშელი**
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი

რეცენზენტები: **† ირაკლი სურგულაძე**
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი

ნინო ვინაძე
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი

ნ ი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ა ო ბ ა

ქართველთა მითო-რელიგიური წარმოდგენები, სარწმუნოებრივი პრაქტიკა და რიტუალური სფერო გამოიჩინება არქაული, სივრცობრივ-ზნეობრივი უაღრესად საინტერესო ასპექტებით, რაც ქართველთა მსოფლმხედველობის გამოვლინებისა და ისტორიული გამოცდილების შედეგია. ხშირია შემთხვევები, როდესაც მითოსი, რიტუალი, ტრადიცია არღვევს დროისა და სივრცის კანონზომიერებას და პირველქმნალი სახით წარმოგვიდგება. თუმცა, ხალხურ რეალიაში ხორციელდება იმგვარი პროცესებიც, როდესაც მითოსური აზროვნების პირველსახე იმდენადაა ტრანსფორმირებული და სინკრეტული ელემენტებით დატვირთული, რომ ჭირს მისი თავდაპირველი არსის გამოვლენა. ამგვარ შემთხვევებში მითო-რელიგიური პრობლემის კომპლექსური კვლევა, ეთნოლოგიური მონაცემების სიუხვე, ფოლკლორული და არქეოლოგიური მასალები, საშუალებას გვაძლევს მოვახდინოთ არქაული საზოგადოების და მისი მსოფლმხედველობის, სოციალური სტრუქტურის, სარწმუნოებრივი ასპექტების კონცეპტუალური გამოვლენა.

აღნიშნული თვალსაზრისიდან გამომდინარე, უაღრესად საინტერესო მოვლენას წარმოადგენს სამონადირეო წეს-ჩვეულებანი, როგორც უძველესი სოციუმის მსოფლალქმისა და ცნობიერების გამოქსახველი: ის წეს-ჩვეულებანი, რომელიც სრულდებოდა ნადირობისწინა მოსამზადებელ პერიოდში, უშუალოდ ნადირობისას ანდა მას შემდეგ. ამავდროულად აქტუალურად მიგვაჩნია იმ ჩვეულებათა გამოკვეთა, რომელიც სამონადირეო ტრადიციიდან იღებს სათავეს და თანდათან მკვიდრდება ტრადიციულ ყოფაში.

ნაშრომი წარმოადგენს მოკრძალებულ ცდას, შეისწავლოს სამონადირეო წეს-ჩვეულებების სოციალურ-რელიგიური ფუნქცია და მიაკუთვნოს ადგილი ქართველთა მრავალფეროვან მითო-რელიგიურ წარმოდგენებში; ამავდროულად წარმოაჩინოს წეს-ჩვეულებათა არსი და მიზანი მითოსურ აზროვნებაში, განაზოგადოს მოვლენები და შეისწავლოს საზოგადოების მიერ სანქცირებული სივრცობრივ-ზნეობრივი ნორმები, რომლებიც სამონადირეო ტრადიციიდან მოგვიანებით დამკვიდრდა ხალხურ რეალიაში: გამოკვეთოს სინკრეტიზმის პრობლემა ებოსში და, შესაძლებლობის ფარგლებში, მოახდინოს მითოსის პრველადი რეკონსტრუქცია, რომელმაც სოციალური, ეპოქალური თუ რელიგიური ცვლილების შედეგად განიცადა ტრანსფორმაცია.

შევეცადეთ ნაშრომში შეგვეტანა ერთგვარი სიახლე და წარმოდგენილი მასალა განვიხილეთ უძველესი საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი სამყაროს დაყოფის არქაული ორწევრა მოდელის საფუძველზე, რომელიც ბინარული ოპოზიციის „შინა“ — „გარეს“ დაპირისპირების პრინციპითაა შექმნილი.

ნაშრომის პირველი თავი „ნადრობასთან დაკავშირებული რიტუალები“ უშუალოდ ასახავს იმ ჩვეულებათა ერთობლიობას, რომელიც განწმენდის რიტუალთა კომპლექსს უკავშირდება და მონადირის ფუნქციური დატვირთვის შესახებ მიგვითითებს. ამის დასტურია ნადრობის პროცესში ტაბუირებულ სიტყვათა გამოყენების პრაქტიკა, ნადრობის მომზადების პროცესში მიღებული სავალდებულო აკრძალვები და მონადირის სიწმინდის ნორმები; ნადრობით მფარველთა სახელზე აღვლენილი სამადლობელი რიტუალი — ნადირის გულ-ღვიძლის შეწირვისა და ნადირის ძელის დაცვის ტრადიცია, რაც მისი არქაულობისა და საკრალური ბუნების დასტურია. ამგვარი სახის რწმენა-წარმოდგენების კონცეპტუალური გამოვლინება გახლავთ კერასთან დაკავშირებული სამონადირეო რიტუალი, რაც, ფაქტობრივად, გააზრება, როგორც არა მხოლოდ იღბლიანი ნადრობის წინაპრობა, არამედ ეს ფაქტი მეტყველებს სოციუმის სულიერ ღირებულებებთან, მის სულიერ ერთიანობასთან მონადირის შერწყმის გამოხატულებას, რომლის შესრულების შემდეგ, ეძლევა მას უფ-

ლება, დაეტოვებინა „შინა“ სამყოფელი და „გარე“ საკრალურ სივრცეში შესულიყო, რომელიც ასევე, საერთო კერის ირგვლივ გაერთიანებულ ნაღრთ მფარველთა სანათესავო ჯგუფს წარმოადგენდა.

ნაშრომის მეორე თავი „ნადირობა სოციალურ სიმბოლიკაში“ გაიზრება როგორც „შინა“ და „გარე“ სამყოფელის ინკორპორაციის ერთგვარი წინაპრობა, როგორც ორი სამყაროს დამაკავშირებელი საშუალება; დუალური დაპირისპირების პრინციპი განსაკუთრებით მკაფიოდ გამოვლინდა ნაღრთ მფარველთა სამყაროს არაეგზოგამიურ ბუნებაში, რისი დამადასტურებელია არქეოლოგიური მასალები და უძველესი მითოსური წარმოდგენები. ამავე რიგს უკავშირდება „გარე“ სივრცის კვლავ გაანალიზება და სივრცობრივი ასპექტების გამოვლინების მცდელობა, რომელიც სიმბოლოურად ასახავს მიცვალებულთა სამყოფელის „გარე“-სთან კავშირს; შესაბამისად, გულისხმობს სამონადირეო რიტუალთან მის იზოლირების ფაქტს, რაც კვლავ მონადირის „მოწმინდარობის“ — საკრალურობის დასტურია. შემდეგი ქვეთავი „მონადირე — რჩეული-მეფე“ წარმოადგენს არქაული მსოფლადქმისა და საზოგადოებრივი აზროვნების პრიორიტეტის ცვლილებების ხანის ილუსტრირებას, როდესაც უძველეს სოციუმში ხდება უმნიშვნელოვანესი გარდატეხა, რისი დასტურიც ნაღრთ ღვთაებისა და მონადირის იეროგამიაა (საღვთო ქორწინება), მისი დარღვევის საფუძველი კი მონადირის განწირვის გამობატულებაა (რაზედაც დაღუპული მონადირის ციკლი მეტყველებს). მონადირის ახალი სტატუსი, შუშერულ-ბაბილონურ თქმულებებთან ქართული სამონადირეო ციკლის სისხლისმიერ კავშირი, მონადირის მეფისა და რჩეულის ფუნქციაზე მიუთითებს და ბუნების ციკლურ სიმბოლოზმს უკავშირდება. ამის ამსახველია წარმოდგენილი ეთნოლოგიური, ფოლკლორული და არქეოლოგიურ მასალათა მონაცემები.

ზემოთქმულის ფაქტობრივი დასასრული გახლავთ ნაშრომის მესამე თავი, რომლის სათაურია „ქრისტიანული პლასტი ნაღრთ ღვთაებათა სამონადირეო კულტებში“. ამ ქვეთავში წარმოდგენილი მასალა ავლენს ქრისტიანული სარწმუნოების როლსა და ფუნქციას, ასახავს ტრანსფორმირების იმ გზას, რომლის შემდგომ დასრულდა ნაღრთ ღვთაებათა

გარდასახვის პროცესი და ისინი, მითოსურ აზროვნებასა და ცნობიერებაში ასოცირდნენ უწმინდურ ძალებთან.

დასასრულს, შევნიშნავთ, რომ ნაშრომი შესაძლებლობას გვიქმნის წარმოდგენა ვიქონიოთ და გამოვავლინოთ არქაული საზოგადოების მსოფლალქმა, სტრუქტურა, სიფრცობრივ-ზნეობრივი აკრძალვები და რიტუალები, ზოგადქართული მონაცემები და შესაბამისი კავკასიური, უცხოური სინამდვილის ამსახველი მასალები, კიდევ ერთხელ მეტყველებს ქართველთა რწმენა-წარმოდგენების ისტორიული გამოცდილების მდგრადობისა და ამავედროულად თვითინდიფიცირების შესახებ, რითაც სოციუმმა მოახერხა „თვითგამოქრწვა“, შეიცნო და განასხვავა თავისი ინდივიდუალურობა, როგორც მისი ფსიქოლოგიის განმაპირობებელი.

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ქართველთა მითო-რელიგიურ წარმოდგენებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია სამონადირეო წეს-ჩვეულებებს, რომლის შესახებ არსებობს მრავალფეროვანი სამეცნიერო ლიტერატურა. ნაშრომისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა ის საკითხები, რომელიც სამონადირეო აკრძალვებს ეხება და წარმოდგენას გვიქმნის მისი სოციალური არსის შესახებ; ასევე მითოსური გადმოცემები ნადირთ-ღვთაებათა შესახებ, რომელსაც ვეცნობით ეთნოლოგიური, ფოლკლორული, თუ არქეოლოგიური მასალებით.

ნადირობის მფარველი ღვთაების პანთეონის მიმოხილვისას, უაღრესად საყურადღებოდ მიგვაჩნია მათი წარმოშობის საკითხი, რომელიც შესწავლილია სპეციალურ ლიტერატურაში. ზედა პალეოლითის ქალთა გამოსახულებებს საგანგებოდ მიმოიხილავენ ვ. მასონი და ვ. სარიანიდი (Массон В. М. Сарияниди В. И. 1973), ასევე, აღსანიშნავია ვ. მასონის ნაშრომი, რომელშიც მოხმობილია მასალა ნაყოფიერების მომცემი დედა-ღვთაების შესახებ (Массон В. М. 1964).

მოსაზრება ნადირობის მფარველი ღვთაების შესახებ არქეოლოგიურ მონაცემებზე დაყრდნობით საფუძვლიანად არის შეწავლილი რ. ბრიფოს ნაშრომში, რომელიც გამოყოფს ქალი-ღვთაების კულტის ძირითად არქეტიპს და ქანდაკებებზე ნაყოფიერების მომცემ ცხოველთა მფარველ დედა-ღვთაებას ხედავს (Briffaut R. 1927). ა. ჯეიმსისა და ჯ. მელარტის ნაშრომში ცალკეა გამოყოფილი ნადირობის მფარველი ქალღმერთის სახე, რომელიც არტემიდესი და კიბელეს წინამორბედი (Yames E. 1959; Mellaart Y. 1961).

ადრემინათომოქმედ ხალხთა კულტურაში არსებულ დედა-ღვთაებების ტიპებს საგანგებოდ მიმოიხილავს ლ. შტერნბერგი და წარმოადგენს უაღრესად საინტერესო მოსაზრებას რჩეულობის ინსტიტუტის შესახებ. ასევე, ჩვენი ნაშრომისათვის საინტერესოა ამავე ავტორის მოსაზრება ტაბუს ფენომენისა და მისი არსის შესახებ (Штернберг Л. 1936).

სამონადირეო ტაბუს წარმოშობისა და განვითარების თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ი. სემიონოვის მონოგრაფიული ნაშრომი, რომელშიც მრავალფეროვანი მასალაა წარმოდგენილი იმ ხალხთა ცხოვრებიდან, რომლებშიც მგავსი აკრძალვებია განვითარებული (Семенов Ю. 1966).

მდიდარ მითოლოგიურ მასალას შეიცავს ჯ. ფრეზერის ნაშრომი "ოქროს რტო", სადაც წარმოდგენილია მოსაზრება მოკვდავ და აღდგენად ღვთაებებზე; საკრალური ქორწინების მითი, რომელსაც ფართოდ იყენებს თავის ნაშრომში და სხვა (Фрезер Дж. 1986).

ნაყოფიერების მომცემი დედა-ღვთაების ბუნება, საღვთო ქორწინების მითი უაღრესად საინტერესო სახით წარმოდგენილია ს. კრამერის ნაშრომებში, რომლებშიც ასევე გადმოცემულია რჩეულობასთან დაკავშირებული მოსაზრებანი და სხვა (Крамер С. 1965; Крамер С. 1977).

უაღრესად საინტერესოა ბერძნულ-რომაული სამონადირეო ეპოსი (შვაბი გ. 1979; Легенды и сказания 1987; Greek Mythology, 1992). განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ოვიდიუსის "მეტამორფოზები", რომელიც მნიშვნელოვან ინფორმაციას გადმოგვცემს მონადირეობის მფარველი ქალღვთაების კულტისა და სამონადირეო ყოფის შესახებ (ოვიდიუსი. 1980).

ნადირობის ქალღმერთ არტემიდეს კულტის შესწავლაში გვებმარება ს. რეინაქის ნაშრომი, რომელშიც არტემიდეს აქტიონზე განრისხების ვერსიას წარმოდგენილი (Reinach S. 1908; ხიდაშელი მ. 1988).

სამონადირეო წეს-ჩვეულებათა შესასწავლად უაღრესად საინტერესო მასალა მოუპოვება კარელურ-ფინურ ხალხურ ეპოსს („კალევალა“ 1970). მრავალფეროვანი სამონადირეო წარმოდგენები ახასიათებს ჰინდუეყუმის მითოსურ სამყაროს, რომლის შესახებ მნიშვნელოვანი მასალაა ასახული კ. იეტმარის ნაშრომში (Иетмар К. 1986). უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ ამგვარი წარმოდგენები ერთ კულტურულ არეალს ჰქმნის, რომლის არსებობა სამონადირეო ტრადიციის დიდ სიძველეზე მეტყველებს.

ჩვენი ნაშრომისთვის საყურადღებოა ავსტრალიელ ხალხთა მითოსი. კერძოდ, დღესასწაული ინტიჩიუმა და მასთან დაკავშირებული სამონადირეო რიტუალი (Народы Австралии и Океании. 1956).

მრავალფეროვანია კავკასიური სამონადირეო მითოსი. ნართების ეპოსი (ნართები. 1977), აფხაზური მითოსი, რომელიც თავის ნაშრომში წარმოადგინა გ. ჩურსინმა (Чурсин Г. 1963) და ნ. ჯანაშიამ, რომლის ამსახველ მასალას ვნახულობთ ხან-გირეის ლ. ლავროვის, სტალის, ა. დირის ნაშრომებში (Хан-Гирей. 1978; Лавров Л. 1959; Стал. 1900; Дирр А. 1915).

ადილური ფოლკლორის, ჩერქეზულ-ადილური სამონადირეო ენის შესახებ მნიშვნელოვანი მოსაზრება აქვს გამოთქმული მ. კუმახოვსა და ზ. კუმახოვს (Кумахов М. Кумахова З. 1985). აფხაზური სამონადირეო ენის ამსახველ მასალას ვნახულობთ შ. ინალ-იფას ნაშრომში (Инал-Ипа Ш. 1965). მთიანი ალთის ყოფაში სამონადირეო ენის არსებობის ფაქტს აღწერს რ. ჭიჭინაძე (ჭიჭინაძე რ. 1989).

აღსანიშნავია "კავკასიის ტომთა აღწერილობის" (СМОПК) კრებულში დაბეჭდილი ი. სტეპანოვას, ნ. დმიტრიევის, ი. ტეპცოვის, ი. ქობალიას, ე. ბარანოვის, ა. დირის, მ. მამურკოს და სხვათა ნაშრომები, რომლებშიც გაშუქებულია მდიდარი სამონადირეო მითოსი, წარმოდგენები ნადირთ ღვთაებებზე, სამონადირეო წეს-ჩვეულებებსა და აკრძალვების შესახებ (Степанова И. 1898; Дмитриев Н. 1897; Кобалия И. 1903; Дирр А. 1915; Машурко М. 1903).

ქართული სამონადირეო ყოფის შესწავლა შეუძლებელია არქეოლოგიური მონაცემების გვერდის ავლით. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურიდან ცნობილია ქალთა სტილიზებული ქანდაკებები გვხვდება კავკასიის, საქართველოს ტერიტორიაზე. ამ მხრივ აღსანიშნავია ქვემო ქართლის ენეოლითური ნამოსახლარები (შულავერის გორა, იმირის გორა, ხრამის დიდი გორა) და სხვა (ჩუბინაშვილი ტ. 1965; ჩუბინაშვილი ტ. 1963; ჯავახიშვილი გ. 1978).

ზეპირსიტყვიერი მასალა მრავალფეროვან სამონადირეო წეს-ჩვეულებებს წარმოადგენს, რომელიც ნადირობის თემატიკასა და მასთან დაკავშირებულ სარწმუნოებრივ-რელიგიურ ასპექტს ეხება (ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I. 1972; ქართული ხალხური პოეზია, ტ. IV. 1975; ქ. ხ. პოეზია. 1972; შანიძე ა. I, ხევსურული პოეზია. 1970; კოტეტიშვილი ვ. ხალხური პოეზია. 1961).

სამონადირეო მითოსის ამსახველი მასალა წარმოდგენილია პ. უმიკაშვილის "ხალხურ სიტყვიერებაში" (უმიკაშვილი პ. I 1937), მ. ალავიძის "ლენჩხუმურ ზეპირსიტყვიერებაში" (ალავიძე მ. 1951), ა. სილაგაძის რედაქტორობით გამოსულ ნიგნში "ქართული მითოლოგია" (ქართული მითოლოგია, 1992).

მონადირეობისა და სამონადირეო წესების შესასწავლად საყურადღებოა რ. ერისთავის ნაშრომი "ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები" (ერისთავი რ. 1986). საინტერესოა თავისუფალი სვანის (ბ. ნიჟარაძის) წერილი, რომელიც გაზეთ "ივერიის" ფურცლებზე დაიბეჭდა და რომელიც ნადირთ ღვთაებისა და მონადირის სამონადირეო კო-

დექსის შესახებ მოგვითხრობს (ივერია №74, 1890; ივერია №238, №237, №255, 1886).

აქვე უნდა მოვიხსენიოთ ქ. სიხარულიძის მიერ დამონმებული სვანური საფერხულო "ბეთქილი", რომელშიც გადმოცემულია ნადირთ ღვთაებისა და მონადირის ტრაგიკული სიყვარულის ფინალი (სიხარულიძე ქ. 1949), ბეთქილის ეპოსის შესწავლისათვის საინტერესო მასალა მოეპოვება თ. ონიანს (ონიანი თ. 1962).

ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში დაცულია დ. მარგიანის ხელნაწერი "კოლექტიური ნადირობა სვანეთში". ნაშრომში გამოყოფილია აკრძალვები, რომელიც სვანურ სამონადირეო ყოფაში სრულდება, ცალკეა წარმოდგენილი მასალა როგორც ნადირობის მფარველთა, ისე დალის კულტის შესახებ (დ. მარგიანი. 1940). აქვე უნდა მოვიხსენიოთ ამავე ინსტიტუტის არქივში დაცული მ. გუჯეჯიანის სვანური მასალები (გუჯეჯიანი მ. 1940).

სამონადირეო ტრადიციის შესახებ ინფორმაცია დაცულია მ. ბალიაურისა და ნ. მაკალათიას ნაშრომში, "მონადირეობის წესები ხევსურეთში", რომელიც ხელნაწერის სახით ინახება ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში. ხელნაწერებში გადმოცემულია მასალა იმ ალკვებების შესახებ, რომელიც ნადირობის ან მოსამზადებელ პერიოდში სრულდება, ნადირთ პატრონთა, მათი ფუნქციებისა და სოციალური ბუნების ამსახველი მრავალფეროვანი თქმულებები (ბალიაური მ. მაკალათია ნ. 1940, რვ. 2, 12, 14).

მეგრული მითოსის შესწავლისათვის მნიშვნელოვანია მ. ხუბუას ნაშრომი "ნადირობა მეგრულ ფოლკლორში", რომელიც დაცულია ზემოხსენებულ ინსტიტუტში (ხუბუა მ. 1937). ამავე თვალსაზრისით, საყურადღებოა ზ. თანდილაყას სადისერტაციო ნაშრომი "წყლის კულტის ასახვა ქართულ ფოლკლორში", სადაც წარმოდგენილია მასალა მესეფეთა შესახებ, რომელსაც მკვლევარი ნადირთ ღვთაებად მიიჩნევს (თანდილაყა ზ. 1995).

ნადირობის მფარველთა შესახებ მასალა გადმოცემულია ვ. ფშაველას "ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ წერილებში" (ვაჟა-ფშაველა. 1937). ასევე, უალრესად საინტერესოა მისივე პოემა "ხის ბეჭი" (ვაჟა-ფშაველა. 1965).

ფშავის სამონადირეო წეს-ჩვეულებების შესახებ მოგვითხრობს ლ. ბოძაშვილის ნიგნი "ფშავი და ფშაველები" (ბოძაშვილი ლ. 1988) თუ შეთის სამონადირეო ყოფის შესწავლაში გვეხმარება ს. მაკალათიას ნიგნი

"თუშეთი" (მაკალათია ს. 1983). საინგილოს სამონადირეო მითოსის შესახებ ინფორმაციას გვანდის მ. ჯანაშვილი (ჯანაშვილი მ. 1913).

უალრესად საინტიერესოა ა. რობაქიძის ნაშრომი "კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში", რომელშიც გადმოცემულია მასალა ნადირობასთან დაკავშირებული რწმენა-ნარმოდგენებზე, ნადირთ პატრონთა ფუნქციებსა თუ სამონადირეო აკრძალვების შესახებ (რობაქიძე ა. 1941).

მეგრული სამონადირეო მითოლოგიის ამსახველი მასალა დაცულია თ. სახოკიას "ეთნოგრაფიულ ნაწერებში", რომელიც ტყის მეფის და მონადირის ურთიერთობის შესახებ მოგვითხრობს (სახოკია თ. 1936). ტყის მეფისა და მონადირის სამიჯნურო ურთიერთობის ამსახველია ჯ. რუხაძის მიერ დამონტებული მითი, რომელიც "ტყაში მათას" ნაყოფიერების ფუნქციაზე მეტყველებს (რუხაძე ჯ. 1979). ასევე, საინტიერესოა მ. სანადირაძის რედაქტორობით გამოცემული წიგნი "მეგრული ზღაპრები და მითები", რომელშიც თავმოყრილი მასალა მეგრული სამონადირეო მითოსის შესახებ გვანდის ინფორმაციას (სანადირაძე მ. 1994).

აქვე უნდა მოვიხსენიოთ მ. მაკალათიას და ნ. აბაკელიას ნაშრომებში დაცული მასალა "გალენიში ორთას" შესახებ, რომელსაც ნადირთ მფარველის ფუნქციაც მიენერება (აბაკელია ნ. 1983; მაკალათია მ. 1979). ამავე თემატიკას უკავშირდება მ. მაკალათიას მოსაზრება მესეფების შესახებ, რომლებსაც ავტორი მიცვალებულთა სამყაროს მკვიდრად განიხილავს (მაკალათია მ. 2000).

საინტიერესოა ვ. ბარდაველიძის ნაშრომი 'სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი", რომელიც ჩვენი ნაშრომისათვის მნიშვნელოვან მასალას წარმოადგენს. ავტორის მიერ შესწავლილი თორმეტი ტერმინი, რომელიც ევარ-ხატთან მიმართებაში იხმარება ამავე კულტის მსახურთა მიერ (ბარდაველიძე ვ. 1940; Бардавелидзе В. 1933). საინტიერესოა მკვლევარის რელიგიურ "უნმინდურობასთან" დაკავშირებული შეხედულებანი, რომელიც მან მთიან ქართლში დააფიქსირა (ბარდაველიძე-ლომია ვ. 1928).

ცალკეული ტერმინების, ტაბუირებული სიტყვების გაშიფვრის საქმეში ასევე გვერდს ვერ აფუვლით სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონს, ა. ლლონტის "ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონას", ი. აბულაძის ძველ ქართულ ლექსიკონს" და სხვა (აბულაძე ი. 1973; ორბელიანი ს.ს., I. 1991; II, 1993; ლლონტი ა. I, 1974).

სამონადირეო მითოლოგიის შესწავლის საქმეში გვეხმარება მ. ჩიქოვანის ნაშრომი "მიჯჯულებული ამირანი", რომელშიც აღწერილია სვანეთის მდიდარი სამონადირეო ფაუნა – თავისი მფარველით. ნაშრომში გადმოცემულია სამონადირეო ნეს-ჩვეულებანი, საფუძვლიანადაა გამოკვეთილი ამირანის ციკლი. გამოქვეყნებულია მისი სხვადასხვა ვარიანტის სრული მასალითურთ (ჩიქოვანი მ. 1959).

სამონადირეო ეპოსის ამსახველი მასალა სრულყოფილი სახითაა წარმოდგენილი ე. ვირსალაძის მონოგრაფიულ ნაშრომში, "ქართული სამონადირეო ეპოსი", რომელშიც შესწავლილია მრავალი ვარიანტი საველე მასალასთან ერთად, რომელსაც საფუძვლიანი დასკვნებიც ახლავს თან. ასევე საინტერესო სახითაა წარმოდგენილი სამონადირეო აღკვეთები, მოსაზრება ნადირთ ღვთაების რჩეული მონადირის ტრაგიკულ ფინალზე, რომელსაც მკვლევარი მოკვდავ და აღდგენად ღვთაებებს უკავშირებს (ვირსალაძე ე. 1964).

საყურადღებოა თ. ოჩიაურის ნაშრომი "ხის ბეჭიან" ნადირზე (ოჩიაური თ. 1955). ასევე მნიშვნელოვანია ამავე ავტორის მეორე ნერილი, რომელიც ნადირთ მფარველთა შესახებ მოგვითხრობს (ოჩიაური თ. 1985). აღმოსავლეთ საქართველოს მითოლოგიური გადმოცემების შესასწავლად გვეხმარება თ. ოჩიაურის ამავე დასახელების ნაშრომი (ოჩიაური თ. 1957). ასევე საინტერესოა მეცნიერის გამოკვლევა "ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ქადაგობა)", რომელშიც მან წარმოადგინა მასალა ქადაგთა ინსტიტუტის, "ჯვართ ენის" შესახებ (ოჩიაური თ. 1954), რომელსაც ჩვენ სამონადირეო ენასთან კავშირში განვიხილავთ.

საყურადღებოა ზ. კიკნაძის ნაშრომი "ქართული მითოლოგია", რომელიც მონადირისა და ჯვარ-ხატის მსახურთა სინამინდის ნორმების შესახებ მოგვითხრობს (კიკნაძე ზ. 1996), უაღრესად საინტერესოა ამავე ავტორის მოსაზრება ქალღვთაება ინანა-იშთარის, მისი ფუნქციებისა თუ რჩეულ სატრფოთა შესახებ (კიკნაძე ზ. 1976).

სამონადირეო მითოსის კვლევის საქმე ახალ სიმაღლეზე ავიდა მ. ხიდაშელის ნაშრომებში, სადაც წარმოდგენილია ვრცელი არქეოლოგიური და ფოლკლორული მასალა შესაბამისი პარალელური მონაცემებით (ხიდაშელი მ. 1972; ხიდაშელი მ. 1982; ხიდაშელი მ. 2001). ასევე საინტერესოა ამავე ავტორის ნერილი "დრო და სივრცე ამიერკავკასიის ადრემინათმოქმედი ტომების სულიერ კულტურაში", სადაც გამოთქმულია მოსაზრება ადრემინათმოქმედი ტომების და კერძოდ

მტკვარ-არაქსელების მიერ შექმნილ სამყაროს მოდელის შესახებ (ხიდაშელი მ. 1988).

ნაშრომში უაღრესად საინტერესო ასპექტები გამოვლენილია ი. სურგულაძის ნაშრომში "ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა", სადაც ნაშრომის ერთ-ერთი თავი ცეცხლთან და კერასთან დაკავშირებულ წარმოდგენებს ეხება. ნაშრომში გადმოცემულია სამონადირეო ეპოსის ის ნაწილი, რომელიც კერიასთან დაკავშირებულ ცხოველის აღდგენა-გაცოცხლების რიტუალს ასახავს. წარმოდგენილია მრავალფეროვანი მასალა ნადირთ ღვთაებათა სანათესავო ჯგუფების შესახებ; განხილულია "ხის ბექიან" ნადირზე თქმულებათა სიუჟეტის უძველესი საკრალური კვანძები, იდეა, რომელიც მოქმედებაში მოჰყავს ნადირთ მწყემსის კოლექტივს და რომელიც ტოტემური აზროვნებიდან იღებს სათავეს. მეცნიერის აზრით, ჯგუფი საკრალურ დროსა და სივრცეში მოქმედებს და თავადაც საკრალურად განიხილება. ნაშრომში წარმოდგენილია ნადირის აღდგენა/გაცოცხლების მექანიზმები (სურგულაძე ი. 1993).

მნიშვნელოვანია ი. სურგულაძის სამეცნიერო წერილები, რომელთაგან ერთ-ერთი ქართველთა აგრარულ რწმენა-წარმოდგენებს ეხება და მოკვდავ და აღდგენად ღვთაებათა ბუნების შესახებ მეტყველებს (სურგულაძე ი. 1978). სივრცობრივი ასპექტების გააზრების პრობლემა მითოსურ აზროვნებაში განსაკუთრებულ სიმაღლეზე ავიდა ი. სურგულაძის შემდეგ ნაშრომში, რომელშიც გამოყოფილია "შინა" და "გარე", როგორც საპირისპირო ნიშნებით აღბეჭდილი სარტყლები (სურგულაძე ი. 1987). ასევე, მნიშვნელოვანია ამავე ავტორის სამეცნიერო პუბლიკაცია, რომელიც საქონინო აქტივობით შეპყრობილ, ბრინჯაოს სარტყელზე გამოსახული ფალიური მონადირის ფუნქციონალური როლის შესახებ მოგვითხრობს (სურგულაძე ი. 1989). უნივერსალური შეხედულება აქვს გამოთქმული ამავე ავტორს აღნიშნულ თემატიკასთან დაკავშირებით მონოგრაფიაში, რომელიც კულტის, რიტუალის, მითოსის კვლავ განაღვივებას ეხება (სურგულაძე ი. 2003) და სხვა.

მ. ჩიხრაძის სადისერტაციო ნაშრომში „სოციალური მსოფლმხედველობის ასახვა ხალხურ თქმულება-გადმოცემებში“ ჩვენთვის საინტერესოა ის მასალა, რომელიც მონადირეობასთან დაკავშირებულ წარმოდგენებს ასახავს (ჩიხრაძე მ. 1993). ასევე, გამოყენებული გვაქვს ქ. გურჩიანის სადისერტაციო ნაშრომი, რომელშიც წარმოდგენილი მასალა გვეხმარება ცხოველის რიტუალური დაგლეჯვისა და განწილის

საკითხისა და უძველესი მისტერიის ბუნების შესასწავლად (გურჩიანი ქ. 1999).

ნაშრომში წარმოდგენილი გვაქვს ქ. თუითის სამეცნიერო პუბლიკაცია „აქილევსი და კავკასია“, სადაც გადმოცემულია აქილევსის, ამირანის, ბათრადის წარმოშობის საკითხები, რომელთა მამა მითოსური მონადირეა, დედა კი ქალღმერთი ან ლეთაუბრივი მოდგმის ქალი (თუითი ქ. 1998). ამ და სხვა ავტორთა შედარებით ვრცელ ნუსხას, შეძლებისდაგვარად სრულყოფილი სახით, წინამდებარე ნაშრომში წარმოვადგენთ.

ნადირობასთან დაკავშირებული რიტუალები

ტაბუირებული სიტყვები

სამონადირეო რიტუალი აკრძალვათა მრავალფეროვან სპექტრს მოიცავს. განსაკუთრებით საინტერესოა რწმენა-წარმოდგენის ის სახე, რომელიც "სამონადირეო ენას" უკავშირდება და გულისხმობს ნადირობის დროს გარკვეული სახის საგანთა თუ მოქმედებათა ტერმინოლოგიის აკრძალვასა და შეცვლას სხვა სიტყვათა დახმარებით.

სანადიროდ გამგზავრებამდე მონადირე სინმინდის სხვადასხვა ნორმებს იცავს, ერიდება ავსიტყვაობას და უბრად მიდის სახლიდან, რაც ნ. მაკალათიას, მ. ბალიაურისა და ა. რობაქიძის მოსაზრებით, იმით არის განპირობებული, რომ "ავმა" თვალმა არ "შეკრას" მონადირე და ნადირობა უიღბლოდ არ დამთავრდეს (ბალიაური მ. მაკალათია ნ. 1940; რობაქიძე ა. 1941, 162).

სამონადირეო მითოსის თანახმად, "გარე" სივრცე რადიკალურად განსხვავდება "შინას" სივრცისაგან და შესაბამისად, სხვანაირია მასში მოქმედი წესები, ნადირთ ღვთაების სამყოფელში "უცხოოდ" მისული – "გადმოიული" და "არანათესაია" აქედან გამომდინარე, სამონადირეო რიტუალში შემავალი წესები განსაკუთრებული სიზუსტითა და მკაცრი ეტიკეტით ხასიათდება. ამავე პრინციპზეა აგებული სამონადირეო ლექსიკა, რადგან "გარე" სივრცე აუთვისებელია "შინას" სოციალური ჯგუფის მიერ, ამიტომ "დაულსავ" მიდამოში უჩვეულოა სამონადირეო ქცევის ნორმები და სამეტყველო სისტემა.

სამონადირეო ეთიკის მტკიცედ დამცველი მონადირე, ნადირობისას, განსაკუთრებული სიფრთხილით ეკიდება ტერმინებს, რომელიც ნადირთა სახელებს შეეხება, ასევე იმ საგანთა სახელწოდებებს, რომელთაც რაიმე კავშირი აქვთ სამონადირეო საქმიანობასთან. ქართული ფოლკლორული მასალის მიხედვით, ირმის, არჩვის, შვლის, ჯიხვის სახელები ხშირად ტაბუირებულია და შეცვლილია მხატვრული სახელებით – რქაჯანგანი, რქიანი, ქორბუდა, ხოლო მათი მომკვლელი მონადირე კი ხშირად "პირქუშად" მოიხსენიება (ქართული ხალხური პოეზია. 1992, 54-62; ქართული ხალხური პოეზია, I 1972, 90-105; ქ. ხ. პოეზია, IV. 1975, 242-246; ხალხური პოეზია. 1961, 58, 509;

სვანური პოეზია, I 1939, 272-273; ქ. ხ. პოეზია, I, ხევსურული. 1931, 287-289).

ნადირის სახელისა და ნადირობასთან დაკავშირებულ მოვლენათა ტაბუირების პრაქტიკა ფართოდ იყო გავრცელებული როგორც კავკასიური, ისე არაკავკასიური წარმოშობის ხალხებში. სამონადირეო ენის შესახებ შესანიშნავი მასალა მოეპოვება ა. დირს, რომელმაც შეისწავლა სვანური, მეგრული, თუშური, ოსური, ჩერქეზული, ქისტური, დაღესტნული სამონადირეო წესები და განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია მონადირეთა ფოლკლორს, ხაზი გაუსვა მისი შესწავლის უდიდეს მნიშვნელობას (Дирр А. 1915. 1-16). მონადირეთა იმ ჩვეულებას, რომლის არსს შეცვების, შეცთა მეფისა თუ საგანთა ტაბუ წარმოადგენდა ყურადღება მიაქცია ლ. ლავროვმა, რომელმაც ადიღეელებსა და ჩერქეზებში დაადასტურა სამონადირეო ენის არსებობის ფაქტი, რომელსაც "ტყის ენასაც" უწოდებდნენ (Лавров Л. 1959, 207).

ჩერქეზულ-ადიღეური სამონადირეო ენის შესწავლისას, ხან-გირეი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ზოგიერთი ტაბუირებული სიტყვა სამონადირეო ენიდან პირდაპირ გადავიდა სხვადასხვა ხალხთა მეტყველებაში ისე, რომ დაკარგა თავისი პირვანდელი მნიშვნელობა. მაგ., ადიღეურად, ყაბარდო-ჩერქეზულად "მგელი" – სიტყვასიტყვით ნიშნავს "ბებერ ქურდს" (სამონადირეო ენით), ხოლო საერთო ადიღეური მგლის სახელწოდება – "ტყის ძაღლი", ზუსტად შეესაბამება ამ ტერმინს (Хан-Гирей, 1978; Кумахов М. Кумахова З. 1985, 16-17).

სამონადირეო ენა ფართოდ იყო გავრცელებული ადიღეელთა ყოფაში, რასაც არაერთი მოგზაური, ეთნოგრაფი, ისტორიკოსი ადასტურებს. ადიღეურად სამონადირეო ენის სახელწოდება სიტყვასიტყვით "სამონადირეო ენას" ნიშნავდა (Кумахов М. Кумахова З. 1985, 17).

ი. პოტოცკი (1761-1815) სამონადირეო ენის შესახებ აღნიშნავდა, რომ იგი სანესჩრეულებო ენას წარმოადგენდა და მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა მაღალი სოციალური ფენის წარმომადგენელ – ჩერქეზ თავადთა ცხოვრებაში. იგი წერდა, სექტემბრის პირველ დღეებში ყოველი ჩერქეზი თავადი ტოვებს თავის სახლს, განმარტოვდება მთაში ან ტყეში, ცხოვრობს კარავში, მას თან ერთგული მხლებლები ახლავს. ოჯახის წევრებიდან არავის არა აქვს უფლება მიუახლოვდეს მის კარავს, თუნდაც, მისი ძმა იყოს. აქ თავადნი ნიღბებით იმოსებიან, იფარავენ სახეს, ერთმანეთს ელაპარაკებიან არა ჩერქეზულად, არამედ "ყარგონულ ენაზე", რომელსაც "შაკობზა" (chakobza) ეწოდება (იქვე, 18).

ფ. დიუბუა დე მონპერე (1798-1850) კავკასიაში მოგზაურობისას, ჩერქეზებში ადასტურებდა სამონადირეო ენის არსებობის ფაქტს და მხოლოდ ჩერქეზ თავადთა – პრივილეგირებული ფენის წარჩინებულობის დამადასტურებელ ენად მიიჩნევდა. ის იქვე გამოთქვამდა მოსაზრებას, რომ შესაძლებელია ეს ენა ყოფილიყო პირველადი – სანყისი ენა ჩერქეზი ერისა, რომელიც დროთა ვითარებაში შეივსო ახალი ეთნიკური ელემენტებით (იქვე, 18).

ამგვარი მოსაზრება მეცნიერთა მიერ არ იქნა გაზიარებული. მ. კუმახოვი და ზ. კუმახოვა აღნიშნავენ, რომ ეს იყო სამონადირეო ენა, რომლითაც ჩერქეზი და ადიღეელი მონადირენი სარგებლობდნენ სოციალური ფენის კუთვნილებისდა მიუხედავად (იქვე, 18).

ცხადია, სამონადირეო ენა არ შეიძლებოდა ყოფილიყო რომელიმე სოციალური ფენის შიდა ურთიერთობებისათვის განკუთვნილი ენა, რადგან მას ფესვები შორეულ წარსულში ჰქონდა, მითოსურ დროში, როცა იქმნებოდა ის რწმენა-წარმოდგენები, რომლებიც პირველად აღვევთებს ქმნიდა, აყალიბებდა საზოგადოების სივრცობრივ-ზნეობრივ ნორმებს, რაც გამოხატული იყო "ტაბუს" ფენომენში, მის დაურღვევლობაში, დარღვევის შემდეგ კი დანაშაულისა და ცოდვის შეგრძნებაში.

ი. პოტოცკისა და ფ. დე მონპერეს მიერ წარმოდგენილი მასალა ჩერქეზული სამონადირეო ენის შესახებ საყურადღებოა შემდეგი თვალსაზრისით: "გარე" ბუნებაში გასული მონადირენი იცვლიან თავიანთ ცხოვრების წესს, რაც გამოიხატება სახის ნიღბებით შემოსვასა და განსაკუთრებული ენით საუბარში, რაც იმის შესახებ მეტყველებს, რომ "შინას" სივრცეში მოქმედი წესები ამ სამყაროსათვის სრულიად გამოუსადეგარია. ამის თვალსაჩინო დადასტურებაა მათი სახეცვლილება, რაც აისახა ზემოაღნიშნულ ნაშრომში.

ჩერქეზული სამონადირეო ენა ცხოველთა ტაბუირებული სახელების გარდა მოიცავს სხვა სიტყვებსაც, მაგ., ისეთებს, რომლებიც აღნიშნავენ: "თავს", "ყურს", "ცეცხლს", "ნაბადს", "თოფს", "წყალს", "პურს", "ქალს", "ბავშვს" და სხვა (იქვე, 18).

სამონადირეო ლექსიკონი ფიგურირებდა აფხაზთა სინამდვილეში. შ. ინალ-იფას მოსაზრებით, აქ მოქმედებდა შემცვლელი მნიშვნელობის მქონე სიტყვები იმ სიტყვათა მაგივრად, რომლებიც ტაბუირებული იყო. მათი უმრავლესობა თავისი გაურკვეველი ბუნდოვანი შინაარსით ეკუთვნოდა "ტყის ენის" ლექსიკონს. აფხაზური ტაბუირებული სიტყვები იყო: "მთვარე", "ვარსკვლავი", "მარილი", "დანა", "ყა-

ბლახი", "ქვაბი", "თოფი" (Кумахов М. Кумахова З. 1985, 18-19; Инал-Ипа Ш. 1965. 191, 192).

სამონადირეო ენაში ცხოველთა ტაბუირების სისტემას ეხება გ. ჩურსინი, რომელიც აღწერს ტერმინებს და მათ შესატყვის მნიშვნელობებს სამონადირეო ენის მიხედვით, ირემი მოიხსენება, როგორც - "ქორბუდა თავი", არჩვი - "რქადაგრეხილი", დათვი - "ძველი თათი", კურდღელი - "გრძელყურა", ტახი - "გრძელდინგა", კვერნა - "ბედნიერი ბენვი", ცხენი - "უფეხო", დედაბერი - "ძველი უბე", ცოლი - "გრძელკალთებიანი", ბიზონი - "შეტრუსული ბენვი", და სხვა (Чурсин Г. 1963, 86).

განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე მყოფი ხალხების ნეს-ჩვეულებანი იცნობს სამონადირეო ენის არსებობის ფაქტს. როგორც ლ. შტერნბერგი აღნიშნავს, ნადირობის დროს ცხოველის სახელის წარმოთქმა აკრძალული იყო, იმიტომ რომ, ნადირობა უიღბლოდ არ დამთავრებულიყო (Штернберг Л. 1936 (6), 298).

სამონადირეო ენის არსებობის ფაქტს ვხვდებით მთიანი ალთაის სამონადირეო პრაქტიკაშიც. ალთაელ მონადირეებს აკრძალული აქვთ ნადირთა სახელების წარმოთქმა, ისინი დათვს უწოდებენ ბაბუსა, მგელს - გრძელყურა ბიძას, ციყვს - ძვლიან თავს, სიასამურს - შავ მორბენალს და სხვა (ჭიჭინაძე რ. 1988, 16).

სამონადირეო ენაზე საუბრისას გვერდს ვერ ავუვლით "ჯვართ ენის" არსებობის ფაქტს, რომელიც ჯვარ-ხატის მსახურთა-ქადაგების და მკადრეების რელიგიურ პრაქტიკაში გამოიყენებოდა (ოჩიაური თ. 1954, 128). სამონადირეო და ჯვართ ენის წარმოშობას საერთო მიზეზი უნდა ჰქონოდა საფუძვლად. ეს მიზეზი კი ღვთაებასთან ურთიერთობის პროცესი იყო. პირველ შემთხვევაში ის დაკავშირებული იყო - ნადირთ ღვთაებასა თუ მფარველთან, მეორე შემთხვევაში - ჯვართან, ადამიანთა მფარველთან. ორივე ენაში გამოიყენებოდა ტაბუირების პრაქტიკა. მათში მოქმედ სათანადო ნესებს სინმინდის დაცვის საერთო კონცეფცია ედო საფუძვლად.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ხატის მსახურნი იცავდნენ სინმინდის განსაკუთრებულ ნორმებს (იქვე, 16-20), რადგან მათ ღვთიშვილთან უხდებოდათ ურთიერთობა, რომელიც მათ დაამიზნებდა, დაიჭერდა, შემდეგ კი "ენას გამოატანინებდა" (იქვე, 16-20). ზ. კენადის მოსაზრებით, ნალახიდან ანუ კაცთა საცხოვრებელი ადგილიდან კვრივში (რაც მოყმის საკრალურ ენაზე ნიშნავს ფიზიკურ შეუღწევადობას, რომ-

ლის სიმბოლოდ ჯვართა ტერიტორიაზე მკვიდრად ნაგები კოშკები (დგას) შესვლა ყოველთვის დაკავშირებულია ზღურბლის დალახვასთან, რაც შეუძლებელია განმეზღვის გარეშე. ადამიანი უნდა ამაღლდეს ნალახიდან, რათა კვრივში შეღწევის უფლება მიეცეს (კიკნაძე ზ. 1996, 17).

ქადაგთა ინსტიტუტი შესწავლილია თ. ოჩიაურის მონოგრაფიულ ნაშრომში "ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან" (ოჩიაური თ. 1954). ხატის მსახურთა და მონადირის სინმინდის ნორმებს შეეხება ამავე ავტორის შემდეგი სტატია, რომელსაც ჰქვია "ქართველ მთიელთა წარმოდგენები ნადირთ მფარველებზე" (ოჩიაური თ. 1985). ქადაგისა და მონადირის სინმინდის ნორმების შესახებ მოსაზრებას გამოთქვამს ზ. კიკნაძე, რომელიც აღწერს "გაქცეული" ჯვრის მოძებნისა და დაბრუნების ფაქტს, რომელიც თქმულების ძალით მონადირეს მიენერება (კიკნაძე ზ. 1996, 64).

თ. ოჩიაურმა შემოხსენებულ ნაშრომში (ოჩიაური თ. 1985) წარმოადგინა ტაბუირებულ სიტყვათა რიგი, ქადაგობისას ნახმარი ტერმინები. ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ ქადაგობის ტექსტში იხმარებოდა ამ ენის ცალკეული სიტყვები, ამავე მეცნიერის მოსაზრებით, გაბმული თხრობა ამ ენაზე არ მოიპოვება (იქვე, 132). "ჯვართ ენის" წარმომშობ მიზეზად თ. ოჩიაური მიიჩნევს ღვთისშვილთა ზებუნებრიობას, რაც ხალხში მათ პოპულარობას უწყობდა ხელს. ავტორის აზრით, ამაში პირველ რიგში დაინტერესებულნი იყვნენ მკადრე-ქადაგნი, რადგანაც, ჯვრის ძალისა და მისდამი რწმენის განმტკიცებაში ისინი, როგორც ამ ღვთაების ყველაზე ახლო მდგომნი და მისი სიტყვის მლალადებელნი, საკუთარ მდგომარეობას იმაგრებდნენ, ხალხში მეტ ავტორიტეტსა და პატივისცემას იხვეჭდნენ (იქვე, 132).

ქადაგთა ენის შექმნა მეტყველებდა ჯვარ-ხატის საკრალურობის შესახებ. ისევე, როგორც სამონადირეო ენა, "ჯვართ ენა" ყოველდღიურობაში ნახმარ სიტყვათა გამოყენებას გამოორიცხავდა, რათა ხაზი გასმოდა "გარე" სამყაროს ზებუნებრიობას, რომელშიც ზემოაღნიშნულ ენებს უნდა ემოქმედათ. ჩვეულებრივი სამეტყველო ენით ვერ ისარგებლებდა მონადირე, რომელიც ნადირთ ღვთაების სამყოფელში იმყოფებოდა. ასევე, ყოველდღიურობაში ნახმარ სიტყვებს ვერ გამოიყენებდა ჯვარ-ხატის მსახური, ხატის მიერ "დაჭერილი" - ქადაგი, ანუ "ჯვართ-ენაზე" - მეენე", რომელსაც ღვთისშვილთან უხდებოდა კონტაქტი. ღვთისშვილი, ხალხური წარმოდგენით, შუამავალი იყო ღმერთსა

და საყმოს შორის, ხოლო კულტის მსახური - ქადაგი, მეწე და სხვა, საყმოსა და ლეთისშვილს შორის ამყარებდა კონტაქტს.

"ჯვართ ენაში" დომინირებს ის სიტყვები, რომელიც ხატთან და მის მსახურებთან არის დაკავშირებული. ასე, მაგ., ალვანი - ჯვრის ტყე, ჯვრის ხეებია; ალვის ტანი - დრომა; დალაგმვა - ჯვრის მერე დაჭრა; ზარ-სარეკები - ზარი; თეთრეულ მჯერე - მეგანბური; მეწე - ქადაგი; მეჭემარიტე - ხუცესი; მნესე - მორიგე-ხუცესი; სამ-სახური - საკლავი; სანთელი - თეთრეული - სანთელ-სანირი; ქან-დარა - ქადაგი, ქერ-ოქრონი - ჯვრის ყანები; მუჯირი //ბუჯირი-ჯვრის დასტური და სხვა (იქვე, 129-132).

ტაბუირებულ სიტყვათა შესახებ მასალა - თორმეტი ტერმინი, წარმოადგენილია ვ. ბარდაველიძის ნაშრომში (Бардавелидзе В. 1932, 15, 18, 19, 20, 21). ამ საკითხთანაა დაკავშირებული თ. ოჩიაურის ზემოაღნიშნული ნაშრომი (იქვე), სადაც, აგრეთვე, ეხვდებით ცხოველთა ტაბუირებულ სახელებსაც. საფიქრებელია, ისიც, რომ შორეულ წარსულში ამგვარ ტერმინთა გამოყენების პრაქტიკა, შესაძლებელია, სამონადირეო ენიდან გადასულიყო "ჯვართ ენაში".

"ჯვართ ენაში" გვხვდება ტერმინი "ბუბუნა", "ბულაური", რაც ხარის აღმნიშვნელია, "კიცინმალალი" - თხა, "მატყეიერი" - ცხვარი, "მბლავანი"-ციკანი, "რქამალალი" - თხა, "რქაჯანგინი" - ვერძი, დიდი დაგრეხილი რქების მქონე ძალიან გაზრდილი თხა ან ჯიხვია (ქ. ხ. პოზია, I, 1972, 383; ოჩიაური თ. 1954, 129-132).

საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ამ ენის მიხედვით, ტერმინთა შექმნისას მნიშვნელობა ექცევა ისეთ ნიშნებს, როგორცაა ცხენისთვის ჩლიქის სიმრგვალე, თხისთვის - რქის სიმაღლე, ცხვრისთვის - მატყლიანობა, რაც თ. ოჩიაურის აზრით, "ჯვართ ენის" - ადგილობრიობაზე მიუთითებს (იქვე, 132).

ტრადიციულ ყოფაში დადასტურებული ლინგვისტური ტერმინები, ხშირ შემთხვევაში, სამონადირეო ენიდან შედის ქადაგთა თუ სამეცხველო ენაში. მაგ., მბლავანი - ძველ ქართულში ცხოველს, პირუტყვს აღნიშნავს. უსხი (რომელიც ლეთაების შესანიერ ცხოველად ითვლება), საბას განმარტებით, მსუქანი ძროხაა (ორბელიანი ს. ს. II, 1993, 171), ხოლო, ი. ქერქაძის აზრით, იგი ნაწარმოებია ზმნის უარყოფითი მიმღობისაგან და ნიშნავს "უშობელს" (ქერქაძე ი. 1974, 147).

ფოლკლორში წარმოდგენილი მასალა, რომელიც ლეთაების სახელს ეხება, მის საკრალურობას და უზენაესობას უსვამს ხაზს. ასე-

თია, მაგალითად, პირქუმი-ძლიერი ხატი, რომლის საბრძანებელი ბაცალოგოზია. გადმოცემით, პირქუმი მჭედელი ყოფილა, ლამაზი პირისახის მქონე. იმისათვის, რომ მოტრფიალუ ქალები მოეცილებინა, მორიგე ღმერთისთვის უთხოვია, რომ მისთვის უსახური სახე ებოძებინა. ზენაარსს მისთვის ყვავილი შეუყრია და პირქუმიც შემდეგ დარქმევია (ქ. ხ. პ., I, 1972, 288; ოჩიაური ა. 1991, 155-178). პირქუმი ღვთისმშვილის ტაბუირებული სახელია. ტაბუაციის ამგვარი მეთოდი მონმდება ხალხურ საგალობლებში მაგ.: "ჩვენის ღვთისმშობლის კარზედა ხე ალვა ამოსულაო", ხშირად შეცვლილია ასე: "ჩვენი ბატონის კარზედა ხე ალვა ამოსულაო" (ოჩიაური ა. 1991, 270). ამგვარი ცვლილება, ამ სიმღერა-სადიდებელს, ტაბუირებულ ელფერს ანიჭებს.

ღვთაების სახელის გასაიდუმლოება ზენაარსის მაღალ, რელიგიურ დანიშნულებაზე მეტყველებს. ამგვარი პრაქტიკა ძველ ეგვიპტურ რელიგიებსაც ახასიათებს. ქალღმერთი ისიდა საკუთარ სახელს საგულდაგულოდ მალავდა ყოვლისშემძლე შხის ღმერთის – რას ქვეშ. როგორც ლ. შტერნბერგი მიუთითებს, პლუტარქესა და პლინიუსის მიხედვით, საკუთარ სახელს მალავდნენ რომაელი ღმერთებიც (Штернберг Л. 1936, 298).

ტაბუირების პრაქტიკა – საკუთარი სახელების, ოჯახის წევრთა, მიცვალებულთა, ბელადთა თუ სხვა წმინდა პირთა სახელის მაგალითზე – ჯ. ფრეზერმა შეისწავლა თავის მონოგრაფიულ ნაშრომში "ოქროს რტო" (Фрезер Л. 1986, 235-248). იგივე ავტორი საგანგებოდ ეხება ღმერთთა სახელის ტაბუირებასაც, რომელსაც ის მაგიური მსოფლმხედველობის გავლენის საფუძველზე ხსნის (იქვე, 249-251). თუმცა, აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ღვთაების სახელის გასაიდუმლოება, ღვთაებათა პანთეონის უზენაესობასა და სინმინდეს უსვამს ხაზს.

ღვთაების სახელთან ამგვარი მიდგომა ბიბლიურ ტრადიციასაც სარწმუნოებასაც ახასიათებს. ბიბლია გვამცნობს ღმერთის განაცხადს: "მე გამოვეცხადე აბრაამს, ისაკს და იაკობს, როგორც ყოვლადძლიერი ღმერთი (ელ შადაი), ხოლო ჩემი სახელი – უფალი – არ გამიმხელია მათთვის" (გამოსვლა, 6:3). ასევე, აკრძალულ ქმედებათა რიცხვშია შესული უფლის სახელის ფუჭად ხსენება: "არა მოილო სახელი უფლისა შენისა ამოსა ზედა" (გამოსვლა 20:7).

ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით, ასევე ტაბუირებულია ღმერთის ძის – იესოს სახელი, რომელიც იხსენიება მაცხოვრად, ღვთის მოციქულად – "მესიად", "ქრისტედ" (იოანე, მათე, მარკოზი, ლუკა). ჩანს,

ამ შემთხვევაში საქმე ეხება ტაბუს უძველეს ფენომენს, რომელიც ღვთაებასთან მიმართებაში ვლინდება და მის განსაკუთრებულ სიძველეზე მეტყველებს.

დასასრულს, მოხმობილი მასალა საშუალებას გვაძლევს, აღვნიშნოთ:

1. სამონადირეო ენის ნარმოქმნა უკავშირდება არქაულ ხანას. მათი გამოყენება ქართულ და უცხოურ პრაქტიკაში ამ ფაქტის უდავო სიძველეზე მეტყველებს. ამ ენის შექმნა განპირობებული იყო ნადირთ ღვთაების საკრალური, ზებუნებრივი თვისების გამო, რომელსაც მას მითოლოგიური ნარმოდგენები მიაწერდა, ასევე იმითაც, რომ ნადირთ მფარველის სამყოფელი "გარე" სივრცეს ნარმოდგენდა, რომელსაც "შინას" ყოფისაგან განსხვავებული წესები გააჩნდა.
2. სამონადირეო და "ჯვართ ენის" არსებობის ფაქტი განპირობებული იყო სინზინდის ცნობილი კონცეფციით, რაც, პირველ შემთხვევაში გამოიხატებოდა – ნადირთ ღვთაებასთან მიმართებაში, მეორე შემთხვევაში კი – ჯვართან, ადამიანთა მფარველთან მიმართებაში. ასევე, რელიგიურ პრაქტიკაში დიდი ყურადღება ექცეოდა ღვთაების, ღმერთის სახელის ტაბუირებასაც, რაც მის უზენაეს, საკრალურ და ზებუნებრივ თვისებას უსვამდა ხაზს.
3. დაბოლოს, სარიტუალო ენათა შექმნის პრაქტიკა უძველეს ხანას უკავშირდებოდა, რომელმაც, სამონადირეო რიტუალებში შეიტანა მონადირეთა ენა, რომელსაც საკრალური დანიშნულება გააჩნდა, რადგან ნადირთ ღვთაებას უკავშირდებოდა. ცხოველთა სახელის ტაბუირების პრაქტიკა შემდგომ ეტაპზე სამონადირეო ენიდან გადავიდა "ჯვართ ენაში", რომელიც, ასევე, ღვთაებასთან მიმართებაში გამოიყენებოდა. სამონადირეო წეს-ჩვეულებებში დამონშებული, დაშიფრულ სიტყვათა გამოყენების მეთოდი სხვადასხვა რელიგიურ პანთეონში გამოვლინდა შემდეგი ფორმით: ამგვარ შემთხვევებში მოხდა ღმერთების სახელის გასაიდუმლოება და ტაბუირება, რომლის დანიშნულება მის საკრალურ შინაარსზე მეტყველებდა.

ნადირობის მომზადების პროცესში
მიღებული სავალდებულო აკრძალვები და
მონადირის სიწმინდის ნორმები

ქართულ მითოსა და რელიგიურ წარმოდგენებში ნადირობა "წმინდა საქმედ" არის მიჩნეული, ჯიხვი, ირემი, არჩვი, შველი კი - "წმინდა ნადირად". ხევსურული მასალის მიხედვით, ნადირობას "მხოლოდ ჯიხვზე" ნადირობას უწოდებდნენ, მონადირედ კი მხოლოდ იმ ადამიანს მიიჩნევდნენ, რომელიც ჯიხვებს ხოცავდა, ხოლო, ვინც სხვა ცხოველებზე, დათვზე, მელზე, მელაზე ნადირობდა, მასზე ხევსურები ამბობდნენ: "ეს ბიჭობა არისო და არა ნადირობაო" (ბალიაური მ. მაკალათია ნ. 1940, რვ. 1, 33).

სანადიროდ წასვლამდე მონადირე გარკვეული სახის აღკვეთებს იცავდა, რასაც მისთვის უნდა შეენყო ხელი იღბლიან ნადირობაში. სვანური ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, მონადირეს ეკრძალებოდა სანადიროდ წასვლა იმ შემთხვევაში, თუ 1. ოჯახის ან ახლო მეზობლის ქალს "ვიძდა" (დედათანესი) ჰქონდა. 2. როცა მშობიარობდა ოჯახის ან ახლო მეზობლის ქალი, მშობიარობის შემდეგ არ იყო გასული 40 დღე მაინც. 3. თუ მონადირეს ჰქონდა სასიყვარულო კავშირი ცოლთან, მით უმეტეს სხვა ვინმე ქალთან, ორ-სამ დღეს ვერ წავიდოდა სანადიროდ, მაშინაც ტანი უნდა დაებანა (მარგვიანი დ. 1940, 5).

ხევსურეთში მონადირეს ეკრძალებოდა მეუღლესთან ურთიერთობა, დედათნესიანი ქალების ნავალზე სიარული. თუ ოჯახის წევრს დედათნესი ჰქონდა ან მშობიარე იყო, მონადირე არც მაშინ წავიდოდა სანადიროდ. გამგზავრების წინ აუცილებელი იყო ტანის დაბანა (ბალიაური მ. მაკალათია ნ. 1940, რვ. 4).

სინწმინდის დაცვის ამგვარი ნორმები დაფიქსირებული იყო რაჭის ტრადიციულ ყოფაშიც. მონადირე სანადიროდ წასვლის წინ ცოლს არ გაეკარებოდა და საერთოდ, ერიდებოდა დედაკაცს, განსაკუთრებით დედათნესისა და ორსულობის დროს (რობაქიძე ა. 1941, 161).

თუ მონადირეს უწმინდური დედაკაცი ახლოს არ გაეკარებოდა - თოფი შეიკვრისო. ასეთი დედაკაცი მას პურსაც არ გამოუტყობდა, რათა მონადირე არ შეკრულიყო. თუ ოჯახში მესამრელოე ქალი იყო, მონადირე სანადიროდ ვერ წავიდოდა (მაკალათია ს. 1983, 198).

რელიგიური აზროვნების ისტორიაში ქალი გააზრებულია, როგორც

უძლიერი არსება, რომელიც ავი სულების მსხვერპლი ხდება განსაკუთრებული შემთხვევების დროს (რობაქიძე ა. 1941, 165). ხალხის შეხედულებით, ქალი ჭურჭელია, რომელშიც ისახება და იშვება ახალი სიცოცხლე – ბავშვის სახით. ამდენად, ქალი, ხალხის თვალში წარმოადგენს მეტად მიმზიდველ არეს, კეთილი და ბოროტი სულების ჭიდილისათვის (ბარდაველიძე ვ. 1928, 276).

რელიგიური კონცეფციის მიხედვით, ქალი უწმინდური არსებაა რომლის იზოლირება დედათანესისა და მშობიარობის დროს აუცილებელია. ამიტომ შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ საქართველოს მთიანეთში მებოსლე ქალს – "გარეთ მყოფს" უწოდებდნენ, რადგან სამრელო "გარეთ" ითვლებოდა (სურგულაძე ი. 1987, 144).

ბინარული ოპოზიცია "გარე-შინა", "გარეული-შინაური", (Левин-Строс К. 1963), ზუსტად შეესაბამება დაპირისპირებას "უწმინდური-წმინდა", "გარე" – უწმინდურობის, საშიშისა და ბოროტის სამყაროდ განიხილებოდა. როცა მებოსლე ქალს "გარეშემჯდომელს" (აბულაძე ი. 1973, 31) უწოდებენ, იგი "გარე" სამყაროს დროებით ბინადრად, უწმინდურად ითვლებოდა. ქალი ამ დროს შინის გამგებლობაშია, "ქვე"-შე მყოფად ითვლება და ქტონიურად საშიშია.

რელიგიური უწმინდურობის ცნებიდან გამომდინარე, ხევსური დედათანესიან ქალს უწოდებდა "ნარევს" (მაკალათია ს. 1935), ანუ შერეულს, შეხებულს რაიმე უწმინდურობას. რაც შეეხება სამრელოს ეტიმოლოგიას, გ. თედორაძის მიერ შემდეგნაირად აიხსნება: ხევსურების გადმოცემით, წინათ სამრელოს სამირეულოს უწოდებდნენ, რომელიც წარმოდგებოდა მირეულისაგან, რომლის პირდაპირი შინაარსი გულისხმობს უწმინდურ, უსუფთაო ადგილს ამჟამად, ეს სამირეულო (უწმინდური ადგილი) ხევსურებში წარმოადგენს დედაკაცების ყოველდღიურ 5-6 დღის საკარანტინო ადგილს. სიტყვიდან ამოვარდნილია ასოები: ი და უ სამირეულო და გადმოკეთებულია ასე: სამრელო (თედორაძე გ. 1930, 144).

რელიგიური უწმინდურობის ცნება, რომელიც მესამრელოე ქალს უკავშირდება, როგორც "ნარევს", "უწმინდურს", რომლის იზოლირება "გარე" სივრცეში აუცილებელია განწმენდის ვადის გასვლამდე – დამახასიათებელია ქართული სამონადირეო მითოლოგიისათვის. ხალხურ რეალიაში გავრცელებული, დედათანესიანი ქალის უწმინდურობის ამსახველი ცნება, სამონადირეო მითოსში იმდენად შორს მიდის, რომ ნადირთ ღვთაება დალი, ქალისათვის დამახასიათებელ კრიტიკულ პე-

რიოდს, სამრელოში ატარებს ("მონადირე კაცი") (ქართული ხალხური პოეზია. I, 1972, 198).

სამრელოში მყოფ ქალს აღკვეთილი აქვს სახლში შესვლა და საოჯახო-სამეურნეო საქმეებში მონაწილეობის მიღება. ხევსური ქალი დიდი გასაჭირის დროსაც კი ვერ შევა სახლში, თუნდაც მის სახლს ცეცხლი ნაეკიდოს ან დედას შვილი უკედებოდეს, რადგან ხევსურთა რწმენით, ამ დროს ხევსურეთის ხატ-ანგელოზები გაჯავრდებიან და ოჯახს გაანადგურებენ (მაკალათია ს. 1935, 188).

გაცილებით მეტი სიმკაცრით გამოირჩევა მშობიარობასთან დაკავშირებული ხევსურული წესი, რომლის თანახმად, მშობიარეს არ შეუძლია სამრელოში მოლოგინება. ის მშობიარობს სოფლის გარეთ, სპეციალურად ამუშავებულ ქოხსა თუ საჩეხში (იქვე. 188).

ხევსური ქალი იზოლაციის წესის შესახებ მდიდარი მასალა მოეპოვება გ. თედორაძეს (თედორაძე გ. I, 1930, 9), ნ. ხიზანიშვილს (ხიზანიშვილი ნ. 1940, 30) დ. ცისკარაულსა და სხვა (ცისკარაული დ. კოლექცია №2814).

ფშავეში "მირეული" ქალის ყოველთვიური ვადა 6-8 დღითი განისაზღვრებოდა. ამ ხნის განმავლობაში მას არ შეეძლო თავის მამულში გავლა, ბინაზე მისვლა და სხვა. რაც შეეხება ფშაველი ქალის მშობიარობას, იგი მიმდინარეობდა ქოხში, სადაც ის რჩებოდა სამი დღელამე, შემდეგ იბანავებდა და გადავიდოდა ბოსელში, სადაც მას უნდა დაეყო 5-7 და იშვიათად 9 კვირა (თედორაძე გ. II, 1938, 169-171).

ფშაველი ქალის იზოლაციის წესი დედათნესისა და მშობიარობის დროს აღწერილი აქვს ს. მაკალათიას, რ. ერისთავს, ვაჟა-ფშაველას, ლ. ბოძაშვილს და სხვა (მაკალათია ს. 1985; ერისთავი რ. 1986; ვაჟა-ფშაველა. 1937; ბოძაშვილი ლ. 1988).

მშობიარე ქალთა განცალკევების წესი დამახასიათებელი ყოფილა თუშეთის სინამდვილისთვისაც (მაკალათია ს. 1983, 169-176; ცოცანიძე გ. 1987, 162-168; ბოჭორიძე გ. 1953, 335).

მებოსლობის წესი დამახასიათებელი ყოფილა მთიულეთისთვისაც. ს. მაკალათიას ინფორმაციით, მთიულური ბოსლობის წესები ხევსურეთთან შედარებით შერბილებული ხასიათის მატარებელი იყო (მაკალათია ს. 1950, 121). ასევე, საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ მშობიარე ქალის იზოლირების მომენტი, სახლისაგან მოშორებით ცალკე ქოხში, დამახასიათებელი იყო საინჯილოსთვის, სადაც ქალი ბებია-ქალის დახმარებით მშობიარობდა (ჯანაშვილი მ. 1913, 131).

გორის მზრის მთიული ქალების "მირეულობისას" განცალკევების წესი აღწერილი აქვს ვ. ბარდაველიძეს. მისი მასალის თანახმად, დედათნესიანი და მშობიარე ქალი ბოსელში ან გომურში იმყოფება (ბარდაველიძე ვ. 1928, 233).

დედათნესიანი ქალის იზოლირების წესი დამახასიათებელი ყოფილა სვანური სინამდვილისთვისაც, რომლის დროს ქალი იგზავნებოდა სპეციალურ ნაგებობაში (ჩიმაკაძე ნ. 1913, 22).

სახლის გარეთ "მირეულ" ქალთა იზოლირების წესი ახასიათებს კავკასიურ სამყაროს. ოსებში მშობიარე ქალის იზოლირება ხუთი-ექვსი კვირის განმავლობაში ხდებოდა (Решетов А. 1985, 202).

ნართების ეპოსი გადმოგვცემს ქალის მშობიარობის ამბავს ბოსელში. დონბეთდირების ჩამომავალი ძერასა თავის სამშობლოდან სამშობიაროდ მიდის ნართების ფუძეზე, სადაც მშობიარობს ბოსელში და ბადებს ტყუპ ვაჟს – ურიზმავსა და ხამიცს (ნართები 1977, 11).

მშობიარობის ადგილი მსოფლიო ხალხთა ყოფაში სხვადასხვა ადგილებში ხდებოდა: ბაქირებში – სამზარეულოში, უდმურდებში – აბაზანაში, ევენკებში – კარავსა თუ შორიახლო მდებარე ნაგებობებში (Решетов А. 1985, 205). საყურადღებო იყო ის ფაქტი, რომ ნივთების უმრავლესობა, რომელსაც მშობიარე ქალი ხმარობდა, ნადგურდებოდა (იქვე, 208).

"მირეულთა" იზოლაციის მომენტი დამახასიათებელი ყოფილა სომხების, (СМОМПК 1892, 56), შუა აზიის ხალხების, (Решетов А. 1985, 208), ევენკების (იქვე, 167), ავსტრალიელთა ხალხებისათვის (Фрэнк Д. 1986, 201), კოსტა-რიკის ინდიელებისა (იქვე), აფრიკელი ზანგებისთვის (იქვე) და სხვა.

უნმინდურ ქალთა განცალკევების წესი გააჩნია როგორც განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფ ხალხებს, ასევე ცივილიზირებულ ერებს – ებრაელებს, რომაელებს, გერმანელებს (მაკალათია ს. 1935, 190).

ირანულ ყოფაში, ყოველ სოფელსა და ქუჩას თავისი სპეციალური ნაგებობა აქვს დედათნესიანი ქალებისთვის. "სპარსული რევიათების" თანახმად, განსაზღვრულ პერიოდში "დასტანისტანში" იმყოფება ირანელი ქალი (ქურციკიძე შ. 1993, 245).

დედათნესიანი და მშობიარე ქალის უნმინდურობის იდეა მთელი სიძლიერითაა ნარმოჩენილი ორთოდოქსულ სარწმუნოებაში. საეკლესიო მოძღვრების თანახმად, მნიდოვან ქალს ეკრძალება სანთლის

დანთება, წირვა-ლოცვას კი - დედათნესიანი ქალებისთვის განკუთვნილ კუთხეში ისმენს. ბიბლიის თანახმად, "თუ დედაკაცი დაორსულდა და ვაჟს გააჩენს, შობის შემდეგ შვიდ დღეს უწმინდურია იგი, როგორც ნიდოვანების დროს ისე უწმინდურდება" (ლევიანი. 12: 2-6).

"შინა" და "გარეს" ოპოზიციურმა დაპირისპირებულობამ, მოცემულ შემთხვევაში, მირეულ ქალთან მიმართების ასპექტში იჩინა თავი. ის შეესაბამება "წმინდა - უწმინდურის" წყვილს, რომელიც არა მარტო კოსმიურ სივრცეს, არამედ ადამიანის სხეულსაც კი ჰყოფს, ქრისტიანობის ზეგავლენით შემოტანილი "ზე" და "ქვე" კატეგორიების პრინციპით. მ. ბახტინი წერს, რომ კოსმიურ ასპექტში "ზე" და "ქვე" იხმარებოდა აბსოლუტური და მკაცრი ტოპოგრაფიული მნიშვნელობით. "ზე" არის ცა, ხოლო "ქვე" - მიწა. სხეულებრივ ასპექტში, რომელიც არასოდეს არ ემიჯნება კოსმიურს, "ზე" უდრის სახეს, თავს, "ქვე" მუცელს, გამოყოფისა და გამრავლების ორგანოებს (Бахтин М. 1965, 3-68).

ამ კონცეფციის გათვალისწინებით, აგრძელებს რა მსჯელობას სხეულის სივრცობრივი დაყოფის შესახებ, ი. სურგულაძე აღნიშნავს, რომ ქრისტიანული იდეოლოგიის შესაბამისად, ქვედა ორგანოებით ქმედება უწმინდურად და საძრახისად მიიჩნეოდა. იგივე ვითარება მოწმდება ხალხურ ყოფაში, სადაც სქესთა ურთიერთობა და მშობიარობა უწმინდურად იყო მიჩნეული (სურგულაძე ი. 1987, 81).

სისხლი, როგორც "უწმინდური" ელემენტების შემცველი, არ შეიძლებოდა უზენაესს მიეღო მსხვერპლად. ი. სურგულაძის აზრით, ქართველთა რელიგიურ პრაქტიკაში ზეცა მამაზეციერის სამეფო იყო, ქვევით მიწას - დედამდეიარე ენოდებოდა. შენიღული მსხვერპლიდან სული მამაზეციერს განეკუთვნებოდა, სისხლი - დედამდეიარეს, ხოლო ხორცი - ადამიანებს (სურგულაძე ი. 1978, 82).

რელიგიური ზნეობების საფუძველზე "მირეული" ქალი "წმინდას" მოცილებულ არსებას წარმოადგენდა, რომლის უწმინდურობა არა მხოლოდ მას, არამედ ოჯახსაც "აუწმინდურებდა", ამიტომაც ედებოდა გარკვეული სახის ალკეეთები "მეზოსლე" ქალის პატრონს საქმიანობის სხვადასხვა სფეროში, განსაკუთრებით, მონადირეობაში, რადგან ნადირობა "წმინდა საქმიანობის" დარგს განეკუთვნებოდა. სანადიროდ წასვლის წინ "განწმენდა" მიგვითითებს, რომ ნადირობა საკრალური აქტია იყო. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ მნიდოვანება არა მხოლოდ მონადირის სანადიროდ გამგზავრების ხელისშემშლელი ფაქტორი იყო,

"მირეული" ქალი რელიგიურ პრაქტიკაში იმდენად უნმინდურად იყო მიჩნეული, რომ ხატის მსახური არათუ დედათნესიან ან მშობიარე ქალს, არამედ მის ოჯახის წევრებსაც კი ერიდებოდა.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ხევისბერობის კანდიდატს მწყემსობა უნდა მიეცოდა, რადგან მწყემსს დოღში შესვლა სჭირდებოდა, რაც "ნმინდა კაცისათვის" უნმინდურობის ტოლფასი იყო, ეს კი მ. კანდელაკის აზრით, მკაცრად იკრძალებოდა ზნეობრივი და ფიზიკური სინამდის მიმყოლი კაცისათვის (კანდელაკი მ. 1999, 43).

მონადირისა და ხატის მსახურთა სინამდის ნორმების იდენტურობის შესახებ თ. ოჩიაური წერს, რომ სანადიროდ გამგზავრების დროს დაცული აღკვეთები თავიანთი ხასიათითა და მიზანდასახულობით ემთხვევა ვეჯარ-ხატების კულტში შესასრულებელ სათანადო ნესებს და ეს ალბათ, იქიდან გამომდინარეობს, რომ მონადირემ ფეხი უნდა დაადგას მთა-წვერთ პატრონი ღვთაების სამფლობელოში, ნმინდა აღვალზე, ისევე, როგორც ხატში, ღვთაების საბრძანისსა და მიდამოში ხატის მსახურმა (ოჩიაური თ. 1985, 170).

ზემოაღნიშნული მასალიდან გამომდინარე, მონადირე "ნმიდობს" ისე, როგორც ხატის მსახური, ერიდება მებოსეულე ქალს, მშობიარეს. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ "უნმინდურობის" შემხები მონადირე, ხევისბერი, დეკანოზი, დასტური, ქადაგი ტანს ხშირად იბანს, მათ ოფლისდენა მუშაობის დროს ეკრძალებათ (ოჩიაური ა. 1991, 223). მთაფლიო რელიგიური აზროვნებიდან გამომდინარე, სხეულიდან ყოველგვარი გამოწვევა "უნმინდურობასთან" ასოცირდება (ქურციკიძე მ. 1993). ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ "მირეული" ქალი და მშობიარე სახლში დაბრუნებამდე იბანენ ტანს, რაც კეთდება უნმინდურობის ჩამოსაშორებლად და განმეიდის რიტუალის ერთგვარ პროცედურად უნდა იქნას მიჩნეული (ზურაშვილი მ. 2000, (ა) 154-163).

ტანის დაბანის, როგორც განმეიდის ერთგვარი საშუალების ფაქტს, ვხვდებით ბიბლიაში, რომლის მიხედვით, უფალმა მოსეს გამოუცხადა, რომ მთელი საზოგადოების წინაშე, სადღესასწაულო კარავის შესასვლელთან დაებანა სამღვდელოდ გამზადებული აარონი და მისი შვილები (ლევიაანი. 8:3-6).

ხალხურ ტრადიციაში დამონებული მასალის მიხედვით, ასევე, უაღრესად საინტერესოა სანადიროდ გამგზავრების წინ შესრულებული სამონადირეო ლოცვის რიტუალი, რომელიც ნადირთ მფარველ-

თა სახელზე ტარდებოდა მათი კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად. ხევსური მონადირე სახლიდან გამოსვლისას "ნადირთ მენადირის გამჩენს" სთხოვდა წარმატებას ნადირობაში (ბალიაური მ. მაკალათია ნ. 1940, რვ, 10). ამგვარი რიტუალი საქართველოს სხვადასხვა კუთხესაც ახასიათებს და ხაზს უსვამს – ნადირობის, როგორც "წმინდა ხელობის" ფუნქციას.

რაჭაში სანადიროდ წასვლის წინ შეიკრიბებოდნენ მხოლოდ იმ ოჯახის წევრები, საიდანაც მიდიოდა მონადირე სანადიროდ და ოჯახის უფროსი (დედაკაცი ან მამაკაცი) ჯიხვის რქებზე დაანთებდა სანთელს. ამ რიტუალის შესრულებისას გავრცელებული იყო შემდეგი ლოცვა: "ოჩოპინტრა ბედნიერო! ოჩოპინტრა შშვენნიერო! მოგვეცე შენი მონყალება, შენი ნამწყემსური ნადირი" (რობაქიძე ა. 1941, 189).

ფშავეში, დაუნერგლი სამონადირეო კანონის თანახმად, მონადირე, რომელიც სანადიროდ უნდა წასულიყო მეორე დღეს, იმ დღეს, იმ ღამეს სანთელს აანთებდა და იტყოდა: "ღმერთო, ნადირთა მეფეო, შენს სახელზე იყოს ეს დანთებული სანთელი, გთხოვ, დალოცვილი ხელი აღმიმართო" (ბოძაშვილი ლ. 1988, 40).

სვანეთში, სანადირო ადგილზე მისვლისას, კლდის პირველ შესასვლელში, მონადირე ამოიღებდა დედის ან ცოლის ხელით გამოშვებულ "ხმელგანატეხს" (რიტუალურ პურს, რომლის ზედაპირი დაფანტული სხივების მსგავსად იყო დაჭრელებული), სანთელს აანთებდა, "ხმელგანატეხის" შეჭმამდე ილოცებდა ამ სიტყვებით: "ღმერთო, მშვიდობიანად დამაბრუნე სახლში, მარჯვენა დამილოცე, დალი!" (ვირსალაძე ე. 1964, 27).

სამონადირეო საქმიანობაში ასევე მნიშვნელოვან ფუნქციას ასრულებდა საგზალი. სვანურ ყოფაში ეს იყო "ხმელგანატეხი" ანუ რიტუალური პური (მარგიანი დ. 1940, 5). ხევსურულ სამონადირეო ტრადიციაში მონადირეს ძველად ეკრძალებოდა წაელო ერბო, სავინი, მოხარბული ან მოუხარბავი ხორცი. ზოგიერთი ცნობის თანახმად, ყველის წაღებაც კი არ შეიძლებოდა. ყველის მაგივრად პურთან ერთად მიჰქონდათ მარილი (ბალიაური მ. მაკალათია ნ. 1940, რვ. 1, 9).

სამონადირეო საგზალი მკაცრად განსაზღვრული და ხორცის რაციონისაგან თავისუფალი უნდა ყოფილიყო, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მონადირეს ნადირობაში წარუმატებლობა ელოდა. ამის შესახებ მოგვითხრობს ხევსურული გადმოცემა: მონადირე განსაკუთრებული იღბლიანობით ხასიათდებოდა და შინ მრავლად მოჰქონდა ნანადირევი.

ერთხელ ცოლმა იფიქრა, კარგ სადილს გავაჭან და უფრო ბევრ ვიხვს მოკლავსო და გაუმზადა ხაინი. მონადირე ნაჲიდა სანადიროდ, მაგრამ ხელცარიელი დაბრუნდა (იქვე. რვ. 4, 34).

რაჭველი მონადირე, ლორის ხორცს საჭლად არასოდეს ნაილებდა, ყოველ შემთხვევაში, მაშინ მაინც, როცა შიშველ კლდეში ვიხვზე უხდებოდა ნადირობა. თუმცა, ლორის ტყავის ქალამანი საუკეთესოდ იყო მიჩნეული, ხშირ შემთხვევებში, მის ჩაცმასაც კი ერიდებოდა იგი (რობაქიძე ა. 1941, 161).

ფოლკლორული მასალის თანახმად, მონადირე, წესისამებრ, მშრალი, უხორცო საჭმლით მიდიოდა სანადიროდ ("მონადირე ჩორლა") (ქართული ხალხური პოეზია. I 1972, 101-105; 228) რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მას მარცხი ელოდა.

საგზის ამგვარი სახით შერჩევა - ცხიმ-ხორცეულის რაციონიდან ამოღება, შესაძლებელია მარხვის ერთგვარ ფორმად იქნას მიჩნეული. სამონადირეო მარხვის წესს იცნობს ნართების ეპოსიც. ნადირთ მფარველი ავსათი საღვთო სუფრაზე საზეიმოდ აცხადებს, რომ სანადიროდ წასულმა მონადირემ მისი სახელის სადიდებლად თან უნდა წაიღოს სამი ხაჭაპური (ნართები. 1977, 39).

სამონადირეო მარხვის შესახებ ცნობა გვხვდება ჰინდუიზმის რელიგიურ ყოფაში. მონადირე ატარებს განწმენდის რიტუალს, სასიყვარულო ურთიერთობის შემდეგ ბანაობს, იცვამს სუფთა ტანისამოსს, აცხობს პურს და საზეიმოდ ჭამს მას. ამავე დროს, მას ეკრძალება, საჭლად, უწმინდური საჭმლის - ხახვისა და კვერცხის წაღება (Иеттмаp K. 1986, 449).

მარხვის რეჲიმი, როგორც სინმინდის ნორმა, დამახასიათებელია ჯვარ-ხატის მახურთათვისაც, რომლებიც სამონადირეო წესის მგავსად, ერიდებიან ლორის, ქათმის ხორცის, კვერცხის ჭამას (მაგ., ფშავეში ხევისბერები, თუშეთში - ხელოსნები, დასტურები და სხვა (მაკალათია ს. 1983, 204-205; მაკალათია ს. 1985, 194; ერისთავი რ. 1986, 74-75).

ტრადიციულ ყოფაში მოქმედი მარხვის პრაქტიკა შესწავლილია ვ. ბარდაველიძის ნაშრომში (ბარდაველიძე ვ. 1939) მისი ამსახველი მასალა მოიპოვება ნ. აბაკელიას, ქ. ალავერდაშვილის, ნ. ლამბაშიძის "ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარში" (აბაკელია ნ. ალავერდაშვილი ქ. ლამბაშიძე ნ. 1991).

მარხვა, როგორც სინმინდის ერთგვარი ნორმა, ფიგურირებს

ორთოდოქსულ ქრისტიანულ სარწმუნოებაში, სადაც, ამ რელიგიის მიმდევრები კვირის ორი დღის – ოთხშაბათისა და პარასკევის გარდა, დიდი დღესასწაულების დროს, იცავენ სამარხვო რეჟიმს (სახარება).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება აღინიშნოს შემდეგი:

1. მითოსა და რელიგიურ საქმიანობაში ნადირობა "წმინდა საქმედ" არის მიჩნეული, ხოლო ირემი, ჯიხვი – "წმინდა ნადირად" სანადიროდ გამგზავრების წინ მონადირე იცავს სინმინდის ცნობილ ნორმებს. რელიგიურ პრაქტიკაში მებოსლეობა, მშობიარობა – "უნმინდურობასთან" ასოცირდება, ამიტომ ამგვარი შემთხვევების დროს, მონადირე ვერ წავა სანადიროდ. სინმინდის ნორმებს იცავენ: ხატის მსახურნი, ეკლესიის წარმომადგენლები თუ მიმდევრები, რადგან "წმინდა საქმეს" ემსახურებიან. სამონადირეო საქმიანობაში აუცილებელ დეტალს წარმოადგენს ნადირთ მფარველთა კეთილგანწყობის მოპოვება, რაც ლოცვის რიტუალის სახით გამოიხატება. ასევე, უაღრესად საინტერესოა, სამონადირეო საგალი, როგორც მარხვის ერთგვარი ფორმა, რომელიც სინმინდის დაცვის ცნობილ ნორმებს უკავშირდება და რომელიც მოქმედებს როგორც ხალხურ პრაქტიკაში, ასევე ორთოდოქსულ ქრისტიანულ სარწმუნოებაში.

კერა და სამონადირეო რიტუალი

არქაულ საზოგადოებაში კერა და მისი შემოგარენი წმინდა ადგილს წარმოადგენდა, რომელსაც თავისი მფარველი ღვთაება ჰყავდა. დედა ღვთაების ტიპს შორის, ბერძნულ პანთეონში გამოვლენილია ელიზურ ქალღმერთთა პროტოტიპის სამი ძირითადი სახე, რომელთადაც ერთ-ერთი – კერის მფარველ ქალღმერთს უკავშირდება, რომელიც ათენას პირველსახეს წარმოადგენდა (Μασσων Β. Μ. Σαριανιδι Β. Ι. 1973, 98). ხრამის დიდ გორაზე აღმოჩენილი ქანდაკებები მკვეთრად გამოხატული დედობრიობის ნიშნით – განიერი თეძოებითა და დიდი მკერდით – ნაპოვნია მუდმივი ცეცხლის შესანახ საოჯახო კერასთან ან ზოგიერთი მათგანი მოპოვებულია უშუალოდ ნაცრით ამოვსებულ კერაში, რაც მოუთითებს იმაზე, რომ ისინი უშუალოდ – კერის კულტს უკავშირდებიან და ადამიანისათვის სასიცოცხლო მნიშვნელობის მქონე

საოჯახო კერების მფარველებს წარმოადგენენ (ხიდაშელი მ. 1982, 100). როგორც არქეოლოგიური მასალის, ასევე ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამონ-მებული ინფორმაციის თანახმად, კერის კულტი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა არქაული საზოგადოების ცხოვრებაში.

წამრომის მზანია, დაახასიათოს ის სოციალური გარემო, რომელშიც ხორციელდებოდა უძველესი რიტუალები. არქაული სოციალური ერთეული არის – გვარი და შესაბამისად, ჩვენთვის საინტერესო რიტუალური პრაქტიკა გვარში უნდა აღმოცენებულიყო. გვარი ყოველთვის დაკავშირებული იყო კერასთან, რომელიც საცხოვრებლის საკრალური სივრცის ცენტრად ითვლებოდა, სივრცისა, რომელშიც გარკვეული იერარქიით განლაგდებოდა გვარი. ამიტომ, კერასთან დაკავშირებული რიტუალები ძველი სოციალური ყოფისა და სამეურნეო პრაქტიკის ელემენტებს შეიცავს.

კერასთან დაკავშირებული სამეურნეო ყოფის ძველი ელემენტები შემორჩა სამონადირეო ტრადიციას, რომლის ერთ-ერთი წესის თანახმად, სანადიროდ გამგზავრებამდე მონადირე საქვაზე ვაჭყს ჰკიდებდა ხელს, რომელიც შუაცეცხლზე იყო ჩამოკიდებული. მონადირის ამ მოქმედებას ა. რობაქიძე ცრუმორნმუნეობით ხსნის (რობაქიძე ა. 1941, 167).

ამ სამონადირეო წესის მხოლოდ ცრუმორნმუნეობრივი შეხედულებით ახსნა შესაძლოა, არადამაკმაყოფილებლად მოგვეჩვენოს, თუ გავიხსენებთ კერის მნიშვნელობას, მის არსსა და ადგილს კოსმიურ-მითოლოგიურ-რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში, რომლის თანახმად, კერას უდიდესი საკრალური მნიშვნელობა გააჩნდა და მასთან ხორციელდებოდა ყველა მნიშვნელოვანი რიტუალი. იგი იყო ძირითადი ორიენტირი სახლის შიდა სივრცის სქესობრივ-ასაკობრივი დანაწილებისას (სურგულაძე ი. 1993, 35). კერის კულტი თავისი შინაარსით გვარის, ოჯახის გამაერთიანებელი ცენტრი იყო, ხოლო კერა – მარადიული სიცოცხლის სიმბოლო. ქართველ და კავკასიელ ტომებში კერის კულტს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. კერძოდ ის დიდ როლს თამაშობდა საქორწინო ცერემონიალებში, როდესაც გვარში ან ოჯახში გარეშე პირის ინკორპორაცია ხდებოდა. ამიტომ იყო, რომ დიდი ყურადღება სახლის იმ ნაწილს ექცეოდა, სადაც კერა, ცეცხლი იყო მოთავსებული (ჩიტაია გ. 1941, 310).

კერა წარმოადგენდა რწმენა-წარმოდგენების მნიშვნელოვან ცენტრს, რომელსაც მრავალი ალკვეთა უკავშირდებოდა: 1. კერასთან ბინძური

ხელით შეხება (განსაკუთრებით ცეცხლზე მდგომ პურის საცხობ კერასთან), აკრძალული იყო. 2. კერასთან მიმართებაში დაუშვებლად ითვლებოდა ბილნი სიტყვების წარმოთქმა და მოქმედება (ხარაძე რ. 1939, 71-72). 3. უწმინდური ქალი კერას ვერ გაეკარებოდა. რწმენის ამგვარი ნაკვალევი დაცულია როგორც ქართველებში, ისე ოსებში (Решетов А. 1985, 202). 4. კერის ცეცხლი ჩაუქრობელი უნდა ყოფილიყო და მისი ჩაქრობა კერის დაქცევას მოასწავებდა. აფხაზებში წყევლად ითვლებოდა ისეთი გამონათქვამები როგორიც იყო: "გაგიქრეს ცეცხლი" ან "გაგიქრეს კერაზე ცეცხლი", რაც სახლის დაქცევას შეესიძლებოდა (Чурсин Г. 1963, 64). ასეთი გამონათქვამი საქართველოს სხვა კუთხესაც ახასიათებს და მნიშვნელობით იდენტურია. 5. კერის შემოვლა, საკიდელზე ხელის მოკიდება ხდებოდა ინკორპორაციების დროს, შვილად აყვანისას, მოშულლეთა შერიგებისას. კერის ჯაჭვის ამოდ შეხება დაუშვებელი იყო და ბასკებში იგი უბედურებას მოასწავებდა (გაბუნია ს. 1955, 53). 6. კერის გაქრობა, საკიდელის ჩამოხსნა ხდებოდა განსაკუთრებულ შემთხვევებში, როცა ოჯახში მიცვალებული იყო (იქვე, 53). ასევე, კერიაში ცეცხლის ჩაქრობა იცოდნენ ბატონების დროს (მაკალათია ს. 1950, 143). ამ რიტუალს თავისი მნიშვნელობა გააჩნდა, რაც ბატონების, სახადის კულტთან მონივნით დამოკიდებულებაში გამოიხატებოდა და ხალხური რწმენა-წარმოდგენები ამ დროებით მოვლენას ხსნიდა იმით, რომ ბატონების ანგელოზს ფეხი არ დასწვოდა ნაკვერჩხლებზე (იქვე, 143). 7. საკიდელის ჩამოხსნა, გადმოგდება ოჯახისთვის შეურაცხყოფად ითვლებოდა (ჩართოლანი მ. 1961, 28). 8. საკულტო საგნად ქცეული საკიდელი მხოლოდ საქორწინო ცერემონიის დროს ხდებოდა ჩამოხსნისა და დატყვევების ობიექტი. ამ მოვლენასაც თავისი რელიგიური არსი ჰქონდა და შორეული წარსულის ექოს წარმოადგენდა (მაკალათია ს. 1985). 9. კერა იყო ის ადგილი, რომელთანაც ხდებოდა უცხო პირის სანათესაო გარემოში შესვლა-დაახლოება საერთო სუფრის, ტრაპეზის მეშვეობით (ზურაშვილი მ. 2002 (ა), 252-259).

ქართულ სინამდვილეში კერა – სახლის, ოჯახის აღმნიშვნელ სიტყვას წარმოადგენდა, რომლის გარშემო იკრიბებოდა მთელი ოჯახი. ამ აზრს გამოხატავს შემდეგი გამოთქმა: "ერთი კერიისანი ვართ და ერთი ცეცხლისანი", რაც ერთი ოჯახის წევრებს, უახლოეს ნათესავებს ნიშნავდა (სახოკია თ. 1956, 173).

კერას უკავშირდებოდა საქორწინო რიტუალები, რომლის დრო-

საც ხდებოდა პატარძლის ზიარება საოჯახო-გვაროვნულ კულტთან. ამგვარი რიტუალები დაფიქსირებული იყო ხევსურეთში (მაკალათია ს. 1935, 177; მელიქიშვილი ლ. 1987, 80), სვანეთში (ხარაძე რ. 1939, 14), ხევი (მაკალათია ს. 1934, 104), თუშეთში (მაკალათია ს. 1985, 165), მთიულეთში (მაკალათია ს. 1930, 116), რაჭაში (მაკალათია ს. 1987, 67), საინგილოში (ჯანაშვილი მ. 1913, 22-23) და სხვა.

საინტერესოა მთიულეთში დაცული წესი, რომლის მიხედვით, თუ სოფელს ეკლესია შორს ჰქონდა, ჯვრისწერას სხვა დროისათვის გადასდებდნენ და მხოლოდ კერის შემოვლით კმაყოფილდებოდნენ (ითონიშვილი ვ. 1960, 251). როგორც ვხედავთ, ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდეგ კერა, განსაზღვრული დროის მანძილზე, კვლავ ინარჩუნებს თავის რელიგიურ მნიშვნელობას.

ხალხის ცნობიერება გვიანობამდე ინახავს კერასთან დაკავშირებულ წარმოდგენებს. ამას ადასტურებს ის შემთხვევა, რომ ოსებში გათბობის ღუმელზე გადასვლის შემდეგ, ოჯახში თავის ადგილას დარჩა საკიდელი (Чибиров Л. 1983, 358).

ცნობილი ფაქტია, რომ კერასთან მიახლოება შეეძლო მხოლოდ ოჯახის წევრს ან ოჯახთან დაკავშირებულ პირს. ფშავში მარჯეკალი ოჯახში შესვლისას, კერის გრძელ შემა-ძელზე ჩამოჯდებოდა, აიღებდა მუგუნალს და ცეცხლში რამდენჯერმე ჩაჩეკავდა, რაც იმას ნიშნავდა: "შინაურიმც ვიქნებო" (ბოძაშვილი ლ. 1988, 48).

ქიზიყში პატარძლის კერის გარშემო შემოვლის რიტუალის მიმანიშნებლად შეიძლება ჩავთვალოთ შემდეგი ფრაზა: "პატარძალი თავის კერას ემშვიდობებაო", რომლის არსს, ალბათ, მამის ოჯახის კულტთან დამშვიდობება და ქმრის ახალი კულტის გაზიარება შეადგენდა.

ცნობილია ის ფაქტი, რომ ოსებში პატარძალი სამჯერ შემოუვლიდა მამის კერას, შემდეგ – ქმრის კერას. სამხრეთ დალესტნელ მთიელებში ქორწილის დროს, მშობლიურ სახლთან დამშვიდობებისას, პატარძალი კოცნიდა კერის მინას (Чибиров Л. 1983, 357).

დაუშვებელი იყო კერაში ცეცხლის გაქრობა, კერის მოშლა, საკიდელის გარეთ გადმოგდება – რაც ოჯახის დაქცევის სიმბოლურ გამოხატულებად ითვლებოდა. მტრის მიერ კერის მიმართ ასეთი მოქმედების ჩადენა ოჯახის შეურაცხყოფას წარმოადგენდა და დანაშაულად ითვლებოდა (ჩართოლანი მ. 1961, 135).

ქართულ მითოსულ წარმოდგენებში კერიის ცეცხლის გაქრობა და საკიდელის ჩამოგლეჯვა თანაბარი მნიშვნელობის მოქმედებებია, რომელიც

მტრის საბოლოო განადგურებას მოასწავებს. ამის შესახებ მტყვევლებს მდიდარი ხალხური პოეზია, რომელიც თავის ნაშრომში წარმოადგინა ზ. კიკნაძემ (კიკნაძე ზ. 1996, 101).

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ქაჯავეთიდან საკიდელის წამოღება შემთხვევითობას არ მიენერება. ღვთისშვილი ჩამოგლეჯს მას და წაიღებს თავის საბრძანებელში, როგორც მტერზე საბოლოო გამარჯვების სიმბოლოს (ქართული მითოლოგია. 1992; ოჩიაური თ. 1957, 188).

საკიდელის გარეთ გამოგდება, მთიელთა წარმოდგენებში – ვაჟის სიკვდილის ტოლფასად არის მიჩნეული. მთიელთა ერთ-ერთ საჩივარში ნათქვამია, რომ მან არამარტო მომიკლა ვაჟი, არამედ საკიდელი გადმოაგდო კარს იქით (Ковалевский М. 1986, 33).

ერთადერთ მომენტს, რომლის დროსაც, საკიდელის ჩამოგდებას მსხვერპლი არ მოსდევს, ფშავში არსებული საქორწინო რიტუალი წარმოადგენს, როცა, პატარძლის ძმა და მყარი, სამჯერ დარტყმით, ჩამოწყვეტდნენ საკიდელს და ატყვევებდნენ მას, რომელიც ოჯახს უნდა გამოესყიდა (მაკალათია ს. 1985, 134). ამის მსგავსი მოვლენა დადასტურებულია ოსებშიც (Чиниров .Г. 1983, 357) ამ ფუტსაც თავისი ახსნა მოეძებნება, რომელიც უძველესი, მოტაცებითი ქორწინებიდან მომდინარეობს.

საკიდელი, ხალხური წარმოდგენის თანახმად, ციდან იყო ჩამოკიდებული. ის თითქოს აერთიანებდა კერას-მდებრულ სანყისს, ცასთან – მამრულ სანყისთან, ხოლო თავად საკიდელი მამრული ბუნების ელემენტად მიაჩნდათ. ამიტომაც, ხალხური წარმოდგენის მიხედვით, საკიდელის ჩამოგარდნა მამაკაცის, ხოლო კერის დანგრევა – დედაკაცის სიკვდილის მანიშნებელი იყო (ბედუციძე ლ. 1973, 112).

აქვე უნდა მოვიხსენიოთ ამირანის გორაზე აღმოჩენილი ნალისებური ზესადგრები, რომელიც კერის კულტს უკავშირდება. ამგვარი ზესადგრების სერია ნაპოვნია ანატოლიის, ჩრდილოეთ სირიისა და პალესტინის ტერიტორიაზე. ეს კულტურები "მტკვარ-არაქსის" კულტურის თანადროული, ან, შესაძლოა, გვიანდელია. თიხის ზესადგრები მიესადაგება ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე აღმოჩენილ ანალოგიურ თიხის ნაქეთობებს. იტიფალური ქანდაკებიანი ზესადგრები (ჩუბინაშვილი ტ. 1963, 68) ხაზს უსვამს მამაკაცის – ოჯახის შესვეურისა და პატრიარქის როლს (ჩუბინაშვილი ტ. 1965, 125). ჩანს, ამ პერიოდში მამაკაცის მიერ კერასთან სრულდებოდა რიტუალი, რისი დასტურია, სწორედ ანთროპომორფული ზესადგრები.

ზეპირსიტყვიერი მასალის მიხედვით, საკიდელი-დედაბოძი-ტენკვი-ჯაჭვი ერთი და იმავე ფუნქციის მატარებელია და სიმბოლურად გამოხატავს ცისა და მიწის ერთიანობას. ამავე მნიშვნელობით გვევლინება იგი ამირანის ეპოსში. აქ ყამარ ქალი ცასთან ჯაჭვით არის შეერთებული (ჩიქოვანი მ. 1947), ერთ-ერთი ზღაპრის მიხედვით, ქობს ბოძად ოქროს ტენკვი აქვს შედგმული (სურგულაძე ი. 1993, 189), რომელიც დედაბოძის ფუნქციას ასრულებს. აქვე უნდა მოვიხსენიოთ გადმოცემები, რომელიც ზეციური შიბით ხესთან დაკავშირების შესახებ მოგვითხრობენ, სადაც დაბრძანდებიან ღვთაებები (მაგ. ლაშარის ჯვრის მუხა ფშავეში) (ოჩიაური თ. 1957; სურგულაძე ი. 1993, 180) და სხვა.

საკიდელი საკულტო მნიშვნელობის ობიექტს წარმოადგენდა. მოხვევ "ქობსაკიდელის მადღზე" ლოცულობდა (ითონიშვილი ვ. 1960, 253). ხაზარეთში საკიდელს, როგორც ნმინდა ნივთს ისე უყურებდნენ და მასზე ლოცულობდნენ (Чинириш П. 1983, 358). ასევე, საკიდელი ოჯახის მფარველი ძლისა და მადლის მიმანიჭებლად მიაჩნდათ (ითონიშვილი ვ. 1960, 259).

კერა იყო ის ადგილი, სადაც ცეცხლი გამუდმებით ენთო (გაბუნია ს. 1955, 53). კერის მარადიულობის სიმბოლურ გამოხატულებას წარმოადგენდა მასზე საახალწლოდ ჯიროკის დადება, რათა ცეცხლს კვირამდე გაეტანა (მირიანაშვილი პ. 1986, №16).

კერის გაქრობა ხდებოდა მაშინ, როცა ოჯახში მიცვალებული იყო. სვანეთში მიცვალებულის დამარხვის დღეს კერას იღებდნენ და ცეცხლს აქრობდნენ (ჩართოლანი მ. 1961, 135).

ფშავე-ხევსურეთში, ოჯახის უფროსი რომ მოკვდებოდა, საკიდელს განყვეტდნენ. სამეგრელოში, კერას ჩააქრობდნენ და "პირის ახსნაზე" ხელახლა დაანთებდნენ (გაბუნია ს. 1955, 53).

საკიდელთან დაკავშირებული საინტერესო ჩვეულება შემოუნახათ ოსებს. თუ გარდაცვლილს შთამომავლობა არ დარჩებოდა, საკიდელს ჩაასვენებდნენ და საფლავს დაადებდნენ. დაკრძალვის შემდეგ საკიდელს უკან აბრუნებდნენ და თავის ადგილზე ჰკიდებდნენ (იქვე, 53).

კერასთან ხდებოდა ისეთი უდიდესი აქტის შესრულება, როგორც დანაშაულის პატიება. მასთან შევედრების ფორმები სხვადასხვაგვარი იყო, სირცხვილად ითვლებოდა საკიდელზე ხელმოკიდებულ მოსისხლეს თუ ოჯახი არ შეურიგდებოდა. ასევე, საყურადღებო იყო ის მომენტიც, რომ კერის მიერ ნაპატიებ პირს შემდეგ შვილად იყ-

ვანდნენ (ჩართოლანი მ. 1961, 144; მაკალათია ს. 1935, 101-102).

შეილობილის ვალი სხვადასხვა შესანიშნავებითა და ვალდებულებით გამოისატებოდა. უშუილო რომაელს შეილი აუცილებლად უნდა აყვანა, რომ კერას თაყვანისმცემელი ჰყოლოდა (მირიანაშვილი პ. 1986, №16).

სტუმრის მიღებისას მნიშვნელოვან როლს – კერა ასრულებდა. ოჯახში მისულ სტუმრებს კერის ირგვლივ შემოატარებდნენ და სუფრასთან მიიწვევდნენ, რაც შეიძლებოდა ისე განხილულიყო, როგორც ოჯახის მფარველობაში შესვლის მანიშნებელი ფაქტი (მონერილია მ. 1982, 36). ასევე, შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ სტუმრები, საქორწინო ცერემონიალის დროს, კერის გარშემო სხედან (ჯანაშვილი მ. 1913, 156-157). ეს მოვლენა შეიძლება განვიხილოთ, როგორც სანათესავო უფრედში უცხო პირის ინკორპორაციის აღმნიშვნელი ფაქტი.

კერის გარშემო მიმდინარეობდა უძველესი სანათესავო ერთეულის, გვარის, სამეურნეო და რიტუალური ცხოვრება. ამიტომ კერა და მასთან დაკავშირებული მატერიალური, სივრცობრივი თუ რიტუალურ-მითოსური კომპლექსები განსაკუთრებით არქაული ტრადიციებით არის აღბეჭდილი. ეს ტრადიციები თავს იჩენს ავსტრალიელთა ტოტემურ დღესასწაულზე. ტოტემის გამრავლების დღესასწაულზე (ინტიჩიუმა) იკრიბება ამ გვარის ხალხი და ეს წესი უმკაცრესადაა დაცული (Народы Австралии... 1956, 217; სურგულაძე ი. 1993, 47). ამ დღეს ტოტემური ჯგუფი ასრულებს ცხოველის რიტუალური შეჭმისა და გაცოცხლების საკრალურ პრაქტიკას, რომელიც, მოგვიანებით, მინათმოქმედ ხალხთა რელიგიაში უკვე ღვთაებათა კომპეტენციაში შედის.

კავკასიური მითოსი მდიდარ მასალას შეიცავს ნადირთ მფარველების შესახებ, რომლებიც სანათესავო წრეს წარმოადგენენ. აკავშირებთ საერთო კერა, სადაც ასრულებენ სტუმართმასპინძლობის მოვალეობებს. შემთხვევით შესწრებულ მონადირეებს, კერიის ცეცხლის გაზიარების შემდეგ, სუფრასთან იწვევენ, ანუ ასრულებენ "გარეშე" პირის ღვთაებათა სანათესავო ჯგუფებში მოხვედრის სავალდებულო წესებს. კერის გარშემო შემომსხდარ ღვთაებათა ჯგუფზე გადადის ტოტემური ჯგუფის ფუნქცია, რომელიც ცხოველის მოკვლისა და აღდგენის რიტუალს შეიცავს. გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ ძველი პანთეონი ნათესავური ჯგუფებით არის წარმოდგენილი. მაგ. აფხაზურ ყოფაში დამონებული მასალის მიხედვით, აყვიპმას, რომელიც ნადირთ მფარველს წარმოადგენს, ჰყავს ცოლი, ცოლიანი ვაჟი

- ივანე, ასული (ან ასულები) (Чурсин Г. 1963, 74).

ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში დაცული თქმულებები გადმოგვცემს ნადირთ მფარველთა ცხოვრების ამბავს. ისინი იერარქიის მიხედვით სუფრასთან სხედან და სათავეში უფროსი უზით, რომელიც ნადირთ ლთაებას წარმოადგენს (ვაჟა-ფშაველას პოემა "ხის ბეჭი" (ვაჟა-ფშაველა. 1965, 265). ასეთივე იერარქიული წესით ხდებოდა კერასთან ოჯახის წევრთა განლაგება საქართველოს სინამდვილეში, სადაც გამოყოფილი იყო "საუფროსო" სკამი, რომლის დაკავება პატრონის გარდა, არავის შეეძლო (მაკალათია ს. 1935; ჩართოლანი მ. 1961; ხარაძე რ. 1939). ამგვარი სკამის არსებობის ფაქტს ვხვდებით ისლანდიურ საგაში, სადაც გამოყოფილია საპატიო სკამი სახლის პატრონისთვის (ნიალის საგა. 1977, 379).

ნადირთ მფარველებთან სუფრაზე მოხვედრა, "უცხოვს" მიერ კერიის ცეცხლის გაზიარება, იმ სწანათესავე ჯგუფთან დაახლოვების მომენტს წარმოადგენს. მითები, რომლებიც მონადირის ნადირთ მფარველებთან სტუმრობის ამბავს გადმოგვცემს, შემდეგ სიუჟეტს შეიცავს: ს. ლებში ჩანერილი მასალის მიხედვით, სტუმარ-მასპინძელი (ანგელოზები და მონადირე) კერიას უზის (ვირსალაძე ე. 1964, 220-2201), მეგრულ მითში "ტყაში მავა" მონადირეს ეპატიჟება სუფრასთან (Лжанашия Н. 1915, 108), ვაჟა-ფშაველას პოემაში მონადირეს ლხინზე უცნობი ხმა იხმობს. სუფრის თავში ლამაზი ქალი ზის და ის მასპინძლობს მას (ვაჟა-ფშაველა. 1965, 265).

აფხაზურ ყოფაში მონადირის შვილს მსახური შვაკვაზი მიიყვანს აუვეიშპასთან, რომელიც მას სუფრასთან მიიწვევს (Чурсин Г 1963, 78).

დალის ციკლში მანგურს ეხში დალი ესტუმრება მამინ, როცა იგი ცეცხლს დაანთებს და მწვადს შესწავს. ბალადაში არ ჩანს სუფრასთან მიპატიჟების მომენტი, მაგრამ საერთო მითოლოგიური ქარგიდან გამომდინარე, დალი და მონადირე საერთო ტრაპეზს გაიზიარებდნენ (სვანური პოეზია. I, 1939, 277).

ოსური თქმულების მიხედვით, ხამიცი ლთაება ავსათთან არის სუფრასთან მიწვეული (Чурсин Г. 1963, 81).

მონადირესთან საერთო სუფრას იზიარებენ მასპინძელი ეშმაკებიც (Лживигури Ш. 1986, 41-42).

მონადირესთან საერთო ტრაპეზის გაზიარების შემდეგ ნადირთ მფარველები მონადირეს აძლევენ იმ ნადირს, რომელიც მათ უკვე

შეჭამეს და გააცოცხლეს. მონადირე, რომელიც "შინას აგენტს წარმოადგენს გარე-ბუნებაში" (სურგულაძე ი. 1987, 148), გარე-სამყაროს საკრალურ-რელიგიურ სივრცეს კერიის მეშვეობით უკავშირდება. მისი ცეცხლის გაზიარების შემდეგ სტუმარი ნადირობაში ილბლიანი ხდება.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება აღინიშნოს შემდეგი:

1. ზეპირსიტყვიერი მასალის მიხედვით, კერა და საკიდელი საკულტო ობიექტებს წარმოადგენენ და სარიტუალო მნიშვნელობა გააჩნიათ. საკიდელზე ხელის მოკიდებისას სრულდება საქორწინო, სამლოციარო, მტრების შერიგების, შვილად აყვანის წესები. ამ მოვლენათა კატეგორიაში შეიძლება განვიხილოთ მონადირის მიერ ჯაჭვზე ხელის მოკიდება, რაც ხაზს უსვამს ნადირობის რელიგიურ არსს.

2. ნადირთ მფარველნი საერთო კერის ირგვლივ შემომსხდარ სანათესავო ჯგუფს წარმოადგენენ, რომელთა საკრალურ სივრცეში შესვლა მონადირეს მხოლოდ კერის ცეცხლის გაზიარების, სუფრასთან მიპატიჟების წესების აღსრულების შემდეგ შეუძლია. მხოლოდ საერთო ტრაპეზის გაზიარების შემდეგ ეძლევა მას თავის "ბეღზე დათქმული" ნადირი სამიზნედ.

შეწირვის ფორმები

მდიდარი ხალხური ეპოსი მშვენიერ მასალას გვანჯდის იმის შესახებ, რომ სამონადირეო ასპარეზი წარმოადგენს ნადირთ ღვთაების სამყოფელს, რომელსაც ემორჩილებიან ცხოველები და მისი ნებართვის გარეშე შეუძლებელია რომელიმე ნადირის მოკვლა (ქართული ხალხური პოეზია. 1992; ქ.ბ. პოეზია, I. 1972; ქ.ბ. პოეზია, IV. 1975; სვანური პოეზია, I. 1939; ქ.ბ. პოეზია. I, ხევსურული. 1931). მონადირე ნადირთ ღვთაებას, მისთვის განეული სამსახურისთვის, მადლობას უხდის სამონადირეო სამადლობელი რიტუალის შესრულებით, რომლის ამსახველ მასალასაც ქვემოთ წარმოგიდგენთ.

საქართველოს მთიან რეგიონში დამონმებულია შემდეგი სახის სამონადირეო ჩვეულება: რაჭველი მონადირე მოკლავდა თუ არა ნადირს, შეასრულებდა სათანადო ლოცვას ნადირთ პატრონის მიმართ.

შემდეგ იგი შენავადა და შეჭამდა ნადირის გულ-ღვიძლს (რობაქიძე ა. 1941, 189). აქვე უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ რაჭაში, მასობრივი ნადირობის შემდეგ, სკოდნათ ოჩხარის გამართვა. ოჩხარს უნინ ლოცვა ეწოდებოდა. ამ რიტუალის შესრულებით ოჯახის უფროსი დედაკაცი ან მამაკაცი ნანადირევისა და მონადირის მშვიდობით დაბრუნებისათვის მადლობას უხდოდა ნადირთ მფარველს; წესის შესრულებისას ჯიხვის რქებზე სანთელს ანთებდნენ (იქვე. 189).

ხეცურეთის სამონადირეო ტრადიციაში ფიგურირებს ნადირის გულ-ღვიძლის შენირვის რიტუალური ნადირობის დამთავრების შემდეგ იქვე, სანადირო ველზე (ბალიაური მ. მაკალათია ნ. 1940, რვ. 2, 18).

სვანეთის სამონადირეო პრაქტიკაში მოკლულ ნადირს მონადირე ატყავებდა, გულ-ღვიძლს შენავადა და შესწირავდა წმინდა გიორგის და ანგელოზებს გამარჯვებისათვის (მარგვიანი დ. 1940, 5).

საინტერესოა ნადირთ ღვთაებისადმი მადლობის ნიშნად აღსავლენი ლოცვის რიტუალი, რომელიც თავისუფალმა სვანმა ჩაინერა და რომელსაც სრული სახით ნაშრომში მოვიყვანთ: "ნანადირევის ჭამის შემდეგ ყველანი ხელს იბანდნენ. მოხარულ ნანადირევეს ტაბაკზე ამოიღებდნენ, რომელშიც თავი აუცილებლად უნდა ყოფილიყო, დაანთებდნენ წმინდა სანთელს და ერთ წმინდა პურსაც დაადებდნენ ზედ. მონადირე ამ ტაბაკს ორივე ხელით აიღებდა და დაჩოქილი წარმოთქვამდა შემდეგი სახის ლოცვას: "დიდება ღმერთს, დამბადებულო, ბატონო ქვეყნისაო, ნანადირევი და მონადირე ყველა შენი გაჩენილია, რა დროსაც კი მოგმართო, ყოველს დროს შენი კარგი ჯვარი დამწერე (პირდაპირ დამიდგი), მადლი და სახელი იქნება შენი ქრისტე მაცხოვარო! დიდება შენდა! ჩემს თოფს, ავეჯს და მე კარგი ჯვარი დაგვწერე. მწყალობელო, ცხოველო, წმ. გიორგი! დიდება შენდა! ადამიანის მწყალობელი შენ ბრძანდები, დღე და ღამე მარჯვნით მომყევი. ქაჯ-ეშმაკი მაშორე. ჩემს მწყალობელს ღმერთს დიდება! როდესაც შეგეხებენო, ყოველთვის შემობრალე. "დალს" კლდისას დიდება! "აბსადს" კლდისას დიდება! გარეულის (ცხოველის) თავსმდგომი შენა ხარ, რომ მოვიდე შენს ადგილში, მშვიდობიანად გამომიშვი, გარეულის (ცხოველის) წილი მომეცი, უფროსი ნუ გედიდება, უმცროსი ნუ გეპატარავება, შემოდგომაზე, როდესაც ნადირობა თავდება, მშვიდობით დაგვაბრუნე სახლში მე და ჩემი ამხანაგი კაცები. თუ რაიმე იკადრებოდეს, მოლოცე. თუ არადა ამისთვისაც ნუ მემდურის, შენი საბრალო და სანყალი ვარ; ყველგან მიიღე ჩემი ვედრება, ნუ დამიკარგავ

შენს წყალობას და ნუ შემიძულებ, ასეც მადლი გექნება... (ჩამოთვლილია სვანეთის წმინდა სალოცავები) ელს ცხოველს დიდება; შენი დანიშნული ჯიხვი მომეცი, როცა შეგეხვეწო, დარი და ავდარი ჩემს ნებისად მიწყალობე, ჯიხვის მწყემსს დიდება; არჩვის მწყემსს დიდება!" ამ დროს დაჩოქილი მონადირე ადგება, ნაღმა დაბრუნდება ტაბაკით და ამით ლოცვას ამთავრებს (ნიუარაძე ბ. №257, 1886).

ზემოაღნიშნულ სამონადირეო ლოცვაში ჩამოთვლილია ნადირთ მფარველები, რომლებიც სვანეთის სინამდვილეში არსებობენ, გვხვდება მათი დანიშნულების ამსახველი სტრიქონები და ქრისტიან წმინდათა სახელები, რომელთაც ნადირთ მფარველის ფუნქცია აქვთ მიკუთვნებული, რაც ქრისტიანული პლასტით აიხსნება. შორეულ წარსულში ამგვარი ლოცვა სრულდებოდა ნადირთ მფარველთა სახელზე, რომლის დანიშნულება იყო, მისთვის მადლობის გადახდა წყალობისათვის.

საქართველოს სინამდვილეში ფართოდ გავრცელებული გულ-ღვიძლის შენვის რიტუალი (ვირსალაძე ე. 1964, 27), ასევე, დამონმებული ყოფილა კავკასიურ ყოფაში. ნართების ეპოსში აღწერილია, როგორ წავიდა ნართი სოსლანი თანამგზავრთა თანხლებით სანადიროდ, გორაკის ძირში ნანადირევი მოიტანა და მწვადი ააგო შამფურზე (ნართები. 1977, 176), თქმულებაში არ ჩანს, სახელდობრ ცხოველის რა ნაწილი იწვება, მაგრამ, საფიქრებელია, ეს გულ-ღვიძლი ყოფილიყო, რადგან იგი გავრცელებული იყო სამონადირეო პრაქტიკაში.

მწვადის შენვის რიტუალი – ხალხური წარმოდგენის უძველესი ბირთვია. სამონადირეო ეპოსის მიხედვით, ნადირობას თან სდევს მწვადის შენვის მომენტი, რომელიც კარგად ჩანს ლექსში "ავთანდილ გადინადირა" ("დაჯდა და თალა შამფური, მწვადი ააგო ცვრიანი") (ქ.ბ. პოეზია. 1992, 54, 57). ხალხური პოეზია იცნობს ამ ლექსის ქართლურ, კახურ, ხევსურულ, რაჭულ და ლეჩხუმურ ვარიანტებს (ქ.ბ. პოეზია, IV. 1975, 509-528; ხალხური პოეზია. 1961, 15). "ავთანდილ გადინადირას" სვანურ ვარიანტში ნათქვამია: "ავთანდილმა ცეცხლი დაავზოო, დიდი მწვადი მიუფიცვა (შესანავად მიაღო)" ქ. ბ. პოეზია, IV. 1975, 525). ეს "დიდი მწვადი" კი, ალბათ, ღვთაების სადიდებლად შეწირული გულ-ღვიძლი უნდა ყოფილიყო. ამ თვალსაზრისით, უაღრესად საინტერესოა დალის ციკლი. ბალადა "თეთრი მანგური" შემდეგ სოუფეტს შეიცავს: მანგურს ნადირობაში შემოალამდა. მან გამოქვაბულს მიმართა, შეწვა მწვადი და ამ დროს ეხში ნადირთ ღვთაება – დალი გაჩნდა (ქ. ბ. პოეზია. 1992, 94; სვანური პოეზია, I.

1939, 270-279). ქალღმერთის გამოჩენა მონადირეს არ გაჰკვირვებია და ეს მომენტი შემთხვევითობას ნამდვილად არ მიეწერება, რადგან მწვადი იწვება ქალღვთაების სადიდებლად, ამიტომაც ნადირობის მფარველი ქალღმერთის გამოჩენა ბალადაში, კანონზომიერ მოვლენას წარმოადგენს.

კავკასიური მითოსი გადმოგვცემს სამონადირეო ჩვეულებას – ნადირის გულ-ღვიძლის და თირკმელის შეწირვის შესახებ. აფხაზი მონადირე ნადირის მოკვლის შემდეგ კითხულობს აჟეიანპაას სახელზე ლოცვას: "აჟეიანპაა! რაც შენ შეჭამე, რაც დალიე, მომეცი!" (Чурсин Г. 1963, 85).

ჰინდუიზმის სამონადირეო ტრადიციის მიხედვით, მონადირე მოკლავს თუ არა ნადირს, ხმამაღლა ადიდება მას. აღნიშნავს, რომ იგი ნადირთ მფარველის საკუთარებაა. სამადლობელი ლოცვის შესრულების შემდეგ მონადირე იღებს გულსა და ღვიძლს, აჩალებს კოცონს, მასზე აწყობს შიგნეულობას, შემდეგ რამდენიმე ნაჭერს გადადებს ნადირთ ღვთაების სახელზე, დანარჩენს კი თავად შეექცევა (Иеттмар К, 1986, 450).

ჰინდუიზმული მონადირენი ღვიძლის ნაწილს აკუთვნებენ ნადირთ მფარველ პერებსა და მათ ასულებს "რაჭებს", რომელთაც უყვართ შებოლილი სისხლის სუნი (იქვე. 258).

სამონადირეო რიტუალში შემავალი ნადირის გულ-ღვიძლის, თირკმელის შეწვის ეტიმოლოგიური უალრესად საინტერესოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ, თავისთავად, შეწვა ერთ-ერთი უძველესი ფორმაა ხელოვნურად დამუშავებული საკვების, რაც ამ რიტუალის არქაულობის შესახებ მეტყველებს. ასევე აღსანიშნავია ისიც, რომ ღვთაებათა პრაქტიკაში უნინ ღვთაებას მსხვერპლს სწირავდნენ დანვის სახით, ამ მხრივ უალრესად საინტერესოა აბრაამისა და ისაკის სიუჟეტი. ღრმადმორწმუნე აბრაამს, გამოცდის მიზნით, ღმერთი მხოლოდშობილი ძის მსხვერპლად შეწირვას სთხოვს. აბრაამიც დილაადრიან დგება, შეკაზმავს სახედარს, თან წაიყოლებს ორ მსახურ ბიჭს და ისაკს – თავის შვილს, დაჩხავს სამსხვერპლო შემას. მამა-შვილი ღმერთის მიწინებულები ადგილისკენ გაემართება სამსხვერპლო შემით, ცეცხლითა და დანით ხელში. აბრაამი აღმართავს სამსხვერპლოს, დაანყობს შემას, შეკრავს ძეს და სვამს მას სამსხვერპლოზე. შემდეგ, როგორც ბიბლია გადმოგვცემს: "გაინოდა ხელი აბრაამმა და აილო დანა შვილის დასაკლავად" (დაბადება. 22:1-13), მაგრამ ამ დროს მოესმა უფლის ხმა, რომელმაც, რწმენის გამო – მადლობის ნიშნად, ვერძი გამოუგზავნა

მას.

ბიბლიურ ტრადიციაში არსებული ამგვარი ეპიზოდი ნათლად წარმოაჩენს უძველეს რიტუალს, რომელიც ღვთაების სადიდებლად სრულდება. მოცემულ სოფეტში, მსხვერპლის დანვა არქაული ფორმაა. საერთოდ, მსხვერპლის შეწირვა ღვთაების სადიდებლად გავრცელებული პრაქტიკაა ბიბლიურ ტრადიციაში. იხ. კენისა და აბელის ეპიზოდი ("აბელმაც მიართვა თავისი ფარის წარჩევი და რჩეული პირუტყვი. მოჰხედა უფალმა აბელს და მის ძღვენს") (დაბადება. 4:4)

დანვა გავრცელებული ფორმაა არქაულ საზოგადოებაში, რადგან ითვლებოდა, რომ ღვთაებას სურნელება მისდიოდა. სამსხვერპლოს დანვას უკავშირდება კრემაციის შემოღება. საყურადღებოა, რომ ინდიელთა ღვთაებაა აგნი (ცეცხლის ღმერთი), რომელიც შუამავალს წარმოადგენს ხალხსა და ღმერთებს შორის და რომელსაც მსხვერპლად შეწირულნი ცეცხლიანი კარიბჭიდან გადაჰყავს უკვდავებაში (Липс Ю. 1938, 30). კრემაცია სულთა ზეამაღლებაა ცაში, რომლის შედეგად მიცვალებულის სული ზეცაში ხვდებოდა, რაშიც მას ცეცხლის ღმერთი – აგნი ეხმარებოდა. ზემოაღნიშნულ რიტუალებში, როცა ღვთაებას ხორცს სწირავენ დანვის სახით; მოცემულ შემთხვევაში, როცა მიცვალებულის სული კრემაციის შედეგად ცას უერთდება; ტექნიკა ერთი და იგივეა, ოღონდ, მეორე შემთხვევაში, რთული მითოსურ-რელიგიური კონცეფცია არის წარმოდგენილი.

უაღრესად საინტერესოა მითი ზევსისა და პრომეთესი, რომელშიც ფიგურირებს გულ-ღვიძლი, როგორც სასურველი შესანიშნავი. პრომეთე ადამიანებს ეხმარება, ასწავლის ანგარიშს, წერა-კითხვას, პირუტყვის მოშენებას, ხვნა-თესვას და ა. შ. ღმერთებმაც მოხედეს ახლად შექმნილ ადამიანთა მოდგმას და დაუწესეს მოვალეობანი. პრომეთემ შეუპოვრად დაიცვა ადამიანები და ღვთაებრივი ჭკუით ღმერთების მოტყუებაც განიზრახა. ადამიანთა სახელით ღმერთებს ხარი დაუკლა, ცოურებს თავიანთი წილი თვითონ უნდა აერჩიათ. პრომეთემ ცალკე დაანყო რჩეული ნაჭრები, ჯიგარი და ქონი, ყოველივე ხარის ტყავში შეახვია და ზედ საძაგელი გაუნმენდავი კუჭი დაადო, მეორე მხარეს ძვლებსა და შიგნეულს ხარის ქონი დააფარა. ზევსმა სიხარბით მეორე აირჩია, რადგან მეტი იყო, მაგრამ აიღო თუ არა ქონი, მიხვდა, რომ მოტყუედა, ამიტომაც განრისხებულმა ხალხს ცეცხლი წაართვა – ყველაზე საჭირო რამ. პრომეთემ აქაც მოახერხა გამოსავლის მოძებნა – აიღო კამის (თუ ლერწმის) გრძელი ღერო, ავიდა ცაში, მიუახლოვდა მზის ეტლს, ჰელიოსი რომ მიაქროლებდა და დიდი კა-

მის ღერო მოგიზგიზე ცეცხლის ალში ჩაჰყო, შემდეგ სწრაფადვე დაბრუნდა დედამინაზე (შვაბი გ. 1979, 27).

განრისხებულმა ზევსმა ტიტანი კავკასიონის ფრიალო კლდეს მი-აფუჭა. მას ზევსმა არნივი მოუჩინა, რათა ყოველდღე მისი გულ-ღვიძლი ეკორტნა (იქვე, 29). ღმერთის ნების წინააღმდეგ ნასული გმირის ამგვარი წესით დასჯის მეთოდი ქართულ სამყაროსაც ახასიათებს (იხ. ამირანის ეპოსი. ჩიქოვანი მ. 1959). საყურადღებოა ის ეპიზოდი, როცა ურჩი გმირის გულ-ღვიძლს არნივი კორტნის. როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში გულ-ღვიძლი რჩეულ ორგანოთაგან უმთავრესია, რომელიც ღვთაების ნებას ეწირება.

სამონადირეო პრაქტიკაში მოქმედი გულ-ღვიძლის შენარვის ფორმა, შესაძლებელია, ტოტემური აზროვნებიდან შემორჩენოდა ხალხის ცნობიერებას. ცნობილია, რომ სანყის ფაზაში ტოტემიზმი კრძალავს ტოტემის მოკვლასა და ჭამას. შემდეგ ეს მონოღება იცვლება და აღკვეთა მარტოოდენ ცხოველის რომელიმე ნაწილის, თავის ან ღვიძლის ჭამაზე ვრცელდება (კოსვენი მ. 1971, 173). როცა ტოტემის ჭამაზე არსებული აღკვეთა ისობა, ტოტემიზმი უკავშირდება განსაკუთრებულ ცერემონიალებს, რომელთა მიზანი ამ ტოტემის გამრავლებაა (Семехов Ю. 1966).

შორეულ წარსულში წარმოშობილი ტოტემური აღკვეთა დროთა ვითარებაში დაუკავშირდა ახალ რელიგიურ ინსტიტუტს – ღვთაებათა პანთეონს, რომელმაც მიიღო სამადლობელი მსხვერპლშენიერვის ერთ-ერთი ფორმის სახე.

სამონადირეო ტრადიციის მიხედვით, ნანადირევი გულ-ღვიძლი უცილობლად ნადირთ მფარველთა სახელზე უნდა შეწირულიყო. თუ ეს წესი დაირღვეოდა, მონადირეს გარდაუვალი სიკვდილი ელოდა. ამაზე მეტყველებს ხევსურეთში ჩანერილი თქმულება მონადირე ბაბუკის შესახებ. იგი განსაკუთრებული იღბლიანობით გამოირჩეოდა. მან, სხვა ნადირთან ერთად, მოკლა წინამძღოლი ჯიხვი. როცა დახოცილი ჯიხვების გატყავება დაიწყო, ზევითა კლდიდან მოესმა ხმა: – "ბაბუკო, შენ ჯიხვებს რომ ზოცავდი, კარგად არ წავიგავო საქმეო, სანამ წინამძღოლის ღვიძლს შეჭამ, ცოცხალიმც იქნები, როცა შეჭამ კი ვეღარო". ეს რომ გაუგია მონადირეს, სასწრაფოდ ამოუჭრია ჯიხვისთვის ღვიძლი, ჩაუდია ჯიხვში და ასე ინახავდა მანამდე, სანამ შემთხვევით, ჩოხა არ გაუცვლია და ღვიძლიც თან არ გაუყოლებია, ამის შემდეგ ბაბუკი ჩქარა მომკვდარა (ბალიაური მ. მაკალათია ნ.

1940, რვ. 5, 49). ამგვარი სახის თქმულება არსებობს მონადირეზე, სადაც იგი ირმის გულ-ღვიძლის პატარა ნაჭერს შეჭამს, დანარჩენს შეინახავს ჩოხაში, რომელსაც შემდგომში ძმობილს გაუცვლის. ამის შემდეგ ის ილუპება (იქვე. რვ. 13, 153).

მოცემულ შემთხვევებში, ნადირის გულ-ღვიძლის შეუჭმელობა, როგორც დასჯის ფორმა, რომლის დარღვევა ადამიანის სიკვდილს იწვევს, იმ ცნობილი არქაული ფორმის გამოვლინება იყო, რომლის მიხედვით, ნანადირევის გულ-ღვიძლი აღიქმებოდა, როგორც სამად-ლობელი რიტუალის უმთავრესი დეტალი, რომელიც იწვებოდა, სურ-ნელება ნადირთ ღვთაებას მისდიოდა.

თუ რა მეთოდით ირჩევა ნანადირევის ეს ნაწილი, რომელიც ღვთაებას უნდა შენივროდა მსხვერპლად და, საერთოდ, რატომ ფიგურირებდა შესანიშნავ რიტუალებში გულ-ღვიძლის შენივრვის ეპიზოდი, ამის შესახებ საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა ქ. ალავერდაშვილმა. მან აღნიშნა, რომ ქართველთა რიტუალურ პრაქტიკაში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან შესანიშნავს გულ-ღვიძლი წარმოადგენდა. შესანიშნავი მრავლადაა დადასტურებული საქართველოში და სათანადოდ აღწერილი ქართველ ეთნოგრაფთა ნაშრომებში (ალავერდაშვილი ქ. 1999, 186). გულ-ღვიძლის შენივრვის შესახებ შეიძლება ითქვას შემდეგი: ღვიძლის მთავარი დამახასიათებელია მისი სისხლთან კავშირი. ღვიძლი სისხლ-მბადი ორგანოა. ღვიძლი ნიშნავს სისხლით ნათესავს, ალალს, ძალიან ახლობელს, სისხლისმიერს. სწორედ ამაში მდგომარეობს მისი, როგორც შესანიშნავის, განსაკუთრებული ღირებულება. რაც შეეხება გულს, მისი, როგორც შესანიშნავის, მნიშვნელობა გამომდინარეობს იქიდან, რომ, გულის მთავარი მახასიათებელია შუაგული მდგომარეობა. როგორც უმინაგანესი, ცენტრალური, შუა ნაწილი, იგი ასოთა მეუფეა, არეგულირებს ორგანიზმის ფუნქციონირებას. ამგვარად, იგი უკავშირდება საკრალურ შუაგულს, ცენტრის იდეას და მის ერთ-ერთ სიმბოლოს წარმოადგენს (იქვე. 186).

გულ-ღვიძლის, როგორც უმნიშვნელოვანესი საკრალური დანიშნულების, შესანიშნავის პრაქტიკა მოქმედებს ტრადიციულ ყოფაში. მაგ., აფხაზურ ყოფაში მარანში, წმ. გიორგის სახელზე შესასრულებელ რიტუალში. ლოცვის დამთავრების შემდეგ რიტუალის წარმმართველ გულ-ღვიძლსა და ხაჭაპურს აჭრიდა მცირე ნაწილს, ასველებდა ღვინოში და წვავდა ნაკვერჩხალზე (აბაკელია ნ. 2000, 33; აბაკელია ნ. 1999, 47). მოცემულ შემთხვევაშიც ფიგურირებს გულ-ღვიძლის შენივრვის პრაქ-

ტიკა, როგორც არქაული ნიშნის მქონე რიტუალი. ცვლილება ეხება მხოლოდ იმ ღვთაების სახელს, ვის სახელზედაც სრულდება იგი.

სამონადირეო შენირვის უძველესმა ფორმამ ცხოველმყოფელობა შეინარჩუნა სვანურ ყოფაში. აქ დღესასწაულ უფლიშის დროს, თითოეული მოსახლიდან თითო კაცი არყით, პურითა და ცეცხლის აღზე "გაკონვლილი" პირუტყვის ღვიძლით წავიდოდა მაღალ გორაზე, სადაც ძველი ნაეკლესიარი იყო და იქ სწირავდა თავის საგზალს "ხომა ღერბეთს" (ღვთაებას) და თვითონვე შეჭამდა (დადუანი ლ. ნიჟარაძე ბ. მარგანი ი. 31). როგორც სვანური ტრადიცია გვაუწყებს, ეს რიტუალი რევ მართალის დროიდან არის წარმოშობილი და არმაზის კულტს უკავშირდება (იქვე. 31). ჩვენთვის უაღრესად საინტერესოა რიტუალში ღვიძლის მონაწილეობა, რაც თავისთავად, მისი, როგორც საკრალური შესანიშნავის პრაქტიკას უსვამს ხაზს, რომლის წარმოშობა, უდავოდ სამონადირეო ტრადიციას უკავშირდება, შემდეგ გადადის ხალხურ რელიგიურ რწმენასა და ბიბლიურ ტრადიციაში.

ამგვარი პრაქტიკის არსებობის შესახებ მეტყველებს ბიბლიაში გადმოცემული მოვალეობა, რომელმაც ღმერთმა ხალხს დაუნესა: "შესწიროს უფალს სამადლობელი მსხვერპლიდან საცეცხლოდ: ქონი, რომელიც შიგნულს აფენია, ქონი, რაც შიგნულზეა და ორივე თირკმელი და ქონი, რომელიც აკრავს, რომელიც ფერდებზეა და მოაცილოს ქონის ფენა ღვიძლსა და თირკმელს.

დანვან იგი აარონიანებმა სამსხვერპლოზე აღსავლენთან ერთად, რომელიც შუძის ზემოთ დგას ცეცხლზე, ეს არის საცეცხლო მსხვერპლი, კეთილსურნელებად უფლისათვის (ლევიაანი. 3:3-5).

ბიბლიურ იდეოლოგიაში საკრალური დანიშნულების სამადლობელი აღსავლენი უცვლელად იმეორებს არქაულ ელემენტებს: იგი კვლავ უზენაესს ეწირება – დანვის სახით; სურნელება უფალს მისდის; შეცვლილია ღვთაების სახელი, მაგრამ უცვლელადაა გადმოტანილი საკრალური კვანძები.

მითოსურ აზროვნებაში მოგვეპოვება ისეთი შემთხვევა, როცა არადანიშნულებისამებრ იწირება არატრადიციული მსხვერპლი. მაგ., ხალხური ზღაპარი გადმოგვცემს: ია-ხათუნს ბოროტი დედინაცვალი ჰყავდა, რომელმაც გერის თავიდან მოსაცილებლად, ავადმყოფობა მოიგონა და მოსარჩენ წამლად ია-ხათუნის გულ-ღვიძლი მოითხოვა (ქართული ხალხური ზღაპრები. 1952, 7-16). მოცემულ შემთხვევაში მითოსის უძველესი შტრიხი, რომელიც გულ-ღვიძლის შეწირვით გამ-

ოიხატება, გაუქუღმართებულია, ენირება დემონურ პერსონაჟს – დედინაცვალს. ასევე ხალხურ ზღაპრებში ფიგურირებენ ალ-ქაჯები, რომლებიც ემტერებიან ადამიანთა გულ-ღვიძლს (იქვე). მოცემულ შემთხვევაში, მოუხედავად მისი არატრადიციული დანიშნულებისა, გულ-ღვიძლი კვლავ ინარჩუნებს ორგანოთაგან მნიშვნელოვანი შესანიშნავის დანიშნულებას.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, შეიძლება გავაკეთოთ შემდეგი დასკვნა: 1. სამონადირეო რიტუალი შენირვის უძველეს ფორმას შეიცავს. გულ-ღვიძლის შენირვის რიტუალი ხალხური მითოსისა და რელიგიური წარმოდგენების მიხედვით აღიქმება, როგორც ღვთაების სადიდებელი – სამადლობელი რიტუალი. უაღრესად მნიშვნელოვანია, შენირვის ფორმა – შენვა, მწვადის სახით რიტუალში გამოყენება, რაც მისი უძველესი დანიშნულების შესახებ მეტყველებს. როცა ღვთაების სახელზე იწეება მწვადი, სურნელება მას მისდის. აქედან მომდინარეობს კრემაცია, ინდური ცეცხლის ღმერთის – აგნის გავლენით, მიცვალებულთა სულები ცაში ადიან. ასევე, საინტიერესოა, ხალხურ რელიგიურ წარმოდგენებში გულ-ღვიძლის, თირკმელის მონანიღობა, რაც ადასტურებს მისი საკრალურობის და ორგანოთაგან უმთავრესი ნაწილის ფაქტს, რომელიც სამონადირეო ტრადიციიდან გადავიდა ხალხურ ყოფასა თუ ბიბლიურ ტრადიციებში ისე, რომ არ დაკარგა პირვანდელი არსი და დანიშნულება: სრულდებოდა, როგორც სამადლობელი რიტუალი და უზენაესს ენირებოდა – როგორც სასურველი შესანიშნავი.

ნადირის ძვლის დაცვის ჩვეულება

სამონადირეო რიტუალური პრაქტიკა უხსოვარი დროიდან მომდინარეობს. იგი არქაული ნიშნებით არის აღბეჭდილი და რელიგიური არსი და ფუნქცია გააჩნია. ის უნდა აღმოცენებულიყო შორეულ წარსულში, უძველესი სოციალური ერთეულის – გვარის წიაღში. ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ ცხოველის აღდგენის რიტუალი დაფიქსირებულია ავსტრალიელთა ტოტემურ დღესასწაულზე, რომელიც ტოტემის გამრავლებას (ინტიჩიუმა) უკავშირდება. ავსტრალიელთა რწმენით, წლის განმავლობაში მხოლოდ ამ ერთადერთ დღეს, შეი-

ძლება ტოტემური ცხოველის მოკვლა და შეჭმა. საკრალური პრაქტიკისათვის, ისინი იხსნიან ვენას და სისხლით რწყავენ ტოტემურ ობიექტებს; ხატავენ ტოტემს (მაგ., კენგურუს), ე.ი. მის ძვლებსა და ტყავს, თეთრსა და ჟანგისფერ ზოლებს, რაც აუცილებელია ტოტემის ალორძინებისათვის (Народы Австралии... 1956; სურგულაძე ი. 1993, 47).

თეთრი და ჟანგისფერი ზოლები, ძვლისა და, ტყავის ფერის სიმბოლური გამოხატულებაა, რომელთა მეშვეობით ხორცილდება ცხოველის ალორძინების რიტუალი. ცხოველის ჩონჩხისადმი და საფიქრებელია, ტყავისადმი რიტუალური დამოკიდებულების ნიშნები დამონმებულია პალეოლითურ მასალაში. ი. სემიონოვი ზოოფაგიური დღესასწაულების არსებობის დამადასტურებელ მასალას ხედავს ჯერ კიდევ მუსტიეს ხანაში. იგი ამ თვალსაზრისით განიხილავს ისეთ ცნობილ ძეგლს, როგორიც არის დრახენლოხის გამოქვაბული შვეიცარიაში.

გამოქვაბული დრახენლოხი სამი კამერისაგან შედგება, აქედან ორ უკანასკნელში ნაპოვნია კულტურული ფენები. გამოქვაბულის კედლიდან 40-60 სმ-ის დაშორებით ამოყვანილია ქვის 80 სმ-ის სიმაღლის ყორე, რომლის უკან ჩანყობილია დათვის ძვლები, ძირითადად, მთელი თავის ქალები. მათ შორის არის დამტკრეულებიც. ორ ქალას ახლდა ხერხემლის ორი პირველი მალა, რაც, სპეციალისტების აზრით, მიგვანიშნებს შემდეგ გარემოებაზე: დახოცილ დათვებს თავები მოჭრეს მოკვლისთანავე და მაშინვე შეინახეს ამ საცავში დაუნანვრებელი სახით. მთელი ძვლოვანი მასალა დალაგებულია გარკვეული წესის მიხედვით. თავის ქალებთან ერთად აღმოჩენილია კიდურების გრძელი ძვლები, მესამე კამერის შესასვლელში ნაპოვნია ფიქალით დახურული ქვის ყუთი, რომელშიც ასევე, შვიდი თავის ქალა და ძვლები ეწყო. ანალოგიური მასალა აღმოჩნდა გერმანიაში, გამოქვაბულ პიტერსჰოლში, სადაც დათვის თავის ქალები, კიდურების ძვლებთან ერთად, ეწყო საგანგებოდ ამოთხრილ ღრმულებში. მათ გვერდით, კედელში ამოთხრილ ნიშებში, ისევ დათვების თავის ქალები ეწყო. ყველაზე დიდ ნიშში – ხუთი თავის ქალა და კიდურების ძვლები აღმოჩნდა. ი. სემიონოვმა, არქეოლოგიურ მასალაზე დაყრდნობით, შემოიტანა ცნება "ზოოფაგიური დღესასწაულებისა", როდესაც საკულტო ცხოველის შეჭმის შემდეგ თავისა და კიდურების რიტუალური დაცვა ხდებოდა (Семенов Ю. 1966; სურგულაძე ი. 1993, 47-49).

ჩონჩხისადმი რიტუალური დამოკიდებულების მრწამსი უხსოვარდროს უკავშირდება. მასთან მიმართებაში უნდა იქნას განხილული

ნადირის ძვლის დაცვის სამონადირეო ტრადიცია, რომელსაც სამონადირეო წეს-ჩვეულებებში ვხვდებით. აქვე შეგვიძლია გამოვყოთ ის ნარმოდგენები, რომლებიც ნადირის ძვლის დაცვას უკავშირდება და რომელიც: ა) შორეულ წარსულშია ნარმოქმნილი; ბ) ნადირის ძვლის დაცვის ზოგადი პრინციპი დაცულია ანტიკურ მითოლოგიაში; გ) აქვე უნდა გამოიყოს ცხოველის/ადამიანის აღდგენის მექანიზმები: ჯოხი //წეპლა//მათრახი//არგანი//ხელი. დ) ძვალი, მითო-რელიგიური ნარმოდგენების საფუძველზე, შეიძლება განვიხილოთ, როგორც საერთო წინაპრიდან ნარმომავლობის ფაქტი, მოვიხსენიოთ იმ გამოთქმათა კონტექსტში, როგორცაა "სისხლი-სისხლთაგანი და ხორცი-ხორცთაგანი". აი, მოკლე ჩამონათვალი ძვალთან დაკავშირებული იმ საკანძო საკითხებისა, რომელიც ვრცელი სახით ქვემოთ გვექნება ნარმოდგენილი.

ცხოველის ჩონჩხის სავალდებულო დაცვა ჩვენთვის საინტერესო მასალას წარმოადგენს იმ გაგებით, რომ ძვალი უძველეს მითო-რელიგიურ ნარმოდგენებში სრულიად განსხვავებულ სტრუქტურულ როლს ასრულებს. ძვლის დაცვა აუცილებელია ცხოველის რიტუალური აღდგენისათვის.

უძველეს დროში ყველა საკრალური აქტი საერთო სანათესავო წრის შიგნით ხორცილდება, სანათესავო ჯგუფს წარმოადგენენ ნადირთ მფარველები, რომლებსაც აკავშირებდათ საერთო კერა, რომლებიც ჯერ თავად ჭამდნენ ნადირს, შემდეგ ძვლებს აგროვებდნენ, ტყავზე აწყობდნენ, მათრახს გადაჰკრავდნენ და ისე აცოცხლებდნენ მათ.

ნადირის გაცოცხლების რიტუალის შესახებ საინტერესო მასალას გვაძლევს ქართული სინამდვილე. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დამონმებულია თქმულებები ხისბეჭიან ნადირზე, რომელსაც ყურადღება მიაქცია თ. ოჩიაურმა და ეს საკითხი ანიმისტური შეხედულებებისა და მეტამორფოზულ ცვლილებათა გარშემო არსებულ ნარმოდგენის საფუძველზე ახსნა, ხოლო ე. ვირსალაძემ მონოგრაფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმო ცხოველის გაცოცხლების კონცეფციას, იგი სამონადირეო ციკლის ნაწილად მიიჩნია და მოკვდავ და აღდგენად ღვთაებებს დაუკავშირა. ი. სურგულაძე თქმულებებს ხისბეჭიანი ნადირის შესახებ განიხილავს, როგორც უძველეს სამონადირეო ნარმოდგენას ნადირთ მწყემსის კოლექტივზე. ამავე ავტორის მიერვეა შესწავლილი ცხოველის აღდგენის მექანიზმი და წამოყენებულია საინტერესო მოსაზრებები ნადირთ მფარველთა სანათესავო წრის შესახებ (სურგულაძე ი. 1993, 35-61).

ცხოველის რიტუალური შეჭმისა და გაცოცხლების კონცეფცია არქეოლოგიურ დადასტურებას პოულობს ბრინჯაოს სარტყლებზე გამოსახულ სცენებზე. მათზე გამოხატულ ანთროპომორფულ ფიგურებს მ. ხიდაშელი მიიჩნევს ნადირთ მფარველებად, რომლებიც ჭამენ ნადირის ხორცს და მათ გარშემო ძვლებია მიმოფანტული (თლის სარტყელი). მსგავსი სოუეტური ასახულია სამთავროს, ჩაბარუხის სარტყელზე. ჩაბარუხის სარტყელზე გამოსახულ ერთ-ერთ ფიგურას ხელში მრავალი საგანი უჭირავს, საფიქრებელია, ბეჭი ან რომელიმე ძვალი, რაც ღვთაებრივი სერობის ამბის ამსახველი უნდა იყოს და რომელიც, თლის სარტყელზე გამოსახული სცენის გაგრძელების გამოხატულებად უნდა მივიჩნიოთ (ხიდაშელი მ. 1972, 60).

როგორც აღინიშნა, ნადირთ ღვთაებების მიერ ცხოველის შეჭმისა და აღდგენის შესახებ მდიდარი მასალა არსებობს. ნაშრომის მიზანს შეადგენს ნადირის ძვლის დაცვის ჩვეულებას გაადგენოს თვალი და, მითო-რელიგიური რწმენა-წარმოდგენის საფუძველზე, შეძლებისადგვარად, წარმოდგინოს მისი განვითარების გზები.

სამონადირეო პრაქტიკაში ნადირის ძვლის ჩვეულება შემდეგი სახისაა: სვანეთში, როგორც რ. ერისთავი აღნიშნავს, ნადირის ძვალი სვანი მონადირის მიერ გროვდებოდა სახლში და თუ იმდენი დაგროვდებოდა, რომ მისი დატევა შეუძლებელი იქნებოდა, მას მდინარეს ატანდნენ. სვანეთში მიუღებლად ითვლებოდა ნადირის ძვლისა და ხორცის შინაური ფრინველისა და საქონლისათვის საკვებად გამოყენება (ერისთავი რ. 1968, 222-225).

სვანეთში დამონმებული ნადირის ძვლის დაცვის შესახებ ცნობას გვანჯდის ვ. ბარდაველიძე, რომელიც აღნიშნავს, რომ ნადირის ძვლებს კოშკის ბნელ კუთხეში აგროვებდნენ ისეთ ადგილას, ქალებს რომ თვალი არ მოეკრათ (ბარდაველიძე ვ. 1936(ა), 178).

ნადირის ძვლის დაცვის სხვადასხვაგვარი წესი დამონმებულია რაჭაში, სადაც ზოგიერთ სოფელში (ს. სადმელი) მიმართავდნენ ნადირის ძვლის დანვას. ს. გლოლაში ნადირის ძვალს წყალში ჰყრიდნენ და მისი დანვა აკრძალული იყო. უმეტეს შემთხვევაში კი, მიმართავდნენ ნადირის ძვლის მინაში დამარხვას. მიუღებლად ითვლებოდა, ნადირის ხორცისა და ძვლის ძალისთვის მიცემა (რობაქიძე ა. 1941, 162).

ხევსურეთში, ნადირის ხორცის შეჭმის შემდეგ, ძვლებს მოაგროვებდნენ და გარეთ მინაში დამარხავდნენ. ნადირის ძვლის დაუმარხავად დატოვება არ შეიძლებოდა (ბალიაური მ. მაკალათია ნ. 1940,

რვ. 14, 18).

ჩვენს მიერ ჩამოთვლილ კუთხეებში დამონმებული ცნობების მიხედვით, ნადირის ძვლის დაცვის ჩვევებიდან (დანვა, წყალში ჩაყრა, დამარხვა) პირველადი ტრადიცია, შესაძლოა, დაგროვება ყოფილიყო, რომელიც, როგორც ზემოთ აღინიშნა, სვანეთში იქნა დაფიქსირებული (ოჩიაური თ. 1955, 228).

ნადირის ძვლის დაცვის ტრადიცია ნადირთ მფარველის მიერ ცხოველის რიტუალური შეჭმისა და გაცოცხლების კონცეფციას უკავშირდება, რომლის არსებობას კავკასიურ ყოფაში დაფიქსირებული მდიდარი მასალა მოწმობს.

ნადირთ მფარველნი სანათესაო ვჯუფს წარმოადგენენ. ღვთაებათა სიმრავლე მეცნიერებაში გააზრებულია, როგორც კონცეფცია "წილედნი ღვთაებების" შესახებ (ნ. მარი, ვ. ბარდაველიძე), რომლის გამოვლენის ერთ-ერთი ფორმაა ღვთაებათა შორის ნათესაური დამოკიდებულება; შვილი არის მშობლის ღვთაებრივი ძალის ემანაცია, ასე რომ, იქმნება ტიპიური სიტუაცია, როდესაც მრავალი გამოხატულია ერთის საშუალებით და პირიქით, რაც ჩვეულებრივი მოვლენაა რელიგიურ პრაქტიკაში. იგივე სიტუაცია დასტურდება ენობრივ სამყაროშიც. თავის დროზე ნ. ჯვანშიამ ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ სახელი აჟევიშმაა მრავლობით რიცხვში დგას (სურგულაძე ი. 1993, 43). ქართული ფოლკლორული მასალის მიხედვით, იგივე მნიშვნელობით შეიძლება იქნას განხილული დალების სიმრავლე სამონადირეო ციკლში (ქართული ხალხური პოეზია, I. 1972; სვანური პოეზია, I. 1939).

ხისბეჭიან ნადირის თქმულებათა ციკლი, რომელიც ჩანერილია ხევსურეთში, რაჭასა და სამეგრელოში, ამგვარ სიუჟეტს შეიცავს: მონადირე ხვდება ტყის სულებთან და გამოსთხოვს მათ ჯიხვებზე ნადირობის უფლებას. სწორედ იქ ხდება მონადირე მონმე იმისა, თუ როგორ ჭამენ და აცოცხლებენ ნადირს ტყის პატრონები და მონადირის მიერ დამალული ბეჭის ძვლის მაგივრად, გაცოცხლებულ ნადირს ხის ბეჭს უდგამენ. სწორედ ამ ხისბეჭიან ნადირს კლავენ მონადირეები მეორე დღეს (მითი თაზი ზოხაშვილისა და ტყის ანგელოზების შესახებ. ჩაინ. ს. ლებში). ამგვარი ხასიათის მატარებელია მითი არყისბეჭიან ნადირზე (ჩაინ. ს. ლებში ე. ვირსალაძის მიერ; ვირსალაძე ე. 1964, 220-222).

ე. ვირსალაძის მიერ მესტიაში ჩანერილი თქმულებების თანახმად, დევი კაცს სთხოვს ბავშვის ნათლობას, შემდეგ კლავს ხარს.

ნადიმის მერე, ხარის ძვლებს აკრეფს და ერთად დადებს, რის შემდეგაც სულს შეუბერავს მათ და ხარი გაცოცხლდება (იქვე. 221).

ა. შანიძე "ხევსურულ პოეზიაში" თქმულების ამგვარ ვარიანტს აქვეყნებს: მონადირე ეხში ვახშამის მოშაღებას იწყებს, მაგრამ გატყავებული ჯიხვი ნამოუხტება მას და გაიქცევა. ამ ეხის სიახლოვეს ეშმაკები ბინადრობენ, რომლებიც გაკვირვებულ მონადირეს ეუბნებიან, ბათირს უარესი დემართაო. მონადირე იპოვის ბათირს, რომელიც უყვება: თუ როგორ მიჰყვა იგი ხმას, მოხვდა ეშმაკების ქორნილში, სუფრასთან, სადაც სამი ჯიხვი დაკლეს, ხორცი შეჭამეს, ძვალი მოაგროვეს და ტყავზე დაალაგეს. მონადირის მიერ დამალული ბეჭის სანაცვლოდ, მათ ხის ბეჭი ჩაუსვეს, მათრახი გადაჰკრეს, შეულოცეს და ისე გაცოცხლეს ნადირი (ქ. ხალხური პოეზია. I, ხევსურული. 1931, 637).

ანალოგიურ სიუჟეტს შეიცავს ნართების ეპოსში სოსლანის ნამბობი ზილიხარის ველზე ნადირობის დროს მოკლული და შამფურზე ნამოგებული შვლის გაცოცხლების შესახებ (ნართები. 1977, 176).

ნადირს აცოცხლებენ წყლის სტიქიის ღვთაებები ანუ მესეფეები. სამეგრელოში ჩანერილი მითის თანახმად, მესეფენი იჭერენ ნადირს, ჭამენ და შემდეგ აცოცხლებენ მას: ტყავში ძვლებს ჩაუყრიან და ჯოხს დაჰკრავენ. მონადირეების მიერ მოკლული ნადირი მესეფის მიერ არის შეჭმული (ვირსალაძე ე. 1964, 32).

ნ. ჯანაშიას მიერ ჩანერილი მეგრული მითის თანახმად, ნადირთ პატრონი "ტყაში მაფა" სტუმრისთვის კლავს ტახს, შემდეგ ძვლებს ტყავში ახვევს და აცოცხლებს ნადირს. ამ ტახს კლავს სტუმარი მონადირე, რომელიც ხორცში პოულობს თავისი ხელით ჩამალულ ჯაყვას (Джанашия Н. 1915, 108).

შ. ძიძიგურის მიერ მთა-თუშეთში ჩანერილი ვარიანტის მიხედვით, ხელმოცარულ მონადირეს ადგილის ღედა და მონადირე ეშმაკები ქორნილში ინვევენ. პურობას რომ მორჩებიან, ძვლებს ტყავში ახვევენ. ეშმაკები დაკარგული ბეჭის ნაცვლად ნადირს ხის ბეჭს უდგამენ და შეულოცავენ. ჯიხვები ნამოხტებიან და გაიქცევიან. მეორე დღეს მონადირე ხისბეჭიან ნადირს კლავს (Дзидзигури Ш. 1971, 41-42).

ამავე სიუჟეტზეა შექმნილი ვაჟა-ფშაველას ცნობილი პოემა "ხის ბეჭი". მოქმედება შემდეგნაირად ვითარდება: მონადირეს ესმის ხმა, რომელიც ლხინზე ინვევს. სუფრის თავში ლამაზი ქალი ზის, რომელიც

მასპინძლობს მას. პოემაში ხაზგასმულია შემდეგი ბრძანება, რომელსაც მასპინძელი ითხოვს: "ძვლები არ დაგვეკარგო, რაც მოგერგება ნილადო". თანამეინახენი ტრაპიზის შემდეგ ძვლების თვლაში ეხმარებიან ლამაზ ქალს. მათ აკლდებთ ირმის ბეჭი, რომელიც მონადირემ დამალა, მის სანაცვლოდ ხის ბეჭს თლიან და ამას შემდეგ უამრავ ნადირს აცოცხლებენ, რომელსაც მონადირეთა ბედზე დათქვამენ (ვაჟა-ფშაველა. 1965, 265).

აფხაზური მასალის მიხედვით, მონადირეს გარეული თხა უღრან ტყეში შეიტყუებს და მიიყვანს უზარმაზარ კოცონთან, რომლის გარშემო ღვთაებები სხედან. ღვთაებები თხას დაკლავენ, მონადირეს უმასპინძლებიან და ძვლებს შეაგროვებენ. მონადირე ძვალთან მალავს ვაყვას (ჯოხს). შემდეგ ღვთაებები ნადირს აცოცხლებენ და მეორე დღეს მონადირე კლავს აღთქმულ ნადირს, რომლის ხორციში პოულობს თავის ნივთს (Хидашели М. 1977, 77-80).

აფხაზთა რწმენით, ყველა ნადირი ნადირთა მეფეს, ყრუ და უსინათლო ადაგვას ეკუთვნის. ადაგვას სამი ქალიშვილი და ურიცხვი ხელქვეითი მწყემსი ჰყავს. როგორც ადაგვა და მისი ქალიშვილები, ისე ნადირთ მწყემსები ნადირის ხორციით იკვებებიან. ქამის შემდეგ ისინი ნადირის ძვლებს ნადირის ტყავში ჩაყრიან, დაჰკრავენ მათრახს ან ჯოხს და ნადირს კვლავ აცოცხლებენ. მონადირეებს ნადირობის შემდეგ ერგებათ ხოლმე ადაგვასა და მისი მხლებლების მიერ შეჭმული და გაცოცხლებული ნადირი. თუ ქამის დროს ადაგვასა და მის გარშემო მყოფთ, რომელიმე ძვალი დაეკარგებათ, იმის მაგივრად ჩხირს ჩაღებენ, რომელიც ძვლის მაგივრობას სწევს (ჯანაშია ნ. 1899; Джанашия Н. 1915, 107-108).

აფხაზთა შორის ნადირთ პატრონად ითვლება აჟევიჰშაა, ანუ ოქროს ყვეიჰში, დიდი თავადი, რომელიც მონადირეებს "არსებობის საშუალებას აძლევს, არ კლავს შიმშილით" ხალხს ამწყალოებს თავისი საკუთრების იმ ნაწილიდან, რომელიც მან უკვე შესვა და შეჭამა. აჟევიჰშა ტყეში ცხოვრობს, ჰყავს ცოლი, ასევე ცოლიანი ვაჟი – ივანე და ლამაზი ასული (ან ასულები). მათთან ცხოვრობს მსახური შვაკეაზი. აჟევიჰშა მთაში გაფანტული ნადირის პატრონად ითვლება. მისი ნებასურვილის გარეშე ნადირი არ მოიკვლება. მონადირეები მოიპოვებენ მხოლოდ იმ ნადირს, რომელიც ღვთაებებმა უკვე ქამეს და გააცოცხლეს. ცხოველი, რომელიც მათ არ შეუჭამიათ, უხილავია.

ერთი აფხაზური სიუჟეტის მიხედვით, მონადირის შვილი, რომელ-

საც მამის მონაფე არ ნაიყვანს სანადიროდ, მარტო მიდის ტყეში და იქ შეხვდება შუაკვანს. იგი მას აუვეიპშაასთან მიიყვანს. მსახური დაკლავს ჯიხვს, თხას, კურდღულს და მოხარშავს. ვახშმის შემდეგ ტყავზე აწყობს ძვლებს. აუვეიპშაა დაჰკრავს მათრახს და გააცოცხლებს ცხოველებს. მეორე დღეს მოკლავს თეთრ ჯიხვს, საიდანაც ირემი გამოხტება, ირმიდან თხა, თხიდან კი - კურდღული (Чурсин Г. 1963, 78).

მითის მეორე ვარიანტის მიხედვით, მონადირე დაჭრილი ირმის ძებნისას ნახავს აუვეიპშაას - ლამაზ კაცს, რომელიც ნადირს წველის. აუვეიპშაა ჯერ მანვნით გაუმასპინძლდება სტუმარს, შემდეგ სწორედ იმ დაჭრილი ირმის ხორციით. სტუმარი დანას დამალავს ხორცში. სადილს რომ მოათავებენ, მასპინძელი მათრახს დაჰკრავს ტყავში ჩაწყობილ ხორცის ნაჭრებს და ნადირს გააცოცხლებს. შინ მიმავალი მონადირე გზად ირემს კლავს, ბეჭში თავის დანას პოულობს (იქვე. 77-78).

ოსური მასალის მიხედვით, ნადირთ მფარველი ავსათი ყოველ ახალშობილ ირემს კლავს, გაუტყავებლად და დაუნანილებლად ხარშავს. ირმის ხორცის საჭმელად სტუმრებს პატიუებს, რომლებიც ჭამისას ძვლებს არ ამტვრევენ. როდესაც სტუმრები დაკმაყოფილდებიან, ავსათი ყველა ძვალს იმ წესით ალაგებს, როგორითაც იგი განლაგებულია ცოცხალ ირემში და მათრახს დაარტყამს ჩონჩხს, რომელსაც სიცოცხლე უბრუნდება (Баранов Е. 1900, 63).

ოსური ლეგენდა მოგვითხრობს, რომ ავსათთან სტუმრად იმყოფება ხამიცი, რომელიც მალავს ავსათის მიერ ვახშმად მირთმეულ ირმის ნეკს. ნადირთ ღვთაება ჩვეული წესით ალაგებს ძვლებს. ირმის ნეკს ხისგან თლის და აცოცხლებს ნადირს, შემდეგ ხამიცი კლავს ამ ხისნეკნიან ნადირს. იგივე თავგადასავალი მოთხრობილია მონადირე ჯამბულატზე (იქვე. 82-83).

ჩენჩური თქმულება მოგვითხრობს სამი გოლიათი ქალის შესახებ, რომლებიც გამოქვაბულში ცხოვრობენ და მასპინძლობენ მათთან შემთხვევით მოხვედრილ სამ ძმას. ქალები აცოცხლებენ შეჭმულ არჩვს, რომელსაც დაკარგული ბეჭის ნაცვლად, ხის ბეჭს ჩაუდგამს. ამ არჩვს კლავენ შინ მიმავალი ძმები და ხორცში პოულობენ ხის ბეჭს (სურგულაძე ი. 1993, 41).

არაკავკასიური წარმოშობის ხალხებშიაც დაცულია ცხოველის გააცოცხლების რიტუალი. მაგალითად, ბაშკირები გვიამბობენ, ბიჭი როგორ მოხვდება სულების ყრილობაზე. იგი იქ დამალავს ძროხის ნეკს.

სულები ნადიმის შემდეგ აცოცხლებენ მას და დამალული ნეკნის ნაცვლად ხისას უდგამენ (Чурсин Г 1963, 83).

ჰინდუყუშის მითოლოგიაში ნადირობის მფარველებია პერები, რომლებიც სანათესაო ჯგუფს წარმოადგენენ და რომლებიც მონადირეებს იღბალს აძლევენ ნადირობაში. ნადირთ მფარველთა ამ ტერმინის ქვეშ იგულისხმება ახალგაზრდა გოგონები პერთა სანათესაოდან, რომლებსაც "რაჭები" ჰქვიათ და გამოირჩევიან თეთრი ქუდით, რაც გასათხოვარი ქალების ნიშანია. პერები მონადირეს აძლევენ მხოლოდ იმ ნადირის მოკვლის უფლებას, რომელიც მათ უკვე შეჭამეს და შემდეგ გააცოცხლეს. ნადიმის შემდეგ ისინი საგულდაგულოდ აგროვებენ ძელებს, ტყაში აწყობენ და ცხოველი ხდება ისეთი "როგორიც იყო სიცოცხლეში". მხოლოდ ამ ნადირს აძლევენ ისინი სამიზნედ მონადირეს (Иеттмар К. 1986, 258).

ჰინდუყუშის რელიგიურ რწმენაში დაცულია ცნობა იმის შესახებ, თუ როგორ ხვდება მონადირე პერების სუფრაზე, როგორ მალავს ძვალს, რომლებიც პერების მიერ იცვლება ხის ნაჭრით. გაცოცხლების შემდეგ ეს ხისნაწილიანი ნადირი ხვდება მონადირეს (იქვე. 259).

საზოგადოებრივ-სოციალური ცვლილებების შედეგად ცხოველის გაცოცხლების კონცეფცია, ახალი შინაარსით იტვირთება. ცხოველის აღდგენის რიტუალში ხდება ადამიანის ჩანაცვლება, მაგრამ უცვლელი რჩება მითის ძირითადი ბირთვი, რომელიც მოკვდომა-გაცოცხლების იდეის შემცველია. ამ მხრივ საინტერესოა ქართული ზღაპარი - "ირმისა". ქაჯების მიერ ქვაგრილად ქცეულ ირმისას ხელმწიფის შვილის მოხარშვა და ნახარშის გადასხმა აცოცხლებს. მხოლოდ ამის შემდეგ ცოცხლდება ირმისა და მასთან ერთად ხელმწიფის ვაჟი (ქართული ხალხური ზღაპრები. 1952, 137-145).

ზღაპარი დედინაცვალისა და გერის შესახებ ტრანსფორმირებულ ელემენტებს შეიცავს. უძველესი სიუჟეტური ქარგა შენარჩუნებულია შემდეგი სახით: ბოროტი დედინაცვალი გერს დედის დანატოვარ ძროხას დააკვლევინებს. მაგრამ, დედის ანდერძისამებრ, გოგონა არ შეჭამს ხორცს, შეინახავს ტყავს, თავ-ფეხს და ძელებს ჩაფლავს ორმოში, საიდანაც, დაძახებისთანავე, შეკაზმული რაში ამოდის (ჩიქოვანი მ. 1959, 157-165).

ჩონჩხისადმი რიტუალური დამოკიდებულება უძველესი წარსულიდან მომდინარეობს და განაგრძობს არსებობას წარმართულ პანთეონებში. როგორც ზემოთ იქნა აღნიშნული, უმრავლეს შემთხვევაში, სოციალური

გარემოს გარდაქმნის შედეგად, ცხოველის მაგივრად ადამიანია ჩანაცვლებული. ამ მხრივ საინტერესოა მითი მედეას შესახებ, სადაც მედეა ბებერ ცხვარს ასო-ასო აქნის, სპილენძის ქვაბში ჩადებს, რომელშიც ჯადოსნური ნამალი იხარშება, იქიდან კი კრავი ამოდის (ე. ი. ცხვარი გაახალგაზრდავდება). გაახალგაზრდავების მიზნით იგი მეფე პელიასს მისსავე ასულებს ააქუნინებს (ოვიდიუსი. 1980, 177-179).

ამ მასალის გვერდით შეიძლება მოვიხსენიოთ მითი პროკნესა და ფილომელას შესახებ. დის შერცხვენისა და ენის მოჭრისათვის პროკნე შვილს – იტისს – ასო-ასო აქნის და ვახშმად მოუმზადებს ქმარს – ტერევსს (იქვე. 167).

მითოსის არქაული შრე სრული სახით არის დაცული ტანტალოსის მითში. ტანტალოსი, რომელიც ზევსისა და სიმდიდრის ქალღმერთის – პლუტოს შვილია, იმდენად არის განებივრებული ღვთაებრივი მამის მიერ, რომ ოლიმპოდან მოაქვს ამბროსია და მინიერ მეგობრებს პატივებს მასზე. მის სასახლეში, ზევსის მეთაურობით, ღვთაებები სტუმრობენ. მათი გამოცდის მიზნით ტანტალოსი ჩაიდენს საშინელ ცოდვას, დაკლავს საკუთარ ვაჟს, პელოპსს და ვახშმად მიართმევს ღმერთებს. სტუმრებმა ხელი არ ახლეს კერძს. მხოლოდ დემეტრამ, ასულის, პერსეფონეს დაკარგვის გამო უსაზღვროდ დამნუხრებულმა და ჩაფიქრებულმა, შეჭამა ბეჭი. ღვთაებები აცოცხლებენ პელოპსს, ხოლო შეჭმული ბეჭის მაგივრად ჰეფესტოს მიერ გამოჭედილ სპილოს ძვლის ბეჭს ჩაუსვამენ (Легенды и сказания... 1987; ოვიდიუსი. 1980; სურგულაძე ი. 1993, 45).

მოყვანილ მასალასთან სიუჟეტურად ახლოს დგას მითი იფიგენიას შესახებ, რომელსაც მსხვერპლად სწირავს გულთმისანი კალხასის რჩევით, საკუთარი მამა, ელინთა მთავარსარდალი აგამემნონი, განრისხებული დიანას გულის მოსაღობად. მაგრამ, სამსხვერპლოზე, ელინთა თვალნინ, იფიგენიას ნაცვლად ყელგამოლადრული შველია გართხმული, ხოლო თავად იგი, თეთრ ღრუბლებში გახვეული, ქალღმერთის მიერ უვნებლად არის გატაცებული ტავრიდაში (მიქაბერიძე ა. 1928, 22-29).

ანალოგიური სიუჟეტი გვხვდება ბიბლიაში, რომლის მიხედვით, ღრმად მორწმუნე აბრაამს ღმერთი მხოლოდშობილ ვაჟს – ისაკს მოსთხოვს მსხვერპლად. აბრაამიც უყოყმანოდ მიიყვანს შვილს სამსხვერპლოზე, მაგრამ, კრიტიკულ მომენტში, უფლის ანგელოზი ვერძს უჭავინის მას (დაბადება. 22:13).

ამგვარ სიუჟეტებში (იხ. მითი იფიგენიას შესახებ) (მიქაბერიძე ა. 1928, 22-29) აბრაამის ეპიზოდი (დაბადება. 22:13), არ ჩანს ადამიანის მოკვლის, მოხარშვის, გაცოცხლების ეპიზოდები, მაგრამ მათთვის დამახასიათებელია საერთო მითოსური ქარგა, რომელიც ცხოველისა და ადამიანის აღდგენა-გაცოცხლებას გულისხმობს.

რელიგიურ ჭრილში უნდა იქნას განხილული სომეხთა შორის დაცული ბიბლიური სიუჟეტი, რომლის შინაარსი ასეთია: აბრაამი სუფრაზე ხბოს ხორცს დაანყობს. სუფრას ძროხა მოადგება და ბლავილს იწყებს. ანგელოზი აბრაამს ძელებს ტყავზე დაანყობინებს და ხბო გაცოცხლდება. ამ შემთხვევაშიც მითოსის უძველესი პლასტია წარმოდგენილი, რომელსაც უფლის ანგელოზის ყოვლისშემძლეობა და გულმონყალება ემატება (Чурши Г 1963, 82-83).

ამავე კატეგორიას შეიძლება მივაკუთვნოთ წმ. გიორგის სასწაულებში დაცული ცნობა, მის მიერ ხარის გაცოცხლების შესახებ (იოსელიანი გ. 1991, 217). მოცემულ შემთხვევაში ცხოველის აღდგენის რიტუალი კვლავ ინარჩუნებს საკრალურ მნიშვნელობას.

ძალთან დაკავშირებული რიტუალი ფიგურირებს ნართების ეპოსში. დონბეთდირების ასულ ბიცენონის შვილი ბათრაძი, ჯერ კიდევ უმწიფარი ნაყოფი, მამის – ხამიცის ბეჭის ქვეშ ასრულებს ღედის მუცელში გასატარებელ ხანას და იქიდან იბადება. ნართების სათანა ბეჭზე გამოზრდილ მუნუეს გაუჭრის მას და იქიდან ბათრაძი გადმოხტება (ნართები. 1977, 110-116).

ბიბლიური კონცეფციის მიხედვით, ღმერთი ადამის ნეკნისაგან ქმნის ევას (დაბადება. 2:21-22).

შორეულ წარსულში ჩამოყალიბებული შეხედულებანი ჩონჩხის მიმართ საკრალური დამოკიდებულების შესახებ კვლავ ინარჩუნებს ცხოველმყოფელობას. ამ მხრივ საინტერესოა ის სიუჟეტი, რომელიც წინასწარმეტყველ ელისეს გარდაცვალების შემდეგ მის სამარხში მოხვედრილ მიცვალებულს ეხება, რომელიც მისი ძვლის შეხებისთანავე ცოცხლდება (მეოთხე მეფეთა. 13:21).

ძვლისადმი საკრალური დამოკიდებულების ნიშნები იობის შესახებ დაცულ ცნობებშიც გვხვდება. იგი ასე მიმართავს ღმერთს: "ტყავითა და ხორციით შემოსე, ძვლებითა და ძარღვებით მომქსოვე, სიცოცხლე და წყალობა მოავლინე ჩემზე" (იობი. 10:11).

იერემიას გოდებაში ნათქვამია: "უფალმა გამიცვითა ხორცი და კანი, შემიმუსრა ძვლები" (იერემია. 3:4). ეზეკიელ წინასწარმეტყვე-

ლის სიტყვები კი ასე უღერს: "უფალმა მითხრა: "ადამის ძევ! თუ გაცოცხლდება ეს ძვლები? ვთქვი, უფალო ღმერთო, შენ იცი-მეთქი.

მითხრა: უწინასწარმეტყველე ამ ძვლებს და უთხარი მათ: გამხმარო ძვლებო, ისმინეთ უფლის სიტყვა!

ასე ეუბნება უფალი ღმერთი ამ ძვლებს; აჰა, შევიყვან თქვენში სულს და გაცოცხლდებით.

მოგცემთ ძარღვებს, შეგასხამთ ხორცს და კანს გადაგაკრავთ, სულს ჩაგიდგავთ და გაცოცხლდებით; მაშინ მიხვდებით, რომ უფალი ვარ" (ებეკ. 37:3-6).

ბიბლიურ სიუჟეტებთან მიმართებაში უნდა იქნას განხილული გამოთქმა "ძვალი და ტყავი" (სურგულაძე ი. 1993, 46), რომელიც ქართულ სიტყვიერებაშია დაფიქსირებული და რომელიც წარმოადგენს მინიმუმ ბაზისს – ცხოველის, ადამიანის ალდგენისათვის.

ცხოველის ტყავისადმი საკრალური დამოკიდებულების ნიშნები შეინიშნება ამირანის ეპოსში. მ. ქალდანის მიერ ს. ჭუბერში დაცულ თქმულებაში დალ-ყარანი მონადირეს ანდერძად უბარებს: ამოყვანის შემდეგ ბავშვი ბუღას (უხედნის) ტყავში გაახვიე, ბუღას გული საწოვრად მიეცი და სამგზის გზაჯვარედინზე დადე (ჩიქოვანი მ. 1959, 363-375). ამირანის ზოგიერთი ვარიანტის მიხედვით, დალის მითითებისამებრ, სულკალმახი სამი დღე-ღამე უშობელი დეკულის გვამში აჩერებს მას, ერთ დღესა და ღამეს – კურატის გვამში. ამირანი ამ ცხოველთა წიაღში ასრულებს ზრდის ხანას, ანუ იმ პერიოდს, რომელიც დედის სხეულში უნდა გაეტარებინა (ქართული ხალხური ზღაპრები. 1986, 174).

მითოსური კვლავ აღორძინების იდეა დაცულია ელისე წინასწარმეტყველის ცხოვრებაში. ძველი აღთქმის მიხედვით, შუნამელ ქალს იგი ბავშვს გაუცოცხლებს. ის თავდაპირველად აგზავნის გეზაზს თავისი არგანით, რომელსაც ადებს მიცვალებულს, მაგრამ იგი არ ცოცხლდება. წმინდანი თავისი სუნთქვით, სხეულით ათბობს გვამს, ეხება ხელით, რის შემდეგ ბავშვი აღდგება (მეოთხე მეფეთა. 4:29-35).

გაცოცხლების იდეა ფართოდ განიხილება სახარებაშიც. მაცხოვარი აცოცხლებს სინაგოგის წინამძღვარ გოგონას (ლუკა. 7:14-45. მარკოზი. 5:41-42); აცოცხლებს ქერივის დედისერთა ვაჟს (ლუკა. 7:10); აცოცხლებს ლაზარეს (იოანე. 11:41-44).

აქვე შეიძლება მოვიყვანოთ ლოცვის ძალით წმინდა გიორგის მიერ

მიცვალებულის აღდგენის ფაქტი ძალით (იოსელიანი გ. 1991, 217). ამასთან მიმართებაში შეიძლება განვიხილოთ სერბების ჩვეულება, რომელიც 23 აპრილს, გიორგობას ეხება. ამ დროს ისინი კლავენ კრავს, რომლის ძვლების გადაყრა აკრძალულია (Чурсин Г. 1963, 83). უაღრესად საინტერესოა ისიც, რომ საპასუქო ბატონის ძვლის დამტვრევა არ შეიძლებოდა (გამ. 12, 46; იოანე. 19, 38) (აბაკელია ნ. 1999, 49) ამგვარი შემთხვევების დროს, ალბათ, საქმე უნდა გვეკონდეს უძველესი სამონადირეო ჩვეულებიდან მომდინარე მოვლენასთან, რომელიც ცხოველის აღდგენა-გაცოცხლების კონცეფციის გამოძახატველია.

მითების მიმოხილვისას ყურადღებას იპყრობს აღდგენა-გაცოცხლების მექანიზმი: მათრახი //წყეპლა//ჯოხი//არგანი. ნართების ეპოსში მამაკაცთა და მგზავრთა ღვთაება – ვასთირჯის მათრახი ადამიანს აცოცხლებს და კლავს კიდევ. იგი, მათრახის საშუალებით აცოცხლებს დონბეთადირების შთამომავალ ძერასას, შემდეგ მათრახის დაკვრითვე, მიცვალებულად აქცევს მას (ნართები. 1977, 13). ამ მათრახის საშუალებით აცოცხლებს იგი მარლუძის ცოლ-შვილს. ზეციური ვასთირჯე გაშლის ნაბადს, მიცვალებულს ნაბადზე დაალაგებინებს მარლუძს, გადაჰყრავს მათრახს და გააცოცხლებს მათ (იქვე. 225).

როგორც ი. სურგულაძე მიუთითებს, ჩვენთვის საინტერესო სიუჟეტის მიხედვით მათრახი//ჯოხი სწორედ ამ დანიშნულების იარაღია. მისი საშუალებით ნადირთ პატრონებს მოქმედებაში მოჰყავთ თავიანთი შემოქმედებითი შესაძლებლობანი. უფრო გვიან მათრახი იქცა ღვთაებათა ატრიბუტად, რომელიც ხელში უპყრიათ და სჯიან დამნაშავეებს და ანადგურებენ მტერს. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ტექსტების თანახმად ასეთები არიან, კოპალა, წმ. გიორგი, იახსარი. მათ თავიანთი მათრახები, ლახტები, სასაგნავეები და ა. შ. თვით მორიგე ღმერთმა დაურიგა. აღსანიშნავია, რომ ღვთაებათა "სამოცდასამი მხარე" მათრახი "სენსამსალით არის დაფეკრული", ე. ი. იგივე დანიშნულება აქვს, რაც, მაგალითად, აპოლონის მშვილდს. ამ შემთხვევაში ხაზი გაესმის ღვთაების მათრახს, როგორც დასჯის იარაღს, ავადმყოფობის (შესაბამისად სიკვდილის) შემყრელს მაშინ, როცა ნადირთ პატრონთა იარაღი აცოცხლებს. ჩანს, რომ საქმის ორივე მხარე – როგორც გაცოცხლება, ისე სიკვდილი ღვთაებათა ხელთაა და მათი იარაღით სრულდება. ასევე საინტერესო იარაღია ღვთაებათა ჯოხი//წყეპლა, რომელიც ჩვენში გაცილებით ძველი მოვლენა უნდა იყოს, ვიდრე მათრახი. მისი განვითარების შედეგია გვარის უფროსთა, თანამდებობის

პირთა და ეკლესიის მსახურთა ინსიგნია, კვერთხი, რომლის ნაირსახეობას წარმოადგენს სამეფო სვიპტრაც (ჩიტაია გ. 1972). მათრახი ღვთაებათა ატრიბუტიდან გმირთა იარაღად იქცა, რისი საუკეთესო ილუსტრაცია არის ტარიელის მათრახი; ამ იარაღით ტარიელი გამოირჩევა ყველა სხვა გმირისაგან, რომლებიც პოემაში, პირველი გამოჩენისას, თავიანთი ნიშანდობლივი იარაღით გვეცხადებიან (ტარიელი მათრახით, ავთანდილი მშვილდით, ფრიდონი ხმლით). მათრახი, ამ შემთხვევაში, გმირის განსაკუთრებული ძალის ნიშანია (მეომარი ღვთაებები მათრახით გრდემლს წყვეტენ მინიდან და იტაცებენ). ასე რომ, მათრახი "ვეფხისტყაოსანში" მხოლოდ რუსთაველის პოეტური ხედვის გამო არ მოხვედრილა. მას საკმაოდ დიდი მითოსური ტრადიცია აქვს, რასაც, გამომდინარე პოემის ფაბულის ანალოზიდან, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა პოემის ავტორისათვის (სურგულაძე ი. 1993, 56-57).

ზეპირსიტყვიერი მასალის მიხედვით, ჯოხი//წყეპლა//არგანი ერთ სიბრტყეზე უნდა იქნას განხილული, როგორც აღდგენის მექანიზმი, რომელიც ნადირთ მფარველთა შესახებ დაცული წარმოდგენებიდან ბიბლიასა და ქრისტიანულ რელიგიაში გადადის. როგორც ზემოთ იქნა აღინიშნა, ჯოხს//მათრახს სადამსჯელო ფუნქცია გააჩნია. ამავე ნიშნის მიხედვით შეგვიძლია განვიხილოთ იესო ქრისტეს შოლტი, რომლის მეშვეობით ჰყრის ის იერუსალიმის ტაძრიდან მოვაჭრეებს (იოანე. 2:13-15), მოსეს კვერთხი – უფლის მიერ მოსესთვის მინიჭებული ძალაუფლების ნიშანია. ამასვე მონიშნავს მისი სხვებისგან გამორჩეული, აყვავებული კვერთხი და კვერთხი, რომელიც ორგზის დარტყმით, წყალს ამოიყვანს გაპობილი კლდიდან უდაბნოში (რიცხვნი. 20:11).

აღდგენა-გაცოცხლების მექანიზმი, რომელსაც ბიბლიურ სოუფეტებში ვხვდებით, თანდათანობით ცვლილებას განიცდის. ელისე წინასწარმეტყველის არგანს ხელი ცვლის (მეოთხე მეფეთა. 4:29-35). არქაული ნიშნით აღბეჭდილი არგანი ველარ ასრულებს ფუნქციას და ელისე წინასწარმეტყველი ხელის შეხებით, სუნთქვით აღადგენს ბავშვს. აქვე უნდა მოვისხენიოთ, თუ როგორ აცოცხლებს მიცვალებულს იესო ქრისტე – ლოცვისა და ხელის მეშვეობით (ის ხელით ეხება მიცვალებულის სხეულს). ხელი ძველ საქართველოში ძალაუფლების აღმნიშვნელი ტერმინი იყო (ორბელიანი ს. II. 1993). ხელი//სახელო, როგორც ძალაუფლების მატარებელი ელემენტი, შესაძლოა, ბიბლიურ კონცეფციასთან მიმართებაში შემდეგნაირად იქნეს განხილული: სახარებაში

დაცული ცნობების მიხედვით, უფლის ყოვლისშემძლეობა ღვთის ძეზე გადადის, რომლის ხელის შეხებით ცოცხლდება მიცვალებული. აქედან გამომდინარე, შესაძლოა ვჯობი//ნეკლა/ /მათრახი/ /არგანი// ხელი იდენტური ფუნქციის მატარებლად მოგვევლინოს (ზურაბილი მ. 2000(ბ), 20-40).

ჩონჩხი//ძვალი მითო-რელიგიურ წარმოდგენებში სრულიად განსხვავებულ სტრუქტურულ როლს ასრულებს. წინაპარის ძვალი საფიცრად არის მიჩნეული საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. ამ მნიშვნელობის მატარებლად გვევლინება ძველ ქართულ წყაროებში დაცული ტერმინი საძვალე//ძვალთ შესალაგი, რაც ძვალს უკავშირდება და მისდამი საკრალური დამოკიდებულების ნიშნებს შეიცავს.

ძვალი სანათესავოს დამაკავშირებელი ნაწილია. ნართების ეპოსის მიხედვით (ნართები. 1977, 121), ნართების უფროსი ვარსკავი უნახავ შეილოშვილებს ურჯმაგას და ხამიცს თავისიანად მხოლოდ მაშინ მიიჩნევს, როცა ძვალს გაუსინჯავს მათ. აქედან გამომდინარე, ძვალს ისეთივე აზრობრივი დატვირთვა აქვს, როგორც გამოთქმას, "სისხლსა და ხორცს", რაც თავისიანს აღნიშნავს.

ამ მოსაზრების სიცხადისთვის მოგვყავს, საქართველოს მთიანეთში დაცული ჩვეულება, რომელსაც "გორის გატეხვა" ჰქვია. თუ ერთი "ჩამომავლობის" შიგნით დაქორწინების საკითხი წამოიჭრებოდა, თავს შეიყრიდნენ "ჩამომავლობაში" შემავალი გვარის უფროსები და მსჯელობის შემდეგ სათანადო დადგენილებას გამოიტანდნენ. იმ შემთხვევაში, თუ ორი ერთნაირი "ჩამომავლობის" გვარებს შორის დამოყვრებას კანონიერად მიიჩნევდნენ, მოხუცები ნიშნობის მონყობის დასტურს მისცემდნენ და შემდეგ წესს ასრულებდნენ: დაკლავდნენ ხარს ან ყოჩს, რომლის წვივს ცალკე მოხარშავდნენ, მოხარშულ ხორცს ძვალს მოაცილებდნენ, გასუფთავებულს, წინასწარ იმ ზომამდე დაზიანებდნენ, რომ შეუიარაღებელი ხელით გატეხა არ გაძნელებულიყო. დაზიანებულ ძვალს მიუტანდნენ ქალის ოჯახში გამართულ ნიშნობაზე დამსწრე გვარის უფროსებს. ისინი ფეხზე წამოდგებოდნენ, აილებდნენ წვივის ძვალს ("კაჩას"), მის ნაპირებს ორივე მოხუცი ხელს ჩასჭიდებდა და სათანადო სიტყვის წარმოთქმის შემდეგ, რომელსაც ვაჟის გვარის უფროსი წარმოთქვამდა, ეგზოგამიის დარღვევის მაუნყებელ ნიშნად – ძვალს შუაზე გადატეხდნენ (ითონიშვილი ვ. 1960, 55).

ამდენად, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება აღინიშნოს შემდეგი:

1. ძვლის დაცვის ტრადიცია უხსოვარი წარსულიდან მომდინარეობს. ძვალი და ტყავი არის მინიმუმ ბაზისი, რომელიც აუცილებელია ცხოველის აღდგენისათვის, რომელსაც შორეულ წარსულში ახორციელებდნენ საკრალური ნიშნით აღბეჭდილი ტოტემური ჯგუფები, ხოლო მინათმოქმედ ხალხებში კი ნადირთ მფარველები.
2. მითოსური კვლავ აღორძინების იდეა წარმართულ პანთეონშიც განაგრძობს არსებობას. მას ასრულებს საერთო კერით დაკავშირებული სანათესაო ჯგუფი. ეს იდეა ცხოველმყოფელობას ინარჩუნებს ბიბლიურ ტრადიციასა და ქრისტიანულ რელიგიაში, იცვლება ადამიანის აღდგენის რიტუალი, მაგრამ უცვლელი რჩება ჩონჩხისადმი რიტუალური დამოკიდებულების მექანიზმი.
3. ცხოველის // ადამიანის აღორძინება ხდება შემდეგი ატრიბუტების – ნეკელა // მათრახი // ჯოხი // არგანი // ხელის მეშვეობით, რომელიც სიკვდილ-სიცოცხლის შემცველი ფუნქციის მატარებელია.
4. ძვალს უდიდესი შინაარსობრივი დატვირთვა აქვს. მას სიცოცხლის მატარებელი ფუნქცია გააჩნია (მასთან შეხებისას ცოცხლდება მიცვალებული). ასევე, ძვალი შეიძლება მივიჩნიოთ საერთო წინაპრიდან წარმომავლობის ელემენტად და ურთიერთკავშირი დავინახოთ "წინაპრის ძვლის", "საძვალეს", "ძვლის გატეხვის", "გორის გატეხვის" აზრობრივი მნიშვნელობის ქვეშ.
5. დაბოლოს, ნადირის ძვლის ჩვეულების მიხედვით შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ ჩონჩხის // ძვლის დაცვის უძველეს ტრადიციას, მის ტრანსფორმირებულ ელემენტებს, რომლებიც მითო-რელიგიურ წარმოდგენაში გვხვდება და რომელიც თავისი არსით ცხოველის კვლავ გაცოცხლების იდეას ემსახურება.

ნადირობა სოციალურ სიმბოლიკაში

გარე ნადირთ მფარველის, ნადირთ მწყემსის საუფლო, არაეგზოგამიური სივრცე

მითოსში გადმოცემული რწმენა-ნარმოდგენების მიხედვით, "გარე" ბუნება - ნადირთ მწყემსის, ნადირთ მფარველის საუფლოა. ეს სივრცე გამოირჩევა იმითაც, რომ მასში მოქმედი წესები რადიკალურად განსხვავდება "შინას" ჩვეულებისაგან. "შინა", ეთნოგრაფიულ ყოფაში, მკაცრი ეგზოგამიურობით ხასიათდება ანუ მასში მოქმედი ნორმების თანახმად, საქორწინო ურთიერთობები მონესრიგებულ სახეს ატარებს.

არქაული საზოგადოება "გარე" სივრცეს აღიქვამდა, როგორც აუთვისებელ, მუდმივი ხიფათით აღსავსე, ოპოზიციურ სამყაროს. ამ საკრალურ სივრცეში ნადირთ მფარველნი ბინადრობდნენ. აქ "შინას" სოციალური ჯგუფის მკვიდრი მონადირე "გარეშე" პირი იყო. უძველესი რელიგიურ-მითოსური შეხედულებანი ამ სამყაროსთან დამაკავშირებელ რგოლს ეძებდა, რათა "გარეთ" მავალ მონადირეს (სურგულაძე ი. 1978, 147) უცხო გარემოში ნადირთ მფარველთა წყალობის კალთა გადაფარებოდა.

მონადირის "გარე" სამყაროს ძალებთან დაკავშირების ერთ-ერთი საშუალება იყო ნადირთ ლეთაებასთან ნარმოსახვითი საღვთო მიჯნურობა. ამგვარი რწმენა-ნარმოდგენები დამახასიათებელი იყო როგორც ქართული, ისე უცხოური სინამდვილისთვისაც.

მონადირის მფარველი ქალღვთაების კულტი უძველეს ნარსულშია ნარმოქმნილი. ადრემინათმოქმედ ტომთა კოსმოგონიური შეხედულებანი იცნობს ნაყოფიერების დედა-ღვთაებებს, რომლის არქეოლოგიური დადასტურება მოგვეპოვება დასავლეთ ევროპის, მცირე აზიის, კავკასიის ტერიტორიაზე. ნაყოფიერების დედა-ღვთაებების ქანდაკებები გამოირჩევა მკვეთრად გამოსხატული ქალური, დედობრიობის ნიშნებით. ისინი იღბალს აძლევენ მონადირეს ნადირობაში და მათი ნება-სურვილის გარეშე არცერთი ნადირი არ მოიკვლება. ამგვარი იდეოლოგია უძვეეს საფუძვლად მებოლითური თუ პალეოლითური ხანის მონადირეთა რწმენა-ნარმოდგენებს (Массон В. М. Сараниди В. И. 1973, 101).

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრების თანახმად,

არქაულ ქალღმერთთა ოთხი ძირითადი ტიპი არსებობს: 1. ღვთაება, პრიმიტიული დიდი დედა, 2. ცხოველის დედა, 3. მარცვლულის დედა, 4. დედამინა. ამავე დროს გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ რელიგიური აზროვნების ამ ადრეულ საფეხურზე ეს ღვთაებები არსებობენ არა როგორც რიტუალური სისტემის მქონე ქალღმერთები, არამედ, როგორც გარკვეულ მოვლენათა მფარველები, ბუნების ძალები (რ. ბრიფო) (Briffault R. 1927, 47-54; Массон В. М. Сариаиди В. И. 1973, 98).

ბერძნულ პანთეონში დადგენილია ელინურ ქალღმერთთა პროტოტიპის სამი ძირითადი სახე. 1. მცენარეულობის მფარველი ქალღვთაება. გვიანდელი დემეტრა – დედამინა ან მინის დედა, ან დედათავთაფი (Yames A. O. 1959, 129; Массон В. М. 98), 2. მეორე ტიპი უკავშირდება არტიმიდეს სახელს, რომელიც წარმოადგენს ცხოველთა მფარველსა და ნადირობის ქალღმერთს. მასში თავმოყრილია ადამიანთა და ცხოველთა გამრავლების მფარველის უძველესი კულტები. 3. მესამე ტიპი კერიის მფარველი ქალღმერთია, რომელიც ათენას ერთ-ერთ პირველსახეს უნდა წარმოადგენდეს (Yames A. O. 1959, 156-151; ხიდაშელი მ. 1972, 112).

ნაყოფიერების მომცემი "დიდი დედის" გამოსახულებანი მოიპოვება შულავერის ტერიტორიაზე, ხრამის დიდ გორაზე და სხვა. აქ აღმოჩენილ ფიგურებს დედობრიობის მკვეთრად გამოხატული ნიშნები გააჩნია (ხიდაშელი მ. 1982, 99-121; ჯავახიშვილი გ. 1979, 6).

არქაულ ქალღმერთთა ჩვენთვის საინტერესო ტიპს წარმოადგენს ჰასილარსა და ჩათალ-ჰუიუკში მოპოვებული ქალღმერთთა მრავალრიცხოვანი გამოსახულებანი, რომელთაც ნაყოფიერების ფუნქცია მიენერება. ქალღმერთთა ამ ტიპში აშკარად არის გამოხატული ცხოველთა და მონადირეთა მფარველი ქალღვთაებანი, რომლებიც უშუალოდ უკავშირდებიან ცხოველთა სამყაროს და ღვთაება არტიმედესა და კიბელეს ერთ-ერთ პირველსახეს წარმოადგენენ (Mellaart Y. 1961, t XI).

ჰასილარის ქანდაკებებზე ეს ქალღვთაება სხვადასხვა ცხოველთან ერთად არის გადმოცემული. ერთ შემთხვევაში მას გაურკვეველი ვიშის ცხოველი უჭირავს ხელში, მეორეში – იგი ლეოპარდის ზურგზე ამხედრებული. ჩათალ-ჰუიუკის ქანდაკებებზე ეს ქალღვთაება ორ ცხოველს შორის მჯდომარედ არის წარმოდგენილი (Сариаиди В. И. 1973, 99). ჰასილარის ქანდაკებები გამოირჩევა ცოცხალი პოზით, დიდებული პლასტიური ოსტატობით (Массон В. М. 1964, 71).

უაღრესად საინტერესოა ჩათალ-ჰუიუკში, ე. წ. სამონადირეო საკურთხეველში, აღმოჩენილი ფრესკა. ფრესკაზე გადმოცემული დიდი კომპოზიციის აზრობრივ ცენტრს წარმოადგენს ირმის გრანდიოზული ფიგურა, რომლის გარშემო მშვილდ-ისრებით შეიარაღებული წვეროსან მონადირეთა მრავალრიცხოვანი პატარა ფიგურებია. მარჯვენა კუთხეში წარმოდგენილია შიშველი ქალის ფიგურა, რომელიც თავისი გარეგნული ნიშნებით საოცრად მოგვაგონებს ასევე, ალაჯა-ჰუიუკში დადასტურებულ ცხოველთა მფარველი ნაყოფიერების ქალღვთაების ქანდაკებებს. როგორც ფიქრობენ, ფრესკაზე გამოსახული უნდა იყოს არტემიდეს ან კიბელეს წინამორბედი ღვთაება, რომლის კეთილი ნების გარეშე მონადირის ყოველი ღონისძიება მარცხით მთავრდება (Массон В. М. Сарияниди В. И. 1973, 100-101, ხიდაშელი მ. 1972, 121; ხიდაშელი მ. 2001).

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურიდან ჩანს, პალეოლითის ხანის ქალთა გამოსახულებებში ტყისა და ცხოველთა მფარველი ქალღვთაება იგულისხმება, რომელიც არტემიდე-დიანას წინამორბედი ღვთაებაა (Массон В. М. 99). ეს ღვთაებანი მითოლოგიური აზროვნების თანახმად, მონადირეებს მწყალობლებად ევლინებიან. მათი ხაზგასმული ქალურობის ნიშნები მოუთითებს იმაზე, რომ მათი სასუფეველი "გარე" – ბუნება ეგზოგამიის წესისაგან თავისუფალია. ამაზე მეტყველებს ცენტრალური ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე აღმოჩენილი ბრინჯაოს ბალთებზე დამონმებული მონადირეთა ფალიური ფიგურები. ორმოცდაცამეტი ნიმუში საგანგებოდ შესწავლილია მ. ხიდაშელის მიერ. აქედან თვრამეტი ნიმუში მოპოვებულია საქართველოს, თექვსმეტი – სომხეთის, ხოლო ჩვიდმეტი – აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე. მხატვრული დეკორის ყველაზე პოპულარულ სახეს წარმოადგენს ირემი და ამ ცხოველზე ღვთაებრივი ნადირობის სცენა (ხიდაშელი მ. 1982, 52). ბრინჯაოს ბალთებზე გამოხატული ფალიური მონადირენი და ცხოველები ჯგუფებად ან მთლიანი რიგების სახით არიან წარმოდგენილნი (სურგულაძე ი. 1981, 116).

ამგვარი გამოსახულებანი ხაზს უსვამს იმ ძირითად მომენტს, რომ სამონადირეო სივრცე თავისუფალია ეგზოგამიის წესისაგან, რაც "შინას" ყოფისთვის დამახასიათებელი ძირითადი ელემენტია.

შორეულ წარსულში გვაროვნული საზოგადოების წიაღში წარმოშობილმა ალკვეთათა სისტემამ ხელი შეუწყო ეგზოგამიის ჩამოყალიბებას, რამაც მოანესრიგა ურთიერთობები შიდა გვაროვნულ სა-

ზოგადოებაში და დიდი როლი ითამაშა ინდივიდის საზოგადოების წევრად გარდაქმნის საქმეში. ასევე, ხელი შეუწყო ეგზოგამიის აღმოცენებასა და განმტკიცებას (Семенов Ю. 1966; ქსე, ტ. 9, 1985, 636).

ეგზოგამიის წარმოშობის შესახებ უამრავი თეორია არსებობს. სამეცნიერო ნრეებში გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, ზოგიერთი მკვლევარი ეგზოგამიის წყაროდ მიიჩნევს ქალის მოტაცებას, რომელიც სხვა კოლექტივს ეკუთვნოდა (ლებოვი, მაკ-ლენანი). ზოგიერთი მეცნიერი ეგზოგამიის წესს ხსნიდა სასიყვარულო ურთიერთობის აკრძალვით იმ პირებს შორის, რომლებიც ბავშვობიდან ერთად იზრდებოდნენ (კროული, ჰილი). ეგზოგამიის წარმოშობის განსაზღვრულ მომენტად ზოგი მეცნიერი სისხლის ერთგვარობას აღიარებდა (ლოუ, ლევი-ბრიული). იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც ეგზოგამიის მიზეზს ტოტემიზმში ეძებდნენ (რობერტსონ-სმიტი, ფრენერი, დიურკჰეიმი), ლ. შტერნბერგი ეგზოგამიის წარმოშობის მიზეზად წინაპრის კულტის არსებობას მიიჩნევდა (Семенов Ю. 1966, 49-52; ფსონია ი. 1955, 25; Штернберг Л. 1936 (6), 177-178).

არქაულ საზოგადოების წიაღში სამონადირეო-სასიყვარულო ტაბუს წარმოშობამ ხელი შეუწყო ზოოლოგიური ინდივიდუალიზმის აღგზმას (Семенов Ю. 1966, 285), რომლის არსებობა მიმართული იყო ჯოჯის შგნით კონფლიქტების არიდებისა და იღბლანი ნადირობისაყენ, ასევე ხელი შეუწყო ეგზოგამიის წარმოშობასა და განმტკიცებას.

სწორედ ამ სასიყვარულო-სამონადირეო ტაბუს უნდა დავუკავშიროთ ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მოქმედი აღკვეთა. ამჯერად ჩვენი ინტერესის საგანს შეიცავს მიმოიხილოს აღკვეთათა ის სპექტრი, რომელიც სამონადირეო პრაქტიკაში ვლინდება და შეეხება მონადირისა და ნადირთ მფარველი ღვთაების სასიყვარულო ურთიერთობას. ამგვარი სახის აღკვეთები ცნობილია მსოფლიოს მრავალი ხალხის სამონადირეო საქმიანობაში.

წამრომში წარმოდგენილი მასალიდან, რომელიც მონადირის სინამდის ნორმებს შეეხება, ცნობილია, რომ დ. მარგიანის ინფორმაციის თანახმად, სვანეთში არსებობდა წესი, რომელიც მონადირეს უკრძალავდა სანადიროდ წასვლას იმ შემთხვევაში, თუ მას ჰქონდა სქესობრივი კავშირი ცოლთან, მით უმეტეს სხვა ვინმე ქალთან (მარგიანი დ. 1940, 5). ხევსურული სამონადირეო კოდექსი ნადირობის წინ მუღლესთან ურთიერთობას კრძალავდა (ბალიაური მ. მაკალათია ნ. 1940, რვ. 4). რაჭველი მონადირე სანადიროდ წასვლის წინ ცოლს

არ გაეკარებოდა (რობაქიძე ა. 1941, 161). მონადირის სინმინდის ამგვარი ნორმა, ე. ვირსალაძის ინფორმაციით, მეტ-ნაკლებად ახასიათებდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეს (ვირსალაძე ე. 1964. 26).

ეს ჩვეულება დამახასიათებელი ყოფილა მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებისთვის. ი. სემიონოვი მათ შორის სვანებსაც მოიხსენიებს (Семенов Ю. 1966, 288). ნადირობის წინ სასიყვარულო ურთიერთობის აღკვეთა ახასიათებდა ამერიკაში – ესკიმოსებს, ოუროკებს, პუებლოს ხალხებს (Powers, 1877, r 138; Frazer. 1928, p 197-198). შორცებსა და ალტაის სხვა ხალხებს, ევენკებს (Крау.т.ей. 1905, 51; З.е.т.ей.н. 1929, 31); ხანტებს, მანსებს, ენცებს, ენისეის ნენცებს, ოუკაგირებს, ოკეანიის – ახალი გვინეის, ახალი ბრიტანეთის მცხოვრებლებს, Frazer. 1923, p. 192-196. Powder-maker 1933, p 267; Крау.т.ей.н. 1905, 51 და სხვებს (იქვე, 288).¹

სასიყვარულო თავშეკავების ხანგრძლივობა სხვადასხვაგვარი იყო. ერთ ტომში თავშეკავებულობა მხოლოდ ნადირობის წინა ღამით განისაზღვრებოდა, სხვებთან ეს პერიოდი გრძელდებოდა 3-10 დღეს. (პუებლოს ინდიელები და სხვა). ზოგან კი რამდენიმე კვირის და თვის განმავლობაშიც კი (მელანეზიელებსა და ახალ ირლანდიელებში). დროის ხანგრძლივობისდა მიუხედავად, ამ ხალხებს ერთიანი, მტკიცე რწმენა გააჩნდათ იმის შესახებ, რომ ასეთი თავშეკავებულობა ნარმატების აუცილებელ წინაპირობას წარმოადგენდა სამონადირეო ასპარეზზე, ტაბუს დარღვევა კი წარუმატებლობის სანიღარი იყო.

სოფელ ლეზეს მცხოვრებნი (კუნძული ახალი ირლანდია) ამტკიცებენ, რომ მონადირეთაგან, თუ ვინმე ტაბუს დაარღვევდა, არა მარტო დამრღვევი, არამედ მთელი კოლექტივი – წარუმატებლობას ელოდა ნადირობაში.

აქვე უნდა მოვიხსენიოთ ის ხალხებიც, რომლებშიც სასიყვარულო-სამონადირეო ტაბუ არ განვითარებულა, მაგრამ მათი ჩვეულება, ი. სემიონოვის აზრით, ამგვარ რწმენათა გადმონაშთად შეიძლება ჩავთვალოთ. მაგ., ესტონელებში არსებობდა რწმენა იმისა, რომ თუ ახალდაქორნიებული იფიქრებს ცოლზე, ვერაფერსაც ვერ მოკლავს (З.е.т.ей.н. 1929, 35). რუს მონადირეებში აკრძალული იყო სიტყვა "ქალის" წარმოთქმა წარუმატებლობის ასაცილებლად (З.е.т.ей.н. 1929, 31; 1935, 514) (იქვე. 288).

¹ კუთითებთ ი. სემიონოვის დასახელებული ნაშრომის მიხედვით

ჰინდუიზმის რელიგიურ ყოფაში მონადირეს სანადიროდ წასვლის წინ ეკრძალებოდა სასიყვარულო ურთიერთობა და თუ მას ამგვარი რამ მაინც ჰქონდა, ქართველი მონადირის მსგავსად უნდა ჩაეტარებინა განწმენდის რიტუალი (ზურაშვილი მ. 2000 (ა), 154-163; Нет-тмар К. 1986, 449).

სასიყვარულო ურთიერთობა აკრძალული იყო თევზჭერის დროსაც. კაროლინის კუნძულზე მთელი სეზონის განმავლობაში იჭერდნენ თევზებს. მებლვაურები ვალდებული იყვნენ დაეცვათ მკაცრი სასიყვარულო ტაბუ (Frazer. 1926, B, p. 193). ამ პერიოდში მათ სასიყვარულო ურთიერთობა ეკრძალებოდათ არა მარტო ცოლებთან, არამედ თავიანთი დასახლების ქალებთანაც. თუმცა, გასათვალისწინებელი იყო ის გარემოება, რომ მამაკაცთა კლუბებში იმყოფებოდნენ ტყვე ქალები, რომლებთანაც ურთიერთობას, ისინი ტაბუს დარღვევად არ თვლიდნენ. ამ ერთი შეხედვით უჩვეულო მოვლენას ჯ. ფრეზერი და ი. სემიონოვი გვაროვნული საზოგადოებისთვის დამახასიათებელი შტრიხით ხსნიდნენ (Семенов Ю. 1966, 480). ანუ იმით, რომ "შინას" სივრცეს მკაცრი ეგზოგამიური წესი გააჩნდა, რომელიც მოქმედებდა ამ საზოგადოების ყველა ინდივიდზე და რომლის დაცვა აუცილებელი იყო, მაგრამ არ ვრცელდებოდა სხვაზე.

ამგვარი აღკვეთის მიზები მოკვდავი მონადირისა და ნადირთ ღვთაების ურთიერთობებში უნდა ვეძიოთ, რომელთა შესახებ სატრფიალო თემატიკის მასალები დაცულია ქართულ სამონადირეო ეპოსში ("დალი", "დალი კლდზე შშობიარობს", "თეთრი მანჯური", "ბეთქილ", "მონადირე ჩორლა", "მონადირე კაცი", "ბეთქენი" ვარიაციებით და სხვა (ქართული ხალხური პოეზია. ტ. I, 1972; სვანური პოეზია. 1939).

ქალღმერთ დაღზე შექმნილი ეპოსი წარმოდგენას გვაძლევს იმ სივრცის შესახებ, რომელშიც ნადირთ მფარველნი იმყოფებიან. გარე-ბუნებაში მოხვედრილ მონადირეს ქალღმერთი სარეცელს სთავაზობს (ქართული ხალხური პოეზია, I. 1972), რომლის გაზიარების შემდეგ მისი მიჯნური განსაკუთრებული ილბლიანობით გამოირჩევა.

ამგვარი სახის თქმულებები დამონმებულია ტრადიციულ ყოფაში, რომლის მიხედვით, ნადირთ ღვთაება - დალი მონადირის იდუმალი სატრფოა (ერისთავი რ. 1986, 222; ონიანი თ. 1962, 92-99).

მეგრული მასალის მიხედვით, მონადირის იდუმალი სატრფოა "ტყაში მათა" (სახოკია თ. 1956). რომელიც თავის მიჯნურს ილბალს აძლევს ნადირობაში (იქვე; სანადირაძე მ. 1994, 266).

აფხაზური მითის მიხედვით, ნადირთ პატრონად ითვლება აუციკა ანუ ოქროს უვეიპში. დიდი თავადი აუციკაშა ტყეში ცხოვრობს, ჰყავს ცოლი, ცოლიანი ვაჟი ივანე და ლამაზი ასულები, რომლებიც ხშირად სასიყვარულო ურთიერთობებს ამყარებენ მონადირეებთან (Чыр-цих Г. 1963, 76; სურგულაძე ი. 1993, 39-40).

მეტად საგულისხმოა ოსური წარმოდგენები ტყის სულების ხაირაგების შესახებ. მათაც აქვთ მონადირეებთან სატრფიალო კავშირი. აქაც ქალი ხაირაგი ბარგადის (დოვლათის) მომცემია, მისგან არის დამოკიდებული მონადირის იღბალი (ვირსალაძე ე. 1964, 34).

ასევე, ნართების ეპოსი მშვენივრად იცნობს მონადირისა და ტყის ქალის გამოჯნურების მოტივს. ნართული ეპოსის ოსური ვერსიის გმირი ურიზმაგი ნადირობის დროს ღამეს გამოქვაბულში გაათევს, მას გამოეცხადება ქალღვთაება და სიყვარულს სთავაზობს. გმირი ღვთაებას უარს უებნება და ღვთაება დასწყევლის მონადირეს (ხიდაშელი მ. 1972, 28).

შეგნებასთან დაკავშირებული ეპიზოდით ნადირობის დროს ურიზმაგი კვლავ გამოქვაბულში მოხვდება. მას გამოეცხადება ქალღვთაება, ურიზმაგი კვლავ უარყოფს მის სიყვარულს, ღვთაება ურიზმაგს სახედრად აქცევს (ნართები. 1977, 175-179).

ნართების მეორე გმირი გამოქვაბულში უზარმაზარ ფურ-ირემს დაინახავს. ირემი მშვენიერ ქალად იქცევა. გმირი მასთან ღამეს გაათევს. ქალი მეორე დღეს იღუპება (ხიდაშელი მ. 1982, 79).

ნართების ეპოსში გადმოცემული მასალა, რომელიც მშვენიერი ქალისა და გმირის ურთიერთობის შესახებ მოგვითხრობს, გვიჩვენებს, რომ ეს უღამაზესი, მანათობელი არსება, ნადირობის მფარველი ქალღვთაებაა, რომელიც სასიყვარულო ურთიერთობაში იმყოფებოდა მონადირესთან.

მსგავსი წარმოდგენა ნადირთ მფარველისა და მონადირის ურთიერთობის შესახებ ახასიათებს ჰინდუეუშის სამონადირეო ყოფასაც. აქ ნადირობის მფარველ ღვთაებებს წარმოადგენენ პერები და მათი ასული - რაჭები, რომლებიც სამიჯნურო ურთიერთობას ამყარებენ მონადირესთან. ისინი იღბალს აძლევენ მათ ნადირობაში, სანაცვლოდ კი სამონადირეო ტაბუს მკაცრად დაცვას მოითხოვენ (Иетмар К. 1986, 259).

ზემოთ მოხმობილი მასალა ნადირთ მფარველისა და მონადირის ურთიერთობის შესახებ, ნათლად მეტყველებს, რომ "გარე" -

ბუნება მითოსურ წარმოდგენებში ენდოგამიურ სივრცედ აღიქმება. დროთა ვითარებაში მითო-რელიგიური წარმოდგენები განიცდის ტრანსფორმაციას, გარდასახვას. სამონადირეო ეპოსის მითოლოგემა – მონადირისა და ნადირთ მფარველის მიჯნურობის ეპიზოდი, თანდათან იკარგება და სამონადირეო ეპოსის ეს ნაწილი არასრული სახით წარმოგვიდგება. ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ დასავლეთ საქართველოს მთიანმა რეგიონებმა დაიცვეს და მთელი სისრულით წარმოდგინეს ნადირთ ღვთაებისა და მონადირის მიჯნურობის ამსახველი მითოსური ქარგა, რაც აღმოსავლეთ საქართველომ თანდათან დაკარგა და სამონადირეო ეპოსს შემორჩა უშუალოდ ნადირობის ეპიზოდი ("ავთანდილ გადინადირა", "ჯარჯი", "ჯარჯო", და სხვა თავისი ვარიანტებით) (ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული. 1931, 252; ფშავ-ხევსურული პოეზია. 1970, 206-207; უმიკაშვილი პ. 1937, 260; ქართული ხალხური პოეზია, IV. 1975; ქართული ხალხური პოეზია. 1992; ხალხური პოეზია. 1961, 100). ამ მასალაში არსად არ ჩანს ნადირთ მფარველისა და მონადირის სატრფიალო სოუჟეტი, მაგრამ სისრულით არის დაცული მონადირის ტრაგიკული ფინალი, რაც დამახასიათებელია სვანური პოეზიისთვის, ანუ განრისხებული ქალღვთაება "წმინდა ნადირის" სახით ეცხადება მონადირეს (ვირსალაძე ე. 1964; ხიდაშელი მ. 1982) და ისე სჯის მას. ასე ისჯება ჯარჯი და სხვა მონადირენი ფშავ-ხევსურულ, თუ ქართლურ-კახურ და სხვა კუთხეთა ვარიანტებში (ქართული ხალხური პოეზია, IV. 1975; ქართული ხალხური პოეზია. 1992). ნადირთ ღვთაების განრისხების მიზეზს კი უძველესი სამონადირეო ტაბუს დარღვევა წარმოადგენს, რომელიც ეპიზოდური სახით შემოინახა "ავთანდილ გადინადირას" სვანურმა ვერსიამ (ქართული ხალხური პოეზია, IV. 1975, 524-527). აქ მინიშნებულია სანადიროდ წასვლამდე ავთანდილისა და მისი რძლის სატრფიალო ურთიერთობის ეპიზოდი, ისეთივე სახის, როგორც ბეთქილის ვარიანტებშია (ქ.ხ.პ. I. 1972, 95, 209; ფშავ-ხევსურული პოეზია. 1970, 283-285; უმიკაშვილი პ. 1937, 375).

აქვე უნდა მივანიშნოთ ისიც, რომ რძალი, რომელიც ბეთქილის ვარიანტებსა და მოცემულ შემთხვევაში იგულისხმება, შესაძლებელია იხმარებოდეს ფართო გაგებით, აღნიშნავდეს არა მხოლოდ ძმის ცოლს (ორბულიანი ს. ხ. II. 1993, 517), არამედ ქალს (რძალი; ქალ-რძალნი, დედათა სქესის აღმნიშვნელი ტერმინია) (ქართლის ცხოვრება, ტ. II. 1955, 502).

სვანური ეპოსის იმ ვარიანტებში, რომელიც ბეთქილისა და ბეთქენის ვარიანტებზე მოგვითხრობს (ვირსალაძე ე. 1964), იგი წყველას უთვლის თავის რძალს – თამარს, რადგან "უნმინდურად გაუშვა სანადიროდ", გადმოგვცემს იმ ფაქტს, რომ უძველესი სამონადირეო ტაბუ დაირღვა ქალთან შეცოდების გამო და მონადირე – განრისხებული ქალღვთაების გამო განწირულია. ამ შემთხვევაში დაირღვა ცნობილი ალკეეთა, რომელიც ნაშრომში მოვიხსენიეთ და რომელიც გულისხმობდა ნადირობის ნინ სასიყვარულო ურთიერთობის ალკეეთას მინიერ ქალთან.

ამგვარი სახის ალკეეთის არსებობა დროთა ვითარებაში ტრადიციის ძალასლა მიენერება, რადგან, როგორც უკვე ითქვა, მითო-რელიგიურ ნარმოდგენებში ნადირთ მფარველისა და მონადირის სატრფიალო სოუჟეტი ხშირ შემთხვევაში დაკარგულია, მხოლოდ მცირე ნაწილია შემორჩენილი იმ ნარმოდგენებიდან, რომელიც "გარე" სივრცეს არაეგზოგამიურობაზე მეტყველებს. თუ ნადირთ ღვთაების შესახებ გადმოცემულმა მითოსურმა ვარიანტებმა სრული სახით შემოინახა სატრფიალო თემატიკის ეპიზოდი, შემდგომში, ნადირთ მწყემსების შესახებ შექმნილ თქმულებებში, ამგვარი რამ გაფერმკრთალებულია.

ნადირთ მწყემსი ქალის შესახებ შექმნილი გადმოცემები მოგვითხრობს, რომ მათ იგივე ფუნქცია გააჩნიათ, როგორც ნადირთ ღვთაებებს – ცხოვრობენ კლდეებზე, პატრონობენ ნადირს, მათ გარეშე ვერცერთი ნადირი ვერ მოკვდება, ნადირობაში იღბალს აძლევენ მონადირეს და სხვა (ჯვანაშვილი მ. 1913; ვირსალაძე ე. 1964, 33-34). ისევე, როგორც მესეფეთა შესახებ გადმოცემულ თქმულებებში (თანდილაე ზ. 1995, 137), უმრავლეს შემთხვევაში, მონადირეებთან მათი სატრფიალო კავშირი არ აღინიშნება, რაც, საფიქრებელია, დროთა ვითარებაში დაკარგა მითოსმა, როცა საზოგადოებრივი იდეოლოგიის ცვლილების შედეგად, თვით მითოსურმა ნარმოდგენებმაც განიცადა ტრანსფორმაცია.

სამეურნეო საქმიანობის დანიშნულებისა და ცხოველთა დომესტიკაციის შემდეგ მითოსურ ნარმოდგენებში გაჩნდა ნადირთ მწყემსი ქალის სახე, როგორც გვიანდელი მოვლენა, რომელიც პატრონობდა ნადირს, აღიქმებოდა, როგორც ნაყოფიერების მომცემი ცხოველის მფარველი, რომელიც ისეთივე ნიშან-თვისებებით იყო აღბეჭდილი, როგორც ნადირობის მფარველი ღვთაება.

ნადირთ მწყემსი ქალის შესახებ გადმოცემებს ჩამოცილებული

ჰქონდა მონადირეთა სატრფიალო ეპიზოდი, რაც უთუოდ დროთა ვითარებას უნდა განეპირობებინა, რამეთუ სამონადირეო პრაქტიკაში განუზრვლად მოქმედებდა სამონადირეო-სასიყვარულო ტაბუ, რომელიც მინიერ ქალთან ურთიერთობას კრძალავდა იმ მიზეზით, რომ "გარე" სივრცესთან დაკავშირებულ მონადირეს ნადირთ ღვთაებასთან სასიყვარულო ურთიერთობა ჰქონდა, რაც მისი კეთილდღეობის, ბარაქიანობისა და იღბლიანი ნადირობის გარანტიას წარმოადგენდა.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება აღვნიშნოთ: 1. ქართულ მითოსსა და რელიგიურ წარმოდგენებში "გარე" სივრცე ეგზოგამიის ნესისაგან თავისუფალი იყო. მასზე მეტყველებს ქართული ეპოსი, მონადირეობის მფარველი ქალღვთაების ქალურობის დამახასიათებელი ნიშნები, მონადირეთა ფალოური გამოსახულებანი, როგორც ქართული, ასევე უცხოური ეთნოგრაფიული სინამდვილე. ნადირთ ღვთაებისა და მონადირის მიჯნურობის ეპიზოდმა განაპირობა იმ სასიყვარულო ურთიერთობის აღკვეთა, რომელსაც მკაცრად იცავდნენ როგორც ქართულ, ისე მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხების სამონადირეო პრაქტიკაში. საუკუნეთა მანძილზე მითოსური წარმოდგენები იცვლებოდა, სამონადირეო იდეოლოგიაში ფებს იკიდებდა წარმოდგენები ნადირთ მწყემსი ქალის შესახებ, რომელიც უნდა აღქმულიყო, როგორც გვიანდელი მოვლენა. მას ჩამოსცილდა სატრფიალო სიუჟეტი და მითო-რელიგიური წარმოდგენები არასრული სახით იქნა წარმოდგენილი. თუმცა, სამონადირეო-რელიგიურ პრაქტიკაში მოქმედი სამონადირეო-სასიყვარულო აღკვეთა ხაზს უსვამდა იმ გარემოებას, რომ "გარე" – სივრცე ენდოგამიური ხასიათის იყო და რომ ოდესღაც, ამგვარი სახის ტაბუს წარმოშობა ნადირთ ღვთაებისა და მონადირის სატრფიალო ურთიერთობებს უნდა განეპირობებინა.

გარე და მიცვალებულთა სამყარო

ხალხური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით "გარე" სამყაროს ეკუთვნის ნადირთ მფარველის სამყოფელი, ასევე, "გარე" სივრცეში ბინადრობენ მიცვალებულთა სულები (სურგულაძე ი. 1987).

შუმერული მითოსის თანახმად, მიცვალებულთა სამყოფელი – "გარე" სივრცე "მდუმარების საუფლოა", სადაც ყველა, თვით ღვთაებაც

კი იქაურ ნებას ემორჩილება. ამის საუკეთესო ნიმუშია დედოფალ ინანას მოგზაურობა მინისქვეშეთში, მუელის - დუმუზის საძებნელად. იქაური სამყაროს ყველა კარის გავლისას, მას სამკაულს ართმევენ (Кramer C. 1965, 187). ი. სურგულაძის მართებული შენიშვნით, ინანა ერეშიგალის წინაშე სავესებით გამიშვლებული დგას, როგორც მკედარს შეუფერება და მკედარიც შიშველია (სურგულაძე ი. 2001, 8). აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ იარაღისა და სამკაულის გამოუსადეგობა სულთში იქაურობის ნიშნად სიშიშველ და უთმობა ქართულ ფოლკლორშიც არის დამონმებული (სურგულაძე ი. 2001, 8; ქართული ხალხური პოეზია, II. 1973, 63-83; ჩიქოვანი მ. 1959, 275, 283, 308).

"მდუმარების საუფლო" უმკაცრეს კანონს ემორჩილება, იქ ვინც ზედის, იქვე რჩება, უკიდურეს შემთხვევაში, ქვესკნელის მუფე - შემცველელს ითხოვს. ასე თავისუფლდება ინანა მინისქვეშეთიდან, სადაც "დემონური არსებების" თანხლებით ამოდის მინის ზევით, რათა სანაცვლო იპოვოს წყვდიადში გასაგზავნად. ნაცვალობის კონცეფციის თანახმად კი, ბედისწერის მსხვერპლი მისი მეუღლე დუმუზია (სურგულაძე ი. 2001, 3-12; კიკნაძე ზ. 1979, 24).

ნაცვალობა ფიგურირებს კარელურ-ფინურ ხალხურ ეპოსში, სადაც ბრძენი მოხუცი ვეინემეინენი პოხელის მხარის (მიცვალებულთა მხარის) მკაცრი დიასახლისის მიერ მხოლოდ იმ შემთხვევაში თავისუფლდება, თუ იგი თავის მაგივრად მჭედელ ილმარინენს გამოგზავნის, რომელიც ჯადოსნურ სამშოს გამოჭედავს (კალევალა. 1977, 85-111).

ბერძნულ მითოლოგიაში ჰადესის სამყარო წყვდიადით მოსილი ბნელი მხარეა. იქ მოსახვედრად საჭიროა გამოცდილება და მსხვერპლი, რომელიც აიდესა და თავზარდამცემი პერსეფონეს გულის მოსალობად არის გამიზნული, ამიტომაც ოდისეუსი, ითვალისწინებს ჯადოქარ კირკეს რჩევას, რომელიც თანამგზავრს ატანს და უკან დასაბრუნებელ გზასაც ასწავლის მას (ჰომეროსი. 1979, 226-244).

ქვესკნელში მოგზაურობის ამბავი აღწერილია ნართების ეპოსშიც. ნართი სოსლანი, საგმირო ეპოსისათვის დამახასიათებელი ვაჟკაცობის ფენომენის გავლენით, არად აგდებს მეკარე ამინონს და ძალით შელენავს ქვესკნელის კარებს. უკან დასაბრუნებლად კი ეშმაკობას ხმარობს, უკულმა დაჭედილი ცხენით გამოდის და ფოლადისსლოქებიანი ცხენით ძალით გამოანგრევს საიქოს კარს (ნართები. 1977, 82). უკუშებრუნებულ სამყაროში ცხენის უკულმა დაჭედვა მისი იქაურობის, იმ სამყაროს ბინადრად წარმოსახვის შესახებ მეტყველებს. "გარე"

სამყაროდან გამოსვლის ამგვარი მეთოდი ქართულ ეპოსსაც ახასიათებს (იხ. ხოგაის მინდია. ქართული მითოლოგია. 1992, 25-26), რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმ ფაქტს, რომ "გარე" სამყარო სემანტიკურად, სივრცობრივად, შინაარსით განსხვავდება "შინას" სივრცისაგან.

"გარე" სამყაროს დახასიათებისათვის განსაკუთრებით საყურადღებოდ მიგვაჩნია სამეგრელოში გავრცელებული ნარმოდგენები "გალენიში ორთას" შესახებ (გალენიში - გარეშე, ველური), რომელიც ი. ქობალიამ ნადირთა მფარველად მიიჩნია. მისდამი მიძღვნილი რიტუალი საიდუმლოდ ტარდებოდა. იგი არ იყო დაკავშირებული რომელიმე კალენდარულ დღესასწაულთან და მისი შესრულება ყოველთვის შეიძლებოდა. ლოცვა მიმდინარეობდა საქონლის სადგომში. გაშლილი სუფრის წინ, რომელზედაც იდო შემწვარი თხა, რძითა და ფქვილით დამზადებული პროდუქტები, ღვინო, ლოცვას ატარებდა მუხლზე მდგომი, ქუდმოხდილი ოჯახის უფროსი, რომელსაც მოჰქონდა წყალი და ხელს აბანიებდა უხილავ სტუმრებს; მიცვალებულთა სულებს თან სუფრასთან ინვევდა, დაჩოქილი უსხამდა ღვინოს და ამბობდა: "გალენიში ორთა, დიდებულო, სახელოვანო, ჩემს საქონელზე მონყალეა გაილე და გამიმრავლე, მოუბარძაე-შეუმწვარის მჭამელს კბილები შეუკარი" (Кобалия И. 1903, 112-113).

ეს საკითხი შეისწავლა და უაღრესად საინტერესო მასალა დაამონმა მ. მაკალათიამ, რომელმაც გამოავლინა, რომ "გალენიშს" უმართავდნენ, როგორც მელოგინე ქალებს (მშობიარობიდან ერთი თვის თავზე) და ავადმყოფ ბავშვებს, ისე ახლად მოგებულ ძროხასაც. მისი მოსაზრებით, როგორც მოტანილი მასალა გვიჩვენებს, მიცვალებულთა სულები (გალენიში) თითქმის ადამიანისა და საქონლის ღვთაების დონემდე არიან აყვანილნი. ხალხში გავრცელებული რწმენით, მიცვალებულებს შესწევთ ძალა, დაიცვან საქონელი გარეული ნადირისაგან (თავისთავად, ეს საინტერესო ფაქტია) და ისინი ყოვლისშემძლენი ჩანან (მაკალათია მ. 1979, 74-75; მაკალათია მ. 2000, 75-95).

იგივე ვითარება, ნიუანსური განსხვავებით, დამონმებული აქვს ნ. აბაკელიას. იგი მიცვალებულს "გალენ შურად" მიიჩნევს, რომელიც "გარე" სამყაროში ბინადრობს. მისი აზრით, "გალენიში" ოჯახებიდან გასული "გარეთ" დასახლებული სულების სალოცავია (აბაკელია ნ. 1983, 148).

მიმოიხილავს რა ზევით აღნიშნულ მასალას, ი. სურგულაძე აღნიშნავს, რომ "გარე" ნარმოდგენს ნადირის მბრძანებლის საუფლოს.

ამ ღვთაებას შეუძლია საქონლის დაცვა მტაცებლისაგან. "გარეს" მოეკითხება ავადმყოფობის შეყრა და მისგან განთავისუფლება, "გარე" სამყაროში ბინადრობენ მიცვალებულის სულები (სურგულაძე ი. 1987, 143).

ასევე "გარე" სამყაროს დროებით ბინადარია დედათნესიანი ქალი, რომელსაც საიზოლაციო პერიოდის გავსვამდე ეკრძალება სახლში ყოფნა, რადგან "შერეულია" უნმინდურობას და ამიტომ მას "ნარჯეს" უწოდებენ. ამავე ტერმინით მოიხსენიება მიცვალებულთან კონტაქტში მყოფი პირი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში.

ხალხურ რელიგიურ წარმოდგენებში იმდენად შორს მიდის მშობიარე ქალის უნმინდურობის ამსახველი ცნება, რომ იგი გარდაცვალების შემთხვევაშიც კი არ იკრძალება საერთო სასაფლაოზე. ხეცსურეთში, ნარევები გარდაცვლილ მშობიარეს შესუდრავენ და თავისი სახლის მახლობლად დაასვენებენ, სადაც გარდაცვლილი ქალი სამი დღე ასვენია, სათანადო ნესების შესრულების შემდეგ კი მას ცალკე ასაფლავებენ (მაკალათია ს. 1935, 188).

სამრელოში გარდაცვლილი ქალის დამარხვის ნესების შესახებ ინფორმაციას გვანდინან ნ. მაკალათია და მ. ბალიაური, რომლებიც აღნიშნავენ, რომ "შექობე დედაკაცს", გარდაცვალების შემთხვევაში საერთო სამარეში არ დაასაფლავებდნენ. მიცვალებულთან მხოლოდ "შესამრელო" ქალები მიდიოდნენ, ხალხი კი ჭირისუფლის კარზე მიდიოდა და "ჭირს იქ უწყენდა" მას (მაკალათია ნ. ბალიაური მ. 1940, 52).

ხალხური წარმოდგენის მიხედვით, მონადირე სანადიროდ ვერ წავა იმ შემთხვევაში, თუ სოფელში დაუსაფლავებელი მიცვალებულია (მარგიანი დ. 1940, 5). ეს, ერთი მხრივ, მონმობს მიცვალებულის კულტის არსებობას საქართველოში, რომელიც დამახასიათებელი ყოფილა ჩვენი სინამდვილისათვის და სხვადასხვა ფორმებით ვლინდებოდა. ერთ-ერთი დამადასტურებელი ფაქტი კი ის გახლავთ, რომ ამ დროს ხშირად მთელი სოფელი უქმობდა (გიორგაძე დ. 1987, 22-23), ხოლო, მეორე მხრივ, კი მიცვალებული "წმინდას" სამუდამოდ მოცილებული, "გარეშე სული" იყო, რომელიც უნმინდურად, საზიანოდ და საშიშად მიიჩნეოდა. მათ განსაკუთრებით ერიდებოდნენ "წმინდა ხელობის" კაცნი, მათ შორის მონადირენი, ჯვარ-ხატის მსახურნი, ხევისბერები, ხუცესები, დასტურები და სხვა (ზურაბილი მ. 2000(ა) 154-163; Surašchwili M. M./A. 2001, 32-33).

გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ ნადირობა უაღრესად მნიშ-

ენელოვან როლს ასრულებდა მიცვალებულის გლოვის რიტუალში. აღსანიშნავია, რომ მიცვალებულისათვის ცხოველის თავ-რქის ჩაყოლების ფაქტი უკვე მუსტიეს ხანიდან არის ცნობილი და მიცვალებულის დაკრძალვის წესთან გენეტიკურ კავშირში განიხილება. ეს წესი თითქმის უკანასკნელ ხანებამდე მოქმედი იყო, რაც ეთნოგრაფიული ყოფის განსაკუთრებულ შესაძლებლობაზე მიგვიჩვენებს. უკიდურესად არქაული მოვლენების კონსერვაცია ან სახეცვლილი გადმონაშთის სახით დაცვა ხალხური ყოფისთვის ჩვეულებრივი მოვლენაა. ცნობილია, რომ დასავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თუ ახალგაზრდა ვაჟი გარდაიცვლებოდა, მას კუბოს თავთან, არჩვის ან ჯიხვის ფიტულს უდგამდნენ. ამასთანავე ცდილობდნენ, რომ საკურთხში როგორმე ნანადირევიც ჩაედოთ და ამისთვის საგანგებოდ ნადირობდნენ (ბარდაველიძე ვ. 1939, (ბ) 66-73; სურგულაძე ი. 1993, 54-55).

მიცვალებულისთვის სასურველ გასართობად ითვლებოდა მხატვრობაც, რომელსაც ასრულებდნენ ლიფანალის დროს, ფიგურებში შინაური ცხოველების გარდა იგრძნობოდა ნადირთა აქტივობაც (ბარდაველიძე ვ. 1939 (ბ)), რაც სამონადირეო საქმის პოპულარობასა და მის დიდ მნიშვნელობაზე მეტყველებდა, რომელიც მიცვალებულთან მიმართებაში ვლინდებოდა.

ტრადიციული ყოფა კარგად იცნობს ამ ჩვეულებასაც, რომლის მიხედვითაც, მიცვალებულის პატივსაცემად აკრძალული იყო ნადირობა. ხევში, მიცვალებულის გასვენების მესამე დღეს, "თოფის ხმის" გატეხა იცოდნენ. "თოფის გატეხა" ერთ კვირას არ უნდა გადაცდნოდა, რადგანაც თოფის სროლა და ნადირობა მთელ სოფელს ეკრძალებოდა, ხოლო თუ ეს წესი ირღვეოდა, ჭირისუფალი ნაწყენდებოდა (მაკალათია ს. 1934, 12). ამგვარი ჩვეულება დამახასიათებელი ყოფილა საქართველოს მთიანი მხარეებისთვის.

სამონადირეო საქმიანობაში დაფიქსირებული ალკევეთები, რომელიც მიცვალებულის გლოვისას ვლინდება, ერთი მხრივ, აიხსნება მიცვალებულის კულტის არსებობით, ხოლო, მეორე მხრივ, იმით, რომ მიცვალებული მიიჩნევა "გარუშე სულად", რომელთანაც ყოველგვარი შეხება განზმენდას საჭიროებს.

მიცვალებულის უწმინდურობის ფაქტს მონაშობს ისიც, რომ ხატის მსახური მას ვერ მიეკარებოდა და არსებობდა სულის ხუცის ინსტიტუტი, რომლის ფუნქციასაც „მკვდრის რიგის კურთხევა“ წარმოადგენდა (მაკალათია ნ. ბალიაური მ. 1940, 43).

რელიგიური აზროვნების მიხედვით, მიცვალებული შემდეგი სახ-

ით გაიზარებოდა; მისი სული იყო ნმინდა, ხოლო გვამი კი - უნმინდური (Штернберг Л. 1936 (6)). ამგვარივე ამბივალენტური ბუნება ვლინდება ტაბუს ფენომენში, რომელსაც გლოვის დროს ვხვდებით. ლ. მტერნბერგის შეხედულებით, ერთი მხრივ, მიცვალებული უნმინდურია და მასთან ყოველგვარი შეხება განზმუნდას საჭიროებს, ხოლო, მეორე მხრივ, გლოვის დღეები ითვლება ნმინდად (იქვე. 325).

აქვე უნდა მოვიხსენიოთ მიცვალებულთა სულის კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად შესასრულებელი რიტუალი (მაგ., სენებში ლიფანალი. ბარდაველიძე ვ. 1939 (ბ)), რომელიც მიცვალებულის სულის სიძლიერის შესახებ მეტყველებს, რომელთანაც ადამიანებს მოყრადღებული დამოკიდებულება და პატივისცემა მართებთ. მნიშვნელობით იდენტური რიტუალი აქვთ ზოროასტრიზმის მიმდევრებს, რომელსაც ფრივაშების (მიცვალებულის სულისადმი მიძღვნილ) დღესასწაულს უწოდებენ (Рагозина З.; ქურციკიძე შ. 1993, 155).

სამეცნიერო ლიტერატურა მიცვალებულის წინაშე შიშის გრძობას შემდეგი სახით ხსნის. ი. სემიონოვის აზრით, ბრწინადი გვამისაგან გამომდინარე რეალურმა საშიშროებამ ხელი შეუწყო მიცვალებულის წინაშე შიშის წარმოშობას (Семенов Ю. 1966, 402). გ. სენჟარკის აზრით, მიცვალებულის უნმინდურობის იდეა გულისხმობდა არა გვამის ფიზიოლოგიური თვისებით გამონეწულ, არამედ სიკვდილთან დაკავშირებულ ზებუნებრივ ძალთა წინაშე შიშს (Черепех Г. 1969; გიორგაძე დ. 1987).

ხოლო ი. ლიპსი მიცვალებულისადმი ატავისტური შიშის გამოვლინებად თვლის ტასმანიელთა მიერ სამარხზე ევების დახვავებას, ევოპტეში მუმიის არსებობას, დღევანდელ ყოფაში კი მოქმედ - კუბოს ლურსმნით დაჭედების ჩვეულებას (.Липс Ю. 1938, 430). აქვე უნდა აღვნიშნოთ ის წესი, რომელიც ი. ლიპსს პანაჰის კუნძულელთა დაკრძალვის რიტუალიდან მოაქვს, რომლის მიხედვით, გვამი დაკრძალვამდე ერთი ქობიდან მეორეში შეაქვთ, რათა თითოეულმა სახლობამ დაიჭიროს იგი (იქვე. 435). იგივე ავტორი აღნიშნავს, რომ მიცვალებულის წინაშე შიშის ფაქტორი იმდენად ძლიერია, რომ არქტიკის კულტურის ხალხი ხშირად ბედის ანაბარად ტოვებენ მიცვალებულს, ხოლო ზოგიერთი ხალხები კი სიკვდილის წუთების დადგომას არც კი უცდიან, გაურბიან მიცვალებულის სამიშ სულს - არ ელოდებიან მომავლადვის უკანასკნელ ამოსუნთქვას (იქვე. 429).

ჩვენს სინამდვილეში, მიცვალებულის წინაშე შიშის ფაქტორს უნდა

განუპირობებინა საფლავის – სამოსახლოს გარეთ მდებარეობა, გარდაცვლილის "სალოგინის" დანვა ხევსურეთში (მაკალათია ს. 1935) და ასევე, მომაკვდავის შინიდან გარეთ გამოყვანის წესის შესრულება (იქვე. 78).

ქართული ხალხური წარმოდგენების მიხედვით, მიცვალებული წარმოადგენდა უცხო, სხვა სამყაროში გადასულ ადამიანს. სამცხე-ჯავახეთში ადამიანი რომ გარდაიცვლებოდა, ახლონათესავეები მჭობელ სოფლებში ახლობლებს ასე აცნობებდნენ: "თქვენმა ნათესავმა ქვეყანა შეიცვალა" ან "გამოიცვალაო" (ხოსიტაშვილი ს. 1983, 116), ე.ი. მიცვალებულის სული სხვა სარტყელს ეკუთვნოდა, სოციალური ჯგუფისთვის უცხო იყო, როგორც სოციუმიდან სამუდამოდ გასული "გარეშე პირი", რომელსაც სამეგრელოში "გალენ შური" (სურგულაძე ი. 1987, 81) ეწოდებოდა, ხოლო გვამი – ხრწნადი, მდუმარე, უმოქმედო ნეშტი კი, ქართველ კაცის მიერ – ტაბუირებული სიტყვით – "ცივით" იხსენიებოდა.

მიცვალებულის სული და გვამი, შესაბამისად, "წმინდა"/"უნმინდური", რადიკალურად განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან. როგორც ი. სურგულაძე მიუთითებს, ამ თვალსაზრისით უნდა იქნას განხილული ადამიანის სხეული და სული. სული განასახიერებდა და განეკუთვნებოდა ცასა და ციურს, ხოლო ხორცი – უნმინდური, მინისაგან იყო მიღებული და მინადვე უნდა მიქცეულიყო. ამ დებულებიდან გამომდინარე, უკვე გასაგებია, თუ რატომ ითვლებოდა მიცვალებული უნმინდურად. მას მოშორებული ჰქონდა წმინდა, ციური სანყისი. ხევსურების რიტუალურ პრაქტიკაში უნმინდურად მიიჩნეოდა არა მარტო მიცვალებული, მისი სანოლი და ნივთი, არამედ მასთან უშუალო კონტაქტში მყოფი პირებიც, რომელთაც განწმენდისათვის რთული წესები უნდა შეესრულებინათ. ეს შეხედულებები თავიანთი წარმომავლობით გაცილებით წინ უსწრებდა ქრისტიანობას. ადრე ეს მოვლენები არ განიხილებოდა "წმინდასა" და "უნმინდურის" პოზიციებიდან. მიცვალებულს უფრთხოდნენ როგორც საზიანოს, უკვე უცხოს, სხვა სამყაროს კუთვნილებას და ამდენად საშიშს (სურგულაძე ი. 1987, 81).

მიცვალებულის უნმინდურობის დამადასტურებელ ფაქტად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში "ნარევის" – მიცვალებულის მომვლელებისა, დამსაფლავებისა და მასთან კონტაქტში მყოფი პირების არსებობა მიგვაჩნია. "ნარევი" – შერყვნილს, შერეულს, მიცვალებულისაგან გაუნმინდურებულს ნიშნავს (გიორგაძე დ. 1987, 22). აქვე

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ "ნარეკად" იწოდება დედათნესიანი ქალი. მიცვალებულის მომვლელისა და "მირეული" ქალის საერთო ტერმინით აღნიშვნა მოუთითებს იმაზე, რომ ისინი "შეერივნენ" უწმინდურობას. ქალის მნიდოვანება, მკვდართან გარევა, მშობიარობა, სიკვდილი უწმინდურობის ამსახველი ცნებებია, რომლებიც აუცილებლად საჭიროებს განწმენდის რიტუალს.

ნარევის ინსტიტუტის შესახებ ინფორმაციას გვანდის ნ. მაკალათია და მ. ბალიაური (1940), დ. გიორგაძე (1987), ს. მაკალათია (1935) შ. ქურციკიძე (1993). ამ უკანასკნელმა დამაკუბირებელი პარალელებიც მოძებნა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში მცხოვრები ნარევებსა და ირანულ ზოროასტრიზმის მიმდევარ ნასასალარებს შორის (ქურციკიძე შ. 1993).

არხოტის თემში ნარევები მიცვალებულის მჭობელი მამაკაცები იყვნენ, რიცხვით 7-15 კაცამდე. მათი საქმე იყო როგორც ღამის თევა, ისე მიცვალებულის "მოვლა", მისი დაბანა, ჩაცმა, სანთლის ანთება, ჭირისუფალის ნუგეში, საკაცზე დაკვრა და დასაფლავება. მათ გარდა "ნარეკად" იწოდებოდა ისიც, ვინც (მამაკაცთაგანი) მიცვალებულთან ახლოს მივიდოდა და დაიქვეითინებდა. ნარევები უწმინდურად ითვლებოდნენ ტანის დაბანამდე (მაკალათია ნ. ბალიაური შ. 1940, 9). ისინი მიცვალებულს რომ დაასაფლავებდნენ, ერთ ღამეს კვლავ მის ოჯახში გაათენებდნენ (იქვე. 9).

ხევსურეთში ადამიანი სულს რომ დალევდა, მაშინვე ნარევებს დაუძახებდნენ. ისინი უცოლო ახალგაზრდები იყვნენ, რადგანაც ხალხის რწმენით, მათში მეტი იყო მაღლიანობა და "უწმინდურობა" ნაკლებად ეკარებოდათ. ნარევების ფუნქციას მიცვალებულის პატრონობა შეადგენდა. თუ დარი იყო მას კარში დაასვენებდნენ, ავდრის დროს – დერეფანში. ისინი მიცვალებულის დასაფლავებამდე სახლში ვერ შევიდოდნენ და საჭმელს მჭობლები უზიდავდნენ (მაკალათია ს. 1935, 139).

ნ. ხიზანიშვილის ცნობით, ნარევები ექვს დღეს (ზოგჯერ უფრო მეტხანს) თავიანთ სახლში ვერ მიდიან და იმყოფებიან ჭირისუფლის ოჯახში. ისინი სახლში დაბრუნებამდე ყოველდღე წყლით უნდა განბანილიყვნენ (ხიზანიშვილი ნ. 1940, 10).

დ. ცისკარაულის ინფორმაციით, ნარევები თავიანთ სახლში არ წავიდოდნენ, ვიდრე არ იბანავებენ მდინარეში, ტანისამოსს არ გამოიცვლიან, ჭირისუფალი არ დაკლავს ცხვარს მათი ანგელოზის სახელ-

ზე და ყველანი სისხლს არ იცხებენ გულზე, შუბლზე და ხელებზე, რაც ნიშნავს განწმენდას ყოველივე მნიველოვანებისაგან (ცისკარაული დ. №2814, 50).

ნარეუთა უწმინდურობას მონობდა ისიც, რომ ხევსურეთში მათ ხატში მისვლა ექვს, ზოგჯერ მეტ დღესაც ეკრძალებოდათ. ასეთი ხალხი ფშავში ათ დღეს, თუშეთში კი ერთი თვის მანძილზე სალოცავში ვერ გაბედავდა მისვლას. ა. ზისერმანის ცნობით, ისინი ამ ხნის განმავლობაში ცალკე ცხოვრობდნენ (გიორგაძე დ. 1987, 22).

ცნობილი იყო ის ფაქტი, რომ ხევსურეთში ნარევის ხელმონაკიდს არავინ გაეკარებოდა, მასთან ერთად პურს არ შეჭამდა. როგორც ჩანს, ეს ნარეების უპატივცემულობის გრძნობით არ იყო გამოწვეული, რადგან ხალხი მათ მიმართ სათანადო ყურადღებას და პატივისცემას იჩენდა. თუშეთში ისინი ჭირისუფლის მხრიდან ლებულობდნენ ერთ ნაპარს მატყლს, წინდებს. ხევსურეთში კი მათდამი პატივისცემის გამოხატულება იყო მათთვის, დასაფლავების შემდეგ, ჭირისუფლის ოჯახში სუფრის გამართვა (გიორგაძე დ. 1987, 22).

ინდოელი ნასასალარები, ნარეუთა მგავსად, პატივისცემით სარგებლობდნენ საზოგადოებაში. მიუხედავად ამისა, ისინი ვალდებულნი არიან საზოგადოების სხვა წევრთაგან განცალკავებით იცხოვრონ. მათ არა აქვთ დღესასწაულებზე დასწრების უფლება (ქურციკიძე შ. 1993, 42). ამგვარ შემთხვევაში ნარეების/ნასასალარების იზოლაციის მომენტს რელიგიურ უწმინდურობის ცნება განაპირობებს, რომელიც რიტუალურ პრაქტიკაში რეალიზდება.

ირანში მიცვალებულთან უკანასკნელი ლოცვის შესრულების შემდეგ როგორც სასულიერო პირებმა, ისე დაკრძალვის პროცესის მონაწილეებმა და ნასასალარებმა უნდა დაიბანონ ჯერ გომეზით, შემდეგ წყლით (იგულისხმება სხეულის მხოლოდ ღია ნაწილის დაბანა) (ქურციკიძე შ. 1993, 148).

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ზოროასტრელთა ტრადიციაში გომეზის თავდაპირველი სახე უნდა ყოფილიყო ხარის სისხლი, რომელსაც უდიდესი განწმენდი დანიშნულება აქვს. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა რიტუალურ წესებში გომეზი (ხარის შარდი) შ. ქურციკიძის აზრით, ხარის სისხლის მოდიფიცირებული სახეა (ქურციკიძე შ. 1993, 217). აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში "მირეულ", მიცვალებულისაგან გაუწმინდურებულ სახლში, ტარდება განწმენდის რიტუალი. ხატის ხუცესი დაკლავდა

საკლავს, სისხლს აგროვებდა ჯამში ან ბაკში, რომელსაც შემდეგ ჩაღის კონით მთელ სახლში აპკურებდნენ (მაკალათია ს. 1935. 400-101).

მიცვალებულის უნმინდურობის ცნება ფიგურირებს ბიბლიურ ტრადიციაში "უთხრა უფალმა მოსეს: გამოუცხადე მღვდლებს, აარონის შვილებს და უთხარი მათ: არავინ გაბინძუროს თავი ხალხში მკვდრის შებებით, თუ სისხლით ნათესავია, დედა ან მამა, ვაჟი ან ძმა, ან ქალწული და ან მახლობელი ქალი, რომელიც გათხოვილი არ ყოფილა, მხოლოდ მაშინ შეიძლება გაბინძუროს თავი" (ლევიაწი. 21:1-3).

ბიბლიური აზროვნების მიხედვით, სინმინდის ნორმების უმკაცრესი დაცვა, განსაკუთრებით, მღვდელმთავრებს მოეთხოვება. მათ ვკრძალებათ უახლოეს ნათესავ მიცვალებულთან კონტაქტი. ისინი "არცერთ მკვდარს არ უნდა შეეხონ, არც მამას, არც დედას, რომ არ გაბინძურდნენ" (ლევიაწი. 21, 11).

მიცვალებულის უნმინდურობის საუკეთესო ნიმუშია მამბდანურ სარწმუნოებაში დაცული მიცვალებულის დაკრძალვის რიტუალი. "აფსტას" მიხედვით წყალი, მინა, ჰაერი, ცეცხლი, ოთხი წმინდა სტიქია, რომლის გაბინძურება არ შეიძლება (Маковецки А. 1980; Рагозина З. 14-140). მიცვალებულთა განსასვენებელ ადგილად ზოროასტრელთა ყოფაში მიჩნეულია სპეციალური ნაგებობა – "მღუმარების კოშკი" ანუ "დაქმა", რომელიც აგებულია უნაყოფო მინაზე (Рагозина З. 155). თვით დაქმის აგებასაც მთელი რიგი განმეინდის რიტუალები ახლავს თან და საღვთო საქმეს წარმოადგენს (ქურციკიძე შ. 1993, 146).

დაქმა აგებულია შემდეგ პრინციპზე: კოშკის შიდა, ცენტრალური ორმო 150 ფუტის გარშემონერილობისა, რომლის შუა და გვერდითი ნაწილებიც, ქვის ფილებითაა ამოვსებული. ცენტრალური ორმო ღრმაა და გამომშრალი ძვლების ჩასაყრელად გამოიყენება. ორმოს შიდა ნაწილებში ხვრელებია, რომელთა საშუალებით წვიმის წყალი ოთხ მინისქვეშა ღარში ჩაედინება. კოშკის საძირკველთან ღარები უკავშირდება ოთხ მინისქვეშა ორმოს, რომელთა ფსკერი დაფარულია ქვიშის სქელი ფენით. ყველა ღარის ბოლოს მოთავსებულია ნახშირი და სილა. ამგვარი ფილტრი გამოიყენება წვიმის წყლისაგან "ძვლების განსამეინდად", რათა არ მოხდეს მინის გაბინძურება (ქურციკიძე შ. 1993, 146), რომელიც წმინდა სტიქიას წარმოადგენს, ამიტომ გამოუსყიდველ ცოდვად ითვლება მიცვალებულის მინაში დამარხვა, ამ საქციელის ჩამდენი ჯოჯობეთში სატანჯველადაა განწირული (Рагозина З. 156).

მიცვალებულის წინაშე შიშის სინდრომი ახასიათებს მამბდანურ

სამყაროს, რომლის მიხედვით, მიცვალებულთან ერთი პიროვნების დატოვება არ შეიძლება (ივერია, №157. 1893), რადგან იგი შეიძლება ბოროტი ძალის – ნასუს გავლენის ქვეშ მოექცეს, ამიტომ ისინი მოქმედებენ ერთად ქმედების პრინციპით. ანუ ერთ ადამიანს მიცვალებულთან არ ტოვებენ (ქურციკიძე შ. 1993, 141).

ამავე თვალსაზრისის გამოხატულებად უნდა მივიჩნიოთ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ნარევთა არსებობა, რომლებიც რიცხვით 7-15 არიან (მაკალათია ნ. ბალიაური მ. 1940). როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაშიც ანალოგიურ მოვლენასთან გვაქვს საქმე, რომელიც მიცვალებულს, როგორც სხვა სამყაროს ბინადარს საშიშად მიიჩნევს.

მიცვალებულის გლოვის რიტუალში ყურადღებას იპყრობს მარხვის დაცვის მომენტი, რომელიც ფიგურირებს "წმინდა ხელობის" კაცთა (ჯვარ-ხატის, ეკლესიის მსახურთა თუ მონადირეთა საქმიანობაში. იხ. თავი I). საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ მარხვას იცავს ჭირისუფალი და სწორედ აქ ვლინდება გლოვის ტაბუს ამბივალენტური ბუნება (Штернберг А. 1936 (6)) (მიცვალებული უწმინდურია, გლოვის დღეები ითვლება წმინდად).

გლოვის დროს მარხვის გამოცხადება დამახასიათებელია ქართული ეთნოგრაფიული სინამდვილისათვის. ხეცურეთში მარხვა ცხადდებოდა მიცვალებულის დასაფლავებამდე (მაკალათია ს. 1935, 2000). მთის რაჭაში კი – მიცვალებულის დაკრძალვის შემდეგ ერთი კვირის განმავლობაში (მაკალათია ს. 1955, 169) ჭირისუფალი ხევში, მარხვას შეინახავდა და ხორცს არ შეჭამდა, განსაკუთრებით კი ქვრივი ქალი ერთი წლის განმავლობაში (მაკალათია ს. 1934, 77).

გლოვის ნიშნად – მარხვის შენახვის პრაქტიკა ახასიათებს ნართების ეპოსსაც (ნართები. 1977, 154).

მარხვას ინახავენ ირანელი ზოროასტრიზმის მიმდევრები. ოჯახის წევრები და ახლობლები – პირველი სამი დღის მანძილზე არ ჭამენ ხორცეულს (ქურციკიძე შ. 1993, 29).

მარხვა – როგორც განწმენდის რიტუალის აუცილებელი კომპონენტი – ფიგურირებს ტრადიციულ ყოფასა და ბიბლიურ პრაქტიკაში, რომელშიც ამ რიტუალის არსს ღვთაებასთან მიმართებაში დადებული სინმინდის ნორმები განსაზღვრავს.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე შეიძლება აღვნიშნოთ:

1. მითოსური ზიროვნებიდან გამომდინარე, "გარე" სამყაროს ეკუთვნის ნადირთ მფარველის საუფლო და აქვე ბინადრობენ მიცვალებულთა

სულები. ხალხური წარმოდგენის მიხედვით, მიცვალებული "უნმინდურად" მიიჩნევა, რომელსაც, განსაკუთრებით ერიდებიან "წმინდა ხელობის" კაცნი. მიცვალებულის უწმინდურობის ცნებამ ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში წარმოშვა წარევთა, ხოლო ირანულში კი – ნასასალარების ინსტიტუტი. მიცვალებულის უწმინდურობის შესახებ მეტყველებს ზოროასტრიზმის მიმდევართა დაქმები, ხოლო ქართულ ხალხურ ყოფაში კი ამგვარი რწმენის არსებობა გამოიხატა მიცვალებულის სამარხის საცხოვრებელი ადგილიდან მოცილებასა და მასთან შეხებაში მყოფი თითოეული საგნის განწმენდის რთული პროცედურის ჩატარების აუცილებლობაში.

2. გლოვის რიტუალში ფიგურირებს მარხვის მომენტი, რომელიც "გლოვის ტაბუს" ამბივალენტური ბუნებით აიხსნება, განპირობებულია მიცვალებულის კულტის არსებობით, რისი ამსახველი მასალა ნაშრომშია წარმოდგენილი, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმ გარემოებას, რომ გარდაცვლილი სხვა სამყაროს ბინადარია, რომლის კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად საჭიროა სათანადო წესების შესრულება.

მონადირე – რჩეული – მეფე

მრავალფეროვანი სამონადირეო მითოსი არაერთ მშვენიერ თქმულებას შეიცავს ნადირთ ღვთაებისა და რჩეული მონადირის მიჯნურობის შესახებ. როგორც წინა ქვეთავში აღინიშნა (იხ. თავი II - "გარე – ნადირთ მფარველის, ნადირთ მწყემსის საუფლო, არაეგზოგამიური სივრცე"), გარე-ბუნება არაეგზოგამიურ სივრცეს წარმოადგენდა ანუ ამ სამყაროსთან დაახლოება ხდებოდა მონადირისა და ნადირთ მფარველის საღვთო ქორწინების – იეროგამიის გზით, რომელიც მითოსურ წარმოდგენებში "გარესა" და "შინას" ინეორპორაციის საშუალებად იყო მიჩნეული. ქართულ მითოსსა და რელიგიურ წარმოდგენებში დალი მხოლოდ რჩეულ მონადირეებთან ამყარებს კავშირს. ვაუკაცობით გამორჩეული მონადირე ნადირთ ღვთაების მიჯნურია. სვანური ეპოსი მდიდარია რჩეულ მონადირეთა რიცხვით: ბეთქილი, ბეთქენი, მეთქი და სვანნი ქალღმერთის მიჯნურებს წარმოადგენენ

(სვანური პოეზია, I. 1939). მათ თავად ეცხადებათ ღვთაება და თავის სიყვარულს სთავაზობს, მაგრამ აქვე იდება საღვთო ქორწინების ურყევი პირობა – სასიყვარულო ურთიერთობის ტაბუირება და ერთგულება. უნდა აღინიშნოს, რომ გაცილებით არჩაუღია ის წარმოდგენები, რომელიც მოგვითხრობს, რომ მონადირეს იქამდე შეუძლია გამოსთხოვოს ნადირთ პატრონს ცოლის შერთვის უფლება, ვიდრე მისი საყვარელი გამხდარა, შემდეგ ეს უკვე შეუძლებელია (სვანი მონადირის ა. ავალიანის მოწმობის მიხედვით (ვირსალაძე ე. 1964, 30) სვანურ ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით, რჩეულ მონადირეებს აღკვეთილი აქვთ ქორწინების უფლება მანამდე, სანამ თავად "დედოფალი დალი" არ დართავთ ამის ნებას, მაგრამ თუ დალის შეყვარების შემდეგ მათ ცოლის გარდა სხვა, ხორციელ ქალთან იქონიეს კავშირი – დალი აუცილებლად დაღუპავთ (ვირსალაძე ე. 1964, 64). ასე იღუპება ბეთქილი სვანურ ვარიანტებში (ქართული ხალხური პოეზია. 1972; სვანური პოეზია, I. 1939, 287-289). მას, თქმულების ძალით, გასწყრომია ქალღმერთი დალი და მის მიერ განწირული – დაღუპულა კლდეზე, მულახ-მუჟალოს აღმოსავლეთით, თეთნულდის კვარცხლბეკთან (სიხარულიძე ქ. 1949, 80).

ქართული მითოსური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით დალი ზომორფული ქალღვთაებაა. იგი ჯიხვის ან შუნის სახით ეცხადება მონადირეებს და ღუპავს მათ (ვირსალაძე ე. 1964; ხიდაშელი მ. 1982, 112). ქალღვთაების განრისხების მიზეზი კი მოკვდავი მონადირის სასიყვარულო ღალატში მდგომარეობს, რითაც წყდება საღვთო ქორწინების ვაჭვი. საქორწინო ინკორპორაციის წესით დაახლოებული მონადირე "გარე" სამყაროსთვის კვლავ უცხო ხდება და განრისხებული ქალღმერთის მიერ იწირება – როგორც "გარემე" პირი (ზურაშვილი მ. 2002 (ბ), 221-232).

სამონადირეო ეპოსის ტრაგიკული ფინალით გამოირჩევა ბეთქილის თქმულებათა ციკლი. ერთ-ერთი ვარიანტის თანახმად, განთქმული ვაჟაკი ბეთქილი, რომლის გულსაც სიყვარული არ გაკარებოდა, უშაზხე ნავიდა სანადიროდ. ბედი არ სწყალობდა ვაჟაკს; რამდენჯერმე მოეცარა ხელი; უშძიმდა ხელცარიელი დაბრუნება სახელმობხეჭილ მონადირეს. ამ დროს მის წინ კლდე გაიპო და ჯიხვი გამოვარდა. მონადირე მას დაედევნა და საოცარი სილამაზის ხეობაში მოხვდა. ერთ-ერთ ჩანჩქერთან დაინახა ულამაზესი ქალღვთაება, რომელმაც იგი დაატყვევა. გავიდა ხანი, ჭმუნვა შემოაწვა მის გულს, მონატრა

სოფელი და გულთამხილავ ნადირთ ღვთაებას შინ ნასვლის ნება გამოსთხოვა – უკან დაბრუნების პირობით. სოფელში გაიგო, რომ მისი დაკარგვით დამწუხრებული, მის საძებნელად ნასული ვაჟკაცები უგზო-უკვლოდ დაკარგულიყვნენ. იცნო რა ამ საქმეში დალის ხელი, სიყვარული უკვალოდ გაქრა. მის გულში თანასოფლეულის – თამარის სიყვარულმა დაიბუდა. სამი დღე-ღამე გრძელდებოდა ქორწილი. ამ დროს ჯიხვმა ჩამოირბინა. ხალხი ორად გაიპო. თავხედ ნადირს ყველამ გაკვირვებით შეხედა. ვინ დაედევნებოდა მას ბეთქილის მეტი – იგი ხომ რჩეული მონადირე იყო და ისიც უყოყმანოდ შეუყვავ საბედისწერო გზას (ონიანი თ. 1962, 92-99).

ქართული ტრადიციული ყოფის ამსახველი მასალის მიხედვით ნადირობის მფარველ ღვთაება – მშვენიერი, მრისხანე ქალღმერთი, რომელიც სასიყვარულო ტაბუს დაცვას მოითხოვს (ერისთავი რ. 1986, 222), სანაცვლოდ, მისი რჩეული ნადირობისას განსაკუთრებული იღბლიანობით გამოირჩევა ("დალი", "დალი კლდზე მშობიარობს" და სხვა). (ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I 1972). თუმცა, გასათვალისწინებელია დაუნერელი სამონადირეო კოდექსი – ნადირის ხოცვისას ზომიერების დაცვა, რომლის დარღვევის დროსაც განრისხებული ქალღვთაება სასიკვდილოდ იმეტებს მონადირეს ("მონადირე ჩორლა", "კარგი მონადირე ჩორლა", "ქალა" და სხვა (იქვე) (ივანე ქვაციხელის ბალადის ვარიანტები, ივერია. №74. 1890). ამაზე მეტყველებს მ. გუჯეჯიანის მიერ სვანეთში ჩანერილი მასალა, რომლის მიხედვით, თორმეტი ჯიხვის მოკვლისათვის განრისხებულ ქალღვთაებას ზვაი მოუნყვეტია და სოფელი ლესერი მოუტანებია (გუჯეჯიანი მ. რე. 3, 1940,), ფშავ-ხევსურული თუ რაჭული სამონადირეო მითოსი, რომლითაც ნადირობის წესების დამრღვევი მონადირე მკაცრად ისჯება (ბალიაური მ. მაკალათია ნ. 1940, რე 2; რობაქიძე ა. 1941; ივერია, №141. 1986).

მეგრული სამონადირეო მითოსის თანახმად, ნადირთ მფარველს წარმოადგენს "ტყაში მათა", რომელიც კავშირს ამყარებს რჩეულ მონადირესთან, რის შემდეგაც იგი განსაკუთრებული იღბლიანობით გამოირჩევა (სახოცია თ. 1956, 9-10).

მასთან, ისევე როგორც დალთან, სასიყვარულო ტაბუ მკაცრად უნდა ყოფილიყო დაცული (Surashwili M. 2001, Y/F, 32-33), უფრო არქაული ელფერის მატარებელია ის გადმოცემები, რომელიც მოგვითხრობს, რომ "ტყაში მათა" ცოლიან ან ქალთან ნაცხოვრებ კაცთან არ დაიჭერდა საქმეს, მისი სიყვარული წმინდა უნდა ყოფილიყო (მეგრუ-

ლი ზღაპრები და მითები. 1994, 258).

ისევე, როგორც ნადირთ ღვთაება დალი, "ტყაში მაფაც" ბარაკით ავილდოვებს მონადირეს, ტაბუს წმინდად შენახვისათვის გულუხვად სწყალობს მას ("ბურდლა და ტყაში მაფა" (Степанова И. 1898, 5-10), თუმცა ცნობილია ის შემთხვევებიც, რომ ამგვარი ტაბუს დარღვევის შემთხვევაში იგი სცემს, აგიჟებს მონადირეს (მეგრული ზღაპრები და 1994; ქართული მითოლოგია. 1992).

უფრო არქაულია ი. ტეპცოვის მიერ სამეგრელოში ჩანერილი თქმულება. ჯვარში ცხოვრობდა მონადირე, რომელსაც მეტად ლამაზი ცოლი ჰყავდა. მონადირეს "ტყაში მაფა" შეუყვარდა. მასთან დაახლოების შემდეგ ისეთი იღბალი მიეცა, რომ თითქმის განყვიტა იმ მიდამოში ნადირი. ცოლი ჩააცვიდა და ათქმევინა "ტყაში მაფას" სიყვარულის საიდუმლოება. იმავე დღიდან მონადირემ ნადირობაში იღბალი დაკარგა. ერთხელ დაინახა ირმები, ქროლა მათ, მაგრამ ააცდინა. ირმებმა კლდეზე აიტყუეს მონადირე და იქ ქვად აქციეს (Тепцов Я. 1894, 12-13).

საღვთო ქორწინების მითი თავისებურ იერსახეს ინარჩუნებს იმ სახის თქმულებებში, რომლის თანახმად, ნადირთ მფარველზე ქორწინება პიროვნების პრივილეგიურებას უსვამს ხაზს და რომელიც კარგად არის ცნობილი ჰინდუიზმის სამონადირეო სამყაროსთვის. აქ შაპი მუხტერიმი – დღევანდელ თავადთა წინაპარი, ფერიათა შთამომავლად არის მიჩნეული. იგი ერთ-ერთ ფერიანზე დაქორწინდა და მათი კავშირის შედეგად გოგონა დაიბადა, რომელიც ისევ ცოცხალია და მისი ცნობა შეიძლება თეთრი თმის საშუალებით, რომელიც პერთა სანათესაო ჯგუფის დამახასიათებელი ნიშანია. როცა მონარქის ოჯახიდან ვინმე კვდება, ჩიტრალის მთებს ზევით, იქ, სადაც ფერიები ბინადრობენ, ისმის ტირილის ხმა, ისინი დასტირიან დალუპულს (Мелетинский К. 1986, 446).

აქვე უნდა მოვიხსენიოთ ის მითები, რომელსაც ე. მელეტინსკი "ტოტემურ" ცხოველზე ქორწინების ამსახველ თქმულებებს უწოდებს. "ტოტემური" ცხოველები პერიოდულად იხდიან ცხოველის ტყავს, უღამაზეს ქალად იქცევიან და იღბალს აძლევენ მონადირეს ნადირობაში (Мелетинский Е. 1976, 263). ნათქვამის საილუსტრაციოდ, შესაძლებელია, მოვიხმოთ ნართების ეპოსში დაცული ვარიანტები, გამორჩეული მონადირის – ხამიცისა და დონბეთდირების შთამომავალ კუნას ან ბიცენონის შესახებ. ხამიცი მას ხან კურდღლის, ბაყაყის, კუს სახით ხილავს – დღისით, ღამით კი – უღამაზეს ასულად იქცევა (ნართე-

ბი. 1977, 121-125).

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ არქაული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი მსოფლმხედველობის მიხედვით, ნადირთ ღვთაების დასჯის კლასიკური მეთოდი იყო სიკვდილი გამონეული ქალღვთაების სიყვარულის უარყოფითა თუ ღალატით. მოცემულ შემთხვევაში ქართული მითოსის ღვთაებანი – დალი, „ტყაში მაფა“ მოქმედებენ ისე, როგორც შუმერულ-ბაბილონური მითოლოგიის ქალღვთაება იშთარი, რომელიც მკაცრად უსწორდება თავის მრავალრიცხოვან საყვარლებს. თავის ერთ-ერთ სატრფოს – ჩიტს ფრთას მოსტეხავს, მეორეს – ლომს მონადირეებს ჩაუგდება ხელში, ადამიან-სატრფოს შველად აქცევს და საკუთარ ძაღლებს დააგლეჯინებს, მებაღე იშულანუს ობობად აქცევს; მის საყვარელს (თამუზს) ხომ ყოველწლიურად ტირის მთელი ქვეყანა. ამას ხედავს ძალ-ღონითა და ახოვნებით გამორჩეული გილგამეში და უარყოფს მის სიყვარულს, თუმცა ამ საღვთო ქორწინებას თან სდევს – ილბლიანობა და დოჟლათი, მაგრამ გილგამეში ითვალისწინებს რა ბედკრულ სატრფოთა გამოცდილებას ქალღმერთის სიყვარულზე უარს აცხადებს. განრისხებული იშთარი ცის უზენაეს ღვთაებას, ანუს ზეციურ ხარს გამოსთხოვს, რათა დასაჯოს მისი უარყოფელი ვაჟკაცი (ვირსალაძე ე. 1964, 100; Крамер С. 1965, 218-219; კიკნაძე ზ. 1979, 207).

იშთარის რჩეულთა შორის უმთავრესია თამუზი (შუმერული დუმუზი) (კიკნაძე ზ. 1979, 221-244), რომელიც ყოველ წელიწადს, ზაფხულის ბოლოს, განწირულია სასიკვდილოდ (ხიდაშელი მ. 1982, 116). ს. კრამერს გამოქვეყნებული აქვს ჩვენთვის უალრესად საინტერესო უძველესი შუმერული მითი ინანასა და დუმუზის შესახებ. ინანა დუმუზის გადასარჩენად კი არ მიემართება ქვესენელში, არამედ პირიქით, ის განრისხებულია დუმუზის საქციელით (ფირფიტის ის ადგილი, სადაც რისხვის მიზეზზე უნდა ყოფილიყო ლაპარაკი, დაზიანებულია), სჯის მას, სასიკვდილოდ იმეტებს, გზავნის ქვესენელში – იმ ქვეყანაში სადაც უკან ამოსასვლელი გზა აღარ არსებობს (Крамер С. 1965, 184-193; ხიდაშელი მ. 1982, 127; Kramer S. 1952).

აქვე საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ინანა-იშთარის ცხოველურ სამყაროსთან კავშირი მიუთითებს იმ ფაქტს, რომ ის ნაყოფიერების მომცემ – ცხოველთა მფარველ "დიდ დედად" გვევლინება ისევე, როგორც ფრიგიული ქალღმერთი კიბელე, რომელთანაც დაკავშირებულია ფრიგიულ კერამიკაზე დადასტურებული ირმების მრავალრიცხოვანი

გამოსახულებანი. კიბელეს ჰყავს ახალგაზრდა მიჯნური ატისი. მითოსის ზოგიერთი ვერსიის მიხედვით, კიბელე ატისის დედათაც არის მიჩნეული. მას ნადირობისას გარეული ტახი კლავს (ხიდაშელი მ. 1982, 123).

ასევე, საინტერესოა მითი აფროდიტესა და ადონისის შესახებ. მისი ამსახველი სცენა ბერძნულ ბარელიეფზეა გამოსახული. აქ ადონისს გარეული ღორი კლავს. ეს ბარელიეფი იმ ცერემონიალს გამოხატავს, რომელსაც ბერძნებიც იცავდნენ ამ ღვთაების დღეობისას და რომელიც ძალიან ჰგავდა ბაბილონელების თამუზ-იშთარის საკულტო ცერემონიალს. დასტიროდნენ ადონისს, მიცვალებული ღვთაების ქანდაკების ირგვლივ საგოდებელ ჰიმნებს ამბობდნენ (ხალხური პოეზია. 1964, 308-309).

გარეული ცხოველები ნაყოფიერების მომცემი დედა-ღვთაების ზოომორფული ინკარნაციებია, რომელსაც გადმოგვცემს ზეპირსიტყვიერი მასალა. აქ "ნმინდა ნადირი" ზებუნებრივი ფუნქციის მატარებელია. ირმის ძუძუნანოვი გმირები განსაკუთრებული თვისებებით გამოირჩევიან. საისტორიო წარსულის მიხედვით, ქართლის ერისთავი გუარამი "ერისთავი ქართლისა და მამა ბაგრატიონთა" ირმის ძუძუნანოვია (ქართლის ცხოვრება, IV. 1973). ხალხურ წარმოდგენებს ასეთად წარმოუდგენიათ ლამაჯიორგი, ერეკლე II. ერეკლესა და მის გამზრდელ ირემზე არსებობს საყოველთაოდ ცნობილი ხალხური ლექსი. ერთი ლეგენდის მიხედვით, თამარს ბავშვი არ უნდოდა, მზის სხივი ეცა და დაორსულდა, ბავშვი საიდუმლოდ შვა და გამდელს უბრძანა უსიერ ტყეში მიეტოვებინა. ტყეში ბავშვს ირემი მოეკვლინა მხსნელად. ერთხელ თამარმა ნადირობის დროს ნახა ეს ბავშვიანი ირემი და შეაპყრობინა. ამის შემდეგ ბაგრატიონები ირმის ხორცს არ ჭამენო, ნათქვამია თქმულებაში (ხალხური პოეზია. 1961, 107). ეს ლეგენდა ბაგრატიონების ოჯახში უკანასკნელ ხანებამდე შემოუნახავთ. ნ. ბაგრატიონს (ბურს) აღწერილი აქვს ერთი წვეულება მამიდამისის სახლში, ქსანზე, სადაც მონადირეებს აუკრძალეს ირმის მოკვლა იმ მიზეზით, რომ უძველესი დროიდან არსებული ლეგენდის თანახმად, ბაგრატიონთა სახლიდან გატაცებული ქორფა ბავშვი ტყეში ირემს შეუფარებია, ძუძუ უწოვებია და გაუჭრდია. ბაგრატიონთა ოჯახის ყველა წევრს და მათ ახლო ნათესაეებს აკრძალული ჰქონდათ ირმის მოკვლა (სურგულაძე ი. 1993, 113; სურგულაძე ი. 2003).

მონადირეობის ქალღმერთის ზოომორფული ინკარნაციების შესახებ ცნობები დაცულია ბერძნულ მითოსში. ს. რეინაკი წარმოადგენს მითს

არტემიდესა და აქტეონის შესახებ. აქ არტემიდეს განრისხების რამდენიმე ვარიანტია მოცემული: ზოგიერთის მიხედვით – აქტეონმა ნადირობაში აჯობა არტემიდეს, სხვათა მიხედვით – იგი სიყვარულში ლალატისათვის დაისაჯა (Reinach S. 1908, 24-53) ან იმიტომ, რომ ბანაობისას არტემიდეს შიშველი ტანი დაინახა (Greek Mythology. 1992, 26-27). ქ. ნეაპოლის სანტანჯელოს მუზეუმში დაცული ვაზის გამოხატულებებზე აქტეონი ირემს კლავს შუბით, თვითონაც ნახევრად ირმად არის ქცეული. მისგან მარცხნივ დგას არტემიდე და ისარს უმიზნებს. აქტეონის მიერ მოკლული ირემი არის წმინდა, ღვთაებრივი ცხოველი, რომლის მოკვლისათვის იგი ისჯება. ავტორის აზრით, ამ კომპოზიციაში გამოხატულია ღვთაების რიტუალური მოკვლის სურათი (Reinach S. 1908, 24-53). ასევე, საინტერესოა ს. რეინაკის ცნობა ორსომენის ერთ-ერთ მონეტაზე გამოხატული არტემიდეს შესახებ, რომელიც ისარს ესვრის კლდეზე მიჯაჭვულ აქტეონს (იქვე).

ამ მასალასთან ახლოს დგას ამირანის ეპოსის ის ნაწილი, რომელსაც იმონებებს მ. ხიდაშელი. გურიაში ჩანერილი მითის თანახმად, ამირანი დალის რჩეულია. იგი ადის ცეცხლთმიან დალთან კლდეზე – კიბე ინგრევა, ამირანი დალთან რჩება. განრისხებული დალი (რისთვის მიზეზი თქმულებაში დღეს აღარ ჩანს) თავისი ცეცხლოვანი თმებით მიაბამს მას კლდეზე (ხიდაშელი მ. 1982, 132).

ამგვარი სახის თქმულებები ქმნის არქაული საზოგადოების მსოფლმხედველობის სრულ სახეს, რომლის მითოლოგიამ ღვთაების მიერ განწირული მონადირის სიკვდილში მდგომარეობს. თუმცა ამ ტრაგიკულ ფინალამდე ნადირთ ღვთაების სასურველ მონადირეს ნადირობაში განსაკუთრებული იღბალი სდევს თან, რასაც მშვენივრად იცნობს ბერძნული მითოსი. ანკარის მუზეუმში არქაულ ქანდაკებაზე არტემიდეს სამოსელია დაცული, რომელიც ორმოცმკერდიანი არტემიდეს სახელთაა ცნობილი. მართლაც, ქანდაკებას აშკარად აქვს გამოხატული ორმოცი ძუძუ, რაც ხაზს უსვამს ამ არქაული ღვთაების მკვეთრად გამოხატულ ნაყოფიერების ფუნქციას (ხიდაშელი მ. 1982, 131). ეს ფაქტი, ისევე, როგორც შუმერულ მითოლოგიაში იშთარის მრავალრიცხოვანი საყვარლები, ცხოველთა სამყაროსთან სიახლოვე, ნათლად წარმოაჩენს მის ნაყოფიერების ფუნქციას. ამავე სახის რწმენა–წარმოდგენებს მშვენივრად იცნობს ქართული მითოსიც. განსაკუთრებით საინტერესოა მითი "ტყაში მაფასა" და მონადირის შესახებ, რომელთა სასიყ-

ვარულო თავშესაფარი ბელელია (რუხაძე ვ. 1979, 155), რაც ტყის მეფის განსაკუთრებულ ბარაქიანობის ფუნქციაზე მეტყველებს – რითაც ის ნყალობს რჩეულ მონადირეებს.

ნადირთ ღვთაებისა და მონადირის მიჯნურობა არქაულ ბირთვს შეიცავს. იგი, შესაძლებელია, აიხსნას რჩეულობის ინსტიტუტის საშუალებით. ამგვარი ინსტიტუტის ცნება სამეცნიერო აზროვნებაში ლ. შტერნბერგმა შემოიტანა. მან ქალღვთაებათა უთვალავ სახეში გამოჰყო ნადირთ მწყემსის სახე, როგორც რელიგიური მსოფლმხედველობის ელემენტარული კონცეფცია, რომელიც თავისი ფესვებით მინათმოქმედ ხალხთა რელიგიას უკავშირდება და გვხვდება თითქმის ყველა რელიგიაში, როგორც ძველ ხმელთაშუაზღვისპირეთში, ასევე, აზიასა და ევროპაში, ყველგან, სადაც სამინათმოქმედო ცხოვრების ნესი იყო დამკვიდრებული. ერთ-ერთი ყველაზე ადრინდელია ბედ-ილბლის კონცეფცია, რომელიც რჩეულობის ინსტიტუტის კუთვნილებაა. რჩეულობის ინსტიტუტში სექსუალური რჩეულობა პირველად მოტივს წარმოადგენს. რელიგიის ისტორიაში განსაკუთრებულად თავისებურად რჩეულობის სიუჟეტი გამოვლინდა დიდი დედა ღვთაების რჩეულთა ტრაგიკულ სიკვდილში. ამგვარი კულტების მამაკაცი გმირები იყვნენ ატისი, ოსირისი, დიონისე, თამუზი და სხვა, რომლებიც მანამდე ჩვეულებრივ ადამიანებს: მწყემსებსა და მონადირეებს წარმოადგენენ და ნადირობის დროს დაიღუპნენ ამა თუ იმ ცხოველისაგან. ეს ცხოველები დიდი დედა ღვთაების პროტოტიპებად ითვლება, რომელიც მოგვიანებით კბულედ, ასტარტად და ა. შ. იქცა, ხოლო მწყემსები თუ მონადირეები ამ სიკვდილის შემდეგ იქცნენ მზის ქვესკნელის ღმერთებად, სამყაროს უზენაეს მმართველებად (Штернберг .I. 1936 (б), Штернберг .I. 1936 (a), 417).

რჩეულობის მოტივით იყო განპირობებული სამონადირეო კოდექსში დაფიქსირებული აღკვეთა, რომელიც ნადირობის წინა პერიოდში სრულდებოდა (იხ. ქვეთავი "გარე-ნადირთ მფარველის, ნადირთ მწყემსის საუფლო – არაეგზოგამიური სივრცე") და მდგომარეობდა საღვთო მიჯნურობის ტაბუირების სისტემაში, ანუ იმაში, რომ მოკვდავი მონადირე ქალღვთაების რჩეული იყო, რაც თავისთავად გამოირიცხავდა სხვა ქალთან ურთიერთობის ფაქტს. სასიყვარულო ტაბუაციის ამგვარი სისტემა ღვთაებათა პანთეონსაც ახასიათებს, რის საუკეთესო გამოვლინებას ვხედავთ ჩინეთში, საბერძნეთსა და რომის მაგალითზე. აქ რჩეული გოგონა საზეიმოდ ქორწინდება ამა თუ იმ ღვთაებაზე, რის

შემდეგაც იგი მის ცოლად ითვლება. როგორც ლ. შტერნბერგი მიუთითებს, ინდოეთსა და სხვა ქვეყნებში, არც მეტი, არც ნაკლები, ღვთაებრივი პროსტიტუცია ღვთაებასთან ქორწინებაა (იქვე. 350).

რელიგიის ისტორიიდან ცნობილია, რომ რჩეულობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე ხალხის რწმენით ადამიანსა და ღვთაებას შორის გარკვეული ინტიმური ურთიერთობა სუფევდა. ლ. შტერნბერგის გამოკვლევის მიხედვით, ქურუმობის ადრეულ საფეხურზე ღვთაება კმაყოფილდება ერთი ქურუმი მამაკაცით ან ერთი ქურუმი ქალით, ე. ი. მონოგამიური ქორწინებით. ეგვიპტეში, ამონის ტაძარში ღამეს ათეუდა ეგვიპტის დედოფალი, როგორც ამ ღვთაების მეუღლე (იქვე. 358). ქალს, რომელიც ამონის ტაძარში იმყოფებოდა, სასიყვარულო ურთიერთობა არცერთ ხორციელ მამაკაცთან არ ჰქონდა. ეგვიპტურ ტექსტებში მას იხსენიებენ, როგორც "ღვთაებრივ მეუღლეს" ასეთი ქალი ეგვიპტის დედოფალი იყო. ეგვიპტელთა შეხედულებით, მათი მონარქები ღვთაება ამონის შვილები იყვნენ, რომელიც თითქოს ფარაონის სახეს იღებდა, ისე უკავშირდებოდა დედოფალს (Фрззер Л. 1986, 169).

აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ მდედრობითი სქესის ღვთაების ტაძარში მამაკაცი ქურუმები იყვნენ, ხოლო მამრობით ღვთაებებთან – ქალი ქურუმები. იქ, სადაც ორივე სქესის ღმერთები სუფევდნენ, ორივე სქესის ქურუმები იყვნენ (Штернберг Л. 1936 (6), Штернберг Л. 1936 (a), 463).

ქორწინების ტაბუაცია "წმინდა ხელობის" მსახურებსაც ახასიათებს, ამ მხრივ უაღრესად საინტერესოა ჯვრის ხელკაცთა ტაბუაციის საკითხი, რომელიც წამოაყენა ვ. ბარდაველიძემ, რომელმაც "ძველი აღმოსავლურ-რელიგიური კონცეფციის ანალოგიით" ახსნა ეს საინტერესო მოვლენა. ძველი აღმოსავლური ღვთაებებისა და ქურუმების მსგავსად, ჩვენშიც ღვთისშვილი ქადაგისაგან მოითხოვდა "წმინდობას" და "თავშეკავებას" ქალთან ურთიერთობის სფეროში, იმიტომ, რომ "ხთიშვილი" სქესობრივ ცხოვრებას ენეოდა არა თვითონ, ინდივიდუალურად და უშუალოდ, არამედ ქადაგისა და სხვა ხელკაცების მეშვეობით, რომლებშიც ის ხორციელდებოდა. რელიგიურ სინამდვილეში ქადაგის სექსუალური დამოკიდებულება რომელიმე ქალთან ოდესღაც გაგებულ იქნა უნდა ყოფილიყო ისე, თითქოს ამ ქალთან "ხთიშვილი" იმყოფებოდა სასიყვარულო დამოკიდებულებაში. ერთი სიტყვით, უნდა ვიფიქროთ, რომ ხალხური სარწმუნოების თანახმად, "ხთიშვილი"

ხორციელდება იმ ქადაგში, რომელსაც სქესობრივი ურთიერთობა ჰქონდა ამა თუ იმ ქალთან და შესაძლებელია, სწორედ აქედან მომდინარეობდეს ხელკაცების და მათ შორის, პირველ, რიგში, ქადაგის ქორწინების ტაბუაცია. "ხთიშვილს" არ სურდა მინიერ ქალთან, ქადაგისათვის სასურველ ქალთან კავშირის დაჭერა, რაც უნებლიეთ მოხდებოდა, თუ ის თავის რჩეულს სათანადო ტაბუს არ დაუნესებდა. ამგვარად, ვ. ბარდაველიძე მიიჩნევს, რომ ტაბუაცია „ხთიშვილის“ ინკარნაციის საფუძველზე უნდა იქნას ახსნილი (ბარდაველიძე ვ. 1940, 114; Бардавелидзе В. 1933).

ქადაგთა ქორწინების ტაბუაციის საკითხს შეეხო თ. ოჩიაური, რომელმაც მასალის ანალიზის საფუძველზე დაასკვნა, რომ ოდესღაც ღვთისშვილისა და მეენის ურთიერთობის პირველადი არსი დავინწყებას მიეცა. დარჩა ფაქტი, რომ ხატის მიერ დაჭერილი დაქორწინებას გაურბიან, რომ ეს სინამდვილედ ჩაითვლება, რომ სანინალმდეგო მოქმედება ღვთაების ღირებულების შებლაღვას გამოიწვევს. ქორწინებას ტაბუაციის დაცვა ჯვარის მეწათა მიერ, გვიან ხანაში ტრადიციის ძალასღა უნდა მიენერებოდეს (ოჩიაური თ. 1960, 62).

ცნობილია ის ფაქტი, რომ ფშავში ხატის ქალებს გათხოვება ეკრძალებოდათ. "მონმინდარი ქალი" ქმართან არ დანებებოდა ხატის განყრომის შიშით (მაკალათია ს. 1985), აგრეთვე, საქართველოს სინამდვილიდან აღებული მაგალითების მიხედვით, ხატის მსახურნი რელიგიური დღესასწაულების წინ იცავენ მსგავს ალკვეთას (მაკალათია ს. 1983; მაკალათია ს. 1985; მაკალათია ს. 1934; მაკალათია ს. 1935; ერისთავი რ. 1986; ცისკარაული დ. №2814, 45).

სიმინდის ის ნორმები, რომლებიც ადამიანის მორალურ-ზნეობრივ განმზღვდას ისახავდა მიზნად (ზურაშვილი მ. 2000 (ა)), მთელი სიძლიერით წარმოიჩინდა ორთოდოქსულ ქრისტიანულ სარწმუნოებაში. კანონიკური ძეგლის მიხედვით, კვირის ორი დღის, ოთხშაბათისა და პარასკევის გარდა, დიდი რელიგიური დღესასწაულების წინ, დანესდა მარხვის რეჟიმი, რომლის დროსაც, ქრისტიანს სხვა ალკვეთების გვერდით, დაუნესდა სასიყვარულო ურთიერთობის ალკვეთა. ქრისტიანული სარწმუნოების მიხედვით, ხორცი ვნების საგნად იქნა მიჩნეული და გამოიკვეთა შემდეგი დოქტრინა, რომლის თაახმად, ხორციელ ბინიერებას აღარ შეუძლია ღმერთთან კავშირის დამყარება, აღარ ძაღუძს ზეციური ნეტარების დამკვიდრება (კორონი 15; წმ. ეპისკოპოსის ე. ბრიანჩანინოვის თხზულებიდან, 8). ქრისტიანის მთავარ ამოცა-

ნად ხორციელი ცდუნებისაგან თავის დაღწევა იქცა. ამ სარწმუნოებაში დამკვიდრდა ცელიბატის (Celibatus - Caelebs - უცოლო) კანონი, რომლის მიხედვით მართლმადიდებლობა ბერ-მონაზვნებსა და მღვდელმსახურებს უკრძალავდა დაქორწინებას (ქსე ტ. 9, 1987), ხოლო საღვთო რჩეულობის მოტივმა შემოინახა ის უძველესი ბირთვი, რომელიც რჩეულობას ახასიათებდა და რომელიც შემდეგი ფორმით გამოვლინდა: კათოლიკური სარწმუნოების მიხედვით, მღვდელი ეკლესიაზე დაქორწინებულად ითვლება, ხოლო მართლმადიდებლობის მიხედვით მონაზონი ქრისტეს სარძლოა (წმ. ეპისკოპოსის 8, ქსე, ტ. 9, 1987, 190-191). ამავე დროს, ახალი აღთქმის მიხედვით მიჩნეული ღვთაებრივი ნეფე უფალი იესო ქრისტეა, რომელიც ასე მოიხსენიებს თავს ("განა შეიძლება ნუხდნენ მექორწილენი, ვიდრე მათთანაა სიძე?") (მათე. 9:15). ტერმინთა იდენტურობა, რომელიც უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს და ქრისტიანულ რელიგიას უკავშირდება, შესაძლებელია მივიჩნიოთ არქაული პლასტის შემკველ, პირვანდელი არსისაგან დაცლილ, გადმონაშთის მნიშვნელობის მქონე მოვლენად.

მონადირის სინმინდის ნორმა, რჩეულობის ფონზე გაშლილ ენდოგამოურ სივრცეში მოქმედებდა და მას ტაბუაციის რთული სისტემა უკავშირდებოდა. სინმინდის იდენტური ნორმები ახასიათებდა ჯვარბატის მსახურთაც, რაც შეუნიშნავი არ დარჩენია თ. იოზაურს (იოზაური თ. 1985, 170). ამგვარი ნორმები ახასიათებდა შემდგომში ქრისტიანული სარწმუნოების წარმომადგენლებსა თუ მიმდევრებს, რომლის უძველესი ბირთვი – რჩეულობა უკვე დაკარგული იყო და რჩებოდა ტრანსფორმირებული სახის სასიყვარულო აღკვეთა. ასეთივე სახის აღკვეთა მოკვდავ ქალთან ურთიერთობას უკრძალავდა მონადირეს, როგორც ვინრო, სოციალური, ეგზოგამიური უჯრედის ნევრს, რომელიც "გარე" სამყაროს საღვთო მიჯნურობის გზით უნდა დაკავშირებოდა, რომელიც ცნობილ მოვლენას წარმოადგენდა მსოფლიოს ხალხთა ისტორიაში და მიჩნეული იყო "უცხო" პირის ინკორპორაციის საშუალებად (სურგულაძე ი. 1987, 156).

ეს უძველესი მოტივი არქეოლოგიურ დადასტურებას პოულობს ბრინჯაოს სარტყლებზე, სადაც ფალიური ნიშნით არიან აღბეჭდილნი მონადირენი (ხიდაშელი მ. 1982, 102-105). როგორც ი. სურგულაძე მიუთითებს, ბრინჯაოს სარტყლებზე თავს იყრის ყველა კომპონენტი, რომელიც მოტანილ მრავალფეროვან მასალაში ცალკეულ ელემენტებადაა გაბნეული. აქ არის ფალიური გმირი მონადირე, რომლის მო-

ქმედება არაეფემოკამიურ გარემოშია გაშლილი (რადგან იგი ფალსურია!). თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს ეს სცენა, ეს გარკვევითაა ნათქვამი ქართულ და მსოფლიო მითოსში. აქ ჭაბუკი "მონადირე მეფე" დაეძებს თავის მიჯნურს, მშვენიერ ქალღვთაებას, რათა სიკვდილის ფასად მოპოვებული სიყვარულით კვლავ აღორძინოს მიძინებული ქვეყანა და კიდევ ერთი ციკლი, ერთი წრე მიუმატოს დროის კრიალოსანს (სურ-გულაძე ი. 1989, 46).

სამონადირეო ეპოსის არქაულ პლასტს მონადირისა და ნადირთ ღვთაების ტრაგიკული ამბავი წარმოადგენს, მითოლოგმა განრისხებული ქალღვთაების გამო დაღუპული მონადირის სიკვდილში მდგომარეობს. ამგვარი ფინალი მსოფლიო რელიგიურ აზროვნებასაც ახასიათებს (არტემიდე-აქტიონი, აფროდიტე-ადონისი, კიბელე-ატისი, იშთარი-თამუზი) (ვირსალაძე ე. 1964; კიქაძე ზ. 1976; ხიდაშელი მ. 1982; Штернберг Л. 1936 (ა,ნ); Greek Mythology. 1992; Reinach S. 1908). თუ გავითვალისწინებთ ბინარული ოპოზიციების შედეგად შექმნილ "შინა" და "გარე" სივრცეებს, მათში მოქმედ წესებს, გასაგებია, თუ რატომ იღუპება მონადირე. "გარე"/ბუნებასთან დამაკავშირებელი კომპონენტი - ნადირთ ღვთაების სარეცელი - მონადირის ღალატის შედეგად ნაიბილწა. ამის შემდეგ, ქალღვთაებასთან ხელოვნური წესით დანათესავებული მონადირე კვლავ "უცხო", "არანათესავი" გახდა და ქართული ფოლკლორული მასალის მიხედვით, ნადირთ ღვთაებამ უყოყმანოდ გაისტუმრა საიქიოს (ქართული ხალხური პოეზია, I. 1972, 90-103; 194-243; სვანური პოეზია, I. 1939).

აქვე საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ ღვთაების რჩეული მონადირე, მის მიერ განწირული, "ნაწილ-ნაწილ" ეცემა კლდიდან (ბეთქილის ვარიანტები), (იქვე). მისი ლუკმა-ლუკმა დაგლვეჯილი სხეული იდენტიფიცირდება ნაყოფიერების დედა-ღვთაების მიერ დაგლვეჯილი მსხვერპლისა, რომელსაც ერთი მხრივ, ომოფაგიის ცალკეული ელემენტები ახლავს თან, მაგრამ მეორე მხრივ იმეორებს რა მომაკვდავი და აღდგენილი ღვთაებების კონცეფციას, საკრალურ აქტს წარმოადგენს, რომელიც მიემართება ბუნების კვდომა-აღორძინებისა და ციკლური სიმბოლიზმისკენ.

ქალღვთაებისა და მონადირის მითი ე. ვირსალაძის მიერ შემდეგნაირად არის განხილული: "დალი და ბეთქილი არის ღვთიური წყვილი, დაკავშირებული ბუნების განახლებასა და გაზაფხულის დღესასწაულთან, მსგავსად შუმერულ-ბაბილონური იშთარისა და თამუზისა, ფრიგიის

კიბელესა და ატისისა, ბერძნული აფროდიტესი და ადონისისა, არტიმიდესა და აქტიონისა, რომელთა სიკვდილი თავისთავშივე შეიცავენ დაბადებას, აღდგენას და განახლებას" (ვირსალაძე ე. 1964, 11).

ე. ვირსალაძისეულ ამ კონცეფციას არ ეთანხმება თ. ოჩიაური, რომელიც აღნიშნავს, რომ ბეთქილი კვდება ისე, როგორც სხვა რომელიმე მონადირე, რომელიც ნადირთა მწყემსს სიყვარულში ღალატობს. აქ არ ჩანს სიკვდილი და აღორძინება (ოჩიაური თ. 1985, 174).

დალის კავშირზე ბუნების კვდომა-აღორძინების ძალებთან მიუთითებს ი. სურგულაძეც. თუმცა, ე. ვირსალაძის არგუმენტის შესახებ აღნიშნავს, რომ ჩვენთვის უცნობია არსებობდა თუ არა მითი დალის ქვესკნელში პერიოდული მოგზაურობის შესახებ, მაგრამ დასაშვებად მიიჩნევს ცნობილ მოსაზრებას დალის ცისკრის ვარსკვლავთან იგივეობის შესახებ (სურგულაძე ი. 1993, 145).

იგივე ავტორი დაკრძალვის რიტუალსა და საქორწინო ცერემონიაში ნადირის ხორცის სანესო აქტივობის შესახებ აღნიშნავს, რომ ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, დაკრძალვის წესები უნდა განვიხილოთ, როგორც ჭაბუკი მონადირისა და ქალი ღვთაების სიყვარულის დასასრული, რომელიც თავისთავშივე შეიცავს მისი აღდგენის, განახლების ციკლური განმეორების პერსპექტივებს. ამიტომ დაკრძალვის ცერემონიაში დამონმებული ფაქტების მოტანა საქორწინო რიტუალების პარალელურად, ერთი შეხედვით საპირისპირო მნიშვნელობის მქონე ფაქტების გაუმართლებელ დაჯგუფებად წარმოგვიდგება, მაგრამ თუ მითოსური და მისტერიული თვალსაზრისიდან შევხედავთ, ეს სიახლოვე არავითარ ეჭვს არ გამოიწვევს, რადგან ისინი ორივენი, აღდგენილი და მომაკვდავი ღვთაების მითოსურ ნაწილებს წარმოადგენენ და იმ სტრუქტურის დიამეტრულ ნერტილებზე არიან განლაგებული, სადაც, წრიული ციკლის პრინციპების შესაბამისად, ერთი ნახევრის დასასრული მეორეს დასაწყისს გულისხმობს. ამიტომ ქორწილსა და დაკრძალვისას ხსენებული ფაქტების დამონმებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, რადგანაც ამ გზით შესაძლებელი ხდება დაშლილი და დანანევრებული უძველესი მითოსისა და მისი პრაქტიკულად რეალიზებული ფორმის, მისტერიის რეკონსტრუქცია, თუკი ამ მონაცემთა სათანადოდ და ყოველმხრივ გაშუქება მოხერხდა (სურგულაძე ი. 1989, 35).

ფოლკლორული მასალის თანახმად, მონადირე – მითოსური მეფეა, რომლის კლდიდან გადმოგდებული დაფლეთილი სხეული, სვანური და რაჭული ვარიანტების მიხედვით, "ძვალი ცალკე და ხორცი ცალკე",

რომელსაც ქვემოთ დედა და ახლობლები კრეფენ, იმეორებს მოკვდავ-აღდგენილი ღვთაების კონცეფციას. ე. ვირსალაძის აზრით, იგი ატივის დაფლეთილი სხეულის ანალოგია, რომელსაც ქვემოთ დედა ელოდება, რათა შემდგომ ღვთაებრივი ჭაბუკის გარდაცვალებით გამონეული ცრემლები სიხარულით შეცვლილიყო. მისი სხეული განაყოფიერების სიმბოლო იყო, რომლის შედეგად ღვთაება მკვდრეთით აღდგებოდა და მასთან ერთად ბუნებაც. ეს საგაზაფხულო დღესასწაულის მსხვერპლი იყო (ვირსალაძე ე. 1964, 124).

მონადირის ასო-ასო დაფლეთილი სხეული, რომელიც დედამინას ეფინება, სამსხვერპლო მისტიერიის ელემენტების შემცველია. ეს სამსხვერპლო განწილვა – სპარაგმოსია, თავად მონადირე კი ღვთაების რანგშია აყვანილი. ამ დროს ის მარად ახალგაზრდა ჭაბუკ ღვთაებას განასახიერებს. მისი ლუკმა-ლუკმა დაჩეხილი სხეული დიონისეს სხეულის შესატყვისია. იგი მასავით თავად არის "ღმერთი და შესანიერი" (გურჩიანი ქ. 1995, 57), რომელსაც შეინირავს ნადირთ ღვთაება. აქვე გასათვალისწინებელია ე. მელუტინსკის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ მონადირე მინათმოქმედების არმცოდნე ხალხში ფიქსირდება, როგორც მოკვდავ-აღდგენილი ცხოველის მითოლოგემა (Мелетинский Е. 1976, 263). ღვთაების რანგში აყვანილი მონადირე თავად არის ჭაბუკი ღვთაება, რომელსაც ქართული ეპოსის თანახმად, დასტირის დალი (ვირსალაძე ე. 1964, 60; ხიდაშელი მ. 1982), ხოლო შუმერულ-ბაბილონურის თანახმად კი – ინანა-იშთარი (ხალხური პოეზია. 1961, 48).

ნადირთ პატრონის მიერ განწირული მონადირის ტრაგიკული ფინალი, რომელიც რჩეულობისას განსაკუთრებული ილბლიანობით ხასიათდება (ჩიხრაძე მ. 1990, 71) ეხმიანება უძველეს მისტიერიებს. მისი დაგლეჯის სცენა ომოფაგიის ელემენტებით ხასიათდება, ეს ერთი მხრივ უმად ჭამაა იმ მსხვერპლისა, რომელიც კვლავ უნდა აღორძინდეს. დაჩეხვა-დახვეის სცენა მსგავსია უძველესი მისტიერიებისა, რომლის თანახმად, ღვთაება პერიოდულად ნაწილებად იგლიჯება ისევე, როგორც ოსირისი, ადონისი, ატივისი. მათი გლოვის დროს მონაწილეთა მიერ სრულდება თვითგვემის აქტი, რათა თავად განეცადათ ღვთაების ტანჯვით სიკვდილი (სურგულაძე ი. 1978, 85). ამ უძველეს მისტიერიებს, რომელიც მოკვდავ-აღდგენილი ღვთაების სახელზე სრულდებოდა, ეხმიანება სეანური საფერხულოები, რომელიც ნადირთ მფარველის მიერ განწირული მონადირის გლოვის ამსახველ ეპიზოდს მოიცავს (ბეთქი-

ლის ციკლი და სხვ. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I; სვანური პოეზია, I. 1939), სადაც, მართალია, არ ჩანს მონადირის აღორძინების სცენა, მაგრამ თვით დასასრული – საკრალურ დროში – კვლავ გაცოცხლებას ნიშნავს. კედომა მითოსურ სამყაროში პერიოდულ მიძინებას გულისხმობს, რომელიც დამახასიათებელი იყო მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთა აზროვნებისათვის. დაკუნული სხეულის აღორძინების ამსახველი სიუჟეტი ხანგრძლივი დროის განმავლობაში კვლავ ინარჩუნებს აქტივობას მითოსურ ცნობიერებაში.

ჭაბუკის სიკვდილისა და გაცოცხლების სიუჟეტი მოეპოვება კარულურ-ფინურ ხალხურ ეპოსსაც. კალევალას ეპოსის გმირი ლემინკაინენი ახალგაზრდა, თავზებელაღებული მებრძოლია. იგი პოხელის მხარეში ლაშქრობის დროს, ლოუხის მუხანათური წინადადებით, "სიკვდილის გეგზე" სანადიროდ მიდის, სადაც მეჯოგეს წყალობით ილუპება. მას ტუონის შვილი ნანილ-ნანილ ხეცს და მდინარე ტუონში ჰყრის. ლემინკაინენის დედა გამწარებული დაეძებს შვილს. მას მანათობელი მზე უჩვენებს გზას. ის ფოცხით მოფოცხავს აკუნულ ნანილს და აღადგენს მას მალამოებითა და შელოცვების საშუალებით (კალევალა. 1977, 176-196).

ჭაბუკის გაცოცხლების სცენა, რომელიც კალევალის ეპოსმა შემოინახა, ფართოდ გავრცელებულია რელიგიურ პრაქტიკაში. ქრისტიანულ სარწმუნოებაში ამ სიუჟეტის ამსახველ მასალას ეპოულობთ წმინდა გიორგის ცხოვრებაში, სადაც დიდმონაშე წმინდა გიორგი იგვემება და ნანილ-ნანილ იჩეხება, იფლითება იმპერატორ დიოკლეტიანეს ბრძანებით (წმინდა გიორგი ქართულ მწერლობაში. 1991). ასევე ფართოდაა გავრცელებული თქმულებები 365 ეკლესიის შესახებ, რომელიც აღმოცენებულია წმინდა გიორგის მიმოფანტული ნეშტისაგან. ამგვარი წარმოდგენები უცვლელად იმეორებენ მოკვდავ-აღდგენადი ღვთაების კონცეფციას, სადაც მისტიურად იგლოჯება ჭაბუკი ღვთაება, რათა შემდგომ კვლავ აღდგეს და მასთან ერთად აღორძინდეს ბუნება.

მისტიურად დაგლეჯილი ტანჯულ-გვეული ღვთაების კონცეფციას ეხმაურება მესიის – ქრისტეს ჯვარცმის სცენა. ჯვარცმა – ეს არის დაგლეჯა-დაჩეხვის აქტის იმიტაციური ინსცენირება, რომლის დროსაც ჭაბუკი ღმერთი უმონყალოდ იგვემება, კვდება, მაგრამ აღდგება, რათა კვლავ მოევიწიოს კაცობრიობას მხსნელის – მესიის სახელით. ახალი აღთქმა გადმოგვცემს, რომ ქრისტე მესამე დღეს აღდგა და ამალდა ზეცად (ახალი აღთქმა). ამ შემთხვევაშიც სრულად არის

დაცული ჭაბუკი ღმერთის სიკვდილისა და აღდგენის სცენა, რომლის მითოლოგიას წარმოადგენს ჭაბუკი ღვთაების კვდომა-ალორძინების სიუჟეტი, როდესაც ჭაბუკი ღმერთი თვით უზენაესის ნებით იწირება.

ეპოსში მოიპოვება ისეთი მასალაც, რომლის თანახმად დაიღუპა არა მონადირე, არამედ ნადირთ ღვთაება დალი. ი. სურგულაძემ მითი ბუნების კვდომა-ალორძინებას დაუკავშირა, სადაც ერთდროულად მოხდა ამირანის შვილის შობა და დალის (დედის) სიკვდილი (სურგულაძე ი. 1989, 49). საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ სვანური ვერსიის თანახმად, ამირანის მამა – მონადირეა, ხოლო დედა – ნადირობის ქალღმერთი დალი, რომელიც ლეგენდარული შვილის შობისას დაიღუპა (ჩიქოვანი მ. 1959, 92).

მოცემულ შემთხვევაში უკვე ნათლად ჩანს მონადირის, როგორც მამრული სანყისის სასიცოცხლო აქტივობა. ჩანს, მითოსში უკვე სრულდება ქალი-ღვთაებების ეტაპი და საზოგადოებრივ ცნობიერებაში შემოდის მამაკაცი ღვთაების კულტი, რაც უთუოდ სამინათმოქმედო ცხოვრების დანინაურებას, ეკონომიკური წინსვლის და საზოგადოების იდეოლოგიის ცვლილების შედეგია.

მონადირის ამ ახალი ფუნქციური დატვირთვის შესახებ წერს ი. სურგულაძე, რომელიც ბრინჯაოს სარტყლებზე გამოსატულ ფალიურ გამოსახულებებზე აღნიშნავს: "მონადირე არა მხოლოდ მამრული სანყისის გამოფლინება, არამედ უპირველესად სოციალური ძალაა, რომლის მითოსსა და რელიგიაში შეჭრა მამრობით პრინციპის სრულ გაბატონებაზე მიგვანიშნებს. მათი გამოსახულებანი სარტყლებზე უნდა განვიხილოთ, როგორც ბუნების მომწესრიგებელი ბირთვის შემოქმედებითი ალორძინების მომნიჭებელი ფიგურა, ხოლო, მეორე მხრივ, როგორც სოციალური სანყისი, "შინას" აგენტი "გარე" ბუნებაში" (სურგულაძე ი. 1987, 133).

არქაული საზოგადოების მითოსური განვითარების გარკვეულ ეტაპზე მონადირე საქონლით აქტივობით შეპყრობილი მეფეა, რომელიც ხშირად საკრალური ქორწინების ინიციატორად გვევლინება. სვანური და ხევსურული გადმოცემების მიხედვით, მონადირე ხშირად ძალით იხდის დაღს საყვარლად (ვირსალაძე ე. 1964, 76).

ამ შემთხვევაში მითოსური მონადირე მოქმედებს ისე, როგორც კავკასიურ თქმულებათა სხვა გმირები. მაგ., აქილევის მამა – რჩეული მონადირე პელევსი, რომელიც აქილევის დედას – ქალღმერთ თე-

ტიდას – ნიმფა დორისისა და ზღვის ბებერი ღმერთის – ნერეუსის უფროს შვილს ძალით დაიმორჩილებს, თეტიდას მრავალი მეტამორფოზის (ცეცხლი, წყალი, ქარი, ხე, ვეფხვი, ლომი, გველი) მიუხედავად (თუითი ქ. 1998, 125).

საკრალური ქორწინების მითი, რომელიც წარმოსახავს მონადირის – რჩეულისა და მეფის სოციალურ სტატუსს, მრავალ საინტერესო დეტალს შეიცავს. დასასრულისათვის გამოვყოფთ შემდეგ ძირითად მომენტებს:

1. ნადირთ ღვთაებისა და მონადირის იეროგამიის მითი უცვლელად იმეორებს იმ ტრადიციებს, რომელიც ნაყოფიერების მომცემ დედა-ღვთაებებს გააჩნიათ, რომელთა რჩეულნიც სასიკვდილოდ არიან გამეტებულნი, რათა საკრალურ დროში კვლავ აღორძინდნენ – ბუნების გამოსაცოცხლებლად. ამგვარი ფაქტი უდევს საფუძვლად სამონადირეო-საქორწინო კოდექსს, რომელიც შესაძლებელია აიხსნას რჩეულობის კონცეფციის მეშვეობით. იგივე მომენტები იჩენს თავს ჯვარ-ხატისა თუ ეკლესიის მსახურთა საქმიანობაში. საყურადღებოა ისიც, რომ ნადირთ ღვთაების მიერ განწირული, ასო-ასო დაგლეჯილი მონადირე უცვლელად იმეორებს მოკვდავი და აღდგენილი ღვთაების კონცეფციას. ის, თავად ღვთაების რანგში ამაღლებული, ილუპება იმიტომ, რომ კვლავ აღდგეს და განაახლოს ბუნება. მოკვდავი და აღდგენილი ღვთაების მაგალითებს ვხვდებით ქრისტიანულ სარწმუნოებაშიც. არქაული მითოსი საზოგადოების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე მონადირეს უყურებს, როგორც სამყაროს მომწესრიგებელ მამრულ სანყისს, რომელიც ძალით იმორჩილებს ნადირთ ღვთაებას ან მასთან სასიყვარულო ურთიერთობისას ილუპება ქალღმერთი. ჩანს, "გარე" ბუნების "აგენტი" საქორწინო აქტივობის მწვერვალზე იმყოფება და იგი, როგორც რჩეული მეფე, უძველესი შეხედულებისაგან განსხვავებით თავად კი არ ეწირება რჩეულობის კოდექსს, არამედ, თავად ღვთაების რანგში გადაქცეული, შეინირავს მითოსურ ქალღვთაებას, რითაც სრულდება ნაყოფიერების მომცემი ქალღვთაების ეტაპი მითო-რელიგიურ წარმოდგენებში და შემოდის ახალი კულტი მამაკაცი ღვთაებებისა, რომელიც "გარე" სამყაროს მომწესრიგებლად, შემდგომში კი მის დემიურგადაც გვევლინებიან.

ქრისტიანული პლასტი ნადირთ ღვთაებათა
სამონადირეო კულტებში

საუკუნეთა მანძილზე იცვლებოდა შეხედულებანი ნადირთ ღვთაებათა შესახებ, იხვეწებოდა, იქმნებოდა მითოსური რწმენა-წარმოდგენები. ახალ რელიგიას თავისებური ელფერი შეჰქონდა გადმოცემებში, რომლებშიც თანდათანობით მკვიდრდებოდა ქრისტიანული პლასტი და არქაული წარმოდგენები ფერმკრთალდებოდა, განიცდიდა ტრანსფორმაციას, გარდასახვას. ამგვარმა რელიგიურმა რწმენა-წარმოდგენებმა თავისი წვლილი შეიტანა სამონადირეო მითოსში. ცვლილება განსაკუთრებით შეეხო ნადირთ ღვთაებათა სანათესავო ჯგუფს და თვით მითოსურ ქალღმერთს – დალს.

ქრისტიანულმა რელიგიამ ეტაპობრივად დაიწყო ქალღვთაების კულტის აღმოფხვრაზე მუშაობა. თავდაპირველად სამონადირეო წარმოდგენებში გაჩნდა ქრისტიან წმინდანთა სახელები, ხოლო შემდეგ, საფიქრებელია, ქვეყანაში ამ სარწმუნოების ფართოდ გავრცელების მერე, განხორციელდა ნადირთ ღვთაების გარდაქმნა დემონურ არსებად, რომელმაც ალის სახელი დაიმკვიდრა მითოსში.

ნადირთ ღვთაების გარდაქმნა-გარდასახვის პროცესს ყურადღება მიაქცია ე. ვირსალაძემ, რომელმაც სამონადირეო ეპოსის კვლევისას აღნიშნა, რომ ტრანსფორმაციას განიცდის ქართულ მითოლოგიაში დაცული ცხოველთა მფარველი ღვთაება დალი, რომელიც ქრისტიანული რელიგიის გავლენით ტყის მავნე სულად იქცევა და ალის სახელით იხსენიება (ვირსალაძე ე. 1964, 115-116).

განსაკუთრებით საინტერესოა ის მითები, რომლებიც ნათლად ამჟღავნებენ ნადირთ ღვთაების ტრანსფორმაციის პროცესს. ქრისტიანობის ზეგავლენით სამონადირეო რწმენა-წარმოდგენებში თანდათანობით მკვიდრდება წმ. გიორგის სახე. ამას მოწმობს ქართული ეპოსი, მდიდარი სვანური პოეზია. ბალადა "მონადირე ჩორლა" (რომელსაც თავისი ვარიანტები აქვს) მოგვითხრობს: თუ როგორ აღმოჩნდება ურჩი მონადირე დალების საბრძანებელში, სადაც უზომოდ დახოცავს ნადირს. განრისხებული ნადირთ მფარველები კლდეზე დაკიდებენ მას. ბეთქილის ეპოსის მსგავსად თითქოს აქ უნდა დასრულებულიყო სიუჟეტი, მაგრამ ქრისტიანული რელიგიის გავლენით მითოსში მთავარ

პერსონაჟად წმინდა გიორგი მოგვევლინა, რომელმაც ჯერ მოციქუ-
ლი გაუგზავნა დალებს – ჩორლა ახსენითო, – შეუთვალა, რაც ნა-
დირთ მფარველებმა ძალიან გაიკვირვეს. მეორედ მოციქულობისას
წმინდა გიორგიმ უკვე ჩორლას მიერ დახოცილი სამი ათასი ჯიხვი-
სა და არჩვის გაცოცხლება მოსთხოვა მათ. ერთ დროს ყოვლისშემ-
ძლე დალებმა ეს ველარ მოახერხეს, ამიტომ მათ გაათავისუფლეს
ჩორლა, მაგრამ რისხვის ნიშნად მხარი მოსტყებეს. ამგვარი თვითნე-
ბობა წმინდა გიორგიმ არ აპატია დალებს და მენყერსა და ნიალ-
ვარს წააღებინა ისინი (სვანური პოეზია, I. 1939; ქ. ხალხური პოე-
ზია, I. 1972, 101-104; 233-235).

სამონადირეო ეპოსის თანახმად დალი ან ერთია, ან რამდენიმე.
განსაკუთრებული არქაული ნიშნით ხასიათდება ის წარმოდგენები, რომ-
ლებიც დალთა სიმრავლეზე მიუთითებს. ეს გადმოცემები უძველეს
წარსულშია წარმოქმნილი. ამაზე მეტყველებს ბერძნულ-რომაულ მი-
თოლოგიაში ფერიათა, ნიმფათა სიმრავლე, რომლებიც ნაწილდებიან
ნაიადებად (მდინარე-წყარო-გუბეთა), ორეადებად (მთათა) და დრი-
ადებად (ხეთა ნიმფები) (ოვიდიუსი. 1980; Легенды и сказания...
1987). ამგვარი წარმოდგენები ერთ კულტურულ არეალს ჰქმნის,
რომელიც ვრცელდება შინდუყუშის სამონადირეო ყოფაში. აქ ნადირთ
ღვთაებებს წარმოადგენენ პერები, რომლებიც მფარველობას უწევენ
მონადირეებს (Иветмар К. 1986, 446-455), ხოლო ქართული მითო-
სისათვის დამახასიათებელი წარმოდგენების მიხედვით, ყოველ ადგ-
ილს თავისი მფარველი ღვთაება ჰყავს (ადგილის დედა და სხვა
(ჯავახიშვილი ი. I, 1960, 92; ჯიბლაძე ნ. 1988, 142), ყოველ მონა-
დირეს კი – თავისი მფარველი დალი.

ქრისტიანი მონამის – წმინდა გიორგისთვის ნადირთ მფარველის
ფუნქციის მიკუთვნება დასტურდება ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც.
რ. ერისთავის ინფორმაციის მიხედვით ნადირთ მფარველებს მამა ღმ-
ერთის გარდა წარმოადგენენ: წმინდა გიორგი, დალი, აბსადი, სვიმ-
ბერ-მოძღვარი, ელი და სხვა (ერისთავი რ. 1986, 222-225). თავის-
უფალი სვანი გვიამბობს, რომ სვანეთში მონადირე კლდის დალს გარდა
გამარჯვებისათვის თხოვნით მიმართავს წმინდა გიორგის, ღმერთს,
აფსათს (თავისუფალი სვანი. №257, 1986). იგივე ავტორი ხაზგასმით
აღნიშნავს შემდეგ ფაქტს. დალს წმინდა გიორგისაგან ჩაბარებული ჰყავს
ჯიხვები. და მათი რიცხვი, მოკლულისა და ცოცხლისა, უნდა იცოდეს
(იქვე).

წმინდა გიორგის ამგვარი ფუნქცია მშვენივრად გამოვლინდა ზეპირ-სიტყვიერებაშიც, სადაც თანდათანობით მოხდა დალების სანათესავეო ვგუფის დაჩრდილვა ქრისტიანული პლასტიკის მეშვეობით, რითაც დასრულდა ერთი ეტაპი და დაიწყო მეორე, რომლის მიზანს წარმოადგენდა მითოსურ წარმოდგენებში არსებული ყოვლისშემძლე, მრისხანე ქალღვთაების გარდაქმნა არა მხოლოდ უფლებამართებულ ღვთაებად, არამედ მისი დეგრადირება და გადაქცევა დემონურ არსებად, რომელიც უღრან ტყეში ბინადრობდა და შიშის ზარს სცემდა გამვლულ-გამომვლულს.

სწორედ ამგვარ პროცესზე მეტყველებს ტრადიციულ ყოფაში დამონებული შემდეგი გადმოცემები, რომლებიც გვიამბობენ: "დალი ორგვარია, ღმერთიც არის და ქაჯიც არისო, რომელსაც გარეთ გასვლა არ სჭირდება, ის დალი - ღმერთიაო" (ვირსალაძე ე. 1964, 217). ა. ონიანი ლაშური გადმოცემების საფუძველზე შემდეგნაირად ახასიათებდა ღმერთქალს: "დალი ქალის სახით ევლინება კაცს, შუაცდენს, შემდეგ ტყეში შეიტყუებს და დალუპავს. თურმე აგიუებს დალი კაცს, თუკი თავისთან დაიწყენს, თუგინდ არ აცდუნოს და შორიდან დაენახოს, კაცი მაინც გიჟდება შიშისაგან" (ქ. ბ. პოეზია, I. 1972, 227).

ქრისტიანული რელიგიის გავლენით ქალღვთაების ამგვარი ტრანსფორმაცია კანონზომიერი მოვლენაა (ვირსალაძე ე. 1964; ჩიქოვანი მ. 1959, 26). ნადირთ ღვთაება დემონური არსება - ალია, რომელიც ტყეში ბინადრობს. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის მიხედვით "ალი მშობიერის მაცთურია" (ორბელიანი ს.ს. I, 1991, 46). ა. ლლონტის ქართული კილო-თქმათა ლექსიკონის მიხედვით "ალი (მთიულ) გიჟი, გადარეულია" (ლლონტი ა. 1974, 28).

ქართული მითოლოგია ისე გვიხატავს ამ მავნე არსების გარეგნობას: "ალი ახალგაზრდა ქალია. აქვს გრძელი, შავი თმა, რომელიც კოჭებამდე სცემს და ტანშიშველი დადის ტყეებში" (ქართული მითოლოგია. 1992, 60).

ალი, ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ტყეებში ცხოვრობს, ხალხს აშინებს, განსაკუთრებით მონადირეს, ნასვამ მგზავრს, მელოგინესა და ახალშობილ ბავშვს. მას უკვე მიკუთვნებული აქვს ყველა ის თვისება, რაც დემონურ არსებას ახასიათებს და ერთი შეხედვით თითქოს ალარაფერი აკავშირებს ნადირთ ღვთაებად დალთან. თითქოს კანონზომიერია ის მოვლენა, რომ სანადიროდ მიმავალი სამი ძმა შემთხვევით (თუმცა მითოსში არასოდეს არაფერი არ ხდება შემთხვევით) ალის კვალს ნახავს. ეს კვალი უცნაური

არსებისაა, იგი "ნაღმართი და უკუღმართია", ვინაიდან ის დემონური არსებაა, მას ამ პერსონაჟისათვის დამახასიათებელი შემდეგი შტრიხები აქვს: "აღს გვერდი უკან და თითიც შებრუნებული აქვს, პირი კისრად აქვს, კისერი პირად, ზურგი მუცლად და მუცელი ზურგად, მუხლი ქვევით და წვივნი ზევით, ქუსლი ნაღმა და თითნი უკან" (ვირსალაძე ე. 1964, 116).

მშვენიერი ქალღვთაების გარდასახვა საზარელ არსებად ნათლად გვიჩვენებს იმ განსხვავებას, რომელიც ღვთაებასა და დემონურ არსებას შორის არის.

ხალხური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, მანუ სულები პროფანულ სამყაროში ცხოვრობენ. მათი ნაკვალევის მსგავსად, აქ ყველაფერი შებრუნებულია, ქვევაც, საუბარიც და ის სივრცეც, რომელშიც ისინი სუფევენ. ამაზე მეტყველებს მათი გარეგნობა, შებრუნებული ქუსლი, რაც დამახასიათებელი ელემენტია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გავრცელებული თქმულებებისათვის.

ზემთ მოტანილი მასალა ალის გარეგნობის შესახებ უფრო მხატვრული ელფერის მატარებელია, რათა თვალნათლივ გვიჩვენოს ის შებრუნებული სივრცე, რომლებშიც ალთა სანათესავო ჯგუფი ბინადრობს. ამგვარ სივრცეში ცხოვრობენ რუსული ზღაპრების პერსონაჟები, კუდიანი დედაბრებიც, რომელთა ქოხი ქათმის ფეხზე დგას და ნაღმაა შებრუნებული (რუსული ზღაპრები. 1968).

ამ სამყაროში მეტყველებაც შებრუნებულია. ხალხური გადმოცემები გვიამბობს, რომ მოთვინიერებული ალი სახლში ყველაფერს აკეთებს, ოღონდ უკუღმა. მაგ., "მოტანის მაგივრად - წაიღო - უნდა უთხრა მას" (ცხინვალის რაიონში ჩანერილი მითოსური ვარიანტებიდან) (ქართული მითოლოგია. 1992, 356). ქართულ ხალხურ ზღაპრებშიც ფიგურირებს ამგვარი მომენტი, როცა სხვა სამყაროს ბინადარნი, "ქაჯურ" ენაზე მოლაპარაკენი, შებრუნებული მნიშვნელობით იგებენ სიტყვებს (ალავიძე მ. 1951). აქვე ნიშანდობლივია ის გარემოებაც, რომ ქაჯეთში მყოფი მინდია, იქიდან ხილზე ნაღმა გამოდის (ქართული მითოლოგია. 1992, 25-26). ამგვარი გამოსვლა გულისხმობს იმას, რომ ის სამყარო მიღმოურია, სივრცობრივად განსხვავებული და შებრუნებული.

ამგვარი სამყაროს არსებობას ვხედავთ პინდუიზმის სამონადირეო ტრადიციაში. აქ ნადირთ მფარველ პერებს შებრუნებული ქუსლი აქვთ, რაც დამახასიათებელ ელემენტს წარმოადგენს სემანტიკურად განსხვავებული სამყაროს ბინადრებისთვის. ისინი დალებისა და ალების

მსგავსად – თმის მოკვეციტ კარგავენ თავინთ ჯადოსნურ ძალას და მოკვდავი ქალის ტვირთსაც კისრულობენ: უელიან ოჯახს, აჩენენ ბავშვებს და ეს ყველაფერი გრძელდება იქამდე, სანამ დაიბრუნებენ თავისუფლებას, გაიქცევიან ოჯახიდან და შურს იძიებენ ტყვეობისათვის (Иеттвар К. 1986, 259).

მითოსში ხშირია შემთხვევები, როცა საკრალური სამყარო პროფანულად იქცევა. ამ თვისებებს სივრცე ახალი რელიგიური წარმოდგენების გავლენით განიცდის. ამ მხრივ აღსანიშნავია ხელსამძიმარის ხატი სოფ. ჭორმეშავეში, რომელსაც მონადირეები იღბალს შესთხოვენ ნადირობისას. მითოლოგიურ გადმოცემათა კარგი მცოდნე ჯურნა გოგოჭური (ბურჯკურთა) ერთ საინტერესო დეტალს იგონებს. სანადიროდ მყოფი ხევსური ნადირობის ბედს ხელსამძიმარსა და გიორგის სთხოვს: თუ მომაცლევინებ, რქებს მოგართმეო (ქ. ხ. პოჭია, I. 1972, 243). ჩვენთვის საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ნადირის მოვლის ფუნქცია გააჩნია ქაჯოს ქალს ხელსამძიმარს, რომელიც ხახმატის წმინდა გიორგის წამოუყვანია ქაჯავეთის ლაშქრობიდან (ოჩიაური თ. 1957, 93; ქართული მითოლოგია. 1992). ქაჯოს ქალი ცხრა ენას ფლობს, მათ შორის ქაჯურსაც და როგორც გადმოცემები გვიამბობს, ჯერ მათ ენაზე დაინყებს საუბარს, შემდეგ ქართულად (ოჩიაური თ. 1957, 153; ოჩიაური თ. 1954, 41).

ხალხური გადმოცემები ხელსამძიმარისა და ხახმატის ჯვრის შესახებ საგულისხმოა და მეტად საინტერესო. ღვთაებას პროფანული სამყაროს ბინადარი მოჰყავს და ღვთაებად სვამს. ეს ერთი შეხედვით უჩვეულოა, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ ამგვარი რწმენა-წარმოდგენების ჩამოყალიბებაში უზარმაზარ როლს ასრულებს ქრისტიანული რელიგია, ყოველი მოვლენა თავის ადგილზე დგება. ჩანს, მითოსი გარკვეული დროის მანძილზე ინარჩუნებს ძველ ტრადიციას, რომელიც ახალი სარწმუნოების გავლენით განიცდის გარდასახვას.

ნადირთ პატრონის თუ ნადირთ ღვთაების ტრანსფორმირების პროცესი დემონურ პერსონაჟებად ახასიათებს მრავალფეროვან მითოსურ წარმოდგენებს. მის მიხედვით დემონური არსებანი – ალები, ისევე როგორც დალები (ქართული ხალხური პოეზია, I. 1972; სვანური პოეზია, V. 1939) ერთ სანათესავო ჯგუფს წარმოადგენენ. ისინი გამოირჩევიან გრძელი თმებით, რომლებიც კოჭებამდე სცემთ, არიან მაცდუნებელნი, თუმცა, ზოგჯერ უწყინარი ბუნებისაც არიან. ქართლური და კახური გადმოცემები იცნობს ალებს, როგორც მშვენიერ არსებებს, რომლებიც სილამაზით ხიბლავენ მნახველებს (Машурко М. 1894, 364-365; ჯავახიშვილი ი. I. 1960, 95).

მედარებით უწყინარი იერსახე შეუნარჩუნებია საქართველოს მითა-
ნეთში დაცულ თქმულებებს ალების შესახებ. იქ ერთ მონადირეს ქალის
მსგავსი გრძელთმიანი არსება ეჩვენა. მონადირეს ალი დაუჭერია, ფრჩხი-
ლები დაუჭერია და აღს ძალა დაუკარგავს. ის ჩვეულებრივი მოკვდა-
ვის დარად მუშაობდა ოჯახში, იქამდე, სანამ ვიღაცას ქარქაშიდან ფრჩხი-
ლები არ წამოუყრია. აღს უპოვია ისინი და უკვალოდ გაქრალა (ვირ-
სალაძე ე. 1964, 115).

დაახლოებით იდენტური სიუჟეტი გააჩნია ქართულ მითოლოგიაში
მოტანილ ერთ მითს, რომელსაც "ალის სახლში მოყვანა" ჰქვია. გაბრიელი
მოტყუებით დაიჭერს ამ დემონურ არსებას, მოსჭრის თმის მარჯვე-
ნა ნაწილს და ცერა თითის წამოზრდილ ფრჩხილს. მათ ჩუმად დამარ-
ხავს კერიის შუაგულში – ქოთანში. მას შემდეგ ცოლად შეირთავს
აღს, რომელიც დიდხანს ამაოდ ეძებს დაკარგული თავისუფლების
სიმბოლო ნივთებს. ის უელის ოჯახს, შრომობს იქამდე, სანამ მითო-
სური კულმინაცია არ მიდის შემდეგ მომენტამდე: გაბრიელს ბავშვი
გააბრახებს, იგი მას დასჯის. დასჯილი ბავშვი მიდის თავისუფლებადაკარ-
გულ ტყის მავნე სულთან და უმხელს ფრჩხილისა და თმის ადგილ-
სამყოფელს, ისიც გახარებული აიღებს მას და უკანმოუხედავად გაიქცევა
ტყისკენ (ქართული მითოლოგია. 1992, 35-38).

ხალხური გადმოცემები გვიამბობს, თუ როგორ შეიძლება დე-
მონური პერსონაჟის დამორჩილება. ეს მეთოდი ფრჩხილებისა და თმის
მოკვეციტ გამოიხატება. თმის შეჭრით ადამიანის დაუძღურება და
გარდაცვალება ჯერ კიდევ უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს ახასიათებს,
სადაც შემუშავდა კიდევ თმის ტაბუ. ჯ. ფრეზერი წერდა, რომ ძველი
წარმართული ჩვეულების მიხედვით, ადამიანი იქამდე არ გარდაიცვ-
ლებოდა, სანამ პროზერპინა სამ ღერ თმას არ ამოკვეთდა მას (Фрезер
Д. 1986; ჩიქოვანი მ. 1959, 208-210). თმის მოკვეციტ გმირის დაუ-
ძღურებისა და გარდაცვალების მომენტს ყურადღება მიაქცია მ. ჩიქო-
ვანმა. ის აღნიშნავს: დაღს დედაბერი ოქროს თმას მოაჭრის, რის
შემდეგ იგი ჯერ მოუძღურდება, მერე გარდაიცვლება (იქვე). როგორც
ვხედავთ, თმის მოკვეციტ ჯადოსნური ძალა დაკარგა მშვენიერმა მი-
თოსურმა ქალღვთაებამ.

თმის შეჭრის ამგვარი მომენტი დამახასიათებელია ტყის მავნე
სულებისთვის, რომელნიც მის მოკვეციტსთანვე კარგავენ ჯადოსნურ
ძალას და ჩვეულებრივ ადამიანებად იქცევიან, სადაც ჩანს ნადირთ
ღვთაებებთან ოდესღაც არსებული კავშირი.

თმის მოკვეციან ბიბლოური სიუჟეტი ასევე გმირის დაუძღვრებზე მეტყველებს. გოლიათი სამსონის დამარცხება მხოლოდ თმის მოპარვით შეიძლება, რასაც მშვენივრად იყენებს დალილა და ფილისტიმელები ამარცხებენ მას. თუმცა გოლიათი მაინც იძიებს შურს დათხრილი თვალისთვის მაშინ, როცა თმა ამოზრდას დაინყებს მის თავზე და ჭერს ჩამოამხოვს ხალხს (კენაძე ზ. 1988, 77; მსაჯულნი: 16).

დემონური არსებანი თმის მოჭრის გარდა, ფრჩხილების შეკვეცითაც კარგავენ თავიანთ ჯადოსნურ ძალას. თუ გრძელი თმა თავისი ჯადოსნური ელფერით მითოსურ ქალღმერთთან აახლოვებს მათ, სამაგიეროდ, გრძელ ფრჩხილებს ისინი ბოროტი განზრახვისათვის იყენებენ, ანუ იმისათვის, რომ ზიანი მიაყენონ ადამიანებს. სწორედ ამგვარ გადმოცემებში ვლინდება მათი დემონური ბუნება.

ქართული მითოლოგიის თანახმად, ალს თმა მოსტაცეს, რითაც ის დაიმორჩილეს. ერთხელ სახლში ალი და ბავშვი დარჩნენ. ალმა ბავშვის დახმარებით თმა იპოვა, ბავშვი შუა ცეცხლში შეაგდო, თვითონ კი წივილით გაიქცა ტყისკენ (ქართული მითოლოგია. 1992, 358).

ამგვარ გადმოცემათა სხვა ვარიანტებში ალს თუ ვინმე მიეპარება და თმას მოსჭრის – იგი ჩვეულებრივი ქალი გახდება და ცოლადაც შეიძლება გაჰყვეს თმის მომჭრელს, მაგრამ ბოლოს ის მაინც იძიებს შურს დაკარგული თავისუფლებისთვის, ნაჭრილ თმასა და ფრჩხილს იპოვის, დახოცავს ოჯახის წევრებს და უკანმოუხედავად გარბის ტყისკენ (იქვე. 60).

ასეთივე შინაარსი გააჩნია სამეგრელოში დაცულ გადმოცემებს ჭინკების შესახებ. ისინი, როგორც ალები, ბნელსა და უღრან ადგილებში ცხოვრობენ. მათ შესწევთ ადამიანის გაგიჟების უნარი. ერთხელ გლეხი ეშმაკობის საშუალებით მოახერხებს ჭინკის დაჭერასა და ფრჩხილების დაჭრას. ის კერის ძირში დამარხავს მას, რის შემდეგ ჭინკა ტანისამოსით დადის, აკეთებს საქმეებს, ხოლო ტყეში მისვლისას მისი ტოლები დასცინიან, ხანშიშესულნი კი ურჩევენ, როგორმე დაიბრუნოს დაკარგული თავისუფლების სიმბოლო. მრავალი ღამე ტირილში გაუთენებია ამ მანვე არსებას. ერთხელ, როცა უფროსები წასულან, ჭინკა სადილის კეთებას შედგომია. ბავშვებს ძალიან მოსდომებით ხორცი. მანვე არსება დიდხანს უარობდა, ბოლოს, ფრჩხილების ადგილსამყოფელის გაგების მიზნით, დათანხმებია მათ. ჭინკას ფრჩხილები აულია, თითებზე მოურგია, გაქცევას აპირებდა, მაგრამ ჯოჯოხეთურ მარს გაუვლია მის გონებაში – ორი წლის ტყვეობის გამო

შურისძიებისათვის – მას ხორცის მაგივრად ქვაბში სახლის პატრონის ორივე ბავშვი ჩაუშვია, ცეცხლი შეუკეთებია და ტყისკენ მოუკურცხლავს (სახოკია თ. 1956, 11).

იდენტური შინაარსის თქმულება დაუცავს ქიზიყის მითოსურ სამყაროსაც. სავლელ მასალების მოძიებისას ჩავინერეთ თქმულება "ბაცაცაანთ ალის" შესახებ (დედოფლისწყაროს რაიონის სოფ. არბოშკი). ბაცაცაშვილებს სახლში ჰყოლიათ ალი და სოფელს მისთვის ბაცაცაანთ ალი შეურქმევია. იგი მოტყუებით დაუჭერიათ, ფრჩხილები და თმები დაუჭერიათ და შეუნახავთ. მათი ადგილსამყოფელი შემთხვევით ბავშვს დაუნახავს. იმ დღის შემდეგ ალი ერთგულად ემსახურებოდა ოჯახს, ოღონდ გამუდმებით თავის დაკარგულ ფრჩხილებსა და თმას მისტიროდა. ერთხელაც სახლში დარჩენილან ალი და ბავშვი. მანვე არსება ბავშვს ნითელ კაბას დაჰპირებია, ისიც გახარებული წამომხტარა, დაკარგული ნივთების ადგილსამყოფელი გაუშვლია მისთვის. ალს მოურგია ისინი, ფრჩხილებით ბავშვისთვის ყელი გამოულადრავს, სისხლი კაბაზე ჩამოუსვია – "ხომ გიყიდე ნითელი კაბაო" – თან დაუტანებია და გაქცეულა, ხოლო გაქცევის წინ გვარი დაუნეცვლია (მთხრობელი 68 წლის დ. ბაცაცაშვილი, არასრული უმაღლესი განათლებით, სოფ. არბოშკი).

ასეთი სახის თქმულებები, რომლებიც ფართოდ ყოფილა გავრცელებული საქართველოს სინამდვილეში, შემდეგი სახის მითოსურ ქარგას შეიცავს; აქ მეტ-ნაკლები სისრულით არის დაცული ბავშვის მოკვლისა და მოხარშვის სიუჟეტი. ამ შემთხვევაშიც მოქმედებს არქაული შრე იმ უძველესი მითო-სიუჟეტებისა, რომლის მიხედვით ნადირთ ღვთაებათა სანათესავო ჯგუფი ჯერ თავად მიირთმევს ნადირს, შემდეგ გააცოცხლებს და რომელიმე მონადირის ბედზე დათქვამს (ვირსალაძე ე. 1964; ოჩი-აური თ. 1955; სურგულაძე ი. 1993; ზურაშვილი მ. 2000 (ბ) 20-40).

მითოსურ რწმენა-წარმოდგენებში, რომელიც ალებს ეხება, ეპიზოდი შეცვლილია. სხვაგვარია მსხვერპლი. ცხოველს ადამიანი ცვლის, აღდგენა-გაცოცხლების სიუჟეტი საბოლოოდ დაკარგულია, გარდაქმნილია დემონურად და გამოყენებულია მათი უზენაესი ბუნების გამოსავლენად.

ამ მხრივ აღსანიშნავია ბერძნული მითოსი, სადაც ნაჩვენებია ადამიანთა დეგრადირების პროცესი ადამიანთა მოკვდინების ფონზე. ანტიკურ მითოლოგიაში განსაკუთრებით პოპულარულია მითი შვილთმკვლელობის შესახებ. (იხ. ტანტალოსის მითი) (ოვიდიუსი. 1980, 108; სურგულაძე ი. 1993, 45; Легенды и сказания, 1987, 123-130).

მოცემულ შემთხვევაში მთელი სისრულით არის დაცული ადამი-

ანის აღდგენა-გაცოცხლების მითოსური ქარგა. ბერძნული მითოსი მშვენივრად იცნობს იმ შემთხვევებს, რომლებიც არასრული სახით წარმოგვიდგენენ სიუჟეტს, სადაც შენარჩუნებულია მხოლოდ ადამიანის მოკვდინების ეპიზოდი, რათა თვალნათელი გახდეს ადამიანის ზნეობრივი კრიზისი. ამ მხრივ აღსანიშნავია მითი მედეას შესახებ. იგი გაახალგაზრდავების მიზნით მეფე პელიასს მისსავე ასულს ააქუნებს და სპილენძის ქვაბში მოახარშინებს (ლორთქიფანიძე ო. 1986; ოვიდიუსი. 1980, 177-179; ზურაშვილი მ. 2001, 39-41; ურუშაძე ა. 1964, 236). საყურადღებოა ისიც, რომ ევრიპიდე მედეას მიანერს საკუთარი შვილების დახოცვას – ქმრისადმი ეჭვიანობის გამო (ურუშაძე ა. 1964, 40).

შვილის მოკვლით სჯის პროცნესა და ფილომელას მითის მიხედვით, დის შერცხვენასა და ენის მოჭრისათვის ქმარს – ტერევსს, პროკნე. იგი საკუთარ შვილს – იტისს – ასო-ასო აქნილს ვახშმად მოუმზადებს მამას (ოვიდიუსი 1980, 167; ზურაშვილი მ. 2000 (ბ), 20-40).

როგორც ზემოთ ნახსენებ შემთხვევებში, მოცემულ სიუჟეტებში გაცოცხლების ქარგა დაკარგულია, რჩება მხოლოდ მოკვდინება, რათა ნათლად გამოჩნდეს დეგრადირებული პერსონაჟის დემონური ბუნება, რაც დამახასიათებელია მორალურად დაკნინებული ადამიანისა თუ ტყის მავნე სულებისათვის.

დასასრულს, ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება აღვნიშნოთ: 1. ნადირთ ღვთაებათა გარდაქმნა დემონურ არსებებად მოხდა ქრისტიანული სარწმუნოების ზეგავლენის შედეგად. თავდაპირველად სამონადირეო წარმოდგენებში გაჩნდა წმინდანთა სახეები, რომელსაც დაემორჩილა ნადირთ ღვთაებათა სანათესაო ჯგუფები, ხოლო შემდეგ, მოხდა მათი გარდაქმნა დემონურ არსებებად, რომლებსაც ქალღვთაებასთან აკავშირებდათ მშვენიერი გრძელი თმა, ჯადოსნური ძალის სიმბოლო, რომლის მოკვეცა მათ დაუძღურებას იწვევდა. ასევე ალების შესახებ თქმულებებმა არასრული სახით შემოინახა გაცოცხლების მითოსური ქარგა, რომელიც შორეულ წარსულში ნადირთ ღვთაებათა სანათესაო ჯგუფის პრეროგატივას წარმოადგენდა. რიტუალური ცხოველი ადამიანით შეიცვალა, რაც დამახასიათებელი ყოფილა ბერძნული სამყაროსათვისაც. მას აღდგენის სიუჟეტი ჩამოსცილდა, რათა ხაზი გასმოდა ნადირთ ღვთაებათა სამონადირეო წარმოდგენებში მითოსური ქალღმერთის დალი//ალის ტრანსფორმაციის პროცესს.

1. სარიტუალო ენათა შექმნის პრაქტიკა უძველეს ხანას უკავშირდება, რომელმაც სამონადირეო რიტუალში შეიტანა მონადირეთა ენა, რომელსაც საკრალური დანიშნულება გააჩნდა, რადგან ნადირთ ღვთაებას უკავშირდებოდა. ცხოველთა სახელის ტაბუირების პრაქტიკა შემდგომ ეტაპზე სამონადირეო ენიდან გადავიდა "ჯვართ ენაში", რომელიც, ასევე, ღვთაებასთან მიმართებაში გამოიყენებოდა. სამონადირეო წეს-ჩვეულებებში დამონებული, დაშიფრულ სიტყვათა გამოყენების მეთოდი სხვადასხვა რელიგიურ პანთეონში გამოვლინდა შემდეგი ფორმით: ამგვარ შემთხვევებში მოხდა ღმერთების სახელის გასაიდუმლოება და ტაბუირება, რომლის დანიშნულება მის საკრალურ შინაარსზე შეტყვევებაა.
2. მითოსა და რელიგიურ საქმიანობაში ნადირობა "წმინდა საქმედ" არის მიჩნეული, ხოლო ირემი, ჯიხვი, – "წმინდა ნადირად". სანადიროდ გამგზავრების წინ მონადირე იცავს სინძინდის ცნობილ ნორმებს. რელიგიურ პრაქტიკაში მუბოსლეობა, მშობიარობა, მკვდართან "გარევა", სიკვდილი – "უნძინდურობასთან" ასოცირდება და აუცილებლად მოითხოვს განწმენდის რთული პროცედურის ჩატარებას.
3. ზეპირსიტყვიერი მასალის მიხედვით, კრა და საკიდელი საკულტო ობიექტს წარმოადგენენ და სარიტუალო მნიშვნელობა გააჩნდათ. საკიდელზე ხელის მოკიდებისას სრულდება საქორწინო, სამგლოვიარო, მტრის შერიგების, შვილად აყვანის წესები. ამ მოვლენათა კატეგორიაში შეიძლება განვიხილოთ მონადირის მიერ ჯაჭვზე ხელის მოკიდება, რაც ხაზს უსვამს ნადირობის რელიგიურ არსს.
4. გულ-ღვიძლის შეწირვის რიტუალი, მითოსისა და რელიგიური წარმოდგენის მიხედვით, აღიქმება, როგორც ღვთაების საღიდებელ-სამადლობელი რიტუალი. უალრესად მნიშვნელოვანია, შეწირვის ფორმა – მწვადის სახით რიტუალში გამოიყენება, რაც მისი უძველესი დანიშნულების შესახებ შეტყვევებს: როცა ღვთაების სახელზე იწვევა მწვადი, სურნელება მას მისდის. აქედან მომდინარეობს კრემაცია, ინდური ცეცხლის ღმერთის – აგნის გავლენით, მიცვალებულთა სულები ცაში აღიან. ასევე, საინტერესოა ხალხურ რელიგიურ წარმოდგენებში გულ-ღვიძლის, თირკმლის

მონანილობა, რაც ადასტურებს მისი საკრალურობის და ორგანოთაგან უმთავრესი ნაწილის ფაქტს, რომელიც სამონადირეო ტრადიციიდან გადავიდა ტრადიციულ ყოფასა თუ ბიბლიურ ტრადიციაში.

5. ნადირის ძვლის დაცვის ტრადიცია უხსოვარი წარსულიდან მომდინარეობს. ძვალი და ტყავი არის მინიმუმ ბაზისი, რომელიც აუცილებელია ცხოველის აღდგენისათვის, რომელსაც შორეულ წარსულში ახორციელებდნენ საკრალური ნიშნით აღბეჭდილი ტოტემური ჯგუფები, ხოლო მინათმოქმედ ხალხებში კი საერთო კერით დაკავშირებული ნადირთ მფარველები. მითოსური კვლავ აღორძინების იდეა განაგრძობს არსებობას წარმართულ, ბიბლიურ, ქრისტიანულ ტრადიციაში. ცხოველის/ ადამიანის აღორძინება ხდება შემდეგი ატრიბუტების – ნკეპლა//მათრახი//ჯოხი//არგანი//ხელის – მეშვეობით, რომელიც სიკვდილ-სიცოცხლის შემცველი ფუნქციის მატარებელია. ძვალს სიცოცხლის მატარებელი ფუნქცია გააჩნია და იგი შეიძლება განვიხილოთ "წინაპრის ძვლის", "საძვალეს", "ძვლის გატეხვის", "გორის გატეხვის" აზრობრივი მნიშვნელობით.

6. ქართულ მითოსსა და რელიგიურ წარმოდგენებში "გარე" სივრცე ეგზოგამიის წესისაგან თავისუფალი იყო. ამის შესახებ მეტყველებს მონადირეობის მფარველი ქალღვთაების ქალურობის დამახასიათებელი ნიშნები, მონადირეთა ფალოური გამოსახულებანი როგორც ქართული, ასევე უცხოური ეთნოგრაფიული სინამდვილე. ნადირთ ღვთაებისა და მონადირის მიჯნურობის ეპიზოდმა განაპირობა იმ სასიყვარულო ურთიერთობის აღკვეთა, რომელსაც უმკაცრესად იცავდნენ როგორც ქართულ, ისე მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხების სამონადირეო პრაქტიკაში. ამგვარი სახის ტაბუს წარმოშობა ნადირთ ღვთაებისა და მონადირის სატრფიალო ურთიერთობას უნდა განეპირობებინა.

7. ნადირთ ღვთაებისა და მონადირის საკრალური ქორწინების მთი უცვლელად იმეორებს იმ ტრადიციებს, რომელიც ნაყოფიერების მომცემ დედა-ღვთაებებს გააჩნდათ, რომელთა რჩეულნიც სასიკვდილოდ არიან გამეტებული, რათა საკრალურ დროში კვლავ აღორძინდნენ – ბუნების გასაცოცხლებლად. ნადირთ ღვთაების მიერ განწირული, ასო-ასო დაგლეჯილი მონადირე ილუპება იმიტომ,

რომ გამოაღვიძოს ბუნება. არქაული მითოსი, საზოგადოების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე, მონადირეს განიხილავს სამყაროს მომწესრიგებელ მამრულ სანყისად, რომელიც ძალით იმორჩილებს ნადირთ ღვთაებას ან მასთან სასიყვარულო ურთიერთობისას იღუპება ქალღმერთი; ჩანს "გარე" ბუნების "აგენტი" საქორწინო აქტივობის მწვერვალზე იმყოფება და იგი, როგორც რჩეული მეფე, უძველესი შეხედულებისაგან განსხვავებით, თავად კი არ ეწირება ქალღმერთს, არამედ ღვთაების რანგში მყოფი შინიარავს ღვთაებას, რითაც მთავრდება მითოსის უძველესი შრე, სრულდება ნაყოფიერების მომცემი ქალი-ღვთაების ეტაპი მითო-რელიგიურ წარმოდგენებში და შემოდის ახალი კულტი მამაკაცი ღვთაებებისა, რომელნიც "გარე" სამყაროს მომწესრიგებლად, შემდგომში კი მის დემიურგადაც გვევლინებიან.

8. ნადირთ ღვთაებათა გარდაქმნა დემონურ არსებებად მოხდა ქრისტიანული სარწმუნოების ზეგავლენის შედეგად. თავდაპირველად სამონადირეო წარმოდგენებში გაჩნდა წმინდანთა სახეები, რომლებსაც დაემორჩილა ნადირთ ღვთაებათა სანათესაო ჯგუფები, ხოლო შემდეგ მოხდა მათი გარდაქმნა დემონურ არსებებად, რომლებსაც ქალღვთაებასთან აკავშირებდათ მშვენიერი გრძელი თმა - როგორც ჯადოსნური ძალის სიმბოლო, რომლის მოკვცა მათ დაუძლურებას იწვევდა. ალების შესახებ თქმულებებმა არასრული სახით შემოინახა გაცოცხლების მითოსური ქარგა, რომელიც შორეულ წარსულში ნადირთ ღვთაებათა სანათესაო ჯგუფის პეროგატივას წარმოადგენდა. რიტუალური ცხოველი ადამიანით შეიცვალა, რაც დამახასიათებელი ყოფილა ბერძნული სამყაროსთვისაც. მას აღდგენის სიუჟეტი ჩამოსცილდა, რათა ხაზი გასმოდა ნადირთ ღვთაებათა სამონადირეო წარმოდგენებში მითოსური ქალღმერთის დალი//ალის ტრანსფორმაციის პროცესს.

MYTHO-RELIGIOUS CONCEPTIONS OF GEORGIANS AND THEIR SOCIAL SIGNIFICANCE

(According to hunting rules and traditions)

Summary

Mytho-religious conceptions of Georgians, religion practice and ritual sphere are known due to extremely interesting archaic, spatial-moral aspects, which is a result of diversity of world-outlook and historical experience of Georgians.

Mythos, ritual and traditions often violate time and space regularities and appear as the original form. Although in the practice of rituals the cases are encountered, when starting form of mythos thinking is transformed to such an extent that it becomes difficult to determine its original form. In such cases the complex study of mytho-religious problems, abundance of ethological data, folklore and archaeological material enable us to study the world outlook of archaic society, social essence and religious aspects.

The vivid expression of the above stated is hunting traditions, as the means for expressing world outlook and cognition of ancient society. At the same time the formation of habits from hunting traditions, which are established in people becomes rather actual.

The present paper is a humble attempt to study the social-religious function of hunting traditions and confer it its place in diverse mytho-religious conceptions of Georgians, to study spatial-moral taboos and the norms sanctioned by the society; to define clearly the problem of religious syncretism in epos and within the frames of possibility, to make initial reconstruction of mythos, which, due to epochal and religious changes suffered transformation.

The work consists of three chapters and nine sub-chapters. The first chapter presents the material dealing with hunting rituals. The practice of tabooed words used in hunting, obligatory prohibitions used in hunting and norms of purity of hunters, family hearth and hunting ritual; forms of sacrifice of internal organs of animals and habit to protect animal bones, which expressly emphasizes the sacral character of hunting are studied separately.

The second chapter "Hunting in Social Symbolics" considers the ideas about deities of animals, patrons of animals, with whom the hunter is communicated via incorporation (hierogamy). The blessing of deities of animals is a guaranty of hunter's success, while the treachery is followed by tragic final for a hunter. In this work Georgian material is accompanied with parallels from mythos thinking of ancient peoples of the world.

The third chapter of the work is completely dedicated to introduction of Christian stratum in hunting ritual. In this case, thanks to new religious mentality, hunting conceptions are transformed and deities of animals, patrons of animals are associated with dark forces.

Material presented in all parts of the work (Georgian-Caucasian, foreign) is the reflection of the world outlook of archaic society. It expresses traditions inherent to ancient society, shows the roads of their evolution, modification or transformation. The paper presents priority opinions expressed in science. Opinions of the author are argued on the ground of the data realized in traditional reality. Interesting conclusions and important statements are made, which will be of interest for researchers interested in the issues of Georgian culture.

1. აბაქელია ნ. ცის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში. მაცნე. ისტორიის სერია. 1983, №2, 141-152.
2. აბაქელია ნ. წინაპართაგან დაწესებული ერთი წეს-ჩვეულების შესახებ აფხაზეთში. არტანუჯი. 2000, №10, 33-38.
3. აბაქელია ნ. ზოგიერთი ადრექრისტიანული ელემენტი ქართულ ტრადიციაში. ანალები. 1999, №1, 47-53.
4. ალავერდაშვილი ქ. შესანიშნავი გულ-ღვიძლის სიმბოლიკა. კლიო. 1999, №5, 179-189.
5. ამირანის გორა. ჩუბინაშვილი ტ. თბ. საბჭოთა საქართველო, 1963.
6. არგონავტიკა და ძველი კოლხეთი. ლორთქიფანიძე ო. თბ. საბჭოთა საქართველო, 1986.
7. ბალიაური მ. მაკალათია ნ. მონადირეობის წესები ხევსურეთში. 1940 (1942) რვ. 1, 2, 4, 5, 10, 12, 13, 14. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი.
8. ბარდაველიძე ვ. ივრის ფშაველებში (დღიური). ენიშკის მოამბე XI, 1941, 67-182.
9. ბარდაველიძე-ლომია ვ. ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული რიტუალი მთიან ქართლში. საქართველოს მუზეუმის მოამბე IV, 1928, 235-280.
10. ბასკურ-ქართული ეთნოგრაფიული პარალელები. გაბუნია ს. თბ. მეცნიერება, 1955.
11. ბეთქილის ბილიკებზე. ონიანი თ. თბ. ნაკადული, 1962.
12. ბრინჯაოს მხატვრული დამუშავების საკითხისათვის ანტიკურ საქართველოში. ხიდაშელი მ. თბ. მეცნიერება, 1972.
13. გიორგობიდან გიორგობამდე. ცოცანიძე გ. თბ. მეცნიერება, 1987.
14. გურჩიანი ქ. დიონისეს მისტერიები და მისი ასახვა ევრიპიდეს "ბაქს ქალებში" თბ. 1999 (დისერტაცია, ფილოლოგიის მეცნ. კან.).
15. გუჯეჯიანი მ. სვანური მასალები. რვ. 3, 1940. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი.
16. დადუანი ლ. ნიუარაძე ბ. მარგიანი ი. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე. თბ. მეცნიერება, 1973.
17. დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში. გიორგაძე დ. თბ. მეცნიერება, 1987.
18. დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში. ხარაძე რ. თბ. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, 1939.
19. ეთნოგრაფიული წერილები. ვაჟა-ფშაველა. ტფ, სსრკ მეცნ. აკად. საქ. ფილიალის გამ-ბა, 1937.

20. ეთნოგრაფიული ნაწარები. სახოკია თ. თბ. სამეც. მეთოდკაბინეტი, 1956.
21. ეთნოგრაფიული ნაწარები. ხიზანიშვილი (ურბნელი) ნ. თბ. სსრკ მეცნ. აკადემიის საქ. ფილიალის გამ-ბა, 1940.
22. ზურაშვილი მ. მონადირის განმეზდის რიტუალი და მისი სოციალური არსი მითო-რელიგიური რწმენა-ნარმოდგენის მიხედვით. საზ-რისი. №3, 2000, 154-163(ა).
23. ზურაშვილი მ. ნადირის ძვალთან დაკავშირებული ერთი სამონადირეო ტრადიციის გავებისათვის. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები. IV, 2000, 20-40 (ბ).
24. ზურაშვილი მ. ქრისტიანული პლასტი ნადირთ ღვთაებათა სამონადირეო კულტებში. კრებ. "საქართველო და ქრისტიანობა", თბ. 2001, 39-44.
- 24ა. ზურაშვილი მ. კერა და მასთან დაკავშირებული აღკვეთები ზეპირსიტყვიერი მასალის მიხედვით. ახალგაზრდა ისტორიკოსთა შრომების კრებული, თბ. 2002, 252-259
- 24ბ. ზურაშვილი მ. მონადირე-ნადირთ ღვთაების რწეული - მითოსური მეფე. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები. V, თბ. 2002, 221-232.
25. თანდილავა ზ. წყლის კულტის ასახვა ქართულ ფოლკლორში. 1995, (დისერტაცია ფილოლოგიის მეცნ. დოქ.).
26. თუითი ქ. აქილევის და კაკასია. ქართველური მემკვიდრეობა. II, 1998, 124-134.
27. თუშეთი. ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორული მასალები. ბოჭორიძე გ. თბ. მეცნიერება, 1953.
28. თუშეთი. მაკალათია ს. თბ. ნაკადული, 1987.
29. ივერია №237, 238, 257, 1886.
30. ივერია №157, 1893.
31. ივერია №74, 1890.
32. კალევალა. კარელურ-ფინური ხალხური ეპოსი. თბ. საბჭოთა საქართველო, 1977.
33. კანდელაკი მ. რელიგიური სინკრეტიზმი და სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში (ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით). ანალები. 1999, №1, 41-46.
34. კოლექტიური ნადირობის გადმონამუშები რაჭაში. რობაქიძე ა. თბ. საქ. მეცნ. აკადემია, 1941.
35. ლექსიკონი ქართული. ორბელიანი სულხან-საბა. ნიგნი I, თბ. მერანი, 1991.

36. ლექსიკონი ქართული. ორბელიანი სულხან-საბა. ნიგნი II, თბ. მერანი, 1993.
37. ლექსმური ზეპირსიტყვაობა. ალავიძე მ. თბ. საბჭოთა მწერალი, 1951.
38. მაკალათია ნ. ბალიური მ. მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში. მსე III, 1940, 1-14.
39. მაკალათია მ. მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები. კრებ. "სამეგრელო" თბ. 1979, 62-64.
- 39ა. მაკალათია მ. წყლის სტიქიასთან ასოცირებული ანთროპომორფული ღვთაებები-მესეფენი და წყლის სტიქიისა (ზღვა) და ნადირთ სამყაროს ღვთაებათა ერთიანობის იდეა. ეთნოლოგიური ძიებანი I, თბ. 2000, 75-95.
- 39ბ. მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში. სურგულაძე ი. თბ. თსუ, 2003.
40. მარგიანი დ. კოლექტიური ნადირობა სვანეთში. 1940 ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი.
41. მეგრული მითები და ზღაპრები. სანადირაძე მ. თბ. მერანი, 1994.
42. მელიქიშვილი ლ. ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულებათა სტრუქტურა. ქართულ-კავკასიური ეთნოგრაფიული შტუდიები. 1987, 74-93.
43. მესხეთ-ჯავახეთი. მაკალათია ს. თბ. ფედერაცია, 1988.
44. მეტამორფოზები. ოვიდიუსი. თბ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1980.
45. მინდაძე ნ. ქადაგობის საკითხისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. მსე XXIII, 1987, 174-180.
46. მირიანაშვილი პ. ბერძენ-რომაელთა და ქართველთა ზოგიერთი ჩვეულების მსგავსება. ივერია №16, 1986.
47. მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. ოჩიაური თ. თბ. მეცნიერება, 1957.
48. მიჯაჭვული ამირანი. ჩიქოვანი მ. ნიგნი II, თბ, მეცნიერება, 1959.
49. მთის რაჭა. მაკალათია ს. თბ. ნაკადული, 1955.
50. მთიულეთი. მაკალათია ს. თბ. ნაკადული, 1950.
51. მტკვრისა და არაქსის ორმდინარეთის კულტურა. ჩუბინაშვილი ტ. თბ. საბჭოთა საქართველო, 1965.
52. ნადირობა ოქროს მთებში. ქიქინაძე რ. თბ. საბჭოთა საქართველო, 1988.
53. ნართები. ცხ, ირისტონი, 1977.
54. ნალის საგა. თბ. ნაკადული, 1977.
55. ნიჟარაძე ბ. (თავისუფალი სვანი) ოთხი დღე ენგურის, ცხენის-წყლისა და რიონის სათავეებში. "ივერია" №237, 238, №257, 1886.

56. ოდისეა. ჰომეროსი. თბ. საბჭოთა საქართველო, 1979.
57. ოქროს საწმისი. შვაბი გ. ნაკადული, 1979.
58. ოჩიაური თ. ხევისურეთის მითოლოგიიდან (ხის ბეჭი). მსე VII, 1955, 223-232.
59. ოჩიაური თ. ქართველ მთიელთა წარმოდგენები ნადირთ მფარველებზე. მსე XXII, 1985, 168-178.
60. პირველყოფილი კულტურის ისტორიის ნარკვევები. კოსვენი მ. თბ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1971.
61. პოემები. ვაჟა-ფშაველა. VII, საბჭოთა საქართველო, 1965.
62. რუსული ზღაპრები. თბ. ნაკადული, 1968.
63. რუხაძე ჯ. ხალხური რწმენა-წარმოდგენები დასავლეთ საქართველოში. მაცნე, ისტორიის სერია. 1979, №4, 152-154.
64. საუბრები ბიბლიაზე. კიენაძე ზ. თბ. მეცნიერება, 1988.
- 64ა. სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში. ხიდაშელი მ. თბ. გამომცემლობა ნეკერი, 2001.
65. სვანური პოეზია. რედ. შანიძე ა. I, თბ. სახელგამი, 1939.
66. საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში. იველაშვილი თ. თბ. მეცნიერება, 1987.
67. სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. მონერელია მ. თბ. მეცნიერება, 1982.
68. სურგულაძე ი. არქაული ელემენტები ქართულ ხალხურ დღესასწაულებში. მსე XXI, თბ. 1981, 108-120.
69. სურგულაძე ი. ნაცვალობის კონცეფცია ქართველთა მითოსსა და სარწმუნოებაში. კლიო. 10, 2001, 3-12.
70. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი I, ახალწლის ციკლი. ბარდაველიძე ვ. საქ. მეცნ. აკად. ფილიალი, თბ. 1939(ა).
71. სურგულაძე ი. ერთი საქორწინო წესის მითოსური და სოციალური ბუნებისათვის (მეფის განადირების ანალიზის ცდა) მაცნე, ისტორიის სერია. 1989, №1, 30-49.
72. სურგულაძე ი. სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. მსე XXIII, 1987, 133-158.
73. სურგულაძე ი. ქართველთა აგრარული რწმენა-წარმოდგენების ისტორიიდან (მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებები). მსე XIX, 1978, 75-94.
74. ტროადის ომი. მიქაბერიძე ა. სახელგამი, 1928.
75. ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები. ერისთავი რ. თბ. მეცნიერება, 1986.
76. ფშავი. მაკალათია ს. თბ. ნაკადული, 1985.
77. ფშავ-ხევისურული პოეზია. რედ. ოჩიაური ა. თბ. 1970.

78. ფშავი და ფშაველები. ბოძაშვილი ლ. თბ. საბჭოთა საქართველო, 1988.
79. ქართული ხალხური პოეზია. ტ. I, თბ. მეცნიერება, 1972.
80. ქართული ხალხური პოეზია. ტ. II, თბ. მეცნიერება, 1973.
81. ქართული ხალხური პოეზია. ტ. IV, თბ. მეცნიერება, 1975.
82. ქართული ხალხური პოეზია. თბ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1992.
83. ქართული ხალხური პოეზია. I ხეცსურული, რედ. შანიძე ა. ტფ. სახელგამი, 1931.
84. ქართული მითოლოგია. რედ. სილაგაძე ა. თბ. 1992.
85. ქართული ხალხური ზღაპრები. თბ. კრიალოსანი, 1952.
86. ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. აბაკელია ნ. ალავერ-დაშვილი ქ. ლამბაშიძე ნ. თბ. 1991.
87. ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან. ითო-ნიშვილი ვ. თბ. საბჭოთა საქართველო, 1960.
88. ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. სურგულაძე ი. თბ. სამშობლო, 1993.
89. ქართული (სვანური) სანესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. ბარდაველიძე ვ. თბ. საქ. მეცნ. აკადემია, 1939(ბ).
90. ქართული მითოლოგია. I, ჯვარი და საყმო. კენაძე ზ. ქუთ. გე-ლათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები, 1996.
91. ქართული სამონადირეო ეპოსი. ვირსალაძე ე. თბ. მეცნიერება, 1964.
92. ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. ოჩიაური ა. თბ. მეცნიერება, 1991.
93. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ქადაგობა). ოჩიაური თ. თბ. საქ. მეცნ. აკადემია, 1954.
94. ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება. სიხარუ-ლიძე ქ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1949.
95. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა. I, ლლონტი ა. თბ. განათ-ლება, 1974.
96. ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან. ჩარ-თოლანი შ. თბ. საქ. მეცნ. აკადემია, 1961.
97. ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში. ყყონია ი. თბ. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1955.
98. ქართველი ერის ისტორია. I, ჯავახიშვილი ი. თბ. სახ. უნივერსი-ტეტი, 1960.
99. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. ტ. 9, თბ. საქ. სახ. გამსახკომის ბეჭდვითი სიტყვის კომიტეტი, 1985.

100. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. ტ. 11, თბ. საქ. სსრ გამსახკომის ბეჭდვითი სიტყვის კომიტეტი, 1987.
101. ქართლის ცხოვრება. ტ II, თბ. სახელგამი, 1955.
102. ქართლის ცხოვრება. ტ IV თბ. საბჭოთა საქართველო, 1973.
103. ქერქაძე ი. ცხოველის აღმნიშვნელი ლექსიკა ძველ ქართულში სხვა ქართველურ ენების მონაცემებთან შედარებით. თბ. მეცნიერება, 1974.
104. ქორწინებისა და მიცვალებულის დაკრძალვის წესი სამცხე-ჯავახეთში. ხოსიტაშვილი ს. თბ. საბჭოთა საქართველო, 1983.
105. ქურციკიძე შ. ზოროასტრიზმის გადმონაშთები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ტრადიციულ ყოფასა და კულტურაში. 1993 (დისერტაცია ისტ. მეცნ. კან.).
106. შუამდინარული მითოლოგია. კიკნაძე ზ. თბ. საბჭოთა საქართველო, 1979.
107. ჩიშკაძე ნ. თავისუფალი სვანეთი. ძველი საქართველო II, 1913, 1-35.
108. ჩიტაია გ. სამი ინსიგანია (ნარჩინების ნიშანი) ამიერკავკასიიდან. მსე VII, 1955, 51-54.
109. ჩიტაია გ. სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში. ენიმკის მოამბე. X, 1941, 303-322.
110. ჩიხრაძე მ. სოციალური მსოფლმხედველობის ასახვა ხალხურ თქმულება-გადმოცემებში. თბ. 1999 (დისერტაცია ისტ. მეცნ. კან.).
111. ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეულ რკინის ხანაში. ხიდაშელი მ. თბ. მეცნიერება, 1982.
112. ცისკარაული დ. ხევსურთა ზნე-ჩვეულებანი. 106, ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდი, კოლექცია №2814.
113. ძველი ქართული ლექსიკონი. აბულაძე ი. თბ. მეცნიერება, 1973.
114. ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებებში. ურუშაძე ა. თბ. უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1962.
115. წმინდანთა ცხოვრება. იოსელიანი გ. თბ. განათლება, 1991.
116. წმინდა გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში თბ. არმაზი - 89, 1991.
117. წმ. ეპისკოპოსის ეგნატე ბრიანჩანინოვის თხზულებიდან. რვა ძირითადი ვნება და მასთან ბრძოლის ხერხები.
118. ხალხური სიტყვიერება. ნაწილი I, უმცაშვილი პ. თბ. ფედერაცია, 1937
119. ხევი. მაკალათია ს. ტფ. სახელგამი, 1934.
120. ხევსურეთი მაკალათია ა. თბ. ნაკადული, 1935.
121. ხალხური პოეზია. კოტეტიშვილი ვ. თბ. საბჭოთა მწერალი, 1961.

122. ხალხური ავეჯი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. ბედუკიძე ლ. თბ. მეცნიერება, 1973.
123. ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში. თედორაძე გ. I, ტფ. სახელგამი, 1930.
124. ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში. თედორაძე გ. II ტფ. სახელგამი, 1939.
125. ზიდაშელი მ. დრო და სივრცე ამიერკავკასიის ადრემინათმოქმედი ტომების სულიერ კულტურაში. მაცნე, ისტორიის სერია, 1986. №4, 41-56.
126. ხუბუა მ. ნადირობა მეგრულ ფოლკლორში. 1937. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი.
127. ჯავახიშვილი გ. უძველესი ანთროპომორფული ფიგურები საქართველოს ტერიტორიაზე. 1976, №10, 41-48.
128. ჯანაშია ნ. აფხაზები. აკაკის კრებული. 1899, IV, განყ II, 21-28.
129. ჯალაბაძე ნ. ქალღვთაებათა ბუნებისათვის (ადგილის დედა//ღვთისმშობელი). ისტორიულ ეთნოგრაფიული შტუდიები III, 1988, 160-172.
130. ჯანაშვილი მ. საინგილო ძველი საქართველო ტ II, ტფ. 1913, 51-276.
131. Абхазы. Инал-Ипа Ш. Д. Сух. Алашара, 1965.
132. Авеста. Маковелский А. О. Баку, Изд-во Акад. наук АЗССР, 1960.
133. Баранов Е. Из истории осетинской народной словесности. Авсат. СМОМПК, 1900, т 27, 63-66.
134. Грузинские варианты нартского эпоса. Дзидзигури Ш.Тб. Мецниереба, 1986.
135. Джанашиа Н. Религиозные верования абхазов. ХВ, IV, вып I, 1915. 72-112.
136. Дирр А. Божество охоты и охотничий язык. СМОМПК, 1915, т. 44, 1-16.
137. Дмитриев Н. Из быта и нравов жителей Вольной Сванетии. СМОМПК, 1897, XXII, 167-171.
138. Записки о Черкесии. Хан-Гирей. Нальчик, Эльбрус, 1978.
139. Золотая ветвь. Фрэзер Д. Д. М, Изд-во пол. лит., 1986.
140. История древних цивилизаций. Липс Ю. СП-М, Изд-во ип. лит., 1938.
141. История Мидии. Рагозина З. Спб. АФ. Маркс.
142. История начинается в Шумере. Крамер С. М. Наука, 1965.

143. Избранничество в религии. Штернберг Л. Э. Л, Сов. печат, 1936 (а).
144. Каган М. Из мингрельских преданий. СМОМПК, 1898, в 24, 1-52,
145. Как возникло человечество. Семенов Ю. М. Наука, 1966.
146. Кобаля И. Из мифической Колхиды. СМОМПК, 1903, в 32, 89-124,
147. Лавров Л. И. Доисламские верования Адигейцев и Кабардинцев. Труды инст. этнографии, новая серия, Т LI, М, 1959. 208-211.
148. Легенды и сказания Древней Греции и Древнего Рима. М. Правда, 1987.
149. Материалы по этнографии. Чурсин Г. Сух. Абгиз, 1963.
150. Машурко М. Из области народной фантазии и быта. СМОМПК, 1894. в 18, 228-410.
151. Мифология древнего мира. Крамер С. М. Наука, 1977.
152. Народы Австралии и Океании. М. Изд-во Акад. наук. ССР, 1956.
153. Опыт социологического изучения хевсурских верований. Бардавелидзе В. Тиф. Зак. филиал Акад. Наук ССР, 1933.
154. Первобытная Религия в свете этнографии. Штернберг Л. Э. Л. Сов. печать, 1936 (б).
155. Поэтика мифа. Мелетинский Е. М. Наука, 1976.
156. Религии Гиндукуша. Йеттмар К. М. Наука, 1986.
157. Реликты домусльманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. Снесарев Г. П. М. Наука, 1969.
158. Решетов А. М. Об отношении к женщине в до и послеродовой период. Вж XXII, 1985. 200-210.
159. СМОМПК, 1893, в 17, 144-192,
160. СМОМПК, 1903, в 32, 1-63.
161. Сталь. Этнографический очерк черкесского народа. Кавказский сборник. Тиф. 1900, том XXII, 59-173.
162. Степанова И. Из мингрельских преданий. СМОМПК, 1898 в 24, 1-52.
163. Структурная Антропология. Леви-Строс К. М. Наука, 1963.
164. Современный обычай и древний закон. Ковалевский М. М. Наука, 1986.
165. Среднеазиатская терракота эпохи бронзы. Массон В. М. Сариниди В. И. М. Наука, 1973.

166. Средняя Азия и Древний Восток. Массон В. М. М-Л, Наука. 1964.
167. Тепцов Я. Из быта и верований мигрельцев. СМОМПК, 1894, в 18, 1-26.
168. Франсуа Рабле и народная культура ренессанса. Бахтин М. М. Худож. лит. 1990.
169. Хидашели М. Некоторые вопросы генезиса идеологических воззрений раннежелезного века. Кавказского – ближневосточный сборник, Тб. 1977, 98-119.
170. Чибиров Л. Я. Очаг осетинского жилища. მც XII-XIII, 1963, 349-361.
171. Язык Адыгского фольклора. Кумахов М. А. Кумахова З. Ю. М. Наука, 1985.
172. Briffaut R. The Moders. A Study of the Origins of Sentiment and Institutions. London, 1927.
173. Yames A.O. The Gutt of the Mother Goddes. London, 1959.
174. Kramer S. N. Sumerion Muthology. Philabelpia, 1952.
175. Greer Mythology. Tbilisi, Ganatleba, 1992.
176. Mellaart Y. I. Excavation at Hacilar, Forth Preliminary Report "Anatolian Studies", 1961, t XI.
177. Reinach S. Guttes. Mythes of Religion. Paris, 1908.
178. Suraschwili M. Die Jagschutzgottheiten in Volksmythologie und Religion. Cuna Georgica. 2001, 27, Y/F, 32-33.
179. Suraschwili M. Die Vorstellungen über die Verstorbenen in der Volksmythologie. Cuna Georgica. 2001, 28, M/A, 32-33.

შემოკლებები:

მსე – მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის.

ენიმკის მოამბე – ენის, მატერიალური კულტურის და ისტორიის ინსტიტუტის მოამბე.

ქსე – ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია.

СМОМПК – Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа.

ХВ – Христианский Восток.

წინასიტყვაობა 3

შესავალი 7

თავი I

ნადირობასთან დაკავშირებული რიტუალები 15

ტაბუირებული სიტყვები 15

ნადირობის მომზადების პროცესში მიღებული
სავალდებულო აკრძალვები და მონადირის
სიწმინდის ნორმები 23

კერა და სამონადირეო რიტუალი 31

შეწირვის ფორმები 39

ნადირის ძვლის დაცვის ჩვეულება 47

თავი II

ნადირობა სოციალურ სიმბოლიკაში

გარე ნადირთ მფარველის, ნადირთ მწყემსის საუფლო,
არაეგზოგამიური სივრცე 63

გარე და მიცვალებულთა სამყარო 72

მონადირე - რჩეული - მეფე 83

თავი III

ქრისტიანული პლასტი ნადირთ ღვთაებათა
სამონადირეო კულტებში 100

დასკვნა 109

რეზიუმე 112

ლიტერატურა 114

შემოკლებები 122

Maia Zurashvili
MYTHO-RELIGIOUS CONCEPTIONS OF GEORGIANS
AND THEIR SOCIAL SIGNIFICANCE
(According to hunting rules and traditions)

ARTANUJI Publishers

TBILISI 2009

საგამომცემლო ჯგუფი:


ეთერ ბაიდოშვილი

ბუბა კუდავა

მია კუდავა

გარეკანის დიზაინი

ილია ხელაიასი

 გამოცემა
არტანუჯი

თბილისი, ილია ჭავჭავაძის გამზირი №17 ბ
25-05-22, 91-22-83, 8(93) 25-05-22
www.artanuji.ge
ფაქსი: 25-05-22, 91-22-83.