

ქეთევან ალავერდაშვილი

საქრატური გეომეტრია



ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის
ინსტიტუტი

ქეთევან ალავერდიაშვილი

საკრალური გეომეტრია



გამომცემლობა „ანიკარსალი“
თბილისი 2007

ნაშრომში ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე განხილულია ისეთი კარდინალური სიმბოლოები, როგორცაა ჯვარი, კვადრატი, წრე, ცენტრი და მასთან მჭიდროდ დაკავშირებული ღერძი. ამგვარი სიმბოლოები უნივერსალურია და მათი საშუალებით შესაძლებელი ხდება სამყაროს მოდელის დახატვა. წიგნში აღნიშნული ფუნდამენტალური სიმბოლოები გარკვეულწილად გაერთიანებულია საკრალური ცენტრის იდეის ირგვლივ. შესწავლილია რწმენა-წარმოდგენები და რიტუალები, შესასრულებელი გზაჯვარედინთან, შესაწირაუბები (გულ-ღვიძლი, საწესო პურები), აგრეთვე წრისა და ცენტრის სიმბოლიკასთან დაკავშირებულ რიტუალურ ფერხულთა ერთი ნაწილი.

რედაქტორი: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი ნ. მინდაძე

რეცენზენტები: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი ნ. აბაკელა
ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი ნ. ლაშაშვიძე

გარეკანზე: „ხატი სიმირგელივ შემაწერილი“ ხის „საჭრეთელი“ რიტუალური პურისათვის ვ. ბარდაველიძისა და გ. ჩიტაიას ნაშრომის „ქართული ხალხური ორნამენტი. I. ხევესურული“, თბ., 1939, მიხედვით.

© ქ. ალავერდაშვილი, 2007

გამომცემლობა „**UNIVERSAL**“, 2007

თბილისი, 0179, 0. შავსაპაძის ბაზ. 19. ☎: 22 36 09. 8(992)17-22 30

E-mail: universal@internet.ge

ISBN 978-99940-968-3-1

ქართველ ეთნოლოგთა მიერ სიმბოლოთა კვლევას თავიდანვე დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ამის მაგალითთა როგორც დარგის ფუძემდებელთა ნაშრომები, ისე მათი მომდევნო თაობის მეცნიერთა მრავალრიცხოვანი გამოკვლევები. მათი უმრავლესობა სპეციალურად, ან ამა თუ იმ პრობლემასთან დაკავშირებით, ეხებოდა აღნიშნულ საკითხს, რაც ნაწილობრივ ასახულია კიდევ ჩვენს ნაშრომში, რომელიც მიზნად ისახავს არა მათი შეხედულებების უარყოფას, არამედ აღნიშნულ სიმბოლოთა კიდევ ერთი კუთხით წარმოჩენის ცდას წარმოადგენს.

რენე გენონის სიტყვით თუ ვიტყვით, “ერთი და იგივე სიმბოლო საეხებით ემორჩილება განსხვავებულ ინტერპრეტაციებს, რომლებიც სრულიადაც არ გამორიცხავენ ერთმანეთს. თავისთავად ამ გარემოებამ არ უნდა გამოიწვიოს გაკვირვება, რადგანაც მრავალი მნიშვნელობა საერთოდ ნებისმიერი სიმბოლოს თვისებას წარმოადგენს, თუ არ ვიტყვით იმას, რომ ზოგ შემთხვევაში შეიძლება ადგილი ჰქონდეს სიმბოლოთა ერთმანეთზე დაშრეკებას და მათ ერთ მთლიანობაში გაერთიანებასაც კი.”

შესაძლებელია, რომ სიმბოლოს მნიშვნელობა არ იყოს სრულად გაცნობიერებული რომელიმე კულტურის წარმომადგენელი ინდივიდების მიერ. სიმბოლო მიმართულია არა მარტო ფიზიკური ცნობიერების სადმი, არამედ ფსიქიკური ცხოვრების მთელი სისრულისადმი. მაშინაც კი, თუ შესაძლებელი იქნება ზუსტად დადგინდეს, რას ფიქრობენ ადამიანები რომელიდაც მოცემულ მომენტში, ამა თუ იმ ტრადიციის კუთვნილი ამა თუ იმ სიმბოლოს შესახებ, არ გვაქვს უფლება გავაკეთოთ დასკვნა, რომ სიმბოლოში ჩადებული აზრი დაიყვანება მხოლოდ იმ მნიშვნელობამდე, რომელიც გაცნობიერებულია მოცემულ ინდივიდთა მიერ. სიმბოლო ამჟღავნებს თავის

აზრს და ასრულებს თავის ფუნქციას იმ შემთხვევაშიც კი, როცა მისი მნიშვნელობა უსხლტება ადამიანის ცნობიერებას. რელიგიური სიმბოლოს აზრის გასაშიფრად საჭიროა გავითვალისწინოთ მისი სხვადასხვა კონტექსტი, მაგრამ, გარდა ამისა, საჭიროა დავფიქრდეთ იმ მნიშვნელობის შესახებ, რომელიც ამ სიმბოლომ შეიძინა თავისი ასე ვთქვათ “სიმწიფის” ხანაში, ვინაიდან ამ სიმბოლიკით ჩადებული “შიფრი” თავიდანვე შეიცავდა თავის სტრუქტურაში ყველა მნიშვნელობას, რომელსაც ადამიანი დროთა განმავლობაში თანდათან აღმოაჩენდა თავისთვის. საჭიროა ამ შიფრის ამოხსნისას გავითვალისწინოთ ყველაზე “საერთო” მნიშვნელობა – ის ერთადერთი, რომელმაც შეიძლება შეასრულოს დამაკავშირებელი რგოლის როლი ყველა სხვა დანარჩენ, კერძო მნიშვნელობას შორის (მ. ელიადე).

ნაშრომი ეძღვნება კარდინალურ სიმბოლოებს. როგორც ცნობილია, ამგვარ სიმბოლოებად ითვლება ჯვარი, კვადრატი, წრე და ცენტრი. ცენტრთან მჭიდროდაა დაკავშირებული აგრეთვე მასზე გამავალი სამყაროს ღერძის, საკომუნიკაციო არხის იდეა. ამგვარი სიმბოლოები უნივერსალურია და მათი საშუალებით შესაძლებელი ხდება კოსმოსის აღწერა, სამყაროს მოდელის დახატვა. აღნიშნული ფუნდამენტალური სიმბოლოები ნაშრომში გარკვეულწილად გაერთიანებულია ცენტრის იდეის ირგვლივ. ჯვართან და კვადრატთან დაკავშირებით განხილულია გზაჯვარედინთან დაკავშირებული რიტუალები და რწმენა-წარმოდგენები. გზათა გადაკვეთის სიტუაცია უკავშირდება სივრცეში საორიენტაციო, ერთგვარი ათვლის წერტილს – ცენტრს და ამ წერტილიდან ოთხი ძირითადი მიმართულების კონსტრუირებას. შესაწირავი გულ-ღვიძლის შესწავლისას გული განიხილება როგორც ცენტრის სიმბოლო, საახალწლო (ანუ დროში ნულოვან წერტილთან დაკავშირებული) რიტუალური პურების ერთი ჯგუფი კი წარმოდგენილია, როგორც შესაწირავი სამსაფეხურიანი ვერტიკალური სამყაროს სამივე დონის განმასახიერე-

ბელ ღვთაებათა სახელზე, რომელთა მობილიზება შესაძლებელია “ცენტრზე” გამავალი სამყაროს ღერძის გასწვრივ. და ბოლოს, რიტუალურ ფერხულთა ერთი ნაწილი განიხილება წრისა და ცენტრის სიმბოლიკასთან კავშირში.

ბზაჯვარედინთან დაკავშირებული სიმბოლიკა ქართველთა რწმენა-წარმოგზავნა

“...ბევრი იარეს თუ ცოტა იარეს, ერთ ჯვარედინ გზაზე გავიდნენ. ერთი დიდი ქვა იყო და იქ დაისვენეს. იმ ქვაზე ეწერა: ამ გზით წავიდეს გზავრი – ისევ დაბრუნდეს, ამ გზით წავიდეს – ან დაბრუნდეს ან არა. და ამ გზით წავიდეს – სულ ვეღარ დაბრუნდესო. ერთი გზაც თავიანთი სახლის გზა იყო. ეს ქვა ოთხივე გზის შუაზე იღო.

- შინ რომ მივიდეთ, რა გავაკეთოთ, - თქვეს, - მტერი სულ გაანადგურებდა იქაურობასო, და არჩიეს სხვადასხვა გზით წასვლა. უფროსმა ძმამ აირჩია ის გზა, რომელზედაც ეწერა “წავიდეს, ისევ დაბრუნდესო”, საშუალომ აირჩია მეორე – “ან დაბრუნდეს ან არაო”, უმცროსმა კი მესამე გზა აირჩია – “წავიდეს, ვეღარ მოვიდესო”. ბევრი ურჩიეს ძმებმა: ჩვენი გზა აირჩიე, მანდეთ ნუ წახვალო, მაგრამ არ გაიგონა...” (ზღაპარი “სასწაულმოქმედი ჰერანგი” (“ხალხ. სიბრძნე”, 1963 – გვ.237) და მრავალი სხვა ზღაპარი).

ამგვარად, გზაჯვარედინზე აღმოჩენილი ზღაპრის გმირი იძულებული ხდება არჩევანი გააკეთოს.

გზაჯვარედინის სიმბოლიკა უნივერსალურია. ეს არის ადგილი, სადაც ადამიანი ხვდება თავის ბედისწერას. სწორედ აქ არის შესაძლებელი გარღვევა; აქ შეიძლება გადასვლა ერთი დონიდან მეორეში, რადგან გზათა გადაკვეთის ადგილას “ცენტრი” იქმნება. ეს ადგილი მოითხოვს შეჩერებას, დაფიქრებას, განსაკუთრებულ სიფრთხილეს და მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილების მიღებას გმირისაგან.

გზის გასაყარზე შეხვედრილი ქვის (“მარჯვენა ქვა”) ეპიზოდი იმ ზღაპრებში ჩნდება, რომლებშიც სამი ძმის ამბავია გადმოცემული. კვანძის შეკვრის შემდეგ, როგორც წესი, ძმები სახლიდან მიდიან. მართალია, ისინი გარკვეული მიზნის შესასრულებლად წამოსულან, მაგრამ მათთვის გზასაყართან მისვლამდე უცნობია მიმარ-

თულება. აღსანიშნავია, რომ “მაუწყებელი ქვისაგან” მიღებული ინფორმაცია ყოველთვის მოკლებულია კონკრეტულობას. გმირი მაინც ვერ იგებს, რომელი გზით შეუძლია მისვლა თავის მიზნამდე. ქვაზე (ზოგჯერ სამი ქვაა დასახელებული) სამი გზაა ნაჩვენები. წარწერები წამსვლელის ბედს გვიწინასწარმეტყველებენ. (“ზევით წახვიდე, მალე მოხვიდე, მარჯვნივ – გვიან მოხვიდე და მშვიდობითა და მარცხნივ წახვიდე – ვეღარ მოხვიდე”). ტრადიციული საზღაპრო წესის თანახმად, სახიფათო გზას უმცროსი ძმა ირჩევს (ქურდოვანიძე, 1986 – გვ. 96).

ზალხურმა სიტყვიერებამ ზღაპრული გზაჯვარედინების სახით, როცა მძიმე საგმირო საქმის შესასრულებლად მიმავალი პერსონაჟის წინ გზა სამ მხარეს იშლება (იგულისხმება, რომ მეოთხე მხრიდან თვით იგი მოდის), შემოგვინახა წარმოვლენები ისეთი ჯგერის შესახებ, რომელიც განზოგადებული კოსმოგონიური ნიშანია და წარმოგვიდგენს არა საზღვრულ ტერიტორიას, არამედ მთელ ქვეყნიერებას, ცისქვეშეთს. გზაჯვარედინი, ერთის მხრივ, ზაზს უსვამს საგმირო საქმის სიძნელეს, მის მასშტაბს, მეორე მხრივ კი, როგორც კოსმოგონიური, საკოორდინაციო ნიშანი, წარმოგვიდგენს ოთხი მიმართულებით გაშლილ სამყაროს ცენტრს, სადაც გმირი მოვიდა (სურგულაძე, 1993- გვ.64).

მ. ელიადეს აზრით, ადამიანისათვის სივრცე არაერთგვაროვანია: მასში მრავალი ნაპრალი, ბზარია. არსებობს სივრცეები “ძლიერი”, მნიშვნელობის მქონე და სივრცეები, რომლებსაც თითქოს არ გააჩნიათ არც სტრუქტურა, არც შინაარსი, ერთი სიტყვით, ამორფული... სივრცის არაერთგვაროვნების რელიგიური გამოცდილება ძირეულია და მხოლოდ “სამყაროს შექმნას” თუ შეიძლება შევაღაროთ. ერთგვაროვან და უსასრულო სივრცეში, სადაც შეუძლებელია ორიენტაცია, იეროფანია აღმოაჩენს აბსოლუტურ “ათვლის წერტილს”, ერთგვარ “ცენტრს”. ვინაიდან არაფრის დაწყება არ არის

შესაძლებელი წინასწარი ორიენტაციის გარეშე, ზოლო ყოველგვარი ორიენტაცია გულისხმობს რაიმე ათვლის წერტილის არსებობას, რელიგიური ადამიანი ცდილობდა “სამყაროს ცენტრის” სიახლოვეს ყოფილიყო. (Элиаде, 1994 – გვ. 22; Eliade, 1979 – 33).

სწორედ ამგვარი ცენტრის სიმბოლოს წარმოადგენს, ათვლის წერტილს ქმნის გზათა გადაკვეთის ადგილი. აქ მდებარეობს მიჯნა, ზღურბლი, რომელიც ჰყოფს ორ სივრცეს.

ეს არის ბარიერი, საზღვარი, რომელიც განყოფს და ერთმანეთს უპირისპირებს ორ სამყაროს და, მეორეს მხრივ, ეს ის პარადოქსული ადგილია, სადაც ისინი ერთმანეთს უკავშირდებიან, სადაც ყოფითი სამყარო შეიძლება საკრალურ სამყაროში გადავიდეს. ანალოგიური რიტუალური ფუნქცია ენიჭება სახლის ზღურბლსაც. სწორედ ამიტომ აქვს მას ასევე დიდი მნიშვნელობა. ზღურბლი და კარები პირდაპირ და კონკრეტულად მიანიშნებენ სივრცეში გარღვევაზე; და სწორედ ამაშია მათი განსაკუთრებული რელიგიური მნიშვნელობა, რადგან ისინი გადასვლის სიმბოლოებსა და საშუალებებს წარმოადგენენ (Элиаде, 1994 – გვ. 24; Абакелия, 1991 – გვ. 91; Бурхардт, 1999 – გვ.93; Лавонен, 1984 – გვ. 171).

კარის ზღურბლზე გადაბიჯება გარკვეულ რიტუალებს უკავშირდებოდა. ზოგიერთ ძველადმოსავლურ კულტურაში (ბაბილონი, ეგვიპტე, ისრაელი) ზღურბლზე მსჯავრი გამოჰქონდათ (Элиადე, 1994 - გვ.24). სასჯელის ადგილად შეიძლება მოგვევლინოს გზასაყარიც (ზღაპარში “სამი და” გზაჯვარედინზე სასჯელის მიზნით ზღაპრის გმირი ქალია დაბმული, რათა ამვლელ-ჩამვლელმა მიაფურთხოს და ყველამ თითო წიხლი წაჰკრას. საჭმელად კი ერთი ჯამი წყლისა და ცივი მჭადის ნატეხის მეტი არაფერი ეძლევა) (“სვან.ზღ.” 1991 - გვ. 108).

“ცენტრში” შესაძლებელი დონეთა გარღვევა უძველესი დროიდან გადმოიცემოდა “გახსნილი გზის” სხვადასხვა სახეებით (როგორც ჰორიზონტალური, ისე ვერტიკალური მიმართულებით).

გზაჯვარედინი ის ადგილია, სადაც შეიძლება ერთმანეთს შეხვდნენ მთავარანგელოზი, წმ.გიორგი და დალის შვილი: “დალმა სთხოვა დარჯელანს, რომ გაეჭრა მისთვის მუცელი, იქიდან შვილი გამოეღო, კუროს ტყავში გაეხვია და ისეთ ადგილას დაედო, სადაც სამი გზა ერთად თავს იყრის. დარჯელანმა მისი ბრძანება შეასრულა და როდესაც ამ გზით წმ.გიორგი, მიხეილ მთავარანგელოზი და გაბრიელი მიდიოდნენ, ბავშვის კივილი მოესმათ. ისინი გაოცდნენ, იცნეს, რომ ეს მათი ნათესავის ზმა იყო. ბავშვი აიყვანეს და მიაბარეს დარჯელანს, რომელმაც გაზარდა და სახელად ამირანი დაარქვა” (“მუშკიდ დარჯელანი”) (გაბლიანი, 1925 – გვ. 35)

მსოფლიოს მრავალი ხალხისათვის ცნობილი იყო ღვთაებები, ხშირად სამსახოვანი და ტრიფუნქციონალური, რომლებიც ერთის მხრივ გზაჯვარედინებზე ჩნდებიან, მეორეს მხრივ კი ყოველგვარ შესასვლელებს, კარებს იცავენ, შეუძლიათ გზის გახსნა და ჩაკეტვა. ხშირად მათი გამოსახულებანი აღმართული იყო გზაჯვარედინებზე. მათთვის აქვე, გზაჯვარედინებზე ათავსებდნენ შესაწირავებს.

საბერძნეთში ცნობილია აფროდიტეს სამმაგი ასპექტი – ზეციური, ოკეანური, ხთონური. მას შეუძლია იყოს ქალწულებრივი ქალღმერთი, ნაყოფიერების ქალღმერთი, გზაჯვარედინებზე იგი ვულგარული სიყვარულის ქალღმერთი ხდება და უიგივდება ვაცს, რომელზეც იგი ამხედრებულია სკოპასის ერთ-ერთ ქანდაკებაზე (Taxo-Годн 1989; МНМ, 1992; Chevalier, Gheerbrant, 1973)

საინტერესოა, რომ ლათინურმა “ტრივიუმ”, რაც გზაჯვარედინს აღნიშნავს, “ტრივიალური” მოგვცა. რომაელთა საკულტო ქმედებანი უკავშირდებოდა გზაჯვარედინთა ღარებს, რაც ძირითადად იმისათვის ხდებოდა, რომ აქ არ შეყროდნენ დამღუპველ ბე-

დისწერას. აქ აღმართავდნენ სალოცავებს ან საკურთხევლებს. ლარების დღესასწაულმა, რომელიც იმართებოდა იანვარში (იანუსი, კართა ღვთაება) ისეთი დიდი მნიშვნელობა შეიძინა ხალხისათვის, რომ აგვისტუსმა იგი საკუთარ კულტს შეუერთა, მოუმატა თავისი ქანდაკება ლარებისას გზაჯვარედინზე, რათა ეცნოთ იგი, როგორც ყველას ბედის გამგებელი (MHM, 1992; Chevalier, Gheerbrant, 1973, I – გვ.276). დიანამ, რომელსაც ზშირად აიგივებდნენ არტემიდესა და ჰეკატესთან, მიიღო ეპითეტი “ტრივია” – “სამი გზის ღვთაება” (მისი გამოსახულებანი აღმართული იყო გზაჯვარედინებზე), რაც გაიგივებული იყო, როგორც მისი სამმაგი ძალაუფლების (ზეცაზე, მიწაზე და მიწისქვეშ) ნიშანი (MHM, 1992, II).

ბერძნულ მითოლოგიაში ბუნდოვანი წარმოშობის, შეუზღუდავი მოქმედების სფეროს მქონე, არტემიდესთან, დემეტრასთან, აპოლონთან და სხვა ღვთაებებთან იდენტიფიცირებული ღვთაება ჰეკატე იწოდებოდა “გზაჯვარედინის ღვთაებად”. ეს სახელი სავარაუდოდ იქიდან მოდიოდა, რომ იგი ითვლებოდა სამი სამყაროს – ცის, მიწის და მიწისქვეშეთის ქალბატონად. მას ჰქონდა სამმაგი სხეული და სამმაგი როლი, რომლის შესაბამისად იგი განიხილებოდა როგორც მოკვდავთათვის ყველა საბოძვარის მიმცემი, დიდების წყარო და ყველაზე მცოდნე ჯადოქრობის მაგიურ ხელოვნებაში. მისი სამსახიანი ქანდაკებანი გზათა გადაკვეთაზე იყო აღმართული, სადაც მგზავრები თავიანთ ძღვენს აწყობდნენ. იგი განაგებდა ადამიანის ბედს, უხანგრძლივებდა სიცოცხლის დღეებს და განსაზღვრავდა აღსასრულს. შემადრწუნებელ, კეთილისმყოფელ და იდუმალ სამსახიან ქალღმერთში კონდენცირებულია ყოველივე გამოუცნობი, ბედისწერის სახე, რომლის არჩევანიც აუცილებლად დადასტურებული იქნება (Горан, 1990; Тахо-Годи, 1989; MHM, 1992; Chevalier, Gheerbrant, 1973).

სამსახიანი და ტრიფუნქციონალური ღვთაება, რომლისთვისაც ძღვენს ათავსებდნენ გზაჯვარედინებზე, არსებობდა მაზდეანობაშიც. ინდოეთში გზაჯვარედინის მშვიდობით გადასალახავად არსებობდა სპეციალური რიტუალები. პირველი ღვთაება, რომელსაც მოუწოდებენ ვუღუს ცერემონიალებში – ე.წ. "გზაჯვარედინის ადამიანი" ეზუ – იმყოფება იქ, სადაც ორი გზა, ორი ქუჩა იკვეთება. იგი ჩნდება კარებთან, რადგანაც იგი "ხსნის და კეტავს გზებს", გზაჯვარედინების, გზების ბატონი და ყველა შესასვლელის მცველია (Chevalier, Gheerbrant, 1973, I, 276).

მთელ ევროპაში გავრცელებული შეხედულებებისამებრ, ეშმაკეულნი და ჯადოქრები შაბაშისათვის სწორედ გზაჯვარედინებსა და მათა მწვერვალებზე იკრიბებოდნენ. აზიის ხალხთათვისაც ავი სულების ერთ-ერთი საყვარელი ადგილი გზაჯვარედინია (KOO, 1983; MIIM, 1992; Chevalier, Gheerbrant, 1973). ანალოგიური შეხედულებანი გავრცელებული იყო საქართველოშიც. ასე მაგალითად, "კუდიანები, ფშაელების აზრით, ეშმაკების მოციქულები არიან და ადამიანს მტრობენ. კუდიანი, ხალხის რწმენით, ყოველ ვნების კვირას, ორშაბათ ღამეს ეშმაკებთან თურმე დაიარება, რომ ყველაფერი მისგან გაიგოს, რაც წლის განმავლობაში სოფელში უბედურება უნდა მოხდესო და ეს ყველაფერი კუდიანებმა იციანო. კუდიანები და ეშმაკები გზა-გასაყრელ ადგილას იკრიბებიან, სადაც თათბირი იმართება, თუ იმ წელიწადს ვინ სად და რომელ ოჯახში მოკვდებაო. შემდეგ ეშმაკები და კუდიანები ფერხისას თურმე გააბამენ და მღერაიან. ეშმაკების ყურის დაგდება და მათი ნების გაგება არა კუდიანსაც შეუძლია, თუ ის შეასრულებს „მისნობის“ წესებს. ამ მიზნით ოთხშაბათ ღამეს რამდენიმე კაცი წავა გზა-გასაყარზე, მისნად დაჯდება და ეშმაკების საუბარსა და სიმღერას ყურს დაუგდებს. მისანს იარაღი და რაიმე რკინეული არ უნდა ჰქონდეს, დუგმაც კი უნდა აიხსნას. მისნებში ერთი "სიყრმის" შვილი უნდა ერიოს, თორემ ეშ-

მაკებისაგან თურმე ვერაფერს გაიგებენ. მისნები ქალამანს უკულმა იცვამენ, ზურგშექცევით მიდიან და პირუკულმა (პირი დასავლეთით) სხდებიან. ეშმაკები ქვებს გამოაგორებენ თურმე, მაგრამ განძრევა და ჩურჩინიც არ შეიძლება, რომ ეშმაკები არ დაფრთხნენ და მისნებიც ვერაფერს გაიგებენო. ეშმაკები მოვლენ და ფერხისას დაუვლიანო და იმ წლის უბედურ შემთხვევებსაც მისნებს მოაჩვენებენო. თუ იმ ღამ ვარცლი არქამდება, ქალი მოკვდებაო, თუ იარალი – კაციო. სეტყვა იქნება, თუ მოუსავლობა, სიშშილი და სხვა ყველაფერი, ეს მისნებს ნათლად ეჩვენებათო. ამ ეშმაკებისაგან თავდაცვის მიზნით კუდიანთ-დღე-ღამეს ფშაველებს მოაქვთ თხილის, ასკილის და მუხის ტოტები და სამივე ხის თითო ტოტს სახლისა და გომურის კარების თავზე მიაკრავენ, აგრეთვე საპურე ბელელში და სახლის საკომზედაც დააწყობენ და თან თითო ნახშირსაც ჩაატანენ. საქონლის ბაგამი კი რკინულსა და ნახშირს ჩადებენ. ზოგან ტყემლის ოთხ ტოტსაც მოჭრიან და კერაზე დადებენ, რომლის ნახშირითაც სახლის კუნჭულებს ჯვარს დაუსვამენ. საღამო ჟამს ტყემლის ამ ოთხივე ნივთს ოთხივე მხარეზე გადაისვრიან და იტყვიან: „კუდიანო იქითაო.“ (ს. მაკალათია, 1985 – გვ.180).

დიდ ოთხშაბათს, საღამოს, კერიდან გამოიტანდნენ ტყემლის, პანტის კაპებს (ვაშლის, მსხლის) და სხვადასხვა მხარეზე გადაისროდნენ. ერთს თავექვე გაისროდნენ, ერთს მარჯვნივ, ერთს მარცხნივ და იტყოდნენ: „კუდიანებო, თქვენი სვით და თქვენი ჭამეთ, თქვენი თავი გაიჭამეთ“ (ნ. ლოლობერიძის მასალა in: სოხაძე, 1975 - გვ. 241).

მამალთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების შესწავლისას საქართველოში, ჯ. რუხაძე წერდა: მთიულეთში ზვავში დამხრჩვალისათვის წითელი მამალი ხელ-უკულმა უნდა დაეკლათ და ამით მიცვალებულის სული უკან დაებრუნებინათ. ავი სულებისაგან დაცვის მიზნით, მთიულეთში, ქათმის კულსა და დანასკვულ ძაფს

გზა-ჯვარედინზე მიიტანდნენ და მიწაში ჩადებდნენ. “აქმა სულეებმა ჯორადინა გზებზე იციან სიარულიო”. ქათმის ნაწილი მიჩნეული იყო ისეთ ძალად, რომელსაც ავი სულეების განდევნა შეუძლია. ცნობილია აგრეთვე ისიც, რომ რომ მამლის ყვილი ავ ანგელოზს აფრთხობს. “რაკი მამალი იყვილებს, მაშინ აღარ ეშინიან ავი ანგელოზისა ადამიანსო” (რუხაძე, 1968-გვ. 69).

ხშირად, სამყაროს მსგავსად, რომელიც ვითარდებოდა ცენტრიდან და ქვეყნიერების ოთხივე მხარეს იშლებოდა, დასახლებასაც გზასაყარზე აფუძნებდნენ. არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ ამგვარ კონცეფციებს ვხვდებით ძველ იტალიასა და ძველ გერმანელებთან. საქმე ეხება ძველ და მეტად გავრცელებულ იდეას: ცენტრიდან პროექტირდება ოთხი ჰორიზონტი ქვეყნიერების ოთხი მხარის მიმართულებით. აზიის ზოგიერთ რეგიონში სოფლის დაფუძნებისას მაცხოვრებლები ეძებენ ბუნებრივ გზასაყარებს, სადაც პერპენდიკულარულად იკვეთება ორი გზა. კვადრატი, აგებული ცენტრალური წერტილიდან, *imago mundi*-ს წარმოადგენს, დასახლების ოთხ სექტორად დაყოფა კი სამყაროს ოთხ ჰორიზონტად გაყოფას შეესაბამება (Слиаде, 1994 - გვ.36).

ვარონი, პლუტარქე და სხვანი აღნიშნავენ, რომ ქალაქის კედლები გარკვეული რიტუალის მიხედვით იგეგმებოდა. აუსპიციებით შერჩეულ დღეს ხარსა და ძროხას შეაბამდნენ უღელში და ბრინჯაოს სახენელით გაატარებდნენ ხნულს, რომელიც მონიშნავდა კედლების ადგილს. ძროხა მიდიოდა შიგნითა მხრიდან, ხარი გარეთა მხრიდან. ქალაქის მამები უკან მისდევდნენ სახენელს და ხნულში უკანვე ყრიდნენ ბელტებს, ისე, რომ არაფერი დაკარგულიყო. როდესაც კარიბჭისათვის გამიზნულ ადგილს მიაღწევდნენ, სახნისს ხნულიდან ამოსწევდნენ და ხელში იღებდნენ, რათა კარიბჭის ადგილი ხელუხლებელი დარჩენილიყო. ამიტომ კარიბჭის გარდა კედლები მთელ სიგრძეზე წმინდად ითვლებოდა, კარიბჭის წმინდად

მოსხენიება კი ცოლვა იყო, სხვა შემთხვევებში ასაგები კედლების წინასწარი მონიშვნა ხდებოდა სპეციალური თეთრი თიხის ფხენილით, რომელსაც სუფთას ეძახდნენ, ზოგჯერ კი ფქვილით (Альберти, 1935 – გვ.117).

პლუტარქეს მიხედვით, რომი დაარსდა ეტრუსკების რჩევებისაგან. ჯერ ამოთხარეს ორმო, სადაც ჩაყარეს შესაწირავები და რომელმაც mundus-ის სახელი მიიღო (რაც კოსმოსსაც აღნიშნავს). ქალაქს წრიული ფორმა ჰქონდა, მაგრამ მას urbs quadrata-ს, Roma quadrata –ს უწოდებდნენ. პლუტარქესთვის რომი ერთდროულად წრეც იყო და კვადრატიც. ითვლებოდა, რომ quadrata აღნიშნავს ოთხნაწილედს, რაც იმას ნიშნავს, რომ წრიული ქალაქი გაყოფილი იყო ოთხ ნაწილად ორი ერთმანეთის გადამკვეთი არტერიის მიერ, რომელთა გადაკვეთის წერტილი, ცენტრი, თანხვდებოდა mundus-ს (Chevalier, Ghcerbrant, 1973 ,I – გვ. 269).

გზაჯვარედინი და მოედანი ერთმანეთისაგან ზომით განსხვავდებოდა, რადგან გზაჯვარედინიც მცირე მოედანია. პლატონი მოითხოვდა, გზაჯვარედინზე ისეთი ადგილები ყოფილიყო, სადაც ძიძები ბავშვების მიყვანას, უფროსები კი შუადღეზე დასვენებას შესძლებდნენ. განსაკუთრებით კი გზაჯვარედინს თალი ამშვენებდა, რადგან თალი ერთგვარად მუდამ გახსნილ კარიბჭეს წარმოადგენს (Альберти, - გვ. 282,283).

XIX ს. შუა ხანებში დაფიქსირებული მასალის მიხედვით ბელორუსები შემდეგნაირად იქცეოდნენ: კარ-მიდამოსათვის შერჩეულ ადგილას, მთელ ტერიტორიაზე, მიწაზე ხაზავდნენ დიდ კვადრატს; შემდეგ მას ჰყოფდნენ ჯვარედინი ფიგურის მეშვეობით ოთხ ნაწილად. ოჯახის უფროსი მიდიოდა “ოთხივე მხარეს” და ოთხი მინდვრიდან მოჰქონდა ოთხი ქვა, რომელთაც მცირე კვადრატების ცენტრში ათავსებდა. შედეგად მომავალი კარ-მიდამოს ადგილას ჩნდებოდა ნაყოფიერების იდეოგრამა, რომელიც უძველესი დროიდან

ცნობილია და XX საუკუნის დასაწყისშიც გვხვდებოდა საქორწინო ნაქარგობის სახით (Рынаков, 1987 – გვ.465).

ინდოეთში ნებისმიერი სახლის აშენებისათვის საფუძველს წარმოადგენდა დიაგრამა-მანდალა – დიდი კვადრატი, დაყოფილი 64 ან 81 მცირე კვადრატად (პალუ). უმნიშვნელოვანესი იყო დიდი კვადრატის დიაგონალთა გადაკვეთის წერტილი და დიდი კვადრატის დიაგონალთა და მცირე კვადრატების კუთხეების მიერ შექმნილი ხაზების გადაკვეთის წერტილები, რომლებიც მეტად სათუთი იყო და იქ ბოძების დადგმა, სოლების ჩარჭობა და სხვ. იკრძალებოდა, რადგან ამას ოჯახის უფროსისათვის ზიანის მიყენება შეეძლო (Романов, 1985 – გვ.94).

კარდინალურ მიმართულებათა გადაკვეთის ადგილას საკრალური ცენტრის შექმნის შესანიშნავი მაგალითია სიუს ტომის ინდიელთა შამანის, ჰეჰაკა საპას მიერ აღწერილი სამსხვერპლო ცეცხლის დანთება: “შამანმა აიღო ნაჯახი და აჩვენა ექვსი მიმართულება, შემდეგ დაარტყა ნაჯახი მიწაზე დასავლეთის მიმართულებით. გაიმეორა იგივე მოძრაობა და დაარტყა მიწაზე ჩრდილოეთის მიმართულებით, შემდეგ ამგვარადვე აღმოსავლეთის და სამხრეთის მიმართულებით; შემდეგ მან ასწია ნაჯახი ზეცის მიმართულებით და ორჯერ დაარტყა ცენტრში მიწისათვის და ორჯერ დიადი სულისათვის. შემდეგ შამანმა აიღო ჯოხი, რომლითაც მან ჩაატარა განწმენდის რიტუალი და ექვსი მიმართულებისადმი მსხვერპლი შესწირა, და ამ ჯოხით გაავლო ხაზი დასავლეთიდან ცენტრისაკენ, შემდეგ აღმოსავლეთიდან ცენტრისაკენ, ჩრდილოეთიდან ცენტრისაკენ, სამხრეთიდან ცენტრისაკენ, შემდეგ შესწირა ჯოხი ზეცას და შეეხო ცენტრს. ამგვარად შეიქმნა საკურთხეველი. ამ ადგილას რიტუალურად აღინიშნა სამყაროს ცენტრი, რომელიც სინამდვილეში ყველგან არსებობს, როგორც დიადი სულის სამყოფელი” (Hehaka Sapa, 1953 – გვ.22 in Бурхардт, 1999).

ცენტრი უზრუნველყოფს კავშირს კოსმიურ დონეთა შორის, შესაძლებელს ხდის არსებობის ერთი სახიდან მეორეში გადასვლას. “ცენტრში” შესაძლებელი ხდება ურთიერთობის დამყარება როგორც ზეცასთან, ისე ინფერნალურ სამყაროსთან.

გასაკვირი არ არის, რომ გზაჯვარედინთან არაერთი რიტუალია დაკავშირებული. ცნობილია გზაჯვარედინზე მკითხაობა თავისი მომავალი ბედის შესახებ, რომლის ერთი მაგალითი უკვე გვქონდა მოტანილი (ზოგიერთი ხალხებისათვის თანაბრად ცნობილი იყო მკითხაობა კარის ზღურბლზე და გზაჯვარედინზე, რომელიც ამ შემთხვევაში სოფლის საზღვრად ითვლებოდა (Лавонен, 1984 – გვ. 179; KOO, 1983 – გვ. 65; MHM, 1992 და სხვ.). როდესაც დაბნელებოდა, გასათხოვარი ქალები გადიოდნენ გზაჯვარედინზე და ყურადღებით უსმენდნენ. ითვლებოდა, რომ ამ დროს ისინი გაიგონებდნენ თავიანთი საბედოს სახელს (ალავერდაშვილი, 1988). ყველიერის ოთხშაბათს (ზოგან დიდმარხვის პირველ ორშაბათს) გაუთხოვარი ქალები ბზნილობდნენ. დღისით არც ჭამდნენ და არც სვამდნენ. საღამოს ძლიერ მწუთხე ხაჭაპურს აკეთებდნენ და გზაჯვარედინზე სჭამდნენ ისე, რომ არავინ შემოსწრებოდათ. წვებოდნენ უსმელი, რადგან სჯეროდათ, რომ სიზმარში საქმრო მოვიდოდა და წყალს დაალეენებდათ (ბერიძე, 1986 – გვ. 16; აბაკელია, ალავერდაშვილი, ლამბაშიძე, 1991 – გვ. 77).

გზაჯვარედინზე, რომელიც უპირატესად გადასვლის ადგილია, ასევე შეიძლება თავის დაღწევა, განთავისუფლება საზოგადოებისათვის რემანენტული, არასაჭირო, სახიფათო ძალებისაგან, მათი ნეიტრალიზება. ამგვარი ნეგატიური ძალებისაგან თავის დასაღწევად ზოგიერთი ხალხები გზაჯვარედინზე ათავსებდნენ ასეთ ნივთებს (მაგ. მიცვალებულთა კუთვნილი ნივთები, მავნე ძალით დამუხტული სოფლის უწმინდურობანი, ინიციაციის დროს კონტამინირებული საგნები და ა.შ.) (Chevalier, Gheerbrant, 1973 – ტ. 1, გვ. 275).

შესაძლოა, ამ კონტექსტშიც იქნას განხილული გზაჯვარედინთან დაკავშირებული ზოგიერთი ჩვეულება, დადასტურებული ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში.

როგორც ცნობილია, სამეგრელოში ოჯახში მეოხვამერე (მლოცველი) კაცის სიკვდილის შემთხვევაში, ოხვამერ ლაგვანთან (სალოცავ ქვევრთან) ლოცვისათვის იწვევდნენ ე.წ. ბენი კორს – უცხო, ლოცვისაგან თავისუფალ უშილო ადამიანს. ეს ადამიანი ლოცულობდა გარკვეული დროის განმავლობაში სალოცავ ქვევრთან, შემდეგ კი ამ მოვალეობას ოჯახის წევრს, როგორც წესი უფროს ვაჟს გადასცემდა. თუ ოჯახს ლოცვის გაგრძელება არ უნდოდა, სალოცავი ქვევრი ვინმეს უჩუმრად უნდა წაეღო ან გაეტეხა. ქვევრის შემთხვევით გატეხვისას ადგილზე ნამცეციც არ უნდა დაეტოვებინათ. გატეხილი ქვევრი მიჰქონდათ ან ეკლესიის კარზე, ან სადმე შორს, მიყრუებულ ადგილას ან გზაჯვარედინზე (აბაკელია, 1978; ალავერდაშვილი, 1978; თოფურია, 1984 – გვ. 85; Абакелия, 1991 – გვ. 29). ერთი ცნობით, იმის გამო, რომ ოჯახს არ შეეძლო ლოცვის გაგრძელება, მოიყვანეს მორწმუნე კაცი – ბენი კორჩი, ამოათხრევინეს ქვევრი, სამი გზის შესაყარზე, გზაჯვარედინზე გატეხეს და ნატეხები სამივე ადგილას დადეს. მხოლოდ ამის შემდეგ თავისუფლდებოდა ოჯახი ლოცვისაგან (ალავერდაშვილი, 1978; აბაკელია, 1978; Абакелия, 1991).

მეორე შემთხვევა დაკავშირებულია უმბურის მკურნალობასთან. ლეჩხუმში ამგვარი ავადმყოფისათვის დღეში სამჯერ ატარებდნენ ლოცვებს. წარმოსთქვამდნენ მაგიურ სიტყვებს, რომლებსაც უნდა განედევნათ უმბური ავადმყოფის სხეულიდან. შელოცვის დროს წვადნენ ღორის ჯაგარს, წითელი ქათმის ბუმბულს, ღორის ქონს, ქერის ფქვილს, შემდეგ ავადმყოფი ნაშწავებს გადააბიჯებდა. ავადმყოფს უკუღმა აცმევდნენ პერანგს. იმ ადგილებში, სადაც იგი იყო ნამყოფი, მიჰქონდათ სანთლები, უფრო სწორად, კაკლის ნა-

ჭუჭში მოთავსებული სანთლისაგან დამზადებული პატარა ჯვრები. ცომისაგან აცხობდნენ ადამიანის ფიგურებს. ამ ფიგურებს ნაჭუჭთან ერთად მარხავდნენ მიწაში, ილოცავდნენ და დაუმატებდნენ: “ეს შენი წილი იყოს, ავადმყოფი კი გაანთავისუფლე...” “...მიწის და წყლის ანგელოზო (სულო)! აიღე ეს როგორც შენი წილი, ის კი (ავადმყოფის სახელი) გაანთავისუფლე”(მბურდულის მასალა). ამ რიტუალს ასრულებდა სამი სხვადასხვა გვარის წარმომადგენელი ქალი. შელოცვას შეზღუდვისას ასრულებდნენ, რომ არავის დაენახა და გაეგონა. იმ შემთხვევაში, თუ არ იცოდნენ, სად შეეყარა ავადმყოფს დაავადება, მიდიოდნენ გზაჯვარედინზე (ანუ ყველა გზის გადაკვეთის ზონაში) და იქ, მეტი საიმედოობისათვის ასრულებდნენ აღნიშნულ რიტუალს (Абакелия, 1991 – გვ. 51).

“აცხობდნენ ზერანს – პატარა ცომს. შიგ არის პატარა ჩიტები, პატარა ბავშვი, ცხენები, ყველა კაკლეულობას მოუყრიან თავს თუ რამეა (ლობიო, სიმინდი, ყვავილების კაკლები – 9 თავი უნდა იყოს). მერე ამას გაიტანდნენ გზაჯვარედინზე. გაიტანდა მლოცველი. ავადმყოფსაც წაიყვანდა და თან შეულოცავდა. ეს იყო ამოყოლილის ზერანი. მოაპნევდნენ იქვე გზაში, გზაჯვარედინში. ულოცავდნენ სახლშიც და გზაჯვარედინზეც” (ალავერდაშვილი, 1988).

ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა შორისაა შემდეგიც: სახლის მშვიდობით მოხდის შემდეგ ბატონებისათვის გამზადებული ხონჩა გაჰქონდათ გარეთ, სადმე შორს, ტყეში ან გზაჯვარედინზე და იქ ტოვებდნენ. როდესაც ავადმყოფი მორჩება, ბავშვის სუფრას “ქერქეჭელაზე” (ხის ქერქზე) გადაიტანენ, “გზაჯვარედინზე” გავლენ და ამ ქერქეჭელას ღობეში შეარჭობენ – ამას “ბატონების გადალოცვა” ჰქვია. ქერქეჭელაზე გაწყობილ საჭმელს ჩვეულებრივ ფრინველები შესჭამენ, მას ადამიანი არ გაეკარება, ემინია - ბატონები არ გამომყვესო (ბარდავე-

ლიძე, 1941 – გვ. 159; აგრეთვე Бардавелиძე, 1957 – გვ. 92; მინდაძე, 1981 – გვ. 123). ბარბარობას აცხოვდნენ ნიგვზის გულიან ქაღებს, რომლებიც გზაჯვარედინზე გაჰქონდათ, ჭრიდნენ და გამე-
ლელ-გამომეღელს ურიგებდნენ, რომ ბავშვებს ინფექციური დაავა-
დებები მშვიდობიანად მოეხადათ (აბაკელია, ალავერდაშვილი, ლამბა-
შიძე, 1991 – გვ.7). (ანალოგიური რწმენა-წარმოდგენები სხვა
ხალხებშიც არსებობდა. მაგ. ჩინურ მითოლოგიაში ცნობილი ყვა-
ვილის ღვთაება დოუ-შენის გამოსახულებებს ათავსებდნენ ყველაზე
შორეულ ადგილებსა და გზაჯვარედინებზე (Миф.сл., 1991)).

კახეთში მკითხავის მიერ მითითებულ სალოცავში წამსვლელი
ავადყოფი ტანსაცმელზე პერანგის მაგვარ ჩასაცმელს იცვამდა. ში-
ნაგანი დაავადებებისას ეს პერანგი თეთრი ფერისა იყო, ისეთი და-
ავადებების დროს კი, როგორც ყვავილი ან წითელა, რომლებიც
გამონაყართ ხასიათდებოდა – წითელი ფერისა. ამ ჩასაცმელს ეკ-
ლესიაში ხატთან ან ეკლესიის გარეთ, კედელთან ტოვებდნენ აღ-
სრულებული მოვალეობის ნიშნად. მომავალშიც რომ ჰქონდათ
წმინდანის კეთილგანწყობის იმედი, ეკლესიის ოთხივე კუთხიდან
აღებული მიწა მიჰქონდათ სახლში (Чурчин, 1905 – გვ.65).

როგორც ითქვა, გზაჯვარედინზე თავს იყრის და იხსნება ყვე-
ლა გზა, ყველა მიმართულებით.

სახარებაში გზაჯვარედინის სახე გამოყენებულია, როგორც
ადგილი, სადაც ყველა თავს იყრის, კეთილიც და ბოროტიც. მე-
ორეს მხრივ, კომენტატორთა მიერ გზაჯვარედინი (მებოძირი –
ახულაძე, 1973; ბერიძე, 1987 - გვ. 90) განმარტებულია როგორც
ურთიერთსაწინააღმდეგო და ერთმანეთისაგან განსხვავებულ მოძ-
ღვრებათა თავშეყრის წერტილი (იხ. სახარების განმარტებანი იოანე
ოქროპირის, თეოფილაქტე ბულგარელისა და თეოფანე დაყუდებუ-
ლის მიხედვით. “საპატრ. უწყ.”, 1999):

„წარვედით მებოძირთა გზათასა და რაოდენიცა ჰპოვოთ მოუწოდეთ ქორწილსა ამას.

და განვიდეს მონანი იგი მისნი გზათა ზედა, და შეჰკრიბეს ყოველი, რაოდენიცა ჰპოვეს ბოროტი და კეთილი, და აღივსო ქორწილი იგი მენახითა.“ (მათე, XXII, 9-10).

თუ შევაჯამებთ, შეიძლება ითქვას, რომ გზაჯვარედინის სიმბოლური მნიშვნელობა უნივერსალურია. გზათა გადაკვეთის შედეგად აქ იქმნება “ცენტრი”, სადაც შესაძლებელია გარღვევა, სადაც ერთმანეთს ერთმანეთს უკავშირდებიან სამყაროს სხვადასხვა ღონეები, როგორც პორიზონტალური, ისე ვერტიკალური მიმართულებით. ეს არის ერთი სამყაროდან მეორეში გადასასვლელი ადგილი. იგი წარმოადგენს ათელის წერტილს, საიდანაც იშლება მთელი ქვეყნიერება ოთხივე მიმართულებით და რომელიც სივრცეში ორიენტაციის საშუალებას იძლევა. მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხთათვის ცნობილი გზაჯვარედინის სამსახოვანი და ტრიფუნქციონალური ღვთაებანი ადამიანის ბედს განაგებდნენ. გზაჯვარედინი ბედისწერასთან შეხვედრის ადგილია (გავიხსენოთ ზღაპრების გმირები გზაჯვარედინთან, ოიდიპოსი და სხვ.). შემთხვევითი არ არის გზაჯვარედინებზე თავისი ბედის შესახებ მკითხაობის ჩვეულებაც მსოფლიოს მრავალი ხალხის ტრადიციაში. გზაჯვარედინებზევე შეიძლება სასიფათო საგნებისა თუ ძალებისაგან განთავისუფლება და მათი ნეიტრალიზება.

გზაჯვარედინი წარმოადგენს კარს, გასხნილს სხვა სამყაროში, გადასასვლელს ერთი სამყაროდან მეორეში.

აქვე შეიძლება გავიხსენოთ მაცხოვრის სიტყვები: „მე ვარ კარი: ჩემ მიერ თუ ვინმე შევიდეს, ცხონდეს; შევიდეს და გამოვიდეს და საძოვარი ჰოს.“ (იოანე, X, 9).

ჯვარი უკავშირდება სამყაროს ცენტრში აღმართული ხის იდეას. (შდრ.: მაცხოვრის ცხოველმყოფელი ჯვრის „მატერიალური“ ოთხნაწილიანობა. იგი გაკეთებული იყო ქვეყნიერების ოთხი მხარის

განმასახიერებელი ოთხი ხის - კედარის, კვიპაროსის, ზეთისხილისა და პალმისაგან).

სამცხე-ჯავახეთის საქორწინო სიმღერებს შორისაა “მრავალ-
ჟამიერი”, რომელიც სამ რიგად სრულდებოდა:

“მრავალჟამიერ, მრავალჟამიერ, მრავალჟამიერ

ღმერთმა გაცოცხლოთ

განა ჩვენგნითა (სამჯერ), ღვთის შეწვენითა

ინებოს ღმერთმა (სამჯერ), თქვენდა სიცოცხლე.

მადლობელი ვართ (სამჯერ), სადღეგრძელოსთვის.

ოთხი წყარო დის (სამჯერ), ოთხი მხრით მოდის.

მითი მოირწყვის (სამჯერ), ოთხივე მხარე...

(იველაშვილი, 1987 - გვ. 86)

ფრაგმენტული სახით აქ დაცულია სამოთხის უნიკალური
ხატება. ეჭვს არ იწვევს, რომ აქ იგულისხმება “მდინარე ეღემისა,
მომრწყველი სამოთხისა, რომელიც ოთხად განიყოფა” (აბაკელია,
1997 - გვ. 115).

გზაჯვარედინზე მყოფი ზღაპრის გმირის მიერ თავისი ბედის
განსაზღვრას, არჩევანის გაკეთების უფლებას და უნარს უკავშირე-
ბენ აგრეთვე ქრისტიანი მარტვილის მიერ სრულიად გაცნობიერე-
ბულად გზის არჩევას და ამ გზის მოთმინებით გავლით სამუდამო
ბედნიერების მიღწევას (გოგიაშვილი, 2000).

საინტერესოა, რომ ალქიმიურ ტერმინოლოგიაში სიტყვა ელ-
არკანი, თუ იგი სპეციალური დაზუსტების გარეშე იხმარება, აღნიშ-
ნავს ოთხ ელემენტს, ანუ ჩვენი სამყაროს სუბსტანციონალურ “სა-
წყისებს”, რომლებიც შეიძლება გაუიგივდეს შენობის საფუძვლის
ოთხ ქვას, რადგან ამ “საწყისებზე” დამყარებულია მთელი საგნობ-
რივი ქვეყნიერება, რომლის სიმბოლოსაც კვადრატი წარმოადგენს.
ელემენტების (ოთხი სტიქიის) შესაბამისობა კვადრატის ოთხ

კუთხესთან ბუნებრივად ვრცელდება ქვეყნიერების ოთხ კუთხეზე (Генон, 2000 – გვ. 247).

წრისაგან განსხვავებით, რომელიც გარე და შიდა სივრცეს აცალკევებს, ჯერის სიმბოლოთი აქტუალიზირებულია შუაგულისა და ოთხი კარდინალური მიმართულების იდეა.

ქრისტიანულ არქიტექტურაში ცნობილია ზოგიერთი ეკლესიის გუმბათის მოხატულობა, სადაც ცენტრში დომინირებს ქრისტე პანტოკრატორის გამოსახულება გარშემო ოთხი ევანგელისტის ან მათი სიმბოლოების გამოსახულებით, რომლებიც წარმოგვიდგებიან შენობის კუთხეებთან გუმბათის შემაკავშირებელ აფრებზე. ოთხი ევანგელისტი სიმბოლოურად შეესატყვისება ოთხ საყრდენს - ან ქვეყნიერების ოთხ კუთხეს, რომლებსაც ემყარება საკრალური შენობა, რადგან ისინი წარმოადგენენ განხორციელებული სიტყვის “მიწიერ” საყრდენებს და, ამგვარად, გაიგივებულნი არიან არა მარტო ეკლესიის თაკვიდურ ქვებთან, არამედ მთლიანად კოსმოსის საფუძვლებთან ანუ ოთხ ელემენტთან და მათ როგორც საკრალურ, ისე საყოველთაო პირველმიზეზთან (Буркхардт, 1999 – გვ. 98).

“იაკობ სპარსის წამების” ტექსტში მოწამე სამყაროს ოთხივე სივრცის (განზომილების) ტახტის მპყრობელ და ამ ქვეყნის ოთხი სტიქიით აღმკობ ღმერთს ევედრება მოკვეთილი თითის შეწირვას: “შეიწირე თითიცა ესე ჩემი მეოთხე, რომელი ოთხ-ხატედთა საყდართა ზედა მჯდომარე ხარ და ოთხთაგან წესთა შეამკე სოფელი საშუებელად კაცთა” (ბაზლაძე, 2001 – გვ. 14).

გიორგი ამარტოლის სიტყვით კი „პირველთა მათ ოთხთა ნიეთთა დაშხადებელი და ოთხისა კიდეთა სოფლისათა ამათ მიერ შემანივთებელი იესუ ქრისტე ცხოვრებისათვის ჩუენისა განხორციელდა” (გაბიძაშვილი, 1978 – გვ. 52).

- აბაკელია, 1978 - აბაკელია, ნ. - სამეგრელოში სამეცნიერო მივლი-
ნების მასალები 1978 წ. (ხელნაწერი)
- აბაკელია - 1997 - აბაკელია, ნ. - სიმბოლო და რიტუალი ქარ-
თულ კულტურაში. თბ., 1997
- აბაკელია, ალავერდაშვილი, ღამბაშიძე, 1991 - აბაკელია ნ., ალა-
ვერდაშვილი ქ., ღამბაშიძე ნ. - ქართულ ხალხურ დღეობათა
კალენდარი. თბილისი, "კრიალოსანი", 1991
- Абакелия, 1991 - Абакелия, Н. - Миф и ритуал в западной Грузии.
Тб., "Мецниереба", 1991.
- აბულაძე, 1973 - აბულაძე, ი. - ძველი ქართული ენის ლექსიკონი.
თბ., "მეცნიერება", 1973
- ალავერდაშვილი, 1978 - ალავერდაშვილი, ქ. - სამეცნიერო მი-
ვლინების მასალები. სამეგრელო. 1978 წ. (ხელნაწერი).
- ალავერდაშვილი, 1988 - ალავერდაშვილი, ქ. - სამეცნიერო მი-
ვლინების მასალები. იმერეთი. 1988 წ. (ხელნაწერი).
- Альберти, 1935 - Леон-Батиста Альберти - Десять книг о зодчестве
(в переводе В.П.Зубова). В двух томах. т. I. текст. Москва,
Издательство Всесоюзной Академии архитектуры, 1935 г.
- ბაზლაძე, 2001 - ბაზლაძე, მ. - "იაკობ სპარსის წამების" პარხლის
მრავალთავისეული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია. ჟურ.
"რელიგია", 2001წ., 1-2-3.
- ბარდაველიძე, 1941 - ბარდაველიძე, ვ. - ივრის ფშავლებში (დღი-
ური). ენიმკის შობაზე, ტ. XI, 1941, გვ. 69-182.
- Бардавелидзе, 1957 - Бардавелидзе В.В.-Древнейшие религиоз-
ные верования и обрядовое графическое искусство гру-
зинских племен. Тб., Изд. АН Грузинской ССР. 1957.

- ბერიძე, 1986 – ბერიძე, ვ. – სიტყვის კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა. 1912 წ. ფოტოტიპირი გამოცემა თბ., “მეცნიერება”, 1986.
- ბერიძე, 1987 – ბერიძე, მ - სამცხე-ჯავახეთის ტოპონიმიური ლექსიკონისათვის. კრებ. “აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა. VI 1987.
- Буркхардт, 1999 – Буркхардт, Т.- Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. (Пер. с англ. Н.П. Локман). Москва, “Алетейа”, 1999.
- გაბიძაშვილი, 1978 – გაბიძაშვილი, ე. – რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა. თბ., “მეცნიერება”, 1978
- გაბლიანი, 1925 – გაბლიანი, ე. – ძველი და ახალი სვანეთი. ტფილისი, 1925.
- Генон, 2000 – Генон, Р. – Очерки о традиции и метафизике. Санкт-Петербург, “Азбука”, 2000.
- გოგიაშვილი, 2000 – გოგიაშვილი, ე. – ზღაპრის ერთი ქრისტიანული ასპექტი (არჩევანი). ჟურნ. “რელიგია”, 2000 წ. 4-5-6.
- Горан, 1990 – Горан, В.П. – Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, “Наука”, 1990.
- Eliade, 1979 – Eliade, M. – Images et symboles. Paris, Gallimard, 1979.
- Элиаде, 1994 – Элиаде, М. – Священное и мирское. Москва, Изд. Московского университета, 1994.
- თოფურია, 1984 – თოფურია, ნ. – ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან (მევენახეობა-მელვინეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი). თბილისი, “მეცნიერება”, 1984.
- იველაშვილი, 1987 – იველაშვილი, თ. – საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში. თბ., “მეცნიერება”, 1987

- КОО, 1983 – Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. т. VI. Москва, “Наука”, 1983.
- Лавонен, 1984 – Лавонен, Н.А.- Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел. В сб.: “Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов”. Ленинград, “Наука”, 1984.
- მაკალათია, 1985 – მაკალათია, ს. – ფშავი. II გამოც., თბილისი, “ნაკადული”, 1985
- მინდაძე, 1981 – მინდაძე, ნ. – ქართული ხალხური მედიცინა (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით). თბ., “მეცნიერება”, 1981
- Миф.сл.. 1991 – Мифологический словарь (гл. ред. Е.М. Мелетинский). Москва, “Сов. Энцикл.”, 1991
- МНМ, 1992 – Мифы народов мира. Энциклопедия. В двух томах. (гл. ред. С.А. Токарев), Москва, “Сов. энцикл.”, 1991.
- Романов, 1985 – Романов, В.Н. – Из наблюдений над композицией “Махабхараты”. в сб.: “Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., “Наука”, 1985.
- Рыбаков, 1987 – Рыбаков, Б.А. – Язычество древней Руси. Москва, “Наука”, 1987.
- რუხაძე, 1968 – რუხაძე, ჯ. – ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება XIX საუკუნის დასავლეთ საქართველოში. კრებ.: “საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები”. თბილისი, “მეცნიერება”, 1968.
- “საპატრ. უწყ.”, 1999 – სახარების განმარტებანი (მატე, XXII) იოანე ოქროპირის, თეოფილაქტე ბულგარელის და თეოფანე დაყუდებულის მიხედვით. გაზ. “საპატრიარქოს უწყებანი”, 1999, № 35 (4-10 სექტ.).

- “სვან. ზღ.”, 1991 – სვანური ზღაპრები (შემდგენელი უ. ცინდელიანი). თბ., “ნაკადული”, 1991.
- სოხაძე, 1975 – სოხაძე ა. – ასკილის მაგიური მნიშვნელობა და მისი სარიტუალო გამოყენება ქსნის ხეობაში. კრებ. “ქსნის ხეობა” (მასალები ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის). თბ., “მეცნიერება”, 1975.
- სურგულაძე, 1993 – სურგულაძე ი. – ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ., “საშობლო”, 1993.
- Тахо-Годи, 1989 - Тахо-Годи, А.А.- Греческая мифология. Москва, “Искусство”, 1989.
- ქურდოვანიძე, 1986 – ქურდოვანიძე, თ. – ზღაპარ იყო, ზღაპარ იყო... თბ., “ნაკადული”, 1986.
- Chevalier, Gheerbrant, 1973 - Chevalier, J., Gheerbrant, A., - Dictionnaire des symboles. t.I, Paris, Seghers, 1973.
- Чурсин, 1905 - Чурсин, Г.Ф. – Народные обычаи и верования Кахетии. ЗКОИРГОБ, кн.ХХУ. Тб., 1905.
- ხალხ. სიბრძნე, 1963 – ხალხური სიბრძნე. ტ. I, (შემდგ. მ. ჩიქოვანი). თბ., “ნაკადული”, 1963.
- Hehaka Sapa, 1953 – Hehaka Sapa – Les rites secrets des Indiens Sioux. Paris, Payot, 1953.

ცენტრის სიმბოლიკისათვის ზოგიერთ ქართულ შერხულში

ცეკვის სიმბოლური და რიტუალური ფუნქციები მეტად მრავალფეროვანია. თუ შემოვიფარგლებით ყველაზე ნიშანდობლივი მომენტებით, უნდა აღინიშნოს, მითოსურ გმირთა ცეკვა ხელს უწყობს სამყაროს ორგანიზაციას და ციკლურ მოწესრიგებას. ზოგადად, რიტუალური ცეკვა წარმოადგენს მიწასა და ზეცას შორის კავშირის, ჰარმონიის დამყარების საშუალებას, შეუძლია გამოიწვიოს წვიმა, ხელი შეუწყოს გამარჯვებას, სიყვარულს, ნაყოფიერებას; იგი კრეაციის, სამყაროს მოწესრიგების, დაცვის და ამავე დროს რეინტეგრაციის საშუალება, ვიტალური, ინტელექტუალური მოძრაობაა; ანტიკურ საბერძნეთშიც, ინდიელთა მზის ცეკვებშიც, ჩინურ, ინდურ და სხვ. ცეკვებშიც არსებობდა კავშირი მოცეკვავეთა მოძრაობასა და პლანეტების მოძრაობას შორის; ცეკვები კავშირშია კოსმოლოგიურ, ინიციაციურ სიმბოლიკასთან. ითვლებოდა, რომ დერვიშების წრიული ცეკვები ღმერთამდე აღამაღლებდა მათ. ცეკვა ზეციური წყალობის მიღების საშუალებას წარმოადგენდა. ნაყოფიერების გამოთხოვნას ემსახურებოდა საგაზაფხულო ცეკვები. ძველევკვიპტურ ცეკვებში თვით ღვთაებანი იღებდნენ მონაწილეობას. ლუკიანეს მიხედვით, ამ ცეკვებში გადმოცემული იყო ყველაზე საკრალური რელიგიური დოგმები. ძველ საბერძნეთში ცეკვის, რითმული მოძრაობების საშუალებით გადმოცემული იყო მითოლოგიური სცენები. მათი მიზანი იმ კოსმიური და მისტიკური ძალების განახლება იყო, რომლებიც წარსულში მოქმედებდა. რელიგიური და კოსმიური ცეკვა წარმოადგენდა კრეატორისა და კრეაციის იდენტიფიკაციის რიტუალს. იგი უკავშირდებოდა ენერჯის, ძალას, რომელიც განაგებს სამყაროს ტრანსფორმაციებს (Chevalier, Gheerbrant, 1973, t.II; Кеплот, 1994; Самсон, 1987; Сеславинская, 1990). ინდუისტურ ხელოვნებაში შივას ცეკვა გამოხატავდა ერთდროულად ქვეყნიერების შე-

ქმნას, შენარჩუნებას და განადგურებას, რაც განიხილებოდა როგორც ღმერთის განუწყვეტელი ქმედების ეტაპები. შივამ - „ცეკვის უფალმა“ (ნატარაჯა) გაუმხილა წმინდა ცეკვის პრინციპები ბრძენ ბჰარატამუნის, რომელმაც მოახდინა მათი კოდოფიცირება. მოძრაობა გაგებულია როგორც ბრუნვა უძრავი ღერძის გარშემო. ცნობილ ქანდაკებაზე შივა ცეკვავს ქაოტური მატერიის დამარცხებულ დემონზე, მარჯვენა ხელში უპყრია დოლი, რომლის დარტყმის ხმა შესაქმის აქტს შეესაბამება. აწეული ხელის ფესტიით იგი ამყარებს მშვიდობას და იცავს თავის ქმნილებას, მარცხენა ხელში კი უჭირავს ცეცხლი, რომლითაც განადგურებს ქვეყნიერებას (Буркхардт, 1999 - გვ. 47, 49).

ცნობილი ხელოვნების ისტორიკოსი ჰ. ელისი განიხილავდა ცეკვას, როგორც მოვლენას, რომელშიც ყველაფერი ემორჩილება მეტრის, წესრიგის მტკიცე წესებს, ფორმის საერთო კანონების მკაცრ თანმიმდევრობას და მთელისადმი ნაწილების მორჩილებას. ეს ნიშნები მთელ სამყაროს ახასიათებს და შეიძლება ითქვას, რომ მთელი სამყარო ცეკვაა (Ellis, 1929).

კ. გოლეიზოვსკი წერდა, რომ „საფერხულე ცეკვებსა და სიმღერებს სასწაულმოქმედი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ხალხური შეხედულების მიხედვით, ამ საფერხულო გაერთიანებას სამკურნალო თვისებაც გააჩნდა“. ზოგჯერ მათ ასრულებდნენ გაუნძრევლად, ზოგჯერ უბრალოდ ისხდნენ და მღეროდნენ (Жориницкая, 1983 - გვ. 221).

მირჩა ელიადე აღნიშნავდა, რომ საწყისურად ყველა ცეკვა საკრალური იყო, ანუ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მათ ზეადამიანური მოდელი გააჩნდათ. ყოველი ცეკვა იქმნებოდა *in illo tempore*, მითოსურ პრადროში, მითოსური წინაპრის, ღვთაების თუ გმირის მიერ. ქორეოგრაფიული რითმების მოდელი ადამიანის მიწიური ცხოვრების გარეთ არსებობს. ცეკვა მუდამ არქეტიპული ფესტის

იმიტირებას ახდენს ან მითოსურ მომენტს აღნიშნავს. ერთი სიტყვით, ეს არის გამეორება და „საწყისური დროის“ რეაქტუალიზაცია (Eliade, 1949 - გვ. 53; Элиаде, 1987 - გვ. 50).

წრიული რიტუალური ფერხულებისა და წრის მნიშვნელობას ყურადღება მიაქცია ვ. ბარდაველიძემ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სასულიერო ტექსტების, შემდეგ კი ლიფანალის მხატვრობის შესწავლისას (ჭრელა „ფერხულთან“ დაკავშირებით). მისი აზრით, ფერხულის შესახებ არსებულ მასალას ქართველი ტომების უძველეს სარწმუნოებრივ შესხულებათა აღსადგენად დიდი მნიშვნელობა აქვს. ქორბელელას, ფერხისაის, მათთან დაკავშირებული და სხვა სასიძღუროები ხთიშვილთა შესახებ წესჩვეულებათა და მსოფლმხედველობის ანარეკლს წარმოადგენს და გადაჭარბებული არ იქნება იმის თქმა, რომ ეს მასალა თავისებურ გასაღებს წარმოადგენს ქართველ ტომთა უძველესი რელიგიის დასადგენად (ბარდაველიძე, 1938 - 10; ბარდაველიძე, 1953; ბარდაველიძე, 1968).

მკვლევართა აზრით, ფერხულების უძველესი ფორმა წრისებური უნდა ყოფილიყო. ამაზე მეტყველებს საფერხულო წყობის ძველი ქართული სახელწოდებანი. ტერმინები „ძნობა“, „მძნობარი“, „მძნობრი“, ივ. ჯავახიშვილის აზრით, უძველეს ხანაში უმთავრესად გუნდობრივობის ცნებასთან იყო დაკავშირებული და უფრო სარწმუნოებრივ ცეკვის ამსრულებელთა გუნდებს გულისხმობდა. ეს სიტყვები იმავე ძირისა უნდა ყოფილიყო, რა ძირისაც „ძნა“, რომელიც საბას განმარტებით „ყანის კონა“-სა ნიშნავს. შესაძლებელია ამის გამო გვეფიქრა, რომ „ძნობა“ ფერხულისა და ფერხისაის მსგავსი ხელჩაკიდებული „მობმით“ როკვისა და „მძნობარი“ კიდევ მროკველთა გუნდის აღმნიშვნელი ყოფილიყო თავდაპირველად, როგორც წყობა-საგან მწყობრი იყო ნაწარმოები, ისევე ძნობა-საგან მძნობარი და მძნობრი უნდა ყოფილიყო წარმომდგარი. მაგრამ ამ

ტერმინს ასეთი მნიშვნელობა მხოლოდ თავდაპირველად ჰქონია, და-
ახლოებით მე-11 საუკუნემდე. ამ დროიდან მოყოლებული კი ძნობა
უკვე მუსიკასთან დაკავშირებული ჩანს (ჯავახიშვილი, 1990 - გვ.
46-48). -

სულხან-საბა ორბელიანს „ფერხული“ განმარტებული აქვს,
როგორც „მრგვალად წყობა“, განსხვავებით „ფერხისა“-სგან, რომე-
ლიც „მრავალ მობძით როკვაა“ და როგორცა ჩანს მწკრივში ცე-
კვის აღმნიშვნელია.

ფერხულის აღსანიშნავად იხმარებოდა „მრგვალიც“. ასე მაგა-
ლითად: მონადირეები ანთებულ ლამპრებს „მხარსა შეიღებენ, ეგრე
მრგვალსა დააბძენ“ („ხელმწიფის კარის გარიგება“. თაყაიშვილი,
1920); „ყოველნივე ურთიერთას მოკიდებულ არიან, ვითარცა მრგუ-
ლისმომღვლელთა მწყობრნი“ (სარჯველაძე, 1995). დ. ჯანელიძე აღ-
ნიშნავდა, რომ „მრგვალის“ ასახსნელად საინტერესოა, რომ სვა-
ნური „მურგუალ“ ნიშნავს მთელს, ყოველს (ჯანელიძე, 1948 - გვ.
154). ასე რომ „მრგვალი“, „მრგვალის დაბმა“ წრიული ფერხუ-
ლის აღმნიშვნელი ძველი ტერმინი უნდა იყოს (ჯანელიძე, 1948;
Татарაძე, 1970, Гварამაძე, 1987).

უნდა აღინიშნოს, რომ სვანურ ფერხულებში ფეხის მოძრა-
ობათა უძველეს თანმიმდევრობას ანუ საფერხულო სვლას ეწო-
დებოდა „მურგვალ ჭიშხ“ ანუ წრიული სვლა (ნაბიჯი). უეჭველია,
რომ წრიული სვლა დამახასიათებელი იყო წრიული ფერხულე-
ბისათვის, რომელთაც „მურგვალი“ ეწოდებოდათ და წრის ფორმა
ჰქონდათ (Татарაძე, 1970 - 4-5). დ. ჯანელიძის კლასიფიკაციით
ძველ ქართულ სანახაობებში, ქორეოგრაფიული სურათოვნების
მხრივ, ხუთგვარი წყობის ფერხულებს ვხვდებით:

ა) წრისებური, ხელმობძით წყობის ერთ-ორ და სამსართუ-
ლიანი ფერხულები;

ბ) ერთი ან ორი რკალისაგან შემდგარი ფერხულები;

გ) წრისებური ხელმოუბმელი, ერთიმეორის ზურგშექცევით მოძრაეი ფერხულები;

დ) ფერხისები, რომელთაც არა აქეთ მრგვალი, წრისებური წყობა. ფერხისა ორ ან სამ მწკრივად იყოფა, ხელმოუბმული მწკრივები ერთიმეორის პირისპირ ეწყობიან და ურთიერთთან მისვლა-მოსვლით ცეკვავენ და მოძრაობენ;

ე) რთული საფერხულო წყობა აერთიანებს ფერხულთა ყველა ნაირსახეობას. ასეთია, მაგალითად, მეგრული ოსხაპუე და ზოგი სვანური ფერხული (ჯანელიძე, 1948 - გვ. 185, 216).

უბველესი სახეობის საფერხულო წყობად დ. ჯანელიძე მიიჩნევს ერთპირ ფერხულს, რომელსაც თავისის მოძახილი ე.ი. ჰანგისა და სიტყვების მთქმელი ჰყავს, ხოლო ამის „შემზანებელი“ და შემზმობელი მთელი საფერხულო მწყობრია. ერთპირი ფერხულიდან ორპირზე გარდამავალ ფორმას უნდა წარმოადგენდეს „ორსართულა“ ანუ „ზემყრელო“ ორსართულიანი ფერხული. საფერხულო წყობის განვითარების შემდეგ საფეხურს უნდა წარმოადგენდეს ორპირი ფერხული, რომელიც ორ წყებად მღერის; კითხვა-მიგებითი ფერხული; საფერხულო წყობა წრისშიგნითა კენტი და წყვილი ჰანტომიმიკური მოთამაშით, რომელიც ჰანტომიმიკურად გამოხატავდა იმას, რასაც ფერხული იმღეროდა; საფერხულო წყობა წრისშიგნითა მომღერალ-მოთამაშით (ჯანელიძე, 1948 - გვ. 155-166).

მ. იაშვილი ქართული მრავალხმიანობის განვითარების პროცესში გამოჰყოფდა სამ საფეხურს: აკორდულ-ქორალურ წყობას, პოლიფონიურსა და პომოფონურს. ეს საფეხურები შეესაბამება ქართული ხალხური სიმღერის სამ სტილისტურ კატეგორიას. „აკორდულ-ქორალური“ ანუ „საფერხულო“ წყობა, რომელიც ქართული მრავალხმიანობის ქვაკუთხედს წარმოადგენს, გულისხმობს ქორეოგრაფიულ და მუსიკალურ საწყისთა ერთიანობას. ძველქართულ პროფესიულ მუსიკაში ორი ჟანრის - „საგალობლის“ და „ძნობის“

არსებობა საფუძვლიანი არგუმენტია „აკორდულ-ქორალური“ ანუ „საფერხლო“ წყობის კულტივირების „სიძველის“ დასადასტურებლად. ამასთან „ძნობა“ სინკრეტული ტიპისა იყო. მასში ერთ მთლიანობაში შერწყმული იყო ქორეოგრაფიული და მუსიკალური საწყისი. იგი წარმოადგენდა ფერხულს სიმღერის თანხლებით და საკულტო ცეკვის სინონიმი ანუ წარმართული რიტუალის გადმონაშთი იყო. ქორეოგრაფიული ფორმით „ძნობა“ წრიულ ფერხულს, „მრგვალთ წყობას“ წარმოადგენს. მ. იაშვილი გამოპყოფს ორ ფორმას: 1. „მწყობრი“, ფერხულის არქაული ტიპი, რომელიც სწორხაზოვანი მოძრაობის, შერენგის პრინციპზეა აგებული; 2. „მრგვალთ წყობა“ ანუ წრიული ფერხული (Иашвили, 1987).

ე. ვირსალაძის მიერ ფერხულები შესწავლილი იყო ქართულ სამონადირეო ეპოსთან კავშირში, რომელიც ტექსტების მეტად არქაული შესრულების მრავალრიცხოვან ფორმებს გვთავაზობს. სამონადირეო სიმღერების უძველეს ნიმუშთა უმრავლესობა ფერხულებს წარმოადგენს. ერთ-ერთ ყველაზე პოპულარულ ფორმას წარმოადგენდა მრგვალდ - წრიული ფერხული. მეფერხულეთა წრე პირობითად იყოფოდა ორ ნახევარწრედ, რომელთაც თავთავიანთი კორიფე, დამწყები ჰყავდათ. პირველი კორიფეს მიერ შესრულებული სიმღერის სტროფს მთლიანად იმეორებდა „მისი ნახევარწრე“. იგივე სტროფს (ზოგჯერ მცირე ვარიაციით) იმეორებდა მეორე კორიფე, შემდეგ კი მისი ნახევარწრე. ამგვარად, ყოველი სტროფი ოთხჯერ სრულდებოდა. ამგვარი შესრულებისას სიმღერის ტექსტი მეტად ნელა იმღერებოდა, რაც წამყვანს საშუალებას აძლევდა მოეფიქრებინა შემდეგი სტროფი. ფერხულის ეს ფორმა დღემდე არსებობდა აღმ. საქართველოს მთიელთა შორის, აგრეთვე რაჭასა და სვანეთში. თუმცა, ე. ვირსალაძის ერთ-ერთი ინფორმატორის დაკვირვებით, დღესდღეობით მეორე კორიფე უკვე იშვიათად იმეორებს პირველის მიერ შესრულებულ სტროფს. იგი პირდაპირ გადადის მეორე

სტროფზე, რომელსაც მისი ნახევარწრე იმეორებს, რადგანაც ასე სიმღერა უფრო სწრაფად სრულდება. ეს დაკვირვება ერთის მხრივ იმაზე მეტყველებს, რომ ამ ფერხულების შესრულებისათვის საჭირო „ეპიკური სიმშვიდე“ უკვე დარღვეულია, მეორეს მხრივ კი იმაზე, რომ ახალი საფერხულე სიმღერები იშვიათად იქმნება, ძველი კი კარგად ნაცნობია მთელი კოლექტივისათვის და იმპროვიზაციისათვის დროს აღარ საჭიროებენ. არსებობს ფერხულის მეორე ფორმაც. აქ წარმოადგენილია შემსრულებელთა ორი მწკრივი. ისინი ხან უახლოვდებიან, ხან შორდებიან ერთმანეთს. ორივე ფორმა გულისხმობს ორი გუნდის (ორი ნახევარწრისა წრიული ფერხულის შემთხვევაში ან ორი პარალელური მწკრივისა) არსებობას. ამ ორი გუნდის ან მათი კორიფეების შეჯიბრი საფერხულე სიმღერის ძირითად მუსიკალურ ქარგას წარმოადგენდა. სამონადირეო სიმღერები სრულდებოდა როგორც წრიულ ფერხულში (ერთმანეთს „ეჯიბრება“ ორი გუნდი ან კორიფე გუნდით), ისე მეთაურის მიერ გუნდის თანხლებით; გვხვდება აგრეთვე მათი შესრულება სოლისტის მიერ სიმებიანი საკრავის თანხლებით. სამონადირეო სიმღერათა საუკეთესო ნიმუშები ყოფაში არსებობს სიმღერების და ლექსების ფორმითაც, მუსიკალური თანხლების გარეშე (Вирсанадзе, 1976 - 181, 203, 211).

მ. ჩიქოვანი საფერხულო წყობად თვლიდა პროცესიას თრი-ალეთის თასზე, ხოლო პერსონაჟს წრის ცენტრში ღვთაება დალის გამოსახულებად მიიჩნევდა (ჩიქოვანი, 1943 - გვ. 62).

გ. ჩიტაია J.L. Myres-ის სტატიაზე რეცენზიაში წერდა, რომ ავტორი გოზაურის რელიეფის ფიგურებზე სპეციალურად ჩერდება და მიიჩნევს მათ ერთხაზოვან ცეკვად. როგორც გ. ჩიტაია აღნიშნავს, „ქართულმა ეთნოგრაფიულმა სინამდვილემ იცის არა ერთი სახის ცეკვა, რომელიც ნაყოფიერების ცეკვას წარმოადგენს... როგორც ვიცით, ხორუმში, ისევე როგორც ქორბელელაობა წრის სახით ცეკვას წარმოადგენს. ცეკვის პროცესში დროდადრო წრე იხსნება

და კვლავ შეიკვრის ხოლმე. ჩვენი შეხედულებით პროფ. Mytes-ის მიერ აღწერილ გოზაურზე მოცემული რელიეფური სცენა წარმოადგენს არა ერთხაზოვან ცეკვას, არამედ წრედცეკვის იმ მომენტს, როდესაც წრე გახსნილია იმ მიზნით, რომ ის კვლავ შეიკრას. ამიტომ ჩვენ აქ მოცემული გვაქვს არა ბერძნული Syrtos-ის და Kalamatiano-ს სახის ცეკვა, რაც თავის-თავადაც არა ბუნებრივი იქნებოდა, არამედ ჩვენებური აჭარულ-ჭანური ხორუმი და თუშური ქორბეღელაური ცეკვა, დაკავშირებული ნაყოფიერების ღვთაების კულტთან“. (ჩიტიია, 1938 - გვ. 270).

უძველესი ფერხულების ტექნოლოგიურ საფუძვლად ლ. გვარამაძის აზრით ითვლება ჩვეულებრივი ნაბიჯები, რომლითაც მოცეკვავენი მოძრაობდნენ წრიულად ასტრალურ ღვთაებათა გამოსახულებების გარშემო. მზისა და მთვარის კულტის ელემენტები ერთმანეთშია გადახლართული, რაც ასახული იყო ფერხულთა შესრულებაში. სამიწათმოქმედო ფერხულებში აღინიშნება ილეთთა ერთგვარი გართულება - მკვეთრ ხტუნვით მოძრაობებზე გადასვლა სიმღერის და ცეკვის რიტმის აჩქარებით, რაც ავტორის აზრით სიმბოლურად გამოხატავდა სწრაფვას ზევით მზისკენ, ყოველივე ცოცხალის წყაროსკენ. რაც შეეხება სართულებიანი ფერხულების ვერტიკალურ კონსტრუქციას, ძველი მიწათმოქმედნი არა მარტო ილტვოდნენ ზევით მზისკენ, სითბოსა და სინათლისაკენ, არამედ ერთგვარად განასახიერებდნენ ამ რთული „ნაგებობით“ ერთის მხრივ მთური მიწათმოქმედების უმნიშვნელოვანეს პრინციპს - დასამუშავებელ მიწის ნაკვეთთა ტერასირებას, მეორეს მხრივ სიმბოლურად გამოხატავდნენ მრავალრიცხოვან ღვთაებათა ჰანთეონის იერარქიას. შემორჩენილ ცეკვათა ერთი ნაწილი უკავშირდებოდა ნაყოფიერების კულტს. წრიულ მრავალსართულიან ფერხულებში აგრეთვე უნდა ჩანდეს „მუშაითობის“ ხელოვნების ელემენტებიც, რომლებმაც გან-

ვითარების პროცესში თანდათან შეიძინეს მებრძოლი ხასიათის ელემენტები („სამყრელო“, „ციხეხუნა“) (Гварамაძე, 1987 - გვ. 188).

გამოთქმულია აგრეთვე მოსაზრება, რომ ფერხული “ზემყრელო” ძველი ომების დროს ციხესიმაგრეების აღებასთან კავშირში დაიბადა. მეომრები ერთმანეთს მხრებზე ადგებოდნენ და ისე უტყვდნენ სიმაგრის გალავანს. მშვიდობის დროს კი “ზემყრელოს” წვრთნის, მხრებზე ასვლასა და იქიდან მოულოდნელად ძირს ჩამოვარდნაში გავარჯიშების მნიშვნელობა ჰქონდა და სწორედ ეს ძველი საბრძოლო ტაქტიკური ხერხი იქცა “ზემყრელოს” წარმოშობის საფუძვლად (თათარაძე, 1986 - გვ.12, 27).

გ. შარაშიძის მოსაზრებით, ქართველ მთიელთა წარმოდგენით არსებობს ძირეული დაპირისპირება საზოგადოებას, კულტურას, „შინას“ სამყაროსა და ბუნებას, „გარეს“ სამყაროს შორის, ანუ კონტინუალურსა და დისკრეტულს შორის. ქართული მითოსი შეიცავს კომპლექსურ ანსამბლს, რომლის მნიშვნელობანი რამდენიმე დონეზე ვითარდება. ქორეოგრაფიული ასპექტი აქ ისევე მნიშვნელოვანია, როგორც სხვები, რომელთა დამატებასაც იგი წარმოადგენს. ცეკვა თარგმნის თავისი სპეციფიკური საშუალებებით პოზიტიური და ნეგატიური ურთიერთობების სისტემას, რომელიც განსაზღვრავს კულტს, რომელსაც იგი ეკუთვნის. ძირეული ოპოზიცია უწყვეტსა და წყვეტილს შორის უნდა გამომეღავენდეს აქ ამა თუ იმ ფორმით. აქ ერთმანეთს უპირისპირდება ორი ქორეოგრაფიული ტიპი, რომელთაგან ერთი ცდილობს მოძრაობათა უწყვეტობის მიღწევას, მეორე კი პირიქით, მკვეთრი, დაუკავშირებელი ფესტებით გამოხატავს მისწრაფებას ერთიანობის გაწყვეტისაკენ. პირველი ტიპის ცეკვის აღწერისას იგი ხაზს უსვამს, რომ მოცეკვავეთა ორსართულიანი „შენობა“ მოძრაობს ორმაგი წრიული მოძრაობით, როგორც დედამიწის სფერო: იგი ბრუნავს თავისი ღერძის გარშემო და ამავე დროს გადაინაცვლებს სალოცავის მიმართულებით. მონაწილენი ნე-

ლა ცეკვეზენ და ფრთხილობენ, რომ არ დაინგრეს „შენობა“, რომელსაც ისინი ქმნიან. ამ ქორეოგრაფიის კონტინუალური ხასიათი ნათლად ჩანს და კიდევ უფრო ღრმავდება თვით ნაბიჯების ხასიათის მიხედვით: მოცეკვავეებმა აუცილებლად ერთდროულად უნდა გადაადგან ფეხი და ერთიდაიგივე მოძრაობა გააკეთონ. ერთგვარობა უკავშირდება ცეკვის ყველა ასპექტს და ისევე კარგად შეიძინევა მონახაზში, როგორც მოძრაობებში. იგი მიეკუთვნება რელიგიის სფეროს და აღნიშნავს კულტის ყველაზე საკრალურ ფაზას. გ. შარაშიძის აზრით წრე, წრიული ცეკვები უკავშირდება უწყვეტი მოძრაობის ერთგვარობას და უწყვეტობის აღნიშვნის მისია აქვს, მაგრამ ეს მნიშვნელობა არ არის უცვლელი და იცვლება განსახილველი სისტემების შესაბამისად (Charachidzé, 1968 - 709-712).

მრავლადაა წარმოდგენილი ფერხულები ბერიკაობა-ყვენობის დღესასწაულის მსვლელობაში, რომელიც ბუნების აღორძინების დღესასწაულად მიიჩნევა და მითიურ-რელიგიური შეხედულების პრაქტიკულ მოქმედებად გარდასახვის თვალსაჩინო მაგალითად შეიძლება ჩაითვალოს (რუხაძე, 1999). აღნიშნულ დღესასწაულს იკვლევდნენ ივ. ჯავახიშვილი, ვ. ბარდაველიძე, ს. მაკალათია, დ. ჯანელიძე, ჯ. რუხაძე, ნ. ბრეგაძე, ი. სურგულაძე და სხვანი. ამ დღესასწაულს ეხება ჯ. რუხაძის მონოგრაფია („ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში“), სადაც მოტანილია ფერხულების შესახებ მასალა მთელი საქართველოდან, დანართის სახით კი ნაშრომს ახლავს ვ. ბარდაველიძის, დ. მარგიანისა და არს. ონიანის მიერ შეკრებილი მასალა ფერხულების აღწერილობით.

6. მაისურაძე აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურის შესწავლისას წერდა, რომ საქართველოს მთის მოსახლეობაში ფერხულები და მათი თანმხლები სიმღერები, უკანასკნელ დრომდე ძირითადად შემონახულია როგორც საწესო ცეკვები, ამი-

ტომ საფერხულო სიმღერების უნარი მთის კუთხეებში, კერძოდ კი ხევსურეთში, გამოიყოფა საწესო საფერხულო სიმღერების სახელწოდებით. ბარში ფერხულებმა და მისმა თანმხლებმა სიმღერებმა უმეტეს შემთხვევაში დაკარგეს თავისი აღრინდელი დანიშნულება და საცეკვაო უნარის ერთერთ სახეობად გადაიქცნენ. (მაისურაძე, 1971 - გვ. 40)

თუშური ორსართულიანი წრიული ფერხულის - ქორბელელას აღწერისას ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავდა, რომ ამ ფერხულის მიხედვით მომავლის წინასწარმეტყველება ხდებოდა: თუ ქორბელელა იქცეოდა ან ქორბელელას საგალობელი ირეოდა, მაშინ ეს საქონლის, მიწის მოსავლისა და ადამიანის ზიანს მოასწავებდა და, პირიქით, ქორბელელას ვეროვნად შესრულება სიუხვის, სიკეთისა და ბედნიერების მომასწავებელი იყო. ქორბელელას საგალობელში ის ზთიშვილი მოიხსენიება, რომლის სახელობის დღეობაზეც ეს ცეკვა სრულდებოდა, და მას მოუწოდებენ პურის მოსავალი გაადიდოს და საქონელი და ადამიანები გაამრავლოს. ამასთან ერთად, ვ. ბარდაველიძის მოსაზრებით ქორბელელას საგალობელი მალღარი ვაზის კულტს ასახავდა. ტექსტის ეს ნაწილი ფერხულისაგან დამოუკიდებელი საგალობლის სახითაც არის დამოწმებული ხევსურეთსა, ფშავსა და ხევში, ხოლო ცალკე ლექსად კახეთსა და ქართლშია ფიქსირებული. ხევსურეთში მას ვკვარში დღეობის დროს ე.წ. ზეღამდგენი გალობდნენ. ასევე ხატში დღეობის დროს წარმოითქმოდა ის ხევში და, ალბათ, ფშავშიც. ამ საგალობლის გავრცელების ესოდენ ფართო არეალი იმის მაჩვენებელია, რომ ქორბელელა, როგორც საწესო საცეკვაო-საგალობელი, ყველა ქართველი ტომისათვის საერთო უნდა ყოფილიყო. მიუხედავად იმისა, რომ თვითეული ქორბელელას სასიმღერო გარკვეულ ზთიშვილს მოიხსენიებს და მის სახელზეა განკუთვნილი, ყველას შინაარსი თავის ძირითად ნაწილში სავსებით ერთნაირია და ფორმის მხრივაც ერთსა და იმავე ფრაზებშია ჩამო-

ყალიბებული. მასში მოცემულია: 1. იმ ღვთისშვილის სახელი, რომლისთვისაც დღეობაა განკუთვნილი, 2. ღვთისშვილისადმი მიმართვა პურის მოსავლის, საქონლის და ადამიანთა მატებაზე და 3. ბოლოს (ან თავში) მოცემულია ეპიზოდი ხთიშვილის სახელობის ხატის კარზე ალვის ხის ამოსვლის შესახებ. ქორბელელას და ფერხისაის სასიძღეროები სრულდებოდა ხატში ანუ ჯვარში ფერხელის დროს. თუშეთში ხატის მამულის გარკვეულ ადგილზე, უფრო ხშირად მამაკაცების სადგომ ადგილზე, რამდენიმე კაცი მხარი-მხარს გადაებმოდა და წრეს მართავდნენ. მეორე წყება მამაკაცებისა მათ მხარზე შეადგებოდა და აგრეთვე მხარი-მხარს გადაებმოდა. ეს ორსართულიანი წრე ნელი ნაბიჯით და სათანადო რიტმის დაცვით ხატის შენობისაკენ გაემართებოდა, თან მარჯვნივ ტრიალებდა და ქორბელელას სასიძღეროს ამბობდა. სასიძღეროს თითო მუხლს ორპირად ამბობდნენ და, თუ სასიძღეროს ტექსტი მთავრდებოდა ხატის კარზე მისვლამდე, მას თავიდან გაიბეზრებდნენ. ზოგჯერ, როდესაც ცეკვის მოსურნე ახალგაზრდობა ბევრი იყო, ქორბელელას ორ-სამ წრეს გააკეთებდნენ. მაშინ თითოეული წრე რიგ-რიგობით იმეორებდა სასიძღეროს ერთსა და იმავე მუხლს ორჯერ. ქორბელელაზე თუში იკვლევდა თავის მომავალს: თუ ქორბელელა იქცეოდა და სიძღერაც ირეოდა, მაშინ საქონელი და ადამიანი დაგვეხოცებაო და პირიქით, თუ ქორბელელა კარგად მიდიოდა და სიძღერაც შეწყობილ-შეხმატკბილებული იყო, მაშინ საქმე კარგად წაგვივაო, ფიქრობდნენ ძველად თუშები. ხატის კართან ქორბელელა იშლებოდა და სიძღერაც წყდებოდა. ხევსურული ფერხისაიც ხატის მახლობლად დგებოდა. მოცეკვავენი ერთმანეთს ხელიხელ გადაებმოდნენ და წრეს აკეთებდნენ. წრის მონაწილენი ორ გუნდად იყვნენ გაყოფილნი და მათი მეთაურები წრეში ერთი-მეორის პირდაპირ იდგნენ. წრე დაიწყებდა მარჯვნივ ტრიალს, თან ნელი ნაბიჯით მიემართებოდა ხატის კარი-საკენ და თან ფერხისაის სასიძღეროს ასრულებდა. სიძღერას იწ-

ყებდა ერთი გუნდის მეთაური და მას მისი გუნდი ბანს აძლევდა, შემდეგ მეორე გუნდის მეთაური იმავე სიტყვებს გაიმეორებდა და მისი გუნდი კი მას ბანს მისცემდა. ასე მღეროდნენ სასიმღეროს თვითეულ მუხლს ორ-ორჯერ და ხატის კარის შორი-ახლო ფერხისაი დაიშლებოდა და სიმღერაც შეწყდებოდა. ხშირად ეს ფერხული დღეობის დასასრულს ხატიდან წასვლის დროს იმართებოდა, წრე ხატის მოშორებით დგებოდა და სოფლისაკენ მიემართებოდა. მაშინ ამ ფერხულში ქალებიც იღებდნენ მონაწილეობას (ბარდაველიძე, 1938; ბარდაველიძე, 1953; ბარდაველიძე, 1968).

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში დღესასწაულების, კერძოდ სერობა-ათენგენობის დროს შესასრულებელ საფერხისო სიმღერებს თავისი სრულყოფილი სახე დაკარგული აქვს. ასეთ სიმღერებში ჩვეულებრივი იყო სხვადასხვა ღვთიშვილთა შესახებ არსებული ლექსების მოყოლება. ყოველივე ამის შედეგად სიუჟეტურად სხვადასხვა სიმღერები ერთმანეთს უკავშირდებოდა და ერთ მთლიან ტექსტად იქცეოდა. (თ. ოჩიაური, 1967 - გვ. 55, 134).

ჩვენი ინტერესის საგანს წარმოადგენს ზოგიერთი წრიული რიტუალური ფერხული. მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს:

1. ფშავ-ხევსურულ დღეობებში გამართული საფერხულო წრის შუაგულში დგას მხარზე დროშაგადებული ხევისბერი, რომელსაც სიმღერით გარს უვლიან მოფერხისენი. თუშური საფერხულო სიმღერის „ქორბელელას“ შემსრულებელნი კი შუაში ჩაიყენებენ მეჩონგურეს, რომელსაც „მეციხოვნეს“ ეძახიან. მთიდან ბარის სალოცავამდე საკმაო მანძილია, რომლის დაფარვას ზოგჯერ რამდენიმე საათი სჭირდება ამ ხნის მანძილზე არ უნდა შეწყდეს ფერხისა. მომღერლები ერთ საგმირო-მითოლოგიურ ლექსს მეორეს გადააბამენ, მეორეს მესამეს მიაყოლებენ და მღერიან მანამ, ვიდრე აღნიშნულ ადგილს არ მიაღწევენ. იქ კვლავ სიმღერით შემოუვლიან

სასანთლე-საზარუს. ხევისბერი შეჩერდება, მომღერლებს დალოცავს და დრომას მიაბრძანებს „სასვენში“. (მახაური, 1998 - გვ. 11).

2. გ. ცოცანიძის აღწერით თუშეთში ათნიგენობას „მზე რომ ჩასასვლელად დაქანდებოდა, კაცები აიშლებოდნენ, გამოერჩეოდა რამდენიმე ჯანმგარი ჯეილი ქორბელელას გასაკეთებლად. ხუთი კაცი დადგებოდა წრედ ერთუროს მზარგადხვეულნი. ამათ მხრებზე დადგებოდა ოთხი კაცი აგრეთვე მზარი-მზარს გაბმულნი, შუაში ფანდურით ხელში დადგებოდა კიდევ ერთი კაცი - „მეციხოვნე“. ეს ქორბელელა წაღმა ნელი ტრიალით და ჯვარულის სიმღერით დაიმეროდა საჯარიდან ხატის კარისაკენ საკმაოდ დამრეცი, ძნელად-სავალი ფერდობით. ჯვარულს შუაში მდგომი „მეციხოვნე“ ამბობდა და მასვე იმეორებდა ქორბელელაში მყოფი ყველა კაცი ერთ ხმაში. ასე მივიდოდნენ ხატის კარზე, იქ სამჯერ შემოტრიალდებოდნენ წაღმა და დაიშლებოდნენ. ამბობდნენ, გზად ქორბელელას დაშლა სოფლის ზარალს მოასწავებსო, ამიტომ ყველა ცდილობდა, რომ დაუშლელად ასულიყვნენ.

ქორბელელაში სამღერი ჯვარულის ტექსტი ერთია და ყველგან ერთსა და იმავეს მღეროდნენ მცირეოდენი განსხვავებით. ამ ტექსტის ერთ-ერთი ვარიანტი ასეთია:

დღესამ დღეობა ვისია? წმიდისი-დ გიორგისია.
ჯვარ-ჯვარისკრობამ ვისია? კოპალე კარატიისია.
გიორგი-დ გალავანზედა უსართყლოდ იარებოდა.
იბისი-დ გადმონავალზედ ხე-დ ალვად ამოსულიყო,
იმას მოესხა-დ ყურბენი, საჭმელად მოწეულიყო,
იბისი-დ შემცოდე ქალ-ვაჟი უდროოდ დაშაულიყო.
ყმათად უმატე, გიორგი, თუ გინდან მოსახელენი,
ცხვარსად უმატე, გიორგი, თუ გინდა ქაჯანგიანი,
პურსად უმატე, გიორგი, თუ გინდან კოდნი სამსვენნი,
ქალ წყალზე დაგვიანდება დაბანას ხელპირისასა,

ვაუ ღარბაზს დაგვიანდება, შესმასა ბარძიძისასა.

ყმათალ უმატე, გიორგი, თუ გინდან მოსახელენი.

მხოლოდ დოჭუს სახეოში ამბობენ განსხვავებულ ჯვარულს:

გიორგი სახეოსას გაღმარჯვებია, ჰომ ლი ლი ლი ლი;

გმირ კოპალე კარატისას გაღმარჯვებია, ჰომ ლი ლი ლი ლი;

ფიწალე დოჭუსთავისას გაღმარჯვებია, ჰომ ლი ლი ლი ლი;

დედა მარიამს გაღმარჯვებია, ჰომ ლი ლი ლი ლი;

გიორგი გომეწრისას გაღმარჯვებია, ჰომ ლი ლი ლი ლი.

მთელი თუშეთის სალოცავენს ჩამოთვლიან. ქორბელელას გაკეთების წინ შულტა ჯვარის ნიშთან არაყიან ტიკტორას დადებს. ქორბელელას დაშლისთანავე ყველანი ამ ტიკისაკენ გაიქცევიან. ვინც მიაწრებს და ამ ტიკს გაიტაცებს, იგი იმისია, ის ასმევს გამარჯვებისას.“ (ცოცანიძე, 1990 - გვ. 148-149).

3. „მარხვაშემოის“ ღამისათვის დოჭუში „საზორცისკვირაო“ აღუდსაც ხარშავდნენ. ხინკალს ისევ ნათე აკეთებდა. კვირა საღამოს მთელი სოფელი სხვა სოფლებიდან მოსულ სტუმრებთან ერთად საჯარეში მოიყრიდა თავს. ამ ღამეს სცოდნიათ „ფერხისაის ჩაბმა“. ჯარის დაშლის წინ ნათე ერთ საწდეს აღუდით ააესებდა და შუა საჯარეში დადგამდა. მის გარშემო ხალხი წრედ დადგებოდა ერთიმეორის ზურგს უკან, ხელში ანთებული სანთლებით. წინ ხელოსანი მიდიოდა ფანდურით ხელში და უკან სხვები მიჰყვებოდნენ. საწდეს გარს უვლიდნენ ნელი სელით და თან ჯვარულ სიმღერას ამბობდნენ:

ბორბლისთავს ციხეს აგებენ, თეთრის მარილის ქვისასა,

შიგდამივ გალოს ატანენ გრძელ-გრძელსა, მითხუმიასა,

არას გაგატანთ, ქისტებო, დროშას კარატის ჯვრისასა,

მთა-მთა მოვლიოდ კოპალე, ნაპრალს მოამტკრევს მთისასა,

ჭალაზე მოდის ფიწალე, ალთოს მონჩქლევს წყლისასა,

გიორგის გაღმარჯვებია, გიორგის გომეწრისასა.

ამ „ფერხისას“ ჩაბმადის ჯარიდან წასვლის უფლება არავის ჰქონდა. ამის შემდეგ ალუდიან საწდეს დაცლიდნენ და ჯარი გათავდებოდა“ (ცოცანიძე, 1990 - გვ. 94-95).

4. ალ. ოჩიაურის მიერ ფშავში ფერხული შემდეგნაირადაა აღწერილი:

„საყაჭე ჰქვია ადგილს. ეს ადგილი არის ყველაზე მაღალ მთაზე, სადაც მდებარეობს საყაჭეს სვეტის ანგელოზი. დღეობა ათენგენა პირველად აქ იწყება. მთავარანგელოზში ხუთშაბათ დღეს დროშას ააბამდნენ, ლულს გახსნიდნენ, ჩაასხამდნენ ტიკებში და დროშის წინამძღოლობით გაემართებოდნენ საყაჭის წვერისაკენ... პარასკევს საკლავს არ კლავდნენ. ყველას უნდა მოესწრო ხუთშაბათს დაკვლა. სუფრობა კი პარასკევსაც იცოდნენ. პარასკევ საღამოს ფერხისას დააბამდნენ და გამოემართებოდნენ პირთავეკვე. ფერხისას თან ქალ-რძალიც მოჰყვებოდა, კარგა მანძილს გამოივლიდნენ, მერე დაიშლებოდა ფერხისა...

სამშაბათ დილას ხევისბერი დარეკდა ზარს და მთელი მლოცავი ზარის ხმაზე ფეხზე ადგებოდა...

შუადღის დროს, როცა აქ ყველა წესი შესრულდებოდა, მედროშე დროშას ააბრძანებდა და ეკლესიის წინ, შუა მოედანზე გაჩერდებოდა დროშით. ამ დროისათვის ხალხი წამოსასვლელად მომზადებული იყო. დააბამდნენ ფერხისას ისე, რომ დროშა ფერხისას შუა ადგილზე რჩებოდა და მის ზარს აწკარუნებდა. ერთი კაცი კიდევ სხვა იდგა ფერხისის შუაში და მომღერლებს ლულს ასმევდა იმის შესანდობრად, ვის სიმღერასაც მღეროდნენ. სიმღერა რომ მოთავდებოდა, ფერხისა დაიშლებოდა, მედროშე მხარზე დროშას გაიღებდა და მლოცავს ისევ წინ გაუძღვებოდა. მათურის ხეზე იყო კიდევ მარიამწმინდის ხატი და პირდაპირ ამ ხატში ჩამოვიდოდა მლოცავიც და დროშაც... სამშაბათი მარიამწმინდაში დაღამდებოდა. აქაც ფერხისას დააბამდნენ და მღეროდნენ საგმირო საფერხისო სი-

მღერებს. ფერხისა რომ დაიშლებოდა, ხევისბერი დროშით წინ გამოუძღვებოდა ხალხს.“ (ოჩიაური, 1991 - გვ. 243-247).

5. ფშავშივე „მარიანობას ხთიშობელში ხევისბერი გამოაბრძანებდა ღვთისმშობლის ხატს. ხალხი ქუდმოხდილი ფეხზე ადგებოდა. ხევისბერს ხელში დიდი კელაპტარიც ეჭირა და დაამწყალობნებდა ხალხს. ხალხი დააბამდა ფერხისას, შემოუვლიდნენ ეკლესიას გარშემო ფერხისით; ფერხისა იყო ხელი-ხელს ჩაკიდებული ხალხის წრე. მღეროდნენ ორ გუნდად. სიმღერის თავი ერთი იყო და იმის მოპირდაპირე მხარეს მეორე მომღერალი იმეორებდა პირველი სიმღერისავე სიტყვებს, პირველს პირველი მხარე აძლევდა ბანს. მეორე მხარე ჩუმად იყო, ვიდრე პირველნი სიტყვას სიმღერით დააბოლოებდნენ; შემდეგ ამავე სიტყვებს მეორე მომღერალი მღეროდა და მისი მხარის ხალხი ბანს აძლევდა. მღეროდნენ საგმირო სიმღერებს. უფრო გავრცელებული იყო შემდეგი სიმღერები: “თუ მკითხავთ, ამავეს ვიამბობთ ჩემსა და ხირჩლას ძისასა, /შვეიყარენით მარტონი სამძღვარსა მუხრანისასა, /პური მთხოვა და ვაჭამე, ირჩევდა თათუხისასა/“ და ა.შ. (დროშა გამოაბრძანებდა მარტო მარიანობას, სხვა დღეობებში არ გამოდის. ფერხისას რომ დაამბენ და ნიშისაკენ ხატის წინამძღვრობით გაემართებიან, მაშინ დროშაც მხარდამხარ მიჰყვებოდა ხატს. დროშას ნიშზე მიაყუდებენ და ხატს კი კოშკზე დააბამებენ მისთვის განკუთვნილ ადგილზე).

აქვე ახლო, ხატის აღმოსავლეთ მხარეს, პატარა კოშკი იდგა და ფერხისა იქით გაემართებოდა. ჩავიდოდნენ კოშკთან სიმღერით. ფერხისას წინ მიუძღვებოდა ხევისბერი, რომელსაც ხატი ეჭირა ხელში. ამ ნიშსაც სამჯერ გარშემო შემოუვლიდნენ. მესამედ რომ შემოუვლიდნენ, ფერხისა დაიშლებოდა... საღამომდე ამ ნიშთან ატარებდნენ დროს. საღამოზე ხევისბერი გამოაცხადებდა ხატის და დროშის მიბრძანებას თავის ადგილზე. მდღროშე აბრძანებდა დროშას, ხოლო თავხევისბერი ხატს; ხალხი ისევ ფერხისას დააბამდა

და მღერით გამოემართებოდნენ დარბაზისაკენ, რომლის გვერდით საჯარეც იყო ხალხისათვის. სიმღერით და დროშის ზარის წკარუნით ხალხი მივიდოდა თავის ადგილზე. აქ დასტურნი ჩადგებოდნენ ფერხისის შუაში, დაიდგამდნენ ლუდიან ჩხუტს და მომღერლებს თასით ასმევდნენ. ამ დროს ფერხისა ნელ-ნელა გარშემო ტრიალებდა. თუ ერთი სიმღერისთავი დაიღლებოდა, ან საფერხისო სიმღერები შემოაკლდებოდა, ამ შემთხვევაში სხვა ახალი მომღერალი შეცვლიდა. როცა მოთავდებოდა სასმელი, მომღერალი გამოვიდოდა და დაიძახებდა: თუ გინდათ კიდევ ვიმღეროთ, თუ გინდათ გავათავოთო. მეორე მომღერალი: არალე გავათავოთო. პირველი მომღერალი: მცხეთა აივსო კირითა, თქვენი ღუშმანი ჭირითა. მერე დაიშლებოდა ფერხისა... მესამე დღის ბოლოს ხვეისბერი დაიძახებდა: ხატი შევაბძანოთო. ხალხი აიშლებოდა, დააბამდნენ ფერხისას, დროშას და ხატს მათი მკადრები ააბძანებდნენ და წავიდოდნენ თავისი სამკვიდროსაკენ. ფერხისა თან გაჰყვებოდა და მიაცილებდნენ დარბაზის კარამდე სიმღერით. ეს იყო უკანასკნელი წესი ამ დღეობისა, ამის შემდეგ შეეძლო ხალხს შინ წასვლა“ (ოჩიაური, 1991 - გვ. 182-4).

ნ. „ამაღლების შემდეგ მოდიოდა დღეობა საღმურთობა. ეს იყო მკათათვის პირველებში... სღმურთობას უფროსი ხვეისბერი დროშას ააბრძანებდა, იქ მყოფ ხალხს დაამწყალობებდა. მოუტანდნენ თასით ლუდს და ერთ ფეხ ანთებულ სანთელს. ამ დროს ხალხი ქუდმოხდილი იდგა. ხვეისბერი აღიდებდა ხატს. მერე სხვა დასტურ ხვეისბერებიც დაამწყალობებდნენ. დროშით წინ გამოუძღვებოდა ხვეისბერი. ხალხი ფერხისას დააბამდა და ფერხისულის მღერით ყველანი წამოვიდოდნენ მარიანგისაკენ. ფერხისაში ერთი იძახებდა სიმღერისთავს და მის მხარეზე მყოფი ხალხი ბანს ეტყოდა. ამათი მღერის დროს მათი მოპირდაპირე ჩუმად იყო. პირველი მომღერალი სიმღერას რომ გაათავებდა, ამავე სიტყვებს გაიმე-

ორებდა მოპირდაპირე მხარიდან ერთ-ერთი კაცი და სხვები ბანს ეტყოდნენ და ასეთის მღერით მოვიდოდნენ მარიანგას. ფერხულში მღეროდნენ ისეთ სიმღერებს, უფრო საგმიროს, რომელიც ხატებთან იყო დაკავშირებული:

ვინა თქო, ენამც გახმება, - მითხოს გაბევრდა ცხვარიო,
გაიგო ლაშარის ჯვარმა, წელთ შამაირტყა ხმალიო,
შასთვალა მშავლის შვილებსა, მათთ შამოვაელოთ თვალიო,
წელჩი გაიგდო მათრახი - შვიდკეცი შვიდი მხარიო, (და
ა.შ.)

ამ სიმღერით გზადაგზა წრედ ხელიხელჩაკიდებულნი მიდიოდნენ, მარიანგას რომ მივიდოდნენ, თუ სიმღერა დამთავრებული არ ექნებოდათ, ფერხისა არ დაიშლებოდა, ტრიალებდნენ გარშემო და მღეროდნენ, სიმღერა რომ დამთავრდებოდა, ფერხისაც დაიშლებოდა და ყველანი ხმამაღლა დაიძახებდნენ: „გაუმარჯოს დიდ ლაშარის ჯვარს, გაუმარჯოს დიდს თავარმოწამეს, გაუმარჯოს!“ ფერხისა რომ დაიშლებოდა, ყველანი ქულებს მოიხდიდნენ და პირკოშკისაკე მიბრუნდებოდნენ, სადაც თავარმოწამის დროშა უკვე დაბრძანებული იყო და ხვეისბერიც იქ იდგა პირხალხისაკე, ხალხი მუხლს მოიყრიდა და მოსთხოვდა თავის სალოცავს მადლს... მემრე ადგებოდნენ, ხვეისბერი დაამწყალობებდა: „დიდება დიდს თავარმოწამესა და ადგილისდედა ხთიშობელსა, წყალობით იყოს თქვენზედა თქვენ შვილთა და ქალ-ქალიშვილთაზედა, მრავალი ეს დღე მშვიდობისა მოგგვაროსთ.“ „თქვენიცამც მწყალობელია“ - იქნებოდა ხალხის პასუხი... დღის ბოლოს ყველა ქუდმოხდილი და ჩოქმონხრილი მოსთხოვდა მადლს და დააბამდნენ ისევ ფერხისას“ (ოჩიაური, 1991 - გვ. 26-28).

7. „პარასკევს მოთავდებოდა ყველა წესების შესრულება. მზე რომ გორს დაუახლოვდებოდა, ხვეისბერი ზარს დარეკდა. მლოცავი ხალხი პირჯვრის წერით მადლს მოსთხოვდა და კარატეს წასა-

სვლელად მზადებას შეუდგებოდა. მოიყვანდნენ ცხენებს, აჰკიდებდნენ ბარჯს, ჩამოგროვდებოდნენ მოედნის ბოლოში წამოსასვლელ გზასთან და გაიმართებოდა თამაშობა. ცეკვავედა ოროლი ერთად, ქალი და კაცი, ხნიერი ქალებიც კი ცეკვავდნენ. ამ დროს ხევისბერი დროშასთან მივიდოდა. მას ვერცხლის თასით ზედაშეს მიაართმევდნენ. იახსრის სადიდებულოს დალევდა ისაც და სხვებიც. ხევისბერი დროშას მარჯვენა მხარზე გაიდებდა და ხატის თანამყოლნი აქედანვე ფერხისით გამოჰყვებოდნენ დროშას. მიუახლოვდებოდნენ მლოცავ ხალხს, რომლებიც ქუდმოხდილნი იდგნენ. ცეკვას თავს ანებებდნენ, ქალები ცხენებს დაიჭურდნენ და ქვევით გადადგებოდნენ, ვაჟები კი ფერხისას დააბამდნენ და შამღერებდნენ საგმირო სიმღერებს: ან ხთიშვილთან დევების ბრძოლის შესახებ, ან რომელიმე ლექსს გმირობაზე. სიმღერით ფერხისა ჩამოვიდოდა არაგვის პირზე და დაიშლებოდა.“ (ოჩიაური, 1991 - გვ. 80).

8. „ამაღლების შემდეგ მოვიდოდა დღეობა სერობა... სერობას ლუდიც მზადდებოდა, დროშაც გამოდიოდა, სასანთლეში სანთლებიც ენთებოდა, ზარიც ირეკებოდა. ყველა წესი სრულდებოდა, რაც კი ხატს უწესობს... ამ დღეობაში შორიდანაც მოდიოდნენ... იდგა საყვინო და სვამდნენ ლაშარის ჯვრის პიროფლიანთ შასანდობარს. დანარჩენი წესები სრულდებოდა ყველგან ერთნაირად. სერობას პირქუშის კურეტებიც ბევრს მოუდიოდათ. დღეობა იყო ერთ დღე-ღამეს, მეორე დილას გამოილოცავდნენ. სერობას პირქუშში ფერხისა იცოდნენ. პირქუშისა და ხთიშობლის ნიშნები ახლო-მახლო იყო. პირქუშში დააბამდნენ ფერხისას და გადავიდოდნენ ხთიშობელში ფერხისულის მღერით. აქ ლუდი პირქუშიდან იყო გადატანილი და ფერხისაში ჩაბმულ ხალხს დაშლამდე დაალევინებდნენ. როცა ყველა დალევდა, სიმღერისთავი იმღერებდა: „მცხეთა აივსო კირითა, თქვენი ღუმმანი ჭირითა“ და დამთავრდებოდა ფერხისა. მეორე

დღეს საღამო ხანზე გამოილოცავენ.“ (ოჩიაური, 1991 - გვ. 176, 177).

9. „ხატობის დროს იმართებოდა ლაშარის ჯვარის საბჭო. საბჭო რომ გასარჩევ საქმეს მოათავებდა, ყველა მუდროში ხევისბერი თავ-თავის დროშას ააბრძანებდა „ლაშარის ჯვარის ხევისბერი ერთ თას-სადიდებელზე და სანთელზე ადიდებდა ჯერ ლაშარის ჯვარს და მერე ფშავის ყველა ხთიშიელთ და ანგელოზთ. ამ სადიდებლის დროს თავ-თავის დროშა ყველას ხელში ეჭირა და ნულა აწკარუნებდნენ დროშის ზარს. ეს სადიდებელი ყველა ხევისბერს ჩამოურიგდებოდა და ამწყალობებდნენ ლაშარის ჯვარის ყმათ. შემდეგ ყველანი მხარზე გაიღებდნენ თავ-თავის დროშას და წავიდოდნენ საკვირაოსკენ. წინ გამოუძღვებოდათ ლაშარის ჯვარის დროშა, მერე კოპალა, იახსარი და სხვები. საკვირაო ლაშარიდან შორს არ არის, არაგვი ჩამოუდის შუაზე - ერთი წყალს გაღმაა, მეორე გამოღმა; დროშები რომ გაუძღვებოდა, ხალხი ფერხისას დააბამდა და გაემართებოდა საკვირაოსაკენ. აქ იყო დარბაზი, სალუდე, საზარე. აქვე იყო კოშკი ანუ კვრივი იმდენი სიდიდისა, რომ თორმეტივე თემის დროშა ზედ მიყუდებული თავსდებოდა. ხალხი თავის სადღეობო ადგილს გაჩერდებოდა, დროშებს კი მიაბრძანებდნენ საკვირაოს კვრივზე.“ (ოჩიაური, 1991 - გვ. 195).

10. „ხთიშობელს ვენახი არსად ჰქონდა და არც კულუხი... როგორც სხვა დღეობებში, ისევე ათენგენასაც ღუფი მზადდებოდა. ათენგენაც ერთ დღეს იყო აქ. ამ ხატობაში მლოცავი მოუდიოდა და მოუდიოდათ საკლავები, სასოფლო საკლავიც იკვლოდა, იმართებოდა სუფრები, მხიარულობა, მღერა და სხვა. წასვლის დროს ფერხისას დააბამდნენ. რომელ სიმღერასაც მოისურვებდა სიმღერისთავი, იმღერებდა და ფერხისის ერთი მხარე მას ეტყოდა ბანს; სიმღერის თავის სიტყვებს გაიმეორებდა. მის მოპირდაპირე მხრიდან მეორე მომღერალი და მის მხარეზე მყოფნი მას მისცემდნენ ბანს. ხელი-

ხელ გაკიდებულნი გარშემო ტრიალით გამოემართებოდნენ და როცა სიმღერა გათავდებოდა, დაიშლებოდნენ. ყველა წავიდ-წამოვიდოდა.“ (ოჩიაური, 1991 - 224-5).

11. საყდარა იყო [ყოზჩის] ხთიშობლიდან ნახევარი ვერსით დამორებული. აქ ილოცავდნენ წმიდა გიორგის, ერთი კოშკი იდგა ტყეში, პატარა ველში, გარშემო დაბურული ტყე იყო... მლოცავი ხალხი რომ მიუახლოვდებოდა, ფერხისას დააბამდნენ და ფერხისული მღერით მივიდოდნენ კოშკთან ახლო, საფერხისო სიმღერა აუცილებლივ საგმირო რამე იქნებოდა. ფერხისა კვრივთან ახლო დაიშლებოდა და ყველანი ქუდმოხდილნი პირკოშკისაკენ პირჯვარს დაიწერდნენ.“ (ოჩიაური, 1991 - გვ. 260).

12. „ სადაც დროშა კოჭს იკიდებდა, ამ ადგილს ქვიან საზრუტუნანი. კარგა დასვენების და დაღვევის შემდეგ, საზრუტუნადან ხალხი აიშლებოდა, წინ ისევ გამოუძღვებოდა დროშა. საღამო ხანზე ამოვიდოდნენ დასახელებულ ხატში. აქ ერთი პატარა კვრივი იდგა წმინდა გიორგისა და გარშემო ბალახიანი მოედანი ჰქონდა. ხალხი დააბამდა ფერხისას და სამჯერ შემოუვლიდნენ კოშკს ფერხისით. პირველად იმღერებდნენ

წმინდის გიორგის კარზედა ხე ალვად ამოსულაო,
წვერად მოუსხამ ყურძენი, საჭმელად შამოსულაო,
მაგის უჭმელი ქალ-ვაჟი უდროოდ დაშაულაო.

ამის შემდეგ იმღერებდნენ საგმირო სიმღერებს. გოგოლაურთ ძველად ჰყავდათ ლაშქარის წინამძღვარი და მეომარი კაცი გარა თურმანაული. იმაზე ნათქვამი სიმღერებიდან ერთ-ერთს იმღერებდნენ და მერე იმის შესანდობარს დალევდნენ... კოშკს სიმღერით რომ უვლიდნენ, ხევისბერი დროშით ხელში იდგა კვრივთან და დროშას აწკარუნებდა; მესამედაც რომ შემოუვლიდნენ, ყველანი ქედებს მოიხდიდნენ, ფერხისას დაშლიდნენ და კოშკის დასავლეთ მხარეს დადგებოდნენ პირ-კოშკისა და პირ-აღმოსავლეთისაკენ. იწერდნენ

პირველად და ეხვეწებოდნენ წმიდა გიორგის და კოპალას: გვიშველე და შენთ ყმათ მარცხი და ზიანი მოაშორე, ამრავლე მათი კაცი და საქონი, კაცი შენდა ყმად და საქონი შენდა ზღუნადა. ამის შემდგომ ხევისბერი ეტყოდა: წყალობა ჩვენი სალოცავებისა, წყალობა, მოსულთა ყმათაცა და სხვა მლოცავთაცა. წყალობით მოგვეგებონ ჩვენი სალოცავები, გამრავლოსთ კაციცა და გიმრავლოსთ საქონ-საქონიცა დალოცვილმა.“ ხალხიც უპასუხებდა ნელი ხმით: მწყალობელია დალოცვილი, ჩვენი სალოცავი. ხევისბერი დროშას ააბრძანებდა და გაემართებოდა მარცხნიდან მარჯვნივ კოშკისათვის გარსშემოსავლელად. ხალხი ფერხისას დააბამდა და მიჰყვებოდნენ ხევისბერს. კოშკს სამჯერ შემოუვლიდნენ დროშით და ფერხისით, მესამედ რომ მოვიდოდნენ დასავლეთ მხარეს, ყველანი ქუდმობდილნი შეეხვეწებოდნენ თავის სალოცავს: გვიშველე, ცოდვები გვაპატივე და ყველა გაჭირვებიდან დაგვიხსენიო. ისევ დააბამდნენ ფერხისას და ცოტა გზას დროშას ფერხისის მღერით გამოაცვილებდნენ. მერე დაიშლებოდნენ. აიკიდებდნენ თავ-თავის ბინას და ჩამოვიდოდნენ ისევ საზრუტუნაში. აქ დროშა ისევ კოჭს მოიკიდებდა, ხალხი შეისვენებდა, ხევისბერი კიდევ ადიდებდა კოპალას და წმინდა გიორგის (მოძმეთ უწოდებდნენ) და სხვებიც გაიმეორებდნენ სადიდებულოს“ (ოჩიაური, 1991 - გვ. 265-266).

13. ახალწელ ღამეს ლიტანიობა ეწოდებოდა. „მეკვლეს ოჯახიდან ხატში გაატანდნენ ხინკლით, თაფლ-ურბოთი, მწვადით და თხილ-კაკლით გაწყობილ სუფრას. მიიტანდა და ეს სუფრა დაილოცებოდა დარბაზში ამ სუფრის პატრონის მიცვალებულთათვის. ჭამდნენ დასტურ-ხევისბრები. მემრე დააბამდნენ ფერხისას დარბაზის კარში და წამოვიდოდნენ ფერხისით სოფლისაკენ. ფერხისით სოფელს მოუახლოვდებოდნენ და დაიშლებოდნენ. აქედან ვინაც ვის სურდა, დაპატიყვებდნენ თავის საკუთარ მეკვლედ.“ (ოჩიაური, 1991 - 236-237).

14. ს. მაკალათიას აღწერით, კოპალობას ან ციხე-გორობას უძილაურები მკათათვის ბოლო რიცხვებში იხდიან (28 მკათათვეს). „მზის ამოსვლისას დასტურმა ზარი დარეკა. ხალხი წამოიშალა. ყველამ პირი აღმოსავლეთისაკენ იბრუნა, პირჯვარი გადაისახეს და წასვლის სამზადისს შეუდგნენ. მეორე ზარის ხმაზე მლოცავი ხატის ნიშთან მიქუჩდა და ხვეისბერმა ხელში დროშით წმ. გიორგი კოპალას სახელით მეხატენი დალოცა. გააბეს წრე, შიგ ხვეისბერი დროშით დადგა და დაიძახეს „ხატიონის ფერხისა“. დაიმღერეს მოძახილის კილოთი და ხშირად იმეორებდნენ წმ. გიორგი კოპალა მეცხვარეთა მფარველო, უძილაურთა გვარის პატრონო და სხვა. ფერხისა გაგრძელდა ნახევარ საათს, შემდეგ დაუკრეს ფანდური და პირველად ხელში დროშით დასტურმა ითამაშა. მას თითქმის ყველანი გაეთამაშნენ. ბოლოს ხვეისბერი ხალხს გაუძღვა და მლოცავი ხატის წვერისკენ დაიძრა, რომელიც 4-5 კილომეტრით არის დაშორებული. ამ მთას მუჭის მთა ეწოდება და აქ „იომის კალოზე“ აგებულია კოპალას წვერის საბრძანისი ნიში... მზე რომ გადაიხარა, დაიწყო სადოღედ სამზადისი. დასტურებმა ღიღი ტაშტით „საყეინო“ ლუდი დადგეს. ყველანი რიგით მიდიოდნენ, იჩოქებდნენ, პირჯვარს გადაიწერდნენ და დაოთხილები ლუდს შესვამდნენ. დაირეკა ზარი და მხედრებიც ცხენებზე მოექცნენ. წინ მათ ხვეისბერები გაუძღვნენ და ფერხისას მღერით ხატის ნიშს სამჯერ შემოუყარეს. ცხენოსნები გამოსაქცევი მიჯნისაკენ წავიდნენ... სალამოს ხატის მოწმინდარ-მლოცველებმა ფერხისა შეასრულეს და მეხატენიც დაიშალნენ.“ (მაკალათია, 1985 - გვ. 210).

15. ქმოდის თავის წმინდა გიორგის ხატობა 17 ივლისს იწყება (ახალი სტილით). ხატის ნიში სოფლიდან მოშორებით ერთ მაღალ მთის წვერზეა აგებული. სალამოს ხატის ზარები დაირეკა, მეხატეებმა „ფერხისა“ გააბეს და მლოცავი ხატის წვერიდან მის

საბრძანისში დაეშვა, სადაც მოთავესებულია ხატის ბეღელი, საბერო, სალუდე და სახარბაკე (მაკალათია, 1985 - გვ. 206).

16. წელიწადი ხეესურეთში: „ჭირის პატრონის კარზე სმა, მღერა და თამაშობა გრძელდება, აქ მთავარ როლს თამაშობს თვითონ ჭირის პატრონი. როცა აქ ყოფნა მოსწყინდებათ, ახლა გამოიგონებენ რამე ხუმრობას, წავლენ ჯვარში, ან „დაამბენ ფერხისას“ და მღერიან ორ გუნდად საგმირო სიმღერებს... ფერხისა სოფლიდან წავა ჯვარში სიმღერით... თუ ჯვარში მისვლამდე ერთი სიმღერა გამოილია, მეორეს იტყვიან. სიმღერის ორ გუნდად მღერით მიუახლოვდებიან ჯვართ. ქალები გამოეყოფიან და მინდორზე დასხდებიან, მამაკაცები განაგრძობენ გზას და სიმღერით მივლენ დარბასის კარში. იქ დაიშლებიან, მადლს მოსთხოვენ ჯვარს, მერე ისევ ჩაებმიან და განაგრძობენ სიმღერას. ჯვარიენები გამოვლენ და ეტყვიან: „მაგვიხვეით მშვიდობით, წყალობა ხეპწიფისა“; ისინი მღერას განაგრძობენ, მხოლოდ მადლობის ნიშნად ჯვარიონთ თავს დაუკრავენ. ჯვარიონნი გამოიტანენ არაყს, ლუდს, ჩადგებიან წრის შუაში (მომღერლები წრიულად ნელა გარშემო ტრიალებენ) და დაალევინებენ ყველას. დაიშლება ფერხისა და დასხდებიან დარბასის კარში. ფერხისას დაალევინებენ „საშიგაო“ ლუდს (საშიგაო ლუდი ჰქვია, რომელიც იხარჯება შიგ დარბასში, - ე.ი. ჯვარიონნი რომელსაც სვამენ. ეს ლუდი არის საუკეთესოდ გაკეთებული, მეტად ნადუღარი და სვეც მეტი აქვს).“ (ოჩიაური, 1988 - გვ. 78).

17. „მგელა ჯაბუშანური წმინდანად მიაჩნდათ. დასაფლავებულად ცალკე არის - ახიელის პირდაპირ მთაზე პატარა ვაკეა, სოფლიდან ერთი კილომეტრის მანძილზე... მის საფლავზე პატარა ნიშია აშენებული და როგორც წმინდანის საფლავს, ყველა პატივს სცემს... ერთ-ერთ ზაფხულის დღეობაში - ათენგენას მისი შვილიშვილები და მთელი მათი გვარი დღეობას იხდიან იქ. წაიღებენ ლუდს, დაპატიჟებენ სოფლიდანაც ხალხს, დაკლავენ ერთ ცხვარს,

მოზარშავენ ხორცს და ყველა იქ მყოფთ გაუმასპინძლდებიან ხორციით, პურიტ და ლუდით. ერთ დღეს იქ კაი დროს ატარებენ მღერით, ცეკვით და ქეიფობით. საღამოს ჟამზე ფერხისას დააბამენ, სიმღერებს იმღერებენ მგელაზე ან მის შვილ ახალაზე, რომელიც ღილღვლების მტერი იყო და ხოცავდა მათ. ამ სიმღერით საფლავს სამჯერ გარეშემო შემოუვლიან და წამოვლენ სოფელში. მგელასათვის ისე დალოცვა არ იციან, როგორც სხვა მიცვალებულისათვის“ (ოჩიაური, 1988 - გვ. 124).

ხვეში გერგეტულაჲ-ს და აბარბარე-ს სახელწოდებით ცნობილი წრიული ფერხულების შესრულებისას მონაწილეობდნენ მხოლოდ ახალგაზრდა ვაჟები. გერგეტულას უმთავრესად სოფ. გერგეტში ასრულებდნენ და აქედანვე წარმოსდგებოდა მისი სახელწოდებაც. ამავე სახელწოდებითაა ცნობილი ამ ფერხულში შესრულებული სიმღერაც, რაც ფერხულზე დიდხანს შემორჩა მოხეურ ეთნოგრაფიულ ყოფას... რაც შეეხება ფერხულს, ის უფრო ადრე მიეცა მივიწყებას და ფეხისად სახელდებულ მასიურ წრიულ ფერხულთან შედარებით ნაკლები გამძლეობის უნარი გამოავლინა (ითონიშვილი, 1960 - გვ. 263).

გერგეტულაც და ბარბარეც მოკლედ აღწერილი აქვს ალ. ყაზბეგს:

18. „გერგეტულა“... ძალიან მუზიკალურის და დამშვიდებულის ხმით დაიწყობა და თანდათან აუჩქარებენ, ბოლოს ისეთ ნაირად აჩქარდებიან, რომ სიტყვებს ძლივსდა ასწრობენ. ამ დროს მომღერლები წრეს შეადგენენ, სარტყელებში ხელს ჩაუგდებენ ერთმანეთს და სანამ დამშვიდებული სიმღერა არის, დამშვიდებული დგანან, მერე წყნარა შეინძრევიან და რამდენითაც სიტყვების წარმოთქმას მოუჩქარებენ, ისინი ხტუნაობით ტრიალს აუჩქარებენ და ბოლოს სწორეთ თავდავიწყებამდისინ მიდიან...“ (ყაზბეგი, 1950, V, გვ. 47).

19. „არის კიდევ ერთი განსხვავებით ფერხული, რომელშიც ერთი პირობა ძირს დააბამს ფერხულს და მეორე კი მხრებზედ შეადგებიან და ისე მღერიათ. ამ სიმღერას ჰქვიათ „ბარბარე“ და ხმა ცოტათი მიემსგავსება: „მუშლი მუნას“ ხმას. ხვეში არის კიდევ განსხვავებული „ნამელური“ და კიდევ, რამდენიმე მთაშივე მოგონილი ხმები, რომელიც საქართველოს სხვა მხარეებში არ გამოგონია.“ (ყაზბეგი, 1950, V, გვ. 47).

20. ვ. ითონიშვილის მიერ შეკრებილი „აბარბარეს“-თან დაკავშირებული მასალის მიხედვით, „აბარბარეში“ ანუ „ბარბარეში“ სულ 13 ახალგაზრდა ბიჭი მონაწილეობდა, რომელთაგან 6 კაცი პირველ სართულს ქმნიდა, 6 მეორეს, ხოლო მეცამეტე წრის ცენტრში მეკოდელ დგებოდა და პირველი სართულის მონაწილეებს ლუდით უმასპინძლდებოდა. ქვედა სართულის წევრებს ერთმანეთის მხრებზე ხელები ჰქონდათ გადახვეული ისე, რომ მათ შორის დარჩენილი ინტერვალის გაშლილი მკლავის ნახევარს შეადგენდა. ასეთ-სავე პროპორციას იცავდნენ ზედა წრის მონაწილენიც, რომლებიც დაბლა მდგომთა მხრებზე იდგნენ და ერთიმეორესაც მაგრად იჭერდნენ, რომ არ ჩამოვარდნილიყვნენ. განსაკუთრებული ყურადღება და რიტმულობის დაცვა მართებდა ქვედა წრეს, ერთი არასწორი ნაბიჯის გადადგმითაც კი მოსალოდნელი იყო ზედა წრის რომელიმე წევრის ჩამოვარდნა და ამით „აბარბარეს“ დაშლა. ამიტომ ქვედა სართულის ყოველ წევრს ერთდროულად უნდა გადაენაცვლა და გადაადგილების მიზნით გვერდზე სვლა თანაბარი ნაბიჯით უნდა განე-ვითარებინათ. ყოველივე ამის გამო, ქვედა წრეში ღონიერი და მძიმე წონის ბიჭები დგებოდნენ, ხოლო ზედა წრეს შედარებით ტანმორჩილი ახალგაზრდები ავსებდნენ, რომ სიმძიმის დაწოლის შედეგად ქვედა წრის რომელიმე მონაწილეს ფეხი არ არეოდა და ამას საერთო წონასწორობის დარღვევა არ მოჰყოლოდა. „აბარბარეს“ დამთავრებამდე განუწყვეტლივ ისმოდა სიმღერა: „აბარბარე ბარბარე! -

ნუ გოდმოგყრით მალ-მალე. - თუ გადმაცრა არ გინდათ, ლუდი გოსონ მალ-მალე“... ამ სიმღერის პირველ ნაწილს ზედა წრის მონაწილეები ამბობენ, რაც სრული სიცხადით აშკარავდება თვით ქვედა სართულისადმი წაყენებული თხოვნის შინაარსიდან, ხოლო მეორე წინადადებას ქვედა წრე სიმღერითვე წარმოსთქვამდა და ამ გზით მთხოვნელთაც პასუხს უბრუნებდა. ზედა წრე შეშინებული მიმართავდა მეკოდეს და შაირად წარმოთქმული სიტყვებითა და წამღერებით ეხვეწებოდნენ, რომ მათ ქვეშ მდგომთათვის ლუდი არ მოეკლო. რამდენიმე ხნის შემდეგ ქვედა წრეში მდგომნი გამოაცლიდნენ მხრებს და მალლა მდგომთ დაბლა ჩამოყრიდნენ, რასაც შედეგად მოყვებოდა სიცილი, როლების შეცვლა და აბარბარეს ხელახლა გამართვა... აბარბარეს მოწყობა მხოლოდ ღია ცის ქვეშ ხერხდებოდა, რადგან მოხეურ სახლებში ორი კაცის ვერტიკალურად გამართვა შეუძლებელი იყო... ფერხელის მოწყობა ყოველთვის ერთნაირად ხდებოდა, როგორც ქორწილში, ისე ხატში. საფერხულო სიმღერების შესრულების თვალსაზრისით კი დღეობებზე უმთავრესად ჯვარ-სალოცავების „სადიდებო“ სრულდებოდა და ეს „სადიდებო“ პირველ რიგში იმ ხატს მიეძღვნებოდა, რომლის სახელზედაც დღეობა იმართებოდა. ქორწილში და სხვა არარელიგიური ხასიათის ღონისძიებებში კი ხატის „სადიდებობას“ და საგმიროსარაინდო „საფეხისობებს“ შერეულად წარმოსთქვამდნენ და, შეიძლება ითქვას, უკანასკნელს გაცილებით მეტ უპირატესობას ანიჭებდნენ.“ (ითონიშვილი, 1960 - გვ. 264-266). რაც შეეხება ვ. ბარდაველიძის მიერ დამოწმებულ ვითარებას ქორბეღელას გამართვასთან დაკავშირებული მკითხაობა-წინასწარმეტყველების შესახებ, ვ. ითონიშვილის აზრით, შესაძლოა ასეთი რამ აბარბარეს დროსაც შესრულებინათ მოხევეებს, მაგრამ დამამტკიცებელი მასალების უქონლობის გამო მხოლოდ ვარაუდის დაშვებით უნდა დავკმაყოფილდეთ (ითონიშვილი, 1960 - გვ. 269).

21. ჯ. რუხაძის მიხედვით, ყვენობის დროს ცეკვავენ ლეკურს, მთიულურს, მოხეურს, ფერხულს. „ორსართულიან საფერხულო წყობაში 13 კაცი მონაწილეობდა. ფერხულის წრეში დგას ერთი კაცი, ექვსი ხელიხელგადახვეული კი წრეს კრავს. მათ მხრებზე ექვსი კაცი დგას, რომლებიც ქვევით მყოფ მეფერხულეთა წრიული ცეკვის მსვლელობას მიჰყვებიან. ფერხულის მოცეკვავენი წრეს იმდენჯერ შემოუვლიან, რამდენ კვირასაც მარხვა გასტანს. ფერხულის შუაში მყოფი ბერიკა ან ყენი მღერის „შავლეგოს“, სხვები მას ბანს უებნებიან“ (ოკამი). (რუხაძე, 1999 - გვ. 64).

22. ამალლებას ახალდაბის ეკლესიაში მოდიოდნენ. თემობა იცოდნენ. ცეკვავენ ფერხულებს. ფერხულს კაცები ცეკვავენ. ერთპირი ფერხული იყო. წრეს შეკრავდნენ და თან მღეროდნენ (უფრო მრავალჯამიერს). შერჩეულად შედიოდნენ, სიმაღლის მიხედვით. სულ ერთი სიმაღლისა იყვნენ, დაბალი კაცი ვერ შევიდოდა. წრეში ტრიალებდნენ და თან მღეროდნენ (სოფ. ხრესილი). (ალავერდაშვილი, 1988).

23. სვანეთში მურყვამობას მზის ჩასვლისას იმართებოდა მურყვამის (კოშკის) წაქცევის ასპარეზობა. კოშკი მეტად მაგრად არის გაკეთებული, თოვლში ქვებია ჩაყოლებული. ძირი შემოღობილი აქვს და ქვებით გამაგრებული; შუაში ხე აქვს დატანებული. ახალგაზრდები სხვადასხვა მხრიდან ცდილობენ კოშკზე ასვლას, მაგრამ ხალხი არ უშვებს, ვინც ზედ აასწრებს, მას სხვები ჩოხის კალთაში ჩააფრინდებიან და ცდილობენ ძირს ჩამოაგდონ. ბოლოს რომელიმე აასწრებს კოშკზე და მაღლა ავა. ხელთ მუჯირი უჭირავს, ჩაარჭობს თოვლში და მისი საშუალებით მიიწევს ზევით. კოშკის წვერს ეკალბარდი აქვს შემოვლებული ასვლის გასაძნელებლად. ვაჟკაცი, რომელიც კოშკზე აღის, ხელდანით ჯაგნარს მოიცილებს, ზევით აიწევს, კალათს, ხმლებს და ხის ასოს მოიტაცებს. ეს მეტად კარგნიშნად ითვლება იმ სოფლისათვის, რომელსაც კოშკზე ამსვლელი

ეკუთვნის. ამის შემდეგ „კოშკის“ დაქცევას შეუდგებიან. „გარს უვლიდნენ თოვლის კოშკს და თან კვირიას მღეროდნენ. სიმღერას რომ გაათავებდნენ, ადრევე გამზადებულ ნიჩბებს მოიმარჯვებდნენ, უბნების მიხედვით დანაწილდებოდნენ და თვითოეული უბნის კაცები თავის მხრისაკენ შეუდგებოდნენ გამალებით თოვლის კოშკის ძირის გამოთხრას, რადგან მათი რწმენით, რა მხარესაც კოშკი წაიქცეოდა, იქით კარგი მოსავალი იქნებოდა. (ჯანელიძე, 1948 - გვ. 107).

24. სვანეთში, სოფელ ლაშთხვერში თარინგზელი-ს მარე-ები უდესიანები და ჯაჯვანები ბარბლაშ-ისათვის ეკლესიის სუიფ-ში აღმართავდნენ დიდ თოვლის კოშკს, რომელსაც შუაგულში ხეს დაატანებდნენ და მის წვერზე ხის ჯვარს დაამაგრებდნენ. ბარბლაშ დილით ყოველი ოჯახიდან მიემართებოდნენ ლემზირებითა და არაყით თარინგზელ-ის ეკლესიაში და იქ ევედრებოდნენ თარინგზელ-ს სოფლის მშვიდობიანობას. ლოცვის შემდეგ არაყსა და ლემზირებს შეექცეოდნენ და შექეიფიანებულნი მიემგზავრებოდნენ თოვლის კოშკისაკენ (მუსი მურყუამ-ეი). აქ ისინი გარს უვლიდნენ თოვლის კოშკს და თან კვირია-ს მღეროდნენ. სიმღერას რომ გაათავებდნენ, ადრევე გამზადებულ ნიჩბებს კაცები თავის მხარისაკენ შეუდგებოდნენ გამალებით თოვლის კოშკის ძირის გამოთხრას, რადგან, მათი რწმენით, რა მხარესაც კოშკი წაიქცეოდა, იქით კარგი მოსავალი იქნებოდა. ამის გარდა, კარგი წლისათვის ე.ი. კარგი მოსავლიანობისათვის მნიშვნელობა ჰქონდა იმასაც, თუ ვის ჩაუვარდებოდა ხელში კოშკის წვერზე აღმართული ჯვარი. ამიტომ ყველა ცდილობდა ეს ჯვარი ხელში ჩაეგდო, რის გამოც ზოგჯერ მუშტიკრივიც კი იმართებოდა ხოლმე. (ბარდაველიძე, 1939 - გვ. 10).

25. სვანეთში, ჯ. ონიანის ცნობით, ადრე გაზაფხულზე მსხლის (წმინდა) ხის გარშემო ასამდე ადამიანი შეადგენდა ფერხულს „ზედიოს“ სიმღერით. მოცეკვავეთა წრე ხან შევიწროვდებოდა, ხან გაფართოვდებოდა. (Гварамაძე, 1987 - გვ. 200).

26. „ყველიერში კვირას სოფელ ჟაბეშში თავს იყრის მთელი მულახის მოსახლეობა. ზოგჯერ სტუმრები იფარიდანაც მოდიან და ყველანი ჟაბეშის „სუიფ“-ში წავლენ, სადაც ორი საყენი სიმაღლის თოვლის „მურყვამია“ ამართული. ამ „მურყვამ“-ის აგებას ხალხი ორი-სამი დღით წინ იწყებს. „მურყვამ“-ს შუაში დატანებული აქვს ნაძვის ან ცაცხვის ძალიან მაღალი ხე „ანგ“. ხის წვერზე დამაგრებულია ადამიანის გამოსახულება, რომელსაც ხელში ხის დამწა უჭირავს, წინ ხის ფალოსი ჰკიდია, ხოლო სახის ადგილას საცერის ნაგლევი აქვს ჩამოკიდებული, რომელსაც სვანები „ფარ“-ს (ფარი) ეძახიან. ამ გამოსახულებას ეწოდება „ლამარია“. როდესაც „სუიფ“-ში ჩუაბიანელები მოდიან, მათ წინ მოუძღვის ღონიერი ვაჟკაცი, რომელსაც ხელში ამართულად „ღურშად“ მოაქვს. „ღურშად“-ს წვერზე ლურჯი და თეთრი ფერის ნაჭრები აქვს გაკეთებული. თუ ჩუაბიანელებს გზაში ან „ღურშად“ ან მისი წამლები წაექცათ, ეს ცუდი ნიშანია მოსავლიანობისათვის. ამ „ღურშად“-ს უკან მოყვებიან ჩუაბიანის მცხოვრებნი - ყველა: ქალი, კაცი და ბავშვი. ჩუაბიანელები „სუიფ“-ში რომ მივლენ, „ღურშად“-ს „მურყვამ“-ზე მიაყუდებენ და ამის შემდეგ იმართება „სამთი-ჭიშხაში“: ექვსი მოხუცი მამაკაცი ადის თოვლის კოშკზე. იქ ხეზე დამაგრებულ „ლამარია“-ს ფერხულით გარს უვლიან და თან მღერიან... „სამთი-ჭიშხაში“-ის შესრულება „აღბა-ლალრალ“-ში აუცილებელია. მას რომ მორჩებიან, შემდეგ სხვა „ჭიშხაში“ სიმღერებს მიაყოლებენ და ბოლოს ხეს შეანძრევენ და „ფარ“-ს ჩამოაგდებენ. თუ „ფარ“-ი ჩუაბიანელებისაკენ გადავარდა, მაშინ ჩუაბიანელებს და თუ ჟაბეშელებისაკენ დაეცა, მაშინ ჟაბეშელებს იმ წელს კარგი მოსავალი ექნებათ.“ (რუხაძე, 1999 - გვ. 182).

27. ლიკურიელის დროს იცოდნენ გართობა, მხიარულება, ცეკვა, ფერხულები. სულ სიმღერით დადიოდნენ. მღეროდნენ „ლაგუშელა“-ს, „კვირია“-ს. ფერხულებს გააბამდნენ ხოლმე, შემოარტყავ-

დნენ წრეს, ცეკვავენ და მღეროდნენ. იცოდნენ რამდენიმესართულიანი ფერხული. ერთი წყება ძირს იქნებოდა, მეორე წყება ბეჭებზე შედგებოდა. ზემოთ ვინც იყო, იმათი ჩამოგდებაც იცოდნენ. სამსართულიანი ფერხულიც იცოდნენ, თუ გააწყობდნენ, ცდას არ აკლებდნენ. ამ დღესასწაულებზე ჩნებს ვერაგინ ბედავდა, ღმერთის ეშინოდათ ფერხულის დროს, როცა ერთმანეთს შეადგებოდნენ მხრებზე, მღეროდნენ. ძირს ვინც იყო ისიც მღეროდა და ვინც ზევით იყო, ისიც. ვინც გამოცდილი კაცი იყო, ფერხულში ის ჩაებმებოდა. ფერხული შეკრული წრე იყო. ერთმანეთის ქამრებზე ეჭირათ ხელი, ტრიალებდნენ მარჯვნივ და მღეროდნენ. (სოფ. შკელი) (ალავერდაშვილი, 1985).

28. ფერხული ყოველ დღესასწაულზე იცოდნენ. ბევრი ფერხული და ცეკვა-თამაში იყო. ფერხული ერთმანეთზე გაბმულია, ქამარზე დარჭობილი ხელებით. 15 კაცზე მეტიც იყო ფერხულში. ფერხული წრესავითაა. სამსართულიანი ფერხული იყო ერთი. ჯერ ძირს იყო ექვსი კაცი, მერე სამი ბეჭებზე და იმ სამზე კიდევ სამი, ცაში. ამ ფერხულს შავ ორშაბათს ასრულებდნენ უზარმაზარ ცაცხვთან. ამ ფერხულით მთავრდებოდა ყველაფერი. მესამე სართულზე მარჯვე კაცები უნდა ყოფილიყვნენ. ცაცხვს შემოუვლიდნენ გარშემო. ის ცაცხვი ვეებერთელა იყო, შვიდი კაცი შემოეხვეოდა. ახლა გადასკდა და წაიქცა.

შავ ორშაბათს იყო ლიმურყვამალი. აშენებდნენ ვეებერთელა თოვლის ციხეს. საღამოს ძირს გამოუთხრიდნენ. საითაც წაიქცეოდა კოშკი, იქით კარგი მოსავალი იქნებოდა. თხრას ერთდროულად იწყებდნენ ქვედა ლაშხეთი და ზედა ლაშხეთი. (სოფ. ჟახუნდერი) (ალავერდაშვილი, 1985).

29. ფერხული „მირმიქელა“: სვიფზე, მოედანზე წმინდა ცაცხვთან, დაიწყო სადღესასწაულო ფერხული. თორმეტმა ყველაზე ძლიერმა მამაკაცმა, ქამრებში ხელიხელ ჩაჭიდებულმა, სიმღერის

თანხლებით წამოიწყო ვაჟკაცური და ელასტიური ცეკვა. ისინი ტრიალებდნენ, ცალ მუხლზე იჩოქებდნენ. ცოტა ხანში კიდევ თორმეტი მამაკაცი მოხერხებულად შეახტა მათ მხრებზე და მეორე სართული შექმნა, მათ კი თავის მხრივ ასევე თორმეტი მამაკაცი შეახტა. სამსართულიანი ფერხული ტრიალებდა, ცეკვავდა და მღეროდა, სართულები ერთმანეთს ევციბრებოდნენ გამომგონებლობაში. ეს გრძელდებოდა მანამ, სანამ ქვედა სართულმა არ იხელთა და არ ჩამოაგდო ძირს ზედა სართულების მოცეკვავენი დამსწრეთა სიცილსა და ხუმრობაში. (გვარამაძე, 1957 - გვ. 21).

30. ფერხული „მირმიქელა“: მამაკაცთა ერთი ჯგუფი ქმნის წრეს, ჩაიმუხლავს. მეორე ჯგუფი მამაკაცებისა მათ მხრებზე შეახტება. შემდეგ ორსართულიანი ფერხული იწყებს მარჯვენისაკენ ტრიალს. ქვედა სართული ზედა სართულს ემუქრება ჩამოგდებით, ზედა კი თავის მხრივ პასუხობს, რომ არ ეშინია მუქარისა. ბოლოს ქვედა სართული ჩამოაგდება ზედა სართულის მოცეკვავეებს და იწყება საერთო მხიარულება. (Татарадзе, 1970 - გვ. 101).

31. „აღბა-ლაღრალისა“ და „ლიმურყვამალის“ დღესასწაულებში მთავარია თოვლის კოშკის აგების თემა. კოშკის შუაში გაკეთებულია ნაძვის, ცაცხვის ან სხვა რომელიმე მაღალი საკრალური ხე - „ანგ“ ან სარი, რომელზეც ზემო სვანეთში მანდილიანი დროშა არის მიმაგრებული, ან წვერზე ადამიანის გამოსახულება - „ლამარია“, რომელსაც ხელში დაშნა უჭირავს, წინ ხის ფალოსი აქვს ჩამოკიდებული, ხოლო სახეს საცრის - „ფარის“ ნაგლეჯი განასახიერებს... ზემო სვანეთში „ლამარიას“ გამოსახულებასთან იმართება „სამთი-ჭიშხაშის“ სახელით ცნობილი ფერხული, რომელშიც ექვსი მოხუცი კაცი მონაწილეობს. ისინი სიმღერით ადიან კოშკზე და „ლამარიას“ ფერხულით გარს უვლიან, ხოლო შემდეგ ხეს შეანძრევენ და „ფარს“ ჩამოაგდებენ. საითაც „ფარსაცერი“ გადავარდება, მათი აზრით, იმ წელს იმ მხარეს კარგი მოსავალი ექნება.

მოხუცების შემდეგ კომპანია აღიან ბავშვები, რომელთაგან თითო-
ეული ცდილობს, პირველმა მოკიდოს ხელი „ლამარიას“ და ძირს
ჩამოაგდოს... შემდეგ იმართება ფერხული, რომლის დამთავრების
უამს ხალხი ხის წაქცევას ცდილობს. წაქცეული ხისა და თოვლის
კომპიის მიმართულებით სოფელი ნაყოფიერ წელიწადს იბეღება.
(რუხაძე, 1999 - გვ. 131).

თოვლის კომპანია ხისა თუ ძელის აღმართვის გარდა, ქვემო
სეანეთში დადასტურებული მასალის მიხედვით თოვლის კომპანია გა-
კეთებული ხის წვერი დროში ან ჯვრით არის შემკული. ქართლის
მასალითაც (სოფ. ბაზალეთი) ცნობილია, რომ აღნიშნულ დღესას-
წაულზე წითელნაჭრებშებშული ხის აღმართვა იცოდნენ. რწმენათა
ამავე სამყაროს განეკუთვნება თოვლის კომპანია გამოსახული ჯვარი,
დროშა, „ლამარია“ და ა.შ., რომლებიც სიცოცხლის ხეს უკავშირ-
დებიან და მასთან ერთად საერთო სემანტიკურ სივრცეში უნდა
იქნენ განხილული. (რუხაძე, 1999 - გვ. 133).

32. მეტად საინტერესოა ოსებში ჩაწერილი მასალა არვი-
აგდის შესახებ. არვიაგდი წარმოადგენს კომპანია, სადაც იმყოფება
კაუი-ზაედი ანუ აულის ანგელოზი. ზოგჯერ არვიაგდის სახელის
ქვეშ გულისხმობენ აულის უხილავ პატრონს. მთიელები ყოველ-
წლიურად სწირავენ მას თითო ბატკანს ყოველი სახლიდან. აულ
ხოდში ძუკაეების გვარი მის დღეს აღნიშნავს ზაფხულში, სათიბში
გასვლის წინ, სიმღერითა და ცეკვით. ოჯახი, რომელსაც რიგი მო-
უწევს, საღამოდან მოყოლებული ამზადებს ხაჭოს დიდ ხინკლებს,
რომლებშიც ასხამს თითო კოვზ დამდნარ ერბოს, დღის დადგომისას
იწვევს თავისი გვარის ყველა სახლიდან თითო კაცს. ყველა მოწვე-
ულის მოსვლის შემდეგ მასპინძელი ყოველ მათგანს წინ უდებს თი-
თო ხაჭოს ხინკალს. ამასთანავე განმკარგულებელნი კლავენ რამდე-
ნიმე ცხვარს. სადილი გადაჰქონდათ კომპიის მეზობელ ქოხში, სა-
დაც პატიუბდნენ ყველა მცხოვრებს. კომპიისადმი პირით მდგომი

მლოცველი წარმოთქვამს: „ო, არვიად! ამ დღეს შენ მოგიძღვნით და გვევლრებით დაიცავი შენი კოშკი ახალი ზეციური დარტყმისაგან, რადგან თუ იგი დაინგრა, სად იქნება შენი სამყოფელი? ო, კაუი-ზაედ! ჩვენი გულები ამბობენ, რომ შენ მეგობრობ ელიასთან, შევევლრე, რათა მან შენთან ერთად დაიფაროს თავისი და ზეციური დარტყმებისაგან თავისი კოშკი და მთელი ჩვენი ქვეყანა.“ სადილის შემდეგ ახალგაზრდობა მღერის სპეციალურ სიმღერას. ზოდელებს სჯერათ, რომ უხსოვარ დროში ეს კოშკი მეხის დაცემის შედეგად გადაინარა, თავით მეზობელ კოშკს დაეყრდნო და ამგვარ მდგომარეობაში იმყოფებოდა სამი დღის განმავლობაში. მაშინ ძუკაელების მთელმა გვარმა შექმნა წრე, ტრიალებდა კოშკის გარშემო სამი დღის განმავლობაში და დღედაღამ მღეროდა შესაბრალის სიმღერას მისამღერით, რომელიც მეხის დაცემასთან დაკავშირებით შეიქმნა. მეოთხე დღის დადგომისას კოშკი ყველას თვალწინ სწრაფად წამოიძარათა და წინანდებური მდგომარეობა მიიღო. (Гатиев, 1987 - გვ. 191).

33. ზემენელი. ეს ფერხული ძველად იცოდნენ. ქვემ რგელად ერთი მწკრივია დაბმული, მერე ზედ ავლენ, მხრებზე შეადგამენ ფეხს და ზეითაც ერთი მწკრივი შეიკრება, უკლიან გარშემო და მღერიან:

ზელა მწკრივი: ქვემენელი ხარ, ზემენელი ვარ,
ზეით ამოდლო.

ქველა მწკრივი: ზემენელი ხარ, ქვემენელი ვარ,
ქვეით ჩამოდლო

(მაისურაძე, ი., 1939 წ., სოფ. ჭობარეთი)

34. სამყრელო მასობრივი გართობა-თამაშობაა. ყველიერის ბოლო დღეს, კვირას, საღამო ხანზე ხალხი შეიკრიბებოდა მოედანზე. კაცები ფერხულს დააბამდნენ. 7-8 კაცი მჭიდროდ გადახვევდნენ მკლავებს მხარი-მხარს მიტანით, ამათ მხრებზე სხვები ავიდოდნენ,

ისინიც ფერხულს დააბამდნენ, ყველანი ნელ-ნელ ირხეოდნენ და თამაშით მღეროდნენ:

ქვედა წრე იძახდა: სამყრელო, სამყრელო, ძირს ჩამოდი
სამყრელო,

ნუ გეშ, ნუ გეშინია, ქვეშ ბუმბული გიგია.

ზედა წრე პასუხობდა: - როგორ არ მეშინია,

ცაში ბეწვით ვკიდივარ.

(ვარ.: ცასა ბეწვი ჰკიღია)

ამას რამდენჯერმე გაიმეორებდნენ და მერე ზედა წრე ერთბაში შეძახილით ძირს ჩამოხტებოდა და ამის შემდეგ იმართებოდა ლალონი." (მაისურაძე, ი., 1945 წ., სოფ. უდე).

ვ. ბარდაველიძე თვლიდა, რომ წრიული ცეკვების აზრსა და დანიშნულებას კარგად გამოავლენს საწესო მოქმედებათა მთელი კომპლექსი, რომელშიც წრიული ცეკვები შედიოდა, როგორც საწესო მოქმედების ერთ-ერთი სახეობათაგანი. მაგალითისათვის ავტორი განიხილავდა „ბატონებთან“ დაკავშირებულ „თავშემოვლებისა“ და გარშემოვლის რიტუალს, როდესაც ზორციელდებოდა წრის სახის ქმედებანი - ავადყოფის გარშემო წრის გაკეთება, მის ირგვლივ შემოვლა და „ბატონების“ სახელზე განკუთვნილი შესაწირავის, სხვადასხვა საბოძარისა და საზვარაკო საქონლის შემოტარება. გარშემოვლა ხდებოდა ცეკვითა და გალობით. იგი მიიჩნევდა, რომ ბატონებთან დაკავშირებული თავშემოვლების რიტუალი, ცხოველების ამა თუ იმ ღვთაების სახელზე დაყენების რიტუალი, წმ. ბარბარესთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და სხვ. საშუალებას იძლევა ჩავთვალოთ, რომ შზის ღვთაების ეპითეტები, ემბლემები, მისთვის მიძღვნილი საგნები ასახავენ ამ მნათობის თვისებებს - სიმრავლეს, ნათებას, ბრწყინვალებას. ამ თვალსაზრისით შეწირვის თავისებური რიტუალის განხილვისას, რომელიც ამა თუ იმ ობიექტს ასტრალური ღვთაებისადმი მიკუთვნებულ ობიექტად აქცევდა, იგი ასკვნი-

და, რომ აქ აქცენტირებული იყო მნათობთა ერთ-ერთი თვალსაჩინო მხარე, კერძოდ კი წრიული მოძრაობის, ტრიალის დინამიური თვისება. ის ფაქტი, რომ შეწირვის რიტუალის ჩატარების შემდეგ ცხოველი გადაიქცეოდა წმინდა ცხოველად, გვაძლევს გასაღებს ამ თავისებური რიტუალის თავდაპირველი აზრის გაგებისათვის. როგორც ჩანს, ითვლებოდა, რომ წრიული მოძრაობის საშუალებით, აგრეთვე წითელი და თეთრი ფერის ტანსაცმლის ჩაცმით, ხდებოდა ასტრალურ ღვთაებათა ბუნებასთან ზიარება, ზეციურ მნათობთა თვისებებისა და ძალის მიღება, მათ მოძრაობაში თანამონაწილეობის გზით შესაძლებელი იყო ასტრალურ ღვთაებათა წრეში მოხვედრა და მათ სახელზე შეწირვა. ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავდა, რომ წრიული სახის მოქმედებანი უკავშირდება ასტრალური საფეხურის სარწმუნოებრივ მსოფლმხედველობას. ქართველთა სარწმუნოებრივ წარმოდგენებში წრისებური და მრგვალი ობიექტები შზისა და სავსე მთვარის გამოსახულებებთან იყვნენ დამსგავსებული და ასოცირებული. მისი აზრით, უმართებულო არ უნდა იყოს, თუ დავასკვნით, რომ ასტრალური რელიგიის განვითარების მაღალ საფეხურზე ქართველ ხალხში უნდა არსებულიყო ძველი აღმოსავლური რელიგიებისათვის დამახასიათებელი, წრიული ბრუნვის სწავლება, რომლის მიხედვით ადამიანის სიკვდილ-სიცოცხლის ბედი ღვთაებრივი ბედის მამულავენებელ მნათობთა წრიულ ბრუნვას უკავშირდება. ქართველთა რელიგიურ პრაქტიკაში ესოდენ ფეხმოკიდებული და გავრცელებული ცეკვები მიძღვნილი იყო ღვთაებების, გაღმერთებული ნაყოფიერების ძალისა და ბუნების აღორძინების განდიდებისადმი, აგრეთვე ხალხის მძლეოსნობისა მისთვის თავდადებული ცალკეული გმირებისადმი. ამგვარი საწესო ცეკვების წარმომსახველი უნდა ყოფილიყო თავდაპირველად, მისი აზრით, ქალ-ვაჟთა და ითიფალურ მოცეკვავეთა ჭრელები, რომლებიც ლიფანალის საწესო მხატვრობაში

აღიბეჭდა (ბარდაველიძე, 1953 - გვ. 129; Бардавелиძე, 1957 - გვ. 196-197).

ვ. ითონიშვილი ე.ბარდაველიძის ნაშრომზე დაყრდნობით წერდა, რომ წრიული ფერხული, რომელსაც ცეკვის მომენტში ჩართული მისამღერების მიხედვით „აბარბარე-ბარბარე“ ეწოდება, მზის ემბლემას წარმოსახავდა, ხოლო საგალობელში წარმოთქმული სიტყვები მზის ქალ-ღვთაება ბარბარესადმი თაყვანისცემის გამომხატველი იყო (იხ. ვ. ბარდაველიძე, 1941). აბარბარე-ბარბარედ ცნობილი მოხეური ორსართულიანი წრიული ფერხული ისეთ საწესო ცეკვად უნდა მივიჩნიოთ, რომლის დანიშნულებას ასტრალური რელიგიისადმი სამსახური წარმოადგენდა და ერთ-ერთი მნათობის - მზის ქალ-ღვთაება ბარბარესაგან, როგორც ნაყოფიერების მომნიჭებელი ღმერთისაგან შველა-დახმარების მიზნით სრულდებოდა. (ითონიშვილი, 1960 - გვ. 334).

აგრარული კალენდრის და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებისა და რიტუალების, კერძოდ კი ბერიკაობის შესწავლისას, ნ. ბრეგაძე წერდა, რომ ნიღბოსანთა ზოომორფული ნიღბებისათვის ძირითადად მზის კულტთან დაკავშირებულ ცხოველთა სიმბოლიკა იყო დამახასიათებელი. ნიღბოსანთა მიერ რიტუალური წრიული ფერხულების შესრულება და კოცონთა დანთება ასევე უკავშირდება ასტრალურ კულტებს. და კანონზომიერია, რომ ნიღბოსანთა თამაშობანი ძირითადად ემთხვეოდა ზამთრის მზებუდობას და გაზაფხულის დღელამსწორობას სხვადასხვა დროს ახალი წლის ციკლის დღეობების დასაწყისს. (Н. Брегадзе, 1982 - გვ. 186).

ბორჯღაღლის ორნამენტთან დაკავშირებით წრისა და წრიული ბრუნვის მნიშვნელობას განიხილავდა ი. სურგულაძე, რომელიც წერდა, რომ თანახმად ძველი მსოფლიოს ხალხების კოსმოგონიური შეხედულებებისა, მიწა უძრავი იყო, ხოლო ცა და ციური სხეულები ბრუნავდნენ მის გარშემო. ამდენად, ამ ნიშანთა ჯგუფი ცისა

და ციური სხეულების მოძრაობის სპეციფიკურ აღწერილობად უნდა მივიჩნიოთ. როცა მბრუნავი ჯვარი სხვა ნიშნებისაგან დამოუკიდებლადაა გამოსახული, იგი ზოგადად განყენებულ ბრუნვის იდეას გადმოგვცემს, ხოლო კერძო შემთხვევებში კი, როცა მას დაბოლოებაზე დაერთვის რაიმე ნიშანი, საქმე ეხება ამ ნიშნის გადაადგილებას ქვეყნიერების 4 მხარესთან მიმართებაში. ბრუნვის იდეა უნივერსალური მოვლენაა ძველი მსოფლიოს ხალხების აზროვნებაში და მბრუნავი ჯვარი მას გამოსახავს უაღრესად ლაკონური და რაფინირებული ფორმით. განსხვავებით ჯვრისაგან, მბრუნავი ნიშანი ერთი მიმართულებით ბრუნვას გადმოგვცემს. იგი ციურ სხეულთა როტაციული მოძრაობისა და შესაბამისად, სეზონთა ცვალებადობაზე დამყარებული დროის თანმიმდევრული, ციკლური დინების აღმნიშვნელია, რომელიც ძველი ხალხების თვალსაზრისით წრიული სახით წარმოიდგინებოდა. (სურგულაძე, 1986 გვ. 64). მისივე აზრით, სადღესასწაულო რიტუალური მსვლელობების მონაწილეთა რიგის მიერ ხდებოდა შემოვლა, გარშემოვლა სოფლისა ან სოფლებისა რიტუალის ძირითადი იდეების შესაბამისად. რიტუალის მონაწილენი მთელი სამოქმედო პროცესით კრავდნენ წრეს, რადგან მათი მსვლელობის მიზანი არ იყო რაიმე გეოგრაფიულ ან საკულტო პუნქტთან მიღწევა. შემოვლილი ტერიტორია წარმოგვიდგება როგორც სამყარო მისტერიის პრაქტიკული და იდეოლოგიური განფენისა და ამ ნიშნით როგორც აღნიშნული, ორგანიზებული სივრცე, უპირისპირდება დანარჩენს, არაორგანიზებულ სამყაროს, აღუნიშვნელს. დღესასწაულის სივრცობრივი, წრიული გააზრება მას დამოუკიდებელ მიზნობრივ ღირებულებას ანიჭებს. იგი უკავშირდება კონცეფციას, რომელიც წარმოგვიდგენს დროის აღრიცხვის წრიულ, ციკლურ წესს, შესაბამისად ბუნების კვდომა-აღორძინებისა. ეს იდეა ვლინდება ბრინჯაოს ბალთების დეკორშიც, სადაც ხშირია წრის, ანუ შემოვლის პრინციპზე აგებული კომპოზიციები. საფიქრებელია,

რომ აღნიშნული მასალა ასახავს კავკასიური მითოსის ფორმირების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ეტაპს და მას შესაბამისი რელიგიურ-კოსმოგონიური ასპექტიც გააჩნია. აღნიშნულ კომპოზიციებში მოცემულია სამყაროს ყველა სკენელის სიმბოლიკა და ისინი კომპოზიციურად წრის, ციკლის სახით არიან წარმოდგენილი, რაც არ იძლევა მათი სემანტიკური არეალის მხოლოდ ასტრალური წარმოდგენებით შემოფარგვლის საშუალებას. მსგავსი რელიგიურ-მითოლოგიური შინაარსის კომპოზიცია ი. სურგულაძის აზრით წარმოდგენილია ყანჩაეთის შტანდარტზეც. ეს კომპოზიცია წრიულადაა აგებული და ამდენად იდეური საფუძვლით უახლოვდება სარტყელებზე გამოსახულ და ხალხურ დღესასწაულებში შემორჩენილ რიტუალურ მნიშვნელობებს (სურგულაძე, 1981 გვ. 115, 116; ხიდაშელი, 2001). ამავე იდეის განცხადებას წარმოადგენს რიტუალური ფერხულები (ზოგჯერ მრავალსართულიანი), ორპირული (ორგუნდიანი) სიმღერები, საქანელებზე ქანაობა და ა.შ. (სურგულაძე, 1987).

როგორც ი. ზემცოვსკი წერს, საჭიროა ჩაუკვირდეთ და შევიკრძნოთ რიტუალურ ფერხულთა სემანტიკა, წარმოვიდგინოთ მათი რეალური არსებობა რეალურ სოფლურ გარემოში. მთელ სოფელზე გავლა წარმოადგენს მთელი თავისი სამყაროს სიმბოლურ დაპატრონებას (დათვალიერებას, მხატვრულ „ათვისებას“). ამ თვალსაზრისით, ისრისა და წრის სახეები არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს: ორივე სიმბოლურად მოიცავს „სამყაროს“ მთლიანობას... ფერხული არ არის უბრალოდ ქორეოგრაფია, ამა თუ იმ ნაბიჯის, მოძრაობის ურთიერთშეთანხმება. ფერხული - სტიქიაა, რეალური და მხატვრული სინამდვილის იმ სინკრეტული ერთიანობის მძლავრი კომპონენტი, რომელიც ძველთაგან კვებავდა ხალხურ შემოქმედებას... რიტუალში წრე ერთგვარი წერტილი, დახშული სფეროა, მიკროსამყარო, რომელიც ასახავს წარმოდგენებს მაკროსამყაროზე. რიტუალურ ფერხულში ბრუნავს მელიოღია, ადამიანები კი თავისი დახშული

„სამყაროს“ წრეში ტკეპნიან ადგილს. თუმცა არ უნდა გავამარტივოთ წრიული მოძრაობის სიმბოლიკა: აქ არა მარტო დახშულ წრეზე ბრუნვაა, არა მარტო სტრუქტურული უწყვეტობა და განმეორებაა, არამედ იმის განუმეორებლობის ნიშანიც, რაც პრინციპში განმეორებადია (Земцовский, 1987 - გვ. 41, 77).

საინტერესოა, რომ სამყაროს ღერძი ვედურ საკურთხეველში წარმოდგენილია სიცარიელით, რაც იმით აიხსნება, რომ ღერძი წარმოადგენს არა მარტო უძრავ პრინციპს, რომლის გარშემოც ტრიალებს კოსმოსი, არამედ გზასაც მიწიდან ღმერთისაკენ. ინდუისტური ტაძრის გარშემოვლის რიტუალში ტაძრის არქიტექტურული და გამოშასხველობითი სიმბოლიკა კოსმიური ციკლების „ფიქსირებას“ ახდენს; ტაძარი აქ წარმოადგენს სამყაროს ღერძს, რომლის გარშემოც ტრიალებენ არსებობის ციკლს დამორჩილებული არსებანი; ეს არის სრულყოფილი კოსმოსი უცვლელი და ღვთაებრივი კანონის ასპექტში. (Бурхардт, 1999 - გვ. 43).

მ. რაულის მიხედვით, წრებრუნვა, ტრიალი, რაც წრის დინამიურ განსაზღვრებას წარმოადგენს რიტუალსა და ხელოვნებაში, წარმოშობს მაგურ ძალას, მათ შორის დამცავ ძალას, რადგანაც ქმნის ხელშეუხებელ ტერიტორიას - წრეს. (Кераш, 1994).

ღვთაებრივი ხელოვნება წარმოადგენს ტრანსფორმაციის ხელოვნებას: თავის საფუძველში ბუნება განუწყვეტლივ იცვლება, მუდამ ციკლური კანონების შესაბამისად; მისი წინააღმდეგობანი ბრუნავენ ცენტრის გარშემო; ყველას ვინც ჩასწვდება ამ წრიულ მოძრაობას, იმავდროულად საშუალება ეძლევა შეიცნოს ცენტრი, რომელიც მის არსს წარმოადგენს (Бурхардт, 1999 - გვ. 13).

ზემოთ აღწერილ ფერხულებში მნიშვნელოვანია კიდევ ერთი მომენტი. წრის სახით ერთმანეთზე მხარი მხარს გადაბმული მოცუკვავენი ტრიალებენ წრის ცენტრში მდგომი ხევისბერის გარშემო, რომელსაც ხელში ღრომა უჭირავს. წრის შუაგულში შეიძლება

იღვეს ან ხევისბერი დროშით ხელში, ან დასტური, რომელიც ხატის ლუღს ასმევს მოცეკვავეებს; მეფერხულენი გარს უვლიან ხეს, სალოცავს, კოშკს (სვანეთში თოვლის კოშკს, რომელსაც შუაგულში ჯოხი აქვს დატანებული, თავზე კი დროშა ან ჯვარი აქვს დამაგრებული), ზოგჯერ კოშკზე ხატია მოთავსებული. როგორც ცნობილია, ხეც, დროშაც, ციხეც, კოშკიც, მთაც სხვა ანალოგიურ სიმბოლოებთან ერთად (კვერთხი, შუბი, ჯოხი და ა.შ.), სამყაროს ცენტრის მასზე გამავალი ღერძის სიმბოლოებს წარმოადგენდნენ. (Eliade, 1965; Chevalier, Gheerbrant, 1973, I; MHM, 1992).

ხე და კოშკი იდენტური სიმბოლოებია. დედაბოძს, კოშკს, რქებს, ხის ძეწკვს (ჯაჭვს), შიბს ვერტიკალზე სამყაროთა შორის გადამყვანი საკომუნიკაციო საშუალების ფუნქცია გააჩნიათ (სურგულაძე, 1986 - გვ. 155, 192).

მოტიანილ მაგალითებში მეფერხულეთა წრის ცენტრში ხშირად ფიგურირებს კოშკი, რეალურად არსებული ან თოვლისგან სპეციალურად აშენებული. თვით მეფერხულეთა წრეც, როდესაც ერთმანეთის მხრებზე შემდგარი ადამიანები ფერხულს ცეკვავენ, განიხილება, როგორც სართულებიანი ნაგებობა, ერთგვარი კოშკი თუ ციხე. სვანეთში დღესასწაულს „კოშკობას“ (მურყვამობას) უწოდებდნენ, თუშეთში ცენტრში მდგარ მუსიკოსს „მეციხოვნეს“ ეძახდნენ. საყურადღებოა ფერხულთა სახელწოდებანიც - „ქორბელელა“, „ციხე-ბუნა“ და ა.შ. კოშკი, ციხე ცენტრისა და მასზე გამავალი ღერძი ერთ-ერთ სიმბოლოს წარმოადგენს ხის, დროშის, სალოცავის და სხვა სიმბოლოთა მსგავსად. (კოშკის შესახებ იხ.: Eliade, 1948; Chevalier, Gheerbrant, 1973; Керлот, 1994; Флоренский, 1990, I (1); ბარდაველიძე, 1974; სურგულაძე, 1986; ხიდაშელი 2001; კიკნაძე, 1985, აბაკელია, 2005, ალავერდაშვილი, 2004 და მრავალი სხვ.).

I-II საუკუნეების ასკეტის, წმ. ერმის „მწყემსში“ სიმბოლურად კოშკის სახით წარმოდგენილია ეკლესია, რომლის გარშემოც ქალწულები სიმღერით ფერხულს უკლიან.

„მწყემსი“ მთლიანად ასკეტურ-ესქატოლოგიურ ტონებშია დაწერილი. წმ. ერმს პქონდა ხილვა, სადაც მას ეჩვენა, როგორც მოძველის წინასწარტყერეტა, კოშკი-ეკლესია, ჯერ მშენებარე, შემდეგ კი დასრულებული სახით. მწყემსს, რომელსაც ერმი დაჰყავს და აჩვენებს ღვთაებრივ შენობას, წასვლა უნდა, ერმი კი აჩერებს მას და სთხოვს, აუხსნას ნანახი. იგი დროებით მაინც მიდის და სტოვებს ერმს ქალწულებთან, რომლებიც მხიარულნი და აღერსიანნი იყვნენ, განსაკუთრებით კი ოთხი მათგანი, ყველაზე მეტად პატივცემული. ისინი ამშვიდებდნენ, ეფერებოდნენ მას, კოშკის გარშემო ატარებდნენ, ფერხულს უკლიდნენ და მღეროდნენ. მე კი, - წერს ერმი, - თითქოს გავახალგაზრდავდი და მათთან ერთად ავთამაშდი. ღამე ქალწულებმა თავიანთი ხიტონები მიწაზე დააგეს, ერმი შუაში დააწვინეს, თვითონ კი მხურვალედ ლოცულობდნენ მთელი ღამე. ერმიც ლოცულობდა ქალწულებთან ერთად (რომლებიც აქ სულიწმინდის ნიჭთა განმასახიერებელნი არიან). „მწყემსში“ ერმი ნახულობს ეკლესიას კოშკის სახით, რომელიც შენდება ნათლობის წყლებზე და გარშემორტყმულია ქალებით, რომლებიც მას განამტკიცებენ. ეს უკანასკნელნი სიმბოლურ ხილვაში გამოხატავენ ქრისტიანობის ძირითად სათნოებებს. შენობის ქვებს კი ქრისტიანები წარმოადგენენ. „ახლა ისმინე განმარტებისათვის კოშკისა - ეუბნება ერმს ეკლესია მხცოვანი ქალის სახით. - ამგვარად, კოშკი, რომელსაც შენ ხელავდი მშენებარეს, ეს მე ვარ - ეკლესია, წარმოდგენილი ახლა და ადრე.“ (Флоренский, 1990, I (1) - გვ. 306-309, 337-338).

უნდა აღინიშნოს, რომ კოშკი, ციხე არა მარტო საკრალური ცენტრის სიმბოლოდ გვევლინება, არამედ ისტორიულადაც ქვეყნის

ცენტრის ფუნქციას ასრულებდა. ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავდა, რომ „ქვეყანა“ ისტორიულ-გეოგრაფიულად არის საზოგადოებრივი ერთეულის საცხოვრისი გარკვეულ არეში, რომელსაც თავისი „ცენტრი“ აქვს. უძველესი დასახლებანი უმეტესად გორებზე მდებარეობდა. ანალოგიური მოსაზრება გამოთქმული აქვს დ. მუსხელიშვილს, რომელიც ასკენიდა, რომ ენეოლითისა და ადრებრინჯაოს ხანაში მოსახლეობა საქართველოს ტერიტორიაზე ცხოვრობდა „გორებად“, რომლებიც ფლობდნენ თავის საგვარეულო ტერიტორიებს. ისტორიული გეოგრაფიის თვალსაზრისით, ამ პერიოდს შეიძლება ვუწოდოთ „გორების ხანა“. იგი, რა თქმა უნდა, მხოლოდ ენეოლით-ადრებრინჯაოს პერიოდს კი არ მოიცავს, არამედ უფრო ადრეულ კულტურულ-ქრონოლოგიურ პერიოდებსაც (მუსხელიშვილი, 1977, გვ. 19-20).

ნ.ბერძენიშვილი წერდა, რომ თავდაპირველად საცხოვრებელი და თავდასაცავი ერთი იყო (ადამიანი ცხოვრობდა სახლად, ციხედ, ჯიხად...); საზოგადოების განვი-თარებასთან ერთად ადამიანი ციხიდან დაბად ჩამოდის, მრავლდება, უკეთ შეიარაღდება ტექნიკურად, სოციალურადაც თანდათან სახეს იცვლის... ჩნდება ციხე, რომელთანაც გარკვეულს დამოკიდებულებაში აღმოჩნდებიან გარემო დაბები. დიდხანს ციხე მხოლოდ თავდასაცავი პუნქტია და საკულტო ადგილი, სადაც თავს იჩენს საერთო ამ თავისუფალი დაბების სალოცავი. ის გარემოება რომ სოციალური ტერმინი ადამიანთა საზოგადოების ერთობლიობის აღსანიშნავად გორი (- ქორი) და სახლი (-ციხე) გვაქვს, იმის მოწმობაა, რომ ეს ერთობლიობა იმ პირობებში შემუშავდა, როცა ადამიანი... გორზე ბინადრობდა, მის მიერვე შექმნილ შენობაში, სულ ერთია, ეს შენობა მოღობილი („ჩიხი“) იქნებოდა, თუ მთლიანი ხეებისაგან შექმნილი (ჯიხა, ციხე, ჯიხური). ასეთი სოციალური გაერთიანება უეჭველია გორზე (ქორად, სახლად) დაბინაების შემდეგ მოხდა. ამის შედეგია და ამისვე მოწ-

მობაა, რომ ქორი (გორი, გვარი) შენობასაც ნიშნავს და სოციალურ ერთეულს, გვარს. ასეთივე შინაარსისაა სახლი (= ციხე) შენობაც და სოციალური ერთეულიც... გორის მნიშვნელობის სხვადასხვაობა ქორი - (გორი) სოციალური ერთეული, შენობა-სახლი, გოჯი, ქუჯი-ციხე, ჯიხა, ჩიხი, ჩიხე იმის მოწმობაა, თუ რა იყო მთავარი მომენტი გორის ცხოვრებებში:

1. სოციალური ერთეული (გვარი, გორი, ქორი, სახლი), რომელიც ამ მაღლობზე ბინადრობდა და მტკიცე (სოციალურ) ორგანიზაციას წარმოადგენდა, 2. შენობა-ნაგებობა, რომელშიც ეს ერთეული ბინადრობდა (თავდაპირველად ეს ერთეული, როგორც წესი, ერთ ჭერქვეშ უნდა მოთავსებულიყო. ამის მოწმობაა, რომ ქორი, როგორც შენობა, მაღალ სახლს ნიშნავს სახლზე აშენებულს, სახლი კი ასეთ შინაარსს არ შეიცავს...), 3. ციხე-სიმაგრე (ციხე, ჯიხა, ჯიხური), როგორსაც ეს დაფლავებული ადგილი წარმოადგენდა, და 4. სადგური საქონლისათვის (ჩიხე, ჩიხი).

გორაების აღმოჩენის მნიშვნელობა განსაკუთრებულია; გარეგნული ფორმაც კი ადრეფეოდალური ციხისა გორიდან, მისი ოვალური ფორმიდან ამოდის. გორია ის ემბრიონი, საიდანაც განვითარდა, იშვა დაბა, ციხე, ქალაქი, სალოცავი.

დროთა განმავლობაში მოსახლეობის რაოდენობა იზრდებოდა, გამოყოფა და სოფლის აშენება პუცილებული იყო... ახალ გორას ის სიწმინდე ნაკურთხობა აკლდა. ახლა უმთავრესად რელიგიურ სიწმინდედ იქნა ხატი, ძირი ხატი, მაგარი ხატი, გვარი, გვარობის ადგილი, წინაპართა სასაფლაო, სალოცავი.

გაძლიერებული და გამრავლებული გვარის ადგილსამყოფელი ხეცია ან ხეცთა კავშირი, „ბედნიერი ხევი“, რომელიც რელიგიურად დაკავშირებულია იმ ძველ გორასთან...

თავდაპირველად ხეცთა დიდ უმრავლესობას უნდა თავისი ციხე - „ცენტრი“ ჰქონოდა... უფრო გვიან ხეცები ადმინისტრაცი-

ულად გაერთიანებული ჩანან: ციხე და ხვეისუფალი რამოდენიმე ძველ ხევს აერთიანებს... გაერთიანებულ ხევებს, ახლა უკვე საერისთავოებს, ტერმინი ხევი კვლარ შეწვდა და ის „საერისთავო ქვეყანამ“ შეცვალა.

ქვეყანა უცენტროდ არ წარმოიდგინება, ისევე როგორც ცენტრი უქვეყნოდ გაუგებრობაა. ყოველ ქვეყანას თავისი ცენტრი გააჩნია. ყოველ ხანას მისი შესაფერისი ქვეყანა ახასიათებს, ამდენივე ქვეყნის ცენტრიც ამის შესაფერისია. სხვადასხვა დროს ეს დამოკიდებულება ცენტრსა და ქვეყანას შორის სხვადასხვა ხასიათისა და ხარისხისაა, მაგრამ ის ყოველთვისაა.

ქვეყნის ცენტრს წარმოადგენს ციხე. ციხეს ახლავს ქვეყანა, ამ ციხის შემავალი ქვეყანა... ციხეა ქვეყნის პოლიტიკური ბედის გადამწყვეტი და ეს იმიტომ, რომ სწორედ ეს ციხეა ქვეყნის სოციალური განვითარების შედეგი. ვინც ციხეს ფლობს, ის ფლობს ხევსაც (ქვეყანასაც).

ციხე (მისი ქვეყნით) იქცევა გადამწყვეტი მნიშვნელობის მომენტად მთელი სამეფოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ციხის უფალნი კაცნი არიან ისინი, ვის ხელშიაც არის ქვეყნის ავ-კარგი.

ქვეყნის დარბევა ადვილია, მაგრამ ქვეყნის დაპყრობა ამ ციხეთა ხელში ჩაგდებათ შეიძლება მხოლოდ. ციხის თუ ქალაქის აღება ნიშნავს მისი მიმდგომის აღებასაც... ამითაა აღიარებული ფეოდალური ხანის ცენტრები.

ქვეყნის ცენტრი მისი ქალაქი და ციხეა. (ბერძენიშვილი, 1990).

ციხე განიხილებოდა როგორც ცენტრი. იგი ბატონობდა გარკვეულ მიწებზე (ხევი, ქვეყანა), რაც გამოხატული იყო ისეთ ტერიტორიულ-ადმინისტრაციულ ერთეულში, როგორიცაა „საციხისთავო“. დროთა განმავლობაში უპირატესობას იძენდნენ უფრო ძლიერი ციხეები. მათი მფლობელები უძლიერესნი იყვნენ და სხვა ცი-

ხეთა მფლობელებზე ბატონობდნენ. „დედა-ციხე“, „უფლის-ციხე“, „თავადი-ციხე“ ის გამოთქმებია, რომლებითაც ზუსტად ხასიათდებიან მათ შორის უმნიშვნელოვანესი ციხეები. (დ. ბერძენიშვილი, 1968).

ასე რომ ციხე არა მარტო საკრალური ცენტრის სიმბოლოს, არამედ ისტორიულადაც ქვეყნის ცენტრს წარმოადგენდა.

ნ. ბერძენიშვილის ნაშრომიდან მოტანილი ვრცელი ფრაგმენტი იმითაც საინტერესოა, რომ საშუალება გვაქვს გორის, ქორის, ციხის შესახებ გამოთქმული მოსაზრებები დაუკავშიროთ ფერხულის სახელწოდებას „ქორბელელა“.

ფერხული „ქორბელელა“ შეიძლება განვიხილოთ როგორც სართულებიანი, მაღალი შენობა (შეად. სულხან-საბა: „ქორი – სახლი სახლზეც აგებული; ქორედ-ქორედი - ოთხი, ხუთი სახლი სახლზე შენებული.“ „ქორბელელად დაწყობა“, „დაბეღელა“ საკულტო ბეღლის გადახურვის სტრუქტურასთან დაკავშირებული ტექნიკური ხერხის აღმნიშვნელია და გარდიგარდმოდ დაწყობას ნიშნავს (ბარდაველიძე, 1974 - გვ. 18)).

ცნობილია ფართოდ გავრცელებული, დამკვიდრებული მოტივი ქართულ ფოლკლორში, რომელიც ერთმანეთს უკავშირებს ციხის დანგრევა-წაქცევას და ადამიანის სიკვდილს (მაგ.: „ბაკურ-ხევს ციხე დაიქცა ნაგები ბასრის ქვისაო, /ჯაბანას ებრძვის სიკვდილი, ჭეხვა დგა, ელვა ცისაო“... „აღვანში კოშკი წაიქცა, ნაგები აგურისია, /მოგვიკლეს გორგაიისძე, მოკლეს შემრტყმელი ხმლისია“... (შანიძე, 1984, I - გვ. 167, 257); „ქალაქით ამბავ წამოვა, სიკვდილი ტუსადისაო, /ხევსურეთს შემოუბრუნდა, იძახდა მაღლის ხმითაო... /ჩამეშალა ციხეი, ნაგები ბასრის ქვისაო. /ქვე მაგერია იღბალი დუშმანისა და მტრისაო?..“ (დოლიძე, 1975 - გვ. 78)).

ა. შანიძის ჩანაწერის მიხედვით, ციხის შენების დროს ძმებს ჩხუბი მოსვლიათ, ნუ ამრუდებო. ციხეს დიდხანს ვერ გაუძლია და

დანგრეულა (შანიძე, 1984, I გვ. 209). ავის მომასწავებელია დღეობის დროს ფერხულის შესრულებისას არეკ-დარეკა და მოცეკვავეთა შენობის დაშლაც. ჩვენს მიერ მოტანილი ერთ-ერთი მაგალითის მიხედვით, საგვარეულო კოშკის გადაქანებისას, მისი გასწორება მის გარშემო ფერხულის შესრულებით ხდება (იხ. Гатиев, 1987).

კოშკი ეწოდებოდა აგრეთვე ზოდიაქალურ თანავარსკვლავედს, ბურჯს (სულხან-საბა, 1966; აბულაძე, 1973). თავის მხრივ ბურჯი (კოშკი, გოდოლი) საბჯენს, საყრდენს, მზიდ კონსტრუქციას (მაგ. მასიურ ბოძს) აღნიშნავს (კვიციანი, 1971 - გვ. 38).

საინტერესოა ერთი ცნობილი ხალხური ლექსი, სადაც სამყაროს შუაგულში აღმართული კოშკი ერთგვარი გნომონის, ღერძის როლს ასრულებს, რომლის გარშემოც წუთისოფელი ბრუნავს:

“იდუმლის კოშკო, მალალო, სასეიროზე დგახარო,

მოწყენილთ გულსა გაუშლი, მახარობელსა ჰგავხარო.

ქვეშ ქალნი მოგისხდებიან, შენ, ჩრდილო, სითქენ წახვალო?”

“როგორ ვერ ხედავ, ყმაწვილო, უღვაშამლილო, ახალო?-

მეც ისე ვბრუნავ, როგორც შენ ამ წუთისოფელს დახვალო.”

(ჭინჭარაული, 1985 - გვ. 139).

ხე და კოშკი ურთიერთმონაცვლე, იდენტური სიმბოლოებია, რომლებიც ცასთან შიბით არიან შეერთებული. ეს უკანასკნელი მომენტია კი ხისა და კოშკის სიმბოლიკის კოსმოგონიურ განკუთვნებაზე მიუთითებს. თავიანთი საფუძვლით ისინი მიწიერი წარმოშობისა არიან და ცას რაღაც გარეგანი, მესამე შუალედური ელემენტით უნდა დაუკავშირდნენ. ასეთი შუალედური ელემენტი არის შიბი, ჯაჭვი (სურგულაძე, 1986 - გვ.155, 192). ხისა და კოშკის ანალოგიური მნიშვნელობა ჰქონდა ირმის რქებსაც (სურგულაძე, 1986; ხიდაშელი, 2001,2004).

უაღრესად საინტერესოა არქეოლოგიური მასალა, სადაც რიტუალური ცეკვის, ფერხულის სცენებია წარმოდგენილი. მ. ხიდაშელის აზრით, ყურადღებას იმსახურებს ყაზბეგის განძიდან ერთი სარიტუალო ძეგლი – ბრინჯაოს ღერო, რომელზეც სამი ზარია დაკიდებული, ცენტრში გამოსახულია ჯიხვის თავი, სამ იარუსად განაწილებული მაღალი რქებით. რქებზე დგას მამაკაცის ითიფალური ფიგურა, კვერთხით ხელში. ბრინჯაოს ღეროს ორივე ბოლო, ასევე სამ იარუსად დაყოფილი რქებით არის დამთავრებული. ავტორის აზრით, ცხოველთა რქები, ამ შემთხვევაში, გააზრებულია, როგორც ვერტიკალურად აგებული, სამი სკნელისგან შემდგარი სამყარო, ხოლო ანთროპომორფული არსება, როგორც ამ სამყაროს გამგებელი (ხიდაშელი, 2004 – გვ.152).

ხის, კოშკის, დედაბოდის, რქების, ჯაჭვის (ძეწკვის), შიბის ვერტიკალურობა, ე.ი. “ზე” და “ქვე” სამყაროთა შორის გადამყვანი და ცენტრზე გამავალი საკომუნიკაციო საშუალების ფუნქცია ცნობილია და გამოვლენილია ფოლკლორული, ეთნოგრაფიული თუ არქეოლოგიური მასალის საფუძველზე.

შიბის, ჯაჭვის საშუალებით ღვთაებები მოძრაობდნენ, ციდან ხეზე ჩამოდიოდნენ. ცის სამყარო ღვთაებათა საბრძანისია, რომელიც ადამიანთა სამყაროსთან შიბით, ჯაჭვით და ა.შ. არის შეერთებული და ამ გზით ღვთაებები ჩამოდიან კაცთა სამყაროში. ასეთივე სიმბოლოა ყამარის “ცაზე დაკიდებული” კოშკი, ე.ი. კოშკი, რომელიც ცასთან ჯაჭვით ყოფილა შეერთებული. ამ გზით შეიძლებოდა გადასვლა სამყაროდან სამყაროში. ასეთივე გადასვლის მაგალითია ცასთან შიბით შეკრული ხმელგორის მუხა ლაშარის ჯვარში (სურგულაძე, 1986 – გვ. 177), შურის ციხე და ალვის ხე, რომლებზეც ოქროს შიბი იყო გაბმული და რომელზეც ანგელოზები მიდი-მოდიოდნენ და სხვ.

ცნობილია კორელაცია შენობასა და კოსმოსს შორის. სა-
ცხოვრებელი შენობა განიხილებოდა როგორც კოსმოსი, ცენტრს კი
წარმოადგენდა ის ადგილი, რომელიც კონსტრუირებული იყო რიტუ-
ალებისა და ლოცვის მეშვეობით, რადგან ასეთ ადგილებში მყარდე-
ბოდა კონტაქტი ზებუნებრივ ძალებთან (Абакелия, 1991 – გვ.111).

ამ სქემაში შეიძლება ჩავრთოთ რიტუალური ფერხულებიც,
რომლებიც აღწერილია როგორც ერთგვარი კოშკი, შენობა, ხშირად
სართულებიანი შენობა (მაგ. ფერხულის სახელწოდება “ქორბულე-
ლა” (ქორი – სართული, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბელელიც
ჯვარის შენობების აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია), ციხე-
ბუნა, ფერხულის ცენტრში მდგომის სახელწოდება – “მეციხოვნე”,
ორსართულა ფერხული და სხვ.).

შენობის ზედა სართული, ზეთასთვალი, ისევე როგორც ფერ-
ხულის ზედა სართული, უკავშირდებოდა ზეცას, ქვედა სართული,
ძირისთვალი, ქვედა წყება კი მიწას. ნიშანდობლივია ამ თვალსაზ-
რისით ერთ-ერთი ფერხულის ტექსტში ნახსენები “ზემყნელი” და
“ქვემყნელი” მეფერხულეთა ზედა და ქვედა წყების აღსანიშნავად.
თუ ფერხულებს განვიხილავთ როგორც მთელი კოსმოსის, სამყა-
როს განსახიერებას, რომელიც სამყაროს ღერძის გარშემო ბრუნავს,
ბუნებრივია მისი შემადგენელი ნაწილების, სართულების ამავე კონ-
ტექსტში განხილვა. ფერხულის ზედა სართული ზეცის, ზედაიერის
(სვ.), ზემო სამყაროს განსახიერებაა, ქვედა სართული კი მიწის,
ქვემო სოფლის, ქვედა იარუსისა (შეად. აგრეთვე სახარებისეული
“თქვენ ქუესკნელისა მისგანნი ხართ და მე ზესკნელისა მისგანი
ვარ, თქვენ ამის სოფლისაგანი ხართ, მე არა ამის სოფლისაგანი
ვარ (იოანე 8, 23))(ამასთან დაკავშირებით იხ. “ქვეყანა“-ს, “ყანა“-ს
და მასთან დაკავშირებული ენაში შემორჩენილი სივრცის აღმნიშვნე-
ლი ტერმინები. Брегадзе, 1982; სურგულაძე, 1986).

“ზემფრელოს” ტექსტში ნახსენები “ცაში ბეწვით ვკიდევარ” (ან “ცასა ბეწვი ჰკილია”) უიგივდება შიბს, ჯაჭვს, ძეწვეს, რომელიც ციდან ეშვება და ვერტიკალურად განლაგებულ სამყაროს დონეთა შემაკავშირებელ და საკომუნიკაციო საშუალებას წარმოადგენს.

წრიული ფერხულები გამოხატავენ მთელი სამყაროს, ვერტიკალზე განლაგებული მისი სამივე დონის წრებრუნვის იდეას Axis mundis-ის გარშემო, ცისა და მიწის კავშირს საკრალურ ცენტრში, დროის ციკლურ მდინარებას, რაც ბუნებრივია, უკავშირდება წესრიგს, ნაყოფიერებას, კეთილდღეობას და ა.შ. (ალავერდაშვილი, 2000).

ყურადღება მივაქციოთ იმას, რომ ცენტრის და ღერძის სახეები, სიმბოლოთა დინამიკაში, კორელატურია და განსხვავდება ერთმანეთისაგან მხოლოდ ხედვის კუთხით. კოლონა, სვეტი, დანახული თავისი წვეროდან, წარმოადგენს ცენტრალურ წერტილს; ჰორიზონტიდან დანახული, პერპენდიკულარულად კი იგი ღერძს წარმოადგენს. ამგვარად ერთი და იგივე საკრალური ადგილი, რომელიც ყოველთვის სიმალლისაკენ ისწრაფვის, ერთდროულად არის ცენტრიც და სამყაროს ღერძიც. ამგვარად, იგი წარმოადგენს თეოფანიის პრივილეგირებულ ადგილს. როგორც ცნობილია, ცენტრი ხშირად გამოხატულია შემადლების საშუალებით: მთა, ბორცვი, ხე, კოშკი, ციხე, ომფალოსი, ქვა და სხვ. ცენტრის ცნება მჭიდროდ უკავშირდება კომუნიკაციური არხის ცნებას. ცენტრს გააჩნია როგორც სპირიტუალური, ისე მატერიალური მნიშვნელობა. მისტიკური საკვები იღვრება ცენტრიდან ისევე, როგორც ბიოლოგიური – დედის სისხლიდან. ცენტრი შეიძლება განხილულ იქნას, თავის ჰორიზონტალურ განფენილობაში, როგორც სამყაროს სურათი, როგორც მიკროკოსმი, რომელიც თავის თავში შეიცავს სამყაროს ყველა ვირტუალობას, ხოლო თავის ვერტიკალურ განფენილობაში – როგორც გადასვლის, მიჯნის ადგილი სამყაროს ზეციურ, მიწიურ

და ინფერნალურ დონეთა შორის. ეს არის ყველაზე ძლიერი ინტენ-სივობის მატარებელი წერტილი (Элиаде, 1987; Eliade, 1949; Eliade, 1965; Chevalier, Gheerbrant, 1973, I).

წრე კარდინალურ სიმბოლოთაგან ერთ-ერთს წარმოადგენს. როგორც ცნობილია, მაშინ, როცა თავისუფალი, ძალდაუტანებელი მოძრაობა წრიული, მომრგვალებულია შეჩერება, სტაბილურობა უკავშირდება კუთხოვან ფიგურებს, მკვეთრ და წყვეტილ, არათანაბარ ხაზებს. წრისაგან განსხვავებით კვადრატი ანტი-დინამიური ფიგურაა. კვადრატი სიერცის ფიგურაა, წრე, სპირალი კი დროისა. ქრისტიანულ სიმბოლიკაში კვადრატი დროის კუთვნილებაა, მარადიულობა კი წრითაა გამოხატული. ეს უკანასკნელი გამოხატავდა კვირ წელიწადს, შემდეგ ზომავდა დროს, შემდეგ მარადიულობას და ბოლოს დაუსაბამოს აღმნიშვნელი იყო (Chevalier, Gheerbrant, 1973, I; Керлот, 1994).

წრიული ფერხულები გამოხატავენ სამყაროს წრებრუნვის იდეას Axis mundi-ს გარშემო, ცისა და მიწის კავშირს საკრალურ ცენტრში, დროის ციკლურ მდინარებას, რაც ბუნებრივია, უკავშირდება წესრიგს, ნაყოფიერებას, კეთილდღეობას და ა.შ. (ალავერდაშვილი, 2000).

გასაგები ხდება დღეობებზე ფერხულის ცეკვის აუცილებლობა, რასაც მთხრობლები აღნიშნავენ: „ფერხული აუცილებლად უნდა ეცეკვოს. მგლოვიარე თუ იყო ვინმე, ფეხს მაინც გაუსვამდა - აუცილებელი იყო“. „მგლოვიარე ხშირად დამინახია მოფარებულში ფეხს რომ მაინც გაუსობს. არ შეიძლება იქიდან ადამიანი უცეკველად წამოვიდეს.“ (ალავერდაშვილი, 1985). „ხატში მხვეწარმა უნდა იცეკვოს, რომ ხატი წყალობდესო, ამიტომ წლოვანების განურჩევლად აქ ყველანი თამაშობდნენ.“ (მაკალათია, 1985 13, 209). „ქალები უფრო სუფრის ბოლო მხარზე იხსდნენ. აქვე იმართებოდა თამაშობა. ხნიერი დედაკაცებიც კი თამაშობდნენ, რადგან

სავალდებულო იყო ხატში მხიარულობა. რაც უნდა დარდიანი ყოფილიყო, ხატში მაინც არ შეიძლებოდა არ ემხიარულა“ (ოჩიაური, 1991 - გვ. 80, 267). „ფერხისაის“ ჩაბმამდის ჯარიდან წასვლის უფლება არავის ჰქონდა“ (ცოცანიძე, 1990 - გვ. 95).

თუ შევაჯამებთ, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას შემდეგი: ყოველგვარი წრე აუცილებლობის ძალით გულისხმობს ცენტრის არსებობას. როგორც კი მოცეკვავენი წრეს შეკრავენ, წრის შიგნით წარმოიქმნება საკრალური სივრცე თავისი ცენტრით. ფერხულებში ეს ადგილი შეიძლება ეჭიროს ხატის მსახურს ხატის დროში ხელში, დასტურს საკრალური ლუდით, მერხგურეს (რომელსაც „მეციხოვნეს“ ეძახიან), მოცეკვავეთა წრის შუაგულში შეიძლება აღმოჩნდეს ხე, სალოცავი, ციხე, კოშკი (სვანეთში თოვლის კოშკი შუაგულში ჩატანებული ჯოხით) და ა.შ., რომელსაც მეფერხულენი გარს უვლიან. შეიძლება ითქვას, რომ ამ სახით ცენტრი ერთგვარად მატერიალიზებულია. როგორც ცნობილია ხეც, ხატის დროშაც, ციხეც, კოშკიც, სალოცავიც საკრალურ ცენტრზე გამავალი Axis mundi-ს სიმბოლოებს წარმოადგენენ, ასე რომ საქმე სამყაროს ღერძის გარშემო ვერტიკალურად განლაგებული კოსმოსის ყველა დონის წრებრუნვასთან გვაქვს. გასაგები ხდება ფერხულის შესრულების მიხედვით წინასწარმეტყველების შესაძლებლობაც. ფერხულისა და მისი თანმხლები სიმღერის არაზუსტ, არარიტმულ, ცუდ შესრულებას, წყვეტილ მოძრაობებს და არეუ-დარევას სამყაროში ქაოსი, არეულობა შეაქვს და შედეგად სიკვდილიანობა, უნაყოფობა და სხვა უბედურებანი მოჰყვება. და პირიქით, ფერხულის სწორი, რიტმული, კარგი შესრულება სამყაროში წესრიგის, მშვიდობისა და ნაყოფიერების გარანტია. (აქვე გავიხსენოთ დაყირავებული კოშკის წინანდებურ მდგომარეობაში დაბრუნება ანუ წესრიგის აღდგენა და დარტყმებისაგან საზოგადოების დაცვა ფერხულის შესრულების საშუალებით).

- აბაკელია, 1997 – აბაკელია ნ. - სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997.
- აბაკელია, 2005 – აბაკელია ნ. – ზღურბლისა და კარის სიმბოლიკისათვის ქართულ ტრადიციაში, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXV, თბ., 2005. Ф
- Абакелия, 1991 - Абакелия Н - Миф и ритуал в Западной Грузии. Тб., 1991.
- აბულაძე, 1973 - აბულაძე, ი. - ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ., „მეცნიერება“, 1973.
- ალავერდაშვილი, 1985 - ალავერდაშვილი, ქ. - საველე დღიურები. ლენტეხის რ-ნი. 1985 წ. (ხელნაწერი).
- ალავერდაშვილი, 1988 - ალავერდაშვილი, ქ. - საველე დღიურები. იმერეთი. 1988 წ. (ხელნაწერი).
- ალავერდაშვილი, 2000 – ალავერდაშვილი ქ. – ცენტრის სიმბოლიკისათვის ზოგიერთ ქართულ ფერხულში, უურნ. "ანაღე-ბი", 2000, № 1
- ალავერდაშვილი, 2004 – ალავერდაშვილი ქ. – ცენტრის სიმბოლიკისათვის ქართულ საწესო ფერხულებში (კოშკი), მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXVI, თბ., 2004
- ბარდაველიძე, 1938 - ბარდაველიძე, ვ. - აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის. ნაკვეთი I. ტფ., 1938.
- ბარდაველიძე, 1939 - ბარდაველიძე, ვ. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. I. ახალწლის ციკლი. თბ., მეცნ. აკად. გამომც., 1939.
- ბარდაველიძე, 1941 - ბარდაველიძე, ვ. - ივრის ფშავლებში (დღიური). „ენიკის მოამბე“. ტ. XI, თბ., 1941.
- ბარდაველიძე, 1953 - ბარდაველიძე, ვ. - ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბ., საქ. მეცნ. აკად. გამომც., 1953.

- ბარდაველიძე, 1968 - ბარდაველიძე, ვ. - სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში. კრებ. „საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები“. თბ., „მეცნიერება“, 1968.
- ბარდაველიძე, 1974 - ბარდაველიძე, ვ. - აღმოსავლეთ საქართველოს ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები. ტ. I. ფშავი. თბ., „მეცნიერება“, 1974.
- Бардавелидзе, 1957 - Бардавелидзе, В.В. - Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, Изд. АН Грузинской ССР, 1957.
- ბერძენიშვილი, 1968 - ბერძენიშვილი, დ. - ციხეთა შესწავლის ზოგიერთი საკითხი (დეკ-ციხე, ოფრეთი, ლოქი, ჭაპლა). „ძეგლის მეგობარი“. №14, 1968 წ.
- ბერძენიშვილი, 1990 - ბერძენიშვილი, ნ. - მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისათვის. საქართველოს ისტორიის საკითხები, VIII ტ., II გამოც., თბ., „მეცნიერება“, 1990.
- Брегадзе, 1982 - Брегадзе, Н.А. - Очерки по агроэтнографии Грузии. Тб., „Мешинереба“, 1982.
- Буркхардт, 1999 - Буркхардт, Т. - Сакральное искусство Востока и Запада, М., 1999.
- Гатисв, 1987 - Гатиев, Б. - Суеверия и предрассудки у осетин. „Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах“. III. Цхинвали, „Ирыстон“, 1987.
- Генон, 2000 - Генон, Р. - Очерки о традиции и метафизике. Санкт-Петербург, „Азбука“, 2000 (перевод с франц. В.Ю. Быстрова).
- გვარამაძე, 1957 - გვარამაძე, ლ. - ქართული ხალხური ქორეოგრაფია. თბ., 1957.
- Гварамадзе, 1987 - Гварамадзе, Л. - Грузинский танцевальный фольклор. Тб., „Хеловнеба“, 1987.
- დოლიძე, 1975 - დოლიძე, გ. - ხევესურული ტექსტები (ლექსიკონითურთ). თბ., თსუ გამომც., 1975.

- Eliade, 1948 - Eliade, M. - *Traité d'histoire des religions*. Paris, 1948.
- Eliade, 1949 - Eliade, M. - *Le mythe de l'éternel retour*. Paris, 1949.
- Eliade, 1965 - Eliade, M. - *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, 1965.
- Элиаде, 1987 - Элиаде, М. - *Космос и история*. Москва, „Прогресс“, 1987.
- Ellis, 1929 - Ellis, H. - *The dance of life*. N.Y., 1929.
- Вирсаладзе, 1976 - Вирсаладзе, Е.Б. - *Грузинский охотничий миф и поэзия*. М., „Наука“, 1976.
- Земцовский, 1987 - Земцовский, И.И. - *По следам веснянки из фортепианного концерта П. Чайковского. Историческая морфология народной песни*. Л., „Музыка“, 1987.
- თაყაიშვილი, 1920 - თაყაიშვილი, ე. - *ხელმწიფის კარის გარიგება*. თბ., 1920.
- Иашвили, 1987 - Иашвили, М. - *Об истоках грузинского многоголосья*. Тб., „Хеловнеба“, 1987.
- თათარაძე, 1986 - თათარაძე ა. - *ქართულ ცეკვათა განმარტებანი*. თბ., 1986.
- ითონიშვილი, 1960 - ითონიშვილი, ვ. - *ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან*. თბ., მეც. აკად. გამომც., 1960.
- Керлот, 1994 - Керлот, Х.Э. - *Словарь символов*. Москва, Refe-book, 1994.
- კვიციანი, 1971 - კვიციანი, თ. - *ხუროთმოძღვრული განმარტებითი ლექსიკონი*. თბ., „განათლება“, 1971.
- კიკნაძე, 1985 - კიკნაძე, ზ. - *ქართულ მითოლოგიურ გადმოცემათა სისტემა*. თბ., თსუ გამომც., 1985.
- მაისურაძე, ი. 1939 - ი. მაისურაძის ეთნოგრაფიული მასალები (სოფ. ჭობარეთი, მთქმელი არჩილ ჯვარიძე, 1939 წ.), ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი, ე.დ. №3141.

- მაისურაძე, ი. 1945 - ი. მაისურაძის ეთნოგრაფიული მასალები (სოფ. უღე, მთქმელი მიხა კობაძე, 1945 წ.), ახალციხის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი, ედ. №3141.
- მაისურაძე, 1971 - მაისურაძე, ნ. - აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა. თბ., „მეცნიერება“, 1971.
- მაკალათია, 1985 - მაკალათია, ს. - ფშავი. თბ., „ნაკადული“, 1985 (II გამოც.).
- მახაური, 1998 - მახაური, ტ. - ჯვარ-ხატთა სადიდებლები. შესავალი (შემდგენელები ზ. კიკნაძე, ნ. მამისიშვილი, ტ. მახაური), თბ., „ნეკერი“ 1998.
- მუსხელიშვილი, 1977 - მუსხელიშვილი დ. - საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, I, თბ., “მეცნიერება”, 1977.
- МНМ, 1992 - Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т., М., Сов. Энци., 1992.
- ოჩიაური, 1988 - ოჩიაური, ალ. - ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი (ხევესურეთი. არხოტის თემი). თბ., „მეცნიერება“, 1988.
- ოჩიაური, 1991 - ოჩიაური ალ. - ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ფშავი). თბ., „მეცნიერება“, 1991.
- ოჩიაური, 1967 - ოჩიაური თ. - მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. თბ., „მეცნიერება“, 1967.
- Жорницкая, 1983 - Жорницкая, М.Я. - Народное хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири. М., „Наука“, 1983.
- რუხაძე, 1999 - რუხაძე, ჯ. - ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში. თბ., „მეცნიერება“, 1999.
- Самсон, 1987 - Самсон, Л. - Ритмы радости. Традиции классических индийских танцев. Нью-Дели - М., 1987.

- სარჯველაძე, 1995 სარჯველაძე, ზ. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ., თსუ, 1995.
- Сеславинская, 1990 - Сеславинская, М.В. - Танец тертали в земледельческих ритуалах Раджастаны. „Советская этнография“, №3, 1990.
- სულხან-საბა, 1966 - სულხან-საბა ორბელიანი - ლექსიკონი ქართული. წიგნი I. თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1966.
- სურგულაძე, 1966 სურგულაძე, ი. მთა-თუშეთის ციხე-ნაგებობათა ორნამენტები. „მეგლის მეგობარი“, №7, 1966.
- სურგულაძე, 1986 - სურგულაძე, ი. ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ., „მეცნიერება“, 1986.
- სურგულაძე, 1987 სურგულაძე, ი. სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XXIII, თბ., „მეცნიერება“, 1987.
- Татарадзе, 1970 - Татарадзе, А.А. - Древнейшие грузинские (сванские) хороводы. Тб., 1970 (дисерт. на соискание ученой степени канд. ист. наук).
- Флоренский, 1990 - Флоренский, П.А. - Столп и утверждение истины. т. I (1). Москва, „Правда“, 1990.
- ყაზბეგი, 1950 - ყაზბეგი, ალ. - „მონვევები და იმათი ცხოვრება“. თხზ. სრული კრებული. ტ. V, თბ., „საბჭ. მწერალი“, 1950.
- შანიძე, 1984 შანიძე, ა. ქართული კილოები მთაში. თხზ. 12 ტომად. ტ. I, თბ., 1984.
- Charachidzé, 1968 - Charachidzé, G. - Le système religieux de la Géorgie païenne. Paris, 1968.
- Chevalier, Gheerbrant, 1973 - Dictionnaire des symboles. t.I. paris, Seghers, 1973.

- ჩიტაია, 1938 - ჩიტაია, გ. - prof. J.L. Myres., A figurine vase from Tiflis. „Man“. London, February, 1937, №31. „ენიშკის მოამბე“, 1938.
- ჩიქოვანი, 1987 - ჩიქოვანი, ვ. - მთიულური სახლის ინტერიერის სიმბოლური ორგანიზაციის დასასიათებისათვის. ქართველი ხალხის ტრადიციული სამეურნეო და სულიერი კულტურა. თბ., 1987.
- ჩიქოვანი, 1943 - ჩიქოვანი, მ. - მიჯაჭვული ამირანი. თბ., 1943.
- ცოცანიძე, 1990 - ცოცანიძე, გ. - გიორგობიდან გიორგობამდე (ეთნოგრაფიული ექსკურსები თუშეთის ახლო წარსულში). II გამოც., თბ., „მეცნიერება“, 1990.
- ჭინჭარაული, 1985 - „ლექსო არ დაიკარგები“, რედ. შებდგ. აღ. ჭინჭარაული, თბ., 1985.
- ხიდაშელი, 2001 - ხიდაშელი, მ. - სამყაროს სურათი არქაულ საქართველოში. თბ., „ნეკერი“, 2001.
- ხიდაშელი, 2004 - ხიდაშელი მ. - არქაული ეპოქის დღეობებზე შესრულებული რიტუალების კოსმოგონიური კონცეფცია. შსე, XXVI, თბ., 2004.
- ჯავახიშვილი, 1960 - ჯავახიშვილი, ივ. - ქართველი ერის ისტორია. წიგნი I. V გამოც. თბ., თსუ გამომც., 1960.
- ჯავახიშვილი, 1990 - ჯავახიშვილი, ივ. - ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები. თბ., „ხელოვნება“, 1990.
- ჯანელიძე, 1948 - ჯანელიძე, დ. - ქართული თეატრის ხალხური საწყისები. წ. I. თბ., სახელგამი, 1978.

ზოგიერთი შესაწირავის სიმბოლიკა ძართველთა რიტუალურ პრაქტიკაში

შესაწირავები დღესასწაულის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენდნენ, მის არსს ხსნიდნენ. ამჯერად ერთ-ერთ ფუნდამენტალურ სიმბოლოსთან – „ცენტრთან“ და მასზე გამავალი ღერძის, საკომუნიკაციო არხის იდეასთან დაკავშირებით, რომლის გასწვრივაც შესაძლებელია სამყაროს სხვადასხვა დონეთა ურთიერთკავშირი, განხილულია შესაწირავი გულ-ღვიძლისა და რიტუალური პურების მნიშვნელობა

ცნობილია, რომ მსხვერპლშეწირვის რიტუალი კოსმოსის შექმნის მითოსს უკავშირდებოდა, იმეორებდა კოსმოგონიურ აქტს, სამყაროს საფუძველს წარმოადგენდა. შესაწირავის საშუალებით შესაძლებელი იყო ღვთაებათა კეთილგანწყობის მოპოვება, ამასთან მსხვერპლშეწირვის რიტუალი აერთიანებდა ყველა ღვთაებას.

შესაწირავები კალენდარული რიტუალების განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდნენ. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩეოდა ახალი წლის ციკლის დღესასწაულები, რომელნიც შესაწირავთა მრავალფეროვნებითა და სიუხვით ხასიათდებოდა.

კალენდარული დღესასწაულები მატერიალური და სულიერი კულტურის მრავალი მხარის კონცენტრირებულ გამოხატულებას წარმოადგენს, კალენდარული დღესასწაულების კულმინაციური მომენტი კი საახალწლო დღეობათა ციკლია, რომელიც აღიქმებოდა როგორც განსაკუთრებული, საკრალური დრო, როდესაც ხდებოდა გადასვლა წარსულიდან მომავალში, როგორც ერთგვარი „წყვეტა“ დროის უწყვეტ მდინარებაში, რომელიც ამასთანავე ცხოვრების, კაცობრიობისა თუ სამყაროს „დროთა კავშირის“ გაწყვეტის საშუალებას არ იძლეოდა. ეს იყო უმნიშვნელოვანესი მომენტი, ბოროტი თუ კეთილი ძალების ურთიერთშეხვედრის დრო, დრო ცოცხლების,

ამქვეყნიური სამყაროსა და მიცვალებულების, წინაპრების, იმქვეყნიური სამყაროს შეხვედრისა (KOO, 1985 - 225, 235).

ირლვეოდა წინანდელი საზღვრები და ხდებოდა ყოფიერების ყველა სფეროსა და დონის შეხვედრა. ამ პარადოქსალურ მონაკვეთში „დროთა“ შორის (=კოსმოსის ორ მდგომარეობას შორის) ყველა ფორმა ერთმანეთს ემთხვევა და ამ საყოველთაო შერწყმის მეოხებით შესაძლებელი ხდება ყოველგვარი ძალისხმევის გარეშე, „ავტომატურად“ მიღწეულ იქნას coincidentia oppositorum რეალობის ყველა დონეზე (Eliade, 1949; Eliade, 1948-თ. XI)

საახალწლო, როგორც ერთგვარ საწყის წერტილთან დაკავშირებული რიტუალები, ბუნებრივად უკავშირდებოდა კოსმოგონიურ შეხედულებებს, შეხედულებებს სამყაროს შექმნის, მოწყობის, აღნაგობის შესახებ, სეზონურ ციკლთან დაკავშირებულ შეხედულებებს და სხვ. (KOO, 1983; Eliade, 1949; Топоров, 1992 და სხვ.)

ახალი წლის დღესასწაულთა საკრალურ პერიოდში ამქვეყნიურ და უხილავ, იმქვეყნიურ სამყაროთა განსაკუთრებული სიახლოვის, ურთიერთშეხების შესახებ შეხედულებებს მრავალი რწმენა-წარმოდგენა და რიტუალი უკავშირდებოდა.

საახალწლო დღეობათა განმავლობაში სიმბოლური და მხატვრული ფორმებით გარშემორტყმული ადამიანისათვის ყველაფერს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა: სახლისა თუ კარმიდამოს გაფორმებას, ტანსაცმელს, რიტუალურ სადღესასწაულო ტრაპეზს საჭირო წესების სრული დაცვით, გართობა-თამაშობებს და სხვ. კოლექტივის ცხოვრების ყველა უმნიშვნელოვანესი მხარე ამ წერტილში იყრიდა თავს (KOO, 1985).

წლის გარდამტეხ მომენტში, ძველი და ახალი წლის (შობა, ახალი წელი, წყალკურთხევა), ზამთრისა და ზაფხულის (ყველიერი) მიჯნაზე, დიდი სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოების დაწყების ან დამთავრებისას და ა. შ. განსაკუთრებით ვლინდებოდა რიტუა-

ლური ტრაპეზის, რიტუალური საკვების სიმბოლური ხასიათი (KOO, 1983, - გვ. 161).

გავრცელებული შეხედულებების მიხედვით, სადღესასწაულო რიტუალური საკვები ხელს უწყობდა ადამიანის ჯანმრთელობას, დღეგრძელობას, კეთილდღეობასა და წარმატებებს, მოსავლის სიუხვეს, საქონლის გამრავლებას და ა. შ. ყველაფერს დიდი ყურადღება ენიჭებოდა, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა, კოდირებული სახით გამოხატავდა დღეობის სპეციფიკას. ეს ეხებოდა სახელწოდებას, ფორმას, მომზადების წესებს და სხვ.

ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა სხვადასხვაგვარი რიტუალური პურების შესწავლა, რომლებიც საახალწლო დღესასწაულებისათვის მზადდებოდა.

პურის სემანტიკა შეიცავდა შეხედულებებს სიცოცხლეზე, აღორძინებაზე, მას მიეწერებოდა სნეულებათა განდევნის, ძალღონის, ჯანმრთელობისა და დღეგრძელობის მინიჭების შესაძლებლობა. სწორედ ამიტომ, მოწათმოქმედ ხალხებში განსაკუთრებით, პური ინტენსიურად ცირკულირებდა როგორც ძღვენი და შესაწირავი კალენდარული დღესასწაულებისას (KOO, 1983, - გვ. 183; ბარდაველიძე, 1953 და სხვ.).

რიტუალური პურების შესწავლას არა ერთი საყურადღებო ნაშრომი ეძღვნება. რიტუალური, განსაკუთრებით კი საახალწლო პურები და მათთან დაკავშირებული სხვადასხვა ასპექტები შესწავლილი აქვთ ვ. ბარდაველიძეს (ბარდაველიძე, 1939; ბარდაველიძე, 1953 და სხვ.), ჯ. რუხაძეს (ჯ. რუხაძე, 1976), ნ. ბრეგაძეს (ბრეგაძე, 1999; Брегадзе, 1982), ნ. მაჩაბელს (მაჩაბელი, 1981), მ. ჩართოლანს (ჩართოლანი, 1961), ნ. აბაკელიას (აბაკელია, 1999), ნ. ჯიქიას (Джикия, 1988), გ. გოცირიძეს (გოცირიძე, 1988) და სხვებს, რომელნიც იკვლევდნენ მათ სპეციალურად ან ამა თუ იმ საკითხთან დაკავშირებით.

რიტუალური პურები განსაკუთრებული ფქვილისაგან ცხვებოდა. ზორბლის ფქვილი რელიგიური მზრუნველობის საგანს შეადგენდა. მას „წმიდად“ ინახავდნენ კიდობანში, რომლის პირველად გახსნა და იქიდან ფქვილის ამოღება მხოლოდ ოჯახის უფროს მანდილოსანს ან დიასახლისს შეეძლო ამისათვის დანიშნულ დღეს. ამ დღეს საგანგებო რიტუალი სრულდებოდა, რომელშიც მონაწილეობდა ოჯახის ყველა წევრი, ხოლო მთავარ როლს უფროსი მანდილოსანი ასრულებდა. ზორბლის ფქვილს ძველად მხოლოდ დღესასწაულებსა და სხვა სახის რელიგიური წესების შესრულების დროს ხმარობდნენ. წლიური ციკლის მთავარი დღეობებისათვის, თითოეულისათვის ცალკე კიდობანი იდგა გულდაგულ შერჩეული კარგი ხარისხის ზორბლის ფქვილით სავსე, თითოეულ მათგანს საკუთარი სახელი ერქვა და გარკვეულ დღეობაში ხმარობდნენ ამ დღეობაში მოსახსენებელი ღმერთების სახელზე შესაწირავი ტაბლების გამოსაცხობად. საზოგადოდ ზორბლის ფქვილს განსაკუთრებული სიწმინდე და დოვლათიანობის ძალა მიეწერებოდა (ბარდაველიძე, 1953 – გვ. 8; ბარდაველიძე, 1939 – გვ. 202; ჩართოლანი, 1961 – გვ. 102; რუხაძე, 1976; Брегвадзе, 1982). ქართველ მთიელთა შორის გავრცელებული შეხედულებებისამებრ, დაბადებიდან მესამე დღეს დედა შვილს წმინდა ზორბლის, იშვიათად ქერის პურის ნამცეცხს ჩაუგდებდა პირში - „ხთის ნაწილს შეაჭმევდა“ – ითვლებოდა, რომ „ხთისგან გაჩენილი“ „ხთისგან გაჩენილ პურშიაც და კაცთაშიაც“ არ უნდა ყოფილიყო „წილუდებული“. ხეესურთა წარმოდგენით, მხოლოდ ამის შემდეგ ჩაუდგებოდა ყმაწვილს „კაცთფერი სისხლი“, „მიეცემოდა ფერ-ზორცი“ (მინდაძე, დიდებულიძე, 1997 – გვ. 20).

ცალკე იყო გამოყოფილი პურის გულში შესარევი ფქვილისართავი. საინტერესოა აგრეთვე კიდობანთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები (მაგ. ლილაშუნეს (თესლობა) გამომცხვარი რიტუ-

აღური კვერი გემ/გუემ, რომელიც ჭირნახულის დოვლათის სიმბო-
ლურ გამოსახულებას წარმოადგენდა. კვერს ზემოდან დაკრული
ქონდა პურის სამი ბურთულა, რომლებიც კიდობნებს გამოსახავ-
დნენ) (რუხაძე, 1976 – გვ. 110, 112).

საერთოდ ოჯახში სხვადასხვაგვარი პურები ცხვებოდა. პურის
სიდიდე და მისი მასალა დაკავშირებული იყო სქესობრივ-ასაკობრივ
დიფერენციაციასთან, აგრეთვე სამუშაოს ხასიათთან, მის სიმძიმესა
თუ სიმსუბუქესთან.

სხვადასხვა მასალისა და ფორმის პურებთან ერთად ცხვე-
ბოდა პურები თავისი ზომითა და რაოდენობით დიფერენცირებული
სქესისა და ასაკის მიხედვით: სამამაკაცო პური – ლელუქმარ დიარ
ან ხოშა დიარ, საქალო პური – ლეზურა დიარ ან ხოხვრა დიარ,
საბავშვო პური – ლებეფშე დიარ, კოჭორ დიარ ან კოკორა დიარ და
სასტუმრო პური მუშგერა დიარ. თვით მამაკაცის ან ქალის პურიც
შეიძლებოდა სხვადასხვა სიდიდისა ყოფილიყო. ასე მაგალითად,
განსხვავებული იყო ერთმანეთისაგან სამგზავრო პური – ლეზიზ
დიარ და მწყემსის პური – მგლდელი დიარ.

სამუშაოს ხასიათის, მისი სიმძიმისა თუ სიმსუბუქის მიხედ-
ვით აცხობდნენ მთიბავთა პურს (მეჭმე დიარ), მშენებლების პურს
(მეგმალა დიარ). ისინი არა მარტო სიდიდით განსხვავდებოდნენ
ჩვეულებრივი საოჯახო პურებისაგან, არამედ მასალის მიხედვითაც
თავისებურებას ამჟღავნებდნენ: მაგარი სამუშაოს შესრულება მაგარ,
გამძლე (მეგჭე) საკვებს მოითხოვდა, ამისათვის განკუთვნილი იყო
ყველგარეული ფეტვის გულიანი პური (ფეტვრა ლუკნე) ან უყვე-
ლოდ ფეტვის გულიანი პური (ლუფტვირ). ამგვარ პურებს უცხობ-
დნენ მთიბავს, ხის მჭრელს, კვარის დამამზადებელს. ფიქალი ქვე-
ბის დამამზადებელს. მგზავრს მსუბუქი საჭმელი სჭირდებოდა, ამი-
ტომ მას ხაჭაპურებს ან კარტოფილიან პურებს უცხობდნენ (ჩარ-
თოლანი 1961 – გვ. 107; ხარაძე 1939 – გვ. 50).

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის იყო აღწერილი სა-
ახალწლო რიტუალიც, რომელიც შეეხება ახალწლის ციკლის დღე-
ობებში აუცილებელი რიტუალური პურების გამოცხობას. ამჯერად,
მრავალგვარ საახალწლო პურს შორის გვინდა გამოვყოთ ჩვენთვის
საინტერესო პურების ერთი ჯგუფი.

ჩვენს მიერ ჩაწერილი მასალის მიხედვით, საახალწლოდ
ოჯახის დიასახლისი, სხვა სახის პურებთან ერთად, აცხობდა სამი
სახის პურს. ერთი პატარა ზომის პური, სახელწოდებით ფუსნა მუ-
ჟელუ, განკუთვნილი იყო დიდი ღმერთის, ფუსნაბუასდიასათვის და
მას მხოლოდ ოჯახის უფროსი მამაკაცი შეჭამდა, მეორე ოჯახის
ყველა წევრს შორის ნაწილდებოდა, ხოლო მესამეს, ე. წ. ლამარია
შილგგნეს, მხოლოდ ოჯახის დიასახლისი (ან მხოლოდ ქალები)
შეჭამდა. ამ პურებს ათავსებდნენ მეკელისათვის გამზადებულ გობ-
ზეც. ჯერ დებდნენ ლამარიასათვის (ქრისტიანული ყოვლადწმინდა
ღვთისმშობელი მარიამი) განკუთვნილ პურს, შემდეგ მას ადებდნენ
ოჯახის წევრებისათვის განკუთვნილ პურს (ან პურებს, გამომ-
ცხვარს ოჯახის წევრთა რაოდენობის მიხედვით), ზევდან კი ყვე-
ლაფერ ამას დაადებდნენ დიდი ღმერთის სახელზე გამომცხვარ
ფუსნა მუჟელუ-ს (ალავერდაშვილი, 1985).

ანალოგიური მასალა, რომელიც შეეხებოდა ახალი წლის
ციკლში შემავალ დღეობებში (ზოგ შემთხვევაში კი სხვა, ოჯახი-
სათვის მნიშვნელოვანი, გარდამტეხი მოვლენებისას) გამოსაცხობ
რიტუალურ პურებს, არაერთგზისაა ფიქსირებული ქართველ ეთნო-
გრაფთა მიერ.

მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს:

1. ბარბარობა (4 დეკემბერი) დღეობათა თავად მიაჩნდათ და
წლიური დღეობების გამოთვლას ამ დღიდან იწყებდნენ. სწორედ ამ
დღიდან იწყება ახალი წლის ციკლის დღესასწაულები. ჩოლურში
სალამოს სახლის უფროსი მანდილოსანი ექვს ცალ ჩვეულებრივ

რიტუალურ პურს, ტაბღლს, ერთს ფუსნა ტაბღლ-ს და ერთს ლამარია შილგენე-ს გამოაცხობდა. ეს კვერები ნიგვზიანი ან ყველიანი იყო. ოჯახის უფროსი, ქორა მახვში, დაიჭერდა მათ ხელში და დაილოცებოდა: „ღმერთო, შენ დაგვიცავი ცუდი სენისაგან, ცუდი ავადმყოფობა აგვაცილე, კარგი ზამთარი მოგვეცი, გაზაფხულს მოგვასწარი მშვიდობით“. ლოცვის დამთავრების შემდეგ ფუსნა ტაბღლ-ს მლოცავი შეჭამდა, ლამარია შილგენე-ს ქალები შეექცეოდნენ და ჩვეულებრივ ტაბღლ-ებს კი ოჯახის დანარჩენი წევრები (სოფ. უკლეში) (ბარდაველიძე, 1939 – გვ. 18, 19).

2. ბარბალობას დიდ ღმერთს ახსენებდნენ. სახლის უფროსი დაიჭერდა ხელში დიდი ღმერთისა და ლამარიას სახელობის ტაბღლებს და ხმამალა წარმოსთქვამდა: „ღმერთო, შენ დაგვიცავი ცუდი სენისაგან, ცუდი ავადმყოფობა აგვაცილე, კარგი ზამთარი მოგვეცი, გაზაფხულს მოგვასწარი მშვიდობითო“ (ბარდაველიძე, 1953 – გვ. 74).

3. ლაშხეთში შობის წინა დღეს, ჭანტილობას, რომელიც უქმე დღე იყო, დილით სახლის უფროსი მანდილოსანი ჩადგამდა ხორბალს და საღამოსათვის ამზადებდა კორკოტს – ჭანტი-ს. საღამოს ვახშმის წინ მამაკაცები, გასათხოვარი ქალები და ბავშვები გარეთ გადიოდნენ. მარტო დარჩენილი მანდილოსნები გააჩალებდნენ ცეცხლს, დიასახლისი გამოაცხობდა ერთ მოზრდილ კვერს, რომელსაც ლამარია შილგენე ეწოდებოდა, დადებდა მას თეფშზე გადაღებულ ჭანტი-ს ნაწილზე, ნაკვერჩხალზე ნატუსუნს აკმევდა და ლოცვას შეუდგებოდა: „ლამარია, მრავალი ჭანტილობა მოგვასწარი მშვიდობით ჩვენ სახლში მყოფს ყველას“. ლოცვის დამთავრების შემდეგ შენაწირს გაინაწილებდნენ და შესჭამდნენ. ამის შემდეგ მიუბრუნდებოდნენ კერძის და ოჯახის ყოველ სულზე თითო ტაბღლს გამოაცხობდნენ. ამ კვერებს შორის ერთი ე. წ. ფუსნა ტაბღლ-ი განკუთვნილი იყო სახლის უფროსი მამაკაცისათვის. ამის შემდეგ და-

უძახებდნენ გარეთ გასულ ოჯახის წევრებს, გაშლიდნენ სუფრას და ვახშმად დაჯდომის წინ ოჯახის უფროსი მამაკაცი ფუსნა ტაბღლ-ს და ჭანტი-ს ღმერთს შესწირავდა (სოფ. ჟახუნდერი) (ბარდაველიძე, 1939 – გვ. 42).

4. ლენტეხში საშობაოდ („ქრისდემ“) ჩვეულებრივი პურების გარდა დიასახლისი გამოაცხობდა ხუთ ცალ ტაბღლ-ს. ამათგან სამი ტაბღლ-ი ჩვეულებრივი ზომის მრგვალი და ოთხ კუწუბიანი კვერი იყო, ერთი მათზე მომცრო, მრგვალი კვერი, შუაზე კიდით კიდემდე ხელის ყუით დანაკრავი, რომელსაც ლამარია-შილგნე ეწოდებოდა და მეხუთე ტაბღლ-ი ჯვრის სახისა, რომელიც ყველა ტაბღლ-ზე მცირე იყო და რომელსაც ფუსნა ლემზირ-ი ეწოდებოდა. ლამარია-შილგნე-ს შეჭმა დიასახლისს ევალეობდა, ხოლო ფუსნა ლემზირ-ი სახლის უფროს მამაკაცს უნდა შეეჭამა. დანარჩენ სამ ტაბღლ-ს შინმყოფთ ჩამოურიგებდნენ, თუ მათ ოჯახშივე შეავედრებდნენ, ხოლო თუ ეკლესიაში გაიტანდნენ და მღვდელს ან მულზონს შეაწირვინებდნენ, მაშინ მომტანი ოჯახის სურვილისდა მიხედვით, სამივეს, ორ ცალს და ან მხოლოდ ერთს შემწირველს დაუტოვებდა (ბარდაველიძე, 1939 – გვ. 57).

5. ლაშხეთში 31 დეკემბრის ღამეს („შუმსჷამ“) ვახშმისათვის მოამზადებდნენ საახალწლო ღორის ქვედა ყბას, გულ-ღვიძლს, ღორისქონიან სამ ტაბღლ-ს, რომელთაგან ერთი ლამარია-შილგნე იყო, მეორე ფუსნა ლემზირ-ი და მესამე ჩვეულებრივი ტაბღლ-ი (მას სხვა სახელი არ ჰქონდა). ღორის ყველა ეს ნაწილი და პურები „აკრძალული“ (ლელყაჯ-ი) იყო. ეს აკრძალვა გადამდები სენის საწინააღმდეგოდ იყო დაწესებული. ჩამოთვლილი სამი ტაბღლიდან, ფუსნა ლემზირი მხოლოდ მამაკაცებს ეჭმეოდა, ლამარია-შილგნე მხოლოდ მანდილოსნებს, ხოლო მესამე უსახელო ტაბღლ-ს ოჯახის ახალგაზრდობას და ბავშვებს შეაჭმევდნენ. სამი კვერის გარდა ვახშმისათვის უბრალო პურებსაც დააცხობდნენ. მოხარშულ-

გამომცხვარ საჭმელს და აგრეთვე სასმელსაც კერიის პირად გააწყობდნენ ტაბაგ-ზე, ნაკვერჩხალზე საკმეველს დააკმევდნენ და სახლის უფროსი, რომელიც ამავ დროს ახალწლის შინაური მეკვლე იყო, ტაბაგის წინ ილოცავდა: „წლის ძალის შემცვლელი ზღვის ბასილ კალანდისაო, გვიშველე და გაგვიგონე! წლის მოსავლით გაგვანარე, ადამიანის მშვიდობიანობით, საქონლის სიმრავლით, ჭირი აგვაცილე“. ამ ლოცვის გათავების შემდეგ ოჯახის წევრები სუფრას შემოუსხდებოდნენ და შენალოცს შეექცეოდნენ დიდი საიდუმლოებისა და სიწყნარის დაცვით. ვახშმის გათავების შემდეგ მანდილოსნები შეუდგებოდნენ მეორე დღისათვის საახალწლო პურების ცხობას. დიდი სასოებით და გულმოდგინებით ისინი გამოაცხობდნენ გარკვეული რაოდენობის პურებს: ორ ქონიან საფერხო პურს, ნაჭშურა-ს, და ერთ ყველიანს ჯვრის სახედ გამოყვანილს, რომელსაც ფუსნა ლემზირ-ი ეწოდებოდა. როდესაც ეს პურები გამოცხებოდა, ნაჭშურს გაამზადებდნენ: ჩააწყობდნენ ორ ცალ ნაჭშურ-ს, ფუსნა ლემირ-ს, ღორის თავს, თხილის კვირტიანი ტოტების კონას, არაყს ბოთლით და ყველაფერს, რაც რამ კარგი მოეპოვებოდა ოჯახს, ყველაფერს ჩააწყობდნენ (სოფ. ჟახუნდერი) (ბარდაველიძე, 1939 - გვ. 111).

6. ჩოლურში 31 დეკემბერს („მეშხტაშ“), როდესაც ვახშამს გაათავებდნენ, სახლის უფროსი მანდილოსანი ხელმეორედ დაანთებდა ცეცხლს კერიაში და გამოაცხობდა ორ დიდს ნაჭშურანლ-ს. ორივე დიდი ზომის მრგვალი კვერი იყო საახალწლო ღორის ქონით შეზავებული, მაგრამ ერთ მათგანს ნაპირებზე ოთხი „ყური“ ჰქონდა გაკეთებული, მეორეს კი შუა ადგილას ოთხი ჭდე თითით ჩაჭდობილი. პირველ ნაჭშურა-ს ფუსნა ტაბგლ-ი ეწოდებოდა, მეორეს კი ლამპრიალგენე. ფუსნა ტაბგლ-ი ახალწელს მამათა სქესის საჭმელი იყო, ხოლო ლამპრია ლგენე დედათა სქესისა (ს. თეკალი) (ბარდაველიძე, 1939 - გვ. 113).

7. ახალი წლის წინა დღეს „მერბიელი“ – პურის მცხოვრები ქალი, სამ დიდ ყველიან კვერს „ლესკარს“ გამოაცხობდა, ერთი ლესკარი დიდი ღმერთის სახელზე ცხვებოდა და მას მხოლოდ კაცები სჭამდნენ, მეორე ლესკარი ლამარიას – წმინდა მარიამის სახელობისა, მას ქალები სჭამდნენ, ხოლო მესამე „მუჟველი“ – გამძღოლი კვერი, განსაკუთრებული მნიშვნელობისა იყო, ოჯახის უფროსი მამაკაცი ამ კვერს ფეხის ძვლით კერიის წინ აატრელებდა და თან გაიძახოდა: „ხარი, ხარი, ძროხა, ძროხა, ვერძი, ვაცი, ვაჟი, ვაჟი, მარცვალი, მარცვალი, ფქვილი, ფქვილი, მშვილობა, მშვილობა, ბუნდიერი რძალი, ბუნდიერი სიძე“. შემდეგ „მუჟველ“-ს შეინახავდნენ, როცა ნახალწლევს ხარებს უღელს დაადგამდნენ, პირველად ამ კვერს შეაგდებდნენ (შემხვედრი კვერი) და შემდეგი სიტყვებით დაილოცებოდნენ: „ახალი წლის შემცველი კარგ წელს შეგვიცვლის, კარგ მოსავალს, ბარაქას, საქონლისა და ადამიანის სიძარტლეს და კარგ სამუშაო წელს მოგვცემს“. მესამე დღეს „მუჟველს“ კაცები შეჭამდნენ ისე, რომ ნამცეცი არ დავარდნოდათ. მორჩებოდნენ თუ არა მუჟველის ჭამას, დაილოცებოდნენ შემდეგი სიტყვებით: „ვიღრე ამ მუჟველის ნამცეცებს არ მოსძებნიდნენ, მანამდე ჩემი მარცხი და მავნე არავის სძენოდესო“. ამის შემდეგ იწყებოდა უკვე მეორე დღის, ახალი წლის შესახვედრად მზადება (კვიციანი, 1991 – გვ. 72).

8. 31 დეკემბერს („მეშხტამ“) ფაყში ყველანი უქმობდნენ. ნავახშმევს დიასახლისი კვლავ კერიას მიუბრუნდებოდა და აცხობდა ტერცვიან ან ლობიოს გულიან დიდ ტაბგლ-ს, წერილ ლემზირებს და მათ შორის ე. წ. ფუსტა უნისხუ-ს. ტაბგლ-ი და ყველა ეს ლემზირი მეორე დღისთვის ინახებოდა. ამის შემდეგ აწყობდნენ გობში მეკელის შემოსალოცს ყველაფერს საუკეთესოს, რაც კი ოჯახს მოეპოვებოდა – საახალწლო ტაბგლ-ს, ფუსტა უნისხუ-ს და სხვა ლემზირებს, ღორის თავს, თხილის კონას, ფქვილს ჭურჭლით, სან-

თელს, ყველის წველას, ჩაფრასტს და სხვა ვერცხლეულს და სხვ. გობს ცეცხლის პირას მოათავსებდნენ და გვერდით დოქით არაყს მიუდგამდნენ (ბარდაველიძე, 1939 - გვ. 118).

9. ლახაბულაში 31 დეკემბერს („მეშხტაშ“), ნავახშმევეს ახალწლის მისალოც კალათას გაამზადებდნენ: გიდელში (გვდელ ანუ ცხინკ) ალაგებდნენ ფართლეულს, ფულს, ვერცხლეულს, აბრე-შუმის ძაფებს, ჯამით ფქვილს, ყველის წველას, ორს ჩვეულებრივი სახის ლემზირ-ს, ერთს კი - ჯვრის სახისას, რომელსაც სახელად „ჯუპარ“ (დიდი ლმერთის სახელზე შესაწირავი ლემზირი) ეწოდებოდა, ღორის ქვედა ყბას, გუნიზ-ს, ვაშლებს, სხვადასხვა ხილეულს და საზოგადოდ, ყველაფერს საუკეთესოს, რაც რამ ოჯახს მოეპოვებოდა. ამგვარად დატვირთული გიდელი სახლის მეორე სართულზე აჰქონდა ახალწლის შინაურ მეკვლეს, რომელსაც ქორაშ მგჭმში ეწოდებოდა (ბარდაველიძე, 1939 - გვ. 80).

10. 31 დეკემბერს („მეშხტაშ“), ლენტეხში აცხობდნენ სა-ახალწლო, განსაკუთრებული სიდიდის, პურს. ეს პური რაც შეიძლება დიდი უნდა ყოფილიყო, უმჯობესად ითვლებოდა, თუ კი გამოცხობა იქნებოდა შესაძლებელი, გობის ოდენა გამოსულიყო. მასში შერეული იყო ზომხაძ-ს (საახალწლოდ დაკლული ღორის) ქონი და სახელად ნაჭმზირა ეწოდებოდა. როდესაც ეს პური გამოცხვებოდა, მას წნელის დიდ კალათაში ჩადებდნენ. მასთან ერთად ჩააწყობდნენ: ღორის თავს, ჭურჭლით ხორბლის ფქვილს, ვერცხლის ფულს, წითელ ვაშლებს, ერთ კონა წერეკოს (ბალახია ფეხზე დასახვევი), თავზე დაადებდნენ ერთ ტაბლას - ფუსნა ლემზირ-ს; ამგვარად გაწყობილ კალათს გვერდით ერთს დოქ არაყს მიუდგამდნენ. ყოველივე ამის შემდეგ შუშხტამ-ისათვის გამზადებულ ტაბლებს შესწირავდნენ ბასილ ძულტა კალანდაშიაშ-ს და სავახშმოდ დასხდებოდნენ (ბარდაველიძე, 1939 - გვ. 114).

11. ნასუქი ნეზვის, ზომხაძ-ს დაკვლა ლაშხეთში შუწხტამ-ს

(31 დეკემბერს) დილით შზის ამოსვლამდე ხდებოდა. ღორის შიგნე-
ულისაგან ძეხვებს (კეპლარ-ს) გააკეთებდნენ და შეინახავდნენ მე-
ორე დღისთვის. მეორე დღისთვის ინახავდნენ აგრეთვე ზომხნა-ს
თავს. ხოლო მის ყბას შუშხტამ ღამეს ვახშმად შესჭამდნენ ხოლმე.
ვახშმისთვის, სხვა კვერებთან ერთად აცხობდნენ სამს კუნწუბიან
ტაბგლ-ს. ამ კვერებს გულში ზომხნა-ს შინაგან ქონს (ბადი-ს) ჩა-
ატანდნენ და ისე გამოაცხობდნენ. ვიდრე ოჯახი ვახშმის ჭამას შე-
უდგებოდა, სუფრაზე დალაგებული სამი ტაბგლ-ისა და ღორის ყბის
წინ სახლის უფროსი ასე დაილოცებოდა: „ჰარგი შუშხვამი გეშუშ-
ხვამებია სახლში მყოფს ყველას, ადამიანის მშვიდობიანობით და სა-
ქონლის სიმრავლით; ბასილ ზღვის კალანდისაო, მოგვასწარი მრავალი
კალანდობა მშვიდობით, ადამიანის და საქონლის მშვიდობი-
ანობით“. ამის შემდეგ ის ოჯახის თვითეულ წევრს ჭიქით სასმელს
მიაწოდებდა და ასე ეტყოდა: „ჰარგი შუშხვამი გეშუშხვამებოდეს!“
ისიც მოჰკიდებდა არყით სავსე ჭიქას ხელს და უპასუხებდა: „შენც
ჰარგი შუშხვამი გეშუშხვამებოდეს, ახალწელიწადი მშვიდობით მო-
გვასწარებოდეს ცოლის და შვილების მშვიდობიანობით, ვაჟიშვილის
სიმრავლით გავხარებუდიყოთ, ცუდი თვალ-ყბა ამორებული გვექონ-
დეს, ამორებული იყოს ჩვენი სახლისგან ყოველგვარი ცუდი მო-
არული ავადმყოფობა, შუშხვამ-ის ძალი და ანგელოზი იყვნენ ჩვენი
სახლის და ყოფის შემწე, ბავშვების ზრდით გავხარებუდიყოთ,
ყოველთვის გვექონდეს შუშხვამ-ის სადიდებელი დრო და ტაროსი“. ამ
ლოცვის გათავების შემდეგ ვახშმობას შეუდგებოდნენ. ვინაიდან
ზომხნა-ს ყბა, რომელსაც ვახშმად შეექცეოდა ოჯახი, ლელყავი
(აკრძალული) იყო, ამიტომ ამ დროს ოჯახში უცხო პირის ყოფნა
და, განსაკუთრებით, მისთვის ამ ზორცის შეთავაზება სასტიკად იყო
აღკვეთილი.

ვახშმის გათავების შემდეგ ოჯახის მანდილოსნები შეუდგე-
ბოდნენ მეორე დღის საფერხავი პურის, ნაჭშხურა-ს გამოცხობას:

პურის ცომში შეურევდნენ ზომხნა-ს ქონს (ღუესა-ს), აზელდნენ და შემდეგ გაბრტყელებულ გუნდას გარედან აფუებულ ცომს შემოაკრავდნენ და ისე გამოაცხობდნენ. ჩვეულებრივ ამ პურს მუდამ დიდი ზომისას აცხობდნენ; საუკეთესო ნაჭმხურა ის იყო, სვანის წარმოდგენით, რომელიც თავის სიდიდით პურის საზელ სვანურ გობს უდრიდა და რომელსაც სვანურ კერიაზე გამოაცხობდნენ. მისი გამოცხობის შემდეგ სამეკვლეო შემოსალოც ნაჭმხუნ-ს ამზადებდნენ: გოდორში (კუტილოლ-ში) ჩააწყობდნენ ჯერ ნაჭმხურას, რომელსაც ზემოდან ზომხნა-ს თავს დაადებდნენ, შემდეგ ჩააწყობდნენ საფქვილეთი (კარტა-თი) პურის ფქვილს ზემოდან მოთავსებული ტაბგლით, ვაშლებს, რომლებშიც ვერცხლის ფულებს ჩაარჭობდნენ, თომის (წერქტა-ის) კონას, ზომხნა-ს მარჯვენა კანჭს, ერთ სტამან არაყსა და ბოლოს თავზე დაადებდნენ ე.წ. ფუსნა ტაბგლ-ს. ეს უკანასკნელი ღვთაება ფუსნაბუნსდია-ს ტაბგლ-ი იყო, პატარა ან საშუალო ზომის ჯვრის სახედ გამოყვანილი... მეორე ღღეს, ზომხა-ს (ახალი წელი), ლიშმან-ის შემდეგ, ყველანი გაშლილ სუფრასთან მივიდოდნენ და მის წინ მეკვლე დაიჭერდა ფუსნა ლემზირ-ს, ხელებს ზევით ასწევდა და დაილოცებოდა (ბარდაველიძე, 1939 – გვ. 109-110, 166).

12. შუშხტამ (31 დეკემბერი) საღამოს კალაში ყოველ ოჯახში ორი-სამი წლის ნასუქი ტახი დაიკვლოდა. ვახშმისთვის ჩვეულებრივ საჭმელ-სასმელს დაამზადებდნენ და იმას შეექცეოდნენ. როდესაც ვახშამს დაასრულებდნენ, ოჯახის ყველა წევრის თანდასწრებით, მერბიელ-ი გამოაცხობდა საახალწლო პურებს ე. წ. ნაჭმხუნტან-ს. ნაჭმხუნტან-ს შეადგენდა ერთი დიდი ზომის ყველიანი ლესკარ-ი და ერთი პატარა კვერი, რომელსაც ფუსნა მუჟელთ-ი ეწოდებოდა. ამ პურებს მეორე ღღისთვის ინახავდნენ, ხოლო იმავე დამეს, ვახშმის შემდეგ შესაჭმელად დიასახლისი აცხობდა ოჯახის სულზე თითო ცალ კვერს, კუნჭილ-ს. ეს კვერები

(კუწნჭილწრ-ი) ყველიანები იყო. მათ ჯგერაგ შუშნტამიშ-ს შევედ-რებდნენ და ისე დაინაწილებდნენ. შემდეგ ხდებოდა ე. წ. ლაჭშხიწრ-ის. დამზადება: ლალწშ-ში (კალათში) ჩააწყობდნენ ლე-სკწრ-ს, ფუსნა მუჟელწ-ს, ყველის წველას, ჯამით ფქვილს, წე-რექწ-ს, თეთრს (ვერცხლისას), კუმიპირ-ს, კულ-ის ნაფოტს და ლეზრმან-ის თავს; ლალწშ-ში მოათავსებდნენ აგრეთვე ბოთლით არაყს - ზედწშ-ს. ნაჭშხუნწწრ-ის გამოცხობას და ლაჭშხიწრ-ის დამზადებას უნდა დასწრებოდა ოჯახის ყველა წვერი (ბარდაველი-ძე, 1939 - გვ. 104-105).

13. შუშნტწმ დღეს (31 დეკემბერს) დილით გათენებამდე ხალდეში ყოველ ოჯახში აცხობდნენ პატარა ზომის ლემზირ-ებს რიცხვით იმდენს, რამდენიც ადამიანის სული იყო ოჯახში. სახლის უფროსი დაიჭერდა მათ ხელში, მივიდოდა საზამთრო ბინის (მაჩუბ-ის) აღმოსავლეთის კედლის დახურულ მარჯვენა სარკმელთან და იქ ილოცავდა ჯგერაგ შუშნტამიშ-ის სახელზე: „ ჯგერწგო შუშნტწმ-ისაო, კარგი წლის შეცვლა მოგვიმარჯვე, გაგვიმრავლე საქონელი და ადამიანი ყველა“. ნალოც კვერებს მაშინვე დაინაწი-ლებდნენ და შესჭამდნენ.

ნავახშმევს, მოგვიანებით ყოველი მოსახლე იმზადებდა მეორე დღისთვის ნაჭშხუნწწრს. ჯერ გამოაცხობდნენ ყველისგულიან წვრილ ლემზირებს და მათ შორის ერთს პატარავე ზომის ფუსნწ ლემზირ-ს, რომელსაც შუაზე ჯერის გამოსახულებას უკეთებდნენ. ამ კვერების გამოცხობას უნდა დასწრებოდა ოჯახის ყველა წვერი. წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ უფლება აღარ ექნებოდათ მომავალი წლის საოჯახო საიდუმლო დღეობების მონაწილენი გამხდარიყვნენ. ლემზირების გამოცხობის შემდეგ მიიტანდნენ კალათას და გა-აესებდნენ მას საახალწლო სანოვაგით. კალათაში აწყობდნენ წვრილ ლემზირ-ებს, მთელი ამ კვირის წმინდად ამოღებულ ყველის წველას, ღორის თავს, დაწნულ თოშს (წერაქწს), ვაშლს, შაქარს

და სხვა ტკბილეულსა და ხილეულს, თუ ასეთი ოჯახს მოეპოვებოდა. ყველაფერ ამას კი ზემოდან ფუსნა ლემზირ-ს დაადებდნენ.

ზომხა დილით (ახალ წელს) ჯერ კიდევ გათენებული არ იყო, როდესაც წამოდგებოდა ლოგინიდან სახლის უფროსი, რომელიც ოჯახის მეკვლე უნდა ყოფილიყო (ახალწლის შინაური მეკვლე ხალდეშლებს ორი ჰყავდათ: ერთი იყო სახლის უფროსი მამაკაცი და მეორე ოჯახის რომელიმე წევრი, რომელიც ახალწლის ღამეს სახლში არ გაათევდა, სხვაგან უნდა წასულიყო დასაძინებლად), საუკეთესო ხარს გაიყვანდა და წყაროზე წავიდოდა. მას თან მიჰქონდა საახალწლო შემოსალოცი კუდილოლით ზურგზე მოკიდებული. წყაროზე იგი ხარს წყალს დაალევიანებდა, თვითონ ხელპირს დაიბანდა, პირჯვარს გამოისახავდა, მარჯვნივ დატრიალდებოდა, თან წადებულ წყლის ჭურჭელს წყლით აავსებდა და იმავე გზით ბრუნდებოდა სახლში. სახლის კარს რომ მიადგებოდა ხარით, წყლის ჭურჭლით და კუდილოლით დატვირთული მეკვლე დაიძახებდა: „კარი გამიღე ბედნიერო!“ შინიდან შეეკითხებოდნენ: „რა ბედნიერება მოგაქვს?“ ამაზე მეკვლე უპასუხებდა: „საქონლისა და ადამიანის სიმრავლე“. ეს კითხვა-პასუხი სამჯერ მეორდებოდა. მესამე შეკითხვაზე მეკვლე ნათქვამს გაიმეორებდა და ბოლოს დასძინდა: „კარგი წლის შეცვლა, ბედი და ბარაქა“. ამ სიტყვებით ის შინ შევიდოდა, კერიას მარჯვნივ გარს შემოუვლიდა კუდილოლითა და ხარით და თან წარმოსთქვამდა: „კარგი წლის შეცვლა, გირგოლ ბაცი ზღვის კალანდისაო“. ხარს სახარეში დააბამდა, კუდილოლიდან ლემზირ-ებს ამოაწყობდა და წერილად დაჭრიდა, შემდეგ ოჯახის წევრებს დაუვლიდა, თითოეულის წინ დაატრიალებდა წერექუ-ს, რომელსაც ზემოდან ფუსნა ლემზირ-ი ეღო და თან დალოცავდა: „წლის ძალის შემცველლო, [როგორც] ეს მე ალაღად ვუშიამო (ხელი ავუხსნა), ისე ალაღად წელი შეუცვალე“. დალოცვილი პირი ფუსნა ლემზირ-ს აკოცებდა და დაჭრილ-ღამზადებული კვერების ნა-

ჭრებს შეექცეოდა. ლიშიაშწლ-ის შემდეგ მოსახლესთან მივიდოდა სახლის მეორე მეკვლე, რომელსაც კართან კტიდოლ-ს გააგებებდნენ (ბარდაველიძე, 1939 - გვ. 103-104, 155-156).

14. შუშხტანმ დღეს, ვახშმის შემდეგ კვლავ შეუკეთებდნენ კერას და დიასახლისი მეორე დღისათვის სადღეობო კვერების, ნაჭშხუნტან-ის გამოცხობას შეუდგებოდა. შემოდგომიდან ცალკე შენახული ხორბლის ფქვილისაგან ის აცხობდა ერთ მრგვალ კვერს, რომელსაც ფუსნა მუჟედუ-ი ეწოდებოდა, და ერთ დიდი ზომის პურს - ლესკან-ს, რომლის შუაგულზე თითოთ ჯვრის სახეს გამოიყვანდა. ნაჭშხუნტან-ის გამოცხობას უნდა დასწრებოდა ოჯახის ყველა წევრი, თუ მათ სურდათ, რომ მომავალი წლის განმავლობაში მონაწილეობა მიეღოთ საოჯახო საიდუმლო დღეობებში (ბარდაველიძე 1939 - გვ. 106).

15. ახალ წელს, დილით ადრე სახლში სახლის მეკვლე (ქორამ მეჭმხი) კერიის პირად ჩამოჯდებოდა სკამზე, რომელზედაც მისთვის წინასწარ ბალიშს დადებდნენ, და ლიშიაშ-ს შეასრულებდა: ოჯახის წევრებს სათითაოდ დალოცავდა და ხელში მიაწოდებდა არყით ან ღვინით სავსე სასმისს, რომელიც ჩამომრთმეველს აუცილებლად უნდა გამოეცალა. ამასობაში სუფრასაც გაშლიდნენ ცალკე კაცებისა და ცალკე ქალებისათვის; სუფრაზე საახალწლო შემოსალოცს ამოაწყობდნენ. სახლის უფროსი, რომელიც ამ დღეს სახლის მეკვლე იყო, დაანაწილებდა და ყველას ხელში გადასცემდა ნაჭშხორა-ს და ღორის თავს. საახალწლო ღორის თავი ლელყაჯ-ი (აკრძალული) იყო, ამიტომ მისგან მორჩენილ ხორცს გადამალავდნენ, ძვლებს კი ცეცხლში შეყრიდნენ და დასწვავდნენ, რომ მათთვის უცხოს თვალი არ შეესწრო. ფუსნა ლემზირს ანუ ფუსნა უნისხტ-ს მხოლოდ სახლის უფროსი მამაკაცი შესჭამდა (ბარდაველიძე, 1939 - გვ. 173).

16. ნაჭშხურა ეწოდებოდა სამ ცალ კვერს, რომელთაგან ორი

ლორის ქონში იყო აზელილი, მესამე კი წმინდა პურის ფქვილი-საგან გამომცხვარი ფუსნა ლემზირ-ი, - მას მარილის მეტს არას ჩაატანდნენ. მოსახლე ნაჭმშურა-ს მიხედვით არკვევდა, მას იმ წელიწადს შეეძინებოდა თუ დააკლდებოდა რაიმე: თუ ნაჭმშურა კარგად აფუვდებოდა, ეს კარგი ნიშანი იყო, ოჯახის სიკეთეს მოასწავებდა და, პირიქით, აუფუვებელი ნაჭმშურა ოჯახისათვის ცუდ წელიწადს მოასწავებსო, ამბობდნენ სევანები. ამათ გარდა აცხობდნენ აგრეთვე საქალებო კვერს ე. წ. ლამარია შილგგნე-ს, რომელსაც ერთ ნაჭმშურა-ს ზემოდან დაადებდნენ და ქალებს გადასცემდნენ შესაჭმელად. მეორე ნაჭმშურა და ფუსნა ლემზირ-ი კაცებისა იყო. ამ ნაჭმშურა-ს ზომბა დღესვე გაინაწილებდნენ კაცები და შესჭამდნენ. ფუსნა ლემზირ-ს კი, რომელიც მხოლოდ ნაგვირგვინეც კაცებს შეეჭმეოდა, ნათლისღებაამდე შეინახავდნენ. ნაჭმშურა და სამსხვერპლო ღორის ხორცი ლელყაჯ-ი იყო - მათ სხვებისაგან დაფარულად შესჭამდნენ, და მორჩენილ ღორის ძელებს კი კერიაში შეყრიდნენ და დასწავდნენ. ეს საიდუმლო ზიარება ლიშმანშ-ის შემდეგ ხდებოდა (ბარდაველიძე, 1939 - გვ. 169).

17. ჩვენს მიერ ჩაწერილი მასალის მიხედვით, თუ ტაბლებს აცხობდნენ, პირველად ფუსნა ლემზირი ცხვებოდა. ტაბლების ცხობას რომ მოათავებდნენ, ბოლოს ლამარიაშ ლემზირს აცხობდნენ. ფუსნა ლემზირს, როგორც ტაბგლს, გული აქვს ნიგვზის ან ყველის. ტაბლები შეიძლება ბევრი გამოეცხოს. შეიძლება ცხრა ცალი ყოფილიყო. ერთი ფუსნა ლემზირი, რომელსაც ოთხი რქა აქვს გაკეთებული. ერთი ლამარიაშ ლგგნე - ჯვარდაწერილი და სხვა ტაბლები. ფუსნა ლემზირს ქალები არ ჭამდნენ (ს. სასაში) (ალავერდაშვილი, 1985).

18. დღესასწაულებზე საკლავის გარდა აცხობდნენ ლემზირებს, დააცხობდნენ სამს, ექვსს ან ცხრას, შიგ უნდა იყოს ყველი ან ნიგოზი. ესენია ფუსნა ლემზირი, ლამარია ლემზირი და კიდევ

რომელ სალოცავსაც მიულოცავდნენ, იმას არქმევდნენ (ს. ცანა) (ალავერდაშვილი, 1985).

ამრიგად, სხვადასხვა სახის რიტუალურ პურთა შორის, რომლებიც საახალწლო დღეობების დროს მზადდებოდა, გამოიყოფა სამი სახის პური, რომელთაგან ერთი ქალებისათვის (ან უფროსი ქალისთვის) იყო განკუთვნილი, ერთი ოჯახის წევრებისათვის, ერთიც ოჯახის უფროსი მამაკაცისთვის (ან მამაკაცებისთვის). ეს პურები, ერთმანეთზე დაწყობილი, სამეკვლეოდაც იყო გამზადებული.

დიდ ღმერთთან დაკავშირებული შეხედულებების შესახებ ვ. ბარდაველიძე წერდა: „სამყაროს პატრონი“ (ფუსნა ბუნსდიშ), „დამბადებელი დიდი ღმერთი“ (დამბადებელ ხომა ღერმეთ) ყველა დანარჩენი ღმერთის მამა და უფროსია. მან გაჭედა ცა და მიწას საფუძველი ჩაუყარა, სხვადასხვა ღმერთებს მათთვის შესაფერისი საქმიანობა და მოვალეობა დაუწესა, ის ცაზე (ვარიანტი: მეშვიდე ცაზე) სუფევს; იქიდან უმზერს ზეცასაც და ქვეყანასაც; მას თვალი უჭირავს თავის გაჩენილებზე და სხვადასხვა ღმერთების მეშვეობით ქვეყანას განაგებს (ბარდაველიძე, 1953 – გვ. 77). იგი აღნიშნავდა, რომ არსებობს ღვთაებათა მოხსენიების მიღებული თანმიმდევრობა. მისი აზრით, დიდი ღმერთის შესახებ სწავლებამ გააძევა მკაცრი პატრიარქატი, შექმნა მამრობითი სქესის ღვთაებათა სამეული (თვით დიდი ღმერთი, მისი ვაზირი, რომელიც ჩვენთვის ცნობილია ქრისტიანული თარგმლებზე // თარგმნებელ // თარიძელის სახელით და აღამიანთა, მათგან უმთავრესად მამრთა, მჟარველ-დამცველი ღვთაება ჯგერნგი) და ღვთაებათა პანთეონში უფროს-უმცროსობის ახალი თანრიგი დააწესა; აღნიშნულმა სამეულმა პირველი ადგილი დაიჭირა, ხოლო მნათობი მზის და პურეულის ძველი ქალ-ღმერთები უკანასკნელ რიგებში მოექცნენ. ამიერიდან რელიგიური ხასიათის ყველა რიტუალში, ყველა დღეობაში და მათ შორის ახალწლის ციკლის დღეობებშიც, როგორც ზემოთ ვნახეთ, პირველად დიდი

ღმერთის სახელი მოიხსენიებოდა, მეორედ მისი ვაზირისა, მესამედ - კაცების მფარველ-დამცველი ღმერთისა, შემდეგ სხვა უზენაეს არსებათა და ბოლოს, პურეულის ქალ-ღვთაება ლამარიასი (ბარდაველიძე, 1953 - გვ. 76-77).

ნივთიერ გამოსახულებათა შორის, რომლებიც ახალწლის დღეებში სხვადასხვა რიტუალებში ფიგურირებდა ამა თუ იმ ღვთაებასთან დაკავშირებით, ვ. ბარდაველიძეს დასახელებული აქვს ამ ღვთაებათა სახელობის რიტუალური კვერები (მაგ.: დიდი ღმერთის სახელობისა - ე. წ. ხოშა ღერთემიშ ლესკარ // ფუსნან მუყელჷ//ფუსნან ლემზირ, ლამარიას სახელობისა - ლამარიან ლესკარ // ლამარია-შილგენე და სხვ.) (ბარდაველიძე, 1953 - გვ. 77).

შესაწირავთა ტრიადის არსებობის შესახებ წერდა აგრეთვე გ. შარაშიძე, რომელიც მას ინდოევროპულ ტრიფუნქციონალობას უკავშირებდა. ქართველ მთიელთა ლოცვების შესწავლისას იგი აღნიშნავდა, რომ ყველა ღვთაების ჩამოთვლა, ანუ სრულყოფილი, სწორი ლოცვის ადვლენა, ისე რომ არავინ გამორჩენოდათ, შესაძლებელია ორი საშუალებით. პირველი ესაა ჩამოთვლა, სადაც მთელი განიხილება განშლილად, მეორე კი ოპერირებს უპირატესად ცნებათა მოცულობებით, განსაზღვრავს კატეგორიებს, აერთიანებს ჯგუფებს. იგი ემყარება კლასიფიკაციას. ქართველ მთიელთა შორის დაფიქსირებულია ორივე მეთოდი. სვანური ტექსტები, რომლებიც ემყარება კლასიფიკაციას, გვთავაზობს ვრცელ, შემოკლებულ თუ აუცილებელ მინიმუმამდე დაყვანილ ვარიანტებს. დღესასწაულებზე დაწესებული რიგით მიმდინარე ღვთაებათა განდიდება და ლიბაციები ორგანიზებული იყო სამ ფაზად: 1. ღვთაებათა გლორიფიკაცია, რომელიც თავისთავად შედგება დიდი რაოდენობით სადღეგრძელოსაგან, რაც ქმნის ძლიერ სტრუქტურირებულ ანსამბლს; 2. ლეგენდარულ მებრძოლთა შექება, რომლებიც აგრეთვე კულტის ობიექტს წარმოადგენდნენ, და ბოლოს, 3. ლამარიას დიდება, რომელიც პატრონობს

ქალებს, რძის პროდუქტებს, ძროხებს, ხორბლეულს, უზრუნველყოფს გამოკვებას და ბარაქიანობას და გარდა ამისა კერის მფარველია. გ. შარაშიძის მოსაზრებით, ჩვენს წინაშეა ინდოევროპული ტიპის სტრუქტურა, სამი ფუნქციის კანონიკური თანმიმდევრობით: ღვთაებები, გმირები, ნაყოფიერება (ლიბაციათა პირველ ჯგუფში დაცულია ერთი და იგივე რიგი, რომელიც კანონიკურად შეიძლება ჩაითვალოს: 1. დიდი ღმერთი, ცის მეუფე; 2. თარგლეზერი, მისი დიდი ვეზირი (ანუ უზენაესობის ორი განსახიერება); 3. ჯგრაგი; 4. სხედასხვა საზოგადოებათა მფარველი ღვთაებები – ლოკალურ წმინდანთა მთელი კრებული; 5. ლამარია). ეს სტრუქტურა აწესრიგებს ყველა იმ დღესასწაულის მსვლელობას, რომელიც აერთიანებს ყველა ღვთაებას. იგი აგრეთვე სთავაზობს თავის სტრუქტურას შესაწირავთა ტრიადას; ტრიფუნქციონალური დისპოზიცია აქ რეალიზებულია შემოკლებული ფორმით, მაგრამ ფუნქციათა კანონიკური რიგი აქაც დაცულია. სვანებმა დარწმუნებით იცინან, რომ „ყველა ღვთაების“ მობილიზაცია შეუძლებელია განხორციელდეს ამ სამმაგი სერიის გარეშე, რომელიც ეძღვნება უზენაეს ღმერთებს. გმირებს ან მათ ღვთაებებს და ნაყოფიერების ღვთაებებს ან ქალღმერთს (Charachidzé, 1987).

სხვა მაგალითებთან ერთად, ამის დასადასტურებლად გ. შარაშიძეს მოტანილი აქვს მ. ჩართოლანის მიერ აღწერილი რიტუალი, როდესაც ახალ სახლში გადასვლის დროს პირველი ცეცხლის დანთებისას (რაც ოჯახისათვის ასევე ერთგვარ საწყის წერტილს წარმოადგენს და აგრეთვე უკავშირდება კრეაციულ, კოსმოგონიურ აქტს), მეფერზე ილოცავდა დიდი ღმერთის, ჯგრაგის და ლამარიას სახელზე, დიასახლისი კი ამზადებდა ხაჭაპურებს, ხორციან პურებს, ხარშავდა ხორცს და აგრეთვე აცხობდა შესაწირავ პურებს – ლემზირებს სამი სახისას და სამ-სამ ცალს. მათ შორის პირველი სამი დიდი ღმერთის, შემდეგი სამი ჯგრაგის, ბოლო სამი კი ლამა-

რიას სახელზე იყო (ჩართოლანი, 1981 - გვ. 82-84).

ჩვენს მიერ ზემოთ მოტანილ მაგალითებში სხვა შესაწირა-ვებთან ერთად ფიგურირებდა სამი სახის რიტუალური პური. პირველად დებდნენ ლამარიას სახელზე დღეობისათვის მომარაგებული სპეციალური ფქვილისაგან (ლამარია გუიზ) გამომცხვარ პურს (ლამარია-შილგენე), რომელსაც მხოლოდ დიასახლისი (ან დიასახლისი დანარჩენ ქალებთან ერთად) ჭამდა, შემდეგ ზემოდან ათავსებდნენ ლემზირს, რომელიც ოჯახის წევრებს შორის ნაწილდებოდა (ან შეიძლებოდა გამოეცხვოთ რამდენიმე ლემზირი ოჯახის წევრთა რაოდენობის მიხედვით). ბოლოს ყველაფერ ამას თავზე დაადებდნენ ე. წ. ფუსნა მუჟელუ-ს (ფუსნა ტაბგლ) - მომცრო ზომის რიტუალურ პურს, რომელიც დიდი ღმერთის სახელზე ცხვებოდა და მას მხოლოდ ოჯახის უფროსი (ზოგჯერ მხოლოდ ნაგვირგვინევი მამაკაცები) ჭამდა (ალავერდაშვილი, 1985).

საახალწლო დღესასწაულთა კონტექსტში, აგრეთვე იმ ფაქტის გათვალისწინებით, რომ ზემოთ აღწერილი პურები მეკვლისათვის გამზადებულ ახალწლის შემოსალოც გობზეც იდებოდა, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს პურები წარმოადგენენ სამყაროს სამივე სფეროში მოქმედი ძალებისადმი შესაწირავს და ემსახურებიან მათ მომადლიერებას მთელი წლის განმავლობაში ყველა სფეროში წარმატების, კეთილდღეობისა და სიუხვის უზრუნველსაყოფად.

სამყაროს ვერტიკალური სტრუქტურა სამსაფეხურიანია და შედგება ზემო (ზეცა), შუალედური (მიწა) და ქვემო (ქვესკნელი) ნაწილებისაგან.

აღნიშნული შესაწირავები სამყაროს ვერტიკალური სტრუქტურის აღწერილობას, სამყაროს ერთგვარ მოდელს წარმოადგენდნენ, რიტუალი კი შეიძლება კოსმოგონიურ, კრეაციულ აქტს უკავშირდებოდეს.

ახალი წელი, როგორც დროში ერთგვარი ნულოვანი წერტი-

ლი, ის მომენტია, როდესაც კარი გახსნილია დროსა და სივრცეში ყველა მიმართულებით. ერთმანეთს ესაზღვრება წარსული და მომავალი, ზეცა, სოციუმი და ინფერნალური, ხოთონური სამყარო. შესაბამისად, ადამიანი ცდილობს კავშირი დაამყაროს ყველა ძალასთან, ლოცვა ალევლინება ყველა მიმართულებით, მთელი მომავალი წლის განმავლობაში ყველა ძალის კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად, კეთილდღეობის, ბარაქიანობის, სიუხვის, ჯანმრთელობისა და სიკეთის უზრუნველსაყოფად. იგი მიმართავს სამივე სფეროს განმასახიერებელ ღვთაებებს, ცდილობს ყველა ძალასთან კავშირის დამყარებას და დღეობის შემსრულებელი სოციალური ჯგუფის ერთიანობისა და კეთილდღეობის დაბეჭებას.

ეს გამოიხატება შესაწირავთა საშუალებითაც, კერძოდ კი ჩვენთვის საინტერესო რიტუალურ პურთა ერთი ჯგუფის შესვრებით.

სამი სახის პური, რომელიც საახალწლოდ ცხვება, სწორედ ამ იდეას უნდა გამოხატავდეს.

პური, რომელიც ცხვება ლამარიას სახელზე მომარაგებული „წმინდა“, სადღეობო ფქვილისაგან, პირველი იდება გობზე. მას ჭამს მხოლოდ დიასახლისი (ან მხოლოდ ქალები). ეს პური ქვემო სფეროს, ნაყოფიერების, ხოთონური ძალების შესაწირავია (უნდა აღინიშნოს, რომ სწორედ ლამარია გუნიზ-ისაგან ამზადებდნენ აგრეთვე მიწისათვის შესაწირავ პურებს, ქალების მიერ საიდუმლოდ შესასრულებელი რიტუალების დროს ისეთ დღეობებში, როგორცაა მაგ. ალაგი ლიხელე, არგილი ლიმეზირ და სხვ.).

შემდეგ პურს (ან პურებს ოჯახის წევრთა რაოდენობის მიხედვით) აუცილებლად ოჯახის ყველა წევრი ინაწილებდა და ჭამდა (წინააღმდეგ შემთხვევაში არ ეჭნებოდა წლის განმავლობაში ოჯახის ყველა დღეობაში მონაწილეობის მიღების უფლება). იგი შუალედური სფეროს, მეზოკოსმის, სოციუმისთვისაა განკუთვნილი,

მის ერთიანობას და კეთილდღეობას ემსახურება.

ბოლო, შედარებით მომცრო ზომის პური, ე. წ. ფუსნა მუ-
ჟელუ (ფუსნა ტაბგლ// ფუსნა ლემზირ), „წინამძღოლი“, რომელიც
ყველა დანარჩენს ზევდან ადევს, დიდ ღმერთს, ფუსნაბუასდიას,
ეძღვნება, იგი ზეციური სფეროს შესაწირავია და მას მხოლოდ
ოჯახის უფროსი მამაკაცი შეჭამდა.

სამივე პური, ერთმანეთზე დაწყობილი, სამყაროს ერთგვარ
მოდელსაც შეიძლება განასახიერებდეს და საინტერესოა, რომ ეს
პურები მეკვლისათვის გამზადებულ ახალწლის შემოსალოც გობზეც
იღო. ასე რომ, საახალწლო სამეკვლეო გობზე ერთმანეთზე დაწყო-
ბილი ამ რიტუალური პურების მეშვეობით ერთგვარად მატერიალი-
ზებულია სამყაროს ვერტიკალური მოდელი, თვით რიტუალი კი შე-
იძლება კოსმოგონიური აქტის იმიტაციას წარმოადგენდეს.

ქართველთა რიტუალურ პრაქტიკაში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან
შესაწირავს გულ-ღვიძლი წარმოადგენდა. ამგვარი შესაწირავები
ძრავლადაა დადასტურებული საქართველოში და სათანადოდ აღ-
წერილი ქართველ ეთნოგრაფთა ნაშრომებში.

გულ-ღვიძლი მუდამ რომელიმე ღვთაების სახელზე იყო შე-
საწირი. გულ-ღვიძლს დაუჭრელად გაუყრიდნენ შამფურს და ისე
წვავდნენ. საერთოდ, ყოველდღიურ ცხოვრებაში მიმართავდნენ ნა-
კვერჩხლებზე ან გახურებულ ქვაზე შეწვას, შამფურზე კი ხორცს
წვავდნენ ღვთაებისთვის შესაწირად ან სტუმრის საპატივცემულოდ
(ჩართოლანი, 1961 – 114, 115). საკლავის დაკვლის დროს არ შე-
იძლებოდა „ზისხორას“, გულ-ღვიძლისა და თავის ოჯახის გარე
წვევებისათვის მირთმევა, რადგან ისინი „უწვენა“ იყო (სვანეთი)
(კვიციანი, 1991 – 69-84). სალოცავში შეწირული საკლავის ხორ-
ცი იგზავნებოდა პატრონების სახლში, მხარ-ტყავი კი რჩებოდა.
გულ-ღვიძლს კი ამოაცილდნენ და შეწვავდნენ მწვადად (ღვიძლი

აღითაო“ - იტყოდნენ ფშავლები. ღვიძლს პირდაპირ დადებდნენ ცეცხლის ალზე და ისე შეწევადნენ. ცეცხლის ალი ყველა ზორცს აძლევს ცუდ გემოს - „გაალაეს“, ღვიძლს კი არავითარ გემოს არ მისცემსო და ამჯობინებდნენ ალზე შეწვას). მწვადებს მძარბვედნენ ხევისბერს (ფშავი) (ოჩიაური, 1991 - გვ. 205, 231).

„ფუნას“ მეტწილად შემოდგომას აყენებდნენ. ფუნას რომ დაკლავდნენ, მარჯვენა ბეჭი და გულ-ღვიძლი მღვდლისთვის უნდა მიეტანათ. „ლაშარია“ ქალისათვის იყო ძროხა. იმას დაკლავდნენ ქუთუის ან რაიძე საქმის დროს. მისი გულ-ღვიძლი და ბეჭიც მღვდელს მიჰქონდა“ (სოფ. ჩიხარეში) (ალავერდაშვილი, 1985); „ჯგრაგის ეკლესიაში საერთო ღლეობა იყო, 28 აგვისტოს იმართებოდა. ღლეობას ლიბრიე ჰქვია. საკლავს ყიდულობდა მთელი სოფელი და დაკლავდა. ამას ეძახიან ჯგრაგას. წაიყვანენ ამ ხარს, მოუტრუსავენ მთელი სოფლისაგან სანთლით შუბლს და დაკლავენ. საკლავიდან ამოიღებენ გულ-ღვიძლს და მარჯვენა ბეჭს, ამაზე ცალკე კიდევ დალოცავდნენ სოფელს, სანთლებს აანთებდნენ, ამას დაჭრიდნენ და შეჭამდნენ“ (სოფ. ცანა) (ალავერდაშვილი, 1985).

ბუნებრივია, უპირველეს ყოვლისა ჩნდება აზრი იმის შესახებ, რომ გულ-ღვიძლის შესაწირავად გამოყენება უკავშირდება სისხლის, როგორც ვიტალური ძალის მატარებლის, დიდ მნიშვნელობას.

ღვიძლის, როგორც სისხლმზადი ორგანოს (ისევე როგორც გულის, როგორც სისხლის მიმოქცევის მარეგულირებელი ორგანოს) ბუნებრივი კავშირი სისხლთან ქართულ ენაში დამკვიდრებულ გამოთქმებშიცაა ასახული. ღვიძლი სისხლით ნათესავს, ალაღს, ძლიან ახლობელს (მაგ. ღვიძლი საქმე) ნიშნავს, თანამღვიძლე ღვიძლს, ხისხლისმიერს, უახლოესს (მაგ. „ნათესავი რომელი უხე აღმართა... სახსრად ჩემდა... და თანამღვიძლისა ძმისა ჩემისა, ხანატრელისა აბაზ მაგისტროსისა“) და სხვ. (განმარტ. ლექს. 1988; ხარჯველაძე, 1995).

ხევში ქორწილში საუფროსო ტაბლაზე ზეზამდგმურებს სა-
კლავის თავი, ღუმა, ღვიძლი, მკერდი, ბეჭი, საგორველი და ქვედა
ყბა (მაჯახალი) მოჰქონდათ. დასახელებული ნაწილების მოტანის
აუცილებლობისა და დანიშნულების შესახებ მოხვევები შემდეგს მო-
გვითხრობენ: „ჭირი იქნებოდა თუ ღზინი, თავ-ღუმის, ღვიძლის,
მკერდის, ბეჭის, საგორველის და მაჯახლის მიუტანლობა არ შე-
იძლებოდა. ესეთი ამბოვი არც მამხდარა და არც უნდა მახდინას
ვინმე... ღვიძლის მიტანა იმის ნიშანი იყო რომ მასპინძელმა სტუ-
მარი ღვიძლი ძმასავით მიიღა“ (ითონიშვილი, 1960 – გვ. 257).

უნდა აღინიშნოს, რომ სხვა კულტურულ არეებში ღვიძლი
(ნაღველთან ერთად) წარმოადგენს აგრეთვე ძალის გენერატორს და
უფრო ხშირად უკავშირდება როგორც მრისხანებას, ბრაზს, ისე სი-
მამაცეს, ვაჟკაცობას, ზოგადად მეომრულ ღირსებებს. ცნობილია,
ამას გარდა, ღვიძლის, განსაკუთრებით კი ნაღველის, სიმწრის მნიშ-
ვნელობა. ღვიძლის მიხედვით იცოდნენ წინასწარმეტყველება და ა.შ.
(Chevalier, Gheerbrant, 1973).

ღვიძლის კავშირი სისხლთან ძველთაგანვე ცნობილი იყო და
წყაროებშიც დასტურდება. გრიგოლ ნოსელის თხზულებაში „კაცისა
შესაქმისათვის“ ნათქვამია: „ნაკადულნი სისხლისანი გამოვლენ
ღვიძლისაგან, ვითარცა სული ლართაგან... წყაროდ იგი სისხლისად,
რომელ არს ღვიძლი, ნივთი არს მზრდელი საჭმელთა და სასუ-
მელთა მიერ, ვითარცა თოვლი რად დადვის მწუერვალთა ზედა მთა-
თასა და ნოტიობამან მისმან აღადგინნის და განამრავლის წყარონი
წყალთანი ხევებსა შორის მთათასა“ (ნოსელი, 1979 – გვ. 123).

იგივე კავშირი დაფიქსირებულია კარაბადინებშიც: „ღვიძლი
ასოი არს მთავარი ტანისა შიგან ვითვე ტუინი და გული, და ვი-
თარცა ტუინსა შიგან არს ძალი სულისა და გულისა, ძალი რო-
მელი გაზრდის ტანსა და აძავებს ბრძანებითა ღთისათა, ამისთვის
რომე ჩასდის სიწმიდე საჭამადისა და შეიქნების სისხლად, და და-

იფანჩვის ყოველსა ტანსა შიგან და იქნების საზრდელად ტანისა“ (ფანანსკერტელი, 1988, II – გვ. 480).

სისხლის საკრალური ხასიათის გათვალისწინებით გასაგებია სისხლთან დაკავშირებულ ორგანოთა შეწირვის მნიშვნელობაც (ბარდაველიძე, 1949 – გვ. 128). ძველ აღთქმაში სისხლი, ისევე როგორც სიცოცხლე, მხოლოდ ღმერთს ეკუთვნის. ეს მისი წილია, სწორედ მისი კუთვნილი ნაწილია მსხვერპლშეწირვის დროს („ეკრძალე მტკიცედ არაჭამად სისხლისა, რამეთუ სისხლი საცხოვრისად სამშენველ მისა არს; არა შეშჳამო შენ სამშენველი იგი ხორცსა მას თანა... სისხლსა მისსა ნუ შჳამთ, არამედ ქუეყანასა დასთხიეთ იგი ვითარცა წყალი“ – მეორე სჯულ., 12, 16-23) (იხ. აგრეთვე ლევიტ.: 3, 17; 17, 10-15; მეორე სჯულ.: 12; 15). სისხლის საკვებში აკრძალვა პირველ ქრისტიანთა შორის ერთხანს შენარჩუნებული იყო, რათა გაეადვილებინათ იუდეველებსა და ახლადმოქცეულ წარმართთა შორის ურთიერთობა საერთო ტრაპეზის დროს (საქმ. 15, 19-29) (Бнл. энци., 1990; Слов. Бнл. Богосл., 1974).

გულისა და ღვიძლის, როგორც სისხლთან მჭიდროდ დაკავშირებული ორგანოების შესახებ საუბრისას, იქვე უნდა აღინიშნოს, გულის განსაკუთრებული მნიშვნელობა, რაც სწორედ ჩვენი ინტერესის საგანს წარმოადგენს.

ფოლკლორში გულთან დაკავშირებული მოტივები მრავალრიცხოვანია. თომფსონის კატალოგი მისი რეალიზაციის სამოცამდე შემთხვევას აღნიშნავს. „ხალხურ-პოეტური კარდიოლოგია“, როგორც მეცნიერული კარდიოლოგიის პროტოტიპი და ანალოგი, წარმოადგენს ურთიერთგანპირობებულ „პირველად“ შეხედულებათა მთელ სისტემას გულის შესახებ და მის გამოხატვას რიტუალში, ტექსტში, სიტყვაში, „ნიშანში“, სახეებში (Владимирцев, 1984 - 204). ფოლკლორში პერსონაჟის სიკვდილის ტიპური დამადასტურებელი მკერდიდან ამოღებული გულია. მისი საშუალებით შეიძ-

ლება ადამიანის გაცოცხლებაც (მაგ.: დევს გვერდს გაუჭრიან, ამოიყვანენ მის მიერ გადაყლაპულ ადამიანს, წაუსვამენ დევის გულ-ღვიძლს და ისიც ცოცხლდება („სვან. ზღ.“, 1991 – გვ. 40-47) ამავე გზით შეიძლება ბრმას თვალი აეხილოს („ხალხ. სიბრძნე“, 1964, II – გვ. 136-141) (შეად.: რუსტამის მიერ თეთრი დევისაგან დატყვევებული ქაი ქაეუსის განთავისუფლება და მისთვის მხედველობის დაბრუნება დევის ღვიძლის საშუალებით. (Мнф. сн., 1991 – გვ. 270). ფრეზერის ცნობილ ნაშრომში „ოქროს შტო“ მოტანილია არაერთი მაგალითი ადამიანისა და სამსხვერპლო ცხოველის გული-სა და ღვიძლის შეწირვის და მათი საკვებად გამოყენების განსაკუთრებული შემთხვევების შესახებ. ფრეზერის მიხედვით, მსხვერპლის ხორცის საკვებად გამოყენებისას ადამიანი დარწმუნებული იყო იმაში, რომ შეიძენდა არა მარტო მის ფიზიკურ, არამედ მის ინტელექტუალურ თვისებებსაც, მის ხასიათს. ამ მხრივ განსაკუთრებით ღირებული იყო მსხვერპლის გული, ღვიძლი, სისხლი და თავი. რაც შეეხება ღვთაებას, მის ხორცთან ერთად ადამიანი იმედოვნებდა მისი ღვთაებრივი სუბსტანციის ნაწილის მიღებასაც. არსებობდა რწმენა იმისა, რომ სხვადასხვა დადებითი და უარყოფითი თვისებების შეძენა შესაძლებელი იყო ხორცის საკვებად გამოყენების საშუალებით იმ შემთხვევაშიც, როცა საქმე არ ეხებოდა ღვთაებრივი წარმომავლობის საკვებს. ფრეზერის აზრით, ამგვარი რწმენა-წარმოდგენები სიმპათიური ან გომეოპათიური მაგიის განტოტვილი სისტემის ნაწილს წარმოადგენდა (Фрезер, 1980 – გვ. 549).

ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავდა, რომ ხევსურეთში შემორჩენილი შეხედულებანი ერთი მეტად საყურადღებო სულთაგანის - „საოცრის მყენეს“ შესახებ, თავისი ფუნქციებით რამდენადმე უახლოვდება გულის ოდინდელ გაგებას, რომელსაც ამჟამად ქართული მეტყველება აღადგენს. ქართული ენობრივი მასალის მიხედვით, გული ქართველთა უძველესი წარმოდგენით ადამიანის ბატონია, ყველაზე მნი-

შენელოვანია და ერთგვარად დამოუკიდებელია ადამიანისაგან, თითქოს განცდების სფეროში მისი ორეული იყოს. ის არის მთავარი. არა ადამიანი, არამედ გულია მართალი, უხვი, თბილი, კეთილი, ცივი, ღვარძლიანი... არსებობს არა ადამიანის, არამედ გულის წადილი, გულის-დადება, გულის დაამება და მრავალი სხვა. ერთი სიტყვით, ადამიანის ყოველგვარი განცდა პროდუქტია მის ორგანიზმში ჩასახლებული ცოცხალი არსების – გულის მოქმედებისა. გული, როგორც ცოცხალი არსება, ადამიანის ამქვეყნად არსებობის მიზანია. თუ ადამიანს „გული წაუვიდა“ და ის აღარ „მობრუნდა“ ე.ი. კვლავ არ შესახლდა ადამიანის ორგანიზმში, მაშინ ეს ადამიანი სამუდამოდ მოკვდება. ამგვარად, ვ. ბარდაველიძის აზრით, გული ვიტალური სულია, რომელიც ადამიანის ამქვეყნად სიცოცხლის მიზეზს წარმოადგენს (ბარდაველიძე, 1949 – გვ. 132).

ქართულში „გულ“ ფუძე მთელ რიგ რთულ ფუძეებსა და გამოთქმებს აწარმოებს. არნ. ჩიქობავა წერდა, რომ ამ ორგანომ, რომლის საქმიანობა ასე მნიშვნელოვანი და თვალსაჩინო იყო, თავიდანვე მიიპყრო ადამიანის ყურადღება. ჭანურშიც, მეგრულშიც გულს მრავალგვარი ფუნქცია მიეწერება, მაგრამ ქართულის მიხედვითაც ცხადია, რომ გულს უკავშირდება აზროვნების პროცესებიც, გრძნობებიც, ტემპერამენტ-ხასიათის განსაზღვრა, ორგანული შეგრძნებები – ერთი სიტყვით მას ეკისრება ტვინის, გულის, კუჭისა და ნაწილობრივ, პერიფერიული ნერვული სისტემის მაგივრობა გასწიოს სიცოცხლის მატარებელი გულია! (ჩიქობავა, 1938 – გვ. 65).

გულის შესახებ მსჯელობდა შ. ნუცუბიძე „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ადგილის ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით. იგი წერდა, რომ რუსთაველის მიხედვით ადამიანის მთავარი ამოცანა „გულის მოგვარების“ პრობლემაა. ადამიანი უნდა ხედავდეს არა ცხოვრების მხოლოდ ერთ მხარეს, მაგალითად მხოლოდ ჭირს ანუ ღვინს, არამედ მათ მთლიანობას, მათ სიმრთელეს. აქედან იხადება დიდი ამო-

ცანა ადამიანის „გულის მოსაგვარებლად“ („აგრეთვე გული კაცისა მოსაგვარებლად ძნელია: / ჭირსა და ღზინსა, ორსავე ზედან მართ ვითა ხელია / მიწვივ წყლულდების, საწუთრო მისი აროდეს მრთელია“), რაც არსებითად უღრის ერთგვარ სწავლას, გამოცდილებას და აღზრდას... თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ „გული“ ძველი ქართული გაგებით გონებასა და მის ზმიერებას ნიშნავდა – აქედან „გულის ზმიერება“ მისწრაფებასაც ნიშნავდა და საამისოდ საჭირო ცოდნას: „გულის თქმა“ - „გულისხმა“, ცხადია, „გულის მოგვარებას“, აღზრდის ყოველმხრივობას ნიშნავდა. აქ იყო როგორც წმინდა გონებრივი მომენტი „სწავლება“, „ცნობა“, „ცოდნა“ – ტერმინები, ამოღებული რუსთაველის ლექსიკონიდან. აქვე იყო მორალური მომენტიც, რომელიც თავისდარიგად გრძნობისა და ნებელობის გასწვრივ რთულ სამოქმედო და ზნეობრივ აქტებს შეიცავს. ძველ ქართულ სააზროვნო სიტყვა-ხმარებაში გული უდევს ძირად მის საშუალებით გაშლილ ფუნქციებს. ასე მაგ., „სიბრძნე ბალავარისაში“ ნათქვამია „რა აღეძვრის გულისთქმა იოდასაფსა“-ო. ლაპარაკია იოდასაფის ერთი წუთით ნდომით გატაცებაზე. ამავე მნიშვნელობით მოიხმარს ცნება „გულისთქმას“ რუსთაველი და მას უკავშირებს გრძნობათა „დათმობის“, ანუ, ასე ვთქვათ, ნებისყოფის ისეთ აღზრდა-გამოწვრთნას, რომ ადვილი იყოს ჭირთა გაძლება და იმ მთლიანი თვალსაზრისის დაუფლება, სადაც ცალკეული მოვლენები მთლიანი თვალსაზრისით განიხილებიან. რუსთაველი ამბობს ავთანდილის ლოცვის სიტყვებით: „მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულის თქმათაო“. აშკარაა, რომ რუსთაველი ამ შემთხვევაში საგსებით იმეორებს „გულის თქმის“ იმ მნიშვნელობას, რომელიც მას მისცა იოანე მწიგნობარმა VII საუკ. მიწურულს (ტერმინები „გულის ხმა“, „გულის ხმა ყოფა“ გვხვდება ქართულ ფილოსოფიურ მწერლობაში ყველაზე გარკვევით იოანე პეტრიწთან; რაც შეეხება „გულისხმიერს“, როგორც შეგნების ეპითეტს, იგი

პეტრიწონისტულ ნიადაგზე იხმარება XII საუკ. პოეზიაში – ჩა-
ხრუხაძესთან). რუსთაველის აზრით ადამიანის სულიერი აღნაგობა,
იქნება იგი ალებული წონასწორობის მდგომარეობაში, ე. ი. ისეთში,
როდესაც „გრძობა, გული და გონება ერთმანეთზედა ჰკიდიან“, თუ
მაშინ, როდესაც გული წარიმართვის გარკვეულის მიმართულებით
და თან მართავს „განაკიდსაც“ – ყველა ამ შემთხვევაშიც იგი მა-
ინც სამი ელემენტისაგან არის შემდგარი (ნუცუბიძე, 1937 – გვ.
65, 67, 76).

ა. ფრანგიშვილის მიხედვით, თუ არსებობს, პრინციპულად,
ქართულში ძირითადი ცნება, რომელთანაც კავშირში განიხილება
მთელი შინაგანი, ფსიქიკური, განცდის სინამდვილე, ეს უთუოდ
„გულ“-სიტყვის მნიშვნელობაა. ქართულ ენაში განცდის სი-
ნამდვილის განსხვავებადი მხარეები და ნაწილები წარმოდგენილია
ისე, რომ მათი საერთო მთლიანში ჩართულობა და ამ ერთი მთლი-
ანობის საფუძველზე არსებობა იგულისხმება. ისინი წარმოდგენილი
არიან როგორც ნაწილობრივი გამოსხივება, „მომენტი“ მთლიანისა,
იმისა, რაც „გულ“-სიტყვის მნიშვნელობად იგულისხმება. „გულ“
სიტყვა, ყველაზე ზოგადი მნიშვნელობით, განცდის გამოსახვისას,
ნიშნავს „შინაგანს“, შინაგანს როგორც მთლიანობას, დაპირისპი-
რებულს „გარეგანთან“. ყველაფერი რაც პიროვნებას, სუბიექტს გა-
აჩნია, როგორც „მისი“, „შინაგანი“, არის მისი „გული“. გასაგებია
ისიც, რომ „გულ“ სიტყვა „შინაგანის“ მნიშვნელობასთან ერთად
თავადობის მნიშვნელობითაც გვხვდება (ფრანგიშვილი, 1945 და
სხვ.).

კასირერზე დაყრდნობით, ა. ფრანგიშვილი აგრეთვე წერდა,
რომ რადგან ქართულში „გულ“ სიტყვა გვხვდება სივრცითი მი-
მართების, ცენტრის, მთავარი პუნქტის მნიშვნელობითაც („ქვეყნის
გული“, „ხის გული“, „კაკლის გული“ და სხვ.) ისიც უნდა გა-
ვითვალისწინოთ, რომ თითქმის ყველა ენაში სივრცითი ცნებების

აღმნიშვნელი სიტყვები თვით სუბიექტისა და მისი სხვა სუბიექტებისაგან გამოცალკევებულობის აღსანიშნავად იხმარება (ფრანგი-შვილი, 1945).

უნდა აღინიშნოს, რომ გულთან დაკავშირებული და მისგან ნაწარმოები სიტყვები ერთ-ერთი ყველაზე მრავალრიცხოვანია ქართულ ენაში. გული უკავშირდება როგორც ადამიანის ემოციებს, გრძნობებს, ისე გონებას, ინტელექტუალურ შესაძლებლობებს, შემეცნების პროცესებს, აგრეთვე ნებელობის, პიროვნების ფსიქოლოგიური თავისებურებების გამოსახვას (ორბელიანი, 1966; სახოკია, 1950; განმარტ. ლექს., 1986; აბულაძე, 1973; სარჯველაძე, 1995; ჩიქობავა, 1938; ფრანგიშვილი, 1945).

ბიბლიურ ტრადიციაში გული წარმოადგენს შინაგანი ადამიანის, მისი ემოციური ცხოვრების სიმბოლოს, გონიერებისა და სიბრძნის სათავსოს. თუმცა ბოროტი ზრახვანიც გულიდან გამოდის (დაბ. 6.5; მათ. 15, 18-19; მარკ. 7. 21-23) (Chevalier, Gheerbrant, 1973; ნასრაშვილი, 1999; Флоренский, 1990).

გული წარმოადგენს ადამიანში ღმერთის მყოფობის სიმბოლოს და ამ მყოფობის გაცნობიერებას. იგი უფლის ტახტია, ყოველ ადამიანში სიცოცხლის, ნების, გონების ცენტრია (Chevalier, Gheerbrant, 1973; Керлот, 1994; ნასრაშვილი, 1999).

გულს მეტად დიდი ადგილი უჭირავს ებრაულ ტრადიციაში და მაშინაც კი იხმარება, როცა თითქოს მოულოდნელია მისი ხმარება. მაგ. ყურადღების აღსანიშნავად „გული დაუდო“, მედიტაციის აღსანიშნავად „გულით ლაპარაკი“ და სხვა. გულიდან მოდის მეხსიერება და წარმოსახვა, ისევე როგორც სიფხიზლე (მაგ. „მე მძინავს, მაგრამ ჩემი გული ფხიზლობს“). გულს უჭირავს ცენტრალური ადგილი სპირიტუალურ ცხოვრებაში: ფიქრობს, ღებულობს გადაწყვეტილებებს, კისრულობს პასუხისმგებლობას, ვინმეს გულის

მოტაცება ნიშნავს დააკარგეინო მას კონტროლი საკუთარ ზომბა სხეაა (Chevalier, Gheerbrant, 1973).

ისლამურ ტრადიციაში გული წარმოადგენს არა ემოციების, არამედ ჭკერეტისა და სპირიტუალური ცხოვრების ორგანოს. გული ყველაზე დაფარულ, ყველაზე საიდუმლო, ყველაზე ჭეშმარიტ ფიქრებს კარნახობს ადამიანს, მისი გონიერი ნატურის თვით საფუძველს წარმოადგენს. სპირიტუალური ხედვა შედარებულია „გულის თვალთან“: „მე ვიხილე ჩემი უფალი გულის თვალით“ - ამბობს ალ-ჰალაი. ურწმუნონი „თვალთ კი არ არიან ბრმანი, არამედ მკერდში გული დაუბრმავდათ“. ბაბუა ბენ აშური (XVIII ს.) ერთი ტექსტის კომენტარებისას წერს: მთელი გულით სიყვარული ნიშნავს იმას, რომ გული პირველი ორგანოა, რომელიც იქმნება და ბოლო, რომელიც კვდება, საიდანაც გამოძინარეობს, რომ გამოთქმა „მთელი გულით“ აღნიშნავს უკანასკნელ ამოსუნთქვამდეო (Chevalier, Gheerbrant, 1973).

გულის შესახებ არსებული წარმოდგენები მჭიდროდ უკავშირდება შუაგულის, ცენტრის იდეას და ამდენად არეგულირებს და პარმონიაში მოჰყავს ყველაფერი („გულად ითქმის საშუალი ქუშყნისა; გულად ითქმის პელაგონი ზღვისა, ხეთა და ხილთა საშუალი“ (ორბელიანი, 1966); „რავდენ არიან საუნჯენი გულთა შინა ზღვისათა“ (ეზრა); „რომელი იგი შთახდა გულსა ქუეყანისასა“ (კირილე იერუსალიმელი); რაიმეს (მაგ. ნაყოფის და სხვ.) ყველაზე შიგნითა ნაწილი (თხილის გული, კვერცხის გული და სხვ.); რისამე ყველაზე ღრმა, ცენტრალური ნაწილი - შუაგული (დედამიწის გული, გულისგული, გულგული) და მრავალი სხვა (სახოკია, 1950; განმარტ. ლექს., 1986; აბულაძე, 1973; სარჯველაძე, 1995; ჩიქობავა, 1938; ფრანგიშვილი, 1945).

არსებობს გულისა და თასის სიმბოლოთა გარკვეული იგივეობა. ეგვიპტურ იდეოგრაფიაში სწორედ თასი განასახიერებდა

გულს. თუმცა, არა მარტო ეგვიპტეში, არამედ თითქმის ყველგან შეიძლება დაინახოთ მდგრადი სიმბოლური გაიგივება გულისა თასთან ან ჭურჭელთან და ყველგან გული განიხილება როგორც ცენტრი არსებისა – როგორც ადამიანურის, ისე ღვთაებრივის, ყველგან სამსხვერპლო თასი განასახიერებდა ცენტრს ან ქვეყნიერების გულს (Генон, 2000 – გვ. 282).

პლუტარქეს ცნობით, ეგვიპტელები უწოდებდნენ თავის ქვეყანას კემია-ს და ადარებდნენ გულს. გულს უიგივებოდა ყოველი მიწა, რომელიც ითვლებოდა წმინდად და ქვეყნიერების ცენტრში მდებარეობდა, მიუხედავად მისი გეოგრაფიული მდებარეობისა. იმავე პლუტარქეს ცნობით, ეგვიპტელები თავის ქვეყანას ადარებდნენ არა მარტო გულს, არამედ ზეცასაც. ზეცას, რომელიც არ ბერდება, ისინი გამოსახავდნენ როგორც გულს, მოთავსებულს ნაკვერჩხლებზე, რომელიც მის მხურვალეებას ხელს უწყობს. გულის იეროგლიფი, რომელიც წარმოადგენდა თასს, იმავდროულად აღნიშნავდა ეგვიპტესაც და ზეცასაც. გამოთქმას „წმინდა მიწა“ მრავალი სინონიმი გააჩნია. ისინი მრავალი ხალხის ტრადიციაში გვხვდება, მაგრამ ყოველთვის აღნიშნავენ გარკვეულ სულიერ ცენტრს, რომლის არსებობა გარკვეულ ტერიტორიაზე შეიძლება გავიგოთ როგორც პირდაპირ, ისე სიმბოლურად. „წმინდა მიწა“ ზოგჯერ განისაზღვრება აგრეთვე როგორც „ქვეყნიერების ცენტრი“ ან „ქვეყნიერების გული“ (Генон, 2000 – გვ. 227).

ინდუისტურ ტრადიციაში არსებობს ანალოგია პინდა-ს, ინდივიდუალური არსებობის ჩანასახსა და „სამყაროულ კვერცხს“ შორის. პინდა ზოგჯერ უიგივებოდა არსებობის მარადიულ და დაურღვეველ „თესლს“, მისი „უკვდავების ბირთვს“, რომელსაც ებრავლები ლუზს უწოდებდნენ. გული წარმოადგენს მის ერთ-ერთ შესაძლებელ ადგილსამყოფელს, მაგრამ ეს სწორედ ის ადგილია, რო-

მელიც უშუალოდ უკავშირდება „კელავ დაბადების“ შესაძლებლობას (Генон, 2000 – გვ. 243).

მნიშვნელოვანი იგივეობა არსებობს გულისა და ცენტრის სახელწოდებებს შორის ინდოევროპულ ენებში (Флоренский, 1990-I (1), 269; Chevalier, Gheerbrant, 1973).

ბოროტი ძალები განსაკუთრებით სწორედ გულისა და ღვიძლის, ადამიანისათვის ამ სასიცოცხლოდ უმნიშვნელოვანესი ორგანოების მოტაცებას ცდილობდნენ. საყოველთაოდ გავრცელებული შეხედულებებისამებრ, ადამიანს, განსაკუთრებით კი წლის ზოგიერთ პერიოდში (ჭინკობისთვე, კუდიანების ღამე და სხვ.), ბოროტი ძალები, ეშმაკები, ალქაჯები, კუდიანები ემტერებოდნენ. კუდიანი ადამიანები ეშმაკების თავმოყრის ადგილას მათთან ერთად ფერხულში, „ერულაში“, ებმებოდნენ და შემდეგ ავსულთა და ალქაჯთა მეთაურის დავალებით მიეშურებოდნენ ადამიანისათვის ზიანის მისაყენებლად (ცოცანიძე, 1990 – გვ. 87). განსაკუთრებული საფრთხე ემუქრებოდათ ქალებს, ბავშვებს, უფრო მეტად კი ფეხმძიმეთ და ახალშობილთ (ბარდაველიძე, 1928; მინდაძე, დიდებულძე, 1997; გვათუა, 1997; ჩირვაძე, 1997; ბურდული, 1997 და სხვ.). ყველას ემინოდა სოფლის გარეთ, განსაკუთრებით კი შელამებისას, გასვლის, თუ ვინმეს შეხვდებოდნენ გზაზე, კუდიანები „გამოღვიძლავდნენ“ - გულ-ღვიძლს ამოაცლიდნენ, რის შემდეგაც გამოღვიძლული ადამიანი დაეადლებოდა და კვდებოდა (ოჩიაური, 1988 – გვ. 136; ოჩიაური, 1991 – გვ. 172; ცოცანიძე, 1990 – გვ. 89 და სხვ.).

ანალოგიური შეხედულებანი არსებობდა სხვა კავკასიულ ხალხთა შორისაც. ლეკები, ლაკები, რუტულელები, აგულელები, ანდილელები, ტატები თვლიდნენ, რომ ბოროტი სულები (ალ-ჰაბი, დედეი-ოლ, ალბასტი, გოგოჩი), რომლებსაც მახინჯი ქალების გარეგნობა ჰქონდათ, ვნებდნენ მშობიარეებს და ახალშობილებს, იტაცებდნენ მათ

გულს და ღვიძლს, რის შედეგადაც ისინი იღუპებოდნენ. სომხებთან ალკები, რომლებსაც ანთროპოზოომორფული შესახედაობა ჰქონდათ, ახრჩობდნენ მშობიარეებს და ჭამდნენ მათ შიგნეულს, განსაკუთრებით ღვიძლს (Мих. с.ა., 1991).

გული განიხილებოდა როგორც „ასოთა მეუფე“, ცენტრალური ორგანო ადამიანის სხეულში; „სიპოხესა მას და ძალსა საზრდელისასა ღვძლი განჰყოფს სიმჟურვალითა სისხლისაითა და მიუძღვანებს გულად, მეუფისა მის ასოთაძსა“ (აბულაძე, 1973).

ცნობილია სხეულის ზემო და ქვემო ნაწილებს შორის სიმეტრიის არსებობა - „ზემო“ და „ქვემო“ პოლუსების ე. წ. ჰომოტიპია; ეს შესაბამისობა იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ სხეულის ონტოლოგიურ შუაგულს წარმოადგენს ჰომოტიპიის ცენტრი, ანუ ადამიანის შუა ნაწილი. უკვე ზედაპირული დაკვირვება მიუთითებს ადამიანის სხეულის ბუნებრივ დაყოფაზე. ეს არის თავი, გულმკერდი და მუცელი, ამასთან ყოველი ამ ნაწილთაგანი, ცალკე აღებული როგორც მთელი, შეიძლება განვიხილოთ როგორც ერთიანი ორგანო. მუცელს უკავშირდება კვება და აღწარმოება, გულმკერდს - გრძნობები, და ბოლოს, თავს - ცნობიერება. ამ სამ ნაწილს თავისი ცენტრები გააჩნია, რომლებიც სწორედ ზემოაღნიშნულ ფუნქციათა ცენტრებია. ეს ცენტრებია შესაბამისად ღვიძლი, გული და ტვინი. მთელი ორგანიზმის ცენტრალურ ორგანოს კი გული წარმოადგენს (Флоренский, 1990, I (1) - გვ. 266).

გრიგოლ ნოსელის თხზულებაში „კაცისა შესაქმისათვის“ ნათქვამია: „სამნი არიან ძალნი, რომელნი განაგებენ სიცოცხლესა“, „სამთა ამათ ვხედავთ ბუნებასა შინა ზორცთა ჩუენთასა, რომელთათვის - დაბადებულ არიან ყოველნი ასონი ჩუენნი: რომელიმე - სიცოცხლისათვის და რომელიმე სიმდიდრისათვის სიცოცხლისა და რომელიმე - დადგრომისათვის შობისა და დამტკიცებისათვის ნათესავობისა. ხოლო რომელნი არიან ჩუენ შორის ასონი შემდგომნი

ამთნი, ვერ ვგების მათგან ცხორებად კაცისად, არამედ სამთა მათ შინა ვხედავთ: თავსა, გულსა და ღვიძლსა“. ანუ თავი – სიცოცხლისათვის, გული – სიმდიდრისათვის სიცოცხლისა, ღვიძლი – დადგრომისათვის შობისა და დამტკიცებისათვის ნათესავობისა (ნოსელი, 1979 – 121-122).

სწავლება ადამიანის სხეულის სამნაწილიანობის შესახებ სულის სამნაწილიანობასთან კავშირში, როგორც პ. ფლორენსკი წერდა, ძველად გარკვეულად გადაწყვეტილად ითვლებოდა, მაგრამ იგივე აზრი შემდგომაც განაგრძობდა არსებობას. ამის მაგალითად მას მოაქვს ათონის ივერთა მონასტრის კუთვნილ ხელნაწერ კრებულში „ღიღი პანფექტი“ დაცული თეოკრიტეს უცნობი ნაწარმოებები და ერთ-ერთ მათგანში მოცემული საყურადღებო ახსნა, რომელიც მიუთითებს ამ ძველი სწავლების მდგრადობაზე. აქ ნათქვამია: საჭიროა ვიცოდეთ, რომ ბუნებამ შექმნა სამი უმთავრესი სხეულებრივი სათავსი სამნაწილადი სულისათვის, ანუ მისი გონების, გრძნობისა და სურვილისათვის: თავის ქალა გონებისათვის, გული გრძნობისათვის და ღვიძლი სურვილისათვის. ზოლო მთავარი... მათ შორის – გული (Флоренский, 1990, I (2) – გვ. 730).

ასე რომ გული მთავარი ორგანოა. როგორც ცენტრალური ორგანო, იგი ღვთაების ტახტია. აქ სუფევს შეუფე. გული ის ადგილია, სადაც ხდება შეხვედრა ღმერთთან (Керлот, 1994; Chevalier, Gheerbrant, 1973) (აღსანიშნავია, რომ კათოლიკურ ქვეყნებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა და ფართო გავრცელება ჰპოვა წმინდა გულის კულტმა (Христианство, 1995, II).

საინტერესოა, რომ გოგირდის ალქიმიური სიმბოლო, რომელიც გადატრიალებულ მდგომარეობაში განასახიერებს დიადი ქმედების დასრულებას, „იესოს გულის“ გრაფიკულ გამოსახულებას ემთხვევა. რადგან გულის გეომეტრიულ სქემას წარმოადგენს წვეროთი ქვევით მიმართული სამკუთხედი, გული, დაგვირგვინებული

ჯვრით, „ქვეყნიერების გულის“ სიმბოლო ქრისტიანულ იკონოგრაფიაში და ღიადი ქმედების სიმბოლო ალქიმიაში ერთი და იგივე გრაფიკული გამოსახულებით აღინიშნება (ГЕОМ, 2000 – გვ. 238).

გრიგოლ ნოსელის აღნიშნულ თხზულებაში ნათქვამია: „ზოლო ადგილი ღვიძლისად შორავს გულსა, რამეთუ ვერ ეგების, ვითარცა იყო ასოდ იგი მთავარი, რომელ არს ძირი ძალისა მის ცხოვრებისად, შეჭყლემულ სხვისაგან... ამისთვის ღირდა, რაითა აქუნდეს მათ საფარველად კემხად, რომელი იგი შედგმულ არს ბუალებითა და იოგებითა მრავლითა. და მას შინა არს იგი დამტკეცით და დაცვულ, ვითარცა მეუფე შინაგან კრეტსაბმელსა მას დამკვიდრებულ არს. და ეგრეთვე – სახედ ვხედავთ გულსა, რამეთუ შეცვულ არს იგი, ვითარცა სახლსა შინა, დამყარებულსა მოცვით მით ფერცხალთადათა გარემოეს მისა და უკუანადათ კერძო მომტკიცებულ არს ზურგის ბუალთაგან, შეზღუდვილ ორკერძოვე. წინადათ კერძო გარდართხმულ არს მკერდი და უღელნი საფარველად მისა ვნებათაგან (ნოსელი, 1979 – 125).

გული, როგორც ცენტრალური ორგანო, მჭიდროდ უკავშირდება საკრალური შუაგულის, ცენტრის ცნებას. სისხლთან კავშირის გარდა, სწორედ აქედან უნდა გამომდინარეობდეს მისი, როგორც შესაწირავის მნიშვნელობა. იგი შედარებული იყო მეუფესთან, რომელიც დამკვიდრებულია კრეტსაბმელსა შიგან. ეს კი სწორედ ცენტრი, შუაგულია (შეად. – იერუსალიმის ტაძარი დედამიწის გულად ითვლებოდა, წმინდათა წმინდა კი ამ ტაძრის გულია).

გულთან დაკავშირებულ წარმოდგენათა და სიტყვა-თქმათა მთელი მრავალფეროვნებაც სწორედ იქიდან უნდა გამომდინარეობდეს, რომ იგი მთავარ ორგანოს, ორგანიზმის შუაგულს წარმოადგენს და როგორც ამგვარი, საკრალურ შუაგულთან, ცენტრთანაა დაკავშირებული. როგორც ორგანიზმის ფუნქციონირების მომწესრიგებელი, იგი ბუნებრივად უკავშირდება ცენტრს, რომელიც ასევე

წესრიგის წყაროა, არეგულირებს და ჰარმონიაში მოჰყავს ყველაფერი.

გულთან მჭიდროდ დაკავშირებული საკრალური ცენტრის, შუაგულის იდეა ყველაზე რელიეფურად გამოხატულია სამყაროს ცენტრში აღმართული ხის სახეში, მაგრამ სამყაროს შუაგული წარმოდგენილია აგრეთვე კერის (და საერთოდ ცეცხლის), ჭის, საკურთხეველის, სამსხვერპლო სვეტის, სამეფო ტახტის, ზოგიერთი საკრალიზებული საგნის სახით, და სხვ., რომლებიც უკავშირდება ცენტრის იდეას (МНМ. 1992; Chevalier, Gheerbrant, 1973; Eliade, 1949; Элиаде. 1987; Керлот, 1994).

ყველა ჩამოთვლილი ობიექტი უკავშირდება გულსაც, რაც ასახულია კიდევ ქართულ ენაში არსებულ გამოთქმებში. გულია უფლის ტახტი, საკურთხეველი, სადაც ცეცხლი ღვივის, სამსხვერპლო. გული არეგულირებს ორგანიზმს, ისევე როგორც სამყაროს საკრალური ცენტრი.

ცენტრთან ასოცირებულ საგნებს (საკურთხეველი, კერა, ტახტი და ა. შ.) უკავშირდებიან მითოლოგიური პერსონაჟები ან ქურუმები, კულტმსახურები, რომლებიც ასევე ემსახურებიან კოლექტივის სოციალურ, საკულტო, ინფორმაციულ რეგულირებას და ჰარმონიზირებას (МНМ. 1992, II; Керлот, 1994; Chevalier, Gheerbrant, 1973; Eliade, 1979; Eliade, 1949; Элиаде. 1987).

როგორც ადამიანის მთელი ხორციელი და მრავალფეროვანი სულიერი ცხოვრების ცენტრი, გული სიცოცხლის წყაროდაა წოდებული: „შეინახე გული ყოველ შესანახავზე მეტად, რადგან მასშია სიცოცხლის წყარო“ (იგავ. 4, 23). ამიტომაც ცდილობდნენ ბოროტი ძალები უპირველეს ყოვლისა გულის დაპყრობას. გული წარმოადგენს ჩვენი ყოფიერების ბორბალს, რომლის ტრიალშიც მდგომარეობს მთელი სიცოცხლე. ამიტომ იგი წარმოადგენს ჩვენი არსების უშინაგანეს ნაწილს: „ღრმა არს გული უფროს ყოველთასა

და კაც არს. და ვინ ცნას იგი?“ (იერ. 17,9). გულის მდგომარეობით გამოიხატება ადამიანის სულიერი მდგომარეობა. ადამიანმა უნდა მიუძღვნას ღმერთს მხოლოდ თავისი გული, რათა გახდეს მისი ერთგული გულისთქმით, სიტყვითა და საქმით (Флоренский, 1990, I (2) – გვ. 538).

დასკვნის სახით გულ-ღვიძლის შეწირვის შესახებ შეიძლება ითქვას შემდეგი: ღვიძლის მთავარი დამახასიათებელია მისი სისხლთან კავშირი. ღვიძლი სისხლმბადი ორგანოა. ღვიძლი ნიშნავს სისხლით ნათესავს, ალალს, ძალიან ახლობელს, სისხლისმიერს. სწორედ ამაში მდგომარეობს მისი, როგორც შესაწირავის, განსაკუთრებული ღირებულება, რაც შეეხება გულს, მისი, როგორც შესაწირავის განსაკუთრებული მნიშვნელობა გამომდინარეობს იქიდან, რომ მისი მთავარი მახასიათებელია მისი შუაგული მდგომარეობა. როგორც უშინაგნესი, ცენტრალური, შუა ნაწილი, იგი ასოთა მეუფეა, არეგულირებს ორგანიზმის ფუნქციონირებას, ამგვარად იგი უკავშირდება საკრალური შუაგულის, ცენტრის იდეას და მის ერთ-ერთ სიმბოლოს წარმოადგენს.

- აბაკელია, 1999 - აბაკელია, ნ. - ზოგიერთი ადრექრისტიანული ელემენტი ქართულ ტრადიციაში. „ანალები“, 1999, №1.
- აბულაძე, 1973 - აბულაძე, ი. - ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბ., „მეცნიერება“, 1973.
- ალავერდაშვილი, 1985 - ალავერდაშვილი, ქ. - საველე დღიურები. ლენტეხის რაიონი, 1985 წ. (ხელნაწერი).
- ბარდაველიძე, 1939 - ბარდაველიძე, ვ. - სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, თბ., 1939.
- ბარდაველიძე, 1949 - ბარდაველიძე, ვ. - ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან (მრავალსულიანობის კონცეფცია). „მიმომხილველი“, ტ. I, თბ., 1949.
- ბარდაველიძე, 1953 - ბარდაველიძე, ვ. - ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბ., 1953.
- ბარდაველიძე, 1928 - ბარდაველიძე-ლომია, ვ. - ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული რიტუალი მთიან ქართლში. „საქართველოს მუზეუმის მოამბე“, IV. თბ., 1928.
- Библ., энци., 1990 - Библейская энциклопедия. Москва, «Терра», 1990, Репр. изд. Труд и изд. Архимандрита Никифора, М., 1891.
- ბრეგაძე, 1999 - ბრეგაძე, ნ. - რიტუალური ნამცხვრების ისტორიისათვის, „ანალები“, 1999, №1.
- Брегадзе, 1982 - Брегадзе Н. - Очерки по агроэтнографии Грузии. Тб., «Мецниереба», 1982.
- ბურდული, 1997 - ბურდული, მ. - შენობისა და გინეკოლოგიურ დაავადებათა მკურნალობის ზოგიერთი ხალხური ტრადიცია დასავლეთ საქართველოში. „ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა“, I, თბილისი, „მეცნიერება“, 1997.
- განმარტ. ლექს., 1986 - ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (მთ. რედ. არნ. ჩიქობავა), თბ., ქსე, 1986.
- Генон, 2000 - Генон, Р. - Очерки о традиции и метафизике, Санкт-Петербург, «Азбука», 2000.

გვათუა, 1997 – გვათუა, ნ. – მშობიარობის და ჩვილ ბავშვთა მოვლის ხალხური ტრადიციები ქვემო ქართლში. „ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა“, I, თბილისი, „მეცნიერება“. 1997.

გოცირიძე, 1988 – გოცირიძე გ. – საახალწლო ხონჩა. „ძეგლის მეგობარი“. 1988, I.

Джикия, 1988 - Джикия, Н. – Культура питания грузинских горцев (по этнографическим материалам). Тб., «Мецниереба», 1988.

Eliade, 1949 – Eliade, M. – Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition. Paris, Gallimard, 1949.

Eliade, 1948 – Eliade, M. – Traité d'histoire des religions. Paris, 1948.

Элиаде, 1987 - Элиаде, М. – Космос и история. Избр. раб., Москва, «Прогресс», 1987.

Владимирцев, 1984 – Владимирцев, В.П.-К типологии мотивов сердца в фольклоре и этнографии. «Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов». Ленинград, «Наука», 1984.

ითონიშვილი, 1960 – ითონიშვილი, ვ., - ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1960.

Керлот, 1994 – Керлот, Х. Э – Словарь символов, REFL-Book”, 1994.

კვიციანი, 1991 – კვიციანი, ს. – ახალი წლის ზოგიერთი თავისებურებები სვანეთში, კრებ., „აია“. თსუ გამომცემლობა, 1991.

КОО, 1983 – Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обрядов, Москва, «Наука», 1983.

КОО, 1985 - Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. Москва, «Наука», 1985.

- მაჩაბელი, 1981 – მაჩაბელი, ნ. – მინდვრის სამუშაოებთან დაკავშირებული რიტუალური კვერები. „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XII, თბ., „მეცნიერება“, 1981.
- მინდაძე, დიდებულიძე, 1997 – მინდაძე ნ., დიდებულიძე დ., - ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული წესჩვეულებები ხევსურეთში. „ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა, I, მშობიარობისა და ჩვილი ბავშვის მოვლასთან დაკავშირებული წესჩვეულებები საქართველოში (ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევა), თბ., „მეცნიერება“, 1997.
- Миф. сл., 1991 – Мифологический словарь. Гл. ред. Мелетинский Е. М., Москва, «Сов. Энци.», 1991.
- МНМ, 1992 – Мифы народов мира, Энциклопедия. В 2-х томах. М., «Сов. Энци.», 1992.
- ნასრაშვილი, 1999 – ნასრაშვილი, მ. – გულის დანიშნულება რელიგიაში. ჟურნ. „რელიგია“, 1999, №1-2.
- ნოსელი, 1979 – გრიგოლ ნოსელი – კაცისა შესაქმისათვის. „შატბერდის კრებული“, თბილისი, „მეცნიერება“, 1979.
- ნუცუბიძე, 1937 – ნუცუბიძე, შ. – ადამიანის იდეა და აღზრდის პრობლემა „ვეფხისტყაოსანში“. კრებ. „შოთა რუსთაველი სკოლაში“. თბ., პედაგოგიკის სამეცნიერო-საკვლევო ინსტიტუტის გამოცემა, 1937.
- ორბელიანი, 1966 – სულხან-საბა-ორბელიანი – ლექსიკონი ქართული, წ. I, თბილისი, „საბჭ. საქართველო“, 1966.
- ოჩიაური, 1988 – ოჩიაური, ალ., - ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი. ხევსურეთი (არხოტის თემი). თბ., „მეცნიერება“, 1988.
- ოჩიაური, 1991 – ოჩიაური, ალ., - ქართული ხალხური დღეობები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ფშავი), თბილისი, „მეცნიერება“, 1991.

- რუხაძე, 1976 – რუხაძე ვ. – ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., „მეცნიერება“, 1976.
- სარჯველაძე, 1995 – სარჯველაძე, ზ. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები). თბ., თსუ გამომც., 1995.
- სახოკია, 1950 – სახოკია, თ. – ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი. ტ. I, თბ., სახელგამი, 1950.
- სვან. ზღ., 1991 – სვანური ზღაპრები (შემდგ. უ. ცინდელიანი), თბილისი, „ნაკადული“, 1991.
- Слов. Библ. Богосл., 1974 - Словарь Библейского Богословия. Под ред. К. Леон-Дюфура и др. (перевод со второго франц. изд.), Брюссель, 1974.
- Топоров, 1992 – Топоров, В. Н. – Космогонические мифы. «Мифы народов мира». Энциклопедия, т. II, Москва, «Сов. Энцикл.», 1992.
- ფანასკერტელი, 1988 – ფანასკერტელი-ციციშვილი, ზ. – სამკურნალო წიგნი კარაბადინი, თბილისი, „მეცნიერება“, 1988.
- ფრანგიშვილი, 1945 – ფრანგიშვილი, ა. - „გულ“ - სიტყვისა და მისგან ნაწარმოებ სიტყვათა სემანტიკასთან დაკავშირებით ფსიქოლოგიის ზოგიერთი საკითხის შესახებ. „ფსიქოლოგია“, III, თბ., საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომც., 1945.
- Флоренский, 1990 – Флоренский П. А. – Столп и утверждение истины, М. I, (1, 2), Москва, «Правда», 1990.
- Фрззер, 1980 – Фрззер, Джеймс Джордж – Золотая ветвь, Москва, Изд. полит. литературы, 1980.
- Charachidzé, 1987 - Charachidzé, G. – La mémoire indo-européene du Caucase. Paris, Hachette, 1987.
- Chevalier, Gheerbrant, 1973 – Chevalier I., Gheerbrant, A. – Dictionnaire des symboles. Paris, Seghers, 1973.

- ჩართოლანი, 1961 – ჩართოლანი, მ. – ქართველი ხალხის მატერი-
ალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., „მეცნიერება“, 1961.
- ჩირგაძე, 1997 – ჩირგაძე, ნ. – მუანობისა და გინეკოლოგიურ და-
ავადებათა მკურნალობის ხალხური ტრადიციები სამცხე-
ჯავახეთში, „ტრადიციული ქართული სამედიცინო კულტურა“,
I, თბილისი, „მეცნიერება“, 1997.
- ჩიქობავა, 1938 – ჩიქობავა, არნ. – ჭანურ-შვერულ-ქართული შედა-
რებითი ლექსიკონი. ტფ., სსრკ მეცნ. აკად. საქართველოს
ფილიალის გამომც., 1938.
- ცოცანიძე, 1990 – ცოცანიძე, გ. – გიორგობიდან გიორგობამდე
(ეთნოგრაფიული ექსკურსები თუშეთის ახლო წარსულში). II
გამოცემა, თბ., „მეცნიერება“, 1990.
- ხალხ. სიბრძნე, 1963 - „ხალხური სიბრძნე“ (შემდ. მ. ჩიქოვანი),
ტ. I, თბილისი, 1963.
- ხარაძე, 1939 – ხარაძე, რ. – დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთ-
ში. თბ., 1939.
- Христианство, 1995 – Христианство. Энциклопедический словарь
в 3-х томах, Москва, Научн. изд. «Большая Российская
Энциклопедия», 1995.

გვარი კარდინალურ სიმბოლოთაგან უმნიშვნელოვანესი და ერთ-ერთი ყველაზე მეტად გავრცელებული სიმბოლოა რელიგიურ სისტემებში. ჩვენს მიერ ეს სიმბოლო განხილული იყო გზაჯვარედინთან დაკავშირებულ რიტუალებთან და რწმენა-წარმოდგენებთან.

გზაჯვარედინის სიმბოლიკა უნივერსალურია და მჭიდროდ უკავშირდება „ცენტრის“ სიმბოლიკას. ეს ის ადგილია, სადაც ადამიანი თავის ბედისწერას ხვდება. სწორედ აქ არის შესაძლებელი გარღვევა, აქ შეიძლება გადასვლა ერთი დონიდან მეორეში, რადგან გზათა გადაკვეთის ადგილას „ცენტრი“ იქმნება. ეს ადგილი მოითხოვს შეჩერებას, დაფიქრებას, განსაკუთრებულ სიფრთხილეს და მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილების მიღებას ადამიანისაგან. გარკვეული მიზნის შესასრულებლად სახლიდან წასული და გზაჯვარედინზე აღმოჩენილი ზღაპრის გმირი იძულებულია არჩევანი გააკეთოს. ოთხ მხარეს მიმავალი გზა მთელ ქვეყანას, მთელ სამყაროს მოიცავს, მათი გადაკვეთის წერტილი კი სამყაროს ცენტრს წარმოადგენს. უსასრულო სივრცეში იგი „ათვლის წერტილია“. ვინაიდან რაიმეს დაწყება შეუძლებელია წინასწარი ორიენტაციის გარეშე, ხოლო ყოველგვარი ორიენტაცია გულისხმობს რაიმე საწყისი წერტილის არსებობას, რელიგიური ადამიანი ცდილობდა „სამყაროს ცენტრის“ სიხსლოვეს ყოფილიყო. ამგვარი ცენტრის სიმბოლოს და ათვლის წერტილს ქმნის გზათა გადაკვეთის ადგილი. აქ მდებარეობს მიჯნა, ზღურბლი, რომელიც ორ სივრცეს განჰყოფს. ეს ის პარადოქსული ადგილია, სადაც ერთმანეთს უპირისპირდება ორი სამყარო და სადაც ისინი უკავშირდებიან ერთმანეთს, სადაც ყოფითი სამყარო შეიძლება საკრალურ სამყაროში გადავიდეს (როგორც ცნობილია, ანალოგიური რიტუალური ფუნქცია ენიჭება ზღურბლს, კარებს, რომლებიც ასევე გადასვლის ადგილებსა და სიმბოლოს წარმოადგენენ). „ცენტრში“ შესაძლებელია დონეთა გარღვევა უძვე-

ლესი დროიდან გადმოიცემოდა „გახსნილი გზის“ სხვადასხვა სახეებით (როგორც ჰორიზონტალური, ისე ვერტიკალური მიმართულებით). მსოფლიოს მრავალი ხალხისათვის ცნობილი იყო ღვთაებები, ხშირად სამსახოვანი და ტრიფუნქციონალური, რომლებიც ერთის მხრივ გზაჯვარედინებზე ჩნდებიან, მეორეს მხრივ კი ყოველგვარ შესასვლელებს, კარებს იცავენ, შეუძლიათ გზის გახსნა და ჩაკეტვა. ხშირად მათთვის გზაჯვარედინებზე შესაწირავენ ათავსებდნენ. ამგვარი ღვთაებების ძალაუფლება სამმაგი იყო (ზეცაზე, მიწაზე და მიწისქვეშ). ისინი განაგებდნენ ადამიანის ბედს, მათში კონდენცირებული იყო ყოველივე გამოუცნობი, იღუმალი, შემადრწუნებელი, ავი თუ კეთილისმყოფელი, ბედისწერის სახე, რომლის არჩევანიც აუცილებლად დადასტურებული იქნებოდა. შემთხვევითი არ იყო, რომ მსოფლიოს მრავალი ხალხის ტრადიციაში ცნობილი იყო გზაჯვარედინზე თავისი ბედის შესახებ მკითხაობის ჩვეულება.

გზაჯვარედინი, როგორც სასაზღვრო ზონა, ავი სულების საყვარელ ადგილს წარმოადგენდა მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხის შეხედულებისამებრ. ანალოგიური შეხედულებანი გავრცელებული იყო საქართველოშიც: „ავმა სულებმა ჯორადინა გზებზე იციან სიარული.“

გასაკვირი არაა, რომ გზაჯვარედინთან არა ერთი რიტუალი იყო დაკავშირებული. ასე მაგალითად, ფშავლების აზრით, ყოველ ენების კვირას, ორშაბათ ღამეს კუდიანები და ეშმაკები გზა-გასაყრელ ადგილას იკრიბებიან, სადაც თათბირი იმართება, თუ იმ წელიწადს ვინ, სად და რომელ ოჯახში მოკვდება. შემდეგ კი ფერხისას გააბაშენ და მღერიანო.

ეშმაკებისათვის ყურის დაგდება „მისნობის“ წესების შესრულებით შეიძლებოდა. ოთხშაბათ ღამეს რამდენიმე კაცი გზაჯვარედინზე მიდიოდა, მისნად დაჯდებოდა და ეშმაკების საუბარსა და სიმღერას ყურს უგდებდა. მისნები ქალამანს უკუღმა იცვამდნენ,

ზურგშექცევით მიდიოდნენ და პირუკულმა (პირი დასავლეთით) სხდებოდნენ. ეშმაკები ფერხისას უვლიდნენ და იმ წლის უბედურ შემთხვევებს მისნებს მოაჩვენებდნენ. ქალი მოკვდებოდა თუ კაცი, სეტყვა იქნებოდა, მოუსავლობა თუ შიმშილი. ეშმაკებისაგან თავის დაცვის მიზნით ზოგან ტყემლის ოთხ ტოტს მოჭრიდნენ და კერაზე დადებდნენ, რომლის ნახშირითაც სახლის კუნჭულებს ჯვარს დაუსვამდნენ. საღამოს ტყემლის ამ ოთხივე ნიგზურს ოთხივე მხარეზე გადაისვრიდნენ და იტყოდნენ: „კუდიანო იქითაო.“ (ს. მაკალათია).

დიდ ოთხშაბათს, საღამოს, კერიდან გამოიტანდნენ ტყემლის, პანტის კაპებს (ვაშლის, მსხლის) და სხვადასხვა მხარეზე გადაისროდნენ. ერთს თავქვე გაისროდნენ, ერთს მარჯვნივ, ერთს მარცხნივ და იტყოდნენ: „კუდიანებო, თქვენი სვით და თქვენი ჭამეთ, თქვენი თავი გაიჭამეთ.“

გზაჯვარედინზე მკითხაობდნენ გასათხოვარი ქალები თავისი მომავალი ბედის შესახებ. ზოგან ყველიერის ოთხშაბათს (ან დიდმარხვის პირველ ორშაბათს) გასათხოვარი ქალები მთელი დღის განმავლობაში არც ჭამდნენ, არც სვამდნენ. საღამოს ძლიერ მწუთხე ხაჭაპურს აკეთებდნენ და გზაჯვარედინზე სჭამდნენ. წვებოდნენ უსმელი, რადგან სჯეროდათ, რომ სიზმარში საქმრო მოვიდოდა და წყალს დააღვეინებდათ.

გზაჯვარედინზე, რომელიც უპირატესად გადასვლის ადგილია, ასევე შეიძლება თავის დაღწევა, განთავისუფლება საზოგადოებისათვის რემანენტული, არასაჭირო, სახიფათო ძალებისაგან, მათი ნეიტრალიზება. ამგვარი ნეგატიური ძალებისაგან თავის დასაღწევად ზოგან კონტამინირებულ, სახიფათო საგნებს გზაჯვარედინზე ათავსებდნენ. შესაძლოა, ამ კონტექსტშიც იყოს განხილული ზოგიერთი ჩვეულება, დადასტურებული ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში.

სამეგრელოში მლოცველი კაცის (მეოხვამერე) სიკვდილის შემთხვევაში, თუ ოჯახს ლოცვის გაგრძელება არ უნდოდა, სალო-

ცავე ქვეერი (ოზვამერ ლაგვანი) ვინმეს ურუმრად უნდა წაელო ან გაეტეხა. გატეხილი ქვეერი მიჰქონდათ ან ეკლესიის კარზე, ან სადმე შორს, მიყრუებულ ადგილას ან გზაჯვარედინზე. შეიძლება ქვეერი გზაჯვარედინზე გაეტეხათ და ნატეხები გზაზე ყველა მიმართულებით დაეწყოს. მხოლოდ ამის შემდეგ თავისუფლდებოდა ოჯახი ლოცვისაგან.

უემურის მკურნალობისას, იმ ადგილებში, სადაც ავადმყოფი იყო ნამყოფი, ან მეტი საიმედოობისათვის გზაჯვარედინზე, მიჰქონდათ კაკლის ნაჭუჭში მოთავსებული სანთლისაგან დამზადებული პატარა ჯვრები, ცომისაგან გამოძცხვარი პატარა ფიგურები, რომელთაც ნაჭუჭთან ერთად მარხავდნენ მიწაში ან იქვე გზაჯვარედინზე მიმოანევენ, თან ავადმყოფიც მიჰყავდათ და შებინდებისას შეულოცავდნენ.

ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებათა შორისაა შემდეგიც: სახლის მოხდის შემდეგ ბატონებისათვის გამზადებული ხონჩა გარეთ გაჰქონდათ, სადმე შორს, ტყეში ან გზაჯვარედინზე და იქ ტოვებდნენ.

ბარბარობას ნიგვზის გულიანი ქაღები გზაჯვარედინზე გაჰქონდათ, ჭრიდნენ და გამვლელ-გამომვლელს ურიგებდნენ, რომ ბავშვებს ინფექციური დაავადებები მშვიდობიანად მოეხადათ.

გზაჯვარედინზე თავს იყრის და იხსნება ყველა გზა, ყველა მიმართულებით. იგი წარმოადგენს კარს, გახსნილს სხვა სამყაროში, გადასასვლელს ერთი სამყაროდან მეორეში. აქვე შეიძლება გავიხსენოთ მაცხოვრის სიტყვები: „მე ვარ კარი: ჩემ მიერ თუ ვინმე შევიდეს, ცხონდეს; შევიდეს და გამოვიდეს და საძოვარი ჰქოს.“ (იოანე, X, 9).

სახარებაში გზაჯვარედინის სახე გამოყენებულია როგორც ადგილი, სადაც ყველა თავს იყრის, კეთილიც და ბოროტიც. კომენტატორთა მიერ გზაჯვარედინი განმარტებული იყო როგორც

ურთიერთსაწინააღმდეგო და ერთმანეთისაგან განსხვავებულ მოძღვრებათა თავშეყრის წერტილი: „წარვედით მეზობირთა გზათასა და რაოდენიცა კპოვოთ მოუწოდეთ ქორწილსა ამას. და განვიდეს მონანი იგი მისნი გზათა ზედა, და შეჰკრიბეს ყოველი, რაოდენიცა კპოვეს ბოროტი და კეთილი, და აღივსო ქორწილი იგი მეინახითა.“ (მათე, XXII, 9-10).

წრისაგან განსხვავებით, რომელიც გარე და შიდა სიერცეს აცალკევებს, ჯვრის სიმბოლოთი აქტუალიზირებულია შუაგულისა და ოთხი კარდინალური მიმართულების იდეა.

ცენტრიდან პროექცირდება ოთხი ჰორიზონტი ქვეყნიერების ოთხი მხარის მიმართულებით. კვადრატი, აგებული ცენტრალური წერტილიდან, *imago mundi*-ს წარმოადგენს (ელიადე). კვადრატი მრავალი სალოცავის მოდელს წარმოადგენდა, რომელნიც, თავის მხრივ, განიხილებოდნენ როგორც სამყაროს სურათი.

გარკვეულად ჯვარიც კონსტიტუირებულია კვადრატის შიგნით და ამიტომ კვადრატი ზოგჯერ ფუნქციების თვალსაზრისით ჯვარს უახლოვდება.

ჯვარი უკავშირდება აგრეთვე სამყაროს ცენტრში აღმართული ხის იდეას (შეად.: ჯვრის „მატერიალური“ ოთხნაწილიანობა. იგი გაკეთებული იყო ქვეყნიერების ოთხი მხარის განმასახიერებელი ოთხი ხის - კედარის, კვიპაროსის, ზეთისხილისა და პალმისაგან).

ოთხი ელემენტი ანუ ჩვენი სამყაროს სუბსტანციონალური „საწყისები“ შეიძლება გაუიგივდეს შენობის საფუძვლის ოთხ ქვას, რადგან ამ „საწყისებზე“ დამყარებულია მთელი საგნობრივი ქვეყნიერება, რომლის სიმბოლოსაც კვადრატი წარმოადგენს. ელემენტების შესაბამისობა კვადრატის ოთხ კუთხესთან ბუნებრივად ვრცელდება ქვეყნიერების ოთხ კუთხეზე. (რ. გენონი).

ქრისტიანულ არქიტექტურაში ცნობილია ზოგიერთი ეკლესიის გუმბათის მოხატულობა, სადაც ცენტრში დომინირებს ქრისტე

პანტოკრატორის გამოსახულება გარშემო ოთხი კვანგელისტის გამოსახულებით შენობის კუთხეებთან გუმბათის შემაკავშირებელ აფრებზე, რომლებიც სიმბოლურად შეესატყვისებთან ქვეყნიერების ოთხ კუთხეს, ოთხ საყრდენს და ამგვარად გაიგივებულნი არიან არა მარტო ეკლესიის თავკიდურ ქვებთან, არამედ მთლიანად კოსმოსის საფუძვლებთან ანუ ოთხ ელემენტთან და მათ პირველში-ზეზთან. გიორგი ამარტოლის სიტყვით „პირველთა მათ ოთხთა ნივთთა დამბადებელი და ოთხისა კიდეთა სოფლისათა ამათ მიერ შემანივთებული იესუ ქრისტე ცხოვრებისათვის ჩუენისა განხორციელდა.“

ნაშრომის მეორე თავში განხილულია შესაწირავი გულ-ღვიძლისა და პურების მნიშვნელობა ერთ-ერთ ფუნდამენტალურ სიმბოლოსთან - „ცენტრთან“ და მასზე გამავალი სამყაროს ღერძის, საკომუნიკაციო არხის იდეასთან დაკავშირებით, რომელიც შესაძლებელს ხდის სამყაროს სხვადასხვა ღონეთა ურთიერთკავშირს.

შესაწირავები დღესასწაულის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენდნენ, მის არსს ხსნიდნენ.

ცნობილია, რომ მსხვერპლშეწირვის რიტუალი კოსმოსის შექმნის მითოსს უკავშირდებოდა, იმეორებდა კოსმოგონიურ აქტს. იგი სამყაროს საფუძველს წარმოადგენდა.

შესაწირავთა საშუალებით შესაძლებელი იყო ღვთაებათა კეთილგანწყობის მოპოება, ამასთან მსხვერპლშეწირვის რიტუალი აერთიანებდა ყველა ღვთაებას.

შესაწირავები კალენდარული რიტუალების განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდნენ. ამ მხრივ გამოირჩეოდა ახალი წლის ციკლის დღესასწაულები, რომელნიც შესაწირავთა განსაკუთრებული მრავალფეროვნებითა და სიუხვით ხასიათდებოდნენ.

საახალწლო ღღეობათა ციკლი კალენდარული დღესასწაულების კულმინაციურ მომენტს წარმოადგენს. იგი აღიქმებოდა როგორც

განსაკუთრებული, საკრალური დრო, როდესაც ხდებოდა გადასვლა წარსულიდან მომავალში, როგორც ერთგვარი „წყვეტა“ დროის უწყვეტ მდინარეებაში, რომელიც ამასთანავე ცხოვრების, კაცობრიობისა თუ სამყაროს „დროთა კავშირის“ განწყვეტის საშუალებას არ იძლეოდა. ეს იყო უმნიშვნელოვანესი მომენტი, ბოროტი თუ კეთილი ძალების ურთიერთშეხვედრის დრო, დრო ცოცხლების, ამქვეყნიური სამყაროსა და მიცვალებულების, წინაპრების, იმქვეყნიური სამყაროს შეხვედრისა.

ირღვეოდა წინანდელი საზღვრები და ხდებოდა ყოფიერების ყველა სფეროსა და დონის შეხვედრა. ამ პარადოქსალურ მონაკვეთში „დროთა“ შორის (ჟოსმოსის ორ მდგომარეობას შორის) ყველა ფორმა ერთმანეთს ემთხვევა და ამ საყოველთაო შერწყმის მეოხებით შესაძლებელი ხდება ყოველგვარი ძალისხმევის გარეშე, „ავტომატურად“ მიღწეულ იქნას *coincidentia appositorum* რეალობის ყველა დონეზე. (მ. ელიადე).

სახალწლო, როგორც ერთგვარ საწყის წერტილთან დაკავშირებული რიტუალები, ბუნებრივად უკავშირდებოდა კოსმოგონიურ შეხედულებებს, შეხედულებებს სამყაროს შექმნის, მოწყობის, აღნაგობის შესახებ, სეზონურ ციკლთან დაკავშირებულ შეხედულებებს და სხვ.

ახალი წლის დღესასწაულთა საკრალურ პერიოდში ამქვეყნიურ და უხილავ, იმქვეყნიურ სამყაროთა განსაკუთრებული სიანხლოვის, ურთიერთშეხების შესახებ შეხედულებებს მრავალი რწმენა-წარმოდგენა და რიტუალი უკავშირდებოდა. წლის გარდამტეხ მომენტში, ძველი და ახალი წლის (შობა, ახალი წელი, წყალკურთხევა), ზამთრისა და ზაფხულის (ყველიერი) მიჯნაზე, დიდი სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოების დაწყების ან დაძმავრებისას და ა.შ. განსაკუთრებით ელინდებოდა რიტუალური ტრაპეზის, რიტუალური საკვების სიმბოლური ხასიათი.

სადღესასწაულო რიტუალური საკვები ხელს უწყობდა ადამიანის ჯანმრთელობას, დღევრძელობას, კეთილდღეობასა და წარმატებებს, მოსავლის სიუხვეს, საქონლის გამრავლებას და ა.შ. ყველაფერს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა, კოდირებული სახით გამოხატავდა დღეობის სპეციფიკას, ეს ეხებოდა სახელწოდებას, ფორმას, მომზადების წესებს და სხვ.

ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა სხვადასხვაგვარი რიტუალური პურების შესწავლა, რომლებიც საახალწლო დღესასწაულებისათვის მზადდებოდა. პურის სემანტიკა შეიცავდა შეხედულებებს სიცოცხლეზე, აღორძინებაზე, მას მიეწერებოდა სწეულბათა განდევნის, ძალ-ღონის, ჯანმრთელობისა და დღევრძელობის მინიჭების შესაძლებლობა. სწორედ ამიტომ, განსაკუთრებით კი მიწათმოქმედ ხალხებში, პური ინტენსიურად ცირკულირებდა როგორც ძღვენი და შესაწირავი კალენდარული დღესასწაულებისას.

რიტუალური პურების შესწავლას არა ერთი ნაშრომი ეძღვნება. საახალწლო პურები შესწავლილი იყო როგორც სპეციალურად, ისე ამა თუ იმ საკითხთან დაკავშირებით.

რიტუალური პურები ცხვებოდა განსაკუთრებული ფქვილი-საგან, რომელიც „წმიდად“ ინახებოდა კიღობანში. მისი პირველად გახსნა და ფქვილის ამოღება მხოლოდ ოჯახის უფროს მანდილოსანს ან დიასახლისს შეეძლო ამისათვის დანიშნულ დღეს. ამ დღეს საგანგებო რიტუალი სრულდებოდა, რომელშიც ოჯახის ყველა წევრი მონაწილეობდა, ხოლო მთავარ როლს უფროსი მანდილოსანი ასრულებდა. ხორბლის ფქვილს ძველად მხოლოდ დღესასწაულებსა და სხვა სახის რელიგიური წესების შესრულების დროს ხმარობდნენ. წლიური ციკლის მთავარი დღეობებისათვის, თითოეულათვის ცალკე კიღობანი იდგა კარგი ხარისხის ხორბლის ფქვილით საესე.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის იყო აღწერილი სა-
ახალწლო რიტუალიც, რომელიც შეეხება ახალწლის ციკლის დღე-
ობებში აუცილებელი რიტუალური პურების გამოცხობას. ამგვარად
მრავალგვარ საახალწლო პურს შორის ჩვენს მიერ გამოყოფილი
იყო რიტუალური პურების ერთი ჯგუფი.

ლიტერატურაში აღწერილი, აგრეთვე ჩვენს მიერ ჩაწერილი
მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ სვანეთში საახალწლოდ ოჯახის
დიასახლისი, სხვა სახის პურებთან ერთად, აცხობდა სამი სახის
პურს. ერთი პატარა ზომის პური, სახელწოდებით ფუსნა მუჟელვ,
განკუთვნილი იყო დიდი ღმერთის, ფუსნაბუასდიასათვის და მას
მხოლოდ ოჯახის უფროსი მამაკაცი შეჭამდა, მეორე ოჯახის ყველა
წევრს შორის ნაწილდებოდა (ან ცხვებოდა იმდენი, რამდენი წევ-
რიც იყო ოჯახში), ხოლო მესამეს, ე.წ. ლამარია შილეგნეს, მხო-
ლოდ ოჯახის დიასახლისი (ან მხოლოდ ქალები) შეჭამდა. ამ პუ-
რებს ათავსებდნენ მეკვლისათვის გამზადებულ გობზეც. ჯერ დებ-
დნენ ლამარიასათვის (ქრისტიანული ღვთისმშობელი მარიამი) გან-
კუთვნილ პურს, შემდეგ მას დაადებდნენ ოჯახის წევრებისათვის
განკუთვნილ პურს (ან პურებს, გამომცხვარს ოჯახის წევრთა რაო-
დენობის მიხედვით), ზევიდან კი ყველაფერ ამაზე მოათავსებდნენ
დიდი ღმერთის სახელზე გამომცხვარ ფუსნა მუჟელვს. ამგვარი მა-
სალა, რომელიც შეეხებოდა ახალი წლის ციკლში შემავალ დღეო-
ბებში (ზოგ შემთხვევაში კი სხვა, ოჯახისათვის მნიშვნელოვანი,
გარდამტეხი მოვლენების დროს) გამოსაცხობ პურებს, არაერთგზი-
საა დაფიქსირებული ქართველ ეთნოგრაფთა მიერ.

ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავდა რომ არსებობს ღვთაებათა მოხ-
სენიების მიღებული თანმიმდევრობა: დიდი ღმერთი (ფუსნა ბუას-
დიშ) რომელიც სამყაროს პატრონი, დამბადებელი, ყველა დანარჩენი
ღვთაების უფროსია, გაჭვდა ცა და მიწას საფუძველი ჩაუყარა,
სხვადასხვა ღვთაებებს საქმიანობა და მოვალეობა დაუწესა, იგი ცა-

ზე (ვარ.: მეშვიდე ცაზე) სუფევს, იქიდან უშზერს ზეცასაც და ქვეყანასაც, თავის გაჩენილებზე თვალი უჭირავს და ქვეყანას განაგებს სხვა ღვთაებათა მეშვეობით; მისი ვაზირი, რომელიც ჩვენთვის ცნობილია ქრისტიანული მთავარანგელოზის - თარგლეზერ // თარენგზელ // თარიძელის სახელით; ჯგრაგი წმ. გიორგი - ადამიანთა, უმთავრესად მამაკაცთა მფარველ-დამცველი ღვთაება. აღნიშნულ სამეულს პირველი ადგილი ეჭირა ყველა დღეობაში და მათ შორის ახალწლის ციკლის დღეობებშიც, შემდეგ სხვა უზენაესი არსებანი მოდიოდნენ და ბოლოს პურეულის ქალ-ღვთაება ლამარია მოიხსენიებოდა. ნივთიერ გამოსახულებათა შორის, რომლებიც ახალწლის დღეობებში სხვადასხვა რიტუალებში ფიგურირებდა ამა თუ იმ ღვთაებასთან დაკავშირებით, ვ. ბარდაველიძეს დასახელებული აქვს ამ ღვთაებათა სახელობის რიტუალური კვერები.

შესაწირავთა ტრიადის არსებობის შესახებ წერდა აგრეთვე გ. შარაშიძე, რომელიც მას ინდოევროპულ ტრიფუნქციონალობას უკავშირებდა. ქართველ მთიელთა ლოცვების შესწავლისას იგი აღნიშნავდა, რომ ჩვენს წინაშეა ინდოევროპული ტიპის სტრუქტურა, სამი ფუნქციის კანონიკური თანმიმდევრობით: ღვთაებები, გმირები, ნაყოფიერება. პირველ ჯგუფში დაცულია ერთი და იგივე რიგი, რომელიც კანონიკურად შეიძლება ჩაითვალოს: 1. ღიღი ღმერთი, ცის მეუფე; 2. თარგლეზერი, მისი ღიღი ვეზირი (ანუ უზენაესობის ორი განსახიერება); 3. ჯგრაგი; 4. სხვადასხვა საზოგადოებათა მფარველი ღვთაებები - ლოკალურ წმინდანთა მთელი კრებული; 5. ლამარია. აღნიშნული სტრუქტურა აწესრიგებდა ყველა იმ დღესასწაულის მსვლელობას, რომელიც აერთიანებს ყველა ღვთაებას. იგი აგრეთვე სთავაზობს თავის სტრუქტურას შესაწირავთა ტრიადას. სვანებმა იციან, რომ „ყველა ღვთაების“ მობილიზაცია შეუძლებელია განხორციელდეს ამ სამმაგი სერიის გარეშე.

რომელიც ეძღვნება უზენაეს ღმერთებს, გმირებს ან მათ ღვთაებებს და ნაყოფიერების ღვთაებებს ან ქალღმერთს.

სხვა მაგალითებთან ერთად, ამის დასადასტურებლად გ. შარაშიძეს მოტანილი აქვს მ. ჩართოლანის მიერ აღწერილი რიტუალი, როდესაც ახალ სახლში გადასვლის დროს პირველი ცეცხლის დანთებისას (რაც ოჯახისათვის ასევე ერთგვარ საწყის წერტილს წარმოადგენს და აგრეთვე უკავშირდება კრეაციულ, კოსმოგონიურ აქტს), მეფერზე ილოცავდა დიდი ღმერთის, ჯგრაგის და ლამარიას სახელზე, დიასახლისი კი აცხობდა შესაწირავ პურებს — ლემზირებს სამი სახისას და სამ-სამ ცალს. დიდი ღმერთის, ჯგრაგის და ბოლოს ლამარიას სახელზე.

საახალწლო დღესასწაულთა კონტექსტში, აგრეთვე იმ ფაქტის გათვალისწინებით, რომ პურები მეკელისათვის გამზადებულ ახალწლის შემოსალოც გობზეც იდებოდა, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს პურები წარმოადგენდა სამყაროს სამივე სფეროში მოქმედი ძალებისადმი შესაწირავს და ემსახურება მათ მომადლიერებას მთელი წლის განმავლობაში ყველა სფეროში წარმატების, კეთილდღეობისა და სიუხვის უზრუნველსაყოფად.

სამყაროს ვერტიკალური სტრუქტურა სამსაფეხურიანია და შედგება ზემო (ზეცა), შუალედური (მიწა) და ქვემო (ქვესკნელი) ნაწილებისაგან.

აღნიშნული რიტუალური პურები სამყაროს ვერტიკალური სტრუქტურის აღწერილობას, სამყაროს ერთგვარ მოდელს წარმოადგენენ, რიტუალი კი შეიძლება კოსმოგონიურ, კრეაციულ აქტს უკავშირდებოდეს.

ახალი წელი, როგორც დროში ერთგვარი ნულოვანი წერტილი, ის მომენტია, როდესაც კარი გახსნილია დროსა და სივრცეში ყველა მიმართულებით. ერთმანეთს ესაზღვრება ერთის მხრივ წარსული და მომავალი, მეორეს მხრივ ზეციური სამყარო, სოციუმი და

ინფერნალური, ხთონური სამყარო. შესაბამისად ადამიანი ცდილობს კავშირი დაამყაროს ყველა ძალასთან, ლოცვა აღესრულება ყველა მიმართულებით, ყველა ძალის მიმართ მთელი მომავალი წლის განმავლობაში მათი კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად, კეთილდღეობის, ბარაქიანობის, სიუხვის, ჯანმრთელობის და სიკეთის უზრუნველსაყოფად. იგი მიმართავს სამივე კოსმიური დონის განმასახიერებელ ღვთაებებს, ცდილობს ყველა ძალასთან კავშირის დამყარებას და დღეობის შემსრულებელი სოციალური ჯგუფის ერთიანობისა და კეთილდღეობის დაბეჭებას.

სამი სახის რიტუალური პური, რომელიც საახალწლოდ ცხვება, სწორედ ამ იდეის რეალიზაციას უნდა წარმოადგენდეს. პური, რომელიც ცხვება ლამარიას სახელზე მომარაგებული წმინდა, საღვთო ფქვილისაგან, პირველი იდება გობზე. მას ჭამს მხოლოდ დიასახლისი (ზოგჯერ დიასახლისი სხვა ქალებთან ერთად). ეს პური ქვემო სფეროს, ნაყოფიერების, ხთონური ძალების შესაწირავია (უნდა აღინიშნოს რომ ლამარია გვიზისაგან ამზადებენ აგრეთვე მიწისათვის შესაწირავ პურებს, ქალების მიერ საიდუმლოდ შესასრულებელი რიტუალების დროს ისეთ დღეობებში, როგორცაა მაგ. ალაგი ლიხელე, არგილი ლიმეზირ და სხვ.).

შემდეგ პურს (ან პურებს ოჯახის წევრთა რაოდენობის მიხედვით) აუცილებლად ოჯახის ყველა წევრი ინაწილებდა და ჭამდა. იგი შუალედური სფეროს, მეზოკოსმის, სოციუმისთვისაა განკუთვნილი, მის ერთიანობას და კეთილდღეობას ემსახურება.

ბოლო, შედარებით მომცრო ზომის პური, ე.წ. ფუსნა მუჟელვ (ფუსნა ტაბელ // ფუსნა ლემზირ), „წინამძღოლი“, რომელიც ყველა დანარჩენ პურს ზევიდან ადევს, დიდ ღმერთს, ფუსნაბუასდიას, ეძღვნება, იგი ზეციური სფეროს შესაწირავია და მას მხოლოდ ოჯახის უფროსი მამაკაცი შეჭამდა.

საინტერესოა, რომ ეს პურები მეკვლისათვის გამზადებულ ახალწლის შემოსალოც სამეკვლეო გობზეც იღო. მათი მეშვეობით ერთგვარად მატერიალიზებულია სამყაროს ვერტიკალური მოდელი, თვით რიტუალი კი შეიძლება კოსმოგონიური, კრეაციული აქტის იმიტაციას წარმოადგენდეს.

ქართველთა რიტუალურ პრაქტიკაში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან შესაწირავს გულ-ღვიძლი წარმოადგენდა. ამგვარი შესაწირავები დაღასტურებულია მთელს საქართველოში და სათანადოდაა აღწერილი ქართველ ეთნოგრაფთა შრომებში.

ასე მაგალითად, სვანეთში გულ-ღვიძლი მუდამ რომელიმე ღვთაების სახლზე იყო შესაწირი. გულ-ღვიძლს დაუჭრელად გაუყრიდნენ შამფურს და ისე წვაგდნენ. ყოველდღიურ ცხოვრებაში მმართველნენ ნაკვერჩხლებზე ან გახურებულ ქვაზე შეწვას, შამფურზე კი ხორცს ღვთაებისათვის შესაწირად ან სტუმრის საპატივცემულოდ წვაგდნენ. საოჯახო საკლავის დაკვლის დროს ზისხორას, გულ-ღვიძლის და თავის ოჯახის გარე წევრებისათვის მირთმევა არ შეიძლებოდა, რადგან ისინი „უწვენა“ იყო. რომელიმე წმინდანის სახელზე დაყენებული საკლავის გულ-ღვიძლი და მარჯვენა ბეჭი აუცილებლად მღვდლისათვის უნდა მიეცათ. ფშავეში შეწირული საკლავის გულ-ღვიძლს მწვადად წვაგდნენ, ღვიძლს კი პირდაპირ ცეცხლის ალზე ღებდნენ. მწვადებს ხევისბერს მიართმევენ.

ბუნებრივია, უპირველეს ყოვლისა ჩნდება აზრი იმის შესახებ, რომ გულ-ღვიძლის შესაწირავად გამოყენება უკავშირდება სისხლის, როგორც ვიტალური ძალის მატარებლის, დიდ მნიშვნელობას.

ღვიძლის, როგორც სისხლმზადი ორგანოს ბუნებრივი კავშირი სისხლთან ქართულ ენაში დამკვიდრებულ გამოთქმებშიცაა ასახული. ღვიძლი სისხლით ნათევსავს, ალალს, ძალიან ახლობელს (მაგ. „ღვიძლი საქმე“) ნიშნავს, თანამღვიძლე - ღვიძლს, სისხლისმიერს, უახლოესს („თანამღვიძლე ძმა“) და სხვ. ხევში საუფროსო ტაბ-

ლაზე აუცილებლად უნდა ყოფილიყო თავი, ღუმა, ღვიძლი, მკერდი, ბეჭი, საგორველი და ქვედა ყბა. ღვიძლის მიტანის აუცილებლობას კი იმით ხსნიდნენ, რომ მასპინძელს სტუმარი ღვიძლი ძმასავით უნდა მიეღო.

ღვიძლის კავშირი სისხლთან ძველთაგანვე ცნობილი იყო და წყაროებშიც დასტურდება. გრიგოლ ნოსელის თხზულებაში „კაცისა შესაქმისათვის“ ნათქვამია: „ნაკადულნი სისხლისანი გამოვლენ ღვიძლისაგან, ვითარცა სული ღარათაგან. წყაროი იგი სისხლისაი, რომელ არს ღვიძლი, ნივთი არს მზრდელი საჭმელთა და სასუმელთა მიერ, ვითარცა თოვლი რაი დადვის მწვერვალთა ზედა მთათასა და ნოტიობამან მისმან აღადგინნის და განამზავლის წყარონი წყალთანი ხეუბებსა შორის მთათასა.“ იგივე კავშირი დაფიქსირებულია კარაბადინებშიც.

სისხლის საკრალური ხასიათის გათვალისწინებით გასაგებია სისხლთან დაკავშირებულ ორგანოთა შეწირვის მნიშვნელობაც. ძველ აღთქმაში სისხლი, ისევე როგორც სიცოცხლე, მხოლოდ ღმერთს ეკუთვნის, მისი წილია მსხვერპლშეწირვის დროს. სისხლის საკვებში აკრძალვა პირველ ქრისტიანთა შორის ერთხანს შენარჩუნებული იყო, რათა გაეადვილებინათ იუდეველებსა და ახლადმოქცეულ წარმართთა შორის ურთიერთობა საერთო ტრაპეზეს დროს. (საქმ. 15, 19-29).

გულისა და ღვიძლის, როგორც სისხლთან მჭიდროდ დაკავშირებული ორგანოების შესახებ საუბრისას, იქვე უნდა აღინიშნოს გულის განსაკუთრებული მნიშვნელობა, რაც სწორედ ჩვენი ინტერესის საგანს წარმოადგენს.

ფოლკლორში გულთან დაკავშირებული მოტივები მრავალრიცხოვანია.

უნდა აღინიშნოს, რომ გულთან დაკავშირებული და მისგან ნაწარმოები სიტყვები ერთ-ერთი ყველაზე მრავალრიცხოვანია ქარ-

თულ ენაში. გული უკავშირდება როგორც ადამიანის ემოციებს, გრძობებს, ისე გონებას, ინტელექტუალურ შესაძლებლობებს, შემეცნების პროცესებს, აგრეთვე ნებელობის, პიროვნების ფსიქოლოგიური თავისებურებების გამოსახვას.

ბიბლიურ ტრადიაში გული შინაგანი ადამიანის, მისი ემოციური ცხოვრების სიმბოლოს, გონიერებისა და სიბრძნის სათავსოს წარმოადგენს. თუმცა ბოროტი ზრახვანიც გულიდან გამოდის.

გული ადამიანში ღმერთის მყოფობის სიმბოლოს და ამ მყოფობის გაცნობიერებას წარმოადგენს. იგი უფლის ტახტია, ყოველ ადამიანში სიცოცხლის, ნების, გონების ცენტრს წარმოადგენს.

გულის შესახებ არსებული წარმოდგენები მჭიდროდ უკავშირდება შუაგულის, ცენტრის იდეას და ამდენად არეგულირებს და ჰარმონიაში მოჰყავს ყველაფერი („გულად ითქმის საშუალი ქვეყნისა; გულად ითქმის პელაგონი ზღვისა, ხეთა და ხილთა საშუალი“ (სულხან-საბა); „რავდენ არიან საუნჯენი გულთა შინა ზღვისათა“ (ეზრა); „რომელი იგი შთახდა გულსა ქუეყანისასა“ (კირილე იერუსალიმელი); რაიმეს (მაგ. ნაყოფის და სხვ.) ყველაზე შიგნითა ნაწილი (თხილის გული, კვერცხის გული და სხვ.); რისამე ყველაზე ღრმა, ცენტრალური ნაწილი - შუაგული (დედამიწის გული, გულისგული, გულგული) და მრავალი სხვა).

მნიშვნელოვანი იგივეობა არსებობს გულისა და ცენტრის სახელწოდებებს შორის ინდოევროპულ ენებში.

გულისა და ღვიძლის, ადამიანისათვის ამ სასიცოცხლოდ უმნიშვნელოვანესი ორგანოების მოტაცებას განსაკუთრებით ცდილობდნენ ბოროტი ძალები. გავრცელებული შეხედულებებისამებრ, ადამიანს, განსაკუთრებით კი წლის ზოგიერთ პერიოდში (ჭინკობისთვის, კუდიანების ღამე და სხვ.), ბოროტი ძალები, ეშმაკები, ალქაჯები, კუდიანები ემტერებოდნენ. ავსულთა და ალქაჯთა მეთაურის დავალებით ისინი მიეშურებოდნენ ადამიანთათვის ზიანის მისა-

ყენებლად. განსაკუთრებული საფრთხე ემუქრებოდათ ქალებსა და ბავშვებს, უფრო მეტად კი ფეხმძიმეთ და ახალშობილთ. თუ ვინმეს სოფლის გარეთ, შეღამებისას შეხვდებოდნენ, გულ-ღვიძლს ამო-
აკლიდნენ, რის შედეგად გამოღვიძლული ადამიანი დაავადდებოდა და კვდებოდა. ანალოგიური შეხედულებანი არსებობდა სხვა კავ-
კასიელ ხალხთა შორისაც.

გული განიხილებოდა როგორც „ასოთა მეუფე“, ცენტრალური ორგანო ადამიანის სხეულში: „სიპოხესა მას და ძალსა საზრდელი-
სასა ღვიძლი განჰყოფს სიმხურვალითა სისხლისაითა და მიუძღვა-
ნებს გულად, მეუფისა მის ასოთაისა.“

პ. ფლორენსკი წერდა, რომ ცნობილია სხეულის ზემო და ქვემო ნაწილებს შორის სიმეტრიის არსებობა - „ზემო“ და „ქვემო“ პოლუსების ე.წ. პომოტიპია. ხოლო სხეულის ონტოლოგიურ შუა-
გულს წარმოადგენს პომოტიპიის ცენტრი, ანუ ადამიანის შუა ნა-
წილი. ზედაპირული დაკვირვებაც კი მოუთითებს ადამიანის სხე-
ულის ბუნებრივ დაყოფაზე. ეს არის თავი, გულმკერდი და მუცელი. ამასთან ყოველი ამ ნაწილთაგანი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ერთიანი ორგანო. მუცელს უკავშირდება კვება და აღწარმოება, გულმკერდს - გრძნობები, თავს - ცნობიერება. ამ სამ ნაწილს თავისი ცენტრები გააჩნია, რომლებიც სწორედ ზემოაღნიშნულ ფუნ-
ქციათა ცენტრებია. ეს ცენტრებია შესაბამისად ღვიძლი, გული და ტვინი. მთელი ორგანიზმის ცენტრალურ ორგანოს კი გული წარ-
მოადგენს.

„სამნი არიან ძალნი, რომელნი განაგებენ სიცოცხლესა“... „...
ხოლო რომელნი არიან ჩუენ შორის ასონი შემდგომნი ამათნი, ვერ
ეგების მათგან ცხოვრებაი კაცისაი, არამედ სამთა მათ შინა ვხე-
დავთ: თავსა, გულსა და ღვიძლსა“ (გრიგოლ ნოსელი).

სწავლება ადამიანის სხეულის სამნაწილიანობის შესახებ სუ-
ლის სამნაწილიანობასთან კავშირში ძველად გარკვეულად გადაწყვე-

ტილად ითვლებოდა, მაგრამ იგივე აზრი შემდგომაც განაგრძობდა არსებობას. პ. ფლორენსკის ამის მაგალითად მოაქვს ათონის ივერთა მონასტრის კუთვნილ ხელნაწერ კრებულში „დიდი პანფექტი“ დაცული თეოკრიტეს ერთ-ერთი ნაწარმოები, სადაც ნათქვამია: საჭიროა ვიცოდეთ, რომ ბუნებამ შექმნა სამი უმთავრესი სხეულებრივი სათავსი სამნაწილელი სულისათვის, ანუ მისი გონების, გრძობისა და სურვილისათვის: თავის ქალა გონებისათვის, გული გრძობისათვის და ღვიძლი სურვილისათვის. ხოლო მთავარი მათ შორის - გული.

ასე რომ გული მთავარი ორგანოა. როგორც ცენტრალური ორგანო, იგი ღვთაების ტახტია. აქ სუფევს მეუფე. გული ის ადგილია, სადაც ხდება შეხვედრა ღმერთთან. გული მოცილებულია სხვა ორგანოებს, რადგან არ ეგების „ვითარცა იყო ასოი იგი მთავარი, რომელ არს ძირი ძალისა მის ცხოვრებისაი, შეჭყლემულ სხვისაგან. არს იგი დამტკეციტ და დაცკულ, ვითარცა მეუფე შინაგან კრეტსაბმელსა მას დამკვიდრებულ არს. და ეგრეთვე სახედ ვხედავთ გულსა, რამეთუ შეცკულ არს იგი, ვითარცა სახლსა შინა. “ (გრიგოლ ნოსელი).

გული, როგორც ცენტრალური ორგანო, მჭიდროდ უკავშირდება საკრალური შუაგულის, ცენტრის ცნებას. სისხლთან კავშირის გარდა, სწორედ აქედან უნდა გამომდინარეობდეს მისი, როგორც შესაწირავის მნიშვნელობა. იგი შედარებული იყო მეუფესთან, რომელიც დამკვიდრებულია კრეტსაბმელსა შიგან. ეს კი სწორედ ცენტრი, შუაგულია (შეად. - იერუსალიმის ტაძარი დედაშიწის გულად ითვლებოდა, წმიდათა წმიდა კი ამ ტაძრის გულია).

გულთან დაკავშირებულ წარმოდგენათა და სიტყვათქმათა მთელი მრავალფეროვნებაც სწორედ იქიდან უნდა გამომდინარეობდეს, რომ იგი მთავარ ორგანოს, ორგანიზმის შუაგულს წარმოადგენს და როგორც ამკვარი, საკრალურ შუაგულს, ცენტრს უკავ-

შირდება. იგი ორგანიზმის ფუნქციონირების მოძვესრიგებელია და ბუნებრივად უკავშირდება „ცენტრს“, რომელიც ასევე წესრიგის წყაროა, არეგულირებს და ჰარმონიაში მოჰყავს ყველაფერი.

გულთან მჭიდროდ დაკავშირებული საკრალური ცენტრის იდეა ყველაზე რელიეფურად სამყაროს ცენტრში აღმართული ხის სახეშია გამოხატული, მაგრამ სამყაროს შუაგული წარმოდგენილია აგრეთვე კერის (და საერთოდ ცეცხლის), ჭის, საკურთხევის, სამსხვერპლო სვეტის, სამეფო ტახტის, ზოგიერთი საკრალიზებული საგნის სახით და სხვ., რომლებიც ასევე უკავშირდება ცენტრის იდეას. ყველა ჩამოთვლილი ობიექტი იოლად უკავშირდება გულსაც, რაც ასახულია კიდევ ქართულ ენაში არსებულ გამოთქმებში. გული უფლის ტახტია, საკურთხეველია, სადაც ცეცხლი ღვივის, იგი არეგულირებს ორგანიზმს, ისევე როგორც სამყაროს საკრალური ცენტრი. ცენტრთან ასოცირებულ საგნებს (საკურთხეველი, კერა, ტახტი და ა.შ.) უკავშირდებიან მითოლოგიური პერსონაჟები, ქურუმები, კულტმსახურები, რომლებიც ასევე ემსახურებიან კოლექტივის სოციალურ, საკულტო, ინფორმაციულ რეგულირებას და ჰარმონიზირებას. როგორც ადამიანის მთელი ზორციელი და მრავალფეროვანი სულიერი ცხოვრების ცენტრი, გული სიცოცხლის წყაროდაა წოდებული: „შინახე გული ყოველ შესანახავზე მეტად, რადგან მასშია სიცოცხლის წყარო.“ (იგავ. 4, 23).

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას შემდეგი: ღვიძლის მთავარი დამახასიათებელია მისი სისხლთან კავშირი. ღვიძლი სისხლმზადი ორგანოა, ღვიძლი სისხლით ნათესავს, ძალიან ახლობელს, სისხლისმიერს აღნიშნავს. სწორედ ამაშია მისი, როგორც შესაწირავის, განსაკუთრებული ღირებულება. რაც შეეხება გულს, მისი, როგორც შესაწირავის განსაკუთრებული მნიშვნელობა გამოდინარეობს იქიდან, რომ მისი მთავარი მახასიათებელია მისი შუაგული მდგომარეობა. როგორც უშინაგნესი, ცენტრალური, შუა ნწილი, იგი ასოთა

მეუფეა, არეგულირებს ორგანიზმის ფუნქციონირებას, უკავშირდება საკრალური შუაგულის „ცენტრის“ იდეას და მის ერთ-ერთ სიმბოლოს წარმოადგენს.

ნაშრომის შემდეგი ნაწილი წრიულ რიტუალურ ფერხულებს ეხება.

ცოტა თუა ისეთი უნივერსალურად დადასტურებული რიტუალები, როგორც წრესთან, წრებრუნვასთან დაკავშირებული, რომელთაც სამყაროში ჰარმონიის უზრუნველყოფა, მიკროკოსმის რიტმების მაკროკოსმის რიტმებთან ადაპტაცია აქვთ მიზნად.

ცეკვის სიმბოლური და რიტუალური ფუნქციები მეტად მრავალფეროვანია. თუ შემოვიფარგლებით ყველაზე ნიშანდობლივი მომენტებით, უნდა აღინიშნოს, რომ იმის გამო, რომ ცეკვა გარკვეულ რიტმს ემორჩილება, ღვთაებათა და მითოსურ გმირთა ცეკვა ხელს უწყობს სამყაროს ორგანიზაციას და ციკლურ მოწესრიგებას. ზოგადად, რიტუალური ცეკვა წარმოადგენს მიწასა და ზეცას შორის კავშირის, ჰარმონიის დამყარების საშუალებას, გამარჯვების, ნაყოფიერების ხელის შემწყობს, კრეაციის, სამყაროს მოწესრიგების, დაცვის და ამავე დროს რეინტეგრაციის საშუალებას, ვიტალურ, ინტელექტუალურ მოძრაობას. როგორც მ. ელიადე აღნიშნავდა, საწყისურად ყველა ცეკვა საკრალური იყო, ანუ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მათ ზეადამიანური მოდელი გააჩნდათ. ყოველი ცეკვა იქმნებოდა *in illo tempore*, მითოსურ პრადროში, მითოსური წინაპრის, ღვთაების თუ გმირის მიერ. ქორეოგრაფიული რიტმების მოდელი ადამიანის მიწიური ცხოვრების გარეთ არსებობს. ცეკვა მუდამ არქეტაული ფესტის იმიტირებას ახდენს ან მითოსურ მომენტს აღნიშნავს. ერთი სიტყვით, ეს არის გამეორება და „საწყისური დროის“ რეაქტუალიზაცია.

ქართველ ეთნოლოგთაგან წრიული რიტუალური ფერხულებისა და წრის მნიშვნელობას ყურადღება პირველად ვ. ბარდა-

ველიძემ მიაქცია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიულთა სასულიერო ტექსტების, შემდეგ კი ლიფანალის საწესო მხატვრობის შესწავლისას. მისი აზრით, გადაჭარბებული არ იქნებოდა იმის თქმა, რომ ეს მასალა თავისებურ გასაღებს წარმოადგენს ქართველ ტომთა უძველესი რელიგიის შესადგენად.

ორსართულიანი წრიული ფერხულის ქორბელელას აღწერისას ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავდა, რომ ამ ფერხულის მიხედვით მომავლის წინასწარმეტყველება ხდებოდა: თუ ქორბელელა იქცეოდა ან ქორბელელას საგალობელი ირეოდა, მაშინ ეს საქონლის, მიწის მოსავლისა და ადამიანის ზიანს მოასწავებდა და, პირიქით, ქორბელელას ჯეროვნად შესრულება სიუხვის სიკეთისა და ბედნიერების მომასწავებელი იყო. ქორბელელას საგალობელში ის სთიშვილი მოიხსენიება, რომლის სახელობის დღეობაზეც ეს ცეკვა სრულდებოდა, და მას მოუწოდებენ ჰურის მოსავალი გაადიდოს და საქონელი და ადამიანები გაამრავლოს. ამასთან, მისი მოსაზრებით, ქორბელელას საგალობელი მალღარი ვაზის კულტს ასახავდა. ტექსტის ეს ნაწილი ფერხულისაგან დამოუკიდებელი საგალობლის სახითაც არის დამოწმებული ხევსურეთში, ფშავსა და ხევში, ხოლო ცალკე ლექსად კახეთსა და ქართლშია ფიქსირებული. ხევსურეთში მას ჯვარში დღეობის დროს ზედამდეგნი გალობდნენ. ასევე ხატში დღეობის დროს წარმოითქმოდა ის ხევში და, ალბათ, ფშავშიც. ამ საგალობლის გავრცელების ესოდენ ფართო არეალი იმის მაჩვენებელია, რომ ქორბელელა, როგორც საწესო საცეკვაო-საგალობელი, ყველა ქართველი ტომისათვის საერთო უნდა ყოფილიყო. მიუხედავად იმისა, რომ თითოეული ქორბელელას სასიბღერო გარკვეულ სთიშვილს მოიხსენიებს და მის სახელზეა განკუთვნილი, ყველას შინაარსი თავის ძირითად ნაწილში სავსებით ერთნაირია და ფორმის მხრივაც ერთსა და იმავე ფრაზებშია ჩამოყალიბებული. მასში მოცემულია: 1. იმ დღისთვის სახელი, რომლისთვისაც დღეობაა

განკუთვნილი, 2. ღვთისშვილისადმი მიმართვა პურის მოსავლის, საქონლის და ადამიანთა მატებაზე და 3. ბოლოს (ან თავში) მოცემულია ეპიზოდი ღვთისშვილის სახელობის ხატის კარზე ალვის ხის ამოსვლის შესახებ. ქორბელელას და ფერხისაის სასიმღეროები სრულდებოდა ხატში ანუ ჯვარში ფერხულის დროს. თუშეთში რამდენიმე კაცი მხარი-მხარს გადაებმოდა და წრეს მართავდა. მეორე წყება მამაკაცებისა მათ მხარზე შეადგებოდა და აგრეთვე მხარი-მხარს გადაებმოდა. ეს ორსართულიანი წრე ნელი ნაბიჯით და სათანადო რიტმის დაცვით ხატის შენობისაკენ გაემართებოდა, თან მარჯვნივ ტრიალებდა და ქორბელელას სასიმღეროს ამბობდა. სასიმღეროს თითო მუხლს ორპირად ამბობდნენ და, თუ სასიმღეროს ტექსტი მთავრდებოდა ხატის კარზე მისვლამდე, მას თავიდან გაიმეორებდნენ. ქორბელელას მიხედვით მომავლის კვლევა ხდებოდა: თუ ქორბელელა იქცეოდა და სიმღერაც შეწყობილ-შეხმატკბილებული არ იყო, მაშინ საქონელი და ადამიანი დაგვეხოცებაო და პირიქით, თუ ქორბელელა კარგად მიდიოდა და სიმღერაც შეწყობილ-შეხმატკბილებული იყო, მაშინ საქმე კარგად წაგვივაო. ხევსურეთშიც მოცეკვავენი წრეს კრავდნენ. წრის მონაწილენი ორ გუნდად იყვნენ გაყოფილნი და მათი მეთაურები წრეში ერთმანეთის პირდაპირ იდგნენ. წრე მარჯვნივ ტრიალებდა, თან სიმღერით ნელი ნაბიჯით მიემართებოდა ხატის კარისაკენ. საფერხულო წრის შუაში იდგა ან ხვეისბერი დროშით, ან მეჩონგურე, რომელსაც „მეციხოვნეს“ ეძახდნენ, ან დასტური ლუდიანი ჩხუტით, რომელიც მეფერხულებს თასით ლუდს ასმევდა. ზოგჯერ მეფერხულეთა წრე გარს უვლიდა სალოცავს, კოშკს, ხეს და ა.შ. სვანეთში ბარბალობას, აგრეთვე ალების თამაშობათა დროს, სპეციალურად აგებდნენ თოვლის კოშკს (მურყვამს), რომელსაც შუაგულში ხეს დაატანებდნენ, ზოგჯერ მის წვერზე ათავსებდნენ ხის ჯვარს ან ხატს, ლამარიას გამოსახულებას და სხვ. მეფერხულენი თოვლის კოშკს ცეკვითა და

სიმღერით გარს უვლიდნენ. როდესაც სიმღერას დაასრულებდნენ, უბნების მიხედვით ორ ჯგუფად გაყოფილი ხალხი შეუდგებოდა თოვლის კოშკის ძირის გამოთხრას. საითაც თოვლის კოშკი წაიქცეოდა, იქით კარგ მოსავალს ვარაუდობდნენ.

მკვლევართა მიერ წრე და წრიული ცეკვები (როგორც საწესო მოქმედების ერთ-ერთი სახეობათაგანი), აგრეთვე „თავშემოვლებისა“ და გარშემოვლის რიტუალი, როდესაც ხორციელდებოდა წრის სახის ქმედებანი - ავღმყოფის გარშემო წრის გაკეთება, მის ირგვლივ შემოვლა, სხვადასხვა საბოძვარის და საზვარაკო საქონლის შემოტარება ცეკვითა და გალობით უკავშირდებოდა ასტრალურ რწმენა-წარმოდგენებს, რომლის მიხედვით ადამიანის სიკვდილ-სიცოცხლის ბედი ღვთაებრივი ბედის მამკლავებელ წრიულ ბრუნვას უკავშირდებოდა. ქართველთა რელიგიურ პრაქტიკაში ესოდენ ფუნდამენტური და გავრცელებული ცეკვები მიძღვნილი იყო ღვთაების, ნაყოფიერების ძალებისა და ბუნების აღორძინების განდიდებისადმი, აგრეთვე ხალხის მძლეოსნობის მისთვის თავდადებული ცალკეული გმირებისადმი (ვ. ბარდაველიძე). რიტუალური წრიული ფერხულები ასტრალურ რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდებოდა ნ. მაისურაძის, ვ. ითონიშვილის, ნ. ბრეგაძის, ლ. გვარამაძის და სხვათა აზრითაც. გარდა ამისა სხვადასხვა მკვლევართა მიერ აქცენტირებული იყო სხვადასხვა ასპექტი, ფერხულები განიხილებოდა სხვადასხვა კუთხით სამონადირეო ეპოსთან დაკავშირებით (ე. ვირსალაძე, მ. ჩიქოვანი, ა. თათარაძე), ბუნების აღორძინების დღესასწაულებთან დაკავშირებით (ჯ. რუხაძე), ნაყოფიერების კულტთან (ივ. ჯავახიშვილი), დრამატულ სანახაობებთან (დ. ჯანელიძე), აგრეთვე საზოგადოებას, კულტურას, „შინას“ სამყაროსა და ბუნებას, „გარეს“ სამყაროს შორის ანუ კონტინუალურსა და დისკრეტულს შორის არსებული ძირეული დაპირისპირების კონტექსტში (გ. შარაშიძე) და ა.შ.

ბრუნვის იდეა უნივერსალური მოვლენაა ძველი მსოფლიოს ხალხების აზროვნებაში. განსხვავებით ჯვრისაგან მბრუნავი ნიშანი ერთი მიმართულებით ბრუნვას გადმოგვცემდა. იგი ციურ სხეულთა როტაციული მოძრაობისა და შესაბამისად, სეზონთა ცვალებადობაზე დაშვარებული დროის თანმიმდევრული, ციკლური დინების აღმნიშვნელი იყო, რომელიც წრიული სახით წარმოიდგინებოდა. უწყვეტი წრიული მოქმედებები შეიცავდა ბუნების მარადიული კვდომა-აღორძინების იდეას, ნაყოფიერების ხვთაებათა წასვლა-დაბრუნებას, რაც კვდომისა და აღორძინების კრიზისის მითოსურ ახსნას წარმოადგენდა. ამ იდეის განცხადებას წარმოადგენდა რიტუალური (ზოგჯერ მრავალსართულიანი) ფერხულები. სადღესასწაულო რიტუალური მსვლელობების მონაწილეთა მიერ გარკვეული ტერიტორიის შემოვლით, გარსშემოვლით ასევე იკვრებოდა წრე, შემოვლილი ტერიტორია წარმოგვიდგებოდა, როგორც სამყარო მისტერიის პრაქტიკული და იდეოლოგიური განფენისა და ამ ნიშნით როგორც აღნიშნული, ორგანიზებული სივრცე, უპირისპირდებოდა დანარჩენს, არაორგანიზებულს, აღუნიშვნელს. (ი. სურგულაძე).

ერთ-ერთი კარდინალურ სიმბოლოთაგანი - წრე თავისუფალ, ძალდაუტანებელ მოძრაობას უკავშირდება, მაშინ როცა შეჩერება, სტაბილურობა კუთხოვან, მკვეთრ და წყვეტილ, არათანაბარ ზაზბოთანაა დაკავშირებული. წრე კონტინუალურობისა და ერთიანობის აღმნიშვნელია და დროის მარადიულად განმეორებადი ციკლის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა. წრეს გააჩნდა როგორც სამყაროს სასიცოცხლო ციკლის, ისე ცალკეულ არსებათა სიცოცხლის ციკლის მნიშვნელობა ბუნების წრიული ცეკვა ნგრევისა და აღდგინების მარადიულ პროცესში. (ჟ. შვეალიე, ა. გეერბრანი). წრებრუნვა, ტრიალი, რაც წრის დინამიკურ განსაზღვრებას წარმოადგენს რიტუალსა და ხელოვნებაში, წარმოშობს მაგიურ ძალას, მათ შორის დამცავ ძალას, რადგანაც ქმნის ხელშეუხებელ ტერიტორიას

- წრეს. წრე უფრო ხშირად ერთიანობის, უსასრულობის, სრულყოფილების იდეას გამოხატავდა. წრე, როგორც ფიგურა, რომელიც იქმნება სწორი მრუდით დასაწყისის და დასასრულის გარეშე, თავის ნებისმიერ წერტილში ორიენტირებულია უხილავ ცენტრზე. წრე შემოსაზღვრავს შიდა, საზღვრულ სივრცეს, მაგრამ წრიული მოძრაობა, რომელიც ამ სივრცეს ქმნის, პოტენციალურად უსასრულოა. არა ერთ ტრადიციაში კოსმოსი წარმოდგენილია სფეროს - გრაფიკულად წრის სახით, რომელსაც გარს აკრავს არაორგანიზებული ქაოსი. (ჟ. შევალე, ა. გეერბრანი, ხ. კერლოტი, რ. გენონი, ვ.ნ. ტოპოროვი).

ბიბლიაში სამოთხე, რომელიც „ქვეყნიერების ცენტრს“ წარმოადგენს, გამოხატულია წრიული სახით, რომელიც შეიძლება განვიხილოთ როგორც ერთგვარი სფერული სხეულის პორიზონტალური კვეთა. სფერული სხეული, რომლის ზედაპირის ყოველი წერტილი ერთნაირადაა დაშორებული ცენტრიდან, ნამდვილ საწყისურ ფორმას წარმოადგენს. (რ. გენონი).

პლატონს გააზრებული ჰქონდა ისტორია, როგორც წრიული მოძრაობა, მსგავსი ციური სხეულების და მთელი კოსმოსის წრებრუნვისა. მისი მითი დემიურგის მიერ კოსმოსისათვის მინიჭებული იდეალური ბრუნვიდან გადახრის შესახებ შეიცავს რიტუალური ციკლორობისათვის დამახასიათებელი იდეის - სამყაროს იდეალურ საწყის მდგომარეობაში დაბრუნების ექსპლიკაციასაც, რის გარეშეც კოსმოსსა და ადამიანს დალუპვა ეშუქება. (МНМ. II. Цикличность).

ევა მეიეროვიჩი მბრუნავი დერევიშების წრიული ცეკვის შესახებ წერდა, რომ იგი როგორც კოსმიურ, ისე მისტიკურ მნიშვნელობას შეიცავს. ამ ცეკვის ყოველ მოძრაობას სიმბოლური დატვირთვა აქვს, შეიხი, რომელიც წრის ცენტრში ღვას, გამოსახავს პოლუსს, გადაკვეთის წერტილს ზედროითსა და დროითს შორის, სა-

იდანაც მოდის და ვრცელდება წყალობა მოცეკვავეებზე. (ციტ. ჟ. შვეალიეს, ა. გეერბრანის ნაშრომიდან).

წრიული რიტუალური ფერხულების შესწავლისას მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ წრის სახით ერთმანეთზე მხარი-მხარს გადაბმული მოცეკვავენი ტრიალებენ წრის ცენტრში მდგომი ხევისბერის გარშემო, რომელსაც ხელში დროშა უჭირავს. აქ შეიძლება იდგეს ხევისბერი დროშით, დასტური ლუდის ჩხუტით, რომელიც მოცეკვავეებს ხატის ლუდს ასმევს, შეიძლება მეფერხულენი გარს უვლიდნენ ხეს, სალოცავს, კოშკს, სვანეთში თოვლის კოშკს, რომელსაც შუაგულში ჯოხი აქვს დატანებული, თავზე კი დამაგრებული აქვს ჯვარი, ზოგჯერ დროშა, ხატი, ლამარიას გამოსახულება და ა.შ. როგორც ცნობილია, ხეც, დროშაც, ციხეც, კოშკიც, სალოცავიც, სხვა ანალოგიურ სიმბოლოებთან ერთად სამყაროს ცენტრზე გამავალი ღერძის სიმბოლოებს წარმოადგენენ. (მ. ელიადე). ცენტრის და ღერძის სახეები, სიმბოლოთა დინამიკაში, კორელატურია და განსხვავდება ერთმანეთისაგან მხოლოდ ხედვის კუთხით: სვეტი, დანახული თავისი წვეროდან, ცენტრალურ წერტილს წარმოადგენს, ჰორიზონტიდან დანახული, პერპენდიკულარულად კი იგი ღერძს წარმოადგენს. ერთი და იგივე საკრალური ადგილი, რომელიც ყოველთვის სიმალლისაკენ ისწრაფვის, ერთდროულად ცენტრიც არის და სამყაროს ღერძიც. იგი თეოფანიის პრივილეგირებულ ადგილს წარმოადგენს. ცენტრის ცნება მჭიდროდ უკავშირდება კომუნიკაციური არხის ცნებას. ცენტრი შეიძლება განხილულ იქნას თავის ჰორიზონტალურ განფენილობაში, როგორც სამყაროს სურათი, მიკროკოსმი, რომელიც თავის თავში შეიცავს სამყაროს ყველა ვირტუალობას, ხოლო თავის ვერტიკალურ განფენილობაში როგორც გადასვლის, მიჯნის ადგილი სამყაროს ზეციურ, მიწიურ და ინფერნალურ დონეთა შორის. ეს ყველაზე ძლიერი ინტენსივობის მატარებელი წერტილია. (მ. ელიადე).

წრიული რიტუალური ფერხულები გამოხატავენ სამყაროს წრებრუნვის იდეას Axis mundi-ს გარშემო, ცისა და მიწის კავშირს საკრალურ ცენტრში, დროის ციკლურ მდინარებას, რაც, ბუნებრივია, უკავშირდება წესრიგს, ნაყოფიერებას, კეთილდღეობას და ა.შ. გასაგები ხდება დღეობებზე ფერხულის ცეკვის აუცილებლობა, რასაც მთხრობელები აღნიშნავდნენ.

ყოველგვარი წრე აუცილებლობის ძალით გულისხმობს ცენტრის არსებობას. როგორც კი მოცეკვავეთა მიერ იკვრება წრე, წრის შიგნით წარმოიქმნება საკრალური სივრცე თავისი ცენტრით. ფერხულებში ეს ადგილი შეიძლება ეჭიროს ხატის მსახურს ხატის დროშით ხელში, დასტურს საკრალური ლუდით, მეჩონგურეს („მეციხონეს“), ხეს, სალოცავს, კოშკს, თოვლის კოშკს (შუაგულში ჯოხით) თავზე დამაგრებული ჯვრით, დროშით, ხატით, რომელსაც მეფერხულენი გარს უვლიან. ეს ობიექტები ცენტრის და მასზე გამავალი სამყაროს ღერძის სიმბოლოებს წარმოადგენენ. შეიძლება ითქვას, რომ ამ სახით ერთგვარად მატერიალიზებულია საკრალური ცენტრი. ასე რომ წრიული საწესო ფერხულების სახით სამყაროს ღერძის გარშემო წრებრუნვის იდეასთან გვაქვს საქმე. შესაბამისად, ფერხულისა და მისი თანმხლები სიმღერის არაზუსტ, არარიტმულ, ცუდ შესრულებას, წყვეტილ მოძრაობებს და არეუ-დარევეს სამყაროში ქაოსი, არეულობა შეაქვს და შედეგად სიკვდილიანობა, უნაყოფობა და უბედურება მოაქვს. და პირიქით, ფერხულის სწორ, რიტმულ, კარგ შესრულებას შეუძლია არა მარტო სამყაროში წესრიგის, მშვიდობისა და ნაყოფიერების გარანტირება, არამედ საჭიროებისას ჰარმონიის, წესრიგის აღდგენა და საზოგადოების დაცვა.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

წინასიტყვაობა.....	3
გზაჯვარედინთან დაკავშირებული სიმბოლიკა	
ქართველთა რწმენა-წარმოდგენებში.....	6
ცენტრის სიმბოლიკისათვის ზოგიერთ	
ქართულ შერხულში.....	27
ზოგიერთი მუსაწირავის სიმბოლიკა ქართველთა	
რიტუალურ პრაქტიკაში.....	86
დასკვნა.....	130



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0128, 0. შავაშვილის ბაზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge