

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

არქეოლოგიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

მერაბ მიქელაძე

მბელ-კაღლის სიმბოლო ქართულ მითოლოგიაში

ანთროპოლოგიის დოქტორის (Ph.D.) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად
წარმოდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი ქეთევან ხუციშვილი

თბილისი
2012

მგელ-ძაღლის სიმბოლო ქართულ მითოლოგიაში

სარჩევი :

შესავალი - ძირითადი თეორიები ტოტემიზმის შესახებ – 3-31 გვ.

თავი პირველი

მგელ-ძაღლის სიმბოლო ქართულ მითსა და ფოლკლორში

- 1) ყურშას მითოსური სახე და ღვთაება კვირიასთან მისი მიმართება – 32-53 გვ.
- 2) მგელ-ძაღლის სიმბოლო ქართულ სამონადირეო ეპოსში – 54-75 გვ.
- 3) მგელ-ძაღლის სიმბოლოს მიმართება კვდომად და აღდგენად ღვთაებებთან – 76-91 გვ.

თავი მეორე

მგელ-ძაღლის სიმბოლო ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში

- 1) „მგელთუქმეობა და მგელჯიხვაობა“ – 92-105 გვ.
- 2) სეთის წმ. გიორგის სადღესასწაულო ციკლი და მგლისგამოსახულებიანი საწესო დროშა „ლემი“ – 106-130 გვ.
- 3) მგელ-ძაღლის სიმბოლოს სთონური ასპექტები – 131-146 გვ.

დასკვნა – 147-151 გვ.

ილუსტრაციები – 152 გვ.

გამოყენებული ლიტერატურის სია – 153-162 გვ.

შესავალი

მგელ-ძაღლის სიმბოლო საინტერესოდ ვლინდება ქართულ მითსა და ფოლკლორში. ამ მხრივ, საინტერესო მასალაა შემონახული ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც. წინამდებარე სადისერტაციო ნაშრომი სწორედ მგელ-ძაღლის სიმბოლოს ისტორიულ-კულტურულ ჭრილში შესწავლას ეძღვნება. ვინაიდან მგელ-ძაღლი ერთ-ერთ უძველესს ზოომორფულ სიმბოლოს წარმოადგენს, რომელსაც მრავალმხრივი ფუნქციონალური დატვირთვა ეძლეოდა მსოფლიოს სხვადასხვა კულტურებში, ნაშრომში მოხმობილი იქნება უცხოური მასალაც, რომელიც ქართულ მასალასთან თანხმიერად იქნება განხილული.

საკითხის აქტუალობას განსაზღვრავს მგელ-ძაღლის სიმბოლოს აქტიური წარმოჩენა ქართველთა წინარექრისტიანულ რელიგიურ პანთეონში, მისი გამოვლენა ქართულ სახვით ხელოვნებაში, მითსა და ეპოსში. აღნიშნულ სიმბოლოსთან დაკავშირებული მრავალმხრივი მასალის თავმოყრას და მის ერთ სისტემაში მოყვანას ისახავს მიზნად წინამდებარე ნაშრომი.

მგელ-ძაღლის სიმბოლოს ქართულ სინამდვილეში განსაკუთრებულ ადგილს უმკვიდრებს თუნდაც ის ფაქტი, რომ მგლის სახელი ქართველთა ეთნიკურ სახელშია ასახული. ამასთან დაკავშირებით, შ. ამირანაშვილი შენიშნავს: „დასავლეთ საქართველოს, ე.ი. ისტორიული კოლხეთის მოსახლეობის ეთნიკურ სახელწოდებაში ძირითად ელემენტს შეადგენს გერ, გვერ (მარგილი, ეგრისი, ენგური, არგვეთი და სხვ.), რაც მეგრულ-ჭანურში ნიშნავს „მგელს“. ცნობილია, რომ მცირე აზიის მცხოვრებლების, ლუბიელების აღსანიშნავად, იხმარებოდა იდიოგრამა UR, BAR, RA, რაც სუმერულ ენაზე „მგელს“ ნიშნავს. ლუბიელთა ნესიტური დასახელება lu-u-i-li შეეფერება ლათინურ lupus-ს. ლიკიელთა ტომობრივი დასახელება ეტიმოლოგიურად ახლო დგას ბერძნულ სიტყვასთან $\lambda\upsilon\lambda\upsilon\sigma$ (მგელი). ძუ მგელის მიერ გამოკვებილი რომული და რემი, მარსის ვაჟიშვილები იყვნენ, რომელსაც მის გაიგივებამდე ბერძნულ არესთან, თაყვანს სცემდნენ მგლის სახით. ძველი კოლხეთის ხელოვნებაში ძირითად თემას წარმოადგენს ტომობრივი ტოტემის – მგლის გამოსახულება, რომელსაც რელიგიურ-მაგიური აზროვნების განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე გაბატონებული მნიშვნელობა ჰქონდა... ტოტემურ ცხოველს თან ახლავს ფანტასტიკური ატრიბუტები, რომელთა ახსნა უნდა ვეძიოთ ხალხურ თქმულებებში, რელიგიურ-მაგიურ წეს-ჩვეულებებში და წარმოდგენებში“ (8,45).

ქართველთა აღმნიშვნელი ეთნიკური სახელის მგელთან დაკავშირება უცხოურ წყაროებშიც გვხვდება. მაგალითად, „პართულ და საშუალო სპარსულ ენებზე ქართლს (იბერიას) ეწოდება **Warucan**, ე.ი. „**მგლის ქვეყანა**““(106,117). ამასთან დაკავშირებით, ი. სურგულაძე შენიშნავს: „გარდა ეთნოგრაფიული მონაცემებისა, მგლის პრობლემისათვის თვალყურის გადევნება ისტორიული წყაროებითაც ხერხდება. ცნობილია, რომ მეფე ვახტანგს მგლის სახიანი მუზარადი ეხურა და მეტსახელი „გორგასალი“ აქედან წარმომდგარა. სახელი ვახტანგი სპარსულად ნიშნავს „მგლის ტანის მქონეს“. უახლესი გამოკვლევებით დადასტურებულია, რომ მე-III საუკუნის პართული წყაროები ივერიას იხსენიებენ სახელით „ვირშან“ (გამოითქმის „ვირჩან“), ხოლო საშუალო სპარსულზე ეწოდებოდა „გ-რუჩან“, რაც მგლის ქვეყანას ნიშნავს. ცხადია, როცა ქვეყანას ასე ეძახიან, საამისო საფუძველიც უნდა ჰქონოდათ“(85,136).

მგლის სიმბოლოს ქართველთა ეთნიკურ სახელში წარმოსახვა განპირობებული უნდა ყოფილიყო იმითაც, რომ „ქართულ ტრადიციაში ძაღლისა და მასთან ასოცირებული მგლის სიმბოლო მრავალ კონტექსტში ვლინდება: „ციური ძაღლი – ელვის განსახიერება, წყლის ძაღლი, რომელიც მოიცავს რწმენა-წარმოდგენათა მთელ კომპლექსს. წავთან დაკავშირებით, საიქიოს ძაღლი შესაბამისად ძაღლი – ფსიქოპომპი, მგელი, როგორც მთელი კოლექტივის ერთიანობის სიმბოლო (რიტუალში აშანგელო, შაშანგელო), ძაღლის პარასკევი და ძაღლის ოთხშაბათი, ე.წ. „მგლის უქმეები“ დღეობათა კალენდარში; ერთ-ერთი მთავარი გამოსახულებათაგანი უძველეს ბრინჯაოს ცულებისა და სარტყელების დეკორში; მგლები – თრიალეთის სასმისის ცნობილ ფრიზზე; მგლები ჯერ მორიგე ღმერთის დამხმარენი, მოგვიანებით წმ. გიორგის მგლები და სხვ.“(2,57).

მგელ-ძაღლის სიმბოლო ასევე აქტიურად ვლინდება ქართულ სამონადირეო ეპოსში. ე. ვირსალაძის აზრით, ნადირთ ღვთაების ერთ-ერთ ძირითად ატრიბუტს, მის სახეცვლილებას, სწორედ ძაღლი წარმოადგენს(39,71).

იმის გათვალისწინებით, რომ მგელი კარგად გამოკვეთილი სოლარული ცხოველია, რაზედაც ნაშრომში გვექნება საუბარი, ნათლად იკვეთება მგლის სიმბოლოს კავშირი მზის ასტრალურ კულტთან. საკითხთან დაკავშირებით, ყურადღება მივაქციოთ იმ ფაქტს, რომ ქართველთა წარმართული ღვთაება – კვირია, რომლის დაქვემდებარებაში მგლები არიან, სწორედ სოლარული ღვთაებაა(117,203).

როგორც აღინიშნა, მგლის სახელი ვლინდება ქართველთა უცხოურ, კერძოდ ირანულ სახელწოდებებში. ამასთან, შ. ამირანაშვილი მეგრელთა სატომო სახელს ასევე მგელს უკავშირებს. აღნიშნული გვაფიქრებინებს, რომ მგელი შეიძლება ყოფილიყო ქართველთა სოციალური ერთობის სიმბოლო (მხედველობაშია მისაღები მგელ-ძაღლის მეტად საპატიო ადგილი წინარე-ქრისტიანულ ქართულ რელიგიურ პანთეონში), რაც შესაძლოა უძველესი, ტოტემური რწმენა-წარმოდგენების გამოდახილს წარმოდგენდეს. მგელ-ძაღლის სიმბოლოს ამგვარი გააზრების წინაპირობებს იძლევა მითო-რელიგიური კონტექსტები და მდიდარი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალა.

მგელ-ძაღლის სიმბოლოს შესწავლას, ქართულ კულტურაში მისი ადგილის განსაზღვრას თავიანთ ნაშრომებში შეეხნენ ქართველი და უცხოელი მეცნიერები: ნ. მარი, ბ. კუფტინი, ვ. ბარდაველიძე, ე. ვირსალაძე, მ. ჩიქოვანი, თ. ოჩიაური, ს. მაკალათია, ი. სურგულაძე, დ. ჯანელიძე, ბ. აბაშიძე, ჯ. რუხაძე, ი. კიკვიძე, ზ. კიკნაძე, ი. გაგულაშვილი, ჟ. შარაშიძე, ა. მილერი, ი. მეშხანიოვი, ი. დომანსკი, ვ. ვინოგრადოვი, მ. ვადბოლსკი, ე. ხინთიბიძე, მ. ხიდაშელი, რ. ცანავა, ნ. აბაკელია, ქ. ალავერდაშვილი, ნ. ღამბაშიძე და სხვ. აღსანიშნავია, რომ მგელ-ძაღლის საკულტო მნიშვნელობას ქართველთა წარმართულ რელიგიურ პანთეონში განსაკუთრებული ადგილი დაუთმო ვ. ბარდაველიძემ თავის ნაშრომში: „□□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□ □ □□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□“.

მგელ-ძაღლის კულტის გამოვლენას ქართულ სამონადირეო ეპოსში საგანგებოდ ეხება ე. ვირსალაძე მონოგრაფიაში: „ქართული სამონადირეო ეპოსი“. აღნიშნული კულტის ადგილს ქართულ მითო-რიტუალურ სისტემაში სპეციალურ თავს უძღვნის ნ. აბაკელია ნაშრომში: „სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში.“

ვინაიდან მგელ-ძაღლის ზომორფული სიმბოლო შეიძლება უძველეს ტოტემისტურ რწმენა-წარმოდგენებს დაუკავშიროთ, რის საფუძველსაც ვაძღვევს ქართველთა ეთნიკურ სახელში მგლის სახელის წარმოჩენაც, ნაშრომში განხილული იქნება ტოტემური თეორიები (კ. ლევი-სტროსი, ე. დიურკემი, კ. ვან გენეპი, ზ. ფროიდი, ჯ. ფრეზერი და სხვ.) და ქართულ ეთნოლოგიურ მასალასთან მათი მიმართებები. მგელ-ძაღლის კულტს ტოტემისტურ ჭრილში იკვლევდნენ: ვ. ბარდაველიძე, ნ. მარი, ბ. კუფტინი და

სხვ., თუმცა ი. სურგულაძეს საკითხის მიმართ განსხვავებული შეხედულება ჰქონდა.

საკითხის ისტორიულ-ეთნოლოგიურ ჭრილში განხილვისას, ჩვენ დავეყრდნობით შემდეგ ავტორებს: ივ. ჯავახიშვილი, შ. ამირანაშვილი, თ. ჩხეიძე, ნ. მარი, ვრ. გიორგაძე, ა. სვანიძე, თ. მიქელაძე, ჟ. ერიაშვილი, მ. ჩართოლანი, ნ. ხაზარაძე, ი. ტატიშვილი, ვ. ნოზაძე, ა. ლეკიაშვილი, ს. მაკალათია, მ. ბალიაური, ი. ჭყონია, ი. ქერქაძე და სხვ.

ისტორიულ-არქეოლოგიური მასალა ნაშრომში განხილული იქნება შემდეგი ავტორების მიხედვით: ბ. კუფტინი, ტ. ჩუბინიშვილი, ვ. ჯავახიშვილი, ო. ჯაფარიძე, კ. კუშნარევა, ნ. კილურაძე და სხვ. ნაშრომში ასევე წარმოდგენილი იქნება ქართველი და კავკასიელი ხალხის ეპოსი, მითოლოგია, ნარატივები და ველზე მუშაობის შედეგად მოპოვებული ინფორმაცია.

ნაშრომზე მუშაობისას ჩემს მიერ გამოყენებულია **ეთნოგრაფიული კვლევის საველე მეთოდი**, რაც გულისხმობს კონკრეტულ რეგიონში ეთნოგრაფიული ხასიათის დაკვირვების და ადგილობრივ მკვიდრთა ინტერვიურებას. 2008 წლის ივლისში, საველე სამუშაო ჩავატარე პირიქითა ხევსურეთში და ზემო სვანეთში.

მეორე მეთოდი, რომელსაც ნაშრომში ვიყენებ არის **კროს-კულტურული-შედარებითი მეთოდი**. ვინაიდან ნაშრომი ითვალისწინებს მგელთან დაკავშირებული რელიგიური კომპლექსის ფართოდ შესწავლას, აღნიშნული მეთოდი შეიძლება გამოყენებულ იქნას 2 დონეზე:

- ა) სინქრონულ დონეზე
- ბ) დიაქრონულ დონეზე

ტოტემური პერიოდი კაცობრიობის განვითარების უძველეს ეტაპს განეკუთვნება. მაკ ლენანი იყო პირველი, ვინც ტოტემიზმი დაუკავშირა კაცობრიობის ზოგად ისტორიას. **მკვლევარმა იგი მიიჩნია სათავედ ზოოლატრიული და ფიტოლატრიული ყველა კულტისა, რაც კი ძველი ხალხების ყოფაში შეინიშნება (32,129)**. ტოტემიზმი როგორც სისტემა ძირითადად შემორჩენილია ავსტრალიისა და სამხრეთ ამერიკის უძველეს აბორიგენულ

„...“, „...“, „...“ ა „...“, () ...
... .

... ..
... ..
... ..,
... ..,,,,
... ..,,,
... ..,
... ..“(61,21).

6. მარის მოსაზრება საინტერესოა იმითაც, რომ ვანის ხაღღებში მზის ასტრალურს კულტს, სხვა ტოტემურ სიმბოლოთა შორის, წინ უსწრებდა ძაღლის თაყვანისცემაც, რაც კიდევ ერთი საბუთია იმისა, რომ ეს ცხოველი მზიურ სემანტიკაშია განსახილველი. აქვე აღვნიშნოთ ისიც, რომ ზოგადად მგლისა და ძაღლის კულტები ერთმანეთთანაა გაიგივებული: „მგლების ძაღლებთან გაიგივება ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენს საერთო კავკასიურ (და არა მარტო კავკასიურ) ტრადიციაში. გაიგივება, როგორც ენობრივი, ასევე მითოლოგიურია. სვანური zeyar უდარდება ხევესურულ რწმენა-წარმოდგენებს მწვეგრებზე, რომლებიც იგივეებიან ღვთაებათა „მწვევარ-მგლებთან““(2,56).

კავკასიური არქეოლოგიური მასალა მრავალფეროვნად ავლენს მგელ-ძაღლის გამოსახულებებს, რაც ამ ერთ დროს საკრალური ცხოველის მნიშვნელობაზე ცალსახად მიგვანიშნებს: „... ..
... ..,
... ..
... ..
... ..
... ..
... ..
... ..,
... ..,,
... ..“(68,289).

მატერიალური კულტურის ძეგლებზე (კოლხურ-ყობანური კულტურა) მგელ-ძაღლის გამოსახულებებს ქართველთა ეთნიკური ტოტემ-სიმბოლოს დატვირთვას აძლევს ბ. კუფტინი: „... ..
... .. «... ..»

...-..., ...: ...
...-..., ...
... (gueri
‘...’, ... gweri ‘...’, ...), ...
...
...
...
...“(50,193).

საინტერესოა ისიც, რომ სვანური მასალით, მგლები ითვლებიან წმ. გიორგის, იგივე ჯგრაგის წმინდა ძაღლებად (12,48). შესაძლოა ერთ დროს „ღვთაებასთან“ გათანაბრებული, ქართველთა სოციალური ერთობის გადმომცემი ცხოველი – მგელი, ღვთაებათა ანთროპომორფიზაციის შედეგად, ამ უკანასკნელთა მხოლოდ საკრალურ ატრიბუტად იქცა. საკითხთან დაკავშირებით, დ. ხაიტუნი აღნიშნავს: „...
... «...
(...), ...
... (...)
...
...
...»...
...
...
...“(111,83).

საკითხთან დაკავშირებით, რ. ცანავას მოსაზრებით, ბერძნულ-რომაულ მითოლოგიაში ზომორფული კოდის გაჩენა გარკვეულწილად ასევე ტოტემიზმის ანარეკლი უნდა იყოს: „ბერძნულ და რომაულ მითებში სუსტად, მაგრამ იკითხება „ტოტემისტური კვალი“: მირმიდონელები ჭიანჭველებისაგან წარმოიშვნენ. ვაზის რქისგან – ოძოლიელები. ათენის დამაარსებელი კეკროპსი გველკაცი იყო. ოლიმპიელი ღერთების გარდასახვები ბერძნული მითების პოპულარული თემებია: ზევსი ხარია, არწივი და ოქროს წვიმა; ათენა – ბუ და ყვავი, პოსეიდონი – ცხენი, დემეტრე – ფაშატი, აპოლონი – თაგვი, მგელი; ჰერა – ძროხა, ასკლეპიოსი – გველი; დიონისე – მეღია და ა.შ. (თუმცა ამ მითებს სხვაგვარადაც ხსნიან). ტოტემისტურ წარმოდგენებს უკავშირებენ კენტავრებს და სხვა ნაჯვარ არსებებს. ტოტემიზმის კვალს ხედავენ იტალიკური ტომების მითოსშიც. მაგალითად: სამნიტების ტოტემები იყვნენ: ყვავი, მგელი და ხარი.

რომში მარსს თაყვანს სცემდნენ მგლის სახით. ბერძნულ და რომაულ მწერლობაში ძალიან პოპულარული იყო მითები, რომლებიც ცხოველებად გარდასახვებზე მოგვითხრობდნენ“(107,35).

ავტორი იქვე განაგრძობს: „კავკასიურ, ქართულ სამყაროსთან მიმართებაში მეცნიერებაში ორი მოსაზრება გამოითქვა: ზოგი მიიჩნევს, რომ აქ ჩანს ტოტემისტური წარმოდგენების კვალი, ზოგი ამას კატეგორიულად უარყოფს. ალრიენ გოლანი წერს: “კავკასიაში არ დასტურდება ტოტემიზმის კვალი. ეს კვალი არ ჩანს არც ევროპასა და წინა აზიაში, რომელთა კულტურებთანაც არის დაკავშირებული კავკასია. ასე რომ, არავითარი საფუძველი არ გვაქვს ამ რეგიონზეც გავავრცოთ ის მონაცემები, რომლებიც ავსტრალიასა და ამერიკაშია მოპოვებული. ზოგიერთ ავტორს მიაჩნია, რომ ტოტემიზმი რელიგიური უნივერსალია და დედამიწის ყველა ხალხში დასტურდება. ეს ასე არ არის“. ტოტემიზმი, როგორც მენტალური სისტემა, ჩვენს საკვლევ თემატიკაში რამდენიმე თვალსაზრისით ერთეება, რომელთაგან განსაკუთრებით აქტუალურია ე.წ. „ტოტემური მსხვერპლშეწირვისა“ და ტოტემი ცხოველების საკითხი“(იქვე).

მართლაც, არქეოლოგიური, ეთნოლოგიური თუ მითო-ფოლკლორული მასალა მოწმობს სხვადასხვა ზომორფულ სიმბოლოთა არსებობას (ჩვენს შემთხვევაში მგელ-ძაღლისა), რომლებიც სოციალურ-რელიგიურ სისტემებთან გარკვეულ მიმართებაში იმყოფებიან. ეთნიკურ სახელში ზომორფული სიმბოლიკის გაჩენა ნებაუნებურად გვაკავშირებს ტოტემისტურ რწმენა-წარმოდგენებთან (ვინაიდან ტოტემი კოლექტიური ცნობიერების გამოვლინებაა), თუმცა ტერმინის – **ტოტემი** ხმარებას პირობითი ხასიათი უნდა მიეცეს. ეს უკანასკნელი მე-20 საუკუნის პირველი ნახევრის სამეცნიერო ლიტერატურაში აქტიურ მიმოქცევაში იყო ქართული კულტურის ისეთ მკვლევარებთან, როგორებიც იყვნენ ნ. მარი, ი. ჯავახიშვილი, ბ. კუფტინი, ვ. ბარდაველიძე და სხვა. თუმცა, თანამედროვე მეცნიერები ტოტემიზმის განზოგადებისგან თავს იკავებენ, ვინაიდან ამ უძველესი რელიგიური სისტემის, ერთიან, უნივერსალურ დონეზე რეკონსტრუირება ვერ ხერხდება; შესაბამისად, აღნიშნული ტერმინის ხმარებისას იფარგლებიან მხოლოდ ავსტრალიისა და ჩრდილო-ამერიკის რელიგიური სისტემებით, რომლებსაც თავად ტოტემიზმის წარმოშობა უკავშირდება.

აღსანიშნავია, რომ წარმართული რელიგიური სისტემები ტოტემიზმისთვის დამახასიათებელ ნიშან-თვისებებს მეტ-ნაკლები სახით მაინც ინარჩუნებენ;

მართლაც, ქართველთა ეთნიკური სახელის, როგორც სოციალური ერთობის გადმომცემი ტერმინის რელიგიურ სიბრტყეში განხილვა, რაც ნებისთ თუ უნებლიედ, ტოტემისტური რწმენა-წარმოდგენების უძველესს არეალში გვაქცევს, მოგვაგონებს სვანეთში დადასტურებულ ერთ საინტერესო რიტუალს – „შანგელო-შაშანგელოს“, რომელშიც მგლის სიმბოლო ვლინდება სწორედ როგორც სოციალური ერთობის სიმბოლო.

აღნიშნული რიტუალის დროს, რომელიც აღწერილი აქვს ვ. ბარდაველიძეს და რომელსაც ავტორი უძველესს ტოტემისტურ რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირებს, ხდებოდა მგლის რიტუალური მკვლელობა – მამაკაცთა სახეიმო პროცესიას წინ მიუძღოდა მგლის მკვლელი, რომელსაც ხელში ეჭირა ჭოკი, რომელზეც მოკლული მგლის ტყავი იყო წამოცმული. პროცესია სიმღერით შემოივლიდა სოფელს და ყოველი სახლის წინ ჩერდებოდა. სახლის პატრონები გარეთ გამოდიოდნენ და წინამძღოლს ტყვიას ან საფანტს გადასცემდნენ. ეს უკანასკნელი მგლის მკვლელობაში თანამონაწილეობის გამომხატველი იყო. ავტორის აზრით, ამ მნიშვნელოვანი დეტალის მეშვეობით აღდგენილია ფორმა ცხოველის კოლექტიური მკვლელობისა. ვინაიდან საწესო მსვლელობა პირდაპირ კავშირშია ცხოველის მკვლელობასთან (ეს პროცესია მხოლოდ მგლის მკვლელობის დროს ტარდებოდა), ვ. ბარდაველიძის აზრით, საქმე უნდა ეხებოდეს **ტოტემური ცხოველის საწესო მკვლელობას** (12,45). თუკი მგლის საწესო მკვლელობას მივიჩნევთ საკრალურ, ტოტემურ ცხოველთან ზიარების გამოვლინებად, არ არის გამორიცხული მგელ-ძაღლი ყოფილიყო, სოციალურ-რელიგიური განვითარების გარკვეულ ეტაპზე, გვარის, თემის, ტომის ერთიანობის სიმბოლო-ტოტემი, რომლის მკვლელობით ხდებოდა ტომის „სულიერი ძალების“ რეგენერაცია-განახლება.

დაბოლოს, ზემოთ დამოწმებული „შანგელო-შაშანგელოს“ სვანური რიტუალი, რომელშიც მგელ-ძაღლის კულტი სოციალური იდენტობის სიმბოლოდ აღიქმება, მეტ დამაჯერებლობას ჰმატებს შ. ამირანაშვილის მოსაზრებას, რომ კოლხურ ხელოვნებაში დაფიქსირებული ცხოველი წარმოადგენდა **„ტომობრივ ტოტემს – მგელს**, რომელსაც განსაზღვრული ადგილი ეჭირა მაგიურ-რელიგიურ აზროვნებაში ტომის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე“ (8,45). აქვე, დამოწმებული ციტატის ავტორი შენიშნავს, რომ „ძველების შესწავლა გვეუბნება, რომ ცხოველებისა და ასტრალური სხეულების შეფარდებას უფრო სიმბოლური მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. ცხოველების გამოსახულება ჩვენ უნდა განვიხილოთ არა როგორც რეალური სინამდვილის

გადმოცემის ცდა მხატვრული საშუალებით, არამედ როგორც **სიმბოლურ სახეებში გადმოცემული ადრინდელი ხანის რელიგიური წარმოდგენების გამოსახულება**“ (8,43).

ამგვარად, კოლხურ სარიტუალო ცულებზე ასტრალური და ზოომორფული სიმბოლოების სემანტიკური გახსნა ქართველთა უძველესი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების კონტექსტში უნდა მოხდეს: „განვითარებულ ბრინჯაოს კულტურის ხანის ხელოვნების ნაწარმოებებში ტოტემური ცხოველი გამოისახება გრაფიკული ნახატით და მხატვრული დეკორის ძირითად მოტივს შეადგენს, მას განსაზღვრული, რელიგიურ-მაგიური მნიშვნელობა აქვს“ (8,45). შესაბამისად, ჩვენს მოსაზრებას, მგელ-ძაღლის სიმბოლო სოლარულ სისტემაში მოვაქციოთ, რაზედაც ნაშრომში დაწვრილებით გვექნება საუბარი, მხარს ისიც უმაგრებს, რომ კოლხურ საწესო ცულებზე, რიგ შემთხვევაში, მგელ-ძაღლების გვერდით, მზის გამოსახულებებია დაფიქსირებული (33,13).

ძირითადი თეორიები ტოტემიზმის შესახებ

ტოტემიზმი პირველად გვხვდება ჯ. ლონგის წიგნში, რომელიც 1791 წელს ლონდონში გამოქვეყნდა. კომერსანტი ჯეიმს ლონგი ჰყვებოდა ოჯიბვეს ტომის მონადირის მონათხრობს, რომელმაც შემთხვევით მოკლა დათვი, რის გამოც

მეორე დათვმა მას მკვლევლობაზე პასუხი მოსთხოვა, მიუხედავად იმისა, რომ მონადირის მობოდიშება დათვმა მიიღო. მონადირე მაინც შეწუხებული დარჩენილა და ასე უთქვამს: “ბედმა მიმუხთლა, ჩემი ტოტემი გამიბრაზდა, ამიერიდან ნადირობის უფლება აღარ მაქვსო” (15,550).

ლონგის მონათხრობიდან ნახევარი საუკუნის განმავლობაში ტოტემიზმი ცნობილი იყო როგორც მხოლოდ ამერიკული ინსტიტუტი. 1841 წელს კი, მსგავსი წეს-ჩვეულებების არსებობა ავსტრალიაშიც დადასტურდა. ამის შემდეგ, მეცნიერება ზოგადი ხასიათის მქონე, ჩამოყალიბებული სისტემის წინაშე დადგა. მაკ ლენანი იყო პირველი, ვინც ტოტემიზმი დაუკავშირა ზოგადად კაცობრიობის ისტორიას. მკვლევარმა იგი მიიჩნია სათავედ ფიტოლატრიული და ზოოლატრიული ყველა კულტისა, რაც კი ძველი ხალხების ყოფაში შეინიშნება. მისი აზრით: “არ არსებობს ადამიანის მოღვათა, რომელსაც რწმენის ეს პრიმიტიული ეტაპი არ ჰქონდეს გავლილი”(15,550). მიუხედავად მაკ ლენანის ამ განცხადებისა, მეცნიერების განვითარების მოცემულ ეტაპზე, ტოტემიზმი, როგორც უძველესი სოციალურ-რელიგიური სტრუქტურა, მეტ-ნაკლებად სისტემური სახით გვხვდება მხოლოდ ავსტრალიასა და ჩრდილო ამერიკაში, შესაბამისად მისი, როგორც სისტემის განზოგადებისგან, მეცნიერები თავს იკავებენ.

სიტყვა **ტოტემიზმი** წარმოიშვა ჩრდილო ამერიკის დიდი ტბების რეგიონში გავრცელებული, ალგონკინის ენიდან. გამოთქმა **ოტოტემან**, რომელიც დაახლოებით ნიშნავს – “ჩემი ნათესაობიდან არის” – გამოხატავს ნათესაობას ეგო-სა და ნათესავ მდედრს ან მამრს შორის, საზღვრავს რა ამგვარად ერთი თაობის ეგზოგამიურ ჯგუფს. ოჯიბვეს კლანები ატარებენ მეტწილად ცხოველების სახელებს. ფრანგი მისიონერი – ტავენე, რომელმაც კანადაში იცხოვრა მე-18 საუკუნის ბოლოსა და მე-19 საუკუნის დასაწყისში, ამ ფაქტს ხსნიდა იმ გადმოცემით, რომ თითოეული კლანი თავის წარმოშობას უკავშირებს თავიანთ მხარეში არსებულ ცხოველს: ყველაზე ლამაზს, ყველაზე მეგობრულს, ყველაზე საშიშს, ყველაზე გაურცელებულს; ანდა ყველაზედ უფრო ხშირად მონადირებულს (53,30). ტოტემად ძირითადად მიიჩნევა მცენარეთა ან ცხოველთა სამყაროს წარმომადგენელი; მეტწილად ეს უკანასკნელი. ხდება ისეც, რომ ტოტემი არის არა ერთი მთლიანი საგანი, არამედ საგნის ნაწილი. ზოგჯერ ტოტემად გვხვდება ბუნებრივი მოვლენა, ან ციური სხეულები: მაგალითად, მზე, მთვარე, ესა თუ ის თანავარსკვლავედი.

ფრანგი ანთროპოლოგი ლევი-სტროსი იმთავითვე მიიჩნევს, რომ “ტოტემიზმი”, როგორც კოლექტიური სახელდების სისტემა, არ უნდა იყოს აღრეული რწმენასთან, რომელიც მიღებულია იგივე ოჯიბვეებში, სადაც თითოეულ ინდივიდს შეუძლია ურთიერთობაში შევიდეს ცხოველთან, რომელიც მისი მფარველი სული გახდება. ერთადერთი დამოწმებული ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს ამ მფარველ ინდივიდუალურ სულს, აღწერილი იყო მე-19 საუკუნის მოგზაურის მიერ როგორც – **ნიგოუიმეს**; მას არაფერი საერთო არა აქვს სიტყვა – ტოტემთან, ან რაიმე მსგავსს გამოთქმასთან. კვლევები ოჯიბვეზე აჩვენებენ რომ პირველი აღწერა ე.წ. “ტოტემიზმის” ინსტიტუტისა, რასაც უნდა ვუმაღლოდეთ მე-18 საუკუნის დასასრულის ინგლისელ ვაჭარსა და მთარგმნელს – ლონგს, შეიცავს გარკვეულ უზუსტობას, ვინაიდან მასში კლანური ლექსიკა (სადაც ცხოველების სახელები შეესაბამება კოლექტიურ დასახელებებს) და მფარველ სულებთან (რომლებიც ინდივიდუალური დამცველები არიან) დაკავშირებული რწმენები ერთმანეთშია აღრეული (53,30). ამასთან დაკავშირებით, ლევი-სტროსი ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ საჭიროა კოლექტიური ტოტემები განვაცალკევოთ ინდივიდუალური მფარველი სულებისგან და აქცენტი გავაკეთოთ ადამიანსა და კლანურ ეპონიმს შორის ურთიერთობის მეტაფორულ და შუამავლურ ხასიათზე. ავტორს მოჰყავს ინდიელთა მითი, რომელიც გვიამბობს, რომ მათი უპირველესი ხუთი კლანი წარმოიშვა ექვსი ზებუნებრივი ანთროპომორფული არსებებისგან, რომლებიც ოკეანიდან ამოვიდნენ, რათა ადამიანებს შერეოდნენ. ერთ-ერთ მათგანს თვალები ჰქონდა ახვეული და ვერ ბედავდა შეეხედა ინდიელებისთვის, თუმცა ამის დიდი სურვილი გააჩნდა. ვერ შეძლო რა საკუთარი თავის დამორჩილება, მან ბოლოს საბურავი მოიშორა და მისი მხერა მოხვდა ერთ-ერთ კაცს, რომელიც მეხნაკრავივით ადგილზევე მოკვდა. მიუხედავად სტუმრის კეთილი ზრახვებისა, მისი მხერა ძალზედ ძლიერი აღმოჩნდა. თანამგზავრებმა ის აიძულეს უკან, ზღვის სიდრმეებს დაბრუნებოდა. დანარჩენი ხუთნი დარჩნენ ინდიელთა შორის და მათ ბევრი წყალობა უყვეს¹. მათ დასაბამი მისცეს დიდ კლანებს თუ ტოტემებს: **თევზი, წერო, ზღვის იხვი, კვერნა** (53,31). ზოგიერთი ადგილის დასახელება შეიძლება ასევე ტოტემად იქცეს, რასაც საფუძვლად უდევს რწმენა

¹ აღსანიშნავია, რომ ინდიელთა მითი გარკვეულწილად გამოძახილს პოულობს შუამდინარულ მითოლოგიაში, სადაც წყლიდან ამოსული უზენაესი სიბრძნით დაჯილდოებული შვიდი თევზ-კაცი – აფქალი ცივილიზაციას აზიარებს შუმერის ქალაქ-სახელმწიფოებს. ისინი ეწეოდნენ კულტურულ-მაგიურ საქმიანობას და თავის თავში აერთიანებდნენ მოღვაწეობის როგორც სოციალურ, ასევე რელიგიურ ასპექტს. შუმერთა უზენაეს ღვთაება ენქისაც, როგორც ოკეანის სიდრმეთა უფალს, ტანი თევზისა ჰქონდა, ხოლო მისი ქურუმები მის მსგავს ნიღაბს ატარებდნენ მსხვერპლშეწირვისა თუ სხვა რიტუალების დროს (45,173).

იმისა, რომ რომელიღაც მითიური წინაპარი თითქოს ამ ადგილზე გაჩერდა, ან ამავე ადგილს უკავშირდება მისი ლეგენდარული ცხოვრების რაიმე ეპიზოდი. მაგრამ მითებში ეს წინაპრები, იმავდროულად, წარმოდგენილნი არიან როგორც წევრები ამა თუ იმ კლანისა, რომელთაც თავიანთი მუდმივი ტოტემები ჰყავდათ ცხოველთა ან მცენარეთა სამყაროდან. ასტრალური ტოტემებიც იმავე წარმოშობის შეიძლება იყვნენ რადგან მზე, მთვარე, ციური მნათობები ხშირად გაიგივებულია მითოსური ეპოქის წინაპრებთან. ზოგჯერ – და არც თუ გამონაკლისის სახით – რომელიმე წინაპარი ან წინაპართა ჯგუფი უშუალო ტოტემობას უწევს რომელიმე კლანს. ამიტომაც იგი იწოდება არა იმ რეალური საგნის ან მისი სახეობის სახელის მიხედვით, არამედ მას წმინდა მითიური არსების სახელი ჰქვია (32,150).

ავსტრალიის ტომთა უმრავლესობის საფუძველია ჯგუფი, რომელსაც კოლექტიურ ცხოვრებაში უპირატესი მნიშვნელობა ეკუთვნის: ეს არის კლანი. ნივთთა ის სახე, რომელიც ემსახურება მთელი კლანის აღნიშვნას, იწოდება მის ტოტემად, რაც იმავდროულად თითოეული მისი წევრის ტოტემიც არის. თვით ერთი და იმავე ტომის ორ სხვადასხვა კლანსაც კი ვერ ექნება ერთი ტოტემი (32,146). რაც შეეხება იმ წესს, რომლითაც ტოტემური სახელის დარქმევა ხდება, ემილ ლიურკემის აზრით, იგი უფრო ეხება კლანის შევსებასა და ორგანიზაციას, ვიდრე რელიგიას, ე.ი. ესადაგება უფრო ოჯახის სოციოლოგიას, ვიდრე რელიგიის სოციოლოგიას. ამასთან დაკავშირებით, ტომების მიხედვით, ტოტემური სახელის შერჩევასა სამი სხვადასხვა წესი მოქმედებდა. შეიძლება ითქვას, ძირითადად საზოგადოებათა უმრავლესობაში ბავშვს აქვს დედის ტოტემი. სხვაგან ტოტემი მამის ხაზით გადაიცემა. ადგილობრივი ჯგუფი ძირითადად შედგება იმ ადამიანებისგან, ვინც ერთსა და იმავე ტოტემს ეკუთვნიან; მხოლოდ გათხოვილი ქალები არიან უცხო ტოტემის მქონენი. დაბოლოს, არუნტებსა და ლორიტჯებში ბავშვის ტოტემი არ განისაზღვრება არც დედის და არც მამის ხაზით; ეს არის მითოსური წინაპრის ტოტემი – რომელიც დედას მისტიკურად გამოეცხადება გასანაყოფიერებლად და ჩასახავს ბავშვს. სათანადო მეთოდი ამ წინაპრის შეცნობის საშუალებასაც იძლევა და იმასაც, თუ რომელ ტოტემურ ჯგუფს მიეკუთვნება იგი. მაგრამ, რადგან ამა თუ იმ წინაპრის გამოჩენას დედის სიახლოვეს, განსაზღვრავს შემთხვევა, ამდენად ბავშვის ტოტემი საბოლოოდ გაუთვალისწინებელ გარემოებებზეა დამოკიდებული (32,151,152).

კლანის ტოტემის მიღმაა და მასზე აღმატებულია ფრატრიის ტოტემები. ფრატრიას უწოდებენ ერთმანეთის მონათესავე კლანების გაერთიანებულ ჯგუფს. ჩვეულებრივ, ერთი ავსტრალიური ტომი ორ ფრატრიად არის გაყოფილი, რომელთა შორისაც სხვადასხვა კლანებია გადანაწილებული. ავსტრალიაში არ არსებობს ტომი, სადაც ფრატრიათა რაოდენობა ორს აღემატებოდეს (32,152-156). ფრატრიათა ამგვარი დუალისტური ორგანიზაცია, როგორც სოციალური სტრუქტურა, ავსტრალიაში წარმოდგენილია ტოტემურ ცხოველთა თუ ფრინველთა წყვილებით: შევარდენი და ყორანი, არწივი და ყვავი და სხვ. (53,63).

ემილ დიურკემი ასკვნის, რომ ტოტემი, უწინარეს ყოვლისა, არის სახელი და გარკვეული ემბლემა, ნამდვილი გერბი, რომლის ანალოგიები ჰერალდიკურ ნიშნებთან ხშირად აღუნიშნავთ. ყოველი ადამიანი უფლებამოსილია ატაროს იგი, როგორც დამამტკიცებელი საბუთი იმ ოჯახთან იდენტობისა, რომელსაც იგი ეკუთვნის. შარღვევას თანახმად, ინდიელთა ზოგიერთ ტომს ომის დროს ხელთ ეპყრა ნამდვილი დროშა – გაკეთებული ტყავის ნაჭრებისგან და დამაგრებული ტარზე (ჭოკზე) – რაზეც გამოსახული იყო ტოტემები. ინიციაციასთან დაკავშირებული რიტუალის შესრულების დროს, როცა ახალგაზრდა კაცი შეაბიჯებდა ტომის რელიგიურ ცხოვრებაში, მას სხეულზე ტოტემურ სიმბოლოებს ახატავდნენ. ჩრდილოეთ ამერიკის ჩრდილო-დასავლეთ სანაპიროზე მცხოვრები ტომები კლანის ტოტემს ახატავენ არა მხოლოდ ცოცხლებს, არამედ გარდაცვლილებსაც – ცხედარს დამარხვამდე ადებენ ტოტემის ნიშანს. ამრიგად, ტოტემი არ არის მხოლოდ სახელდება და ემბლემა. რელიგიური ცერემონიების მსვლელობის დროს ისინი ასრულებენ ტოტემის როლს, რომელიც იმავდროულად წარმოადგენს კოლექტიურობის იარღიეს და აქვს რელიგიური ხასიათი. მართლაც, ტოტემთან მიმართებაში იყოფიან საგნები საკრალურად და პროფანულად. ტოტემი არის თვით ტიპი საკრალური საგნისა (32,161,167,169). ცენტრალური ავსტრალიის ტომები, ძირითადად არუნტები, რიტუალების დროს გამუდმებით იყენებენ გარკვეულ საგნებს, რომელთაც ჩურინგები ეწოდება. ეს არის ხის ნაჭრები ან პრიალა ქვის ნახატები. თითოეულ ტოტემურ ჯგუფს ამგვარი ქვების მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი მარაგი აქვს. ყოველ მათგანზე ამოტვიფრულია ნახატი, რომელიც ამავე ჯგუფის ტოტემს განასახიერებს. ჩურინგების საკრალური ხასიათი გადაეცემა იმ ადგილსაც, სადაც მათი სამალავია მოწყობილი. ეს არის ტოტემური ჯგუფის საკურთხეველი, საიმედო თავშესაფარი, რომელიც პროფანს აძევებს თავისი სიახლოვიდან (32,169,172). ტოტემური გამოსახულებები არ გახლავთ ერთადერთი

საკრალური რამ. რიტუალების ობიექტები შეიძლება იყვნენ ტოტემური ცხოველები და მცენარეები. ჩვეულებრივ, მცენარეულობისა და ცხოველთა ყოფითი დანიშნულება მათი საკვებად გამოყენებაა; ტოტემური ცხოველის ან მცენარის საკრალური თვისება კი შეიცნობა იმ ფაქტით, რომ აკრძალულია მათი ჭამა. არსებობს განსაკუთრებული შემთხვევები, როდესაც კლანის წევრებს ან მათ ბელადს არა მარტო შეუძლიათ, არამედ ევალებათ შეჭამონ ტოტემური ცხოველი ან მცენარე. მითები ასევე გვამცნობენ, რომ დიდი წინაპრები, კლანის ფუძემდებლები, რეგულარულად ჭამდნენ თავიანთ ტოტემს; თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ტოტემური ცხოველი ან მცენარე ოდესმე გამოიყენებოდა საკვებად ჩვეულებრივი წესით. პირიქით, საკვები, რომელსაც შეექცევიან ამ მისტიკური ტრაპეზის დროს, ითვლება საკრალურად და, შესაბამისად, აკრძალულია პროფანათათვის. ვინაიდან ცხოველები და მცენარეები, რომლებსაც იყენებენ ტოტემებად, “მიწიერნი” არიან და ყოფითი ცხოვრების ნაწილს წარმოადგენენ, ხოლო **ჩურინგები** კი დაცულია ერთგვარი სახის ტაძრებში, რომელთა ზღურბლს იქითაც პროფანული ცხოვრების ყოველგვარი კვალი ქრება, შეიძლება მივიღეთ იმ დასკვნამდე, რომ **ტოტემური არსების გამოსახულებები უფრო წმინდაა, ვიდრე თავად ტოტემური არსებები**. ამასთან, კლანის ყოველი წევრი თვლის, რომ ის ისეთივე საკრალური ბუნებითაა მოსილი, რითაც მოსილია მისი მფარველი ტოტემური ცხოველი. ამ „პიროვნული სიწმინდის“ საფუძველია მისივე რწმენა, რომ იგი ერთდროულად არის ჩვეულებრივი ადამიანიც – ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, - და ტოტემური სახეობის ცხოველიც თუ მცენარეც. ადამიანი, წერენ ჟილენი და სპენსერი, იმ არსებას, რომელიც მას ტოტემობას უწევს, თვლის იმად, რაც თავად არის (32,181,188,189).

კოლექტიური ტოტემების გვერდით არსებობს სხვა, ყოველი ინდივიდისათვის საკუთარი ტოტემიც, რომელიც მის პიროვნებას გამოხატავს და რომლის კულტსაც იგი ცალკე რიტუალს უძღვნის. ინდივიდსა და მის ტოტემურ ცხოველს შორის უმჭიდროესი კავშირია. ადამიანისა და ცხოველის ბუნება ერთია – მათ აქვთ საერთო თვისებები, და ნაკლოვანებებიც. მაგალითად, ვისი ინდივიდუალური გერბიც არის არწივი, ითვლება, რომ მას აქვს მომავლის განჭვრეტის უნარი. თუ ადამიანი ატარებს დათვის გერბს, ამბობენ რომ განწირულია ბრძოლებში დასაჭრელად, რადგან დათვი ზანტია და მძიმე და ადვილად ებმევა მახეში. ცხოველი მიჩნეულია ადამიანის ორეულად, მის **ალტერ ეგო**-დ. მათ შორის მჭიდრო კავშირი განაპირობებს მათი ხვედრის მსგავსებასაც. ამბობენ, რომ ცხოველი ადამიანის თანამდგომია და იგი საოცარ ძალას

გადასცემს თავის მეწვეილე ინდივიდს. ტოტემი არის კლანის მფარველი, ისევე როგორც ინდივიდის მფარველი არის მისი პერსონალური ტოტემი. მაშინ როცა კლანი ტოტემად აღიარებული ცხოველის ან მცენარის ჩამომავლად მიიჩნევა თავს, ინდივიდს არ ჰგონია, რომ რაიმე ჩამომავლობითი მიმართება აქვს თავის პირად ტოტემთან. ეს უკანასკნელი მისი მხოლოდ მეგობარი, მოკავშირე და მფარველია. ინდივიდუალური ტოტემის დასადგენად სარიტუალო ქმედებათა მთელი სერიის აღსრულებაა აუცილებელი (32,222,223).

საინტერესოა, რა პრინციპით ხდებოდა კლანის მიერ ტოტემური ცხოველის არჩევა. ამის საინტერესო ანალიზს გვთავაზობს ლევი-სტროსი, რომელიც აცხადებს, რომ ძნელად თუ ვიპოვით რაიმეს, რომელიც ერთი კუთხით თუ მეორე კუთხით, პოზიტიურ თუ ნეგატიურ ასპექტში არ ყოფილიყოს გარკვეული ინტერესის აღმძვრელი, რასაც ვერ წვდებიან **უტილიტარული და ნატურალისტური თეორიები**. ასე მაგალითად, ტოტემებს შეიძლება წარმოადგენდნენ სახიფათო და არასასიამოვნო არსებები, როგორცაა ნიანგები და ბუზები (სხვაგან კიდევ წურბელები), რომლებსაც უარყოფითი სოციალური დატვირთვა გააჩნიათ, მაგრამ ამავე დროს, შეიძლება მათი გამრავლება, რათა ზიანი მიაყენო მტრებსა და უცხოელებს. ერთი შეხედვით, ბუზები და მწერები ისეთ უბედურებას წარმოადგენენ, რომ გვიჭირს გაგება, თუ რატომ არსებობენ ცერემონიები, რომლებიც მათ გამრავლებას ისახავენ მიზნად... თუმცა, არ უნდა დაგვავიწყდეს რომ ბუზები და მწერები, მიუხედავად მათდამი ზიზღისა, მჭიდრო კავშირშია იმასთან, რისი მოპოვებაც აბორიგენს ყველაზედ უფრო მეტად სჭირდება, განსაკუთრებით წლის გარკვეულ პერიოდებში, ეს გახლავთ ძლიერი წვიმა (53,96,97). აღსანიშნავია ისიც, რომ უმრავლესობა ტოტემური ცხოველების სახეობებისა არ გვთავაზობს კარგად გამოკვეთილ **ეკონომიკურ ინტერესს**. მაგალითად, ნუერთა ტომში არანაირი კარგად გამოკვეთილი გამოყენებითი ფაქტორი ტოტემთა არჩევაში არ დომინირებს. ძუძუმწოვრები, ფრინველები, თევზები, მცენარეები და ნუერთათვის ძალზედ საჭირო არსებები არ ფიგურირებენ მათ ტოტემთა რიცხვში. შესაბამისად, დაკვირვება ნუერთა ტოტემიზმზე არ ამტკიცებს იმ მკვლევართა მოსაზრებას, რომლებიც უმეტესწილად ანდა პრინციპულად ხედავენ ტოტემიზმში ემპირიული ინტერესების რიტუალურ გამოხატულებას (53,117). **მსგავსების იდეაც**, რასაც ობიექტურად აღიქვამ ადამიანებსა და ტოტემებს შორის, პრობლემატურად გამოიყურება ახანდეს ტომის წევრებში, რომლებიც თავიანთი ტოტემების რიცხვში ითვლიან წარმოსახვით ცხოველებს: ქონრიანი გველი, გველი –

ცისარტყელა, წყლის ლეოპარდი, ცხოველი – მეხი (53,116). რედკლიფ-ბრაუნი ცდილობს ერთ-ერთი ავსტრალიური ფრაგრიის ტოტემები – შევარდენი და ყორანი, ახსნას **სტრუქტურალისტური მეთოდით**, იშველიებს რა მითო-ეთნოგრაფიულ კონტექსტს. კერძოდ მას მოჰყავს დასავლეთ ავსტრალიური მითის ერთი ვერსია, რომელიც წარმოგვიდგენს შევარდენისა და ყორნის (მამრი) ურთიერთობას; პირველი მათგანი – მეორის ბიძაა დედის მხრიდან და ასევე მისი პოტენციური სიმამრიც, თუკი მოხდება სასურველი შეუღლება დედის ძმის ქალიშვილთან. სიმამრს, რეალურსა თუ პოტენციურს, უფლება აქვს მოსთხოვოს თავის სიძეს საჩუქრები საკვების სახით და ამიტომაც შევარდენი უბრძანებს ყორანს მოუტანოს მას კენგურუ-ვალაბი. წარმატებული ნადირობის შემდეგ, ყორანი ცდუნებას ემონება: ის ნანადირევს მიირთმევს, მაგრამ თავს აჩვენებს თითქოს ნადირობიდან ხელცარიელი დაბრუნდა. მაგრამ ბიძას ამის არ სჯერა და ეკითხება თუ რას ნიშნავს მისი დამრგვალებული მუცელი. ყორანი პასუხობს, რომ შიმშილის დასაოკებლად მან მუცელი აკაციის ქერქით ამოივსო. თუმცა ეჭვიანი შევარდენი იწყებს დისშიშლის მუცლის ღიტინს და ისიც ხორცს ამოარწყვეს. დასჯის მიზნით, შევარდენი დამნაშავეს ისვრის ცეცხლში და იქ ამყოფებს იქამდე, სანამ მას თვალები არ გაუწითლდება და ბუმბული არ გაუშავდება. მაშინ ყორანს ტკივილისგან ყვირილი აღმოხდება, რომელიც ამიერიდან მისთვისაა დამახასიათებელი. შევარდენი კი ადგენს, რომ ყორანი ამიერიდან თავად აღარ ინადირებს, არამედ მოიპარავს სხვათა ნანადირევს. მას შემდეგ ასეც ხდება. ამ მითის გაგება შეუძლებელია, აღნიშნავს რედკლიფ-ბრაუნი, თუ არ მივმართავთ ეთნოგრაფიულ კონტექსტს. ავსტრალიელი თავს თვლის “ხორცისმჭამელად”, ხოლო შევარდენიც და ყორანიც, როგორც “ხორცისმჭამელი” ფრინველები, მისი ძირითადი კონკურენტები არიან. როცა აბორიგენები ნადირობენ და წვავენ ჯუნგლებს, მალევე გამოჩნდებიან შევარდენები, რათა შეეცილონ მათ ნანადირევ ფრინველში, რომელიც ცეცხლის ალს უსხლტება: ისინიც მონადირეები არიან. ცეცხლისგან შორიახლოს, ხეებზე შემომჯდარი ყორნები კი ელოდებიან როდის დანაყრდებიან სხვათა ნადიმის ხარჯზე. ამ ტიპის მითები შეიძლება შევადართო მსგავსი სტრუქტურის მქონე სხვა მითებსაც, თუმცა მათში მონაწილეებად სხვა ცხოველები გვევლინებიან. ცხოველურ სახეობებს შორის არსებული მსგავსება და განსხვავება იხსნება მეგობრობისა და კონფლიქტის, სოლიდარობისა და დაპირისპირების ცნებებში, ანუ, ცხოველთა სამყაროს ცხოვრება წარმოდგენილია სოციალური კავშირების სახით, ისეთით, როგორიც პრევალირებს ადამიანურ საზოგადოებაში – ასკენის

რედკლიფ-ბრაუნი. საკითხისადმი ამგვარ ეთნოგრაფიულ მიდგომას ლევი-სტროსის აზრით დამაჯერებლობა აკლია, ვინაიდან შედეგი რომ მივიღოთ, ბუნებრივი სახეობები კლასიფიცირებულნი უნდა იყვნენ დაპირისპირებული წყვილების სახით, და ეს შესაძლებელია იმ პირობით, თუკი ირჩევინ სახეობები, რომლებსაც გააჩნიათ სულ ცოტა ერთი საერთო ნიშან-თვისება, რაც შეპირისპირების საშუალებას იძლევა. პრინციპი ნათელია შევარდნისა და ყორნის მაგალითზე, რომლებიც არიან ხორცისმჭამელი ფრინველები, თუმცა მაინც განსხვავდებიან ერთმანეთისგან: პირველი – როგორც მტაცებელი, მეორე – როგორც მძორის მჭამელი. მაგრამ როგორ ავხსნათ წყვილი: ღამურა – ბუ? რედკლიფ-ბრაუნი აღიარებს, რომ თავიდან ცდუნებას აჰყვა როცა მათი საერთო ნიშან-თვისება დაინახა იმაში, რომ ორივე ღამის ფრინველია. თუმცა, ახალი სამხრეთ უელსის რეგიონში, როგორც მდედრობითი ტოტემი, სწორედ ბელურის მსგავსი დღის ფრინველია შეპირისპირებული ღამურასთან: მართლაც, სწორედ ამ ბელურის მსგავსმა ფრინველმა ასწავლა ქალებს ხეზე ასვლის ხელოვნება. ინფორმატორის ახსნით გათამამებული რედკლიფ-ბრაუნი კითხულობს: ”რა მსგავსებაა ღამურასა და “ბელურას” შორის?” რაზედაც ასეთი უცოდინრობით გაოგნებული აბორიგენი პასუხობს: “შეხედეთ მაინც! ისინი ორივე ხეების ფულუროში ცხოვრობენ!” მართალია, **ასოციაციურ ფსიქოლოგიას** მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ტოტემისტური კვლევების თვალთახედვით, შენიშნავს ლევი-სტროსი, მაგრამ სტრუქტურალური ანალიზის დროს შეუძლებელია ფორმა შინაარსს დააშორო. ფორმა არა გარეთ, არამედ შიგნითაა. იმისათვის, რომ ჩავწედეთ ცხოველთა დასახელებების მიზეზს, საჭიროა მათი კონკრეტული განხილვა, ვინაიდან ჩვენ უფლება არ გვაქვს გადავლახოთ ზღვარი, რომლის იქით განუკითხაობა მეფობს – შენიშნავს ლევი-სტროსი და იქვე დასძენს, რომ რედკლიფ-ბრაუნი არ ხსნის იმას, ზოგიერთი ავსტრალიელი ტომი რატომ ხედავს ადამიანურ მდგომარეობასა და ცხოველურ ცხოვრებას შორის მსგავსებას ხორცის ჭამისკენ მიდრეკილებაში, მაშინ როცა სხვა ტომები მათ შორის მსგავსებას ხედავენ საცხოვრებელი ადგილის ნიშნით. თუმცა მისი ჩვენება ფარულად მაინც უშვებს, რომ ეს განსხვავება უკვე ღირებულია და რომ ვყოფილიყავით საკმარისად ინფორმირებულნი, შევძლებდით მის დაკავშირებას ასევე სხვა განსხვავებებთან, რომლებსაც აღმოვაჩინეთ ორი მოცემული ჯგუფის შესაბამის რწმენებში, მათ უნარებში ანდა გარემოსთან მათ დამოკიდებულებებში (53,134). შესაბამისად, ასკნის, ლევი-სტროსი, **ტოტემური ცხოველები აღარ არიან მაინც და მაინც ის არსებები, რომლებსაც ეშინიათ ან**

რომლებითაც აღფრთოვანდებიან და რომლებისკენაც ძალზედ ისწრაფვიან: მათი გრძნობისმიერი რეალობა წარმოშობს ცნებებსა და კავშირებს, რომელთა წვდომა შეიძლება თეორიული აზროვნებით, დაკვირვების მონაცემებიდან გამომდინარე. დაბოლოს, გასაგები ხდება, რომ ბუნებრივი სახეობები ირჩევიან არა იმიტომ, რომ “საჭმელად ვარგისნი არიან”, არამედ იმის გამო, რომ “ვარგისნი არიან, რომ იაზროვნო” (53,128,130,132).

ამრიგად, თუკი დიურკემს ტოტემის ცნება, როგორც საზოგადოების კოლექტიური “სულიერი ემბლემა” ღმერთის გაგებამდე მიჰყავს, ლევი-სტროსისტოვის იგი მომდინარეობს განსჯიდან და მოთხოვნებს, რომელსაც ის პასუხობს, ხერხი, რომლითაც ის ცდილობს მათ დაკმაყოფილებას, უპირველეს ყოვლისა ინტელექტუალური ხასიათისაა. ამ თვალსაზრისით, მას არაფერი აქვს არქაული და შორეული. მისი სურათი პროეცირებულია, და არა მიღებული; ის გარედან არ იძენს საკუთარ არსს. ვინაიდან, თუკი ილუზია ფარავს ერთ ნაწილს ჭეშმარიტებისას, ეს უკანასკნელი ჩვენს გარეთ კი არ არის, არამედ ჩვენშია (53,153). იმოწმებს რა გლედის რეიჩარდს, ლევი-სტროსი ასკვნის, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ძალიან ბევრია დაწერილი ტოტემიზმზე, გარემოებები რომლებშიც იგი ვლინდება მრავალსახოვანია მსოფლიოს ნებისმიერ კუთხეში; მსგავსებები ამ გარემოებებში ზედაპირულია და ბევრნაირ კონტექსტში შეუძლიათ გამოვლინება, რის გამოც აბსოლუტურად შეუძლებელია მათი ერთ კატეგორიაში მოთავსება (53,13). იმავე აზრს იზიარებს ტოტემიზმის მეორე ფრანგი მკვლევარი ვან გენეპი: “ტოტემიზმმა უკვე გამოსცადა არაერთი მეცნიერის საზრიანობა და გამომგონებლობა; არის საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ასე გაგრძელდება კიდევ მრავალი წელი” (53,13).

ტოტემიზმზე, როგორც რელიგიურ სისტემაზე საუბარი ქართულ რეალობასთან მიმართებაში გამორიცხებულია, მით უმეტეს, როცა მეცნიერებს, ტოტემიზმის როგორც ჩამოყალიბებული რელიგიურ-სოციალური სისტემის დანახვა, თვით ავსტრალიაში და ჩრდილო ამერიკის ქვეყნებშიც კი უჭირთ, სადაც თავად ტოტემიზმი ჩაისახა. მიუხედავად ამისა, ტოტემიზმის გარკვეული ნიშნები ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალაშიც შეიძლება მიკვლევულ იქნას. ასე მაგალითად, ის ფაქტი, რომ სვანეთში მგლის მკვლევლობა ტაბუირებული იყო, ვ. ბარდაველიძეს ტოტემიზმის ნაკვალევად მიაჩნია: „□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□, □□□□□□ □ □□□□□ □□□□□□□□, □□□□□□□□□□, □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□ □ □□□□□

„...“ (12,45). დამოწმებულ ციტატაში ყურადსაღებია ისიც, რომ მობოდიშების ტექსტში სვანი მოკლულ მგელს როგორც „ოჯახის წევრს“ ისე დაიტირებს, რითაც თითქოს საზგასმულია ტოტემად აღიარებულ ცხოველთან ნათესაობის იდეაც. სვანეთში დაფიქსირებულ რიტუალში: *აშანგელო, შაშანგელო*, რომელიც მგლის რიტუალურ მკვლევლობას უკავშირდებოდა, ვ. ბარდაველიძე ასევე ტოტემიზმის გამოძახილს ხედავდა. ავტორის თვალსაზრისს მხარს უმაგრებს ისიც, რომ ამ საწესო მკვლევლობას კოლექტიური ქმედების ხასიათი ჰქონდა: „...“ (12,45).

თუკი მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ ტოტემი, უწინარეს ყოვლისა, არის გარკვეული ემბლემა, სვანური საწესო დროშა – ლემი, რომელზედაც მგლის სიმბოლო იყო გამოსატული, ტოტემურ ნიშნად შეიძლება მოვიხაროთ. იგივე ითქმის, სვანების მიერ მგლის ტყავის ტარების ტრადიციაზეც(12,45), ვინაიდან სხვადასხვა მნიშვნელოვანი გარემოებების დროს, კლანის წევრი

ერიდებოდნენ ვეფხვისა და მგლის მოკვლას. ამ ცხოველების მონადირებას ტაბუ ედო. ყოფას განსაკუთრებით აქტიურად მგელთან დაკავშირებული მასალა შემორჩა. ვ. ბარდაველიძეს მოტანილი აქვს მოხუც სვანთა ნაამბობი ამ საკითხზე. ისინი თვლიდნენ, რომ მგელს აქვს ადამიანის სასიკეთოდ მომართული რაღაც მაგიური ძალა, მგლები ადამიანს ეხმარებიან და მფარველობენ, ასევე იციან „სისხლის აღება“ მოკლული თავისიანისთვის. სვანები ყოველთვის ცდილობდნენ არ მოეკლათ მგელი არა იმის გამო, რომ მათგან შურისძიებისა ეშინოდათ, არამედ იმის გამო, რომ ხალხური ჩვეულებით მგლის მოკვლას ერთგვარად ერიდებოდნენ. მონადირე მოკლულ მხეცს, ისევე, როგორც ვეფხვს, თავზე დაადგებოდა, ქუდს მოიხდიდა, ებოდიშებოდა, არწმუნებდა, რომ მკვლელობა შემთხვევით მოხდა, რადგან ისევე არ უნდოდა მისი მოკვლა, როგორც საკუთარი ძმისა. შემდეგ მგელს ოჯახის წევრებით დაიტირებდა, ტყავს გახდიდა და ხორცს უსათუოდ დაფლავდა. ასეთივე წესით, როგორც ვნახეთ ვეფხვის მიმართაც სრულდებოდა. როგორც აღვნიშნეთ, ამ მომენტებს ვ. ბარდაველიძე ტოტემიზმთან აკავშირებდა, რაც საეჭვოა. შესაძლოა აქ დარჩენილი იყოს ოდესღაც არსებული რწმენათა ინერცია, მაგრამ ნადირთან ნათესაური კავშირის აღნიშვნა ფორმალურია და არა სისხლისმიერი, არც მასთან იგივეობის გრძნობა ჩანს, რაც ასე ახასიათებს ტოტემიზმს. შემოვლა, ყველა სახლის კარწინ სიმღერა და ყველასაგან მგლის მკვლელობისათვის ტყვია წამლის გადაცემა უფრო სათემო წარმოდგენებზე მიგვითითებს, ვიდრე საგვარეულოზე და მთლიანად ემთხვევა დღესასწაული შესრულების სვანეთში მიღებულ წესს. ცხადია, ეს ცხოველები ოდესღაც შესაძლოა მართლაც იყვნენ ტოტემური ობიექტები, მაგრამ ჩვენთვის ხელმისაწვდომ მასალაში კონკრეტული დარღვეულია, დამახასიათებელი სოციალური გარემო აღარ არსებობს, იგი მთლიანად გარდასახულია და მისი სოციალურ-ისტორიული მახასიათებლები სულ სხვა საზოგადოებრივ დონეს ადასტურებს. რაც შეეხება მგელთან, მის ბეწვთან, ბრჭყალთან დაკავშირებულ წარმოდგენებს, მათი არსებობა სვანეთში ჯერ კიდევ 1882 წელს დააფიქსირა რ. ერისთავმა. მათი ამ სახით არსებობა ჩვეულებრივი მოვლენაა ნებისმიერი საზოგადოებისათვის“(85,136).

ვფიქრობ, მაშანგელის რიტუალში გარკვეული ტოტემური ნიშნები მაინც შეიძლება დავინახოთ თუკი მგლის საწესო მკვლელობას მივიჩნევთ საკრალურ ტოტემურ ცხოველთან ზიარების გამოვლინებად. ამასთან, მგლის, როგორც საკუთარი „ოჯახის წევრის“ დატირების ფაქტი, ისევე როგორც ამ ცხოველის ტყავის ტარების ტრადიციაც ასაკოვანი სვანების მიერ, სწორედ ერთ დროს

საკრალურ ცხოველთან მიმსგავსების სურვილით უნდა ყოფილიყო ნაკარნახევი, რაც ნებაუნებურად ტოტემისტურ რწმენა-წარმოდგენებთან გვაბრუნებს. საკითხთან დაკავშირებით არ არის გამორიცხული მეგლ-ძაღლი ყოფილიყო, სოციალურ-რელიგიური განვითარების გარკვეულ ეტაპზე, გვარის, თემის, ტომის ერთიანობის სიმბოლო-ტოტემი. ამის დასტურად შესაძლოა მივიჩნიოთ გვარის დაშლის, გაყოფის დროს ძაღლის ორად გაკვეთის რიტუალი, რომელიც დაფიქსირებულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში (110,27). ამავე სულისკვეთების გამომხატველია ხეთების მეფე ხათუსილის ანდერძიც: “გვარი, დაე, ერთიანი იყოს ვითარცა მგლისა!” (30,56).

ტოტემური ცნობიერების გამოძახილი უნდა იყოს, მ. ჩიქოვანის აზრით, მონადირეთა მიერ მოკლული ცხოველის საჯაროდ ხმით დატირება და სინანულის თხოვნა ჩადენილი დანაშაულის გამო. ვეფხვის ამგვარი მკვლევლობისა და დატირების რიტუალი დაფიქსირებულია კახეთსა და სვანეთში: „ნეტა, შენ მაგივრად შვილი მოგვეკლა, ნეტავ, ჩვენი დედ-მამა დახოცილიყო, ნეტავ ის ჩვენი სახლ-კარი დაგვეწვა, ისევ ჩვენი თავი მოგვეკლა“. მაგიური ტექსტის ხმამაღლა წარმოთქმით ადამიანის მოქმედება ერთგვარად გაბათილებულია და ამდენად ტოტემმა მონადირე არ უნდა დასაჯოს (104,257,258). ამასთანავე, შენიშნავს ავტორი, ძველი დატირებისგან განსხვავებით, ახლა თხოვნა-ვედრება არა უშუალოდ ნადირს, ტოტემს მიემართება, არამედ მათ მფარველ ღვთაებებს; ერთდროულად - ქრისტიანულ მაცხოვარსა და წმ. გიორგის, წარმართულ დაღსა და აფსათს. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქალ-ღვთაება დალი სიმბოლიზირებული იყო ჯიხვის სახით. ცხოველის სახით ხშირად იგულისხმებოდა ნაყოფიერების უძველესი მფარველი და განმასახიერებელი ქალღვთაება. საყოველთაოდ ცნობილია კრეტული ქალღვთაების კავშირი ჯიხვისებურ ცხოველთან, ბერძნული არტემიდეს კავშირი შველთან და ა.შ., რაზედაც ყურადღებას ამახვილებს ი. სურგულაძე (86,121,124). აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქართველთა წარმართული წარმოდგენებით კლდის ანგელოზი, ნადირთ ანგელოზი ხშირად გულისხმობდა არაჩვეულებრივი სილამაზის ჯიხვს, არჩვს და სხვ. (39,149).

სამონადირეო მითოსიდან ყურადღებას იქცევს შეჭმული ნადირის მათრახის დაკვრით გაცოცხლების იდეა, რომელიც უნივერსალურია არა მხოლოდ კავკასიისათვის, არამედ მთელი მსოფლიოს ხალხების კულტურებისათვის: „კავკასიური მასალისათვის ტიპურია სიუჟეტები, სადაც მოკლული და შეჭმული ცხოველის გაცოცხლება ღვთაებათა მიერ ხდება

ძვალისა და ტყავის, როგორც სასიცოცხლო მინიმუმის ბაზაზე. საგანგებო ყურადღების ღირსია ეპიზოდები, რომელთა შესაბამისად, ნადირთა ღვთაებები სანათესაო (საოჯახო) ჯგუფია და საერთო ცეცხლთან მჯდომთ აქვთ საერთო ტრაპეზი. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ღვთაებები იცავენ სტუმართმოყვარეობისა და მასპინძლობის იმ წესებს, რომლებიც ადებულ რეგიონში მოქმედებენ, რაც თავის მხრივ ხაზს უსვამს მასპინძელი ჯგუფის ეგზოგამიურობას. ასევე საერთოა სიუჟეტთა უმრავლესობისათვის ცხოველის აღდგენის მექანიზმი და ამისთვის საჭირო იარაღი (მათრახი, ჯოხი, წიკაპლა). საკრალური იდეა, რომელიც მოქმედებაში მოყავს ნადირთა მწყემსების კოლექტივს, ტოტემისტურ წარმოდგენებში იღებს სათავეს. ტოტემური ცხოველის მაგიური საშუალებებით აღდგენა-გამრავლება ტოტემური ჯგუფის ძირითადი რელიგიური კვლავმწარმოებლური აქცია იყო“ (86,61).

ტოტემური ცნობიერების თანახმად, ადამიანი ექვემდებარებოდა საერთო შორეულ წინაპრებს, რომლებიც საკრალური ცხოველების სახით იყვნენ სიმბოლიზირებულნი; შესაბამისად, ცხოველი, როგორც აკრძალვის ობიექტი, წინაპართან ასოცირდებოდა, რომლის განადგურებაც იგივე მკვლელობის ტოლფასი იყო (53,110). სწორედ წინაპართა საფლავები იყო პირველი საკურთხევლები ვინაიდან კაცობრიობისთვის ცნობილი პირველი კულტი გარდაცვლილ წინაპართა სულები იყო (32,81,401). მითოსურ წინაპართა ცნება ჩართულია თავად იმ პრინციპებში, რასაც ეფუძნება ტოტემიზმი; ამ მითოსურ წინაპართაგან თითოეული არის ტოტემური არსება. წინაპრები თანდათანობით უახლოვდებიან და უერთდებიან ღმერთების რიგებს. დიდი ღმერთიც, თავადაც ერთ-ერთი, ოღონდ განსაკუთრებული მნიშვნელობის წინაპარია. მის შესახებ მოგვითხრობენ, როგორც ადამიანზე, რომელიც უდავოდ დაჯილდოვებული იყო ზეადამიანური შესაძლებლობებით, მაგრამ მიწაზე, სხვა ადამიანთა გვერდით, ჩვეულებრივი ცხოვრებით იცხოვრა (32,401). წინაპრის საკრალიზაციის მოტივს შესაძლოა ვხვდებოდეთ ხევესურეთში. ასე მაგალითად: „არხოტის მთავარანგელოზში ლოცულობენ ჯაბუშანურები და ხუცესსაც ამ გვარიდან ირჩევენ. მათი წინაპარი მგელა წმინდანი ყოფილა და მას ხატები თურმე ეცხადებოდნენ. მგელა დიდად გავლენიანი ხუცი ყოფილა და მისი სულის მოსახსენიებლად ჯაბუშანურები ფურთვაკეზე მიდიან და აქ მგელას საფლავზე საღრმთოს იხდიან“ (56,257). თვით სახელში – “მგელა” შეიძლება გარკვეული ტოტემური ნაკვალევი დავინახოთ, თუკი იმასაც მოვიგონებთ, რომ არხოტის მთავარანგელოზის ხატის გაღვანის ქვემოთ მთავარანგელოზის მწვერის

საფლავია, რომელსაც “მიქეელის მწვეარს” უწოდებენ და მის საფლავზე რელიგიური ხასიათის რიტუალებს ასრულებენ (56,257). მგელ/ძაღლის სიმბოლო განსაკუთრებით თავს იჩენს საქართველოს მთიან რეგიონებში. ამის ნათელი მაგალითია “ღვთაების რანგში” ამაღლებული მჭედელი პირქუში, რომელიც მგელაიშვილია და ხალხური ლექსი, როცა ტომის ბელადისგან და წინამძღოლისგან ითხოვენ მგლის მუხლის მობმას: “გაგვიძელ ბერო მინდიაგ, მუხლი მაიბი მგლისაო” (99,32). მფარველ ტოტემთან თვითიდენტიფიკაციის მაგალითები კი, როგორც აღინიშნა, ტოტემური რელიგიის ერთ-ერთი ძირითადი დამახასიათებელია თვისებაა. სახელი, რომელსაც ინდივიდი ატარებდა, არ იყო მიჩნეული უბრალო სიტყვად, პირობით ნიშნად, არამედ იგი აღიქმებოდა როგორც თავად ინდივიდის არსი. მსგავსად ამისა, როდესაც ადამიანი ცხოველის სახელს ატარებდა, მას აუცილებლად სჯეროდა, რომ თავადაც ამ ცხოველის ყველაზე უფრო დამახასიათებელი ნიშნების მატარებელი იყო. არსებობდა თვისობრივი შესაბამისობა ტოტემსა და მის მატარებელ ინდივიდს შორის: „ტოტემისტური პრობლემის ჭრილში განიხილავს ლევი-სტროსი ადამიანთა საკუთარი სახელების საკითხს. მისი აზრით, საკუთარი სახელები არის არა იმდენად ლინგვისტიკის, რამდენადაც ეთნოლოგიის საკვლევი. ამას მკვლევარი ორმაგ პარადოქსს უწოდებს. ყველა პირველყოფილი საზოგადოება საკუთარი სახელების წარმოშობას კლანის აღმნიშვნელ ცხოველს უკავშირებს. „მელანეზიაში ყოველი ინდივიდი ატარებს თავისი კლანის ტოტემური წინაპრის, სულის, ჩიტის, ვარსკვლავის, ნივთის, ინსტრუმენტის სახელს. ერთსა და იმავე ინდივიდს შეიძლება ჰქონდეს 30 და მეტი სახელი, რომელთა ეტიმოლოგია აღის „საიდუმლო მითებამდე“. იგივე სიტუაციაა ავსტრალიაში: „თუ იცით არანდეს ენა, საკმარისია, გაიგოთ ნებისმიერი ადგილობრივი მკვიდრის სახელი, რომ გაიგოთ ვინაა მისი ტოტემი“. ცხადია, ინდივიდუალური სახელებები დამოკიდებულია იმავე სისტემებზე, რაზეც კოლექტიური სახელებები. ინდივიდუალური სახელი არის ნაწილი კოლექტიურისა. საკლასიფიკაციო სისტემაში საკუთარ სახელებს იმგვარივე სტრუქტურული ფუნქცია აქვთ, როგორც ტიტულებს. იმდენად, რამდენადაც საკუთარი სახელები წარმოდგებიან პარადიგმატული ერთობლიობიდან, ისინი წარმოქმნიან მაქმანს კლასიფიკაციის საერთო სისტემასთან“(107,33).

აქედან გამომდინარე, შესაძლოა შორეული ტოტემური ცნობიერების ანარეკლად მივიჩნიოთ ვახტანგ მეფის სახელი, რაც ირანულად მგლის ტანიანს (ვაპრკა-ტანუ) ნიშნავს (25,496), ისევე როგორც მის მუხარადზე მგლის

გამოსახულებაც. კავკასიაში, ისევე როგორც მსოფლიოს ბევრ ქვეყანაში, მგელი მიჩნეული იყო მოხერხებულობის, ვაჟკაცობისა და შეუპოვრობის სიმბოლოდ. ამის მაგალითს ხშირად ვხვდებით ქართულ ხალხურ პოეზიაში – ერთი ხევსურული ხალხური ლექსი, რომელიც ასპინძის ომს ეხება, ხევსურთა ჯარს, ხატოვანი სახით, როგორც „მგლებს“ ისე წარმოგვიდგენს:

„ერეკლე ბატონიშვილი ტახტზეით გარმამხდარაო,
იარაღები აუსხამ, ბაბლიას გადამჯდარაო:
კაცი ხევსურეთ წალალა: „თავ დამჭირდება ყმისაო“.
ქალაქს მიუა ბატონსა ჯოგი ლეგისა მგლისაო“ (56,40).

მე-17 საუკუნის ხევსურთა ცნობილი სახალხო გმირი – მარტია მისურაული ერთ ხალხურ ლექსში ასევე მგელთანაა შედარებული:

„ომს უზმენ მისურაულნი;
მარტია ბებრის მგლისასა,
შუბსა ჰკრავს, გააგდებინებს
ბელადსა ლეკებისასა“ (31,19).

„მგელთან“ ზემოაღნიშნული მეტაფორა თუშურ ფოლკლორშიც გვხვდება:

„ალვანში თუშის შვილები ხმაღს ულესავენ პირსაო,
წამოვიდოდა ბაკურა, ჯოგი თან მოსდევს მგლისაო“ (59,99).

საკითხთან დაკავშირებით, შეიძლება ისიც მოვიგონოთ, რომ ტოტემი როგორც საზოგადოების სოციალური დიფერენციაციის ერთ-ერთი საშუალება გარკვეული ელემენტის სახით თავს იჩენს ფშავ-ხევსურეთში, სადაც დიდი გვარების განაყარს, რიგ შემთხვევაში, ზოომორფული სიმბოლიკის ნიშან-კვალი ატყვია. ასე მაგალითად, ჭინჭარაულების დიდი გვარი გაყრილია ორ მთავარ ფრატრიად, ერთია – მგელიაურების გვარი, ხოლო მეორე კი – ყურდღელაურებისა (41,11).

ტოტემის პერიოდული მოკვლა და შეჭმა, რომელიც დროში წინ უსწრებდა ანთროპომორფული ღვთაებისადმი პატივისცემას, ტოტემური რელიგიის მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენდა (32,463). ამ მოსაზრებას ეხმიანება

ილორის წმ. გიორგის დღესასწაული. გადმოცემის მიხედვით, „სამსხვერპლო ხარი თავად წმ. გიორგის მიჰყავს ეკლესიის ეზოში. როცა სამსხვერპლო ხარს დაჰკლავენ მისი რქები და ხორცის მეტიწილი სამეგრელოს მთავარს ეკუთვნის, ხოლო დანარჩენ ხორცს წვრილ-წვრილად ჭრიან და სოფელში ინაწილებენ. ამ ხორცს გაახმობენ კვამლზე და დიდის სასოებით შეინახავენ ავადმყოფობის დროს მოსახმარად. დარწმუნებულნი არიან, რომ იგი საუკეთესო წამალია“ (57,30). სამსხვერპლო ცხოველი წარმოადგენდა უძველესს ტოტემურ ცხოველს, ყველაზე პრიმიტიულ ღმერთს, რომლის მოკვლით და შეჭმით კლანის წევრები ანახლებდნენ და ამტკიცებდნენ თავიანთ ღვთისმსგავსობას (91,172). აღსანიშნავია ისიც, რომ ს. მაკალათიას მიხედვით, სამსხვერპლო ხარი იკვლებოდა იმ პირის მიერ, რომლის ოჯახსაც ოდიოგანვე ეკუთვნოდა ეს ხელობა. იმ ოჯახშივე ძველიდან დარჩენილია ნაჯახი, რომლითაც უნდა დაიკლას ხარი და რომელსაც ინახავენ როგორც **სადეთო ნივთს** და სხვაზე არაფერზე არ ხმარობენ. შესაბამისად, კოლხურ-ყობანურ სარიტუალო ცულებზე გამოსახული ზომორფული გამოსახულებები (ძაღვი, მგელი, გველი, ცხენი ირემი და სხვ.) შეიძლება გარკვეულწილად ტოტემური რელიგიის ნიშან-კვალს ატარებდნენ, ვინაიდან, როგორც უკვე აღინიშნა, ტოტემური ორნამენტები გვაგრძნობინებენ, რომ ტოტემი არ არის მხოლოდ სახელდება და ემბლემა – რელიგიური ცერემონიების მსვლელობის დროს ისინი ასრულებდნენ ტოტემის როლს, რომელიც იმავედროულად წარმოადგენდა კოლექტიურობის იარღიეს და ჰქონდა რელიგიური ხასიათი. მართლაც, ტოტემთან მიმართებაში იყოფიან საგნები საკრალურად და პროფანულად. ტოტემი არის თვით ტიპი საკრალური საგნისა. როგორც ამას შენიშნავს ი. სურგულაძე, “საგანგებოდ გაფორმებული ცული საკულტო დანიშნულების იყო და მის მხატვრობას კოსმოგონიურ-მითოლოგიური ასპექტი გააჩნდა” (86,184), რომელიც სათავეს შესაძლოა სწორედ ტოტემური რწმენა-წარმოდგენებიდან იღებდეს. არსებობს მეცნიერთა შეხედულება, რომლის თანახმადაც ზომორფული მოტივები კერამიკულ თუ ლითონის ნივთებზე ტოტემური წარმოდგენების ბაზაზე იქმნებოდა. თუმცა საკითხთან დაკავშირებით, ი. სურგულაძეს მიაჩნია, რომ ზომორფული სიმბოლიკა, რომელმაც ადრემიწისმოქმედთა კერამიკაში მოიკიდა ფეხი და იშვიათი მრავალფეროვნებით აისახა ბრინჯაოს კულტურებზე, ჩამოყალიბდა არა ძველი, ტოტემური რწმენების საფუძველზე, არამედ აღმოცენდა ახალ სამეურნეო პირობებში, როგორც საზოგადოების მიერ ბუნების შეცნობის ახალი დონის შედეგი (86,135).

ზემოთ მოყვანილი მაგალითებიდან გამომდინარე, მხოლოდ ფრაგმენტული სახით შეიძლება გამოვყოთ რიგი კომპონენტებისა, რომლებიც შესაძლოა დღეს არსებული ტოტემური სისტემის სქემაში მოვაქციოთ. მართალია საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული რიტუალები, სადაც თავმოყრილია ცხოველთა კოლექტიური მოკვლის, ცხოველის ხორცის საყოველთაო სავალდებულო შეჭმის, ცხოველის გაცოცხლებისა და ასევე სქესთა ურთიერთობის იმიტაციის ეპიზოდები, თუმცა მათი აღდგენა-რეკონსტრუირება ერთიანი ტოტემური ცნობიერების დონეზე მაინც ვერ ხერხდება. ასე მაგალითად, ნაყოფიერებასთან დაკავშირებულ ბერიკაობის ქართულ დღესასწაულში ზომორფული ელემენტები აშკარად თავს იჩენენ, თუმცა არა იმ მკაცრად განსაზღვრული მაგიურ-რიტუალური სახით, რომელსაც ვხვდებით ავსტრალიის, კერძოდ არუნტების ტომში, „ინტიჩიუმას“ სახელით(32,454), რომელიც გულისხმობდა ცერემონიათა ციკლს, მიმართულს განაყოფიერებისა და ტოტემური სახეობების გამრავლებისთვის. თუმცა, ბერიკაობის ციკლის ერთი რიტუალი აშკარა მსგავსებას იჩენს „ინტიჩიუმას“ ციკლის რიტუალთან: საქმე ეხება „ფურთხით“ განაყოფიერების აქტს. ასე მაგალითად, ბერიკაობის სვანური ციკლის მთავარ პერსონაჟს, „საქმისაის მიართმევენ ძღვენს, რომელზედაც დევს ყველი. იგი აიღებს ხელში ყველს და დაილოცება. ამის შემდეგ ყველს დაღეჭავს და აქეთ-იქით იფურთხება. ხალხი ცდილობს მისი ფურთხი მოიხვედროს. ამბობენ: ვისაც საქმისაის ფურთხი მოხვდა, კარგია და ვისაც არა – ცუდია მისთვისო“ (81,33). მსგავსი რიტუალი აღწერილი აქვს ე. დიურკემს ავსტრალიის ტომებში, ადრესაგაზაფსულო დღეობათა ციკლში: „ინტიჩიუმას რიტუალის დროს, მარაების ტომში (ავსტრალიის ტომები) ცერემონიის შემსრულებელი მიდის საკრალურ ორმოსთან, ამოიღებს წყალს, ჩაიგუბებს პირში და იფურთხება ყველა მიმართულებით. ასევე კარტოფილის გასამრავლებლად, ბელადი იღებს ერთს, კბენს და ნაკბენებს ყველა მხარეს ისვრის. ინტიჩიუმას რიტუალები მიმართულია ტოტემური სახეობების გამრავლებისთვის და ნაყოფიერებასთანაა დაკავშირებული“(32,456). რა თქმა უნდა, წარმოდგენილი რიტუალური მსგავსება მხოლოდ ეპიზოდურია და არც იძლევა რაიმე წინაპირობას იმისათვის, რომ ქართულ ეთნოგრაფიულ რეალობასთან მიმართებაში ტოტემიზმის გარშემო სერიოზული მსჯელობა წამოვიწყოთ.

ერთადერთი, რაც ტოტემიზმზე შეიძლება მეტ-ნაკლები ალბათობით ითქვას, შენიშნავს საკითხთან დაკავშირებით რ. ცანავა, არის ის, რომ „იგი წინაკლასობრივ საზოგადოებაში ჩამოყალიბებული ყველაზე ადრეული

მსოფლადქმამ (ამიტომაც სქელი ბურუსით მოცული), რომელსაც საფუძვლად უდევს ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის მიერ საკუთარი თავის ცოცხალ ბუნებასთან მისადაგება-მარკირების იდეა. რაკი ტოტემი ცხოველი (მცენარე, ნივთი) ამ მარკირების სისტემაში ზის და ის ჩვენთვის ცნობილი თუ უცნობი უამრავი ასოციაციის მთავარი მიზეზია, შესაბამისად, შეგვიძლია ჩავთვალოთ, რომ ტოტემური არსება არის **სიმბოლო**. ჩვენ უნდა შევეგუოთ აზრს, რომ ე.წ. „ტოტემური“ სიმბოლიკის ბოლომდე ახსნას ვერ შევძლებთ“(107,35). სწორედ ეს ტოტემური სიმბოლოები ქმნიან წინაკლასობრივი საზოგადოების სოციალურ-რელიგიური ცხოვრების ძირითად მახასიათებლებს, რომელთა ნიშნებიც სხვადასხვა სახით შემოინახა მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნების მითო-რიტუალურმა სისტემამ და მაგიურმა რწმენა-წარმოდგენებმა.

1. მბლის კულტი ქართულ მითსა და ფოლკლორში

1) „ყურშას“ მითიური სახე და ღვთაება კვირიასთან მისი მიმართება

როგორც ე. ვირსალაძე შენიშნავს „ყურშასთან“ დაკავშირებული მითოლოგიური მოტივი ერთ-ერთი ნიმუშია ქართველური ტომების საერთო უძველესი ფოლკლორული მარაგისა“(39,54). მისი პირველწყაროა ქართული სამონადირეო ეპოსი, თუმცა ასევე ვლინდება ნაყოფიერებასთან დაკავშირებულ ადრესაგაზაფხულო ღვთაებათა ციკლშიც, რომელიც თავის მხრივ, კვირიას, ბერიკას სახელებს უკავშირდება. ვფიქრობთ, ამ უკანასკნელთან კავშირზე უნდა მოწმობდეს ყურშას „ღვთაებრივი ნიშნებიც“.

„ყურშას“ მოტივი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვანაირად იშლება, თუმცა მეტ-ნაკლებად საერთო სიუჟეტური ქარგა აქვს. არსებულ თქმულებათა თანახმად, ყურშა ორბის, ყორნის ან ზღაპრული ფასკუნჯის შვილია, ფრთოსანი ლეკვი, რომელიც დროდადრო გამოიჩეკება ხოლმე ბუდეში და ღედა ჩიტი მას ბუდიდან გადმოაგდებს; ფრთოსან ლეკვს მონადირე იპოვნის და გაზრდის. ყურშას იღბალი მოაქვს ნადირობაში, მაგრამ ერთხელაც ის თავის პატრონს დაეკარგება. მონადირე მის კვალს იპოვის გაუყვება და მაღალ კლდეზე აღმოჩნდება, საიდანაც უკან დასაბრუნებელ გზას ვეღარ პოულობს, დაკლავს ყურშას, მაგრამ ვერ შეჭამს და ბოლოს იღუპება. მითიურ ყურშას ყურ-ტუჩი ოქროსი ასხია, ყურშას თვალები “მთვარის ან საცრის ოდენაა”, ყურშას ყეფა “რუხუნსა გავდა ცისასა”, ყურშას წარბები გველებია. ჩვენს თვალწინ ნათლად იხატება მითიური ფრთოსანი ძაღლი მთვარის ოდენა თვალებითა და ქუხილის მსგავსი ყეფით. ამ ძაღლის გამოხატულებას ე. ვირსალაძე მრავალ უძველეს ქართულ არქეოლოგიურ ძეგლებზე ხედავს. ასეთია, ავტორის აზრით, კოლხურ ცულებზე დაცული ძაღლის გამოსახულება, ასეთია ბრინჯაოსგან თუ რკინისაგან გამოქანდაკებული ძაღლის გამოსახულებანი, რომელიც უხვად არის მოპოვებული როგორც

საქართველოს ტერიტორიაზე, ისე სხვა ხალხთა არქეოლოგიურ ძეგლებში (39,66).

ჩვენი აზრით, “ყურმას” მითიური სახე უნდა მოწმობდეს მგელ/ძაღლის უძველესი კულტის არსებობაზე საქართველოში. ამ კულტს, როგორც ქვემოთ მოყვანილი მასალა მიგვანიშნებს, მიკვეთრად გამოკვეთილი სოლარული ასპექტები აქვს. ამის დასტურად მიგვაჩნია ქართულ სახვით ხელოვნებაში, კერძოდ ბრინჯაოს სარტყელების და ცულების დეკორში, მგელ-ძაღლების გვერდით, მზის გამოსახულებები (სურ.№1)². მზესთან და ცეცხლის სტიქიასთან მგელ/ძაღლის კავშირის გამომხატველია საქართველოში ძაღლის გავრცელებული სახელები: აღმასა, ბროლია, მურია და სხვ. აქვე გავიხსენოთ ნადირის პირის შესაკრავი ქართული ხალხური შელოცვის ტექსტი, სადაც მოცემულია მგლის “მზიური” ხასიათი: “მგელი მოვა მგელოსანი, თვალი მოაქვს ცეცხლოსანი, კბილი მოაქვს ოქროსანი”(100,242).

როგორც ცნობილია, მგელი გამოირჩევა არაჩვეულებრივი მხედველობის უნარით, დიდი ფიზიკური ძალით, მოხერხებით და ამტანობით. სვანეთში გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენებით “მგელს შეუძლია 12 მთის გადაღმით მომხდარი განჭვრიტოს და გაიგოს, ანუ ეს ის მანძილია, რომლის გარბენაც მგელს ერთ დამეში შეუძლია”(12,44). საქართველოში და ზოგადად კავკასიაში იკვეთება მგელ/ძაღლის კავშირი ღომთან, რომელიც ასევე მზის ზომორფული სიმბოლოა. ამაზე მიუთითებს თუნდაც მგელ-ღომის გამოსახულება ვახტანგ გორგასლის მუზარადზე. ჩენებისთვის ღომი იგივე მგელია, ოღონდ ფაფრიანი(38,112). აქვე აღვნიშნავთ, რომ მგლისა და ღომის ამგვარი კავშირი შეინიშნება სხვადასხვა კულტურებში. ასე მაგალითად, ეტრუსკული რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, ზოდიაქოს ცენტრალური ფიგურა – ღომი, მგლით ან ქიმერით ჩაინაცვლება ხოლმე(90,29). შესაძლოა სვანებში დაფიქსირებული მგლის ერთ დამეში 12 მთის შემორბენის უნარი და მისი არაჩვეულებრივი მხედველობა ასევე უკავშირდებოდეს ეკლიპტიკას, მზის წლიურ ზოდიაქალურ ციკლს, რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს მგლის კავშირს მზესთან. შემთხვევითი არც ის უნდა იყოს, რომ ჰერაკლე გმირობათა 12 საფეხურიან ციკლს ასრულებს სწორედ ჰადესის მგელ-ძაღლის, კერბეროსის ამოყვანით (18,98). მგელ/ძაღლისა და ღომის კავშირზე მიუთითებს ასევე “სირიუსი, იგივე “ქოფაკის ვარსკვლავი”, რომელიც ცაზე იმ დროს ჩნდება,

² იხ. ი. ი. ბიბილაძე, ბიბილაძე ივანე ბიბილაძე, ბიბილაძე ივანე (ი. ი. ბიბილაძე ბიბილაძე), «ბიბილაძე», 1984, სურ. 3, გვ. 13.

როცა მზე შედის ლომის ზოდიაქოში (23 ივლისს), როცა განსაკუთრებული სიცხე იწყება. ამის გამო მგოსნები **ლომსა და ძაღლს** ხშირად აიგივებდნენ”(75,245).

როგორც ამას ვ. ბარდაველიძე შენიშნავს, “ყოველ ასტრალურ ღვთაებას ქართულ პანთეონში თავისი დამხმარე ჰყავდა ზოომორფული და ანთროპომორფული სულების სახით”(12,23). ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით მგელ-ძაღლები დაკავშირებულნი არიან აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში დადასტურებულ რწმენა-წარმოდგენებთან. პირველი, რაც გვაფიქრებინებს მგელ/ძაღლის კავშირს მზესთან, ეს გახლავთ **კვირია**, რომლის “დაქვემდებარებაში არიან **იასაულნი**, ანუ მგლების ლაშქარი, რომლის მოვალეობას შეადგენს მიწაზე ღვთის ნების აღსრულება”(12,48). ივ. ჯავახიშვილი შენიშნავს, რომ “კვირია მორიგე ღმერთის შემდეგ უძლიერესს ღვთაებად იყო მიჩნეული. სამართლის წარმოება კვირიას უფლებას შეადგენდა. მას მორიგე ღმერთის კარზე თავისუფალი მოქმედების უფლებაც ჰქონდა, ანუ ღვთის კარზე მოარული იყო”(117,202). ავტორი ასევე აღნიშნავს კვირიას კავშირს მზესთან: “შატლის ღვთისმშობლის ხატის ხუცისაში ნათქვამია: “დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა... მზესა, მზისმყოფ ანგელოზთა, დიდს კვირიასა, ღვთის მადლის მაკარვესა!” ამ სავედრებელისგან გამომდინარეობს, რომ კვირია მარტო “მორიგესთან” კი არ იყო დაკავშირებული, არამედ მზესთანაც”(117,203). აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში და კერძოდ, მთიულურ რწმენა-წარმოდგენებში კვირიასთან კარავი და ცეცხლია დაკავშირებული (ამაზე უფრო ქვემოთ). მისი “დასჯის ერთ-ერთი მეთოდი სწორედ სახლ-კარის გადაწვა იყო”(12,14). ასევე მხედველობაშია მისაღები საკითხის ეტიმოლოგიური მხარეც, რაზეც ყურადღებას ამახვილებს ვ. ბარდაველიძე: სახელ **კვირიას** ეტიმოლოგიური სიახლოვე საწესო პურთან **კვერთან**, რომელიც კერიის ნაცარში ცხვებოდა, **კვართან** (სინათლის წყარო) და თავად სიტყვასთან **კერა**, **კერია**³. ამასთანავე მკვლევარი აღნიშნავს, რომ კვერი შეიძლება ყოფილიყო თეოფორული სახელი პურისა, რომელიც ოდესღაც კვირიას ეძღვნებოდა. ის გარემოება, რომ კვირია დამსჯელ საშუალებად ცეცხლს იყენებდა შეიძლება მიუთითებდეს კავშირზე ამ ღვთაებასა და ცეცხლის კულტს შორის; ოღონდ აქ, ავტორის შეხედულებით, უნდა იგულისხმებოდეს მიწიერი, კერიის ცეცხლი, რაზეც მიუთითებს კვირიას ეპითეტი: “ხმელთმოურავი”(12,13-14). ვ. ბარდაველიძის

³ თუკი გავითვალისწინებთ ყ და კ ბგერების ურთიერთჩანაცვლებას ქართულ ენაში, კერიის სინონიმად ნახმარი – ყვერფი კიდევ უფრო მეტ ფონეტიკურ სიახლოვეს ამჟღავნებს კვერთან და შესაბამისად კვირიასთანაც.

ამ მოსაზრებას ემხრობა ი. კიკვიძე. ავტორს მიაჩნია, რომ **კვირიას სიმბოლო ცეცხლი და კერია უნდა ყოფილიყო**. ამას უნდა მოწმობდეს მტკვარ-არაქსის ადრებრინჯაოს ხანის ნამოსახლარები, სადაც სხვადასხვა ფენის შენობების იატაკები ერთმანეთზეა გადალესილი. როგორც ი. კიკვიძე ფიქრობს, ახალი სახლის შენების დაწყებამდე ძველი საგანგებოდ იწმინდებოდა; გამონაკლისი მხოლოდ დამწვარი ნაგებობებია. ნახანძრალი შენობების გაწმენდას რატომღაც ერიდებოდნენ. ცეცხლისადმი ამგვარ მოწიწებას მკვლევარი იმ ფაქტით ხსნის, რომ ქართველთა რელიგიური წარმოდგენებით, შეცოდება კვირიას წინაშე ხანძრით ისჯებოდა. შესაბამისად, ავტორი ვარაუდობს, რომ ქვაცხელების, ხიზანაანთ გორისა და გუდაბერტყის ნამოსახლარები შეიძლება გადამწვარი ყოფილიყო ნაყოფიერების ღვთაების – კვირიას დღესასწაულის დროს, რადგან ადრეული ბრინჯაოს ნამოსახლარებზე ნაყოფიერების კულტსა და აქტს განსაკუთრებით აქვს ხაზი გასმული. თუკი კერია იგივე კერაა, შენიშნავს ავტორი, რომელშიაც ცენტრალური ადგილი ცეცხლს უკავია, როგორც ნაყოფიერების აქტის შედეგს, მაშინ ეს დღესასწაული ცეცხლის დღეობად უნდა წარმოვიდგინოთ; ქართულ რეალიაში არაერთი ასეთი დღეობაა დადასტურებული: ჭიაკოკონობა, კუდიანწუხრა, ლიქურეში, მარიამწმინდობა და სხვ. ამ მხრივ, განაგრძობს ავტორი, მეტად საინტერესოა გადასატანი კერები, რომლებსაც იგივე დანიშნულება შეიძლება ჰქონოდათ, როგორც ქართველ მთიელთა რელიგიურ წარმოდგენებში ხატის დროშებს; სამლოცველოს ან სახლის გარეთ ყოველგვარ საკულტო რიტუალში, იგი სტაციონარულ კერას ცვლის, ე.ი. კვირიას გადასატანი ხატია(44,195,206).

კვირიასთან ერთად მზისა და ცეცხლის კულტთან დაკავშირებულია კვირისტავიც, რომელიც მოყოლებული ენეოლითის პერიოდიდან **ერთ-ერთ უპირველეს საკულტო-რელიგიური დანიშნულების მქონე საგნად ითვლება** საქართველოს ტერიტორიაზე. როგორც ამას ი. კიკვიძე შენიშნავს, “კვირისტავების უმრავლესობაზე ვხვდებით მზის სტილიზებულ გამოსახულებას: სხივისებურად განლაგებულ წერტილოვან, წიწვოვან, ხაზოვან და ფრჩხილისებურ ჭდეებს, რომლებიც დინამიურადაა გადმოცემული, რაც შესაძლოა იმის მაუწყებელი იყოს, რომ საქმე გვაქვს სიცოცხლის, მზის კულტთან”(44,155).

რაც შეეხება “ყურშას” საკითხს, ე. ვირსალაძის მიხედვით, ჩვენამდე მოღწეული “ყურშაოს” სიმღერა წარმოადგენს საგალობელს, ჰიმნს, ქებას, მიმართულს ზებუნებრივი არსებისადმი, რომელზედაც ძველი რწმენა-

წარმოდგენების მიხედვით, დამოკიდებული იყო მონადირის იღბლიანობა. ამასთანავე, ავტორი ფიქრობს, რომ ძაღლის გამოსახულებას ცულებზე შეიძლება სამონადირეო დატვირთვა ჰქონოდა(39,66), თუმცა არც ნაყოფიერების ფუნქციაა გამოსარიცხი, რაზედაც ქვემოთ გვექნება საუბარი. ქართველებს ყურშა შავ ძაღლად წარმოუდგენიათ. როგორც ნ. აბაკელია შენიშნავს: “ყურშა – ყურშავის შემოკლებული ფორმაა. მისი შავი ფერი მეტეოროლოგიურ სიმბოლიზმთანაა დაკავშირებული. იგი სამგლოვიარო ფუნქციასაც ინარჩუნებს. მნიშვნელოვანია, რომ ყურშა ერთსა და იმავე დროს “ოქროს მორთულობით” დაკავშირებულია ზეციურ ძალებთან, ხოლო შავი ბეწვის შეფერილობით ღვთის მგლებთან. ყურშას სახეში დაფარულია მისი საბედისწერო ხასიათი. პატრონი და ძაღლი თვალს თვალში უყრიან გადამწყვეტ წუთებში პირველად გაელვებისას, როცა პატრონი თავისი თანხმლების არსს ჩასწვდება; მეორედ როცა ყურშა დაკვირვებით შესცქერის თვალეში მას, ვისაც რამდენიმე წუთში უფსკრულში გადასჩეხავს”(2,63,67,80). ყურშას “ღვთაებრივობას” ხაზს უსვამს ერთი მხრივ, მისი ციური წარმომავლობა (ორბის, ქორის, არწივის ნაშობი), მეორე მხრივ კი, მისი ჭექა-ქუხილის ხმა. როგორც ცნობილია, ჭექა-ქუხილი ითვლება ღვთის ნების გამოვლინებად. საკრალურად სწორედ ნამეხარი ხე იყო მიჩნეული. საქართველოში და ზოგადად კავკასიაში, მესხთ მკვდარს ღმერთის რჩეულად თვლიდნენ. ძველად ასეთი სიკვდილი ბედნიერებად მიაჩნდათ. ასე მაგალითად: “აფხაზები მესხთ მკვდარს “ღვთის საგალობელს” უგალობდნენ, ზესადგარებზე დაასვენებდნენ და მარხავდნენ; ამასთანავე მართავდნენ ცეცხლ-სიმღერას, ტირილი აკრძალული იყო”⁴(85,271). ყურშა როგორც ბედისმწერალი და დამსჯელი ფუნქციონალურად უახლოვდება კვირიას მგელ-ძაღლებს, რომელიც, როგორც აღინიშნა, სწორედ ცეცხლის სტიქიით სჯიან. ძველ მსოფლიოში “მზე ყველგან სამართლიანობის დამდგენელად ითვლებოდა”(76,317). აღვნიშნავთ იმასაც, რომ კვირიას, როგორც სამართლის გამტარებლის “მზიური, ცეცხლოვანი ასპექტი” ანალოგს პოულობს ხეთურ სამყაროსთან, სადაც მზის ღვთაება, უპირველეს ყოვლისა, სამართლის გამგებლად გვევლინება: “ცის, მზის ღვთაებავ, ზღვიდან ამოდიხარ, და ცად ამადლდები; კაცის, ძაღლისა (და) ღორის, გარეული ცხოველების სამართალს ყოველდღიურად შენ, მზის ღვთაება, ქმნი”(87,97). ამრიგად, ყურშას ჭექა-ქუხილის ხმა და ოქროს ყურ-ტუჩი, უპირველეს ყოვლისა, უნდა მიუთითებდეს მის კავშირს მზესთან.

6. მარი მზის სემანტიკის შემცველ კურ-ცხალს ზმნა - ყურებას

⁴ აღსანიშნავია, რომ “მზისა და ცეცხლის ძველინდური ღვთაება აგნი დაბადებულია როგორც ელვა წვიმაში, “ხმა წყლისა”, აგნი არის შვილი მზისა; იგია მზე”(76,36).

უკავშირებს: „**kur** **tsqal**, **kur** - 'ტყალი' ტყალები, **tual** 'თვალ', თვალნი, **kur** - კურები, **kur** - კურები - **kur-eb-a** 'კურები'“(64,331). ამრიგად, უფრო თვალნათელი ხდება ყურშას კავშირი თვალთან და ყურებასთან. აღნიშნულ მოსაზრებას აძლიერებს ისიც, რომ მონადირის დაღუპვამდე სწორედ შეხედვა, ყურება, “თვალის თვალში გაყრა” იქცევა გადამწყვეტ, ფატალურ აქტად, საცრისოდენა თვალები კი ერთის მხრივ ხაზს უსვამს ყურშას “ფართო ხედვას”, ხოლო მეორეს მხრივ კი, მის უნარს გარკვეული ზემოქმედება იქონიოს ამინდის ცვალებადობაზე, რადგან “საცრის ტოლა” თვალი, ი. სურგულაძის მინიშნებით, “საავდროდ გამზადებულ სახეზე, ამინდის ღვთაების მრისხანების, გაავდრების სურათის მეტაფორული გადმოცემაა”(85,251). გავიხსენოთ ე. ვირსალაძის მინიშნება, რომ რაჭული ვერსიით, “ყურშასადმი” მიძღვნილ სარიტუალო ფერხულის შესრულებას ამინდის ცვალებადობა მოჰყვებოდა ხოლმე. თანაც ავტორს „ყურშა“ ნადირთპატრონის ზოომორფულ სიმბოლოდ მიაჩნია, რომელიც ასევე ითავსებდა ამინდის პატრონის ფუნქციებსაც: „ძალი მტკიცედ იყო დაკავშირებული ნადირთპატრონის, გვიან კი მონადირეობის ღვთაების სახესთან. იგი ხშირად მის დუბლიკატს, მის სახეცვლილებას წარმოადგენდა. ნადირთ პატრონი ძაღლის სახით ეჩვენებოდა მონადირეებს. გვიან ძაღლი ნადირთ პატრონისა და მონადირეთა ღვთაების ერთ-ერთ ატრიბუტად იქცა. ჩვენი ყურშას საოცარი წამოშობა, მისი უშუალო კავშირი ნადირთპატრონ მეხეფეებთან, მისი ნადირობის უნარი და იღბლიანობა ნადირობაში, მისი ცის ქუხილის მაგვარი ყეფა, მთვარის ოდენა თვალები და გველივით დაკლაკნილი წარბები არ ყოფილა შემთხვევითი სახეები ქართულ ფოლკლორში. ყურშა ნადირთ პატრონის, უფრო გვიან კი მონადირეობის ღვთაების ატრიბუტი ან მისი ერთ-ერთი სახეცვლილებაა. საუფლისხმოა, რომ რაჭაში დაცული წარმოდგენით, „ყურშას“ სიმღერას ფერხულში შესრულებას ამინდის შეცვლა მოჰყვებოდა ხოლმე. როგორც ჩანს, ადრეულ პერიოდში ნადირთ პატრონი ითავსებდა ამინდის პატრონის ფუნქციებსაც“(39,72).

ღვთაება კვირიას დაქვემდებარებაში მგელ-ძაღლების ლაშქარია – ყურშასთან მისი კავშირი მითო-რელიგიური თვალსაზრისით გამართლებული უნდა იყოს; თანაც სრულიად ბუნებრივია, რომ მზესთან დაკავშირებული, სამართლის გამგებელი უზენაესი ღვთაების ფუნქცია სწორედ სამწყსოზე დაკვირვება, თვალ-თვალი ყოფილიყო. ღვთაება კვირიას „თვალთან“ კავშირი

რომ უნდა ჰქონოდა, ამის დასტურია ისიც, რომ მთიულთა რწმენა-წარმოდგენით, თვალის ჩინი ერთმეოდა მას, ვინც კვირიას დღეობაზე (ხალარჯობა) უქმეს არ შეინახავდა(12,13).

ყურმას ოქროს ყურ-ტუჩი და ჭექა-ქუხილის ხმა “ღვთის სიტყვად”, “ღვთაებრივი ენერჯის გამტარად” შეიძლება მოვიანროთ. პირისა და ზოგადად მეტყველების კავშირს მზესთან და ცეცხლთან შეიძლება მივაკვლიოთ ქართული მითოლოგიური პერსონაჟების, პირიმზისა და პირცეცხლის სახელებში. ცეცხლისა და მეტყველების კავშირზე მიუთითებს ქართულ ენაში აღის მნიშვნელობით ნახმარი: ცეცხლის ენა და გამოთქმა ენამზიანი, რომელსაც მჭერმეტყველის, ღამაში ენით მოსაუბრეს დატვირთვა აქვს. იგივე მნიშვნელობა აქვს კონსტანტინოპოლის მთავარეპისკოპოსის, ცნობილი ღვთისმეტყველის, იოანეს ზედწოდებასაც – ოქროპირი, თუკი გავითვალისწინებთ ოქროს მზიურ სემანტიკას. ღმერთის “ოქროპირობა” მოცემულია ქართულ ხალხურ პოეზიაშიც, როცა ღვთის კარზე მისული პირქუში ღმერთს მისი ყმის შეწყალებას სთხოვს: “ბაგენ დაუძრნა უფალმა, ხედავს ოქროსა პირსაო...”(98,121). ანალოგიური შეხედულებები დასტურდება ინდურ მითოლოგიაში, მაგალითად: ““უპანიშადებში” აღწერილია პირველარსის პურუშას შექმნა... პირი გამოთარისა გაიღო როგორც კვერცხი; პირიდან გამოვიდა სიტყვა, სიტყვიდან – ცეცხლი...”(86,129).

ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს ჭექა-ქუხილის გაჩენის აღტერნატიული ვარიანტი, “რომელიც ფშაურ პოეტურ ტრადიციას ემყარება, რომლის მიხედვით ჭექა-ქუხილის გაჩენა ღმერთს კი არ უკავშირდება, არამედ ერთ-ერთ ღვთიშვილს, როსტომს. იგი დევებთან მეტროპოლი გმირია. გაუგებრობის გამო, მას საკუთარი შვილი შემოაკვდება; გამწარებული როსტომი ისე შეჰკივლებს, რომ ჭექა-ქუხილს გააჩენს”(114,117). ფშაური პოეზიის ამ ფრაგმენტში ნიშანდობლივია ის, რომ აქაც იკვეთება ხმისა და ჭექა-ქუხილის ურთიერთმიმართება.

“ჭექა-ქუხილის ხმა” თუკი ღვთაებრივი ნების გამოხატულებაა მაშინ აღვილად იხსნება კავკასიურ-ნართულ ეპოსში ყურმას ნათელხილვის, გულთმისნობის უნარი (7,167). ბაგისა და ცეცხლის მიმართება ბიბლიაშიც დასტურდება. სწორედ ცეცხლის სტიქიით ხდება ესაია წინასწამეტყველის “ბაგეთა განწმენდა” და მისთვის წინასწარმეტყველების უნარის მინიჭება: “მოფრინდა ჩემთან ერთ-ერთი სერაფიმი და ხელში სამსხვერპლოდან აღებული მუგუზალი ეჭირა მაშით. ბაგეზე შემახო და მითხრა: აჰა, შეეხო ეს შენს ბაგეს

და მოგცილდა უკეთურება, მიტევებულია შენი ცოდვა”(ძველი აღთქმა, ესაია წინასწარმეტყველი, თავი VI, თ. 5-7). სულიწმინდის მადლი მოციქულებზე **ცეცხლოვანი ენით** გადმოდის აღდგომიდან ორმოცდამეათე დღეს: “და მოველინათ მათ გაყოფილი ენები, როგორც ცეცხლოვანნი და თითო-თითოდ დაედგნენ ყოველ მათგანზე. და ყველანი აღივსნენ სულიწმინდით და იწყეს ლაპარაკი სხვა ენებზე, როგორც სული აძლევდა მათ ამეტყველებას”(ახალი აღთქმა, საქმე 2, თავი 2). ქართველთა მეფე ფარნავაზის სიზმარიც სრულიად ბუნებრივად თავსდება ამავე კონტექსტში თუკი გავითვალსწინებთ მის დიდ მისიას **ქართული ენის განვრცობისა და განმტკიცების საქმეში**: „მაშინ იხილა ფარნავაზ სიზმარი, რეცა იყო იგი სახლსა შინა უკაცურსა და ეგულებოდა განსვლა და ვერ განვიდა. მაშინ შემოვიდა სარკუმელსა მისსა შუქი მზისა და მოერტყა წელთა მისთა და განიზიდა და განიყვანა სარკუმელსა მას და ვითარ განვიდა ველად, იხილა მზე ქვეუ-მდაბლად, მიჰყო ხელი მისი **მოჰსოცა ცუარი მზისასა და იცხო პირსა მისსა**“(93,21).

ახლა გავიხსენოთ, რომ ჭექა-ქუხილი ცეცხლთან ერთად წვიმას, წყალს უკავშირდება⁵. როგორც ჩანს, მგელ/ძაღლის სიმბოლოს საქართველოში მზესთან ერთად მჭიდრო კავშირი უნდა ჰქონოდა წყლის სტიქიასთან. ამის ნათელი დადასტურებაა **მესეფეებთან** ერთად ზღვიდან ამოსული ძაღლები, რომლებსაც მეტეოროლოგიური ფუნქცია ენიჭებოდათ(46,127) და ასევე **გვერის**, ანუ გველებისფეხებიანი **მგელ-დრაკონის** არსებობა კოლხურ ცულებზე(37,29). მგელ/ძაღლების გამოსახულებები გვხვდება ფარფლის ფორმის ფეხებითაც (სურ.№2), რაც „ასევე ქვესკნელურ წყალთან კავშირზე მიუთითებს“(114,132). მგელისა და გვერის ფონეტიკური მსგავსება გველთან დამაჯერებელს ხდის იმ ვარაუდს, რომ **მგლის ტოტემის უფრო არქაული სახე, როგორც ამას ნ. მარი შენიშნავს, გველი ან ციური გველეშაპი უნდა ყოფილიყო**(62,32), რომელიც კოსმიურ ოკეანეს, ზესკნელისა და ქვესკნელის წყლებს, პირველად ქაოსს წარმოადგენდა: “ქაოსს უფრო ხშირად დრაკონი⁶ განასახიერებდა. გველი, რომელიც ქვესკნელს ეკუთვნოდა, მზიურადაც მიიჩნეოდა. ქართველთა რწმენით, მზე გველზე შემჯდარი, ზესკნელისა და ქვესკნელის წყალთა შორის თავისი მოძრაობის აუცილებელ ციკლს ასრულებდა. დამე ქვესკნელში მზის ჩაძირვის შედეგი იყო, სადაც მას ამ წყლების გამგებელი დრაკონი შთანთქავდა, მაგრამ

⁵ ნ. მარის მოსაზრებით, ცეცხლის აღსანიშნავად ქართული ენა იყენებს იმავე სიბილიანტურ ნაირსახეობას – ცხალ, რომელიც წყალს ნიშნავს, თუმცა უმატებს ცე-ს (იგივე ზე-ს) “ზედა“-ს მნიშვნელობით(63,26).

⁶ წყლის სტიქიასთან დრაკონის კავშირზე მიუთითებს ძველი ჩინური ტრადიცია, რომლის მიხედვით, გვალვის დროს “წვიმის ღვთაებას”, უზარმაზარ დრაკონს გამოჭრიდნენ ქაღალდისგან და სოფელ-სოფელ დაატარებდნენ(79,89).

მზე თავს დააღწევდა და ყოველ დღით ზეცაზე ამობრწყინდებოდა”⁷(114,131). იგივე მოტივები ჩანს თრიალეთის კულტურაში. კერძოდ, ასეთი მტიციების საფუძველს გვაძლევს “XVII ყორღანში მოპოვებული ჭურჭელი, რომლის მხარზე, შუა წელამდე, გამოსახულია წყლის კლაკნილი ზოლი. ხვეულებში ზის დისკოები, მზის გამოსახულებებით. ასეთი კლაკნილი, გაღმა-გამოდმა დასმული ასტრალური ნიშნებით თრიალეთში ჯერ კიდევ ადრებრინჯაოს ხანაშია დამოწმებული. თრიალეთელთა მხატვრობაში იკვეთება წარმოდგენა კოსმოსური წყლებით გარემოცულ სამყაროზე, რომელსაც გარს უვლის მზე”(85,197). ამ თვალსაზრისით, ყურადღებას იმსახურებს, ერთ-ერთი კოლხური ტიპის ცული, რომლის ტარზე მოცემულ ტალღოვან კლაკნილის, რაც წყლის სტიქიაზე მიგვანიშნებს, ამშვენებს არა მზის, არამედ ძაღლისმაგვარი თავების გამოსახულებები. ნახატი ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ ძაღლებმა ესესაა “წყლიდან ამოყვინთეს” (სურ.№3). თუკი გავითვალისწინებთ, მგელ/ძაღლის სოლარულ ასპექტს, შეიძლება დავუშვათ ვარაუდი, რომ ამ შემთხვევაში, მზის გამოსახულებას უკვე მისი ზომორფული სიმბოლო ჩაენაცვლა.

ამრიგად, გველებისფეხებიანი მგელ/ძაღლი ორი სტიქიის კავშირზე მიუთითებს: წყლისა და ცეცხლის და პირდაპირ სიახლოვეს ავლენს კოსმიური წყლებიდან “მზის დაბადების” მითოლოგიასთან. შესაბამისად, საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ წყალში “გაჩენილი” ჭექა-ქუხილი იდეურად უკავშირდება “შესაქმის” აქტს, ანუ ღვთის სიტყვის გამოვლინებით კოსმიურ, ქაოსურ წყლებში სამყაროს დაბადებას: “სული ღვთისა იძვროდა წყლებს ზემოთ. თქვა ღმერთმა: იყოს ნათელი! და იქმნა ნათელი”(ბიბლია, დაბადება, თავი I). სწორედ აქედან უნდა იღებდეს სათავეს ჭექა-ქუხილის საკრალური ხასიათი, რომელიც “ყურშას” მითიურ სახეშია შემონახული. ამგვარად, კოლხურ საწესო-სარიტუალო ცულებზე გამოსახულ გველებისფეხებიან მგელში, რომელიც ორი სტიქიის: წყლისა და ცეცხლის⁸ კავშირზე მიუთითებს, შესაძლოა დავინახოთ ნაყოფიერების უმაღლესი გამოვლინება სამყაროს “შესაქმის” თვალსაზრისით და ამასთანავე განუჭვრიტოთ სიკვდილისა და კვლავ დაბადების იდეა, რომელიც

⁷ ნიშანდობლივია, რომ გერმანულ მითოლოგიაში მზეს, გველეშაპის ნაცვლად მგელი ელაპავს, რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს, მგლის ტოტემის გველიდან, გველეშაპიდან მომდინარეობას(29,25). გველეშაპის როგორც “მცველის”, “ღარაჯის” ფუნქციები სავარაუდოა მგელმა ჩაინაცვლა, რაზედაც მოწმობს თუნდა ჰადესის მგელ-ძაღლის “კერბეროსის” სახე, რომელსაც ტანი გველებით აქვს დაფარული.

⁸ წყალსა და ცეცხლს ოდითგანვე პირველადი სასიცოცხლო მნიშვნელობა ჰქონდა; ამაზედ მიუთითებს სიბრძნე ზირაქისა: “ადამიანისთვის სიცოცხლის სახსართაგან მთავარია: წყალი და ცეცხლი...”, იხ. ძველი აღთქმა, სიბრძნე ზირაქისა, თ. 39-40, 26; ამასთანავე, აღვნიშნავთ, რომ ძველ რომის კანონმდებლობით, ვინმესთვის წყლითა და ცეცხლით სარგებლობის აკრძალვა: “*aqua et igni interdictum*” ნიშნავდა მისთვის ცხოვრების შესაძლებლობის მოსპობას, რაც უმკაცრესს სასჯელს გულისხმობდა – რომის ტერიტორიიდან გაძევებას.

უკავშირდება ქვესკნელური წყლებიდან მზის დაბადების ყოველდღიურ ციკლს. ეს ციკლი კი ალეგორიულად დაკავშირებულია კვდომად და აღდგენად, გამანაყოფიერებელი ძალების მქონე უძველეს ღვთაებებთან და მათთან დაკავშირებულ საგაზაფხულო დღესასწაულებთან, რომლებიც საქართველოში კვირიას, ბერიკას სახელებს უკავშირდებიან (85,107). ამიტომაც, “ყურშაოს” საწესო ფერხული, რომელიც დაღუპული მონადირის დატირების ტექსტს მოიცავს, ემთხვეოდა გაზაფხულის დადგომას. საკითხთან დაკავშირებით ე. ვირსალაძე შენიშნავს: „ნადირთ პატრონის შურისძიებით დაღუპული მონადირის სახელი საქართველოში გარკვეული კულტის საგანი იყო. სვანეთში იგი გაზაფხულის დღესასწაულს უკავშირდებოდა. სწორედ ეს დღეა აღწერილი ბეთქილის ფერხულში და თვით ეს ფერხულიც ამ დღეს სრულდებოდა. მთარაჭული თქმულების თანახმად იმ უზარმაზარი ქვის - „ქვაციხის“ მახლობლად, რომელიც გადმოცემით „გადმოყვა“ კლდიდან „გდმოფრენილ“ მონადირეს – აშენებულია ეკლესია, სადაც ინახება დაღუპული მონადირის მშვილდ-ისარი, საგულისხმოა, რომ ქვაციხესა და ივანე ქვაციხისელის სახელთან დაკავშირებული დღეობა აღდგომის მესამე ორშაბათს სრულდებოდა. ამ დღეს ასრულებდნენ აქ ფერხულს, სადაც იმღერებოდა ყურშას ლექსი-დატირება (39,123). ავტორი იქვე ასკვნის, რომ „როგორც რაჭული ისე სვანური მასალები ხაზს უსვამენ ერთ გარემოებას: დაღუპული მონადირის სხეული „ნაწილ-ნაწილ“ დაფლეთილი მთელს კლდეს მოედო „ძვალი ცალკე და ხორცი ცალკე“, დაბლა მდგარი დედა და ახლობლები მის ძვლებს „კრეფენ“. ეს დაჟინებით გამეორებული მოტივი არ არის შემთხვევითი. მოვიგონოთ კლდიდან გადმოგდებული ატტისის დაფლეთილი სხეული, რომელსაც ქვევით დედა ელოდებოდა, რომ შემდეგ ღვთაებრივი ჭაბუკის გარდაცვალებით გამოწვეული ცრემლები სიხარულით შეცვლილიყო. მისი სხეული განაყოფიერების სიმბოლო იყო, რომლის შედეგად ღვთაება მკვდრეთით აღდგებოდა და მასთან მთელი ბუნებაც. ეს საგაზაფხულო დღესასწაულის მსხვერპლი იყო“ (39,124).

დაღუპული მონადირის სახე კი, „რომელიც ხშირ შემთხვევაში ნაყოფიერების ქალ-ღვთაებასთანაა დაწყვილებული, მზის ნაყოფიერების მამრობით ძალებს განასახიერებდა. ნადირობის სცენები, სადაც ლომები (და ვფიქრობთ, ზოგადად სოლარული ნიშნით გამორჩეული ცხოველები, მათ შორის, მგელ/ძაღვლები⁹ - მ.მ.) ან მონადირენი დასდევენ ირმებს, უნდა განვიხილოთ

⁹ კოლხურ-ყოზანურ ბალთებზე გამოსახული ძაღვები ძირითადად გამოსახულნი არიან “ნადირის დენის” პროცესში, წინსწრაფვის ხაზგასმით, ფართო დაკიდული ყურებით, უკან აპრეხილი კუდებით და დაღებული ხაზით (68,297).

როგორც ბუნების კედომა-აღორძინების სიმბოლური ასახვა. მათი დაპირისპირებით გამოსახულია დედური და მამური პირველსაწყისების კოსმოგონიური პრინციპები“(85,35). ქართულ საქორწილო რიტუალს ამის ზოგიერთი ნიშანი შერჩა: „ხშირია ნეფის – მონადირის სახით, ხოლო დედოფლის – მონადირებულის, ნანადირევის სახით წარმოდგენა“(85,115). საკითხთან დაკავშირებით, ე. ვირსალაძე შენიშნავს: „ნადირობის ქაღალდმერთი მცირე აზიასა და საბერძნეთში ისევე, როგორც ზოგიერთ სხვა ქვეყნებში, ქორწინების მფარველ ღვთაებადაც ითვლებოდა. ქართულ საქორწილო რიტუალს ამის ზოგიერთი ნიშანი შერჩა. პირველი, რაც იპყრობს ჩვენს ყურადღებას ქართულ საქორწილო პოეზიაში, არის ნეფისა – მონადირის სახით, ხოლო დედოფლისა – მონადირებულის, ნანადირევის სახით წარმოდგენა: საქართველოში მეტად გავრცელებული ერთ-ერთი მაყრული ტექსტი ქორწინების ასეთ გაშლილ მეტაფორას წარმოგვიდგენს:

ჩვენს ნეფეს უნადირნია
არსიანისა მთაზედაო,
მოუკლავს ხარი, ირემი,
გადუკიდია მხარზედაო“(39,148).

კოლხურ ცულებზე გამოსახულ მგელ/ძაღვლებში იკვეთება ერთი მხრივ, “სამართლის გამტარებლების” ფუნქცია, ხოლო მეორე მხრივ, მათი გამანაყოფიერებელი, მამრულ-ფალიკური ფუნქცია. ვფიქრობთ, ეს ორი ასპექტი: სამართლიანობა და მზიურობა, დღევანდელ ეთნოგრაფიულ ყოფაში მიიკვლევა საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული კვირიას სახეშიც.

კვირიას ეპითეტებია – “კარავიანი”, “ღვთის კარზე მოკარვე”, “ღვთის მოკარვე”. გასათვალისწინებელია ადგილობრივი რწენა-წარმოდგენები კვირიას “კარავთან” დაკავშირებით, რაზედაც ყურადღებას ამახვილებს ა. ლეკიაშვილი: “ხევსური მთხრობლის გიორგი (ძაღლიკა) ლიქოკელის სიტყვით: “**კვირავს კარავი ცაშია გადაფენილი**”, მას “**ყოველ შაბათს ხმელზე გადმოდგამს და კვირას ნაშუადღევს უკან აიღებს**”. ამავე მთხრობელმა ხევსურული სადიდებლის შემდეგი სიტყვებიც გაიხსენა: “**დიდო კვირავე, ძალიანო, ხმელზე კარავის გარმამდგმელო**”“(54,170).

კვირიას „კარავს“ შესაძლოა ღვთაებრივი „კარის“ ფუნქცია ჰქონდეს, რომელიც თავის მხრივ, მითო-რელიგიურ სიახლოვეს იჩენს „კერასთან“,

რომელსაც სწორედ “კარის” ფუნქცია ჰქონდა ქართველთა საცხოვრისში, ვინაიდან წარმოადგენდა ღვთიურ სამყაროში “გასასვლელს”, რომლის გარშემოც მთელი რიგი საწესო რიტუალები სრულდებოდა. ახლა თუკი მოვიგონებთ, ი. კიკვიძის მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ კვირიას სახე უწინარესად დაკავშირებულია კერასთან და ცეცხლთან, არ არის გამორიცხული მისი „კარვიანობაც“ ცეცხლს, მზეს დაუკავშიროთ.

საკითხთან დაკავშირებით, აღსანიშნავია, რომ ქართული არქეოლოგიური მასალა იცნობს იტიფალურ ღვთაებებს, რომლებსაც ერთი ან წყვილი რქა ამშვენებთ, რაც უდაოდ მათ ღვთაებრივობას უსვამს ხაზს. ჯ. რუხაძე ამ ღვთაებებს უკავშირებს ბერიკაობის საგაზაფხულო დღესასწაულებს (81,144). რქისა და ღვთაების ურთიერთკავშირზე მიუთითებს ასევე ლომისის წმ. გიორგი, რომელიც ხალხური თქმულებით, “თეთრი ხარის, “ლომას” რქაზე მჯდარა და საქართველოში ირანიდან ისე შემოსულა”(57,32). ვფიქრობთ, ხარის, როგორც წმინდა ცხოველის რქებს, “ღვთიური კარის” ფუნქციაც ჰქონდათ, რაზედაც მიუთითებს თაღის, იგივე სალოცავის მნიშვნელობით ნახმარი ქართული სიტყვა **ნიში/ნიშა**, რომელიც იმავედროულად “**ნიშა-ხარის**” ეპითეტიც არის, რომელიც ისევე “როგორც ლომა, ნიკორა და სხვ. საკულტო სახელებს ადვილად შეგვიძლია მივუახლოვოთ”(5,149). ხარის კულტის გამოძახილია ახალგაზრდა დაუკოდავი ხარის, **კურატის** სამსხვერპლო მნიშვნელობა საქართველოში და ბავშვის “**კურეტად დაყენების**” წესი, რომელიც “ატარებს ინიციალური სიმბოლიკის ნიშნებს და თავისი არსით ეხმიანება ბერძნულ ინიციაციაცავილ ახალგაზრდა შეიარაღებულ ყმაწვილებს – **kouretes** – ორგინასტულ მოცეკვავეებს”(2,29). თუკი **კურ** მარცვლის “მზიურ” კონტექსტში გააზრებას მოვიგონებთ, ადვილი შესაძლებელია სამსხვერპლო კურეტში და “კურეტად დაყენების” წესში კოსმიურ წყლებში “მზის დაბადების” მითოლოგემა დავინახოთ, ვინაიდან ინიციაციაცავილი ყმაწვილი კურეტი იგივე “**ხარ-ჭაბუკია**, რომლის მთავარი ფუნქცია სამყაროს ყოველწლიური განახლება იყო” (2,29). ამავე სულისკვეთების გამომხატველია ხარის რქებზე სანთლის დანთების ტრადიციაც და სვანური ხალხური პოეზია, სადაც საკულტო ხარის რქები მზესთანაა დაკავშირებული: “მზე შემოაქვთ რქებით ხარებს, მზე შენია, ბარბოლ-დოლაშ” (5,148). ნათქვამთან დაკავშირებით, გავისხენოთ ციური სხივით განაყოფიერებული ეგვიპტელთა წმინდა ხარი – **აპისი**, რომლის რქებს შორის ხშირ შემთხვევაში მზის დისკოა გამოსახული. საინტერესოა, რომ ყაზბეგის განძის საკულტო შტანდარტები მოიცავს “იტიფალურ ღვთაებებს, რომლებიც

ხარის რქებს შორის მყარად დგანან”(სურ№4) (116,68). საფუძველი გვაქვს ვივარაუდოთ, რომ რქებს შორის სივრცე, რომელიც სრულიად ბუნებრივად ქმნის კარისა თუ თაღის იმიტაციას, სოლარულ-გამანაყოფიერებელი ნიშნების მქონე “ღვთაებათა სადგომად” მიიჩნეოდა. საკითხთან დაკავშირებით, მომყავს ფრაგმენტი შ. ამირანაშვილის ნაშრომიდან: „ა. ტალგრენის აზრით, კავკასიის ხალხთა ხელოვნებაში, აგრერივ გავრცელებული ადამიანის ფიგურის ცხოველის რქებზე მოთავსება, შემოტანილია მცირე აზიიდან, რადგან იგი გვხვდება სირიის გლიპტიკურ ძეგლებზე. მაგრამ მცირე აზიის ხალხთა, განსაკუთრებით ხეთებისა და მიტანელების მცირე პლასტიკა, ჯერჯერობით საკმაოდ არ არის შესწავლილი და ტალგრენის მოსაზრება ჯერჯერობით სადავოდ რჩება. ამ აზრის წინააღმდეგ, უმეტესობა ნიშნებისა, რომელნიც განასხვავებენ ბრინჯაოს ფიგურებს როგორც სტილის, ისე შინაარსის მხრივ, შეიძლება აიხსნას მხოლოდ ქართული მასალებით. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ხეთური ბრინჯაოს მცირე პლასტიკის არც ერთ ნაწარმოებს არ ახასიათებს ითიფალობა. ეს იმით აიხსნება, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე მოპოვებული ბრინჯაოს მცირე სკულპტურა მთლიანად დაკავშირებულია ნაყოფიერების მამრობითი სქესის ღვთაების კულტთან. ამ კულტის გადმონაშთს ვხედავთ ხალხურ სანახაობრივ წარმოდგენებში, განსაკუთრებით ბერიკაობასა და ყვენობაში, რომლებიც საქართველოში იმართებოდა გაზაფხულის პირზე, ჩვეულებრივ ყველიერში“(8,59). აქვე, არ უნდა დავივიწყოთ არც ნადირობის მისტერია წმ. ესტატესი, რომელსაც მანათობელი ჯვარი და ჯვარცმული ქრისტეს გამოსახულება სწორედ ირმის რქებს შორის გამოეცხადა. აქვე უნდა გავიხსენოთ „ჩვენს მითოლოგიაში დადასტურებული ეპითეტები გარეული ჯოგების ბელადისა „რქა ნათლიანი“ ან „რქამნათი ჯონქაი“ (ვაჟა); აგრეთვე ხალხური ლექსი:

**ღვთისაგან კურთხეული ხარ, გადგება სვეტი თვაზედა,
შენი ჭირიმე ნიკორავ, ჭირიმე შენი ძალისა,
შენდ მაუცემავ უფალსა ძალ-ღონე ამირანისა“(45,191).**

როგორც ზ. კიკნაძე შენიშნავს, „ასეთი სვეტი ადგას თავზე ღვთაებასთან გათანაბრებულ, შუმერთა მეფეს, ხალხის მწყემსს ნარამსინს, რომელიც „გარეულ ხართანა“ გაიგივებული; სატრიუმფო ბარელიეფზე ის მართლაც ძლევამოსილი ხარივით მიუძღვება წინ თავის ლაშქარს“(45,191). ნიშანდობლივია

ისიც, რომ ფშავური ანდრეხით ხარის რქებს შორის „ცეცხლის გაჩენა“ იმ ადგილზე სალოცავის დაარსების აუცილებლობაზე მიუთითებდა: „ღელეში, სადაც წინწინ ხომარლები ცხოვრობდნენ, ჯერ სალოცავი არ ყოფილა. ერთხელ, როცა პურს ლეწდნენ, ხარებს რქებზე ცეცხლი უჩნდებოდა. ბოლოს, მკითხავმა უთხრა: „აქ თამარ მეფის სალოცავი დაარსდა და უნდა აიყარნეთ, რქებზე ცეცხლი ამის მიზეზი არისო““(47,232). **დამოწმებული მასალაც მეტი დამაჯერებლობით გვაფიქრებინებს, რომ რქებს შორის სივრცე ღვთაებრივ-მანათობელი კარის გაგებით შეიძლება აღვიქვათ.** დაბოლოს, მზისა და კარის ურთიერთმიმართებასთან დაკავშირებით, საინტერესო ეპიზოდს გვთავაზობს ამირანის ეპოსი: „სადაც რომ მზემ პირი მოჰკრა, ამირანმა მუხლი მგლისი, კოშკმა პირი იქ დააღო, იქ შაიბა კარი მისი“(9,26).

კვირიას მიერ შაბათს ხმელზე კარვის გადმოდგმა და კვირას, ნაშუადღევს მისი უკან აღება შესაძლოა გულისხმობდეს იმ ღვთაებრივ-მანათობელი “კარის” გაღებას, რომელიც ღვთისთვის განკუთვნილ შაბათ-კვირის დღეს მრევლს სალოცავად უხმობს. ეს ის დღეებია, როცა აღასრულებენ ხატ-სალოცავებში ღოცვას კვირიასადმი და ასრულებენ რელიგიური ხასიათის რიტუალებს. ნიშანდობლივია ის, რომ კვირია ასევე “ღვთიშვილთა წინამძღოლია და უხენაესს მორიგე-ღმერთთან შუამავალი”(12,23), ანუ თუ შეიძლება ითქვას იგი “კრებითი სახეა” იმ ხატ-სალოცავებისა, რომელთა მეურვეობაც გადანაწილებული აქვთ ღვთისშვილებს. სოლარული წარმოდგენების დროს ღვთაების ერთობა და მრავალწილიანობა წარმოდგენილია შემდგენაირად: “ხევსურების, მთიულების და გუდამაყრელების რელიგიური რწმენებით დედამიწა **მზის სამეფოა**, მისი საკუთრებაა, სამზეოა, სადაც ყოველ ადამიანს ჰყავს თავისი მზე, “მზის წილი”“(44,188). ამ მზის “წილში” შესაძლოა ვიგულისხმოთ თითოეული ოჯახის, გვარის, თუ თემის ხატ-სალოცავი, რომელიც შესაძლოა რომელიმე ღვთიშვილს ჰქონდეს მიბარებული. თითოეული მათგანის ღვთაებრივი “წილი” თუ “კარი” ერთიანობაში ქმნის იმ უზარმაზარ “ცეცხლოვან კარავს”, რომლის მპყრობელიც ხმელთმოურავი მზე-კვირიაა და რომელსაც იგი შაბათ-კვირას “ხმელზე გადმოდგამს”. კერაში დანთებული “წმინდა ცეცხლი”, რომელიც შიბ-საკიდლით ეშვება ციდან სწორედ თითოეული ოჯახისთვის განკუთვნილი ღვთაება კვირიას “წილი სინათლეა”, რომლის ჩაქრობაც და განელებაც სიკვდილთან, უბედურებასთან იყო ასოცირებული. ქართულ ყოფაში “ღვთაებრივი სიწმინდით” სარგებლობდა კერაც და საკიდელიც იმდენად, რომ “თუკი მას მოსისხლე მტერიც კი შეახებდა ხელს, სიცოცხლეს უნარჩუნებდნენ”

(103,141). ამიტომაც, ქართველი, სახლის მნიშვნელობით ხმარობს **სახლ-კარს**, არა ჩვეულებრივი ყოფითი გაგებით, არამედ იმის საზგასმით, რომ ყოველი სახლი, კერია, ოჯახი საკრალურია, ვინაიდან გააჩნია “**კარი**”, რომელიც “**წილნაყარია**” უფალთან. ნართების აღსასრულში მოთხობილია, რომ “**გადიდგულებულ ნართებს ეშმაკი სირდონი ურჩევს ღმერთისადმი ურჩობა იმით გამოხატონ, რომ სახლებს მაღალი კარი შეაბან, რომ იქ შესვლისას ღმერთს თაყვანისცემის ნიშნად თავი აღარ დაუხარონ**”(73,226). თუკი გავითვალისწინებთ იმას, რომ მეტიწილი რელიგიური რიტუალებისა კერის გარშემო სრულდებოდა, სრულიად ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ ოდესღაც სახლის “**კარში შესვლა**” იგივე “**სალოცავში**” შესვლის ტოლფასი იყო. კარი გვხვდება აგრეთვე საქართველოში სოფლების, დაბების დასახელებაში (მაგ., მაღალაანთ კარი, მაღაროს კარი და სხვ.), რაც უდაოდ გვაძლევს საშუალებას უფრო ფართო თვალთახედვით გავიაზროთ მისი სოციალური თუ რელიგიური არსი. შეიძლება დაუშვათ ვარაუდი, რომ ისევე როგორც კერაა ოჯახის ერთიანობის და ნაყოფიერების სიმბოლო, ასევე კარიც, გააზრებული რელიგიურ კონტექსტში, შეიძლება ყოფილიყო უფრო ფართო სოციალური ერთეულის, თემის, საგვარეულოს ერთობის გამოსატყულება.

საგულისხმოა აგრეთვე ფშაური წარმოდგენა კვირიას კარავის რაობაზე. ფშაველი ხევსბერის გადმოცემით, **კვირიას კარავი იგივე ეკლესიაა**, რაზედაც ა. ლეკიაშვილი შენიშნავს: “**“კარავი” განუყრელად უკავშირდება ქრისტეს, როგორც ახალი რელიგიის დამაარსებლის სახელს. “ზეციური, ანდა წმინდა კარავი”, გამოსატავს ციურ სამლოცველოს (ტაძარს) და აგრეთვე ღმერთის ციურ სამყოფელს. ამ ქრისტიანული წარმოდგენების შუქზე ცხადი ხდება, რომ კვირიას კარავი, იგივე ქრისტეს კარავია – მისი ზეციური ტაძარი-სამლოცველო**”(54,170). აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ მოსეს “**წამების კარავი**”, რომელიც მან უფლის მითითებით ააგო (ძველი აღთქმა, გამოსვლა, თავი 23-25). მოსეს “**კარავი**” ქრისტიანული ეკლესიის პირველსახედ შეირაცხა. შესაძლოა ფსალმუნში მოხსენიებულ “**მეშხთა**” (რომლებსაც ზოგი ისტორიკოსი მესხებს უკავშირებს) კარგებსაც სწორედ ასეთი რელიგიური დატვირთვა ჰქონოდათ, რაზედაც მიუთითებს ის მონანიების კილო, რომლითაც დავით მეფე უფალს ეუბნება: “**ვაი მე, რამეთუ ვცხოვრობდი მეშხთან, ბინა მქონდა კედარის კარვებთან**”(დავითის ფსალმუნი, 119). თუკი გავითვალისწინებთ კარვის “**სალოცავ**” ასპექტს, დავით მეფის ფსალმუნთა ამ მონაკვეთში იკვეთება გარდა “**მეშხ-მესხებთან**” არსებული სოციალური დაპირისპირებისა, სხვადასხვა

მონასტერი, რომლის ადგილას მანამდე წმინდა მუხის ხე იდგა). ანგარიშგასაწევია ისიც, რომ კვარი, როგორც სინათლის წყარო, რომელსაც ვ. ბარდაველიძე “კვირიასთან” ერთ სემანტიკურ ველში განიხილავს, სწორედ ფიჭვის ან ნაძვის ხის ანათაღისგან მზადდებოდა. ამრიგად, თუკი მხედველობაში მივიღებთ “კარავის” როგორც რელიგიური სიმბოლოს კავშირს კერასთან, როგორც “ღვთის კართან”, ცეცხლთან, სინათლის წყაროსთან და ამასთანავე დაუშვებთ დღემდე ცნობილი პირველი “სალოცავი კარვის” ხის კულტიდან მომდინარეობას, საფიქრებელია, ღვთაება კვირიას “კარვიანობა” წინარე ქრისტიანულ რწმენა-წარმოდგენებში ვეძებოთ. მართლაც, ზემოთ მოტანილი მსჯელობის გათვალისწინებით, შეიძლება წარმოვიდგინოთ ღვთაება კვირიასთან დაკავშირებული საკრალური ტრიადა – **კერა/ხე/კარავი**, სადაც ტრიადის მესამე წევრი, ქრისტიანობის პერიოდში, უკვე ეკლესიით იქნა ჩანაცვლებული, ისევე როგორც სოლარული ღვთაების - კვირიას სახე იესო ქრისტეს კანონიკურმა ღვთისმსახურებამ ჩაანაცვლა.

სხვათაშორის, საფიქრებელია ხის საკრალურ მოტივს დაუუკავშიროთ დღეს უკვე სამხედრო, საფორტიფიკაციო ნაგებობის მნიშვნელობით ნახმარი – **ციხე**, რომელსაც ადრე შესაძლოა რელიგიური დატვირთვაც ჰქონოდა, მით უმეტეს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთის რწმენა-წარმოდგენებით, **ციხე „სულეთში“ გარდაცვლილ სულთა განსასვენებელ ადგილსამყოფელს წარმოადგენს(65,59)**. ქართულ ხალხურ სამონადირეო ეპოსში ვხვდებით ერთ ლექსს, რომელშიც ციხე თავისი სიმბოლური დატვირთვით პირდაპირ „სიცოცხლის ხის“ სურათს გვიხატავს:

„ზენ ბაცალიგოს თოვლსა სთოვს,
ქვენ ბაცალიგოს შრებოდა,
აბუღეთაურთ ციხესა
კუთხე მარჯვენა სქთებოდა.
თავს აზის შავი ყორანი
გველი ლიბუში ძვრებოდა –
ავად არს კვირიკაის ძე
გულს უწადინოდ კვდებოდა...“(39,141).

ციხე რომლის ბოლოში შავი ყორანი ზის, ხოლო ლიბოში კი ძვრება გველი, ბუნებრივია მოგვაგონებს „სიცოცხლის ხეს“, რომლის ფესვებში სწორედ

გველი ბუდობს, ხოლო კენწეროში კი მზიური ნიშნით გამორჩეული ფრინველი. შესაბამისად, **ციხე**, როგორც თავად სიტყვა გვეუბნება, თავდაპირველად შეიძლება გააზრებული ყოფილიყო როგორც **ცის ხე**, იგივე საკრალური ხე, რომელიც ღვთაებათა სადგომდაც იყო მიჩნეული. ამრიგად, ერთ დროს სალოცავთან, „სულეთთან“ გაიგივებული „ციხე“ თანდათანობით მხოლოდ გამაგრებული, თავდაცვითი ნაგებობის პროფანულ გაგებაზე უნდა „ჩამოქვეითებულიყო“.

თუკი მხედველობაში მივიღებთ კარვის, როგორც “მოძრავი სალოცავის” ფუნქციას, რაც ვლინდება იმაშიც, რომ მას **კვირია გადმოდგამს შაბათს და კვირა ნაშუადღევს უკან აიღებს**, აღსანიშნავია, რომ კარის აღმნიშვნელი ლათინური სიტყვა **porta**, ასევე საფუძველად დაედო ზმნებს: გადატანის, მოტანის, გადაადგილების მნიშვნელობით. ლათინური “კარის” ეს “დინამიური” ხასიათი შეგვიძლია იმავე რელიგიური პრინციპის საფუძველზე ავსნათ, რომლის მიხედვით, **კარი უპირველეს ყოვლისა ორ სამყაროს შორის მაკავშირებელი “გასასვლელია”**. ქართული გამოთქმა “**სამარის კარი**” ამ მოსაზრების სასარგებლოდ ლაპარაკობს. შემთხვევითი არც ის უნდა იყოს, რომ გადარჩენის მნიშვნელობით ნახმარი ქართული სიტყვა: ხსნა, ზმნა - გახსნას უკავშირდება, ვინაიდან თუკი საკითხს რელიგიური კუთხით მივუდგებით “სულის ხსნა” სწორედ “ღვთის კარის” გახსნაშია. ამავე კონტექსტში შეიძლება განვიხილოთ ისეთი გამოთქმები, როგორცაა “**ბედის შეკერა**” და “**ბედის გახსნა**”(2,128).

საკითხთან დაკავშირებით, ასევე საინტერესო უნდა იყოს სიტყვა – **კარიბჭეს** რელიგიური კუთხით დანახვა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენებით, მიღმიერი სამყარო, იგივე „სულეთი“ წარმოადგენს ერთ ტრიალ მინდორს, სადაც ცენტრში დგას ციხე, რომლის წვერი ცას ებჯინება. სანამ მიცვალებულის სული ამ ციხეში მოხვდება, შესასვლელში მას **ასამართლებენ ბჭენი**, რომლებიც ჩადენილი ცოდვა-მადლის გათვალისწინებით, იღებენ გადაწყვეტილებას ციხის რომელ სართულზე განაწესონ სული (65,59). ყურადღება მივაქციოთ იმასაც, რომ „**ჭიშკარი „ბჭიშკარისგან“ არის წარმოშობილი და რომ ბიბლიის ტექსტების უძველეს ქართულ თარგმანებში „ბჭე“ მოსამართლეს კი არ ნიშნავდა, არამედ კარს (რუსული „ვოროტა“)**. ამ მხრივ ნიშანდობლივია გამოთქმა „**ვრცელი არს ბჭე**“. ამავე დროს ბჭე ნიშნავდა მოსამართლესაც. “**ჩვეული იყო ბჭე იგი მიტევებად ერთისა პერობელისა ერსა მას**“(მათე, 17,15)“(72,61). ამრიგად **იმის**

გათვალისწინებით, რომ კვირია „ღვთის კარზე მოარული იყო“ და მას „სამართლის წარმოება“ ებარა, „სამართლის“ კონტექსტში გააზრებული „კარიბჭე“ და „ჭიშკარიც“, ვფიქრობ, თამამად შეგვიძლია დავეუკავშიროთ, კვირიას „კარავს“, რომელსაც ღვთაებრივი სამართლის მწარმოებელი „კარის“ დატვირთვაც უნდა ჰქონდა. გავითვალისწინოთ ისიც, რომ კვირიას “დასჯის ერთ-ერთი მეთოდი სწორედ სახლ-კარის გადაწვა იყო“. აღსანიშნავია, რომ „კარის“ ღვთაებრივი ასპექტი ნარჩუნდება მისი როგორც ყოფითი, ასევე რელიგიური გაგებით ისეთ გამოთქმაში, როგორიცაა - „ყუდრო კარი“, რომელიც შეიძლება ყოფილიყო როგორც **ჯვარ-ხატის კარი**, ასევე ჯალაფობის, ოჯახის **სახლ-კარი**. ამასთანავე, სახლის განათვის დროს იხსენიებოდნენ ყუდრო კარის დამჭერი ანგელოზნი: „შენა სამთავროდ, შენა გასამარჯოდ ას, ყუდრო-კარის დამჭერო ანგელოზნი, მოხსენებული სამსახური“(121,47,198). აქვე მოვიგონოთ, რომ ძვ. რომში იანუსთან ერთად არსებობდა „პორტუნუსი – ჭიშკრის ღმერთი და კარნა – კარის ანჯამის ქალღმერთი“(20,95), რომლის სახელწოდება ნებისთნე უნებლიედ, ქართულ „კარს“ მოგვაგონებს. ისიც ცნობილია, „თუ როგორ დიდად ფასობდა ძველ აღმოსავლეთში სახლის ხის კარი, როდესაც იძულებულნი იყვნენ მიეტოვებინათ სახლი, კარი თან მიჰქონდათ. როგორც ირკვევა კარს, ჭიშკარს რელიგიურ-საკულტო დანიშნულება ჰქონდა“(72,62).

დავუბრუნდები მგელ/ძაღლის კულტს. საქართველოში, კერძოდ ქართლში დაფიქსირებული მასალის მიხედვით, “არსებობს რწმენა საიქიოს კარებთან მდგომი ძაღლების შესახებ, რომლებიც მხოლოდ იმ შემთხვევაში გაატარებდნენ მიცვალებულის სულს, თუკი მის სახელზე ძაღლისთვის სააქაოს პური ქონდათ გადაგდებული”(79,19). თუკი ეს ძაღლები კვირიას ნების აღმსრულებლები არიან, სავსებით ბუნებრივია, რომ ისინი ასე იოლად “ღვთის კარში” არავის გაატარებენ¹⁰. შესაბამისად, საწესო პურის – კვერის რელიგიური კავშირი კვირიასთან უფრო დამაჯერებელი ხდება. ამავე სულისკვეთების გამომხატველია იმერეთში დაფიქსირებული ტერმინი “მეკრე-მებაჟე, რომელიც “ძაღლისთვის განკუთვნილ” განსაკუთრებული ზომისა და ფორმის პურს გულისხმობს, რათა მან დაინდოს მიცვალებული”(2,76). **ყურშა/ყურშავის** სახეში, უპირველეს ყოვლისა, უნდა დავინახოთ “შავეთის, ქვესკნელური მზის”

¹⁰ საკითხთან დაკავშირებით, ყურადღებას იქცევს სვანეთში, ლენტეხის რაიონის სოფ. ლუჯის ეკლესიის შესასვლელი კარის თავზე (არქიტრაფზე) გამოსახული ზომორფული სიმბოლო, რომელიც აშკარად მგელ-ძაღლს მოგვაგონებს; აღნიშნული უნდა იყოს ქართველთა უძველესი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენის გამოძახილი, რომლის თანახმადაც ღვთის კარში შესასვლელს სწორედ მგელ-ძაღლები იცავენ. მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ ლუჯის ეკლესია წმ. გიორგის სახელობისაა, ხოლო სვანური ტრადიციის თანახმად, ჯგრაგი, იგივე წმ. გიორგი სწორედ მგლების წინამძღოლად მოიაზრება.

ზომორფული სიმბოლო, რომლის ავბედითი მზერა, “ყურება,” როგორც ითქვა, სასიკეთოს არავის უქადის.

თუკი კვირიასთან მიმართებაში ცეცხლის სტიქიას ამოსავლად მივიჩნევთ, კიდევ ერთხელ გავუსვამთ ხაზს ცეცხლით დასჯის მისეულ ასპექტს და გავითვალისწინებთ ვ. ბარდაველიძის მოსაზრებას ერთიან რელიგიურ სემანტიკაში იქნას განხილული ღვთაება კვირიას სახელი, კერაში გამომცხვარი საწესო პური – კვერი და სინათლის წყარო – კვარი, მხედველობიდან არც სამჭედლო საქმესთან დაკავშირებული **კვერი** და **კვერვა** უნდა გამოგვჩხეს, მით უმეტეს, რომ “მჭედელს, ისევე როგორც სამჭედლოს ერთ დროს რელიგიური ფუნქციები ჰქონდა და სამართალსაც განაგებდა, რაზედაც მოწმობს დღემდე შემორჩენილი რელიგიური საწყისის მქონე ქართული გამოთქმა: “კვერის დაკვრა””(5,112). სამჭედლო “კვერს”, მისი “სამართლის წარმოების” კონტექსტში გააზრების გარდა, მადლიანობის, ღვთაებრივობის მნიშვნელობაც ჰქონდა; ამის ნათელი მაგალითია გამოთქმა “**მხარკვერიანი**, რომელიც ხშირად მეომარ არწივთან, ნაწილიან ვაჟკაცთან მიმართებაში იხმარებოდა”(5,113). საკითხთან დაკავშირებით, არც **კვერთხი** უნდა გამოგვჩხეს მხედველობიდან, როგორც მეფე-ქურუმთა ინსიგნია, რომლის ტარებაც ალბათ იმთავითვე სწორედ **მხარკვერიანი** ვაჟკაცების უფლება იყო.

ამრიგად, სამჭედლო ცეცხლიც, ვითარცა “სამართლის გამრიგე”, რაღაცა სახით დაკავშირებული აღმოჩნდა კვირიასთან. აღნიშნული, ისევე როგორც კვირიას წინააზიური ანალოგიები, რაზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი, არ უნდა იყოს სინამდვილეს მოკლებული თუკი იმასაც მოვიგონებთ, რომ “ხეთების სამეფოს ავტორიტეტი მახლობელ აღმოსავლეთში, როგორც ლითონის მწარმოებელი ქვეყნისა, დამყარებული იყო ადგილობრივი მოსახლეობის, ტაბალების, ხალიბ-კაინთა საუკუნოვან მეტალურგიულ ტრადიციებზე. ამ ტრადიციების სათავეები კი იძირება იმ უძველესი ქართველური და დასავლეთ ამიერკავკასიური მოსახლეობის კულტურის მიღწევებში, რომელიც მცირე აზიაში ხეთების უწინარეს ივარაუდებიან”(69,46). ერთი დეტალიც. “მგლის მუხლი” ძალასთან, ვაჟკაცობასთან არის გაიგივებული ქართულ მითსა და ეპოსში. გავიხსენოთ ამირანის “მგლის მუხლი” და ხალხური ლექსი: “გავვიძელ ბერო მინდიავ მუხლი მაიბი მგლისაო”. ნიშანდობლივია ის, რომ **მუხლის თავის** მნიშვნელობით ასევე იხმარება **მუხლის კვერიც** (94,1171), რაც ბუნებრივად გვაბრუნებს თეოფორულ სახელთა მწკრივში ხმელთმოურავი კვირიასი, რომლის დაქვემდებარებაშიც ალბათ სწორედ “მუხლკვერიანი” მგელ/ძაღვლები იყვნენ.

აქვე აღნიშნავთ, რომ ფიზიკური ძალის, სიმაგრის, გამძლეობის გარდა “მუხლის კვერის” თეოფორული ხასიათი შეიძლება ვლინდებოდეს იმაშიც, რომ ადრეულ ეპოქაში, ლითონის ცივად ჭედვის პროცესში მუხლი ასრულებდა ფუნქციას გრდემლისა, რომელმაც შემდგომ საკრალურ-რელიგიური დატვირთვა მიიღო: “აფხაზური ვერსიით, ძველად ცხოვრობდა პირველი მჭედელი, რომელიც კვერის მაგივრად მუშტით სარგებლობდა, გრდემლად კი მუხლს ხმარობდა და ამასთანავე მხოლოდ სპილენძის ნივთებს ამზადებდა”(8,55). ამასთანავე, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ისიც, რომ “ხევში ყეენის, ბერიკას სახელზე გადასახადს “**მუხლისკვერა**” ერქვა; მასში შედიოდა ერბო, ყველი, ხაბიზგინები, ქადა, ხაჭაპურები და სხვ.”(81,53). აღნიშნული მეტ დამაჯერებლობას კმატებს მოსაზრებას, “მუხლისკვერში” კვირიას სახელი ამოვიკითხოთ, ვინაიდან მისი ღვთაებრივი სახე ბერიკასთან, ყეენტან ერთად ნაყოფიერებასთან დაკავშირებულ ადრე საგაზაფხულო დღეობათა ციკლშიც მოიაზრებოდა.

დაბოლოს, გამორიცხული არაა რომ სიტყვა - **საკვირველში** ერთ დროს უფლის მნიშვნელობით ნახმარი **კვირიას** იმანენტური სახე იდოს, ისევე როგორც დასაგლეფთეურობულ ენებში მეტწილად სიყვარულის, აღტაცების მნიშვნელობით ნახმარი ლათინური ძირის მქონე – **adoratio** იმთავითვე უფლის თაყვანისცემას გამოხატავდა.

2) მგელ-ძაღლის სიმბოლო ქართულ სამონადირეო ეპოსში

მგელ-ძაღლის სიმბოლო საგულისხმოდ ვლინდება ნადირთღვთაებათა რჩეული მონადირეების მითიურ სახეში. ქართულ სამონადირეო ეპოსში ესეთები არიან: თეთრი მანგური, ჩორლა, ბეთქილი, ივანე ქვაციხისელი და სხვ. საკითხთან დაკავშირებით, ვ. ბარდაველიძის მასალაზე დაყრდნობით, ე. ვირსალაძე შენიშნავს, რომ „ყოველ ასტრალურ ღვთაებას ქართულ პანთეონში თავისი დამხმარე ჰყავდა ზოომორფული და ანთროპომორფული სულების სახით. მორიგე ღმერთისა და მზექალის ამგვარ დამხმარეთა შორის არის - მგელი. ზოგიერთ სათემო ღვთაებას დამხმარედ ჰყავდა გველები და ძაღლები – მწვევარი (ბეთქილს ხომ სწორედ ორი მწვევარი ახლავს თან)“(39,67). ამ შემთხვევაში, ჩვენი კვლევის საგანთან მიმართებით, ყურადღებას სწორედ რომ მწვევარ-ძაღლებზე გავამახვილებთ – თავიდანვე საჭიროა დადგენა იმისა, თუ რით იმსახურებს მონადირე „ღვთაებრივი ნიშნით“ გამორჩეული წყვილი მწვევრების ყოლას. აქვე აღვნიშნოთ, რომ თუკი ბეთქილის შემთხვევაში მონადირეს წყვილი მწვევარი დაჰყვება, სხვა შემთხვევებში, რჩეულ მონადირეს თან ახლავს ასევე ღვთაებრივი ნიშნით გამორჩეული, მითიური ძაღლი – ყურშა.

უპირველეს ყოვლისა, ხაზი გაუუსვათ იმას, რომ ასტრალური მოტივი, კერძოდ კი სოლარული ასპექტი, მონადირეთა სახეშიც ხაზგასმულია: „საგზლად მონადირეს ცოლის ან დალის გამომცხვარი ხმელგანატეხი უნდა წაეღო –

რიტუალური პური, რომლის ზედაპირი მზის დაფანტული სხივების მსგავსად იყო დაჭრელებული. მონადირე შეჭამდა და იტყოდა: მარჯვენა დამილოცე დალი“(39,26).

მსოფლიო მითოლოგია იცნობს დიდი მონადირის სახეს, რომელიც ასტრალურ სიმბოლოებთანაა დაკავშირებული. ასეთია ბერძნულ მითოლოგიაში გოლიათი და შესანიშნავი მონადირე – ორიონი. ნადირობის ღვთაება – არტემიდეს ორიონი თავდავიწყებით შეუყვარდა. საკუთარი დის ღვთაებრივი სიწმინდე რომ გადაერჩინა, აპოლონმა ცბიერებით მოაკვლევინა ორიონი. მწუხარე არტემიდემ სატრფო მოათავსა ვარსკვლავებს შორის, სადაც იგი გამოჩნდება ხოლმე როგორც ლომის ტყავით შემოსილი მახვილიანი გოლიათი, რომელსაც გვერდით მისდევს ძაღლი – სირიოსი და რომლის წინაც პლეიადები დაფრინავენ“(19,72). აქვე დროულია გავიხსენოთ მეორე დიდი მონადირე – ნებროთი: „ბიბლიური გმირი, ქამის ძის ხუსის (ქუშის) მითიური შვილი, სწორუპოვარი მონადირე: ესე იყო გმირი მონადირე წინაშე უფლისა ღვთისა. ამისთვის თქვეს, რამეთუ ნებროთ გმირი მონადირე“(შექმნ.,10,9). მას მიეწერებოდა ბაბილონის სამეფოს დაარსება. მისი სახელი დაკავშირებულია ძველ საქართველოსთანაც: „აქ იყო ნიმროდი, ბაბილონის სამეფოს მითიური დამაარსებელი, რომელმაც მთელი ქვეყნიერება დაიპყრო და აქ პირველად დამარცხდა, სიკვდილი ჰპოვა“(27,342).

როგორც დამოწმებული მასალა გვიჩვენებს, მისი სოციალური ასპექტების გარდა, მონადირის სახეში „ღვთაებრივისკენ სწრაფვა“ ჩადებული; შესაძლოა „მზისკენ სწარფვაც“, თუკი გავითვალისწინებთ იმას, რომ თავისი ოქროსფერი თმებით, სოლარულ საწყისს უახლოვდება ნადირთღვთაება – დალი, რომლის ერთ-ერთი კორელატი შეიძლება მგელ-ძაღლი ყოფილიყო, თუკი, როგორც უკვე ითქვა, ძაღლი დაკავშირებული იყო ნადირთ პატრონის, გვიან კი მონადირეობის ღვთაების სახესთან და ხშირად მის დუბლიკატს, მის სახეცვლილებას წარმოადგენდა. ე. ვირსალაძე საკითხთან დაკავშირებით შენიშნავს, რომ „ყურმა უძველესი პერსონაჟია ქართული მითოლოგიისა, გადმოსული ამირანის თქმულებაში, როგორც იმ დროისა და წარმოდგენების რუდიმენტი, როდესაც მონადირე სხვადასხვა ტაბუთა დარღვევისათვის, ძირითადად კი ნადირთ პატრონის სიყვარულის უგულებელყოფისათვის, დასჯილი იყო კლდეზე უმწეოდ დატოვებით. იქვეა მისი ერთადერთი მხლებელი ძაღლი ყურმა, რომელიც თვით დამსჯელი ღვთაების სახეცვლილება ან მისი ატრიბუტია“(39,90).

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ რჩეული მონადირის მუდმივი თანამგზავრი, მითიური ძაღლი – **ყურმა**, ერთგვარად მისი „**მენტალური ორეულია**“; ამას გვაფიქრებინებს ღვთაებრივი მესეფეების „ჭკვიანი ძაღლების“ არსებობა: „სამეგრელოში გავრცელებული წარმოდგენით, ტყის და ნადირთ პატრონი მესეფეები ძაღლების თანხლებით დადიან. ეს ძაღლები **არაჩვეულებრივი გონებითა და ნადირობაში უნარიანობით გამოირჩევიან**. მათ ძაღლინ მოკლე ხნის სიცოცხლე აქვთ. ეს ძაღლი შეიძლება მონადირეს ჩაუვარდეს ხელში და შეველის მას ნადირობაში“(39,68). თუკი გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ მითიური ყურმას ოქროს ყურ-ტუჩი და ჭეჭა-ქუხილის ხმა შეიძლება „ღვთის ნების გამოვლინებად“ აღვიქვათ, ზემომოყვანილ მსჯელობას დამაჯერებლობა ემატება. როგორც სამონადირეო ეპოსიდანაა ცნობილი, ერთხელაც „მონადირე გაჰყვება ყურმას კვალს და მის ძებნაში მაღალ კლდეს აყვება. მონადირე უკან დასაბრუნებელ გზას ვეღარ იპოვის და ბოლოს იღუპება“(39,65). მაგრამ „ყველა სიკეთესთან ერთად“ რატომ თამაშობს ყურმა საბედისწერო როლს მონადირის ცხოვრებაში და საბოლოოდ რატომ არის გარდაუვალი ყველა ვაჟკაცური ნიშნით შემკული მონადირის დაღუპვა? თუკი საკითხს წმინდა რელიგიური კუთხით შევხედავთ, ვფიქრობ, ამით საზგასმულია მონადირის „მიწიერი ასპექტი“ და შესაბამისად ისიც, რომ საბოლოო ჯამში, „ღვთაებრივისკენ წინსწრაფვა“ მიწიერი ადამიანისთვის ზღვარდებულია. აღნიშნულ ფაქტზე მინიშნება, ვფიქრობ, არსებობს ქართულ სამონადირეო ეპოსში. გავიხსენოთ ბეთქილის ნადირობა: „ბეთქილს დალი გამოეცხადა თეთრი ირემის ან შუნის სახით და იგი ტყეში გაიტყუა. სასოწარკვეთილი სიკვდილის წინ თანასოფლელებს სთხოვს „სამთა ჭკშხაში“ შეასრულონ მის წინ. ეს ფერხული სრულდება ყოველ გაზაფხულზე ებეშში იმ კლდესთან, სადაც თქმულების თანახმად დაიღუპა ბეთქილი. ასეთივე წეს-ჩვეულებანი გვხვდება ქვემო სვანეთში... ბეთქილი ქართული წარმართული პანთეონის გმირია“(39,91). თანასოფლელები, ბეთქილი დაღუპვისგან რომ იხსნან, კლდეს კიბეს მიაყუდებენ, მაგრამ ეს საქმეს მაინც არ შეველის; პირიქით, კლდე კიდევ უფრო იზრდება!(39,54).

შესაძლოა „**კლდის ზრდაში**“ მოცემული იყოს ერთი მხრივ, საბედისწერო გარდუვალობა, ხოლო მეორე მხრივ, სწორედ სულიერი სამყაროს „უკიდევანობა“, რასაც მსხვერპლად უნდა შეეწიროს სახელოვანი მონადირის მიწიერი ცხოვრება: „მითურ გმირს ზეციურ წვდომაში ხელს უშლის მიწიერი ცხოვრების ტკობის ძლიერი ცდუნება. გმირიც ტრაგიკულია, რადგან არ შეუძლია მთლიანად მოწყდეს ადამიანურ ყოფას“(5,89). ისიც აღვნიშნოთ, რომ

ზოგადად კლდე, მთა ზენა სამყაროს მიესადაგება და ღვთაებათა „სადგომადაცა“ მიჩნეული. ეს კარგად დასტურდება სვანური მასალითაც: „მ. ჩიქოვანის მასალებით, სვანეთში ნადირი ოთხ ჯგუფად არის გაყოფილი: 1. შიშველი მთის ნადირი (ირემი, შველი, არჩვი, ჯიხვი), რომელსაც ქალ-ღმერთი დალი მფარველობს. 2. ტყის მხეცები (დათვი, მელა, კვერნა, მაჩვი), რომელსაც ტყის ანგელოზი (ცხევიშ ანგელგეზ) მფარველობს. 3. მგელი, რომლის საქმეს წმ. გიორგი (ჯგრაგი) განაგებს. 4. ფრინველები და თევზები, რომელთაც აფსატი მფარველობს. ყველა მათი უფროსი ბერ შიშველიში – შიშველი მთის უფალია“(39,32).

სულიერი შემეცნების გზაზე მყოფი მონადირე სადაც იღუპება, ის ადგილი საკრალურ სახეს იძენს: „კლდეზე დაღუპული მონადირე რაჭაში აგრეთვე აქტიური კულტის საგანი იყო. ივანე ქვაციხისელის სახელს სხვადასხვა ადგილს უკავშირებენ, ყველაზე მეტად კი კლდეს – ქვაციხეს, სოფელ ღებთან, სადაც დგას მისი სახელობის ნიში და ქვას, რომელიც, თქმულების თანახმად, გადმოყვა ივანეს კლდიდან და იგი გააცამტვერა“(39,93).

სახელოვანი მონადირის სულიერი კუთხით „დანახვას“ მართლაც უნდა გააჩნდეს ისტორიულ-ეთნოლოგიური საფუძველი: „მონადირის ურთიერთობა დალთან გვაგონებს იმ მლოცველის ურთიერთობას სულიერ ძალებთან, რომელსაც სურს ამ უკანასკნელებთან პირდაპირი კავშირის გაბმა. სვანი მონადირე მიმართავს ცისკარს, რომელიც დალის (ადგილის დედის) ასტრალური სახეა. აქ მონადირე ბერს გვაგონებს, რომელიც ღოცვით იწრთობს სულს... წმინდა ბერი როგორც მონადირე ქართველებისთვის უცხო არ იყო. სოლომონ ყაზბეგის გადმოცემით, ძველად სამების ბერები განთქმული მონადირეები ყოფილან, რომელთა სახელმა ჩვენ დრომდისაც მოაღწია“(5,84). უფრო მეტი. ზემოთ მოყვანილი ციტატის ავტორი, წმ. გიორგის არქეტიპულ სახეს ასევე სამონადირეო ეპოსში ეძებს: „მონადირის კლდიდან ჩამოვარდნა და მიწაზე ნაჭერ-ნაჭერ დაცვივნა საინტერესო მინიშნებების მიზეზიც ხდება. ჩვენ ვიცით წმინდა გიორგის ცხოვრებიდან, რომ წმინდანს ბორბალზე აკრავენ და ნაწილებად ჭრიან. საიდან მოიტანეს ქართველებმა წმინდა გიორგის 363 ნაწილად და არა სხვა უფრო ადვილ სათქმელ ციფრად დანაწევრება. მიზეზი ერთია, ქართულ ხალხურ აზროვნებას ტრადიციულად შემორჩენილი ჰქონდა მითიური მონადირის სიკვდილი სწორედ ნაწილ-ნაწილ დაჭრით. ეს ეპიზოდები ისე მტკიცედ იყო ხალხში შესისხლხორცებული, რომ შემდეგ, როცა წმინდა გიორგის სახე შემოიტანა მწიგნობრულმა ქრისტიანობამ, ხალხმა წმინდანი

დაანაწევრა 363 ნაწილად და თითო ნაწილს თითო ეკლესია მიაწერა... მონადირის ტრაგიკული სიკვდილის გაანალიზება გვაფიქრებინებს, რომ წმინდა გიორგის 363 ნაწილად დაჭრის ქართული გადმოცემის საფუძველი უხსოვარ დროიდან შექმნა ქართველმა ხალხმა თავის მითებში...“(5,82,89). საინტერესოა ავტორის დასკვნა: „1. სანამ ადამიანი არსებობს სხეულში, ის ვერ დააკმაყოფილებს კეთილი სულიერი ძალების მოთხოვნებს (ამიტომაც ეომებიან მითური გმირები ღმერთებს). 2. განსხვავებას მიწიერსა და ზეციურ ძალებს შორის სხეული ჰქმნის. ფიზიკური ადამიანის სულს ესმის, შეუძლია შეიცნოს, შესრულება კი უძნელდება; ამიტომ იღუპება ბეთქილი და მოთქვამს ხალხიც: „საბრალო ბეთქილ, საცოდავო ბეთქილ!“ 3. მზის წელიწადის დამკვიდრების შემდეგ ადამიანის ბუნება სრულყოფილად რომ შეეფარდებინათ მზის ციკლთან, იგი 363 ნაწილად დაყოფილი წარმოისახეს“(5,89).

ე. ვირსალაძის მინიშნებითაც: „მთიულეთში ჩაწერილი თქმულების თანახმად, წმ. გიორგი ბორბალზე დააკრეს და ისე დააგორეს კლდიდან. ამ წამების შედეგად მისი სხეული ნაწილ-ნაწილ დაქუცმაცებული მოედო მთელ კლდეს. ეს ნაწილები ანგელოზებმა აკრიფეს. ზოგიერთი თქმულებით, გიორგის სხეული 363 ნაწილად დაიშალა და თითოეულის ადგილას აშენდა ეკლესია. თითქოს ამიტომ ასხენებენ ლოცვაში 363 გიორგის... შემთხვევითი არ არის წმ. გიორგის ეკლესიების კლდის თავზე, მთის მწვერვალებსა და ბორცვებზე მოთავსება:

გორის ჯვრის წმინდა გიორგი
მალლა მთასა ასვენია,
ნადირი ბევრი მიუდის,
მგელი, არჩვი და მელიო,
დათვს რაღა მიაბენინებს?
- ვაი, შიში რა ძნელია!

ტყის ნადირთა „შიში“ მალლა მთაზე დასვენებული წმ. გიორგის მიმართ კიდევ ერთხელ გვიჩვენებს ჩვენი ხალხის შემეცნებაში შემორჩენილს მის კავშირს ნადირთ პატრონის, კლდის ანგელოზის კულტებთან. ქართული ფოლკლორის მასალები ამტკიცებენ, რომ ქრისტიანული წმ. გიორგის კულტს საქართველოსა და კავკასიაში წინ უსწრებდა ნადირთ პატრონის მამაკაცური კორელატის კულტი, ჯერ ნადირთ პატრონი ქალის დაღუპულივაჟის ან სატროფოს, ხოლო შემდეგ თვით ნადირთ პატრონის ფუნქციებს დაუფლებული

მისი ძმის ან მეუღლის სახით. დროთა მსვლელობაში უკანასკნელმა დაჩრდილა, ზოგჯერ კი სულ განდევნა ქალის ნადირთ პატრონის კულტი, მონადირეობის მთავარი ღვთაების ნიშნები მიეღო...“(39,125-126).

დავუბრუნდეთ ზემომოტანილ, ბ. აბაშიძის დასკვას, რომელიც საგულისხმოა იმითაც, რომ **363 ნაწილად დანაწევრებული მონადირე პრაქტიკულად „მზეს ეწირება“!** აი, რატომ ახლავს მას დასახული მისიის აღსრულებაში თანამგზავრად „მზიური“ ნიშნით გამორჩეული ღვთაებრივ-მითიური ძალე, რომელიც ერთგვარად ნადირთღვთაების მიწიერ ჰიპოსტასად ვცანით, ისევე როგორც მგლები ითვლებიან ასევე 363 ნაწილად დანაწევრებული წმინდა გიორგის წმინდა ძაღლებად, რომელთა მოკვლაც სვანებს დღემდე ეკრძალებათ განსაკუთრებით იმ სოფლებში, სადაც წმ. გიორგის ეკლესია დგას: „სადაც ჯგრაგის ეკლესიაა და მოღჯგრაგები არიან, იქ აკრძალულია მგლის მოკვლა. მგლები წმ. გიორგის ძაღლებია. ქაშვეთში (სოფელი ზემო სვანეთში) მაგალითად წმ. გიორგის ეკლესია აქვთ და იქ აკრძალული იყო“(ციტატა ეკუთვნის სოფ. ლენჯერის მკვიდრს, მუშნი უდესიანს (დაბ. 1924წ.), რომელიც ჩავიწერე 2008 წლის ივლისში, ზემოსვანეთში საველე ექსპედიციის დროს).

სამონადირეო ეპოსიდან კიდევ ერთი დეტალი მსურს გამოვყო: კერძოდ, მონადირის კლდის წვერზე თავდაყირა დაკიდების მოტივი. ასე მაგალითად, კლდეზე თავდაყირა დაკიდებული მონადირე ჯარჯი – „მთასა კვიდივარ ფეხითა ფურ-ბეწვის ქალამნითაო“ - ავი ამბის მაცნედ ყურშას აგზავნის დედასთან და დასთან (39,44). თუკი მონადირის სახეში „სულიერი შემეცნების“ იდეა დევს, გმირის თავდაყირა დაკიდების მოტივი ერთგვარად უახლოვდება გერმანელთა მითოლოგიის მთავარი ღვთაების ოდინის სახეს, რომელიც ასევე თავდაყირა დაეკიდა სამყაროს ხეზე, იგდრასილზე, რათა სიბრძნეს ზიარებოდა და მიეღო საკრალური ანბანი – რუნები. ხეზე თავდაყირა დაკიდებული მონადირის მსგავსებას ოდინ-ვოტანის მითიურ სახესთან ხაზს უსვამს ნ. აბაკელია(2,78). საკითხთან დაკავშირებით, ყურადღებას იქცევს სხვა მსგავსებაც, კერძოდ ის, რომ „ოდინს მუდამ წყვილი მგელი ახლავს თან, რომლებიც ძაღლებად მოიხსენიებიან; მგლების ძაღლებთან გაიგივება ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენს საერთო კავკასიურ (და არა მარტო კავკასიურ) ტრადიციაში“(2,56).

მონადირის სახეში მზიური ასპექტის წარმოჩენა და მისი კავშირი წმ. გიორგისთან გვაფიქრებინებს, რომ სამონადირეო ეპოსი ნაყოფიერებასთანაც უნდა იყოს დაკავშირებული. პირველი, რაზედაც მსურს ყურადღება გავამახვილო, არის „ნადირობის ეპოსის სახეებისა და მოტივების მტკიცე

კავშირი როგორც ქართულ საქორწილო, ისე საძეობო პოეზიასთან“(39,153). როგორც ე. ვირსალაძე შენიშნავს, „ნადირობის ქაღალდმერთი მცირე აზიასა და საბერძნეთში, ისევე როგორც ზოგიერთ სხვა ქვეყნებში, ქორწინების მფარველ ღვთაებადაც ითვლებოდა. ქართულ საქორწილო რიტუალს ამის ზოგიერთი ნიშანი შერჩა. პირველი, რაც იპყრობს ჩვენს ყურადღებას ქართულ საქორწილო პოეზიაში არის ნეფისა – მონადირის სახით, ხოლო დედოფლისა – მონადირებულის, ნანადირევის სახით წარმოდგენა:

ჩვენს ნეფეს უნადირნია
არსიანისა მთაზედაო,
მოუკლავს ხარი, ირემი,
გადუკილია მხარზედაო...

...გზაში ნეფე-დედოფალთან მიჰყავთ მეზობლებს ქათმები და მტრელები. უფრენენ და მეფეც ხანჯალ, ან ხმალამოდებული სწყევტავს სახლში მოსვლამდის. სახლში რომ შედიან, მაყრები მღერიან:

ხელმწიფეს უნადირნია,
მშვილდ-ისრით ხმალი უკრია,
მოუკლავს ხოხობი და ირემ-შველი, ნუკრია...

ამავე მაყრული სიმღერის ვარიანტია ჩაწერილი საგარეჯოში –

საფარავანოს ზღვაზედა
ჩვენ მეფეს გაუმარჯვნია,
ამოუწყევტავს მას მტრები,
სამშობლო გაუხარნია...
უნადირია, მოუკლამ:
ჯიხვი, ირმები, ქედნები;
მოგვყავ და მოგვიხარია
დედალ-მამალი მტრელები.

ამ ლექსის მრავალრიცხოვანი ვარიანტები მოწმობს მის ღრმა ტრადიციას. საინტერესოა, რომ ფრინველების გაწყვეტა, რომელშიაც, ეკოტექტიშილი სამართლიანად ქალის ძალით წამოყვანის განსახიერებას ხელაღდა, წარმოადგენდა ქალის არა უბრალოდ მოტაცებას, არამედ ქალის „მონადირებას“ ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. ეს წესიწარმოგვიდგენდა ნეფეს არა საერთოდ ვაჟკაცის, გმირის სახით, არამედ სახელოვანი მონადირის სახით, როგორც მამაკაცობისა, ვაჟკაცობის უმაღლეს შეფასებას. ამ ლექსში გაშლილი რთული მეტაფორაც სწორედ ამასვე გულისხმობს. აქ მთელი ქორწილი ნადირობასთან, ნეფე ნადირობაში გამარჯვებულ მონადირესთან, ხოლო დედოფალი ნანადირევთან არის შედარებული“(39,148).

ნიშანდობლივია ისიც, რომ „ქართული საქორწილო რიტუალის კავშირს უძველეს წარმოდგენებთან, მოწმობს საქორწილო ქართულ სიმღერაში წმინდა გიორგის, როგორც მეუღლეთა მთავარი შემაერთებელი ძალის ხსენებაც. მართალია, მას ზოგჯერ (ძალიან იშვიათად) ქრისტე-ღმერთი ენაცვლება, მაგრამ მაგ. მთიულეთში ჩაწერილი ცხრა ვარიანტიდან ექვსი იხსენიებს მხოლოდ წმ. გიორგის და მხარში მდგომ მის ანგელოზებს –

ჯვარი ჯვარსაო
ჯვარი წინასა,
ანგელოზები
მარჯვნივ მხარესა,
სამოცდასამი
წმინდა გიორგი
თუ დასწერს ჯვარსა
ჩვენ ნეფიანთა!

ანდა:

**ვინ დასწერს ჯვარსა
ჩვენს ნეფიანსა,
წმ. გიორგი ის დასწერს ჯვარსა!**

ამ სიმღერით კერის გარშემო ნეფიონის შემოვლა, როგორც ჩანს, ძველი ქართული საქორწილო რიტუალის ძირითად მომენტს წარმოადგენდა და ქრისტიანული ქორწილის რიტუალზე ბევრად ძველი იყო“(39,149).

რაც შეეხება ნადირობის ეპოსის კავშირს საძეობო პოეზიასთან, რომელიც ასევე მზიურ-გამანაყოფიერებელ ნიშნებს ატარებს, ე. ვირსალაძეს მოჰყავს საქართველოს ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცული ქართული საძეობო სიმღერის: „მზე შინა და მზე გარეთა, მზევე, შინ შემოდით“, ერთი მეტად საინტერესო ვარიანტი, რომელშიც მზის კულტთან ერთად ნადირობის მოტივიც იჩენს თავს:

„მზე შინაო, მზე შინაო, მზევე შინაო;
ვაჟის მამა შინა არ იყო, მზევე შინაო;
სკვინჩა იყო, ნაცვლად მისსა, მზე შინაო;
ყმას ესმა ხმა ჭიკჭიკისა, მზევე შინაო;
ჩასულიყო სანადიროდ, მზევე „შინაო;
აქ რას ისმენს, ეს არ იცის, მზევეშინა;
აქ რას ისმენ, ეს არისო მზევეშინაო;
ირემს მოჰკლავს, თავს მოიტანს მზევეშინაო;
მეხი ეცეს, თავს დაატანს, მზევეშინაო!
მეხი ვგონებ ვერ დაატანს, მზევეშინაო

ამ სიმღერას არქაულ მოტივთა მთელი რიგი აქვს შენარჩუნებული. ჯერ ერთი, აქ დიდი ადგილი უჭირავს ნადირობის მოტივს. ბავშვის მამა შინ არ არის, იგი სანადიროდ არის წასული. ახალდაბადებულს მის მაგიერ დარჩენილი ჩიტის, სკვინჩას ჭიკჭიკი ესმის. ვაჟის მამამ ირემი უნდა მოჰკლას და მისი თავი მოიტანოს. ეს თავი მას დაიფარავს მეხის დაცემის შემთხვევაში. მამის სანადიროდ წასვლა უეჭველად უფრო ძველი მოტივია. გვიან აქ სხვა მოტივაცია გაჩნდა. ვაჟის მამა „ქალაქს არის აკვნისათვის, აკვნის იარაღისათვის““(39,150).

საკითხთან დაკავშირებით, საინტერესოა ი. სურგულაძის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ თავად ნადირობის პროცესი წარმოადგენს მამრული და მდედრული საწყისების ურთიერთშეპირისპირებას: „მზიური გმირები და ლომები ურთიერთის ადეკვატურ სიმბოლოებად გვევლინებიან. **ლომი სოლარული ძალების სიმბოლოა და მამრულ საწყისს განასახიერებს.** ნადირობის სცენები, სადაც ლომები ან მონადირენი დასდევენ ირმებს, უნდა განვიხილოთ როგორც ბუნების კვდომა-აღორძინების სიმბოლური ასახვა. **მათი დაპირისპირებით გამოსახულია დედური და მამური პირველსაწყისების კოსმოგონიური პრინციპები**“(85,35). მართალია, ამ კონკრეტული მაგალითით ავტორი მგელ-ძაღლის სიმბოლოს არ ახსენებს, თუმცა, ვფიქრობ, ყველა უფლება გვაქვს, რომ

მგელიცა და ძაღლიც ასევე სოლარული ძალების მამრულ სიმბოლოდ აღვიქვათ, მით უმეტეს, რომ „კოლხურ-ყობანურ ბაღთებზე გამოსახული ძაღლები ძირითადად გამოსახულნი არიან “ნადირის ღვენის” პროცესში, წინსწრაფვის ხაზგასმით, ფართო დაკიდული ყურებით, რომლებიც უკანაა გადაყრილი რბენისას, უკან აპრეხილი კუდებით და დაღებული ხახით“ (68,297). ძაღლების „მამრული ხასიათი“ ვლინდება ერთ სვანურ საახალწლო რიტუალშიც, რომელსაც ქალები ასრულებენ: „ახალი წლის დამეს ქალები წმინდა ვედრებას (წყილიან ლიმზირ) ასრულებდნენ. ქალები ამ დროს ბავშვებს, კაცებს, ძაღლებს სახლში არ აყენებდნენ. კარ-ფანჯარას გადაკეტავდნენ, რათა არ სმენოდათ კაცის ხმაც კი, მაშინ დიდება მოიშლებოდა. ასეთ პირობებში აცხობდნენ ღამარიამ ლემზირს“(103,185). საკითხთან დაკავშირებით, ისიც მოვიგონოთ, რომ ხევსურული ტრადიციით, თუკი ოჯახში ნანატრი ვაჟი დაიბადებოდა, მას „მგელიკას“ არქმევდნენ, რაც ამ ცხოველის „მამრულ“ ხასიათს კიდევ ერთხელ მოგვაგონებს: „ხევსურეთში სახელს საეკლესიო კალენდრის მიხედვით მღვდელი არქმევდა. მაგრამ, ამასთანავე, მშობლები ბავშვს ხევსურულსა და ხატის სახელსაც არქმევდნენ. მაგალითად, ვისაც ვაჟი არ ებადება და შემდეგ გაუჩნდება, ხშირად მას დათვიას ან მგელიკას არქმევენ, რადგანაც, ხალხის რწმენით, ამ ნადირების სახელის მატარებლებს ავი და მავნე არ მიუდგებაო“(56,186).

როგორც ი. სურგულაძე შენიშნავს „ბუნების აყვავება წარმოიდგინებოდა როგორც ღედა ღვთაებისა და მზიური მამრობითი ძალების შეერთება“(85,34). შესაბამისად, ნადირობის რიტუალის არქეტპული ფორმები შეიძლება ვეძებოთ მითიური მონადირისა და ქაღვთაების სასიყვარულო ისტორიის უძველეს ფორმებში: „დალი და ბეთქილი არის ღვთიური წყვილი, დაკავშირებული ბუნების განახლების გაზაფხულის დღესასწაულთან, მსგავსად შუმერულ-ბაბილონური იშტარის და თამუზისა, ფრიგიის კიბელასი და ატისისა, ბერძნული აფროდიტე და ადონისისა. ამას მოწმობს ქართველთ ნადირთ პატრონის, ხოლო შემდეგ მონადირეობის ქაღვთაების სიყვარული მოკვდავი მონადირისადმი, მის მიერ რჩეულის დაჯილდოება და ბოლოს, მონადირის ტრაგიკული სიკვდილი, დამოწმებული არა მარტო ბეთქილის დატირებაში, არამედ მრავალი სხვა სიმღერებითა და თქმულებებით“(39,91). უძველესი მისტერიის ენით, ნადირობის რიტუალში სასიძო, „როგორც არქაული “მეფე” ამ მომენტში ჭაბუკ ღვთაებას განასახიერებს და ღედა ღვთაების წიაღში მიიღტვის თავისი მითოსური მოწოდების ხორცის შესასხმელად. კოსმოსური აღდგენის

ეროტიული ძალებით შეპყრობილი “მეფე” ის მითოსური მონადირეა, რომლის გამოსახულებებსაც ვხედავთ ცნობილ ბრინჯაოს სარტყლებზე. აქ არის ფალიური გმირი, მონადირე, რომლის მოქმედება არაეგზოგამიურ გარემოშია გაშლილი (რადგან იგი ფალიურია). თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს ეს სცენა, ეს გარკვევითაა ნათქვამი ქართულ და მსოფლიო მითოსში. აქ ჭაბუკი “მონადირე მეფე” დაეძებს თავის მიჯნურს, მშვენიერ ქალ-ღვთაებას, რათა სიკვდილის ფასად მოპოვებული სიყვარულით კვლავ ააღორძინოს მიძინებული ქვეყანა და კიდევ ერთი ციკლი, ერთი წრე მიუმატოს დროის კრიალოსანს. ქართული ხალხური ქორწილი, ახალი წელი, წვიმის გამოწვევა, თუ ბერიკაობა-ყვენობა, უძველესი საგაზაფხულო მისტერიის სახეშეცვლილი ნაირსახეობები თუ დამოუკიდებელ დღესასწაულებად ქცეული ფრაგმენტები უნდა იყოს.. ასეთივე გადმონაშთი უნდა იყოს ჩვენთვის “მეფის განადირების” რიტუალი, რომელიც უძველესი ადრეკლასობრივი ეპოქებიდან დღემდე შემოუნახავს ქართველ ხალხს. კულტურის ელემენტის ასეთი მდგრადობა არა მარტო მითოსურ-რელიგიური თვალსაზრისითაა საინტერესო, არამედ იგი მნიშვნელოვანი არგუმენტია კულტურულ-გენეტიკური და ეთნოგენეტიკური საკითხების კვლევისას“ (85,129).

ამრიგად, მდედრულ და მამრულ საწყისთა საკრალური კავშირი, ვითარცა განაყოფიერების უმაღლესი აქტი, რომლის გვირგვინიცაა ქორწილი, ალეგორიული სახით, ნადირობის სცენით გადმოიცა. ვფიქრობ, აღნიშნული წითელ ზოლად გასდევს ქართულ მითსა და ზღაპარს. საყვარელ მიჯნურამდე სავალი გზა ხშირად ფათერაკებითა და წინააღმდეგობებით არის აღსავსე. ტყეში, ვითარცა პირველად ქაოსში დაბრუნებით, საკრალური ნადირობით, მამაკაცმა ერთგვარი ინიციაცია უნდა გაიაროს, უნდა განიწმინდოს და ამალღდეს, რათა თავისი გულისწორის ღირსი შეიქმნას, რათა „მონადიროს“ მისი გული. აქ ნათლად ჩანს ქალის კულტის პრიმატი ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ კი, მამაკაცის მუდმივი „მზაობა“ და ქალის მუდმივი „ლოდინი“. პოემა „ვეფხისტყაოსანი“ ამის ნათელი მაგალითია, როცა ნესტან-დარეჯანი ტარიელს საყვედურობს: „ბედითი ბნედა, სიკვდილი რა მიჯნურობა გგონია? სჯობს, საყვარელსა უჩვენნე საქმენი საგმირონია“ (80,377).

მშვენიერ ანდრომედეს რომ შეეუღლოს პერსევსმა ჯერ მის დასახსნელად გველეშაპი უნდა მოაკვდინოს (18,43). ეს მითოლოგემა უნივერსალურია მრავალი ხალხის ეპოსისთვის. თუკი მოვიგონებთ გველეშაპისმმუსვრელ ღვთაებათა სოლარულ საწყისს, აღნიშნული ნათლად მიუთითებს იმაზედ, რომ გველეშაპის მოკვდინებით, რომელიც ხოთონურ, ქვესკნელურ წყლებს განასახიერებს, სასიძო

როგორც „მზიური გმირი“ ხელმეორედ „იშვება“, განწმენდილია და მზადაა საკრალური ქორწინებისთვის, შესაბამისად, თამამად იმსახურებს „ნეფის“ ტიტულსაც. ქართულ ხალხურ ზღაპრებში, ხშირად მეფის ქალიშვილის გლეხის ბიჭზე მითხოვებით საზგასმულია ისიც, რომ „ნეფის“ ტიტულატურა არ ითვალისწინებს სოციალურ ასპექტს, იგი მთლიანად საკრალურ-რელიგიური წიაღიდან იღებს სათავეს.

საკითხთან დაკავშირებით, კიდევ ერთი ნიუანსია ყურადსაღები. ქართულ ზღაპრებში, მზეთუნახავის დასახსნელად წასულ გმირს ზოგჯერ სატრფო ისე უყვარდება, რომ მას არც კი იცნობს. ხშირად მას სიზმრად ეუწყება ხოლმე თავისი საკრალური მისია – განსაცდელისგან დაიხსნას მზეთუნახავი. გმირში აღიძვრება სიყვარული და ეს სიყვარული ძლიერდება სასურველი ქალის ძიების პროცესში, წინააღმდეგობათა დაძლევის გზაზე... ვფიქრობ, ამ ერთი შეხედვით უმნიშვნელო დეტალში, თავად საკითხის არსია მოთავსებული. აქ მნიშვნელოვანია თავად სიყვარულის პრინციპი: **აქტიური, მამრული და პასიური, მდებარეული ენერგიების შერწყმით სრულ იქმნას ადამიანი.**

ვფიქრობ, ამირანის ხალხური ეპოსი საინტერესოა საკითხის შესწავლა-კვლევასთან დაკავშირებით, მით უმეტეს, რომ ამირანზე თქმულება სამონადირეო ეპოსს ეკუთვნის. ღრუბელთბატონის ქალიშვილის – ყამარის მოტაცებით, სამონადირეო ეპოსს ბუნებრივად ექსოვება „საქორწილო მოტივიც“. თუკი ამირანი ყველა ნიშნის მიხედვით „მზიური გმირია“, საინტერესოა, რომ ყამარის სახეში შეიძლება „მთვარის“ სახელს მივაკვლიოთ: „საბას განმარტებით, „ყამარი“ არაბული სიტყვაა და ქართულად მას „მთვარე“ - მთვარე ეწოდება. შვიდ ცთომილთა შორის მთვარე – ყამარ – ლუნას პირველი ადგილი უჭირავს“(105,217). ამრიგად, შესაძლოა ამირანისა და ყამარის შეწყვილებით, გადმოცემული იყოს მზისა და მთავრის, იგივე დღისა და ღამის, მამრული და მდებარეული ენერგიების ურთიერთშეპირისპირება.

როგორც აღინიშნა, ქართველ მეცნიერთა მოსაზრებით, მითიური მონადირისა და ნადირთღვთაების სასიყვარულო თავგადასავალი დაკავშირებულია ბუნების განახლების გაზაფხულის დღესასწაულთან, შესაბამისად მონადირე ვითარცა „ღვთაებრივი“ მექორწილე თავისი არსით უკავშირდება კვდომად და გაცოცხლებად ადრესაგაზაფხულო ღღეობათა ღვთაებებს: „ქორწილი იყო საკრალური აქცია, რომელსაც ყველა მექორწილე წყვილი „მეფისა და დედოფლის“ რანგში აჰყავდა. წარმოდგენათა ეს სისტემა აისახა ხალხური საქორწილო რიტუალების რთულ სტრუქტურაში, ასევე

ადრესაგაზაფხულო მისტერიაში, რომელიც „ბერიკაობა-ყვენობის“ სახელით სრულდება ყველიერში და განფენილი იყო მითოსურ დროში „მეფის“ სიმბოლური სიკვდილიდან აღდგენამდე და „დაკარგული“ დედოფლის დაბრუნებამდე. დღესასწაული ყოფაში გროტესკული ფორმით ტარდება, რაც მის სერიოზულ სოციალურ დატვირთვაზე მიგვანიშნებს. **მეორე მხრივ, ამ სისტემის ნახევარი თამაშდებოდა დაკრძალვის ხალხურ რიტუალებში**, რომელიც მოკვდავი ღვთაების დატირების გეგმით იმართებოდა კერძო საგვარეულო ორგანიზაციაში, კერძო პირის გარდაცვალებისას, ან მთელ სახელმწიფოში მეფის გარდაცვალებისას. შეიძლება ითქვას, რომ ამ ორ მომენტში ვლინდება ქართველთა წინაქრისტიანული მითოსისა და რელიგიის ყველა ძირითადი წარმმართველი პრინციპი, რომელთა რეალიზაცია ყოველთვის ხდებოდა ნიუანსური სახეცვლილებით, შესაბამისად ეთნო-სოციალური გარემოსი“ (85,207).

ნათქვამთან დაკავშირებით, მაგონდება ბერიკაობის ციკლის რიტუალი, რომელიც აფხაზეთში დადასტურებულ ერთ სამონადირეო რიტუალს საოცრად ჩამოჰგავს (ეს უკანასკნელი იმითაა საინტერესოა, რომ მასში ვლინდება მგელ-ძაღლის გამანაყოფიერებელი ფუნქცია). ბერიკაობის „დღესასწაულის დროს, ზოგჯერ მთავარ ბერიკას ბეწვს გამოაგლეჯენ და დიასახლისს მისცემენ. ამ ბეწვს დიასახლისი საქონლის ბაგაში, წიწილების საბუდარში ჩადებს და ამით მთელი წლის მანძილზე ქათმებისა და საქონლის გამრავლებასა და ოჯახის დოვლათსა და ხვავს დაიბედებს“ (81,33). ახლა მოვიგონოთ აფხაზ მონადირეთა რიტუალი: „აფხაზების რწმენით, ტყის მხეცები და ნადირობა ექვემდებარება განსაკუთრებულ ღვთაებას – ათეიშპას, რომელსაც ლოცვით მიმართავენ ნადირობის წინ, რის შემდეგაც მონადირე ძაღლის ბეწვს ცეცხლში წვავენ, ამით თითქოსდა სურთ ძაღლებსაც მიაღებინონ მონაწილეობა ამ სამონადირეო რიტუალში“ (68,295). საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ მონადირე ძაღლის ბეწვის დაწვა იღბლიანი ნადირობის და შესაბამისად ნაყოფიერების „გარანტი“ უნდა ყოფილიყო; გარდა ამისა, იქმნება შთაბეჭდილება, რომ თავად ძაღლი, ღვთაება – ათეიშპას ზომორფული სახე შეიძლებოდა ყოფილიყო, ვინაიდან სწორედ ღვთაებისადმი ლოცვის აღვლენას მოსდევდა ძაღლის ბეწვის დაწვა, რომელიც ალბათ ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული ბერიკას ბეწვის თანაბარღირებული ხატ-სიმბოლო იყო.

ამრიგად, როგორც დამოწმებული მასალიდან ირკვევა, ნადირობა, რომლის საკრალური ასპექტი საქორწილო რიტუალშიც ვლინდება, ბუნების ძალების აღორძინებასთან და ნაყოფიერებასთანაა დაკავშირებული; აღნიშნული

დამაჯერებლობას მატებს ჩვენს მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ მითიური მონადირეებისა და მათი თანმხლები ძაღლების არქეტიპული სახეები, ქართველთა უძველესი სოლარული რწმენა-წარმოდგენებიდან უნდა იღებდეს სათავეს. ამასვე ისიც გვაფიქრებინებს, რომ ნადირთღვთაების მღედრული კორელატი თანდათან წმინდა გიორგის მზიურ-გამანაყოფიერებელმა კულტმა ჩაანაცვლა, რომლის მითო-რელიგიურ სახეში მგელ-ძაღლის სიმბოლო ასევე აქტიურად ვლინდება.

მგელ-ძაღლის სიმბოლოს გამოვლენაა რაჭაში შემორჩენილი ქართული ხალხური ლექსი, რომელიც „ქართული ფოლკლორის კიდევ ერთი უძველესი, ორიგინალური ძეგლია, დაკავშირებული მონადირეობის ხანასა და კულტთან. ეს არის ლექსი „ქალსა ვისმე ერქვა შროშანი“. „ყურშას“ ლექსის მსგავსად, ეს ლექსიც საფერხულო შესრულებისაა და მას რაჭაში დღემდე საწესო ხასიათი აქვს შერჩენილი. ამ ფერხულს ისევე, როგორც ბეთქილის ფერხულს, სვანეთში ადების ღამის წინა დღეს ასრულებდნენ ქალები. ამ დღეს ქალები დილიდან არც საჭმელს და არც წყალს არ ეკარებოდნენ. ამ ლექსის და კიდევ რამდენიმე საწესო საგაზაფხულო სიმღერის მღერით ქალთა ფერხული სოფლის ყოველ სახლს მოივლიდა, ხოლო საღამოს ყველიერი იწყებოდა. მთა რაჭის მთქმელთა მოწმობით, ეს ფერხული ძირითადად ქალთა მიერ სრულდებოდა, რაც აგრეთვე მის არქაულობას მოწმობს“(39,68).

როგორც ე. ვირსლაძე შენიშნავს, „ყურშას თქმულებისა და მისი მითიური სახის გაშიფვრის შემდეგ იხსნება ამ ლექსის სიუჟეტი“(იქვე), ვინაიდან „ეს სადიდებელი ჰიმნი, რომელსაც გაზაფხულზე მონადირეთა ფერხული ასრულებდა, წარმოადგენს ვედრებას ქალღვთაებისადმი, რათა მან მოუვლინოს მონადირეს ღვთაებრივი ფრთოსანი ლეკვი, ყორნის ან ქორის ჯადოსნური ბარტყი, რომელიც მონადირეს იღბალს მოუტანს და მის ბედნიერ ნადირობას უზრუნველყოფს“(39,178).

მოვიგონოთ ამ ლექსის შინაარსი:

„ქალსა ვისმე ერქვა შროშანი.
ხუთსა თითსა ეცვა ბეჭელი.
ბეჭდის თვალსა მოლი მოსულა,
მოლის თავსა ნაძვი ასულა,
ნაძვის წვერსა ქორს ბუდე ედგა.

ბუდე იყო, აბრეშუმისა,
კვერცხი ჰქონდა იაგუნდისა,
გამოსჩეკა მარგალიტისა.
ღმერთო, ერთი ჩემთვის გაზარდე,
გაზარდე და გააკეთე,
ჩემთვის ამყოფე.
სხვა ათასი სხვას გაუზარდო,
სანადიროდ – გზა გაუწაფე,
სანადიროდ წასულიყოს,
მოკლას ირემიო“ (39,69).

ლექსის სხვა ვარიანტში, მითოსური ყურშას დაბადების მოტივი უკეთ იკვეთება:

„ბუდე იყო, ბუდე იყო
აბრეშუმისაო:
კვერცხი ჰქონდა, კვერცხი ჰქონდა
იაგუნდისაო;
ლეკვი ჩეკა, ლეკვი ჩეკა
მარგალიტისაო.
ღმერთო ერთი, ღმერთო ერთი
ჩემთვის გაზარდო,
გაზარდე და დამიმთავრე,
კარგა მიმყოფეო“ (39,70).

საინტერესოა ე. ვირსალაძის მოსაზრება იმის თაობაზე თუ „ვინ არის ის „ქალი ვინმე შროშანი“, რომელსაც ხუთსა თითსა ეცვა ბეჭედი, ბეჭდის თავს კი მოლი და მოლზე ნაძვი მოსულიყო? ეს იგივე **ნადირთ პატრონია, რომელსაც უკვე ნაყოფიერების ღვთაების, ბუნების ბატონი ქალის ნიშნები აქვს**. მონადირე ხან მას, ხან მის ზოომორფულ სახეს – ქორს მიმართავს თხოვნით, ნაქები სანადირო ძაღლის ყურშას მოვლენის შესახებ. მას შესთხოვს, ბუდეში მარგალიტის კვერცხიდან გამოუჩეკოს ლეკვი, რომელსაც იგი ნადირობაში გამოიყენებს. ჩვენ უკვე ვიცით, მრავალი თქმულების თანახმად, რომ ასეთი ლეკვი მონადირისთვის სანატრელი იყო“ (39,70).

აღნიშნულ სარიტუალო ლექსს, გარდა სამონადირეო დანიშნულებისა, უნდა ჰქონოდა ღვთაებრივ-გამანაყოფიერებელი ფუნქციაც, რაც ხაზგასმულია იმით, რომ მისი შესრულება ემთხვეოდა გაზაფხულის დადგომას. ღვთაებრივი ყურმას „დაბადება“ ალეგორიული სახით ასევე უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული ბერიკაობის ციკლის ადრესაგაზაფხულო დღესასწაულებთანაც. მოკვდავ და გაცოცხლებად ღვთაებებთან დაკავშირებით, გავიხსენოთ ე. ვირსალაძის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ „ამ კულტების საფუძველი იყო წარმოდგენა ბუნების ყოველწლიური სიკვდილისა და განახლების შესახებ. მონადირეობის ხანაში იგი უკავშირდებოდა ნადირის, როგორც ადამიანის ძირითადი სასიცოცხლო წყაროს კლებას ზამთარში და მის გამრავლებას-გამორჩენას გაზაფხულზე. ამით აიხსნება ზოომორფული სახეების სიუხვე ამ მითებში. აქტეონის, აღონისის, ატისის სიკვდილი ნადირთან ან მონადირეობასთან არის დაკავშირებული. მესაქონლეობის განვითარებასთან ერთად ბუნების სიკვდილისა და განახლების შესახებ წარმოდგენა მცენარეულობის ღვთაებას დაუკავშირდა. ამ წარმოდგენებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიეცა მიწათმოქმედების ხანაში“(39,93).

ამრიგად, სამონადირეო ეპოსი არსობრივად უკავშირდება ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ციკლს და ამ ციკლის მთავარ პერსონაჟებს. ლექსში „ქალსა ვისმე ერქვა შროშანი“ ეს კავშირი ცხადლივ არის მოცემული, რაზედაც მსურს საგანგებოდ გავამახვილო ყურადღება.

პირველი, რაც ლექსში იპყრობს ყურადღებას არის ის, რომ ღვთაებრივი ლეკვის დაბადებას წინ უსწრებს საკრალური ხის ამოსვლა, რომელსაც დედა ღვთაების ხელი „შობს“. ღვთაების „ხელი“ შემკულია იმ „ბეჭდით“, რომელშიც აკუმულირებულია მითოსური სურათ-ხატების მთელი წყება, რომელიც, ჩემი ვარაუდით, სოლარული რწმენა-წარმოდგენებიდან უნდა იღებდეს სათავეს. აქ ბეჭედი დედა ღვთაების ინსიგნიაა, რომელსაც კონკრეტული ფუნქცია აკისრია. სანამ უშუალოდ ხის სიმბოლიკაზე გადავალთ, შევეხოთ ბეჭედს, კერძოდ კი „ბეჭდის თვალს, რაზედაც იშლება არაჩვეულებრივი სურათების წყება: ბეჭდის თვალსა... მოლი მოსულაო; მოლის თავსა, ნაძვი ასულაო, ნაძვის წვერსა... ქორს ბუდე ედგაო, ხოლო ბუდეში ქორს მარგალიტის კვერცხები ეწყო“(5,97). საკითხთან დაკავშირებით, საგულისხმოა ბ. აბაშიძის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ „თვალი“ და „მარგალიტი“, რომელიც ლექსში შეგვხვდა, ძვირფასი ქვების ნაირსახეობას მიეკუთვნება და მათში ადამიანები კეთილ სულიერ არსებებს გულისხმობდნენ... კახეთში არის თეთრი გიორგის ტაძარი. გადმოცემით ეს

სახელი მიტომ შერქმევია, რომ იქ, სადაც დღეს ტაძარია, ადრე ტყე ყოფილა და შიგ თეთრი ქვა დებულა წმინდა გიორგის გამოსახულებით... ამირანის ეპოსის სვანურ ვარიანტში ხშირად გვხვდება „თეთრი კლდე“, როგორც წმინდა ადგილი. მიგვაჩნია, რომ სვანი სწორედ სულიერ ქვას (ბროლს) გულისხმობს, როცა „თეთრ კლდეს“ წარმოთქვამს „დალი კლდეში მშობიარობს““(5,97).

ნიშანდობლივია, რომ „ბროლის სხვადასხვა სახეობას ხშირად ვხვდებით საქართველოს მთიანეთის ნიშნებსა და საკულტო ადგილებზე: ბევრი ხატის ნიშზე აწყვია მთის ბროლის ქვები, ბევრგან კი წვერი თეთრი ქვისა აქვს. ხევსურეთში დღესაც შემორჩენილია მიცვალებულის სახელზე ნიშის ან სასმელი წყლის გამოყვანის წესი; ასეთ ნიშებზე თეთრ ქვებს ვხვდებით. სახლის აშენების დროს ცდილობენ, კედელში თეთრი ქვა ჩააყოლონ... ყაზბეგში ბროლის განთქმული მაძიებლები არიან... აქაურების აზრით, „ბროლი კლდეზე იზრდება““(5,98). ბროლი, ქრისტიანობის შემდეგაც ინარჩუნებს საკულტო ხასიათს, ვინაიდან „ბროლზე, როგორც სულიერ ძალთა შემცველზე, შუა საუკუნეების ქრისტიანული ეკლესია აღარ მიუთითებს, მაგრამ საეკლესიო ინვენტარში კი აუცილებელ ნივთად ითვლება““(5,99).

საკითხთან დაკავშირებით, ზემოთმოყვანილი ციტატის ავტორი შეგნებულად ამახვილებს ყურადღებას ბროლის საკულტო მნიშვნელობაზე, ვინაიდან ერთი მხრივ, მასთანაა ასოცირებული ქალღვთაება დალის „მშობიარობის ამბავი“, ხოლო მეორე მხრივ კი, რაც ძალზედ საინტერესოა, ბროლი ასოცირებულია ცეცხლთან, რასაც ღვთაებრივ-გამანაყოფიერებელი მნიშვნელობა ენიჭება, თუნდაც ჩვენს მიერ განხილულ საწესო ლექსში, თუკი ღვთაების ბეჭდის თვალს ბროლად აღვიქვამთ: „კლდე სიმაგრისა და ძლიერების სიმბოლოა, მისი უმაღლესი სახეობა ბროლია – ნათელი, გამჭვირვალე, სპეტაკი; კაჟი კი (ბროლის სახეობა) ნაპერწკლის ბუდე და ენერჯიაა... ბროლის როგორც ქვისა და კლდის უმაღლესი სახის მნიშვნელობა ცეცხლურ ენერჯიაში მჟღავნდება. სულიერი ძალებიც ცეცხლოვანი ენერჯიითა და ნათების უნარით გამოირჩევიან““(5,16). აქვე, ჩემი მხრივ, იმასაც დავსძენ, რომ ბროლის მაგალითით თუ ვიმსჯელებთ, ძვირფასი ქვის სინონიმად ნახმარი „თვალი“ სწორედ ამ უკანასკნელის მზიურ-ცეცხლოვან და თუ გნებავთ „ღვთაებრივ-სულიერ“ ხასიათს (თუნდაც ზემოთმოტანილი ლექსის საწესო ხასიათიდან გამომდინარე) უსვამს ხაზს, რადგანაც თვალი, როგორც ხედვის ორგანო, მუდამ მზის მანათობელ სემანტიკაში განიხილება. ამასთანავე, „ძვირფას ქვაზე როგორც სულიერ არსებაზე, ამბობენ: თუ შუქი დაკარგა, „ქვა მოკვდაო“, რაც უფრო

ძვირფასია ქვა, მით უფრო ძლიერი სულიერი ძალების სამყოფელად იგულისხმება“(5,106). სწორედ თვალის მზიური სემანტიკის ხაზგასმით არის გადმოცემული დიდი დედის ასტრალური ბუნებაც, როგორც ამას შენიშნავს ი. კიკვიძე: „სამელე კლდის კვირისტავების განხილვის დროს აღვნიშნე, რომ კვირისტავი, ბორბალი, თვალი – მზის სიმბოლოებია. ამ მხრივ, საინტერესოა თვალი, რომელიც ძველი ცივილიზებული ხალხების წარმოდგენებში მზის სინონიმი ჩანს, ასევე ქართულში სადაც მზეს, როგორც ნ. მარი აღნიშნავს, საერთო ფუძე აქვს ”მზერასთან” და მნათობის გარდა თვალსაც აღნიშნავს. ხრამის “დიდი გორის” ანთროპომორფულ ფიგურებს სახეზე ყველას რელიეფურად თვალები აქვთ გამოყვანილი, რომლებიც ამავე დროს, ინკრუსტირებულნიც არიან. ვფიქრობ, თვალების აქცენტირებას სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს და ხაზგასმულია მზე-ღვთაების და “დიდი დედის” ერთობა, “დიდი დედის” ასტრალური ბუნება“ (44,161).

თუკი დავუშვებთ ვარაუდს, რომ დედა ღვთაების ბეჭდის თვალი ბროლის ქვისაა, აღმოჩნდება, რომ ამ საკულტო ქვის სახელი და შესაბამისად მისი „სულიერი თვისებებიც“, ლექსის მითოსური ქარგის თანმიმდევრობის გათვალისწინებით, „ბეჭდად აზის“ ქორის ბუდეში გამოჩეკილ ლექვებსაც. მართლაც: „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გავრცელებულ ტრაგიკულად დაღუპულ მონადირის ციკლიდან ერთ-ერთ თუშურ ვარიანტში მონადირის ძაღლს აღმასა ჰქვია... ძაღლის სახელი აღმასა (აღმასი ძვირფასი ქვის ბროლის ნაირსახეობაა) ისევე, როგორც ძაღლის მეორე სახელი ბროლია (ბროლი მთის ძვირფასი ქვა სავარაუდებელია ფრინველ ბორასაგან ნაწარმოებად) ორბის ლექვ ყურშას იდენტურ მითურ არსებებზე მიგვანიშნებს“(5,103).

ახლა შევეხოთ ლექსში მოლიდან ამოზრდილი ხის საკითხს. ბ. აბაშიძის აზრით, „მოყვანილ ლექსში ნაძვი „სიცოცხლის ხედ“ არის ნაგულისხმები. „სიცოცხლის ხის“ წვერზე მითური ფრინველი ბუდეს იკეთებს და მარგალიტის კვერცხებს სდებს“(5,101). საკითხთან დაკავშირებით ასევე საინტერესოა ე. ვირსალაძის მოსაზრება, რომ „აღ. რობაქიძის მოწმობით, მონადირე დაღის მიმართ ლოცვას ნაძვის ხის ქვეშ ასრულებდა ხოლმე. ნაძვის ხე მცირე აზიასა და საბერძნეთში წმინდა ხედ იყო მიჩნეული. მისი კულტი საბერძნეთში სწორედ ნადირობის ქალღმერთის არტემიდეს სახელს უკავშირდებოდა. განსაკუთრებით ძლიერი იყო ნაძვის კულტი ფრიგიაში, სადაც იგი უძველესი, ნაყოფიერების ქალღვთაების კიბელას ხედ იყო მიჩნეული“(39,71). ავტორისვე მოსაზრებით

„ნადირთ პატრონის სახეს უკავშირდება ჩვენთან ნაძვის კულტიც, რომელიც არტემიდეს სახელთანაც იყო დაკავშირებული. ნაძვის ქვეშ ლოცულობს მონადირე. ნაძვის ხე იხსენიება ჩვენს მიერ უკვე გარჩეულ საფერხულში „ქალსა ვისმეს“, როგორც ღვთაების სადგომი და ღვთაებრივი ყურშას გაჩენის და მონადირის მიერ მისი პოვნის ადგილი. აკად. ა. შანიძის მიერ ჩაწერილი ერთ-ერთი სვანური თქმულებით, დალი და მონადირე, ტყეში დარჩენილი მონადირე ხედავს როგორ გაიპო შუაზე წიფელა და ხიდან დალი გამოვიდა. დალიმ მონადირე ქორწილში წაიყვანა, დილით კი ისევ წიფლის ხეში შევიდა. მეორე დღეს მონადირემ 9 ჯიხვი მოკლა“ (39,97).

აქვე დროულია გავიხსენოთ სვანეთში კვირიას ადრე საგაზაფხულო დღეობათა ციკლში გავრცელებული მურყვამობა-კვირიეობის რიტუალი (85,109), როცა სპეციალურად ზეიმისთვის აგებულ თოვლის კოშკს სწორედ ნაძვის ტოტი ან ჯვარი ამშვენებდა, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლო; ორ ბანაკს შორის შემდეგ იმართებოდა შეჯიბრი; საითაც გადაინგრეოდა კოშკი იმ წელს ხვაი და ბარაქა იმათ დარჩებოდათ. საკრალური ხის მოტივი თან ერთვის ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ციკლის, მოკვდავი და გაცოცხლებადი ღვთაებების კულტმსახურებას. საკითხთან დაკავშირებით, ნიშანდობლივია, რომ „იეროგლიფურ-ლუვიურ დამწერლობაში, სადაც ძველანატოლიური მითების თავისებური ასახვაც მოწმდება, ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით ყურადღებას იმსახურებს ის გარემოება, რომ საკუთარი სახელწოდება „ტელეფინუ“ იეროგლიფურ-ლუვიურ დამწერლობაში ხის გამოსახულებითაა წარმოდგენილი, ხოლო მოკვდავი და აღორძინებადი ღვთაება ტელეფინუს მითის დასკვნითი ნაწილის ერთ-ერთ ცენტრალურ თემას სწორედ ხეზე (ეიაზე) ამ ღვთაებისადმი მსხვერპლად შეწირული ცხვრის ტყავის (საწმისის) ჩამოკიდების რიტუალი შეადგენს (113,161).

საკრალური ხე დიდ როლს თამაშობდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, ხატში ყრმის პირველად მიყვანის დროს, როცა ხდებოდა „ნათლობა“ და შესაბამისად, სრულდებოდა ყრმის თემის სრულუფლებიან წევრად გახდომის რიტუალი, რომელიც „მისამბარეოს“ რიტუალითაა ცნობილი: „...მისამბარეოს“ რიტუალში მთავარი მომენტი იყო სრულიად შიშველი ბავშვის „დროშათ საბრძან კოშკთან“ დადგმული დროშის ქვეშ „შეგორება“. შიშველი ყრმის შეგორება ჯვრის ხის ქვეშ არსებითად მისი ხისგან შობის სიმულაციას წარმოადგენს, ხოლო ასტრალური რელიგიის განვითარების მაღალ საფეხურზე

იგი დაკავშირებულია სოლარულ კულტთან და სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხეს წარმოადგენს“ (81,176).

ვ. ბარდაველიძის აზრით, „ბავშვის დროშის ქვეშ შეგორების მომენტი, მიბარების წესში მისი შობის სიმულაციას გამოხატავდა ერთ დროს საკულტო ხის, შემდეგ კი ჯვარ-ხატებისა და მათი განმასახიერებელი დროშის მიერ. მთლიანად წესი კი ბავშვის ღვთაებისადმი (ტოტემური ხის, საკულტო ხის, ჯვარ-ხატის და მისი განმასახიერებელი დროშისადმი) მიშვილებაში მდგომარეობდა“ (36,95).

აღნიშნოთ, რომ საკრალური ხე რიტუალში ხშირად დროშითაა ჩანაცვლებული, რომელიც პრაქტიკულად მის ანალოგს წარმოადგენს: „დროშას „აღვის ტანი“ ეწოდებოდა, რაც მიუთითებს ამ საგნის კავშირზე ღვთაებათა კარზე ამოსულ, ღვთაებათა საბრძანისის მითიურ ხესთან“ (81,177). ბერიკაობა-ყვენობის რიტუალში დროშას, როგორც „სიცოცხლის ხის“ დუბლიკატს, გამანაყოფიერებელი მისია ეკისრება: „როდესაც ყვენს წყალს ასხამენ, გაიძახიან: „ნამ, ნამ, მოსავალი, წვიმა, მოსავალი.“ წყლით ხალხის „განათვლა-დასველება“ იციან აგრეთვე დროშის მეშვეობითაც. დროშის დამტარებელი, „მებაირახტრე“ დროშას წყალში დაასველებს და ხალხს გაწუწავს“ (81,59).

იმის გათვალისწინებით, რომ დროშა საკრალური ხის იდენტურია, ერთ ხეესურულ მითოლოგიურ წარმოდგენას საინტერესო პარალელი ეძებნება ჩვენს მიერ წარმოდგენილ საწესო ლექსთან: „ქალსა ვისმე ერქვა შროშანიო“. კერძოდ, ამ წარმოდგენის მიხედვით: „დროშა ქალური წარმომავლობის საგნით არის „აგებული“; მის შექმნაში მონაწილეობს ქალის ხელი, რომელიც დროშის განათვლის შემდეგ მას ვერასოდეს შეეხება“ (81,177). ალბათ, ამ ქალური საწყისის მოსაგონებლად „დროშას ებმის ქალთაგან შენაწირი. რაც მთავარია, დროშას „აშენებს“ საკადრისები (ან სამკადროები), რომლებიც ქალის შესამოსელის ნაწილს შეადგენს“ (იქვე).

ნიშანდობლივია, რომ მას შემდეგ რაც დროშას ქალი „შობს“, ის უკვე მამრულ ხასიათს იმკვიდრებს. ბერიკა-ყვენის ხელში დროშას, ისევე როგორც ხის ხმალს, უკვე ფალიკურ-გამანაყოფიერებელი ფუნქცია ენიჭება. როგორც ჯ. რუხაძე შენიშნავს, „ასტრალური ნიშნებით გამოხატული დროშა და საკულტო ხე (ხატი) სიმბოლურად გამოხატავს კეთილდღეობას, სიუხვეს, სიცოცხლეს, განახლება-აღორძინებას. იგი უკავშირდება ქართველთა უძველეს წარმოდგენებს სიცოცხლის ხის შესახებ, რომლის თანახმადაც, ხე ქვეყნიერებისა და მისი მუდმივი კვდომა-განახლების სიმბოლო იყო“ (81,173).

ხე, როგორც კვდომისა და განახლების სიმბოლო, ქართულ ლექსიკაში აისახა ისეთ გამოთქმაში როგორცაა: **დაბელება**, **გადაბელება**, ხის გასხვლის, გამხმარი ტოტების მოშორების მნიშვნელობით, რაც თავისთავად გულისხმობს აღორძინების იდეას. **დაბელებაში** უნდა **ბელ** ფუძე გამოვეყოთ, რომელიც ივ. ჯავახიშვილის მითითებით, იგივე **ბერ** ფუძეა, დავანებული მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაების – **ბერიკას** სახელში. ამ საკითხზე საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას ჟ. ერიაშვილი: „ქართულ ენაში **მიბარება** ნიშნავს ვინმეს, ან რაიმეს მოსაველეად, საპატრონოდ, აღსაზრდელად მიცემა, რაც სრულ შესატყვისობაშია წესის შესრულების ახლანდელ დანიშნულებასთან. მაგრამ ვფიქრობ, შესაძლებელია უფრო ადრეული საფეხურის გამოყოფაც. მიბარებაში **ბარ** – სიტყვის ძირია, რომელიც ივ. ჯავახიშვილის განმარტებით **ბარა** მცირეწლოვანების, შვილობის აღმნიშვნელია. ნიშანდობლივია, ამ მხრივ, რომ **ბერე** ჭანურში შვილს ეწოდება, ხოლო მეგრულსა და ქართულში შემორჩენილია გვარებსა და სახელებში, რაც “საქართველოში ძველად ბერის, ვითარცა შვილის, ანუ ძის აღმნიშვნელ სიტყვის, არსებობას ამტკიცებს”. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, **ბარასა** და **ბერეს** ფონეტიკურ სახესხვაობას წარმოადგენს დათვის შვილის სახელად ქცეული სიტყვა **ბელიც**. როდესაც ახალი ნორჩი ტოტების გამოსატანად და ერთნაირი განახლების მიზნით ხეს ძველ ტოტებს შეაჭრიან, ამას **დაბელება** ეწოდება. ეს სახელზმნა, რა თქმა უნდა იმავე ბელისგან არის ნაწარმოები და ამ შემთხვევაში ეს სიტყვა ხის ახალ, ნორჩ ტოტებს გულისხმობს. ეს გარემოება ცხადყოფს, რომ ბელსაც წინათ ზოგადი მნიშვნელობა ჰქონია და ოდესღაც იგი მარტო დათვისა კი არა, არამედ საერთოდ ნაშობის გამონაყოფის გამომხატველი ყოფილა“ (36,97).

როდესაც ხის „განახლების“ მიზნით ნახმარ ზმნას – **დაბელება**, ვუდარებთ დათვის შვილის სახელს **ბელი** და ამ უკანასკნელში ზოგადად შვილიერების სახელს ვხედავთ, რაც სრული ჭეშმარიტებაცაა ამ სიტყვის ჭანური მნიშვნელობიდან გამომდინარე, არ უნდა დაგვაგიწყდეს ისიც, რომ **დათვი** კვდომადი და აღდგენადი ღვთაება – **ბერიკას** ერთ-ერთი ზოომორფული **სიმბოლოცაა**, რომლის ნილაბიც ბერიკას რიტუალში არცთუ იშვიათად ფიგურირებს. თუკი მოვახდენთ საკითხის კიდევ უფრო დაკონკრეტებას, **დათვის შვილი – ბელი** არა მხოლოდ შვილიერების სიმბოლოა, არამედ **სიკვდილისა და კვლავ დაბადების სიმბოლოც**, რაც ნიუანსური სიზუსტით გადმოიცა უკვე ხის გასხვლის მნიშვნელობით ნახმარ ზმნაში – **დაბელება/გადაბელება**.

ნათქვამის საილუსტრაციოდ გავიხსენოთ, რომ „კახეთში იმართება ტახის გასამართლება, რომლის დროსაც ტახი და ბერია ჭიდაობენ, თბილისის სატიოს უბნის ბერიკაობაში, იმართებოდა ქორწილი, სადაც ტახი ქორწინდება, სხვაგან მგელი და დათვი კლავენ ტახს, ან ტახი კლავს რომელიმე ბერიკას, რომელიც შემდეგ ცოცხლდება... დ. ჯანელიძემ საგანგებოდ მიაქცია ყურადღება იმ გარემოებას, რომ ბერიკულ თამაშობებში ზოომორფულ ნიღბთაგან ყველაზე ჭარბად დათვისა და ტახის ამსახველი მასალაა შემონახული. მან ეს მისტერიები ღვთაებათა კედომა-ადღეების სპეციფიკურ ციკლში მოაქცია და ტახისაგან მოკლული ადონისის მითოსს დაუკავშირა“ (85,100). აღნიშნული, ი. სურგულაძისვე მოსაზრებით, „თვალსაჩინოდ ადასტურებს ქართული რიტუალის ელემენტთა უაღრეს არქაულობას და ფართოდ განფენილობას ძველი მსოფლიოს კულტურებში. საფიქრებელია, რომ ქართველთა წინაპრები ძველთაგანვე მჭიდრო კულტურულ ურთიერთობაში უნდა ყოფილიყვნენ თავიანთ მეზობლებთან. მათი მითოლოგია, რელიგია და ხელოვნება იმ ეპოქისათვის ტიპური და საერთო თვალსაზრისის საფუძველზეა აღმოცენებული და ჩამოყალიბებული, რაც ბუნებრივია დიდი კულტურული სიახლოვისა და მჭიდრო ეთნოკულტურული პროცესების ფონზე უნდა მომხდარიყო“ (85,264).

მარადმწვანე, სიცოცხლის ხის სიმბოლიკაზე მსჯელობა ბუნებრივად გვაახლოვებს მგელ-ძაღლის კულტთან, ვინაიდან ქართულ ხალხურ ლექსში: „ქალსა ვისმეს ერქვა შროშანაო“ მითიური ყურმას დაბადება სწორედ მარადმწვანე ხის კენწეროში ხდება. როგორც საკულტო ხეში დაგინახეთ სიკვდილ-სიცოცხლისა და ბუნების აღორძინების მითიური ხატებები, ვფიქრობ, ანალოგიური სურათი უნდა გვქონდეს მგელ-ძაღლთან დაკავშირებითაც, რადგან კედომისა და გაცოცხლების - ბერიკაობის რიტუალში დროშასთან ერთად, რომელიც „სიცოცხლის ხის დუბლიკატია“, ასევე მონაწილეობს მგელ-ძაღლის ნიღბებშიც, რაზედაც ქვემოთ დაწვრილებით ვისაუბრებთ.

3) მგელ-ძაღლის სიმბოლოს მიმართება კვლამად და აღდგენად ღვთაებებთან

ერთი ქართლ-კახური საწესო სიმღერა შინაარსობრივი თვალსაზრისით ძალზედ ჩამოკავს ჩვენს მიერ უკვე განხილულ ლექსს: „ქალსა ვისმეს ერქვა შროშანაო“. ამ ლექსში მოტანილი მითოსური სიუჟეტი იშლება მარანში, სადაც სიცოცხლის ხის დარად „აღვის ხე“ ამოდის და ზედ ბუღბულია შემომჯდარი. ნ. აბაკელია ამ ლექსის სიუჟეტს სამოთხის ხატებას უკავშირებს:

„იაგუნდის მარანშია
შიგ ღვინო და ლალი ბჭვისო,
შიგ აღვის ხე ამოსულა,
ნორჩია და შტოსა შლისო,
ზედ ბუღბული შემომჯდარა,
გასაფრენად ფრთასა შლისო“(2,118).

ლექსის საწესო, ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული შინაარსის გათვალისწინებით, საფიქრებელია, რომ ამ შემთხვევაშიც, „აღვის ხეში“ უნდა ვიგულისხმოდ მარადმწვანე კვიპაროსის ხე, რომელიც თავისი ფუნქციონალური დატვირთვით ლექსის მითოსურ შინაარსს უფრო ესადაგება. აღვის ხის კავშირს

□□□□ □□□□□□□□□□: □□□□□□ □□□□□□□ □□□□□□ □□□ □ □□□□ (მზისა და მთვარის დედა), □□□□□□, □□□□ □ □□□□ □□□□□□□ □□□□□□ (სამი მზის ქალი); □□□□□ □□□□□, □□□□ □□□ □□□□□□□□□□ □□□ □□□□□ □ □□□□□□ □□□□□, □□□□□ □ «□□□□□□□□ □□□□□□» (ოქროს ვერდი/ოქროს ერკემალი). □ «□□□□□ □□□□□□□□» □ □□□□□ □ □□ □□ □□□□□□ □□□□ □□□□□□□□□□ □ □□□□□□, □□□□□□□ □□□□□□□□□□, □ □□ □□□□□ □□□□□□ □□□□□□(ზოგი მწიფე იყო, ზოგი მაშინა ყვაოდა, ზოგი მაშინ იფოთლებოდა, ზოგს კი ჩამოჰდიოდა)“ (12,78).

ზემოთ მოყვანილი ციტატა მრავალმხრივ საინტერესოა. ჯერ ერთი აღვნიშნოთ, რომ თუკი მარანში მგელ-ძაღლი არ ფიგურირებდა, მას უკვე ვხვდებით დიდი დედის – ნანას ბაღში; ამრიგად, ღვთაებათა სადგომში, იქნება ეს მარნის თუ ბაღის სახით წარმოდგენილი, მგელ-ძაღლის სიმბოლო საპატო ადგილს იკავებს. თანაც ყურადღება მივაქციოთ იმას, რომ „მგლისგან“ შორიახლოს ჭექა-ქუხილის ღვთაება ელიაცაა, რომლის ნიშნებსაც ჩვენს მიერ უკვე არაერთხელ აღვნიშნული მითოსური ყურშა ატარებს. დიდი დედას - ნანას ბაღის „მზიური“ ხასიათი იმაზედაც მიგვანიშნებს, რომ **მასში წარმოდგენილი ზოომორფული თუ ანთროპომორფული სიმბოლიკა ასევე მზიური ნიშნითაა დაღდასმული.**

კიდევ ერთი საინტერესო ასპექტი გააჩნია დიდი დედის „მზის ბაღს“, – კერძოდ, ის, რომ იქ მოწეული ნაყოფი, „ზოგი მწიფე იყო, ზოგი მაშინა ყვაოდა, ზოგი მაშინ იფოთლებოდა, ზოგს კი ჩამოჰდიოდა“. ამ საგულისხმო ნიუანსით ხაზგასმულია ბაღის სამოთხისული, მარადიული ასპექტი, დროის „უძრაობა“, რაც გადმოიცა წელიწადის ოთხივე დროისთვის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებათა ერთობლიობით. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ბაღში ჩართული სიმბოლოებიც უნდა ატარებდნენ მარადიულ, „ღვთიურ“ ნიშნებს. საკითხავია, თუ რას უნდა განეპირობებინა მგლის ამ „რანგში“ აყვანა? უპირველეს ყოვლისა, ხაზი გაუუსვათ იმას, რომ ქართველთა წარმართული რელიგიური პანტეონის როგორც მდებრული, ასევე მამრული ღვთაებების ნების აღმსრულებლებლად მგელ-ძაღლები ითვლებიან (3,29), რამაც დაუმკვიდრა კიდევ ამ ზოომორფულ სიმბოლოს ღვთაებრივი „სტატუსი“. შესაბამისად, ამ სიმბოლოს ასეთი მდგრადობა მისსავე სიძველეზე მიუთითებს!

მეორეც, რაც ასევე საინტერესოა საკითხთან დაკავშირებით, გახლავთ ის, რომ ქართული მითოსური ხედვით, **მგელ-ძაღლი ერთდროულად ციურიცაა, მიწიერიც და ქვესკნელთან დაკავშირებულიც.** მართლაც, როგორც ორბის

შვილი, მითოსური ყურშა ციური ძაღლია, თანაც ღვთაებრივი ნიშნების მქონე, რადგანაც ოქროს ყურ-ტუჩი და ჭკქა-ქუხილის ხმა აქვს; ცაში ნაშობი ყურშა მიწაზე ბრუნდება და მონადირის ერთგულ ძაღლად იქცევა, თუმცა საბედისწერო როლსაც თამაშობს მის ცხოვრებაში. მგელ-ძაღლის ქვესკნელურ ასპექტთან დაკავშირებით, გავიხსენოთ კოლხური სამყაროს მგელ-დრაკონი – გვერი, რომელსაც ფეხები გველებისა აქვს და რომლის გამოსახულებასაც კოლხურ საწესო ცულებზე ხშირად ვხვდებით. გველის ხოთხურ ბუნებაზე კი ისიც მიუთითებს, რომ მას სწორედ სიცოცხლის ხის ფესვებში უდევს ბინა. აქვე ისიც აღვნიშნოთ, რომ მითოსურ ყურშას წარბები გველებისა აქვს, რითაც ალბათ მისი ხოთხური ასპექტია ხაზგასმული. მგლის სიმბოლოს სამსახოვნება უკვე კავშირს პოულობს სამყაროს ხესთან, ე.წ. **Axis mundis**-თან, რომელიც ზესკნელის, შუასკნელისა და ქვესკნელის საკრალურ კავშირს წარმოადგენს. სამივე სკნელთან წილნაყარობას შეიძლება კიდევ განეპირობებინა მგელ-ძაღლის სიმბოლოს დაბინავება დიდი დედა – ნანას სამოთხისეულ, „მზიურ ბაღში“. ახლა გავიხსენოთ ისიც, რომ სამყაროს ხის სიმბოლიკას უნდა უკავშირდებოდეს შესრულება წრიული ფერხულებისა, რომლებიც ქ. ალავერდაშვილის მინიშნებით, „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.“(6,77). ნათქვამის გათვალისწინებით, ადრე საგაზაფხულო დღეობათა ციკლში, ყურშას საპატივცემულოდ გამართული წრიული ფერხული, ისევე როგორც მისი თანმხლები სასიმღერო მოტივები, კიდევ ერთი აშკარა დადასტურებაა მგელ-ძაღლის სიმბოლოს და **Axis mundis**-ის საკრალური კავშირისა. საკითხთან დაკავშირებით ასევე მეტად საინტერესოა მესხეთ-ჯავახეთის სოფ. უდემი დადასტურებული ბერიკაობის რიტუალში შესრულებული ფერხული, რაზედაც ყურადღებას ამახვილებს დ. ჯანელიძე: „სოფ. უდის ბერობანაში კოსმოგონიური მითოსის ფენაც მკვეთრად არის წარმოდგენილი. სოფ. უდის ბერობანაში ფერხულს „სამყრელის“ ასრულებენ. ბერობანას მეთაურის სტ. ბალახაშვილის თქმით ჩავიწერე: „აღება ღამეს იწყება პარჩაბით ფერხული „სამყრელო“:

– სამყრელო, სამყრელო,
ძირს ჩამოდი სამყრელო.
ნუ გეშ, ნუ გეშინია,

ძაღლები – “მწვერება”. ფიგურები აშკარად ტოტემისტური წარმოშობისანი არიან, მათ ნიღაბი კი არა მგლის თავები აქვთ“(44,183).

თუ რაოდენ ძველია მგლის სიმბოლო ამაზედ მიუთითებს ვ. ბარადეველიძის თქმით ისიც, რომ მეორე ათასწლეულის შუა პერიოდის რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში, ანთროპომორფული ღვთაებები ჯერ კიდევ ინარჩუნებენ ტოტემურ ცხოველთან ერთგვაროვნებას (12,115).

„სიცოცხლის ხის“ მოტივი და მგლის სიმბოლოს წარმოჩენა უპირობოდ უნდა მიანიშნებდეს იმას, რომ თასზე გამოსახული კომპოზიცია ბუნების კედომა-აღორძინების საკრალური, მითო-რელიგიური სურათ-ხატია. შესაბამისად, სამონადირეო მოტივი ამ კომპოზიციაში უკვე მეორახარისხოვან ელფერს იძენს: „ბ. კუფტინი თასზე გამოსახულ სცენას ნადირობის კულტს უკავშირებდა და ამ მოსაზრების გასამართლებლად იმოწმებდა კუდებს, რომლებიც თასზე ადამიანის ფიგურებს აქვთ, თუმცა იქვე დასძენდა რომ „სამიწათმოქმედო-მესაქონლური ხასიათი თრიალეთური კულტურისა“, პირველსაწყის სამონადირეო ღვთაებას ტრანსფორმირებულს წარმოგვიდგენსო. ბ. კუფტინი მჯდომარე ფიგურის უკან მდგარ ხის გამოსახულებას იქიდან გამომდინარე წყლის ორი ნაკადით „წმინდა“ ანუ „სიცოცხლის ხეს“ უწოდებდა და თვლიდა, რომ იგი უნდა ყოფილიყო ატისის ფიჭვი, ან ოსირის ბატას წყალთან გაზრდილი კედარი, ან კიდევ ტყის მბრძანებელი ხუმბაბას კედარი“(16,133).

საკითხთან დაკავშირებით, მეტად საინტერესოა მ. ბერიაშვილისა და ზ. სხირტლაძის მტკიცებულება იმის თაობაზედ, რომ რიტუალის ნაწილი, რომელიც თრიალეთის თასზეა გამოსახული, „ხეთურ-ხურიტული სამყაროსათვის ესოდენ დამახასიათებელი, სიკვდილ-სიცოცხლის ციკლთან დაკავშირებული ერთ-ერთი რიტუალთაგანია“(16,141). ავტორები იმთავითვე უსვამენ ხაზს იმას, რომ „ხეთურ-ხურიტულ სამყაროში სხვადასხვა რიტუალებში მონაწილეობენ ადამიანები, რომელთაც ცხოველური ასპექტი გააჩნიათ, ცხოველური ადამიანები არიან. ესენია: „ძაღლის, „მგლის“, „ლომის“ ხალხი“(16,137). ვრცლად მოვიყვანოთ ავტორთა მიერ წარმოდგენილი რამდენიმე რიტუალი:

„ისეთი ხეთური სეზონური დღესასწაულების დროს, როგორც იყო ვურულია, კილაში და სხვა, რიტუალებში მონაწილე ხალხთან ერთად ხშირად დასახელებულია „მგლისა“ და „ძაღლის“ ადამიანები. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სიცოცხლის განახლების რიტუალებია. შეწყვეტილი სიცოცხლე კვლავ

იღვიძებდა, იგი ახლიდან იბადებოდა ამ რიტუალთა შესრულების დროს, მეფის წინ ძღვენით გაივლიდნენ სხვადასხვა (კატეგორიის) ადამიანები, მათ შორის „მგლის“ ადამიანები.

ერთ-ერთ ტექსტში დასახელებულია ნივთები, რომლებიც „მგლის ხალხის“ და რიტუალის სხვა მონაწილეთა მიერაა შეწირული, ან მათთვისაა განკუთვნილი. ანთახშუმ რიტუალის დროს, როგორც ჩანს, „ძაღლის ხალხს“ საჩუქრებს ურიგებდნენ.

ერთ ხეთურ ტექსტში, რომელიც „ცითხარია დღესასწაულს“ ეხება დასახელებულია „ძაღლის ხალხის“ მიერ ძღვნად მოყვანილი მსხვილფეხა საქონელი. საყურადღებოა, რომ ცხოველური „ხალხი“ რიტუალებში სხვადასხვა „ხალხთან“ ერთად იღებდა მონაწილეობას. რა თქმა უნდა, მათ განსაკუთრებული მოვალეობა ეკისრებოდათ, მაგრამ არავითარი უპირატესობით არ სარგებლობდნენ. მათი დასწრება აუცილებელი იყო რიტუალის შესრულებისას. ხშირ შემთხვევაში ეს „ხალხი“ ყეფდა („ძაღლის ხალხი“), ყმუოდა („მგლის ხალხი“) ან ცეკვებს ასრულებდა.

ხეთურ რიტუალებში დადასტურებულია ცხოველურ „ხალხთან“ ერთად იმავე სახელწოდების ცხოველების მონაწილეობაც, ამასთანავე სხვადასხვა ლითონისაგან დამზადებული ცხოველთა ფიგურების გამოყენებაც. „ხალხი“ იმოსებოდა იმ ცხოველების ტყავითა და ნიღბებით, რომლებსაც განასახიერებდა. განმასხვავებელი ატრიბუტი რიტუალის დროს სხვა კატეგორიის ადამიანებისგან აუცილებელი იყო.

ეს რიტუალები როგორც აღინიშნა არის სიცოცხლის განახლების რიტუალები სიკვდილ-სიცოცხლის ბრუნვის ციკლისა. საინტერესოა კიდევ ერთი – ლუვიური რიტუალი, რომელიც თავისი დანიშნულებით სრულიად განსხვავებულია, მაგრამ მისი არსიც, ჩვენი აზრით, იგივეა. ამ რიტუალს ეწოდება ცარფიას რიტუალი, ვინმე მკურნალ (LÜ A.ZU) ცარფიას მიხედვით, რომელიც ამ რიტუალის მთხრობელია. ეს რიტუალი დაკავშირებულია ნავს წელიწადთან, როდესაც ქალაქებში სიკვდილიანობა მატულობს. მაშინ „სახლის ბატონი“ (BEL BITTIM) ასრულებს მსხვერპლშეწირვას თხითა და ღვინით. რიტუალი განკურნებასთან, ქალაქში სიცოცხლის აღდგენასთან არის დაკავშირებული. ამაზე ის ფაქტი მიუთითებს, რომ ამ რიტუალში ერთ-ერთ ღვთაებად დასახელებულია ინარუანთა, რაც წარმოდგება ხეთური ზმნის inarawahh-ისაგან და „მხნედ, კარგად ყოფნას“ ნიშნავს. ცარფიას რიტუალში ჩვენს ყურადღებას იპყრობს მონაკვეთი, სადაც შემდეგი ეპიზოდია აღწერილი:

„...ისინი მას სამსხვერპლო მაგიდაზე დაყრიან და წინ ღვინოს დაღვრიან და რვა ახალგაზრდა ბიჭი მოვა. ქალი უკვე ადრევეა წასული. მათგან ერთი ახალგაზრდა ბიჭი თხის ტყავს მოისხამს და შემდეგნაირად გააკეთებს: წინ და უკან ივლის და მგლისებურად იყმუფლებს. შემდეგ მაგიდას ატრიალებენ და ბეჭსა და მკერდს (ხორცს) შეჭამენ“.

ეს რიტუალიც სიკვდილ-სიცოცხლის ბრუნვის ციკლში თავსდება იმიტომ, რომ აქაც სიცოცხლის აღდგენასთან გვაქვს საქმე. აქ, სადაც არ მონაწილეობს თვით „მგლის ხალხი“ ახალგაზრდა ბიჭი მგლისებრ (UR.BAR.RA-ili) ყმუის და დადის. აქაც საჭიროა ამ ცხოველის ერთგვარი „არსებობა“. აქაც, ისევე როგორც ზემოთ მოყვანილ მაგალითებში, ეს არის მთავარი მოქმედება რიტუალისა, მასთან ერთად სრულდება სხვა მრავალიც.

არა მარტო სიკვდილ-სიცოცხლის ციკლის ერთი ნაწილის, კერძოდ, სიცოცხლის განახლების რიტუალებში იღებდა ეს „ხალხი“ და თვით ეს ცხოველები მონაწილეობას. ამ ცხოველთა (კერძოდ ძაღლების) მონაწილეობა დადასტურებულია აგრეთვე დაკრძალვის (ე.ი. სიკვდილის) რიტუალებში. ეს კი კრავს ამ ციკლს. აქ ყურადღებას ვამახვილებთ „მგლის ხალხზე“ იმიტომ, რომ ჩვენი აზრით, სწორედ ასეთი ადამიანებია გამოსახული თრიალეთის ვერცხლის თასზე, მაგრამ ესეც რომ არ იყოს, არა მარტო ეს „ხალხი“ არამედ საერთოდ ხეთურ-ხურიტულ სამყაროში ამ რიტუალში მონაწილე სხვა კატეგორიის „ხალხიც“ ამ ციკლის ორივე ნაწილის რიტუალებში მონაწილეობს; ეს გასაგებიცაა, ეს ხომ ერთიანი, მთლიანი, განუყოფელი ციკლია“(16,139).

საინტერესოა მ. ბერიაშვილისა და ზ. სხირტლაძის მოსაზრებაც თასზე გამოსახულ „სიცოცხლის ხის“ მოტივთან დაკავშირებით. საკითხის აქტუალობის გათვალისწინებით, სრულად მომყავს ციტატა დამოწმებული ნაშრომიდან:

„მჯდომარე ფიგურის უკან გამოსახულ მცენარეს ყველა მკვლევარი უწოდებს „სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხეს“. განსხვავება მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ზოგიერთი მეცნიერი მას მიიჩნევს ვაზად, ხოლო ზოგიერთი – ჩვეულებრივ ხედ. წინააზიურ, კერძოდ ხეთურ-ხურიტულ სამყაროში პრინციპული სხვაობა არ არის იმაში, ვაზი იქნება ეს, თუ უბრალო ხე, და აი რატომ.

ხეთურ ტექსტებში, რომლებიც დაკრძალვის რიტუალებს ეხება, ჩვენ ვხვდებით ადგილს, სადაც ლაპარაკია ვაზის მოჭრაზე. ვაზს ჭრიან მაშინ

როდესაც სიცოცხლე კვდება, ადამიანი გარდაიცვლება. ამ კერძო შემთხვევაში, მეფის ან დედოფლის გარდაცვალების დროს, ვაზს ახვევენ ქსოვილის ნაჭერში და წვავენ, თუ შეიძლება ასე ითქვას „კრემაციას“ უკეთებენ, რათა მანაც იგივე გზა გაიაროს, რომელსაც გაივლის გარდაცვლილი. იგი ხომ თავიდან იშვება, ოღონდ ეხლა უკვე სხვა რანგში, ღვთაების რანგში. ვაზიც რაღა სიმბოლო იქნებოდა სიცოცხლისა, თუ იგი სამუდამოდ მოისპობოდა; მისი გზაც მსგავსია მეფე-დედოფლისა, იგი მხოლოდ დროებით უბრუნდება თავის პირველსაწყის მდგომარეობას, რათა ახლიდან იშვას. და მართლაც ახალი სიცოცხლის გაჩენასთან ერთად ვაზიც ირგვება. სასახლის სამშენებლო რიტუალის ტექსტში ნათქვამია, რომ ახალი სასახლის აშენებისას ვაზი უნდა დაირგას... ამავე დროს, როგორც სამშენებლო რიტუალში, ასევე დაკრძალვის რიტუალებში ნახსენებია მარად მწვანე ხე ეია. ვაზის მსგავსად ისიც უნდა დაირგას.

ხის გამოსახულებას არა მარტო თრიალეთის თასზე, არამედ საერთოდ ამ პერიოდის სხვა ნივთებზეც, ჩვენში უკლებლივ ყველა სპეციალისტი სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხეს უწოდებს, თუმცა წინააზიური მითოლოგია, საერთოდ ღურსმული წყაროები, ამის ასე გაგების არა თუ საშუალებას, უფლებასაც კი არ იძლევიან. უმეტეს შემთხვევაში, ხე განასახიერებს კოსმიურ ღერძს. ჩვენთვის საინტერესო შემთხვევაში, უკეთეს ვარიანტში იგი არის სიუხვისა და სიძლიერის სიმბოლო (მეფის ოჯახს ისევე მძლავრად უნდა ჰქონდეს გადგმული ფესვები, როგორც ამ მცენარეებს აქვს); სიმბოლო და არა სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხე. ეს უკანასკნელი რომ ბიბლიამდე სხვა წყაროებში არ გვხვდება, გერმანელმა მეცნიერმა ჰ. გენგემ შუამდინარეული ღურსმული წყაროების ანალიზის საფუძველზე აჩვენა. თრიალეთის თასზე რომ მართლაც სიუხვისა და სიძლიერის სიმბოლო და არა სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხე უნდა იყოს გამოსახული, ამას ადასტურებს ზემოთ ნახსენები ხეთური რიტუალების მონაცემები, რომელთა მიხედვით არა ვაზი და ხე წარმოქმნიან სიცოცხლეს, არამედ ისინი სიცოცხლესთან ერთად იშვებიან და მისი სიძლიერის განმასახიერებელი სიმბოლოები არიან“(16,141).

ამრიგად, ხეთურ რიტუალებში, რომლებიც სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიულ ციკლს ეხება, მგელ-ძაღლის სიმბოლოს წამყვანი ფუნქცია ენიჭება. საინტერესოა ზემოთ დამოწმებულ ავტორთა მოსაზრებაც, ამავე ციკლს დაუკავშირონ თრიალეთის თასის საკულტო სემანტიკაც.

ხეთური რიტუალების ელემენტებიც ბევრ საერთოს ნახულობს ქართულ მასალასთან. ასე მაგალითად, **ანთახშუმ** რიტუალის დროს, „**ძაღლის ხალხისთვის**“ საჩუქრების დარიგება, ერთგვარად მოგვაგონებს ბერიკაობის რიტუალში, ბერიკასა და მისი ამალის დასაჩუქრება-გამასპინძლების ტრადიციას; ბერიკა/ყვენი ერთგვარად „ხარკის ამკრეფადაც“ გვევლინება. საკითხთან დაკავშირებით, ჯ. რუხაძე შენიშნავს: „წესი იყო კარზე მოსული ბერიკების გულუხვად გამასპინძლება. მიუხედავად ამისა, ისინი სახლებში მაინც შერბოდნენ და სურსათს იტაცებდნენ. მასპინძელი ბერიკებს არაყს და ღვინოს დააძალებდა, ოჯახს დაალოცვინებდა, სანოვაგით და სასმელით დაასაჩუქრებდა. თუ ბერიკები ნადავლით და ძღვნით უკმაყოფილონი იყვნენ, ბერიკა ან დღესასწაულის რომელიმე წევრი ეზოში გაგორდებოდა, რაც ცუდი ამბის მომასწავებელი იყო: ეგონათ, მათ ოჯახს იმ წელს ბარაქა არ ექნებოდა. სანოვაგით დატვირთული ბერიკები ახლა სხვა ოჯახს მიაკითხავდნენ“(81,68).

ხეთურ მასალასთან მიმართებით, საინტერესოა ისიც, რომ ქართულ რიტუალში „**ძაღლისთავიანი**“ ბერიკების არსებობაც დასტურდება; ასეთ ბერიკებს ხელში სკივრი-კიდობანი უჭირავთ, როგორც კვდომა-გაცოცხლების ერთგვარი სიმბოლო: „განაყოფიერების, შვილიერების ძაღლის სადიდებელ წეს-სახიობის სიმბოლიკაში კალათას, კასრსა, საცერსა და გუდასთან ერთად სკივრიც (კიდობანიც) უნდა მოვიხსენიოთ. სტუდიელ მ. თოფურიძის ჩანაწერით (1935), ბერიკათაგან „რამდენიმე მათგანი გამოწყობილი იყო ძველმან ტანსაცმელში ძაღლის ნიღბებით, რომელთაც სკივრი ეჭირათ ხელში. ამ სკივრში საციქველს (სამახარობლოს) ფულსა და სხვადასხვა შესაწირავს ათავსებდნენ“. სკივრი-კიდობანი წარმოიდგინება როგორც აკვანი ან კუბო და მას სიკვდილ-სიცოცხლის სიმბოლოს მნიშვნელობა ეძლევა“(118,48).

ხეთურ რიტუალებში, რიტუალის შესრულებას (ციოთხარიას რიტუალი) თან ახლდა ცეკვები, რომელთა საკულტო ფუნქციებიდან გამომდინარე, ეს უკანასკნელნი შეიძლება დაუუკავშიროთ ჩვენს ფერხულებს, რომლებიც ყურშას საპატივცემულოდ ეწეობა: აქ რიტუალში დაფიქსირებული „ძაღლის ხალხის“ მითოსურ სახეში შესაძლოა სწორედ „ყურშას მრევლი“ ვიგულისმხოდ; თუკი ყურშას სამონადირეო მოტივებსაც გავიხსენებთ, ციოთხარიას რიტუალში „ძაღლის ხალხის მიერ ძღვნად მოყვანილი მსხვილფეხა საქონელი“ შეიძლება ასევე ნადირობის რიტუალის ერთგვარ ანალოგიად მივიჩნიოთ, რომელშიც განაყოფიერების ელემენტები უხვად მოიპოვება. ქართულ-ხეთური მასალის სიახლოვეს ასევე ადასტურებს ხეთურ მითოლოგიაში ფრთიანი ყვავ-ძაღლების –

„kursas“ არსებობაც, რომლებიც პირდაპირ მოგვაგონებენ ორბის მიერ ნაშობ ქართულ - **ყურშას**(107,229). სხვათაშორის, იგივე ნადირობის რიტუალის მოტივი შეიძლება დაეინახოთ ცარფიას ლუვიურ რიტუალში: როცა ახლაგაზრდა ბიჭი თხის ტყავს მოისხამს და შემდეგ მგლისებრ ყმუილს იწყებს, ამით შეიძლება სწორედ განაყოფიერების აქტს გადმოსცემდეს. საკითხთან დაკავშირებით, ძალზედ საყურადღებოა მესხე-ჯავახეთის ფოლკლორული მასალა, კერძოდ ბერიკაობის ანალოგიური, **ბერობანას** ადგილობრივი რიტუალი, რომელშიც სამონადირეო ელემენტების გათვალისწინებით, ვლინდება მგელ-ძაღლის ადგილობრივი სიმბოლო: „სახილველი ბერობანას საწყისი, ალბათ, უკავშირდებოდა სამეურნეო მნიშვნელობის მონადირეობას, როდესაც მონადირეები ნადირთღვთაების დასამწყალობებლად წარმოსახავდნენ ნადირობას. სოფ. უდის მოხუცები გვიამბობენ, რომ იქ ძველად „დათვობიას“ თამაშობდნენ, ხოლო უდის არქეოლოგიური მასალა და მესხეთში ჩაწერილი ხალხური ლექსები მიუთითებენ ირმისა და ძაღლ-მგლის ტოტემურ წარმოსახვაზე“(118,23).

ირმის, როგორც საკულტო ცხოველის, გამოსახულებები გვხვდება **თრიალეთის ცნობილი თასის ქვედა ფრიზზეც**, რასაც მ. ბერიაშვილი და ზ. სხირტლაძე ასევე ხეთურ კულტურას უდარებენ:

„ერთ-ერთ ხეთურ ტექსტში, რომელშიც აღწერილია **ნუნტარიასხა** რიტუალი, ჩვენ ვხვდებით ადგილს, სადაც საუბარია აღნიშნულ რიტუალში ირმების მონაწილეობაზე. რიტუალის ეს ნაწილი ტარდება ქ. არინას მზის ღვთაების ტაძართან: „მეფე ჩამოდის ეტლიდან, დგება ასვლის ადგილას, მის გარშემო მოცეკვავე ტრიალებს, შემდეგ იგი ირმების წინ გაივლის. მერიქიფვს უჭირავს ჭურჭელი და ასრულებს მსხვერპლშესხურებას ირმების წინ“.

როგორც ვხედავთ, ამ რიტუალში მონაწილეობენ ირმები, რაც მანიშნებელია განახლებული სიცოცხლის გაზაფხულის რიტუალისა. ირმების კავშირი მზის ღვთაებასთან კი უფრო ძველია და მიდის პროტოხეთურ საწყისებამდე. ირმების მონაწილეობა მზის ღვთაებასთან დაკავშირებულ რიტუალებში დასტურდება სხვა ხეთურ ტექსტებშიც. ჩვენ აქ აღარ შევუდგებით იმის კვლევას, თუ რატომ უკავშირდებიან ირმები მზის ღვთაებას, საერთოდ მზეს, ამჯერად ეს ჩვენი კვლევის საგანს სცილდება. მაგრამ მთავარია ის, რომ ირმებიც მონაწილენი არიან მზის ღვთაებისათვის ესოდენ დამახასიათებელი სიკვდილ-სიცოცხლის ციკლისა (ირემი მზის სიმბოლოს განსახიერება).

ამდენად, თრიალეთის თასის ორ ფრიზზე გამოსახული პროცესები ერთმანეთთან ერთი და იმავე მითიური ციკლითაა დაკავშირებული“(16,141).

ჩემი მხრივ, დავსძენ, რომ ხეთურ რიტუალებში სხვადასხვა ლითონისაგან დამზადებული საკულტო ცხოველთა ფიგურების გამოყენება, რაზედაც ზემოთ ვისაუბრეთ, ნებისთ თუ უნებლიედ, გვაბრუნებს მესხეთ-ჯავახეთის სოფელ უდეში, რომელიც ესოდენ საინტერესო ინფორმაციის დამტვეი აღმოჩნდა ხეთურ-ქართული პარალელების თვალსაჩინოებისათვის: „სოფ. უდის ბერობანას ამ ფუძე-ფენის გამოვლენისთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა უდეში არქეოლოგიური განძის მოპოვება. ძვ. წ. XII-X სს. უდის განძის ერთი ნაწილი შეიცავს მხატვრულად დამუშავებულ ნივთებს, მათზე გამოსახულია ფანტასტიკური ძაღლის (თუ მგლის) და ირმის გამოსახულებანი. ხელოვნებათმცოდნე ალ. ჯავახიშვილმა და არქეოლოგმა ტ. ჩუბინიშვილმა უდის განძის ნივთებზე შესრულებულ გამოსახულებათა ახსნისას შემდეგი აზრი გამოთქვეს: „ფანტასტიკური ატრიბუტებით აღჭურვილი ძაღლისა და ირმის გამოსახულება უთუოდ უნდა უკავშირდებოდეს ოდესღაც რეალურად სამეურნეო მნიშვნელობის მქონე მონადირეობას, რამაც შემდეგში თავისებური არეკვლა განიცადა ტოტემურ წარმოდგენებში; მაგრამ, ცხადია, რომ დროთა განმავლობაში ამ წარმოდგენებმა დაკარგეს თავდაპირველი აზრი და მისმა ნივთიერმა გამოსახულებამაც თანდათანობით წმინდა დეკორაციული სახე მიიღო“(118,23).

საგულისხმოა, რომ ქართულმა ხალხურმა პოეზიამ ერთად ასახა მგლისა და ირმის საკულტო მნიშვნელობა, რომლის არქაულ ხასიათს ხაზს უსვამს დ. ჯანელიძე: „ირმის და ძაღლ-მგლის ტოტემური თუ მითოლოგიური წარმოსახვის გადმონაშთთან დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს მესხეთში ჩაწერილი ხალხური ლექსი:

აწვევრში დავიარები,
როგორც ირემი რქიანი,
ნადირსა ვწვევტამ, მუსრს ვადენ
ვეფხვი, ფოცხვერი, მგელკაცა
პირგაბლეშვილი ღიანი.

ზოომორფული სახიერების ანთროპომორფულთან სინთეზის თვალსაზრისით, ასევე ყურადღებას იქცევს „მგელკაცას“ დაკონკრეტება ივ. გვარამაძის მიერ მესხეთში ჩაწერილი ლექსით:

ჭაღას ვიყავ მიმაგალი,
ჭორატს ჭანმგლებს გაღვეყარე,
დამიბნელდა ორივ თვალი.

ამგვარად „ირემი“, „მგელკაცა“, „ჭანმგელი“... „მგელმუხლა ბერი“ რომ ტოტემური გადმონაშთის იერს ატარებს, კარგად ეხმიანება უღის განძის ნივთებზე ფანტასტიკური ცხოველების მხატვრულ გამოსახულებას და, როგორც ჩანს, დიდი ხნის მანძილზე ინარჩუნებს ცხოველმყოფელობას“(118,24).

კიდევ ერთხელ დავუბრუნდები თრიალეთის თასზე გამოსახულ „სიცოცხლის ხის“ მოტივს. მასში მ. ბერიაშვილი და ზ. სხირტლაძე მეტწილად ხედავენ „კოსმიურ ხეს“ და ასკვნიან, რომ ეს უკანასკნელი უნდა იყოს „სიუხვისა და სიძლიერის სიმბოლო და არა სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხე“. თუმცა, თავად „სიცოცხლის ხის“ მოტივი არც თუ შორს უნდა იდგეს „სამყაროს ხის“ შემეცნებისგან. დავიწყოთ იქიდან, რომ „სამყაროს ხე“, როგორც სკნელთა მაკავშირებელი, მარადიულობის სიმბოლოა, ისევე როგორც ამ უკანასკნელს უკავშირდება „სიცოცხლის ხის“ გამოსახულებაც, რომელიც ღვთის ბაღში, ედემშია რგული. „სიცოცხლის ხე“ შეიძლება იყოს როგორც ვაზი, ასევე მარადმწვანე კედარი ან ნაძვი, იგივე „აღვის ხე“, რაზედაც უკვე გვქონდა საუბარი.

თრიალეთის თასზე „სიცოცხლის ხის“ ახლოს მდინარის მოტივი კიდევ უფრო აძლიერებს ამ ხის სამოთხისეულ გაგებას, ვინაიდან ქართული რწმენა-წარმოდგენებით, სულეთში მდგარ ხეს აუცილებლად წყარო ჩამოუდის:

„თეთრი ციხე დგა სულეთში,
წვერი ცას მიმდინარია,
მაგანეთ აღვის ხეი დგას
ცაში მიუღის წვერია;
ბოლოზედ ვეშა წყარო დის,
სასმელად გემნიერია;
მადლიანნ მავლენ, წყალსა სმენ,

შესაბამისად, თასზე გამოსახულ კომპოზიციაში, ლოგიკურია, რომ ეს „მარადიული ხე“ მთავარ დეტალებასთან იყოს დარგული, რომელიც სიუხვისა და ნაყოფიერების მომცემია. ქართულ ხალხურ ლექსში, რომელიც ჩვენ ცოტა ზემოთ დავიმოწმეთ, „აღვად ამოსული ხის“ ნაყოფის – ყურძნის მიღება ახალგაზრდა წყვილისთვის აუცილებელია, რათა ისინი უდროოდ „არ დაშავდნენ“. აქ „ყურძნის მიღება“ იგივე მარადისობასთან ზიარებაა. გავიხსენოთ, რომ მეორე ხალხურ ლექსში, მარანში ამოსული ხის მოტივი ვ. ბარდაველიძემ დაუკავშირა დიდი დედა ნანას სამოთხისეულ „მზის ბაღს“, სადაც მგლისთვისაცაა საპატიო ადგილი განკუთვნილი. შესაბამისად, თრიალეთის თასზე „სიცოცხლის ხის“ შორიახლოს „მწვეარ-ძაღლების“ არსებობაც ქართული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებითა და მითო-პოეტური სახეებითაა განპირობებული. საკითხთან დაკავშირებით, საინტერესო უნდა იყოს ზემოთ დამოწმებული ლექსის კიდევ ერთხელ გახსენება:

„იაგუნდის მარანშია
შიგ ღვინო და ლალი ბჭვისო,
შიგ აღვის ხე ამოსულა,
ნორჩია და შტოსა შლისო,
ზედ ბუღბული შემომჯდარა,
გასაფრენად ფრთასა შლისო“

ფერთა სიმბოლიკის გათვალისწინებით, ლექსში „ლალის“, წითელი ფერის შემოტანით, რომელიც ქართული მითოსური წარმოდგენით, შუასკნელის სიმბოლოა(24,87), შესაძლოა ადგილი ჰქონდეს „სამოთხის ხის“ იგივე დიდი დედა ნანას „მზის ბაღის“ ალეგორიული სურათ-ხატის „მიწიერ“ კონტექსტში გადმოტანას. საგულისხმოა, რომ ლექსში საოცარი უბრალოებითა და ამავე დროს სიღრმისეული წვდომით მოცემულია „მარადისობის“ ასპექტი. აქ **სიუჟეტი ხომ არც წარსულში და არც მომავალში, არამედ „მუდმივ“, აწმყო დროშია ფოკუსირებული**: წითლად ელვარებს ღვინო, ამოსული ნორჩი აღვის ხე „შტოსა შლისო“, ზედ შემომჯდარი ბუღბულიც „გასაფრენად ფრთასა შლისო“; აქ მარადიული „აწმყო“ მარადიული ქმნადობისა და განაყოფიერების იდეითაა თითქოს შენივთებული.

„კოსმიური ხის“ მოტივზე საუბრისას, ასევე ყურადსაღებია ისიც, რომ შუმერული მითოლოგიის თანახმად, მეფე-ქურუმი „კოსმიური ხის“ ფუნქციას ასრულებს და მისი ძღვევამოსილება გათანაბრებულია კედარის ხესთან. მოვიგონოთ შუმერთა მეფის, ურ-ნინურთას ხელდასხმისას მის მიმართ გამოთქმული ქათინაური: „**რჩეულო კედარო, მშვენებაჲ ექურის ეზოისაჲ, ურ-ნინურთა, შენს ჩრდილს შუმერის ქვეყანა მოწიწებით შეუვრდეს!**“ (45,125). საკითხთან დაკავშირებით, ასევე ძალზედ საინტერესოა ლაგაშის VI დინასტიის მმართველის გუდეას (ძვ.წ. 2143-2124წწ.) ქანდაკების ტექსტი, სადაც შუმერთა სახელოვანი მეფის ერთ-ერთი ინსიგნია არის **კვერთხი, რომელზედაც „სამთავიანი ძაღლი“ გამოსახული**: „...ქიმაშის მთაში სპილენძი ამოთხარა, მისგან კვერთხი „ნუბენუილი“ გააკეთა, მელუხადან ნეკერჩხალი წამოიღო და დაამუშავა, ზანიმის ლოდი წამოიღო, მისგან კვერთხი სახელწოდებით „სამთავიანი ძაღლი“ გააკეთა, ოქროს მადანი წამოიღო, კაპარჭი დაამზადა. ...წამოიღო, გუბინიდან, ტირიფებით დაფარული მთებიდან, ტირიფები წამოიღო, „სახურავის შესანიშნავი ფრინველი“ დაამზადა“ (108,54). ამრიგად, შუმერთა მეფის „სამთავიანი ძაღლის“ კვერთხი, რომელიც შესაძლოა სამი სკნელის კავშირზე მიუთითებდეს, ისევე როგორც ურ-ნინურთას კედარის ხესთან გაიგივება, თანაბარღირებული მითო-რელიგიური ხატ-სიმბოლოებია, რაც ქართულ ეპოსთან პოულობს ერთგვარ ანალოგს, თუნდაც ჩვენს მიერ განხილულ ხალხურ ლექსში: „ქალსა ვისმეს ერქვა შროშანი“, სადაც მგელ-ძაღლისა და მარადმწვანე ხის სიმბოლოები ერთმანეთს ეჯახებება.

დაბოლოს, თრიალეთის თასზე გამოსახული ღვთაებების მგლის ტყავის სამოსელი კიდევ ერთხელ გვახსენებს, რომ მგლის სიმბოლოს სამსახოვნებიდან გამომდინარე, რაზედაც უკვე ვისაუბრეთ, ღვთაებებიც, თუ ღვთისშვილებიც შესაბამისად, სამივე სკნელის გამგებლები არიან; სკნელებს შორის მათი გადაადგილება კი ალეგორიულად უნდა ასახულიყო ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ციკლში გამართულ სართულებიან ფერხულებში. „სიცოცხლის ხის“ მოტივი, ედემში, იგივე სულეთში დარგული მარადიული ხის ანალოგია, რომელიც სკნელთა მაკავშირებელ „სამყაროსეული ხის“ გაგებას ბუნებრივად უკავშირდება.

2. მგლის საკულტო-რიტუალური გამოვლინება ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში

1) „მგელჯიხვაობა“ და „მგელთუქმეობა“

ქართულმა მითო-რელიგიურმა სისტემამ შემოგვინახა „მგლის უქმედ“, იგივე „მგელჯიხვაობად“ ცნობილი ერთი საინტერესო რიტუალი, რომელსაც აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ვხვდებით:

„აღნიშნული რიტუალები მავნებელი ცხოველებისა და ადამიანების საწინააღმდეგოდ იყო მიმართული. ასე მაგალითად, დიდმარხვის პირველ კვირაში თუშეთში მგლის უქმეს იცავდნენ, გააკეთებდნენ მოგრძო ცომს, ერთ ბოლოში ხელს წაუჭერდნენ ვითომ თავიანთ. ამ ცომს პირში ქვას ჩაუდებდნენ,

ვითომ ეს ქვა ჭამე საქონლის ნაცვლადო... ამ დღესვე იყო მგელ-ჯიხვაობა. უფუარი ცომისგან ყველა გამოაცხობდა „მგელ-ჯიხვაობის ბაცუკებს“, მგლის და ჯიხვის იმდენ გამოსახულებას, რამდენი ვაჟიც ყავდათ ოჯახში. შუადღეს, მათ სოფლის საანჯროში გაიტანდნენ და გარკვეული მანძილიდან ბავშვები ისრებს ესროდნენ. ვინც რას მოარტყამდა, მას ერგებოდა. თუ ვინმეს იმ წელს ბავშვი ჰყავდა გარდაცვლილი, ადამიანის ფორმის გამომცხვარ სულის ბაცუკას გაუტანდა. ვინც მას ისარს მოარტყამდა, მისი მშობელი არაყს გამოიტანდა და იქ მყოფ უფროსებს მიცვალებულის სულის შესანდობარს ათქმევინებდა.

ფშავშიც ამ დღეს **მგელთუქმეს** იცავდნენ. კეცზე ცერცვს მოხალავდნენ, გამოაცხობდნენ მგლის სახის **მგელთკვერს**, რომელსაც თვალებს შავი ცერცვისგან ან ნახშირისგან უკეთებდნენ. ზოგი კვერს წნელის მაგვარ რაიმეს შეაბამდა, თითქოს მგელი დაბმულიაო. ამ კვერს ბავშვები სანიშნედ დააყენებდნენ და ისრებს ესროდნენ, შემდეგ შეჭამდნენ. ვინც პირველი მოარტყამდა, იტყოდა მგელი მოკვალაო. „დაუკოდავი“ კვერის ჭამა, მგლის გამარჯვებას ნიშნავდა“(4,82).

ფშავში „მგელთუქმეობის“ რიტუალის შესახებ ინფორმაციას გვაწვდის ს. მაკალათია: „...მგელთუქმე“-ს დიდმარხვის პირველ შაბათს უქმობენ. ფშავლების თქმით, ღმერთს მგლისათვის ერთი დღე ურგუნებიაო და ეს დღე კაცმა უქმად უნდა შეინახოსო. ვინც გატეხავს, იმისი ცხვარ-ძროხაც ღვთისაგან მგლისათვის დალოცვილიაო. ამიტომ მგელთუქმე ძლიერი უქმეა, მეტადრე მწყემსისათვის, რომელსაც ხშირად „ეხედვება“ მგელი და აზარალებს. მგელთუქმეში დიასახლისი აიღებს „გურჩს“ - სანაყ ქვას და სავარცხელს და მიაკრავს დედაბოძს, რომ ამით მგელი დაიხუთებაო, ზედ ანთებულ მუგუზალსაც დაახლის, რომ მგელს პირი დაეთუთქოსო. ზოგი ცხელ კეცზე ცერცვსაც მოხალავს, „მგელს პირი დაეწვესო“. აცხობენ აგრეთვე მგელთკვერებს. მგელთკვერა მგლის სახისაა და მას თვალები შავი ცერცვის ან ნახშირისა აქვს ჩასმული. ზოგი მგელკვერას ყელზე წნელის მაგვარ რაიმეს შეაბამს, ვითომც მგელი დაბმულიაო. ამ მგელთკვერებს ბავშვები ნიშანში ჩადგამენ და ისრით რამდენჯერმე უნდა დაკოდონ და მერე კი შეუძლიათ შეჭმა. ვინც პირველად ისარს მოახვედრებს, დაიძახებს: „მგელი მოკვალაო“. **დაუკოდავი მგლისკვერის შეჭმა არ ვარგა, ეს მგლის გამარჯვებას ნიშნავსო“(58,179).**

საკითხთან დაკავშირებით, მ. ბალიაური და ნ. მაკალათია ასევე მოგვითხრობენ: „მგლის საწინააღმდეგოდ იყო ერთი უქმე, რომელსაც „მგელთუქმს“ ეძახოდნენ. გზაფხულზე, დიდ მარხვამდე ერთი კვირით ადრე იყო

„მგელთუქმი“. პარასკევ დღეს, სადამოთი, მზის ჩასვლის შემდეგ დადგებოდა „მგელთუქმი“ და გრძელდებოდა ერთი დღე. შაბათს, იმავე დროს, რა დროსაც დაიჭერდნენ პარასკევს, გავიღოდა უქმი. როცა უქმი დადგებოდა ყველა ოჯახში „ბიჭონს“ მოხალავდნენ (ქერს, სიმინდს ან ხორბლის მარცვალს მოხალავდნენ რკინის ქვაბში). დიასახლისი, როცა ბიჭონს ხალავდა, კოვზით ურევდა და თან ამბობდა: „**ღმერთო ეესერ მაუტუსი მგელს პირი, როგორც აქ, ამ ქვაბში იწვების იტუსებს ეს ბიჭონიო**“. მთელი იმ ხნის განმავლობაში, სანამ ბიჭონი იხალავებოდა, დიასახლისი კოვზით ურევდა და გაიძახოდა: „ღმერთო ეესერ მაუტუსი მგელს პირი, გამასდაგი, გამახბუგი მგელს ლაშ-პირიო“. როდესაც გაათავებდა დახალვას და გადმოდგამდა ქვაბს, იტყოდა: „ღმერთო, ეესერ გამაუფშრუგი მგელს პირი, გამაუდაგენ ლაშ-კბილნი. ნუ გაახარებ ჩვენის საქონის შაჭმითო“.

ამის შემდეგ ბიჭონს ბავშვებს აჭმევდა, მერე საპარსველს (მაკრატელს) ბაწრით მაგრად შეკრავდა და თან იძახოდა: „ღმერთო ეესერ შაუკარ მგელს პირიო“. მაკრატელს ქვის ყორეში შეინახავდა და იტყოდა: „ღმერთო ეესერ გაუჭედი მგელს პირ-კბილი, რომ ვეღარ აღებდას ლაშ-ყბასო“. მეორე დღეს, როცა მგელთუქმი გათავდებოდა, მაკრატელს გამოიტანდა, გახსნიდა და იტყოდა: „გავიდ მგელთუქმი. ეესრამც გაერთხმის მგლის პირიო“. მგელთუქმის დროს, შაბათ დღეს გამოაცხობდნენ „ბაჩაყურაებს“ (სამ ან ოთხ ქიმიან-ფეხებიან პურებს) და ბავშვებს მისცემდნენ. ბავშვები „ბაჩაყურებს“ დადებდნენ სადმე მოშორებით და ისარს ესროდნენ. ამით მთავრდებოდა მგელთუქმი“(11,132).

ვფიქრობ, პურისგან, ხორბლეულისგან მგლის გამოსახულების გამოცხობა, უპირველესად უნდა მიუთითებდეს, რომ მგელ-ძაღლის სიმბოლოს საქართველოში გარკვეული კავშირი უნდა ჰქონოდა მარცვლეულ კულტურებთან და შესაძლოა ამ მარცვლეული კულტურების „მფარველ სულადაც“ მოიაზრებოდა. მგელ-ძაღლის სიმბოლური გამოვლინებები და მისი სოლარული ასპექტები, რაზედაც ქვემოთ ვისაუბრებთ, ამ ვარაუდის შესაძლებლობას არ გამორიცხავს. საკითხთან დაკავშირებით, ბუნებრივია გავისხენოთ თ. ოჩიაურის მიერ ქართლში დაფიქსირებული მასალა: „**ძაღლი ხალხისათვის პურის მომპოვებლად და სხვა სიკეთის მომტანად გვევლინება...** უფრო წინათ, - გვიამბობს მთხრობელი, - ჩამოყრიან თურმე ციდან ქადას, ნაზუქს და ხალხი იმას ჭამს. ერთ ქალს პურით ბავშვი გაუწმენდია (გასვრილა ბავშვი). გამწყრალა ღმერთი და პური აღარ ჩამოუყრია ზევიდან - თვითონ მოხნანო. ღმერთს ჩამეველო და ეთქვა - ერთი კვალი მოხანი გეყოფაო. მერე ის რო წავიდა

□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□. □□□□□ – «□□□□□□» □□□□□
□□□□□□□□□□ □ □ □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□□□ («□□ □□□□□□
□□ □□□□ □□ □□□□□□ □□ □□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□»)“(12,47-48).

ნათქვამის გათვალისწინებით, წარმოდგენილ რიტუალში მგლის გამოსახულებისთვის ისრების დაშენას, მის „დათოფვას“, შესაძლოა ასევე მგლის, როგორც „ღვთაებრივი ცხოველის“ მიმართ თაყვანისცემის კონტექსტი მოექცებინოს და არ იქნას გაგებულნი მხოლოდ როგორც მტაცებელი ცხოველის მიმართ გამოსატული სიძულვილი. გავითვალისწინოთ ისიც, რომ მგლის გამოსახულება გამომცხვარია პურისგან, რომელსაც ქართული რელიგიური აზროვნების განვითარების ყველა ეტაპზე თეოფაგიური დატვირთვა ჰქონდა. შესაძლოა მგელ-ძაღლის სიმბოლო ერთ დროს საქონლის მფარველ ღვთაებადაც მოიაზრებოდა, რასაც ერთი მხრივ უნდა მოწმობდეს ბალსქვემო სვანებში მგელთა მბრძანებლის – **მამბურის** ფიგურა, რომელიც „□□□□□□□□ □□□□□ □□□□□□, □□□□□ □□□ □□□□□□□ □□□□□□□ □, □□□□□□□□, □□□□□□□□ □□ □□ □□□□□□□ □□□□□□, □□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□ □□□ □□□□□“(12,47), ხოლო მეორე მხრივ, ხევსურეთში, კერძოდ “ხახმატის ჯვარში, **„მწვერის საფლაოთ“ ცნობილი სალოცავი, სადაც სწირავდნენ მსხვერპლს ცხვარ-საქონლის გამრავლებისათვის.** ეს სალოცავი შავი ძაღლის სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი. აქ არ შეიძლება ყურადღება არ გავამახვილოთ ქართლის ცხოვრების XIII საუკუნის ერთ ქრონიკაზე, რომელიც გვამცნობს, რომ დიდოელები **უნიშნო, შავ ძაღლს სცემენო თაყვანს**“(109,18). ნიშანდობლივია ასევე, ხევსურეთში საქონლის გადენისას მწყემთა შეძახილი: **გერი, აგერი** (97,22), რაც ძალაუნებურად გვახსენებს მგლის მეგრულ სახელს – **გერი**. საკითხთან დაკავშირებით, გავიხსენოთ რომაელთა მწყემთა და ჯოგთა მფარველი ღვთაების, **ფავნუსის** მეტსახელი – **ლუპერკუსი**, რომელიც „მგლების განმდევნელს“ ნიშნავს; მის საპატივცემულოდ თებერვლის თვეში იმართებოდა – **ლუპერკალიები**, რომელსაც განწმენდის, შვილიერების, ნაყოფიერების მნიშვნელობა ჰქონდა (20,111).

ნიშანდობლივია, რომ ტოტემური რწმენა-წარმოდგენების მიხედვით, საკრალური ცხოველის თაყვანისცემა შეიძლება უკავშირდებოდეს წინაპართა კულტს(32,236); შესაბამისად, მგლისთვის ისრების დაშენა, მისი „დათოფვა“ შეიძლება მგელთან, როგორც საკულტო-ტოტემურ წინაპართან „კავშირის დამყარებას“, მასთან „სულიერი“ ძაფით დაკავშირებას, ღვთაებრივ, ტოტემურ ენერჯიასთან ზიარებას ნიშნავდეს. მგლის „დათოფვის“ ამ კონტექსტში დანახვას

ხელს უწყობს ამავე რიტუალში გარდაცვლილი ბავშვის სახელზე გამომცხვარი **ბაცუკას** „მონაწილეობაც“. ამგვარი ბაცუკას ისრით „დათოფვით“ საიქიო სამყაროსთან, „სულეთთან“ კონტაქტი უნდა მომხდარიყო, რის შემდეგაც გარდაცვლილის ოჯახის წევრები რიტუალში მონაწილე „ისრის მსროლელებს“ არყით შესანდობარს ათქმევინებდნენ. **მგელთუქმეს** რიტუალი მოიცავს ნაყოფიერების ელემენტსაც, ვინაიდან ცხვება იმდენივე პური, რამდენი ვაჟიცაა ოჯახში, ამიტომაც მარცვლეულს, რომელიც რიტუალში მონაწილეობს სწორედ **ბიჭონი** ჰქვია. მოხალული ბიჭონის, ისევე როგორც **მგელთკვერის**, ბავშვებისთვის საკვებად მიცემა კი შეიძლება აღქმული იყოს როგორც „საკულტო-ტოტემურ ცხოველთან ზიარების აქტი“, ამ უკანასკნელისთვის ძალის დროებით „წართმევა“ და მათი ბავშვებისთვის „გადაცემა“. ანგარიშგასაწვეია ის ფაქტიც, რომ „დაუკოდავი“ კვერის ჭამა მგლის გამარჯვებას ნიშნავდა, შესაბამისად მგლისთვის „ნაყოფიერების წართმევა“ მისი გამოსახულების მქონე „პურის დაკოდვით“ უნდა მომხდარიყო. სხავათაშორის, მგელთუქმეობის რიტუალი რომ ნაყოფიერებასთანაცაა დაკავშირებული ამაზედ უნდა მოწმობდეს ის ფაქტიც, რომ **ამ უქმე დღეს ხევსურებს გომურის დახვეტა ეკრძალებოდათ** – სავარაუდოა დოვლათის დაკარგვის შიშით; ასევე ამ დღეს იკრძალებოდა რკინის ნებისმიერი სახის იარაღის ხმარებაც. თუკი ვინმე შემთხვევით მაინც იხმარდა, იარაღისთვის **პირზე უნდა ეკბინა** და შენდობა ეთხოვა (აღნიშნული მოსაზრებები ეკუთვნის შატილის მკვიდრს, კობა ჭინჭარაულს, რომელიც ჩაგწერე საველე მუშაობის დროს ხევსურეთში 2008 წლის ივლისში). აღნიშნული მიუთითებს იმაზე, რომ მგლის სიმბოლოს კავშირი უნდა ჰქონოდა რკინასთან და შესაბამისად საბრძოლო თუ საყოფაცხოვრებო იარაღთანაც. ამის დასტურია თუნდაც კოლხურ სარიტუალო ცულებზე მგელ-ძაღვების გამოსახულებები.

ამრიგად, გარდა იმ უარყოფითი დამოკიდებულებისა, რაც მგლის მიმართ ვლინდება, ზემოთ მოტანილ რიტუალებში ასევე ადგილი უნდა ჰქონდეს მგლის, როგორც **საკულტო-ტოტემური ცხოველის** მიმართ თაყვანისცემის გამოვლინებასაც. ასეთი **ამბივალენტური დამოკიდებულება** საკრალური ცხოველის მიმართ სრულიად მისაღებია ტოტემური რწმენა-წარმოდგენების თვალსაზრისით (91,38).

ვფიქრობ, სარიტუალო **მგელთკვერში** უნდა მომხდარიყო მზისა და ცეცხლის ფიტოლატრიული და ზომორფული სიმბოლოების შერწყმა, რადგან „ხორბალი“ და „მგელი“ მზის საკულტო სემანტიკაშია გასააზრებელი. სვანური საწესო პური **ღემზირ** ფონეტიკურ სიახლოვეს იჩენს როგორც მზესთან, ასევე

ცეცხლთან – **ლემესგ.** ასევე მხედველობაშია მისაღები მსგავსება საწესო პურ **კვერსა** და ცეცხლის, სინათლის მნიშვნელობით ნახმარ **კვარს** შორის, რაზედაც საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას ვ. ბარდაველიძე(12,14). საკითხთან დაკავშირებით, საინტერესოა, „პურის“ საკრალური კავშირი „მარჯვენა ხელის“ სიმბოლიკასთან. როგორც თეიმურაზ ბატონიშვილი განმარტავს: „**შოთი პური სწორედ ღვთის სამსახურად შემართული კაცის მარჯვენის, მკლავის სახედ გამომცხვარი პურია**“(117,169). აღნიშნული მოსაზრება ეხმიანება აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში გავრცელებულ გამოთქმას: **მხარკვერიანი**, რომელიც მეომარი არწივის, მებრძოლი ვაჟკაცის ეპითეტია(115,166). იმის გათვალისწინებით, რომ საწესო „**კვერი**“ სინათლესთან, მზესთან ასოცირდება, ვფიქრობ, „**მხარკვერიანიში**“ გადმოცემული უნდა იყოს სწორედ მარჯვენა ხელის მზიური, „გამანაყოფიერებელი“ ასპექტი, რაც ვლინდება თუნდაც იმ ფაქტით, რომ სვანეთში გავრცელებული ტრადიციით, მოკლული ნანადირევის მარჯვენა ბეჭი ეწირებოდა **ჯგრაგს**, წმ. გიორგის (წმ. გიორგის სოლარულ ასპექტებს დაწვრილებით ქვემოთ განვიხილავთ), რომელიც მონადირეთა მფარველად მოიაზრებოდა და იმავდროულად „**მგელთა მბრძანებელიც**“ იყო(12,48). აქვე დროულია გავიხსენოთ ბრინჯაოს საკიდი ყობანური არქეოლოგიური მასალიდან, რომელიც წარმოადგენს **გაშლილ ხელს**, რომელზედაც **მგელ-ძაღლებია გამოსახული** (33,69) (სურ.№5,6). აქ, ეჭვგარეშეა საქმე უნდა გვექონდეს „მარჯვენა ხელთან“, რომელიც ისეთივე „მზიურია“, როგორც მასზე გამოსახული მგელ-ძაღლები.

პური როგორც ზიარების მთავარი ატრიბუტი პირდაპირ კავშირშია სულთან და „სულეთთან“. ამის ნათელი მაგალითია თუნდაც ის, რომ რიტუალში გამოყენებული „ბიჭონი მოხალული **სულადია**“, რაც სულთან ავლენს კავშირს. ყურადღებას იქცევს აგრეთვე პურის დანაწევრების კონტექსტში გამოყენებული გამოთქმა: „**პურის დაფშვნა**“, ვინაიდან როგორც ცნობილია, **ფშა**, **ფშე** მარცვლები სულთანაა დაკავშირებული ისეთ სიტყვებში როგორცაა **ფშინა**, **საფშინველი** და სხვ. როგორც ი. ჯავახიშვილი შენიშნავს „**ფშვა** ძველ ქართულად სურნელის გამოღებასაც ნიშნავს. ყაბარდოულად სულს, სიცოცხლეს, ცხოველურ ძალას **ფსე** ეწოდება, ხოლო სვანურად **ლიფშირე**, შობას გამრავლებას ნიშნავს“(117,35,38).

საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ქართულ ყოველდღიურ მეტყველებაში ასე ხშირად ნათქვამი „**პურის დაფშვნა**“ იმთავითვე უნდა შეიცავდეს ქრისტიანული ექვარისტიის, ზიარების იდეას. რაც შეეხება ზემოთ მოყვანილ

რიტუალში მგლის „პურის სხეულს“, ეს უკანასკნელი ნათლად მიუთითებს მგლის სიმბოლურ კავშირზე მარცვლეულ კულტურებთან და „სულეთთან“, მითუმეტეს რომ პურთანაა დაკავშირებული მგლის, როგორც ფსიქოპომპის ასპექტი (2,76).

პურით ზიარებას რომ შორსგადგმული ფესვები აქვს ქართულ ტრადიციაში, ამის დასტურია საქართველოში გავრცელებული ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ციკლის – ბერიკაობა/ყვენობის ერთ-ერთი რიტუალი: „ყვენს თავზე დაადებენ მრგვლად მოხვეულ “ჭილს” – “ჩალა-ბურღას” და მისივე ზომის ხმიად პურს. ლხინის დამთავრების შემდეგ ყვენს ხმიადს ააცლიან, ნაწილებად დაამტვრევენ და მას მრევლზე გაანაწილებენ, რათა კარგად ყოფნა და მოსაველის სიუხვე დაიბედონ. ხმიადის შესახებ ამბობენ: “პურ-წყალია ეგა გლეხის სასმელ-საჭმელი; თუ ვინმეს უღონობას, სისუსტეს შეამჩნევენ, ჰკითხავენ: ყვენის პური არ გიჭამია, ეგრე რომ ხარო? ამბობენ, ვისაც ეგ უჭამია, ღონიერიც ის არისო”. საგულისხმოა მოყვანილი ციტატის ავტორის კომენტარი: „ნაყოფიერების ღვთაებისათვის აღნიშნული პურის თავსაბურავად ხმარებას, ალბათ, თეოფაგიური მნიშვნელობა ჰქონდა “მზის” კვერთხით ზიარების გამო. ყვენი/ბერიკა/მეფე “მეფის” ტიტულის მატარებელი, ღვთაებრივი წარმოშობის საკრალური პირი ნაყოფიერების ღვთაებასთან წილნაყარია და ამდენად თავსაბურავი მრგვალი ხმიადის სახით მითოსური მზის ამქვეყნიურ ჰიპოსტასად ჩაითვლება“ (81, 45, 137).

საკითხთან დაკავშირებით, ანგარიშგასაწევია ისიც, რომ ადრებრინჯაოს ხანაში, „განსაკუთრებული ადგილი არქეოლოგიურ გათხრებში უკავია ორმაგი კედლით შემოფარგლულ, მრგვალი ფორმის ნაგებობას, რომელიც დასახლების ყველაზე მაღალ ადგილზეა აშენებული და წარმოადგენს სავარაუდოდ ხორბლის საერთო საცავს. ამ დროისთვის, ასეთი შენობა უნიკალურად მიიჩნევა, თუმცა ხორბლის შესანახი ორმოების რაოდენობა, რომლებსაც იგივე დანიშნულება ჰქონდათ, დაფიქსირებულია არქეოლოგების მიერ სხვა ძეგლებზეც“(51,101). ამ „პირველყოფილ ბედლებს“ შესაძლოა რიტუალური დატვირთვაც ჰქონოდათ და წარმოადგენდნენ საკულტო მზის ანალოგიას, რაზედაც უნდა მიუთითებდეს ერთი მხრივ, მათი სიმაღლეზე გაშენება, ხოლო მეორე მხრივ, მათი წრიული ფორმა. მართლაც, „ქართველთა სარწმუნოებრივ წარმოდგენებში წრისებური და მრგვალი ობიექტები მზისა და სავსე მთვარის გამოსახულებებთან იყვნენ დამსგავსებული და ასოცირებული“(6,63). მთაზე, გორაზე გაშენებულ „ხორბლის საცავებს“ რომ საკულტო დატვირთვაც უნდა

ჰქონოდათ, ამაზედ თითქოს უნდა მიუთითებდეს სარიტუალო ფერხულის სახელწოდება „ქორბეღელა“. ჯერ ერთი ფერხულის შესრულების ტრადიციული, წრიული ხასიათი უკვე გვაბრუნებს მზის სემანტიკასთან, მეორეც ყურადღებას იქცევს თავად მარცვალი ქორ-ი, რომელიც „ქორი (გორი, გვარი) შენობასაც ნიშნავს და სოციალურ ერთეულს, გვარს... რომელიც მალლობზე ბინადრობდა და მტკიცე (სოციალურ) ორგანიზაციას წარმოადგენდა“(6,71). ამასთანავე, „ფერხული „ქორბეღელა“ შეიძლება განვიხილოთ როგორც სართულებიანი, მაღალი შენობა (შეად. სულხან-საბა: „ქორი – სახლი სახლზედ აგებული; ქორედ-ქორედი – ოთხი, ხუთი სახლი სახლზე შენებული“). ვ. ბარდაველიძის მოსაზრებით, „ქორბეღელად დაწყობა“, „დაბეღელა“ საკულტო ბედლის გადახურვის სტრუქტურასთან დაკავშირებული ტექნიკური ხერხის აღმნიშვნელია და გარდიგარდმოდ დაწყობას ნიშნავს“(6,73).

„მგელთუქმეობის“ რიტუალში ასევე ყურადღებას იქცევს მგლის პირის აკერის ეპიზოდი; აქ „მგლის პირი“ დაკავშირებულია ხორბალთან – ბიჭონთან. რიტუალის შესრულების დროს დიასახლისი ითხოვს, რომ როგორც ბიჭონი იწვის და იტრუსება იგივე მგლის ხახასაც დაემართოს. სიმპათეტურ მაგიაში არსებული ანალოგიის პრინციპის მიხედვით, მოცემულ შემთხვევაში, ხორბალი – ბიჭონი, მგლის პირის ანალოგიაა. გამოდის „პირი“ და „პური“ ფონეტიკური სიახლოვის გარდა შინაარსობრივი თვალსაზრისითაც უნდა იყვნენ დაკავშირებულნი. ამ კავშირს უნდა განაპირობებდეს „პირისა“ და „პურის“ მზიურ-ცეცხლოვანი ხასიათი. გავიხსენოთ, ქართული მითოსური ძალდი ყურშა, რომლის ყურ-ტუჩი ოქროსია, ხოლო ხმა ჭექა-ქუხილის, რომელიც ღვთის ნების გამოვლინებად მოიაზრება და კავშირშია სიტყვასთან. ამაზედ უნდა მოწმობდეს ქართული გამოთქმაც: „აზრის გაეღვება“, რაც სიტყვას, როგორც უკვე აზრის შედეგს, აკავშირებს მზიურ-ცეცხლოვან ენერგიასთან.

თუკი გავითვალისწინებთ იმას, რომ პირი „ღვთის სადგომია“ და დაკავშირებულია სიტყვასთან და სიტყვა კიდევ ცეცხლთან და ნაყოფიერებასთან, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ პურიც, როგორც მზიურ-ცეცხლოვანი სემანტიკის შემცველი, შესაძლოა დაკავშირებული იყოს სიტყვასთან, მეტყველებასთან და შესაბამისად დამწერლობასთანაც. პურისა და ცეცხლის ურთიერთმიმართებასთან დაკავშირებით, ნიშანდობლივია, რომ მთიულეთში, ე.წ. „დიდ კომლზე“ დაწესებული „სახატო ბეგარა“ გულისხმობდა 1 ლიტრ ქერს თუ ქერსველს, რასაც „ცეცხლის ბეგარას“ ეძახდნენ(110,161).

ნიშანდობლივია, რომ შუამდინარულ მითოლოგიაში „ღმერთის სიტყვა“

დაკავშირებულია „პურთან“, ხოლო ორივე მათგანი კი გამანაყოფიერებელ, სასიცოცხლო ძალებთან: „ერთ შუმერულ ტექსტში ენქი ამბობს:

სიტყვა ჩემი ცას მისწვდება –
და სიუხვის წვიმა იწვიმებს ციდან;
მიწას მისწვდება –
და მცენარეული გაჩნდება მიწად;
ამწვანებულ ყანას მისწვდება –
და ჩემი სიტყვით მოსავალი უხვად დახვავდება

ღმერთის არსებიდან მის ბაგეთა წიად სიტყვასთან ერთად სიცოცხლაც იბადება; ღმერთი იტყვის სიცოცხლეს „თავისი ტკბილი ბაგეებით“, ისე რომ სიტყვა სიცოცხლეა თავად: „პურია ნათქვამი მისი, სიცოცხლეა სიტყვა მისი“, შდ. „მე ვარ პური და ცხოვრება“, – ამბობს თავად სიტყვა-ქრისტე“(45,94).

არ არის გამორიცხული, თავად ენქის სიტყვა, რომელიც გამანაყოფიერებელი ძალის მქონე „სიუხვის წვიმას აწვიმებს“ ციდან, დაკავშირებული იყოს ჭექა-ქუხილთან, იმავე პრინციპით, რითაც მითოსური ყურმას „ჭექა-ქუხილის ხმა“ ღვთის სიტყვის გამოვლინებად ვცანით. ეს მსგავსება მით უფრო თვალსაჩინო გახდება თუკი აღვნიშნავთ იმასაც, რომ მითოსურ ყურმას გამანაყოფიერებელი ფუნქციებიც ენიჭება, ვინაიდან მისი მითოსური სახე ვლინდება ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ციკლშიც.

ბერიკაობის რიტუალში ყურადღებას იქცევს ბერიკას უცილობელი ატრიბუტი, ხის ხმალი, რომელსაც რიტუალში ფალიკურ-გამანაყოფიერებელი ფუნქცია აქვს. როგორც ჩანს „ფალიკური ხმალი“, როგორც მარჯვენის „გაგრძელება“ დაკავშირებულია მზესთან, ცეცხლთან და გამორიცხული არაა სიტყვასთანაც, როგორც „ღვთაებრივი ნების“ გამოვლინებასთან. თუკი მოვიგონებთ, რომ ამირანის ეპოსში, ღვთაებრივი გმირის ხმლის ჭედვის პროცესი დაკავშირებულია ჭექა-ქუხილთან (საკითხს დაწვრილებით უფრო ქვემოთ შევეხებით), რომელიც ღვთის „ნების გამოვლინებადაა“ მიჩნეული, რითაც დაჯილდოვებულია ქართული მითოსური ძაღლის - „ყურმას ხმაც“, რაც მის სახეს აშკარად „ღვთაებრივს“ ხდის, ხმლისა და სიტყვის კავშირი ნათელი ხდება. შემთხვევითი არც ის უნდა იყოს, რომ სიტყვა ხმალიში ფუძედ „ხმა“ დევს.

ხმალი კავშირს პოულობს პურთანაც, სადაც მაკავშირებელი რგოლი, სწორედ „სიტყვაა“. მართლაც, თუკი მოვიგონებთ, რომ შოთი პური ღვთაება

არმაზს ეწირებოდა „მკლავისა ძლიერებისა და ხრმლისა მკვეთელობისათვის“ (117,169) და თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ მახვილი ღვთის სიტყვის გამოვლინებაა, როგორც ეს იოანეს გამოცხადებაშია ნათქვამი: „მისი პირიდან გამოდის ბასრი მახვილი, რომ იგი დასცხოს ერებს და იგი დამწყევსავს მათ რკინის კვერთხით“ (გამოცხადება იოანესი, თავი 19), კავშირი პურსა და სიტყვას შორის მკაფიო ხდება. **მახვილი და ზეციური პური** („მე ვარ პური ზეციდან ჩამოსული“ - იოანეს სახარება, თავი 6) იესო ქრისტეს რელიგიური სიმბოლოებია და **უფლის სიტყვას** უნდა უკავშირდებოდეს. როგორც ცნობილია „კანონიკური ტექსტით ერთმანეთთან არის დაწყვილებული ღვთის სიტყვა და არსობის პური: არა ხოლო პურითა ერთითა დარჩების კაცი, არამედ ღვთის ყოველი სიტყვით“ (43,214).

ხმლის და პურის ურთიერთმიმართება მოცემულია რაჭული საახალწლო პურის სახელში: „**ხმლის ტრიალი**“, რომელსაც ხმლის ფორმა ჰქონდა და მამაკაცებისთვის იყო განკუთვნილი“ (96,1471). აქვე, იმასაც დავსძენ, რომ **ბერიკა და საახალწლო რიტუალური პური “ბასილა” მამრობითობის აღმნიშვნელი ასოთი იყო გამოსახული** და ორივეს მიზანს მცენარეთა და ცხოველთა განაყოფიერებაზე ზემოქმედების მოხდენა წარმოადგენდა (81,82).

თავდაპირველი დამწერლობა სწორედ პურთან, მიწათმოქმედებასთან, განაყოფიერებასთან იყო დაკავშირებული. აქედან უნდა იღებდეს სათავეს პურის „ფალიკური“ ხასიათი. ძველი **ბუსტროფედონური** დამწერლობა სათავეს სწორედ მიწათმოქმედებიდან იღებს და კავშირს ავლენს განაყოფიერებასთან: „გ. ჩიტაიას აზრით, ხვნა ხალხური გაგებით მაგიური აქტია, სადაც მიწა მდებრობითი სქესის წარმომადგენელია, ხოლო ერქვანი – ფალოსი“ (81,160). პურეულის თესლის აღმნიშვნელი სიტყვა **მარცვალი** ასევე ნიშნავს, „რაიმე აზრის ჩანასახს, აგრეთვე ბგერას ან ბგერათა ჯგუფს, რომელიც ერთი ამოსუნთქვით წარმოითქმება“ (95,74). ნიშანდობლივია ისიც, რომ სამეტყველო ბგერის აღმნიშვნელი – **ასო**, ასევე უკავშირდება სხეულის ნაწილებს, განსაკუთრებით კი მამაკაცის სასქესო ორგანოს მნიშვნელობით, რაც ხაზს უსვამს თავდაპირველი დამწერლობის კავშირს განაყოფიერების აქტთან. თუკი მგელძაღლის კულტი პურთან და შესაბამისად, სიტყვასთანაც უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული, როგორც ეს დავინახეთ „ყურმას სახეში“ (რომლის ჭეკაქუხილის ხმა ღვთის სიტყვის გამოვლინებად ვცანით), მაშინ გამართლებულად გვეჩვენება ისიც, რომ „სამგრელოში ძაღლის ლეკვის აღმნიშვნელი – **კუტუ-კუტა, კუტავი**“ (117,206) ასევე იხმარება გვარ-სახელებში და მამაკაცის სასქესო

ორგანოს მნიშვნელობითაც, ხოლო „კუტი იმავდროულად ნაკვერჩხლებზე გამომცხვარი პური“(94,1446), რაც განკუთვნილი იყო ძაღლისთვის და რიტუალური დატვირთვა ჰქონდა (79,21).

კუტა/კუტავის პარალელური ფორმაა **კოტი-კოტია**, რომელიც ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ციკლის მთავარი პერსონაჟის, ბერიკას ორეულის, ლაზარეს ეპითეტია: „ლაზარეს სახელის ვარიანტი “კოტი-კოტია” მისი ტაბუირებული, მეტაფორული სახელია, რომელიც დვთაების ფალიურობას აღწერს და აქცენტს სვამს ნაყოფიერების ფუნქციაზე (85,242).

ამრიგად, **კუტა/კუტავი/კოტი/კოტია** საკულტო-სარიტუალო დატვირთვის მქონე სიტყვებია, რომლებიც თავიანთი მნიშვნელობით ქმნიან ნაყოფიერებასთან და გამრავლებასთან დაკავშირებულ სიმბოლოთა ერთობლიობას: ძაღლი, პური, ხმალი, ფალოსი.

კუტა/კოტიას სიმბოლოები: **პურიც, ხმალიცა და ფალოსიც უკავშირდება სიტყვას, თუ გნებავთ „ღვთის სიტყვას“, რომელსაც უმაღლესი გამანაყოფიერებელი ძალა ენიჭება და რომელიც სწორედ მგელ-ძაღლის სიმბოლოშია დავანებული.** მართლაც, თუკი მივუბრუნდებით, თ. ოჩიაურის მიერ ქართლში მოპოვებულ საველე მასალას, უპუროდ დარჩენილ ხალხს, **ღმერთთან შუამავლობას სწორედ ძაღლი უწევს**, რომლის წყალობით ხალხი ხვნა-თესვის ცოდნას ხელმეორედ იძენს.

კუტ ფუძის საკულტო-რელიგიური ხასიათი უნდა ასახულიყო ქართულ ეთნო-ტოპონიმოკაში და არა მარტო; ამ ფუძეს ურარტუს დასახელებებშიც ვხვდებით: „კუტ-ფუძით ნაწარმოები სახელები ერთნაირად არის გავრცელებული როგორც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, ისე სამეგრელოსა და იმერეთში. მაგალითად, ჭოროხისა და აჭარისწყლის აუზებში ვხვდებით შემდეგ სახელებს ქუთაური, ქუთურეთი, კვიტაურა, კვიტაური, კვიტამერე, კვიტიეთი და სხვ. სამეგრელოში დამოწმებულია ძალიან საინტერესო ფორმა ამ სახელისა: ცხაკაიას რაიონში სასამნე ადგილს ეწოდება ლეკუტორა, რომელშიც აშკარად გამოიყოფა სამეგრელოს ტოპონიმისათვის დამახასიათებელი „ლე“ პრეფიქსი. კუტ-ფუძიან სახელთა ასეთმა გავრცელებამ უნდა მოხსნას არგონავტიკის კუტაიის მხოლოდ ქუთაისთან დაკავშირების საკითხი. ტიგლათპალასარ III ძვ. წ. 735 წელს დაპყრობილ ურარტუს ქალაქებსა და სოფლებს შორის ასახელებს სოფელ **კუტას**. ურარტუს ტერიტორიაზე პუნქტი **კუტუ** დასახელებული აქვს აგრეთვე ტიგლათპალასარ III შვილს სარგონ II. ფრიად საგულისხმოა, რომ პილოსის წარწერებში ვხვდებით დასახლებული პუნქტების სახელებს,

რომელიც თითქმის არ განსხვავდებიან როგორც ანტიკური კუტაია, ისე ქართული ქუთაისის სახელებისაგან“ (69,87).

მგელ-ძაღლის კავშირი მარცვლეულ კულტურებთან გვხვდება ასევე სხვადასხვა კულტურებში. საფრანგეთში და ზოგადად ევროპაში გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, „მარცვლეულის, პურის სული მგელშია; საფრანგეთში, კერძოდ სოფელ **champberry**-ში, არსებობს ჩვეულება, რომლის თანახმად, “როცა მომკვლეები ბოლო ძნას შეკრავენ, მას მგლის სახელს არქმევენ და ყვირიან: “აქ მგელი ზის”. გერმანიაში, კიოლნთან ახლოს, არსებობდა წესი, რომლის მიხედვით, ბოლო ძნას მგლის ფორმას აძლევდნენ“ (92,420-421).

საკითხთან დაკავშირებით ასევე საგულისხმოა ცნობილი ფრანგი მწერლის, ჟორჟ სანდის სიტყვები, რომ „მის მშობლიურ სოფელ **berry**-ში მან მოისმინა თქმულება მგლებზე, როგორც მბრძანებლებზე, თანაც ეს თქმულება იმდენად სერიოზული ხალხის მიერ იყო მოყოლილი, რომ მან არც კი იცოდა რა ეფიქრა“ (52,45). აღნიშნული შეიძლება გამოწვეული ყოფილიყო იმითაც, რომ საფრანგეთში და გერმანიაში **ყანის დარაჯი მგელია**: “როცა თავთავენს ქარი არხევს, ამბობენ მგელმა გადაურბინაო, აგრეთვე გავრცელებული წესის თანახმად, თუკი მკის დროს მინდორში მგელი გაირბენს და მას კუდი დაშვებული აქვს ნაყოფიერების და კარგი მოსავლიანობის ნიშანია“ (92,419). საკითხთან მიმართებაში საინტერესოა ასევე ეტრუსკული ხტონური ღვთაება – **ველთა**, რომელიც მგლის სახითაა წარმოდგენილი: „მ. პალოტინო **ველთას მინდვრების გენიად წარმოგვიდგენს**, ხოლო ფრ. მესერშიდტი ამ ეტრუსკული ღმერთის გამოსახულებას რამდენიმე ურნაზეც კი ხედავს, სადაც ჩანს ერთგან მგელთავიანი, **ხოლო მეორეგან მგლის ნიღბიანი და გველებიანი, მიწიდან ამომავალი ღვთაება**“(49,71). აქვე შეიძლება ისიც მოვიგონოთ, რომ ცნობილ თრიალეთის თასზე, რომელზეც ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული რიტუალია ასახული, პროცესის მონაწილე ქურუმების სამოსში ფიგურირებს ძირს დაშვებული მგლის, ზოგიერთი მოსაზრებით მელიის კუდი (8,35).

საკითხთან დაკავშირებით, ანგარიშგასაწევია ისიც, რომ ჩეჩნურში მგლის აღმნიშვნელი სიტყვა **□□□□** პრაქტიკულად იდენტურია ფეტვის აღმნიშვნელი სიტყვისა **□□□□**. მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს არც სიუხვისა და დოვლათის გადმომცემი ჩეჩნური სიტყვა – **□□□□□□** (88,32,33), რომელიც ქართული **ბარაქისა** და **ლაზური ბერეკეთის** სინონიმად გვევლინება.

მგლის კულტთან დაკავშირებული ფრანგულ-ქართული პარალელი კიდევ ერთ საინტერესო დეტალს ავლენს. დასავლეთ ევროპაში გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენებით, „მგელი მეტყველების უნარს ართმევს მას, ვისაც „ავითვალის“ შეხედავს“ (52,44). ანალოგიური რწმენა-წარმოდგენა დაფიქსირებულ იქნა ჩემს მიერ ხევსურეთში საველე მუშაობის დროს; ჩემი რესპონდენტის, თქმით, „მგელი ისე შეერევა ცხვარს ვერც გაიგებ. ხშირად უთქვამთ მწემებს: მგელი კი დავინახე, მაგრამ ხმის ამოდება ვერ შევძელი, **მგელმა ჩემი ხმა წაიღო...** და ასე წაიღებდნენ საქონელს“ (აღნიშნული მოსაზრება ეკუთვნის შატილს მკვიდრს, შოთა (აპარეკა) ჭინჭარაულს, რომელიც ჩაეწერე 2008 წლის ივლისში პირიქითა ხევსურეთში საველე მუშაობის დროს). გამოდის მაგიური დაცვის მიზნით „მგლის ენის ჯიბით ტარებაც“ (11,131-133) კონკრეტულ მიზანს ემსახურებოდა და შესაძლოა გულისხმობდა „ავითვალისგან“ თუ „ავად მოსაუბრისგან“ თავდაცვას. აქვე იმასაც დავსძენ, რომ მგლის აღმნიშვნელი აფხაზური „ბაგ“ (102,79) ფუძე კავშირს პოულობს **ბაგესთან**, ანუ პირთან, მეტყველებასთან, რაც ზემოთნათქვამის გათვალისწინებით, შემთხვევითობით არ აიხსნება. სხვათაშორის, საკითხთან დაკავშირებით ყურადღებას იპყრობს იტალიელთა ყოველდღიურ მეტყველებაში დამკვიდრებული გამოთქმა: **“In bocca al lupo”**, რაც ნიშნავს **“მგლის ხახას,**“ „მგლის ხახაში ყოფნას“ და თავად იტალიელთა განმარტებით უნდა ნიშნავდეს სასუმარო ფორმით წარმატების გამოთქმის სურვილს იმ პირის მიმართ, რომელიც რაიმე სერიოზული გამოცდის წინაშე დგას. აქვე დავსძენ, რომ ეს გამოთქმა განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს სტუდენტთა შორის, რაღა თქმა უნდა, გამოცდების წინა პერიოდში. შეიძლება გამოვთქვათ ვარაუდი, რომ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, „სასუმარო განწყობის“ მიღმა დგას მგლის უძველესი რელიგიური ასპექტი, რომელიც სიტყვასთან და მეტყველებასთან არის დაკავშირებული და რომელიც ერის კოლექტიურმა მეხსიერებამ ოდნავ პროფანული ფორმით დღემდე „მოიტანა“. იტალიური გამონათქვამიდან კარგად ჩანს, რომ „მგლის ხახას“, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, სიკეთის მოტანა შეუძლია, განსაკუთრებით მეტყველების კონტექსტში, ალბათ სწორედ იმიტომ, რომ ის „პირცეცხლია“, „მზიურია“ და შესაბამისად განაყოფიერების უნარით დაჯილდოვებული. აქვე იმასაც დავსძენ, რომ თუკი ქართულ მითოსში მზე გველემშაპის პირიდან იბადება ყოველდღე, გერმანულ მითში მზესა და მთვარეს ყლაპავს მგელი (29,25), რომელიც შესაძლოა იდეურად უკავშირდებოდეს კოლხურ ცულებზე გამოსახულ გვერს, ანუ მგელ-დრაკონს.

„... (12,46).

სვანეთში ერთუროს ერწყმის საკრალური ხისა და დროშის ცნებები: „ბეჩოს თემში რეალურად არსებული საღვთო ხის გარშემო გამართული წეს-ჩვეულება და ლიჩენიშის დროს დროშის შეწირვის ჩვეულება ერთნაირია და ხის კულტის შესახებ რწმენიდან მომდინარეობს. ბეჩოში აღნიშნული ჩვეულება სრულდება ხესთან, რომელსაც დროშა განასახიერებს. ასეთივე მნიშვნელობისაა ზემოსვანური ადბა-ლაღრალისა და ქვემო სვანური მურყვამობის დროს ხეზე დროშის, ღვთაება ლამარიას გამოსახულებისა და ჯვრის ერთიანი მნიშვნელობით გამოსახვა. ამიტომაც, რომ დროშას არა მარტო ყრმის შვილად აყვანა და მფარველობა შეეძლო, არამედ ძის გაჩენაც, გამრავლებაც და განკურნებაც. დროშა იყო ავი თვალისა და ყოველგვარი ავის განმდევნელი და უბედური შემთხვევით დაღუპული მიცვალებულის მსხნელი. დროშას აგრარულ კულტშიც საპატიო ადგილი ეჭირა, ხალხური მასალების შემკრების, სეხი გუელდანის ცნობით, დროშა ლეში მოსავლიანობასთანაც იყო დაკავშირებული. ამ დროშის გამოტანა ხდებოდა ელიშობის – ელიასა და წმ. გიორგის დღეს დარ-ავდართან დაკავშირებით“ (81,173).

დროშის სახელწოდება – ლეში გვაფიქრებინებს, რომ საქმე უნდა გვქონდეს ლომთან და არა მგელთან, თუმცა, როგორც ამას ვ. ბარდაველიძე შენიშნავს: „... (12,44).

აღსანიშნავია, რომ „... (12,44).

დაკავშირებული სვანური გადმოცემები: „... (12,43-44).

საინტერესოა თავად დროშა – ლემის წარმომავლობასთან დაკავშირებული სვანური გადმოცემები: „... (12,44).

ამრიგად, დროშა ლემის საკულტო ფუნქციები გვაფიქრებინებს, რომ ეს უკანასკნელი განაყოფიერებასთან და ბუნების ძალთა აღორძინებასთანაც უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული, მით უმეტეს, რომ დღემდე დროშა - ლემის გამარჯვება მოსავლიანი წელიწადის გარანტი უნდა ყოფილიყო. ამასთან, ის ფაქტი, რომ დროშის წარმომავლობის საკითხში სამიდან ორი ვერსია ქალურ საწყის დაუკავშირდა, ნებსით თუ უნებლიედ, მოგვაგონებს საწყისო ლექსს - „ქალსა ვისმეს ერქვა შროშანაო“, სადაც საკრალური ხის, ხოლო შემდეგ, მითოსური ძაღლის - ყურშას დაბადება დედა-ღვთაების თაყვანისცემის მოტივებზეა აგებული. გავითვალისწინოთ, რომ ყურშასთან დაკავშირებული ფერხული და საწყისო სიმღერები ადრე საგაზაფხულო დღეობებს ემთხვეოდა და სამონადირეო ხასიათთან ერთად, განაყოფიერებასთან იყო დაკავშირებული. სვანური ლემის შემთხვევაშიც, მითოლოგიური თვალთახედვა აბსოლუტურად შენარჩუნებულია: აქაც, საწყისო დროშა – ლემი გადმომცემია სიცოცხლის ხის და მგელ-ძაღლის საკრალური კავშირისა, რომლის სათავეებთან შესაძლოა იდგეს დედაღვთაება – ლამარია, შვილიერებისა და ნაყოფიერების გარანტი. სხვათაშორის, ამ „მესამე ვერსიის“ დამაჯერებლობას ისიც განსაზღვრავს, რომ

ლამარია მეტწილად ხორბლეული კულტურების მფარველია, რაც სავსებით ბუნებრივად გვახსენებს ქართლის სავსელე მასალას, რომელშიც „პურის მოყვანა“ სწორედ ძაღლის სიმბოლოს უკავშირდება. აქვე გავიხსენოთ ახლახან დამოწმებული მასალაც, როცა აღგილი აქვს ქვემო სვანური **მურყვამობის** დროს ხეზე დროშის, **ღვთაება ლამარიას** გამოსახულებისა და ჯვრის ერთიანი მნიშვნელობით გამოსახვას.

საკითხთან დაკავშირებით, მიზანშეწონილად მიმაჩნია, **წინა პლანზე წამოვწიოთ წმ. გიორგის სოლარული ბუნება**, საიდანაც უნდა იღებდეს დასაბამს მისი გამანაყოფიერებელი ასპექტიც. უპირველეს ყოვლისა, აღვნიშნოთ, რომ „ქართული ფოლკლორის მასალები ამტკიცებენ, რომ ქრისტიანული წმ. გიორგის კულტს საქართველოსა და კავკასიაში წინ უსწრებდა **ნადირთ პატრონის მამაკაცური კორელატის კულტი**“ (39,125). ეს კულტი კი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ემყარებოდა წარმოდგენას **ბუნების ყოველწლიური სიკვდილისა და განახლების შესახებ**, რაც მონადირეობის ხანაში უკავშირდებოდა ნადირის, როგორც ადამიანის ძირითადი სასიცოცხლო წყაროს კლებას ზამთარში და მის გამრავლებას-გამოჩენას გაზაფხულზე. ნაყოფიერი ნადირობის შემდეგ, ჯვრავს, იგივე წმ. გიორგის ნანდირევი ნადირის მარჯვენა ბეჭი ეწირებოდა, რითაც ამ ღვთაების მზიური ხასიათია ნაჩვენები, ვინაიდან, როგორც ცნობილია, მარჯვენა ხელის სიმბოლიკა მზის გამანაყოფიერებელ ძალებს უკავშირდება.

წმ. გიორგის კულტის არქეტიპულ სახედ გველემშაპის დამთრგუნველი სოლარული ღვთაებებია მიჩნეული. ვ. ნოზაძის თქმით: „თეთრი ანუ წმ. გიორგი არ არის მთვარის კულტის წარმომადგენელი, წმ. გიორგი სწორედ მზის კულტის გამომსახველია“ (76,209,210). ამავე აზრს იზიარებს ნ. აბაკელიაც: „ზეპირი გადმოცემის თანახმად, საქართველოში იმდენივე წმ. გიორგის სალოცავია რამდენი დღეცაა წელიწადში... **მის კულტში აშკარად იკვეთება სოლარული ელემენტები**“ (3,21,22). მზესთან კავშირზე მიუთითებს წმინდანის 365 ნაწილად დანაწევრებაც, რაც მზის წლიური კალენდრის ალეგორიული გამოვლინებაა. მას უკავშირებენ წარმართობისდროინდელ თეთრი გიორგის კულტს. რელიგიური სინკრეტიზმი გვიდასტურებს, რომ წმ. გიორგიმ რაღაცა სახით შეინარჩუნა კავშირი ღვთაება კვირიასთან, ვინაიდან იგი გვევლინება **მგლების მბრძანებლადაც**, როგორც ეს სვანური მასალითაა დამოწმებული: „**ჯვრავი, ანუ წმ. გიორგი – მგლების მბრძანებელი**“ (84,483). საკითხთან დაკავშირებით, მ. ჩიქოვანი ასევე შენიშნავს: „ჩვენ ვფიქრობთ, რომ მგელზე ნადირობა სვანეთში (აგრეთვე ხევში) უწინ აკრძალული უნდა ყოფილიყო. ამას გვაფიქრებინებს

შემდეგი გარემოება: მგელს „ჯგრაგიშ ელ“ ეწოდება, ჯგრაგი – წმ. გიორგი კი კეთილ მფარველ ღვთაებას წარმოადგენს. ამიტომ მისი ძაღლის მოკვლა, ყოველ შემთხვევაში გიორგისდა დაუკითხავად, უბედურების მომასწავებელი იქნებოდა. მგელი მაგნებლობას მაშინ ჩაიდენს, აქაურთა რწმენით, როცა ამას მისი პატრონი უკარნახებს დამნაშავე სოფლის ან ოჯახის დასჯის მიზნით“(105.64). ახლა უკვე ნათელი ეფინება იმას, თუ რატომ არის მგლისგამოსახულებიანი დროშა – **ლეში** სწორედ სეთის წმ. გიორგის ეკლესიაში დავანებული.

საკითხთან დაკავშირებით, ყურადღებას იქცევს ქართული არქეოლოგიური მასალით დამოწმებული წმ. გიორგის არქეტიპული სახეები, რაზედაც საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას კ. გამსახურდია: „ქართველთა უძველეს სარწმუნოებას განსაზღვრავდა ნათლოსანი მხედარი შუბით ხელში, რომელიც ქრისტიანობის ხანაში შეერწყა წმ. გიორგის სახეს. მისი იკონოგრაფია გვხვდება ჯერ კიდევ ჩვ.წ.ა. მეოთხე საუკუნით დათარიღებულ საბეჭდავებზე საძეგურიდან, ყანჩაეთიდან, წინწყაროდან. ეს მხედარი გვევლინება მარტო, ხანაც იქვე გამოსახულია გველისებრი არსება, ოღონდ ღვთაება კი არ გმირავს მას, იგი თითქოს გმირისგან განსხვავებულ სიბრტყეში მოძრაობს. ერთ-ერთ ფირფიტაზე, გამოსახულია ღვთაება, რომელიც შუბით ხელში გმირავს გველეშაპს. აქ შეიძლება საქმე გვქონდეს ღვთაება **ვერეთრაგნას** გამოსახულებასთან. ამავე ფირფიტაზე, მეზობლად ღვთაებას მარცხენა ხელში უჭირავს კომბალი. ეს საყურადღებო ელემენტია, რომელიც მას ანათესავებს **მითრასთან**. კომბალი მითრას მოტივებში გაიაზრება საკულტო ინსტრუმენტად, რომლითაც ღვთაება კლავს ხარს“ (26,41-43).

წმ. გიორგის კულტის ასტრალურ გააზრებასთან დაკავშირებით, ე. ვირსალაძე თავად სახელში – **გიორგი**, ქართული და ჩრდილო-კავკასიური ენობრივი შეხვედრების გათვალისწინებით (მ-რ-გ-გ-ა-ლ-ი რგოლი, ჭანური მურგვალი, მეგრული რგვალი, მართ.მეგრ. მორგვი, ანდიური გურგუმა, ხუნძური გორ-რგოლი, ქართული გორგალი; ჩაჩნური გიორგლი-გუორგლიეშ), ხედავს „სიმრგვალის იდეას“ და უშვებს ვარაუდს, რომ ეს შეიძლება მთვარის კულტთან იყოს კავშირში: „ხომ არ შეიძლება ამ კომპლექსში მოგვეძებნა ჩვენ კავკასიური საფუძველი წმ. გიორგის სახელის მთვარესთან დაკავშირებისა, რომელიც ეგებ მრგვალს – მთვარეს უკავშირდება? ეს, რა თქმა უნდა, მხოლოდ სავარაუდო მოსაზრებაა, მაგრამ მას კიდევ რამოდენიმე დაკვირვება ამაგრებს. გიორგის სახელი, რომელიც სვანურად ჯგრაგად გამოითქმის, ჩვენ გვხვდება ქართულ ენაში, როგორც მისი ქრისტიანული ტრანსკრიპციით – გიორგი, ისე

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გორგის ფორმით. სახელი გორგი **gorgus** – ჩვენ წინა აზიაში გვხვდება. გორდუს და მიდასი ფრიგიელ მეფეთა ტრადიციული სახელები იყო. ეს სახელები თაობიდან თაობას გადაეცემოდა და მათ ღვთაებათა სახელებს წარმოადგენდა. ჯემს ფრეზერი, რომელსაც მოჰყავს ეს ცნობა, არ აღნიშნავს, თუ საკუთრივ რომელ ღვთაებას ერქვა ფრიგიაში გორგი, მაგრამ ცნობილია, რომ მთვარის კულტი იქ ერთი ძირითადთაგანი იყო“ (39,122).

საკითხთან დაკავშირებით, ავტორი ასევე აღნიშნავს, რომ „ნადირთ პატრონის შურისძიებით დაღუპული მონადირის სახელი საქართველოში გარკვეული კულტის საგანი იყო. სვანეთში იგი გაზაფხულის დღესასწაულს უკავშირდებოდა. სწორედ ეს დღეა აღწერილი ბეთქილის ფერხულში და თვით ეს ფერხულიც ამ დღეს სრულდებოდა. საგულისხმოა, რომ ასევე დაღუპული მონადირის, ივანე ქვაციხელის სახელთან დაკავშირებული დღეობა აღდგომის მესამე ორშაბათს სრულდებოდა. ამ დღეს ასრულებდნენ აქ ფერხულს, სადაც იმღერებოდა ყურშას ლექსი-დატირება. ამ დღეობის გაზაფხულზე და ორშაბათ დღეს უქმობა აკავშირებს მას მთვარის და, მამასადამე, წმ. გიორგის კულტთან“ (39,123).

დაბოლოს, „იქ, სადაც ადრე კლდის წვერზე ფერხულს აბამდნენ დაღუპული მონადირის, ნადირთ პატრონის მსხვერპლის მოსაგონარად, ახლა მღვდელს წმ. გიორგის ხატი ამოჰქონდა. ძველი და ახალი რწმენა ერთმანეთს ეჯახებოდა და ახლა ფერხულში „გორგორმავალი“ გმირის, მშვილდ-ისრიანი მონადირის მაგიერ წმ. გიორგი იხსენიებოდა. ამას ხელს უწყობდა მისი სახელიც და წარმოდგენა მასზე, როგორც წმინდა მხედარზე, მებრძოლ წმინდანზე“ (39,126).

ე. ვირსალაძის მოსაზრება მეტად საგულისხმოა, თუმცა გარდა მთვარისა, წმ. გიორგის სახეში, როგორც აღვნიშნეთ, მზის კულტი უნდა დაეინახოთ. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ გველეშაპისმმუსვრელ ღვთაებათა სოლარული სახე ალეგორიულად უკავშირდება კოსმიურ წყლებში მზის დაბადების შესახებ წარმოდგენას, რომელიც ღრმადია გამჯდარი ქართულ მითოსში. ნათქვამთან დაკავშირებით, მომყავს მ. ხიდაშელის მოსაზრება: „ქართველთა რწმენით, მზე, გველზე შემჯდარი, ზესკნელისა და ქვესკნელის წყალთა შორის თავისი მოძრაობის აუცილებელ ციკლს ასრულებდა. ღამე ქვესკნელში მზის ჩაძირვის შედეგი იყო, სადაც მას ამ წყლების გამგებელი დრაკონი შთანთქავდა, მაგრამ მზე თავს დაადწევდა და ყოველ დღით ზეცაზე ამობრწყინდებოდა. მოძრაობის

ამგვარსავე ციკლს გადიოდა არწივიც, რომელიც ზესკნელისა და ქვესკნელის დამაკავშირებელი იყო“(114,131). აღნიშნული რწმენა-წარმოდგენა დასტურდება თრიალეთური კულტურითაც; კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ, ი. სურგულაძის მოსაზრება საკითხთან დაკავშირებით: „მნიშვნელოვანი თემა, რომელიც აშკარად ჩანს თრიალეთელთა მხატვრობაში, არის წარმოდგენა კოსმოსური წყლებით გარემოცულ სამყაროზე, რომელსაც გარს უვლის მზე. მზე ღამით მოგზაურობს კოსმოსის პირველქმნილ წყლებზე. ასეთი მტკიცების საფუძველს გვაძლევს XVII ყორღანში მოპოვებული ჭურჭელი, რომლის მხარზე, შუა წელამდე, გამოსახულია წყლის კლაკნილი ზოლი. ხეულებში ზის დისკოები, მზის გამოსახულებები. ასეთი კლაკნილი, გაღმა-გამოღმა დასმული ასტრალური ნიშნები თრიალეთში ჯერ კიდევ ადრებრინჯაოს ხანაშია დამოწმებული. შესაძლოა ოკეანე-მდინარე სხვადასხვა მითოსურ ვერსიებში გაიაზრებოდეს როგორც დრაკონი – გველი, რომელიც დიდ როლს თამაშობს ინდოევროპელთა მითოსში. მსგავსი ფაქტები საკმაოდ არის მოპოვებული კავკასიაშიც, როგორც თრიალეთის მასალაში, ისე მომდევნო ხანებშიაც. ამ მხრივ, ძალიან თვალსაჩინოა ბომბორას ველზე სამარხში მოპოვებულ რიტონზე გამოსახული დრაკონი-გველი, რომელიც აშკარად ჩაენაცვლება მდინარეს. ძველ აღმოსავლეთში ფართოდ იყო გავრცელებული მითოსური სიუჟეტი წყლით გარემოცული მიწის შესახებ, რომელსაც გარს უვლის მზე“(85,197).

საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ წმ. გიორგის არქეტიპი, ნადირთპატრონის მამაკაცური კორელატის კულტი, რომელიც ემყარებოდა წარმოდგენას ბუნების ყოველწლიური სიკვდილისა და განახლების შესახებ, ასევე შესაძლოა უკავშირდებოდა მზის ყოველდღიურ ციკლს – ქვესკნელში ჩასვლასა და დილას ხელმეორედ დაბადებას, რითაც მ. ხიდაშელის მინიშნებით, „ყოველდღე მეორდებოდა ქაოსიდან სამყაროს შექმნის აქტი“(114,72). თავად სამონადირეო მითოსის არსი ამ მოსაზრების სასარგებლოდ ლაპარაკობს: „ქაოსს უფრო ხშირად დრაკონი განასახიერებდა. მას ქვეყანაზე წესრიგის დამამკვიდრებელი ღვთაება უნდა დაპირისპირებოდა: იგი უნდა ყოფილიყო დრაკონის მკვლელი და ახალი წესრიგის დამფუძნებელი. იგივე იდეას გულისხმობდა მითებში მონადირის შეხვედრა ცხოველთან. ღვთაებრივი ნადირობა არაერთი მითის საფუძველი იყო. როდესაც მწყემსი თამუზი ღვთაებად გადაიქცა, მის სიკვდილს ხშირად ცხოველს მიაწერდნენ ხოლმე. თამუზი ნაყოფიერების ძალებთან იქნა გაიგივებული და მოკვდავი და აღდგომადი ღვთაებად გაიაზრებოდა. მის სიკვდილს ყოველთვის სიცივე და ქარიშხალი

სდევდა, რაც მითში დანახული იყო როგორც მტერი, როგორც ის ცხოველი, რომელსაც თამუზის სიცოცხლე შეეწირა“(114,93).

წმ. გიორგის არქეტიპებზე მსჯელობისას, ძალზედ საინტერესოა **ღვთაება ვერეთრაგნას** დაბადების კავკასიური ეპოსი, რომელიც კოსმიური წყლებიდან „მზის დაბადების“ ჩვენთვის ცნობილი მითოლოგემის ოდნავ სახეცვლილი ვარიანტია: „ძველი სომეხი ისტორიკოსი მოსე ხორენელი გადმოგვცემს უაღრესად საინტერესო ცნობას ვარათრაგნის ეპოსზე, რომელიც წარმართულ ხანაში გავრცელებული ყოფილა ამიერკავკასიაში. ხორენელი წერს: „მშობიარობის ტკივილებს განიცდიდა ზეცა და დედამიწა. მშობიარობის ტკივილებით შეპყრობილი იწვა ძოწით მოსილი ზღვა:

ზღვამ შვა წითელი ლერწამი,
ლერწმის ყელიდან ამოდიოდა კვამლი,
ლერწმის ყელიდან ამოდიოდა ალი,
ალიდან ამოდიოდა ვაჟი,
მას ჰქონდა თმები ცეცხლისა,
მას ჰქონდა წვერი ალისებრი,
ხოლო თვალები –მზე, –

ჩვენ თვით გაგვიგონია, – განაგრძობს მოსე ხორენელი, – თუ როგორ მღეროდნენ ამას ქნარის აყობებით. შემდეგ სიმღერაში უმღეროდნენ ვაჰაგნის (ვარათრაგნის) ბრძოლას ვეშაპებთან და ვაჰაგნის მათზე გამარჯვებას“(5,19). ამრიგად, ღვთაების ცეცხლოვანება, მისი მზიური თვალები, უდაოდ მის სოლარულ საწყისზე მიგვითითებს. ღვთაების ცეცხლოვან ბუნებასთან დაკავშირებით, ბ. აბაშიძე ასევე შენიშნავს, რომ „ქართველებს ზებუნებრივი ძალების სახედ – ცეცხლური მოვლენა ჰქონდათ წარმოსახული, რომელიც, სინათლის გარდა, სიძლიერესაც ავლენს, რითაც ბოროტ ძალებს სპობს. მზის ღვთაება მითრაც არ იყო მარტო მზის შვილი; იგი ცეცხლის, კოსმიური ნათების შვილია“(5,19).

ზემოთ მოტანილი მასალის გათვალისწინებით, წმ. გიორგის ხატება სულ უფრო უახლოვდება სამონადირეო კულტიდან მომდინარე კვდომადი და აღდგენადი ღვთაებების სახეებს: „აქტონის, აღონისის, ატისის სიკვდილი ნადირთან ან მონადირეობასთან არის დაკავშირებული. მესაქონლეობის განვითარებასთან ერთად ბუნების სიკვდილისა და განახლების შესახებ

წარმოდგენა მცენარეულობის ღვთაებას დაუკავშირდა. ამ წარმოდგენებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიეცა მიწათმოქმედების ხანაში“(39,93). წმ. გიორგის „მუხის ანგელოზად“ მოხსენიება ხომ პირდაპირ გვახსენებს „ხიდან შობილი“ აღონისის ღვთაებრივ სახეს. აქვე აღვნიშნოთ, რომ „ნ. მარი უკავშირებდა ერთმანეთს სვანურ ჯგრაგს და მეგრულ ჯგეგეს და ჯგერაგუნას. ამ სიტყვაში იგი უბეღელესი „იაფეტური“ რწმენის, მუხათა პატივისცემის ნაშთს ხედავდა და მას აღიღეურსა და აფხაზურ ენასაც უკავშირებდა“(39,121).

წმ. გიორგის დაკავშირება მზის ყოველდღიური „დაბადების ციკლთან“, ვფიქრობ, ასევე პარალელს პოულობს კედომადი და აღდგენადი ღვთაება ბერი/ბერიკას სახეშიც, რომელიც გამანაყოფიერებელი ძალების მქონე მითოსური მზის ამქვეყნიური ჰიპოსტასია: „ბერიკაობა-ყვენობის მთავარი ითიფალური პერსონაჟი „ბერ/ბერიკა“ ეპითეტია საქონლის, ადამიანთა გამრავლების, მოსავლიანობისათვის განკუთვნილი ვეგეტაციური, ქთონური და სოლარული ღვთაებისა, მათ ფუქციებს ითავსებს და განხილული უდა იყოს ამ ძალებთან გარკვეულ მიმართებაში“(81,86). ნიშანდობლივია, რომ ბერი – წმ. გიორგის ერთ-ერთი „ღვთაებრივი“ ეპითეტია; ქართულმა ხალხურმა პოეზიამ შემოგვინისა ბერი გიორგის საკულტო კავშირი ბერმუხასთანაც:

„ბერი გიორგი მეც ვიყავ, ცას ვები ოქროს შიბითა,
ხმელგორზე მედგა ბერმუხა, ზედ ავდიოდი კიბითა,
ჩემს საყმით შემონადღვენი ღმერთთან მიმქონდა იქითა...“(46,113).

თუკი ბერიკას სახეში მზის ღვთაებრივ-გამანაყოფიერებელ სახეს ვიგულებთ, არ არის გამორიცხული, რომ ბერი/ბერიკაობის რიტუალის ერთ-ერთი დამაგვირგინებელი „აკორდი“ – ბერიკას წყალში ჩაგდება და მისი გაწუწვა უკავშირდებოდეს ქვესკნელური წყლებიდან მზის დაბადების ზემოთმოყვანილ ციკლს: „გვალვის თავიდან ასაცილებლად და უხვი მოსავლის მისაღებად ყვენს არა მარტო წყალში ჩასვამენ, არამედ შიგ აბანავებენ კიდევ“(81,60). ყვენის წყალში ჩასვლით, წყალი გამანაყოფიერებელი ძალით „იმუხტება“, შესაბამისად, ყვენის ბანაობა მარტო გვალვის თავიდან აცილების მიზნით არ უნდა ტარდებოდეს. ნიშანდობლივია ისიც, რომ წყალში ჩასვლას თან ახლავს გარკვეული ეროტიკული სცენები, რაც პირველ რიგში, განაყოფიერებაზე გვაფიქრებინებს: „სოფელ მერეთში ჩაწერილი მასალიდან ვგებულობთ, რომ წყალში ყვენთან ერთად ბერიკებიც ჩადიან და დედოფლის

მიმართ ისინიც ეროტიკულ სურვილებს ავლენენ – ეხვევიან და კოცნიან“(81,60). რიტუალში ერთი საინტერესო დეტალიც იქცევს ყურადღებას: „წყალში წაქცეული ყეენის თავის მიმართულებასაც კი ჰქონია სათანადო მნიშვნელობა ამ წლის მოსავლის რაოდენობისა და ხარისხისათვის. თუ წყალში ყეენს თავი დასავლეთისაკენ ექნა, მათი ღრმა რწმენით, მოსავალი არ მოვა, ხოლო, თუ აღმოსავლეთისაკენ, მაშინ უხვი მოსავლის მიღების იმედი აქვთ. ჩანს, დღესასწაულის მონაწილეთა მოვალეობაა არა მარტო ყეენის გაწუწვა და ბანაობა, არამედ მისი თავის მიმართულების განსაზღვრა“(81,60). ამრიგად, ყეენის „მზიური“, კედომადი და აღდგენადი ბუნებიდან გამომდინარე, საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ წყალში მყოფი ყეენის აღმოსავლეთით შეტრიალებული თავი კოსმიურ წყლებში „მზის დაბადების“ იდეის ერთგავრი გამოხატულება უნდა იყოს.

წმ. გიორგის კულტზე მსჯელობისას ასევე ძალზედ საყურადღებო უნდა იყოს ისიც, რომ მგელთან ერთად მისი კულტი ცხენსაც უკავშირდება. საკითხთან დაკავშირებით, ძალზედ საინტერესოა მოსაზრება თავად სახელში – გიორგი დავინახოთ მცირეწლოვანი ცხენის სახელი – გერგე: „ელემენტარული ლოგიკა გვიკარნახებს, რომ საკუთარი სახელი „გიორგი“ დაუუკავშიროთ „ასაკ მიცრესა ცხენსა გერგეს“. ასე გვაფიქრებინებს ისიც, რომ სვანურის ბალსემოურსა და ლაშხურ დიალექტებში, გიორგი გვხვდება „გერგე“-ს ფორმით“(70,112). ლეგენდას წმინდა გიორგის შესახებ ორი პერსონაჟი ჰყავს: გველეშაპი და გიორგი. საფიქრებელია, რომ „თქმულება თავდაპირველად ემყარებოდა ცხენისა და გველეშაპის ბრძოლის ეპიზოდს. ცხენი, როგორც ვთქვით, ტაბალ-ტიბარენ-მესხების საყვარელი ტოტემი იყო, ადამიანის ფანტაზიით „გაგველეშაპებული“ გველი კი კელტურ-გერმანულ-სკანდინავიური მოდგმის ტომებს ჰყავდათ ტოტემად მიჩნეული. ტოტემთა ორთაბრძოლის ეპიზოდში აისახა რთული ისტორიული პროცესი, როდესაც ჩრდილო ტომების მიგრაციულმა ტალღამ ჯერ ევროპა წააღწია და მერე აზიაშიც შემოაღწია. კელტებს ფეხდაფეხ მოჰყვებოდნენ გერმანულ-სკანდინავიური ტომები. მცირე აზიამ კიდევ ერთი სახელმწიფოს „დაბადება იხეიმა“. მის გულში სოკოსავით აღმოცენდა „გალატია“, რომელმაც თითქმის სამი საუკუნე იარსება და ახალი წელთაღრიცხვის მიჯნაზე დალია სული. დამხვდურ-მომხდურთა ურთიერთობა არა ყოფილა მშვიდობიანი და უკონფლიქტო. მოდგმა აწყდებოდა მოდგმას... ტოტემი ტოტემს. „ფრთოსანი რაში“ ებრძოდა „გველეშაპს““(70,112).

ცხენისა და გველეშაპის ბრძოლის ისტორიულ კონტექსტში მოქცევა

თავისთავად საინტერესო უნდა იყოს, თუმცა ვფიქრობ, ამ „ბრძოლაში“ იმთავითვე ქართველთა მითოსური ხედვით, „მზის დაბადების“ ციკლი უნდა დაინახოთ. შესაბამისად, „გველეშაპის“ მითო-რელიგიური სახე ისეთივე „კანონიკურია“ როგორც „ცხენისა“. გაავითვალისწინოთ ისიც, რომ გველიცა და გველეშაპიც, ქართველური მოდგმის ტომების უძველესი საკულტო ხატ-სიმბოლოებია. ამის დასტურია თუნდაც გველის სახით წარმოდგენილი ფუძის ანგელოზი და ასევე გველის კულტში გაცხადებული სვანეთში არსებული **მეზირის** კულტი; აქვე მოვიგონოთ ისიც, რომ მუხაზე დაკიდებულ ოქროს საწმისს სწორედ გველეშაპი იცავს, რაც მის საკულტო-საკრალურ ხასიათს უსვამს ხაზს.

თუკი **ცხენისა და გველის ბრძოლას მზის დაბადების ციკლს დავეუკავშირებთ, მაშინ, ბუნებრივია ცხენის სიმბოლოშიც სოლარული საწყისები დაინახოთ.** მართლაც, ჯერ ერთი შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ მცირეწლოვანი ცხენის სახელი – **გერგე**, პირველ რიგში, გვახსენებს მგლის მეგრულ-ლაზურ სახელს – **გერი**, ხოლო ორივე მათგანი კი წმ. გიორგის „მზიურ“ ხატებას. საკითხთან დაკავშირებით, გავიხსენოთ თუნდაც **გერის წმინდა გიორგის სახელი(121,136)**. ამასთანავე, ასაკმცირე ცხენის სახელი „**გერგე**“, როგორც აღინიშნა, პირდაპირ ემთხვევა წმ. გიორგის ერთ-ერთ სვანურ სახელს – „**გერგემ**“: „გერგემიშ სოფელია აზანთის სას. საბჭოში. ეს ისეთივე წარმოშობის ტოპონიმია, როგორც არის „**ბარმიშ**“. „გერგემიშ“ ტოპონიმში – იშ სვანური სუფიქსის ჩამოცილების შემდეგ გერჩება ფუძე-სიტყვა „გერგემ“, რომელიც სვანურად წმ. გიორგის კულტს აღნიშნავს, ხოლო „**ლიგერგი**“ – სვანურად გიორგობაა“(67,259).

ცხენის სიმბოლოს მზიურ სემანტიკაში განსახილველად, ყურადღებას იქცევს ცხენის ისეთი საკულტო სახელი, როგორცაა – **ბერკვიცი**, რომელიც განმარტებულია მხოლოდ როგორც „ბებერი კვიცი“. მისი პირველმნიშვნელობა შესაძლოა ყოფილიყო, დვთაება-მზის სახელზე „დაყენებული“, შეწირული ცხენის სახელი, ისევე როგორც, ერთ დროს ბერმუხა უნდა ყოფილიყო მზის საკულტო ხე. შესაბამისად, გამოთქმაში „ცხენს მოაგელვებსო“ უნდა წავიკითხოთ არა მხოლოდ მგლის ლაზური სახელი – **გერი**, არამედ ამ საკულტო ცხოველის მზიურ-ცეცხლოვანი ბუნებაც, ვინაიდან ფშაურ კილოში „**გელემა, გელაობა, ელვასავით დატანებას, დაქროლებას, ჭენებას** ნიშნავს“(115,62).

სხვათაშორის, ასეთივე საკულტო მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონოდა

ნაწილაკი ქართველებმა ჩასდეს სულის საუკუნო ნეტარების გადმომცემ ისეთ სიტყვაში, როგორცაა – **ცხონება**. ქართული **ცხონება**, ისევე როგორც მისი მეგრული შესატყვისი – **ჩხონაფასი** ატარებს **ცეცხლის იდეას, რომელიც ქართველთა რწმენა-წარმოდგენით, მარადიული სიცოცხლის ხატ-სიმბოლოა**: „საინტერესოა ეტიმოლოგია სიტყვისა ცხონება ანუ მეგრული ჩხონაფა-სი. მისი ძირი ქართულად **ცხ**, ხოლო მეგრულად **ჩხ**. აქედან წარმოებული სიტყვები: ჩხე – ცხელი, დაჩხირი – ცეცხლი, ანუ რაც იწვის, რაც სიცოცხლისათვის საჭიროა, ჩხურუ–უცხელო–სიცივე, ჩხანა–რაც ათბობს–მზე, ჩხონაფა–თბილად ყოფნა ანუ არსებობა, ცხოვრება, ცხონება. აი, ამ **ჩხონაფა-ს** ან საიქიოში სულის მიერ ცხოვრების განგრძობას უსურვებენ მეგრელები თავიანთ მიცვალებულს“(65,184).

სხვათაშორის, „ცხ“ ნაწილაკი ჩაიდო მაგიურ-რელიგიური დატვირთვის მქონე „**ცხრა**“-შიც, რომელიც მზესთან ასოცირდება, გამოთქმაში: „**ცხრათვალა მზე**“.

საკითხთან დაკავშირებით, ასევე არსებობს მოსაზრება, რომლის თანახმად „ქართული სიტყვა **“ცხოვრება”** წარმოდგება **“ცხვარ”** (**“ცხოვარ”**) ფუძისაგან. საქართველოს ტერიტორიაზე მეცხვარეობა უნდა დაწინაურებულიყო შუა ბრინჯაოს ხანაში. აქედან გამომდინარე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ოდესღაც **“ცხოვრება”** მეცხვარეობას, შესაძლოა საერთოდ მესაქონლეობასაც აღნიშნავდა“ (71,341).

ვფიქრობ, ძნელი წარმოსადგენია, რომ განვითარებული მიწათმოქმედებისა და მევენახეობის ქვეყანაში მაინცდამაინც მეცხვარეობა ყოფილიყო „ცხოვრების“ აღმნიშვნელი და განმსაზღვრელი. „ცხვარშიც“ და ცხოვარშიც“, ვფიქრობ, უნდა ცეცხლისა და მზის აღმნიშვნელი კონტექსტები ვეძებოთ; გავიხსენოთ თუნდაც დიდი დედის – ნანას „მზის ბაღი“, სადაც მეგელთან ერთად, „ოქროს ვერძი“ თუ „ოქროს ერკემალი“ იმყოფება, რომელიც მარადიული სიცოცხლის ხატ-სიმბოლოა. ნათქვამთან დაკავშირებით, ისიც მოვიგონოთ, რომ მზის ღვთაება **ბარბოლის**, ანუ დეკემბრის თვეში, ქართველთა რწმენით, დაახლოებით 21-დან 24-მდე პერიოდში, ანუ მანამ სანამ 25 დეკემბერს მოხდება დღის მატება, რაც მზის ყოველწლიურ „დაბადებასთანაა“ ასოცირებული, **მზე ვერძის სამ ნახტომს აკეთებს** (14,85), რაც კიდევ ერთხელ, ამ საკულტო ცხოველის მზიურ სემანტიკას გვახსენებს. აქვე ისიც გავიხსენოთ, რომ ქართველთა რწმენით, **“აღდგომას მზე ცხვარს ეთამაშება** – ხან მაღლა ისვრის და შემდეგ იჭერს, ხან კოცნის და სხვ.“(14,86).

რა თქმა უნდა, „ცხვარი“ შეიძლება უკავშირდებოდეს „ცხოვრებას“, მაგრამ მათი მაკავშირებელი „ცხ“ ნაწილაკი მარადიულ სიცოცხლესთან ასოცირებული ცეცხლის სტიქიაა, რომელსაც ყოფითი დანიშნულებისა გარდა, სულიერი დატვირთვაც აქვს, ვინაიდან „სადღოთ წერილში ზეციური სამყარო ყველაზე ხშირად ცეცხლთან დაკავშირებულ სახეებშია სიმბოლიზირებული“(40,55). სწორედ, ცეცხლის სტიქიაში გაცხადებული ეს „სულიერი“ იმპულსია ქართული მითოსური აზროვნებით, ცხოვრებისა და სიცოცხლის მომცემი და პირველშემქმნელი.

დაბოლოს, თუკი საკულტო „ცხენში“, სააქაო და საიქიო ცხოვრების, მარადიული „ცეცხლის“ ხატება იმალება, შემთხვევითი არც ის უნდა იყოს, რომ ხევსურები მიცვალებულის მოსაგონრად მართავენ დოდს, რომელშიც მიცვალებულის ე.წ. **სულის ცხენს** პირველი ადგილი უკავია. ამ ცხენს სადოდედ საგანგებოდ კაზმავენ(56,203). ნიშანდობლივია ისიც, რომ „სულის ცხენი **სახელდადებულია** და საიქიოში ის მიცვალებულს უნდა ემსახუროს, ამიტომ მისი კარგი მოვლა და შენახვა საჭიროა. ამ **დაკურთხეულ** ცხენზე ტვირთის აკიდება არ შეიძლება“(56,206).

ამრიგად, ცხენის სოლარული ასპექტის გათვალისწინებით, მეტი სითამამით შეიძლება ითქვას, რომ წმ. გიორგის საკრალური ხატება დასაბამს პოულობს კოსმიური წყლებიდან მზის დაბადების ქართულ მითოლოგემაში, რაც თავის მხრივ, დაკავშირებული უნდა იყოს კვდომად და აღდგენად ღვთაებებთან, რომლებიც ასევე სოლარულ ციკლში არიან გააზრებულნი. წმ. გიორგის გამანაყოფიერებელი ფუქციები სწორედ მის მზიურ ბუნებას უნდა უკავშირდებოდეს. სხვათაშორის, აქედან გამომდინარეა, რომ წმ. გიორგის, იგივე ჯგერაგის დღესასწაულზე სვანეთში ამ დღეს არაფრის გაცემა არ შეიძლება, მით უმეტეს ფულის სესხება (აღნიშნული ინფორმაცია მომავლად ზემოსვანეთის, სოფ. ლენჯერის მცხოვრებმა, ნ. გულედანმა, ზემოსვანეთში საველე მუშაობის დროს 2008 წლის ივლისში). მოვიგონოთ ისიც, რომ როგორც აღინიშნა უკვე, წმ. გიორგი მეფე-პატარძლის ჯვარის დამწერიცაა:

„ვინ დასწერს ჯვარსა ჩვენს ნეფიანსა,
წმ. გიორგი ის დასწერს ჯვარსა!“ (39,149)

წმ. გიორგის მზიურ-გამანაყოფიერებელი ხასიათი მოცემულია ასევე ხახმატის ჯვარისადმი დაკარგული საქონლის შეხვეწების ტექსტში, რომელშიც

წმ. გიორგი მოხსენებულისა როგორც „ცხრაჯერ ცხრავ წმინდავ გიორგიო“(121,87). აქვე მოვიგონოთ ისიც, რომ „ფოლკლორული მონაცემების მიხედვით, „არღი“ იყო „ცხრათვალა მზე“. ეტყობა „ცხრა“ მაგიური ძალის რიცხვად მიაჩნდათ ქართველთა წინაპრებს, რაზედაც მეტყველებს გამოთქმები: ცხრა სული, ცხრაკლიტული, ცხრა წყარო და სხვ. გამორიცხული არაა, რომ ამგვარი რწმენისათვის საფუძველს იძლეოდა, ბუნების ერთ-ერთი უდიდესი საიდუმლოების, ჩასახვა-მშობიარობის პროცესის ხანგრძლივობა (ცხრა თვე)“(70,46).

დაბოლოს, გავიხსენოთ, ჯვარ-ხატთა ერთ-ერთი სადიდებელი: „შენამც იდიდები, კოტიას წმინდავ გიორგიო, წითელაურთა სალოცავო“(121,114). წმინდა გიორგის სახელთან „კოტიას“ ხსენება ხომ პირდაპირ გვახსენებს კვდომადი და აღდგენადი ღვთაება – ღაზარეს ტაბუირებულ სახელს - „კოტია“, რითაც სწორედ ამ ღვთაების ფალიურ-გამანაყოფიერებელი ფუნქციაა წინა პლანზე წამოწეული. აი, კიდევ ერთი დასტური იმისა, თუ როგორ სიახლოვეს იჩენს კვდომად და აღდგენად ღვთაებებთან წმ. გიორგის კულტი.

სწორედ წმ. გიორგის, იგივე ჯვარის მზიურ-გამანაყოფიერებელი ხასიათიდან გამომდინარეა ისიც, რომ მასთან დაკავშირებული აღმოჩნდა მგლის საკულტო სახელი, რომელიც კვდომადი და აღდგენადი ღვთაებების ერთ-ერთი ზოომორფული სიმბოლოც უნდა ყოფილიყო, რაზედაც უნდა მოწმობდეს ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ციკლის ზემოთ მოყვანილი ხეთურ-ქართული პარალელები.

საინტერესო იქნებოდა, ამ თვალთახედვით დანახული სეთის წმ. გიორგის ეკლესიაში დაბრძანებული დროშა – ლემთან დაკავშირებული რიტუალი. მართალია, ეს უკანასკნელი მაინცდამაინც გაზაფხულის დადგომას არ ემთხვევა, მაგრამ მრავალი ნიშნის მიხედვით, ვფიქრობ, ის საერთოს ამჟღავნებს დღეობათა საგაზაფხულო ციკლთან. აღნიშნული შემთხვევითობით არ აიხსნება თუკი მოვიგონებთ, რომ ამ რიტუალის ჩატარების ერთ-ერთი მთავარი მიზანი მარცვლელი კულტურების მოყვანასა და ზოგადად, მოსავლიანობა-ნაყოფიერებას უკავშირდებოდა. თუკი მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ ლემთან დაკავშირებული რიტუალი ტარდებოდა სექტემბერში და ივნისში, არ არის გამორიცხული, რომ ის უკავშირდებოდა შემოდგომისა და ზაფხულის დღედამსწორობას, თუმცა გადაჭრით აქ ვერაფერს ვიტყვით.

ამასთანავე, დროშის წარმომავლობასთან დაკავშირებული „საბრძოლო“ ქვეტექსტები „მეორადი“ უნდა იყოს, ხოლო მისი საფუძველთა საფუძველია

მისი მოძრაობის დასაბამთა და დასასრულთა იდუმალებას, რაც შეუცნობელიცაა ჩვენთვის და უხილავიც. წერილი ამბობს: “არ იცი საიდან მოდის იგი, ანდა საითკენ მიდის” (იოანე 3,8)“(40,61).

დროშა „ღემის“ ქართთ გაბერვასთან დაკავშირებით, ისიც მოვიგონოთ, რომ „ბერიკაობის რიტუალში ქალები ჩამოაბამენ დიდ საქანელას და დღე და ღამე ქანაობენ. საქანელაზე ქანაობა მიზნად ისახავდა განწმენდას და, მეორე მხრივ, ჰაერის გამანაყოფიერებელ ძალასთან შეერთებას. საქანელა, საქანელაზე ქანაობა საგაზაფხულო დღესასწაულის, სანახაობის ბერიკაობის შემადგენელი ნაწილია და მოსავლიანობის სიუხვის და შვილიერების გამრავლების მომასწავებლად არის მიჩნეული“(118,62,64,67). თუკი მხედველობაში მივიღებთ ჰაერის გამანაყოფიერებელ ძალებს, დოღში გაბერილი „ღემიც“ ბერიკაობის ამ რიტუალთან გარკვეულ იდეურ კავშირს პოულობს.

ღემის რიტუალში საკულტო მგლის „დაბადების“ შესახებ თვალსაზრისს თუ გავიზიარებთ, რაც ლამარიასა და ჯგრაგის გამანაყოფიერებელ ფუნქციებს უნდა უკავშირდებოდეს, დავინახავთ თუ რაოდენ ახლოს დგას ეს რიტუალი თავისი შინაარსით და მითო-პოეტური სურათ-ხატებით ღვთაებრივი „ღეკვის“ დაბადების ხალხურ მოტივთან, რომელიც სამონადირეო ეპოსთან ერთად დაკავშირებულია საგაზაფხულო დღეობათა ციკლთან და ნაყოფიერებასთანაც. თუკი მგლის დროშა – ღემის პირველშემქმნელი ღვთაება ლამარიაა, მოვიგონოთ ისიც, რომ ნაყოფიერებასთან დაკავშირებულ ქვემოსვანურ მურყვამობის რიტუალში ხეზე დროშას, ღვთაება ლამარიას გამოსახულებას და ჯვარს ერთიდაიგივე დატვირთვა ეძლევა. სწორედ ქალური პირველსაწყისია საკრალური ხის, რომლის დუბლიკატიცაა საკულტო დროშა, ხოლო შემდეგ კი მითოსური მგელ-ძაღლის დამბადებელი ჩვენს მიერ ზემოთგანხილულ ღექსში – „ქალსა ვისმეს ერქვა შროშანაო“. საფიქრებელია, რომ დროშა-ღემი სიცოცხლის ხის ალეგორიაა, რომელთანაც მჭიდრო კავშირშია მგელ-ძაღლის სიმბოლოც; აღნიშნული თრიალეთის თასის სიუჟეტითაც დასტურდება. როდესაც ნადირობისა და განაყოფიერების მდედრულ ღვთაებას თანდათანობით მამრული კორელატი ენაცვლება, ლამარიას „დროშაც“ ჯგრაგის „ხელში ინაცვლებს“.

„ღემის რიტუალი“ სხვა მხრივაც საინტერესოა. ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ დოღი იწყება „დასავლეთის“ საზღვრიდან და სრულდება სწორედ „აღმოსავლეთის“ ნიშნულთან, რაც გვაფიქრებინებს იმას, რომ ამ დეტალშიც თითქოს „მზის დაბადების“ მითოსური ხატებაა ჩამალული. გავითვალისწინოთ ისიც, რომ „მელომე“ მხედრის გამარჯვება ნაყოფიერებისა

და მოსავლიანობის აუცილებელი გარანტიაა; ამიტომაც, რიტუალში „მელომე“-ს სახით მთელი სიმბლავრითაა „მოქმედებაში მოყვანილი“ ყველა ის მითო-რელიგიური კომპონენტი, რამაც უნდა უზრუნველყოს მხარის კეთილდღეობა და მოსავლიანობა: ეს გახლავთ თავად ჯგერაგის ორეული „ნათლოსანი“ მხედარი, რომელსაც ხელში უჭირავს დროშა, იგივე ნაყოფიერების, საკრალური ხის დუბლიკატი, რომლის წვერზეც „ცოცხლდება“ მითოსური მგელი, ლამარიასა და ჯგერაგის ზოომორფული სიმბოლო. მან პირველმა უნდა „მიირბინოს“ „აღმოსავლეთის მხარეს“, რათა იშვას როგორც გამანაყოფიერებელი „მზე“ და მით უზრუნველყოს წლის განმავლობაში უხვი მოსავალი და ბარაქა. ვფიქრობ, ჩვენს მიერ განხილული მგელ-ძაღლის სიმბოლოს ყველა ასპექტი, რომელიც მის სოლარულ საწყისებზე მიუთითებს, საწესო დროშა - ლემთან დაკავშირებული რიტუალის ამგვარ კონტექსტში დანახვის ყველანაირ წინაპირობას იძლევა.

მინდა კიდევ ერთხელ დაუბრუნდე ხალხური ლექსის: „ქალსა ვისმეს ერქვა შრომანაო“ ლემის რიტუალთან მიმართების საკითხს. მსურს გავიხსენო, რომ ლექსში მითოსურ ლექსს მზიური ნიშნით გამორჩეული ქორი შობს, რომელიც ნაძვის ხის კენწეროში იკეთებს ბუდეს. უპირველეს ყოვლისა, ხაზი გავუსვათ იმ გარემოებას, რომ „სიცოცხლის ხის“ კენწეროში დავანებული ფრინველი „მზიური“ ხასიათისაა. საკითხთან დაკავშირებით, ვ. ბარდაველიძე შენიშნავს, რომ „ბატონების ბაღში“ ამოსული ალვის ხე გამოირჩევა: „□□□□□□, □□□ □□□□□□, □□□□□□□ □ □□□□□□□ □□ □□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□ - □□□□□□□, □ □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□, □ □□□□□□□□□“(12,81). სხვათაშორის, ბ. აბაშიძე ასევე შენიშნავს, რომ „ძაღლ-ფრინველი ჯერ კიდევ სასანიდურ ლიტერატურაში გვხვდება. მკვლევარ ნ. ტრევერს ძაღლ-ფრინველის სამშობლოდ კავკასია და ირანი მიაჩნია, მის სამყოფელად იაღბუზის მთა ითვლება, როგორც სინათლესთან, მზესთან ახლოს მყოფი არსება“(5,104). ძაღლ-ფრინველის სამშობლო რომ კავკასია უნდა ყოფილიყო ამაზედ თითქოს ისიც უნდა მოწმობდეს, რომ ზმნა - ყეფა იხმარება არა მხოლოდ ძაღლთან დაკავშირებით, არამედ ფრინველთა ხმის გადმოსაცემადაც, თანაც ისეთი განსხვავებული ფრინველებისა, როგორებიც არიან არწივი და ბუღბული.

ნიშანდობლივია, ისიც, რომ „ლექსიდან ჩანს, რომ ქორი ბუდეში მარგალიტის კვერცხებს სდებს. ქალიშვილები კი, საგაზაფხულო საწესო ფერხულის შესრულების დროს კეთილ ძაღლებს სთხოვენ, რომ მარგალიტის კვერცხებიდან გამოჩეკილი ერთ-ერთი ბარტყი მათთვის გაზარდონ; ფერხულის

შესრულებისას ქალიშვილები საქმროს სთხოვდნენ კეთილ ბუნებას. იმ პერიოდში, იგულისხმება, რომ საქართველოში თაყვანს სცემდნენ ფრინველებს; ნახსენებ ფრინველებში ძლიერი და კეთილი არსებები იხსნდნენ. ქალიშვილებს სჯეროდათ, რომ ასეთი კვერცხებიდან შობილი ჭაბუკი კარგი მონადირე უნდა გამოსულიყო“(5,102).

ლექსში საკულტო ფრინველის წარმოჩენასთან დაკავშირებით, ბ. აბაშიძე ასკენის შემდეგს: „ზემთ მოყვანილი ლექსი „ქალსა ვისმესა“... ფრინველთა ტოტემის პერიოდშია შექმნილი, იმ ხანებში, როცა ადამიანსა და კეთილ ღვთაებას შორის შუამავლად ფრინველი (ჩიტი, ორბი, ქორი და სხვ.) ითვლებოდა, რომელიც ადამიანს კარგ ბედს უვლენდა: ქალიშვილებს საუცხოო საქმროებს, ხოლო მამაკაცებს ნადირობაში კარგ ბედს ანიჭებდა. შეიძლება დავასკვნათ, რომ მოყვანილი ლექსის მიხედვით, კარგი ოჯახის შემქმნელი მამაკაცისა და კარგი სამონადირეო ბედიც ტოტემის, ფრინველის კვერცხიდან იჩეკება; კვერცხი კი ძვირფასი ქვისაა (მარგალიტი, იაგუნდი და სხვ.); ძვირფასი ქვები – მითოლოგიასა და რელიგიაში კეთილი სულიერი ძალების სამყოფელად არის აღიარებული. წმინდა ქვის მოღზე იზრდება „ხე ცხოვრებისა“, რომელზედაც ღვთაებრივი ფრინველის აბრეშუმის ბუდე კეთდება და კეთილი ადამიანის ბედი იჩეკება.

ზემთ მოყვანილი ლექსი საშუალებას გვაძლევს ვიმსჯელოთ ქართულ მითოლოგიაზე, კერძოდ, მითურ ქორზე, ძვირფას ქვაზე და მონადირე ძაღლ ყურშაზე, რომელიც ორბის (ქორის) ლეკვია“(5,106).

ამრიგად, ბ. აბაშიძის დასკვნა საყურადღებოა იმითაც, რომ საგაზაფხულო საწესო ფერხულის შესრულების დროს, ამ ლექსში თავს იჩენს „საქორწილო მოტივებიც“, რაც საკულტო-ტოტემური ფრინველისთვის „კარგი ბედის“ თხოვნაში ვლინდება. როგორც ჩანს, განაყოფიერების ეს „მხარეც“ „მზიური“ ფრინველების – ქორის, ორბის და ა.შ. პრეროგატივა იყო. შემთხვევითი არც ის უნდა იყოს, რომ თავად სიტყვაში - **ქორწილი**, იმთავითვე საკულტო მნიშვნელობის მქონე - **ქორი** ჩაიდო, რომელსაც ასევე ვხვდებით ნაყოფიერებასთან დაკავშირებულ, საწესო ფერხულის სახელწოდებაში - **ქორბელელა**.

მართალია, სეთის წმ. გიორგის დროშა-ღემის რიტუალში საკულტო „ქორი“ არსად არ სჩანს, მაგრამ ქვეცნობიერად მაინც „იგრძნობა“ მისი არსებობა. უპირველეს ყოვლისა, ხაზი გავუსვათ იმას, რომ წმ. გიორგი „ჯვარის დამწერიცაა“, შესაბამისად „მზიურ ქორთან“ მითოსური კუთხით

დაახლოებული. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ისიც, რომ ქართული ხალხური პოეზიისათვის, რომელსაც მითოსურ წიაღში უდევს ფესვები, დამახასიათებელია „მგლისა“ და „ქორ-შეგარდენის“ შეწყველება. ასე მაგალითად გავიხსენოთ ხალხური ლექსი წოწრეს პაპა:

„ვინა სთქვა (ენამც გაჰხმება!) : „წოწრეს პაპაი ბერია“.
ბერია, არც –რა ბერია, სიახლე ხელთა სჭერია,
ცხენზე შეჯდება – ქორსა ჰგავს, დაუქვეითებს – მგელია“
(99,237).

ნიშანდობლივია, რომ ლექსში „პაპის“ ჭაბუკური შემართება მოცემულია „მგელთან“ და „ქორთან“ მისი შედარებით. თანაც დაცულია მითოსური ხედვის „თანმიმდევრობაც“. ცხენზე ამხედრებული პაპა ციური „კონტექსტის“ შემცველი „ქორის“ სახეს იღებს, ხოლო ქვეითად მყოფი უკვე „მგელია“. ერთგვარად, ლექსი მესხიერებაში აცოცხლებს მითოსური ყურშას დაბადების მოტივს, რომელიც მართალია ხის კენწეროზე დაბადებული ქორის შვილია, მაგრამ „მიწაზე“ უკვე იღბლიანი მონადირის ერთგული ძაღლია.

მართალია დროშა-ლემის – მგელი მთლად ძაღლ-ფრინველი არ არის, მაგრამ რიტუალში მისი „დაბადების ადგილი“, მითოსური კონტექსტით, იმ საკრალური ხის კენწეროს უკავშირდება, სადაც ქორმა ღვთაებრივი „ლეკვი“ უნდა შვას – მონადირეთა შემწე და ქალიშვილთა „ბედის მომტანი“. დროშა-ლემის კავშირი წმ. გიორგის კულტთან ბუნებრივად გვაფიქრებინებს, რომ „მზიური“ და საკულტო თვისებებით ის მითიურ „ქორთანაც“ უნდა ავლენდეს ერთგვარ კავშირს.

მხედველობაში მივიღოთ ისიც, რომ საკულტო სახელი – „ქორი (გორი, გვარი) შენობასაც ნიშნავს და სოციალურ ერთეულს, გვარს. სოციალური ერთეული (გვარი, გორი, ქორი, სახლი) მაღლობზე ბინადრობდა და მტკიცე (სოციალურ) ორგანიზაციას წარმოადგენდა“(6,71). ნიშანდობლივია ისიც, რომ „ქორი, როგორც შენობა, მაღალ სახლს ნიშნავს სახლზე აშენებულს, სახლი კი ასეთ შინაარსს არ შეიცავს“(იქვე). ამრიგად საყურადღებოა, რომ ქორი, როგორც სახლის „ზედა სივრცე“ თითქოს უკავშირდება იმ „ხის კენწეროს“ სადაც ქორს უდევს ბინა. მისი საკრალური ბუნება კი იმაში გამოიხატება, რომ სახლის ზედა, ბოლო სართული, ცასთან მეტი სიახლოვის გამო, სალოცავადაც გამოიყენებოდა. მხედველობაში მივიღოთ ასევე „ქორის“ ენობრივი პარალელი – „გორი“,

რომელიც სადღაც მოგვაგონებს კიდევ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში გავრცელებულ წმ. გიორგის ერთ-ერთ სახელს – გორგი, ისევე როგორც წმ. გიორგის არქეტიპს – გორგორმაველი მონადირის გმირულ სახეს, რაც ალბათ არ უნდა იყოს შემთხვევითი თუკი ზოგადად, ამ საკულტო სახელს წმ. გიორგის კულტს დაუკავშირებთ.

წმ. გიორგის სახეს თუკი ასევე ქვესკნელური წყლებიდან „მზის დაბადების“ ციკლს დაუკავშირებთ, ისიც მოვიგონოთ, რომ „მოძრაობის ამგვარსავე ციკლს გადიოდა არწივიც, რომელიც ზესკნელისა და ქვესკნელის დამაკავშირებელი იყო“(114,131), შესაბამისად უფრო მკაფიოდ შეიძლება წარმოვიდგინოთ წმ. გიორგის კავშირი ზოგადად „მზიური“ ნიშნით გამორჩეულ ფრინველებთან – არწივთან, ქორთან, ორბთან და ა.შ. ქართული ხალხური პოეზიის სამონადირეო ეპოსის ნიმუშებში ეს მითოსური ფრინველები ხშირად მგელთან ერთად მხატვრულ სახეებს ქმნიან ვაჟკაცი მონადირისა, რომლის მფარველადაც სწორედ ჯგრაგი, წმ. გიორგი მოიაზრებოდა. როგორც ე. ვირსალაძე შენიშნავს, „ამგვარ მეტაფორულ შედარებათა რაოდენობა დაუსრულებელია. ზოგჯერ ლექსი ამგვარ შედარებათა მთელ სისტემაზეა აგებული:

თვალ უზის თვალაჯაიძეს ჯურხასა შავარდნისაო.
ხმასა გაგიტეხს ხევსურეთს, მუხლსა შაიბამს მგლისაო.
წინავ გუდანით მოვალის ძალი გუდანის ჯვრისაო;
იმას ღერენამ მოსდივა არწივმა სინსილითაო.
ბლოელ ბერდია მავიდა, ქორ მხარ-ბოლოსა შლისაო;
ხირჩლამ საფერხე შახკაზმა, ზე ორბი შაჯდა მხრითაო.
ბლო-ღელე გადაავლია, საძელე კინკილითაო“(39,162).

აქვე დროულია იმის გახსენებაც, რომ ქართულ ხალხურ ლექსში, კაი ყმა, არწივი და მგელი ვაჟკაცობისა და სილადის ერთიან სიმბოლურ სახეებს ქმნიან:

„კაი ყმა, მგელი, არწივი,
არც ერთი არ გაიწურთნება;
მგელი არ მოშლის მგლობასა,
კაი ყმა მამაცობასა
არწივი არწივობასა –

ნიშანდობლივია ისიც, რომ არწივი, ვითარცა ღვთაებრივი ფრინველი, ითვლებოდა მშობლად ფრიგიელი მეფის – გორგიოსისა, რომლის სახელსაც ე. ვირსალაძე სწორედ წმ. გიორგის არქეტიპად მიიჩნევს: „ბერძნული უზენაესი ღმერთის – ზევსი – წმინდა ფრინველი არის არწივი. წინად კი არწივი, როგორც ვთქვი, თვითონ იყო ღმერთი და ამ ღმერთისგან წარმოშობილად ითვლებიან მეფენი: ბაბილონში (გილგამეში), სპარსეთში (აქემენეს), ლიდიაში და ფრიგიაში (ტანტალეს და გორგიოს)“(77,454). ავტორისვე შენიშვნით „მთელს აღმოსავლეთში არწივი მზე-ღმერთთანაა დაკავშირებული... ყველგან და საბერძნეთში არწივი მზის შვილად ითვლებოდა. მხოლოდ არწივს შეუძლია მზეს თვალები გაუჩეროს და მას პირდაპირ შეხედოს; იგია ერთად ერთი ფრინველი, რომელს ძალუძს მზეს მიუახლოვდეს“(იქვე). მითოლოგიაში არწივს ადარებენ ფენიქსსაც, რომელიც კვდომადი და აღდგენადი და ამ შედარებაში გამოსჭვივის ქართულ მითოსში დადასტურებული „მზის ციკლთან“ არწივის კავშირი. მომყავს ვ. ნოზაძის სიტყვები: „საინტერესოა, ფიზიოლოგოს-ში (თავი 9), რომელიც ქართულად ნათარგმნია მეათე საუკუნეზე ადრე, არწივის შესახებ შემდეგია ნათქვამი: როცა იგი ბერდება, ფრთები უმძიმდება და თვალთ სინათლე აკლდება; მაშინ იგი ეძებს წყაროს და მიფრინავს ეთერში მზისაკენ, ამ წყაროს პირდაპირ; მზე სწვავს მის ფრთებს და თვალთ, მაგრამ იგი ჩაეშვება წყაროში, იბანავებს სამჯერ და ჭაბუკდება-ო. მაშასადამე, „ფიზიოლოგოს“-ში არწივი არის ჩვენთვის უკვე კარგად ცნობილი ფენიქსი“(77,458).

აქვე აღვნიშნოთ, რომ ქართულ მითში არწივი „ნაწილიანი“ ფრინველია, „მხარკვერიანია“, რაც მის ღვთაებრივობაზე მიუთითებს, მით უმეტეს, რომ სოფ. დაფნარში (სამტრედიის რაიონი) აღმოჩენილ ჭურჭელზე გამოხატულია – არწივკაცი (119,111). აღნიშნული ფაქტი, არწივის უძველესს, საკულტო-ტოტემურ ფუნქციებზე გვაფიქრებინებს, როცა ადამიანი წინაპარი-ტოტემი ცხოველისა თუ ფრინველის პირდაპირ შთამომავლად მიიჩნევდა საკუთარ თავს.

დაბოლოს, საკითხთან დაკავშირებით, მახსენდება ეგვიპტელთა შევარდნისთავიანი სოლარული ღვთაება – ხორი (ჰოროსი), რომლის სიმბოლოც ფრთოსანი მზის დისკო იყო(35,52). ხორი (ჰოროსი) რაღაცით წმ. გიორგის კულტსაც გვახსენებს, ვინაიდან ერთ-ერთ კოპტურ სტელაზე იგი გამოსახულია როგორც გველეშაპისმუსვრელი ღვთაება, რომელიც შუბით გმირავს არა გველეშაპს, არამედ ხოთონური წყლების ბინადარ ნიანგს (34,195), რომლის

სახეშიც კოროსის მამის, ოსირისის მკვლეელი ბიძა, ბოროტი ღვთაება – სეთი მოიაზრება (27,627). ამ სტელაზე ხორი შევარდენისთავიანია, რითაც სწორედ მისი „მზიური“ ხასიათი უნდა იყოს მოცემული.

ამრიგად, ჯგრაგის, წმ. გიორგის კულტი დაკავშირებულია ქართული მითოლოგიის „მზის დაბადების“ ციკლთან და შესაბამისად, მასში ვლინდებიან „მზიური“ კონოტაციის ცხოველები: ცხენი და მგელი და ზემოთ ნათქვამის გათვალისწინებით, გამორიცხული არაა ასევე „მზიური“ ხასიათის ფრინველებიც: არწივი, ქორი, ორბი და სხვ. რომლებიც მართალია „ლემის“ რიტუალში არ სჩანან, მაგრამ თავს იჩენენ მითოსური ძაღლ-ფრინველის „ყურშას“ დაბადების მოტივებში, რომელიც მონადირეობასა და ნაყოფიერებასთან დაკავშირებულ ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ციკლს უკავშირდება. ეს ციკლი, თავისი რიტუალებით და სასიმღერო მოტივებით, მითოსურ „სიახლოვეს“ იჩენს ჩვენს მიერ ზემოთგანხილულ „ლემის“ რიტუალთანაც, რომლის გამართვაც უკავშირდება როგორც ჯგრაგის, წმ. გიორგის კულტს, ასევე საფიქრებელია, ნაყოფიერების, მარცვლეული კულტურების და შვილიერების უძველესს ღვთაება – ლამარიას სახეს. მითოსური კომპონენტების იდენტობამ და მათმა შინაარსობრივმა სიახლოვემ გვაფიქრებინა, რომ როდესაც „ლემი“ ქართულ იბერებოდა შესაძლოა „ყურშას“ დარად, ადგილი ჰქონოდა ჯგრაგისა და ლამარიას საკულტო დატვირთვის მქონე ცხოველის – მგლის „დაბადება-განსხეულებას“, რასაც ნაყოფიერება და გამარჯვება უნდა მოეტანა მთელი ზემო სვანეთისათვის.

შეიძლება ითქვას, რომ სეთის წმ. გიორგის სადღესასწაულო რიტუალი, რომელშიც მგლის გამოსახულებიანი საწესო დროშა – ლემი მონაწილეობს, საერთოქართული მითოსური ძირებითაა ნასაზრდოები და მისი განხილვა ქართული, ადრექრისტიანული რელიგიური პანთეონის წიაღში უნდა მოხდეს, გამრავლება-ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული იმ უძველესი სოლარული რწმენა-წარმოდგენების ფონზე, სადაც მგელ-ძაღლის სიმბოლოს არცთუ მცირედი როლი და ფუნქცია აკისრია.

3) მგელ-ძაღლის სიმბოლოს ხთონური ასპექტები

როგორც ცნობილია, „მგელი/ძაღლი, როგორც დარაჯი ან მცველი, დრაკონთან, გველთან და შესაბამისად ვეშაპთან ერთად (მარი, ტოლსტოვი) კლასიფიცირდება ქვეწარმავალთა კლასის წარმომადგენლებთან, ე.ი. ქვესკნელის ბინადრებთან (2,58). ქართველთა მითოსურ ძაღლს – ყურშას, როგორც უკვე აღინიშნა, ასევე მკაფიოდ გამოკვეთილი ხთონური ასპექტი გააჩნია, რასაც ხაზს უსვამს ნ. აბაკელია: „ყურშა თავისი აღწერილობის მიხედვით, გ. შარაშიძის მიხედვით, თავისუფლად შეიძლება მივაკუთვნოთ ურჩხულისებრ ცხოველთა კლასს, რომელნიც ქართულ მითოლოგიურ ტრადიციაში განისაზღვრებიან

როგორც მგელ-ძაღლი. აღნიშნული მგელ-ძაღლის სიმბოლო რამოდენიმე რაკურსიდან შეიძლება დაინახოთ: (სამონადირეო ეპოსში მისი ზოგადი სახე კონკრეტული სახელითაა წარმოდგენილი). ერთი მხრივ, შავი ფერის გამო და ასევე, იმის გამო, რომ ძაღლი (ზოგადად) ქაღალდების (ნადირთპატრონის) ატრიბუტს ან მის ერთ-ერთ ცხოველურ სახეცვლილებას წარმოადგენს, იგი ხოთონურ სამყაროსთანაა დაკავშირებული (ყურშა ანუ ყურშავი შავეთის წარმომადგენელი). ამის დამადასტურებელია ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემორჩენილი რწმენა-წარმოდგენები ძაღლზე და ასევე მატერიალური კულტურის ძეგლებზეც“(2,76).

ხოთონურ სამყაროსთან მგლის კავშირზე უნდა მიუთითებდეს სოფელ დაფნარში ნაპოვნი ქვევრსამარხის ქვედა ფრიზზე მგელ-ძაღლის გამოსახულება(48,57), რომელსაც გარკვეული პარალელი ეტრუსკულ კულტურაში მოეპოვება, სადაც მგლის გამოსახულებას დამკრძალავ ურნაზე ვხვდებით (სურ.№7).

ნათქვამის საილუსტრაციოდ, ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს ეტრუსკული მითოლოგიის გახსენებაც: **“მიწისქვეშეთის მბრძანებელი ღვთაებების ეტრუსკული წყვილია აიტა-პერსეპნი, რომლებიც ბერძნულ ჰადეს-პერსეფონეს წყვილს შეესატყვისება. პერსეპნი გამოსახულია ორ სამგლოვიარო ფრესკაზე ტარკინიაში. ღმერთ-ქალი დაბრძანებულია ჰადესის გვერდით, მიწისქვეშეთის მდიდარ სასახლეში. პერსეპნის თმებში ორი გველი ყავს ჩახვეული. აიტა-ჰადესს მოხურული აქვს მგლის ტყავის მოსასხამი და ხელში გველები უჭირავს. იგი ღვთაება მგელია, ხოლო მისი თანამეცხედრე პერსიპნი – ღვთაება ძუ მგელია და ამ შესამოსით იგი ახლოს დგას რომის დაარსების ლეგენდასთან, მითიურ ძუ მგელთან”** (89,90).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში დადასტურებული რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, „სულეთში“ შესასვლელს სწორედ წყვილი ძაღლი იცავს, რითაც ხაზგასმულია მგელ/ძაღლის როგორც მიღმიერი სამყაროს დარაჯის ფუნქცია. აღნიშნული რწმენა-წარმოდგენა ბევრ საინტერესო დეტალს შეიცავს, რისთვისაც მიზანშეწონილად მიმაჩნია მისი მეტ-ნაკლებად სრული სახით მოყვანა:

„როდესაც ახლად მიცვალებულს „სულეთს“ შეიყვანდნენ, მას პირველად „ბეწვის ხიდზედ“ გაატარებდნენ. „ბეწვის ხიდი“ კუპრის ალზეა გადებული. ვინც „სამზოს“ დიდი ცოდვის მქმნელია, ხიდიდან გადავარდება და კუპრის ალში ჩავარდება.

ვინც ნახევრად ცოდვიანია და „საკუპრისალე“ არ არის, ის ხიდზე გავა. „ბეწვის ხიდის“ იქით ძალიან დიდი, ტრიალი მინდორია; მინდორის შუაში დიდი ციხეა. ციხე ოთხი თვალია. ამ ციხეს გარედან აქვს მოდგმული კიბე წვერამდე. ციხეს დიდი, განიერი და მაღალი კარები აქვს შებმული და კარებთან ორი დიდი ძაღლი აბია: ერთი ერთ გვერდზე და მეორე მეორე გვერდზე. ამ ორი ძაღლის შუაში კარებთან ზის მეტად დიდი, ბებერი კაცი „სულეთის კარის ყარაული“. ვინც „ბეწვის ხიდს“ გავიდა, მას ამ კაცთან მიიყვანენ და ეს კაცი იტყვის, თუ სად უნდა შეიყვანონ. როდესაც ეს ბებერი გაუშვებს მკვდარს, ძაღლები გამოეკიდებიან. მკვდარი უბიდან „საგძალთ“ ამოიღებს, რომელიც დასფლავების წინ „სამზეოდან“ გაატანეს, ძაღლებს გადაუყრის და ისინი მოეშვებიან.

ამის შემდეგ სულს ერთ ოთახში შეიყვანენ, სადაც „ბჭენი“ სხედან, დაუდგამენ „საუნჯო“ სკამს და დაჯდება. „ბჭეთ“ ყველაფერი იციან მისი ჩანადენი ცოდვა და მაღლი. თუ საჯოჯოხეთოა ჯოჯოხეთში გაგზავნიან; თუ მაღლიანია, მაშინ იქ დასტოვებენ, სხვა მკვდრებთან“(65,59).

ზემომოტანილ მასალას მხოლოდ იმას დავუმატებდი, რომ ძაღლისთვის გადაგდებულ „საგძალში“ ე.წ. „მკვდრის პური“ უნდა ვიგულისხმოთ. ნათქვამის საილუსტრაციოდ, მომყავს თ. ოჩიაურის მიერ ქართლში დაფიქსირებული საველე მასალა: „გამოსვენება იცოდნენ შუადღის შემდეგ, მზე რომ გადაიხრებოდა. მიცვალებულს თმასა და ფრჩხილს მოაჭრიდნენ. ორი ქვრივი დედაკაცი კუბოს აქეთ-იქიდან ამოუდგებოდა და საგანგებოდ გამომცხვარ ე.წ. მკვდრის პურს მიცვალებულის გულზე ოთხად გადატეხავდნენ. პურის ნატეხებს ან ბოღლიწოსთვის გამოიყენებდნენ (დვინოში ჩააღებდნენ) ან ძაღლებს გადაუგდებდნენ, რაც იშვიათად ხდებოდა. ჩვეულებრივ, მიცვალებულის პირზე ნაფარებ საცერზე რომ იდო, ძაღლს იმ პურს უგდებდნენ. ძაღლისთვის პურის გადაგდების წესს ადგილობრივნი შემდეგნაირად ხსნიან: 1. საიქიოს შესასვლელ კარებში მიცვალებულს ორი ძაღლი დახვდება და თუ ზემოსხენებული წესი არ შეუსრულებიათ, საიქიოში არ უშვებენ. 2. ძაღლისთვის პურის გადაგდება საიქიოს მაღლად ეთვლებათ (“საიქიოს თურმე ერთი დედაკაცი ისეთია, რომ ქვეყანაზე არაფერი გაცემულობა არა აქვს. აქ სააქაოს ერთი ძუენია ძაღლისთვის კუტი გადაუგდია, საიქიოს ის ძაღლი მისულა, კუტი მიუტანია და იმით დაუხსნია ის ქალი”). 3. ძაღლისთვის პურის გადაგდება დაიხსნის ამ პირს არასასურველი მიცვალებულის სიზმარში ნახვისაგან (“თუ სიზმარში სხვისასა ხედავს და ფინთადა აქვს დაცდილი, ზარალი იცის, – კუტს შენდობას ეტყვის

და ძაღლს გადაუგდებს. მერე თავის დღეში ვეღარა ნახამს იმასა”. ძაღლს “კუტსაც გადაუგდებდნენ. თუ ნახე სიზმარში მკვდარიო და აღარ გეშვებაო, ძაღლს კუტი გადაუგდეო და უთხარიო – აი ეს კუტიო და სიზმარში ნუღარ მეჩვენებო, მომეშვიო” (ს. ქსოვრისი, 1948წ. სოფიო მახარაშვილი, 50წ.).

წარმოდგენები სულეთის შესახებ ქართლში ძირითადად ისეთივეა, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, განსხვავება იგრძნობა ცალკეულ შეხედულებებში. ქართლში შეკრებილი ყველა მონაცემი რომ გავაერთიანოთ ძირითადად ასეთს სურათს მივიღებთ: **საიქიო ქვესკნელშია (ზოგი მასალით ცაში). გარდაცვლილს საიქიოს კარებთან ორი ძაღლი ხვდება, რომლებიც იმ შემთხვევაში გაატარებენ მას, თუ ძაღლისთვის სააქაოს პური აქვთ გადაგდებული (მკვდრის გულზე გადატეხილი, კუტად ჩავარდნილი).** საიქიო სუსტად განათებული სამყაროა, ზოგი მასალით სინათლეს აქ განახსახებული სანთლები აყენებს, რომლებიც სააქაოს მიცვალებულთათვის ენთება. არის მასალა იმის შესახებ რომ საიქიოს თავისი მანათობელი მზე აქვს“(79,19,21).

ზემოაღნიშნული ქართული რწმენა-წარმოდგენა საიქიო ცხოვრებაზე, პარალელს პოულობს სხვა კულტურებთან. გავიხსენოთ ძველი ეგვიპტური რწმენა-წარმოდგენები, რომლის თანახმადაც, „სამოთხის ექვივალენტს წარმოადგენდა „**იალუს მინდვრები**“. საბოლოო ნეტარების მიღწევა შეეძლო მხოლოდ იმას, ვინც უცოდველად და კეთილად გაატარა დედამიწაზე ცხოვრების წლები. მიცვალებული წარსდგებოდა თავად ოსირისის წინაშე. იგი გარშემორტყმული იყო მიცვალებულთა სამყაროს 42 დემონით. იქვე იყო **ანუბისი – ძაღლთაიანი ღვთაება**, რომელსაც მიცვალებული იალუს მინდვრებში გადაჰყავდა. აქ მიცვალებული წარმოთქვამდა თავისი უცოდველობის დამამტკიცებელ სიტყვას, „ცოდვების უარყოფის“ სიტყვას, რის შემდეგაც მისი სიმართლის შესამოწმებლად, სიმართლისა და წესრიგის ქაღალდითი მატიწონიდა მის გულს, რომელსაც **ფრინველის ბუმბული არ უნდა გადაეწონა**, წინააღმდეგ შემთხვევაში მას ერთ-ერთი დემონი შთანთქავდა“(108,128).

გვიქრობ, ქართულ-ეგვიპტური მითოლოგიური ხედვები ბევრგან ემთხვევა: უპირველეს ყოვლისა, მიცვალებულთა სულის გადამყვანი **ანუბისი** სწორედ „**ძაღლის თაიანია**“, რაც მოგვაგონებს „სულეთის ციხის“ **მცველ ძაღლებს**. აქაც „სულეთი“ მწვანე მინდორთანაა ასოცირებული; ოსირისი 42 დემონით გვახსენებს „ციხის დარაჯს“ და იმ „ბჭეებს“, რომლებიც სულს სჯიან. „**ფრინველის ბუმბულით**“ გარდაცვლილის „გულის აწონვა“ ერთგვარად

უახლოვდება „ბეწვის ხიდის“ გავლის მოტივს, სადაც იმავე პრინციპით, ცოდვა-მაღლის განკითხვა ხდება.

ბერძნული მითოლოგიის თანახმად, მიწისქვეშა ჰადესის მცველი ასევე უზარმაზარი მგელ/ძაღლი – **კერბეროსია**: „სამთავიანი ძაღლია ჰადესის მცველი **კერბეროსი**, სხეული გველებით აქვს დაფარული და კუდიც გველისა აქვს, ვეებერთელა ენაგადმოგდებული ხახებიდან კი შხამიანი ნერწყვი ჩამოსდის“(19, 57). საინტერესოა, რომ ძაღლისთვის პურის გადაგდების მოტივი, კერბეროსთანაც გვხვდება, რასაც აღნიშნავს ნ. აბაკელია: „იმერეთში, ჩვენს მიერ (1989 წელს) დაფიქსირებულ იქნა საინტერესო ტერმინი „მეკრე-მებაჟე“. ეს არის განსაკუთრებული ფორმისა და ზომის რიტუალური პური, რომელსაც მიცვალებულისთვის განკუთვნილ სხვა პურებთან ერთად აცხობდნენ. ეს სახელი ერთდროულად გულისხმობს მეკრეს – მეკარეს (კარში მდგომს, საიქიოს კარში მდგომს) და მებაჟესაც (ბაჟის მიმდებს). ეს პური ძაღლის პურს უნდა გულისხმობდეს, რათა მან დაინდოს მიცვალებული. გავისხენოთ ჰერაკლეს მოგზაურობა საიქიოში, სადაც მან თაფლის ნამცხვრით დააშოშმინა კერბერი“(2,77).

საკითხთან დაკავშირებით, ასევე საინტერესოა კერბეროსთან ახლოს მდგომი ეტრუსკული ხთონური ღვთაება – **ველთა**, რომელიც მგლის სახითაა წარმოდგენილი: „მ. პალოტინო **ველთას მინდვრების გენიად წარმოგვიდგენს**, ხოლო ფრ. მესერშიდტი ამ ეტრუსკული ღემონის გამოსახულებას რამდენიმე ურნახეც კი ხედავს, სადაც ჩანს ერთგან მგელთავიანი, **ხოლო მეორეგან მგლის ნიღბიანი და გველებიანი, მიწიდან ამომავალი ღვთაება“(49,71).**

მგლის ხთონური კულტი თავს იჩენს სამეგრელოს ფოლკლორში დადასტურებული ავსულების – **მზაკვრების სახეში, რომლებიც მგელზე ამხედრებულები დათარეშობენ**, ხოლო მათ დასათრგუნად მოსახლეობა ცეცხლს მიმართავს: „მზაკვრებს ყველაზე მეტი საქმე ჭეჭეთობა ღამეს აქვთ. ჭეჭეთობა აგვისტოს თვეშია. იმ საღამოს ყველა ცეცხლს დაანთებს და ზედ გადაახტება. ე.ი. მზაკვრებს წვავენ. იმ საღამოს **მზაკვრები მგლებზე ზიან**. ჯაშვიდუში ლაგამი აქვთ ამოდებული. ამოსაკრავიც ჯაშვიდუსა აქვთ, დაშლიგინობენ. იკრიბებიან **ტაბაკონაზე**. აქ ინაწილებენ საქმეს – ვინ სად და რა გააკეთოს. ჭეჭეთობა ღამეს დილაამდე დარბიან და დათარეშობენ“(101,99). ამასთანავე, „ტაბაკონა – მთაა მარტვილის რაიონში, რომლის ღრმულში მარად ბებერი ბოროტი არსება, მზაკვართა მეთაური როკაპია დავანებული. **როკაპი ჰეკატეს**

ტიპოლოგიური სახესხვაობაა, ჭეჭეთობა ღამეს ტაბაკონზე იმართებოდა მზაკვართა შეკრება, სერობა“(იქვე).

გერმანულ მითოლოგიაში საინტერესო კუთხით გვხვდება **მგელზე ამხედრებული ჯადოქრის, ჰიროკინის** მითოსური სახე, რომელიც მზე-ღმერთის ბაღდერის დამკრძალავ რიტუალს ასრულებს: ღმერთების რჩეული ბაღდერი უწყველადი იყო. დედამიწაზე ყოველმა არსმა შეჰფიცა მას, რომ არაფერს ავნებდა. ფიცის დროს, მხოლოდ ფითრის სუსტი ბუჩქი არ იქნა მხედველობაში მიღებული, რითაც ისარგებლა ბოროტმა ღმერთმა ლოკიმ; მან ფითრის ტოტი მოტეხა, ისარივით წაუმახა თავი და ბრმა ღმერთს, ჰოდერს ასროლინა ბაღდერის მისამართით. სინათლის ღმერთი გულგანგმირული დაეცა(29,80,82). ბაღდერის ნეშტი ზღვაში უნდა გაეშვათ და დაეწვათ, თუმცა ამის გაკეთება ღმერთებმა ვერ შეძლეს: „თორის ღონეც საკმარისი არ აღმოჩნდა რომ ბაღდერის ნეშტი ტალღებისათვის მიენდოთ. მაშინ თორმა ურო აღმოსავლეთისაკენ შემართა და შესძახა: „ჰიროკინ, თურსთა ჯადოქარო, გამოჩნდი!“ გამოჩნდა საშინელი ჯადოქარი, მგელზე ამხედრებულს სადავეების ნაცვლად გველი ეჭირა. ღიაცი მგლიდან გადმოხტა. ოთხმა ვაჟკაცმა მგელი შებოჭა. ჰიროკინმა კი გემს უბიძგა და ზღვაში შეაცურა, საგორებლიდან ცეცხლის ალი გამოვარდა. თორმა მოკვლა დაუპირა უხეშობისთვის, მაგრამ ჯადოქარი მგელს მოახტა და გაუჩინარდა“(29,83).

მგელ-ძაღლის ხთონური კულტი მუდავნდება მზე-ჰელიოსის გრძნეული ქალიშვილის **კირკეს** მითოსურ სახეში, რომლის ეზოშიც ჰომეროსის გადმოცემით „ნებივრად წამოწოლილიყვნენ ქალღმერთის ჯადო-წამლით განხიბული მგლები და ლომები“(122,164).

მოვიგონოთ კოლხურ სამყაროსთან დაკავშირებული, მცირეაზიური წარმოშობის, კიდევ ერთი დვთაება – **ჰეკატე**, რომელიც სამსახოვანია, ხოლო მის ზომორფულ სიმბოლოთაგან მეტწილად **მგელ-ძაღლი** და **გველი** ფიგურირებს: „თმებში გველებითა და ორი ანთებული ჩირადნით ხელში საფლავეს შორის დაძრწის ღამეული მოჩვენებების, ზმანებებისა და ჯადოქრობის ქალღმერთი ჰეკატე, ტიტან პერსესისა და ასტერიეს ასული. ძაღლების ხროვა დაჰყვება ჰეკატეს უკან. ურანოსისგან და ზევსისგან მინიჭებულ უდიდეს ძალაუფლებას ფლობს ჰეკატე. იგი მონაწილეობს დედამიწის, ზღვის, მიწისქვეშეთის თუ ცის საქმეთა გადაწყვეტაში და ყველანი, მოკვდავნი და ღმერთები, პირველ რიგში კი ზევსი, მიაგებენ პატივს ამ ძლევამოსილ ქალღმერთს. სამი გზის გასაყარის ქალღმერთია ჰეკატე. აქვე,

გზაჯვარედინებზე დგამენ ხოლმე მის სამსხეულიანსა და სამსახოვან ქანდაკებებს, სამ გზას რომ გაჰყურებენ. მოკვდავები მას მსხვერპლად სწირავენ ძაღლებს, რათა ქაღალდმერთმა ისინი ჯადოქრებისა და გრძნეულებისგან დაიცვას“(19,56).

ამრიგად, ჰეკატეს „სამსახოვნება“ სათავეს უნდა იღებდეს „სამივე სკნელთან“ მისი კავშირიდან, რის გამოც იგი ფლობს განსაკუთრებულ მაგიურ თვისებებს. ნიშანდობლივია, რომ ამ ღვთაების ფუნქციები მარტო ჯადოსნობითა და ავისმოსურნე სიზმრებით არ შემოიფარგლებოდა; მისი „სამსახოვნებით“ ხაზგასმული უნდა იყოს ამ ღვთაების შესაძლებლობების გაცილებით ფართო არეალი. მართლაც, „არ არის არცერთი მნიშვნელოვანი მხარე მოკვდავთა და უკვდავთა მოღვაწეობისა, რომ ჰეკატეს მასში წილი არ ჰქონდეს. იგი მფარველობს ნადირობას, მწყემსვას, ცხენთა მოშენებას, ადამიანთა მოღვაწეობას, სასამართლოს, სახალხო კრებებს, კამათში შერკინებას თუ ომებში მონაწილეობას, ბავშვებსა და ყრმებს“(21,22).

ღვთაება ჰეკატეს მცირეაზიური წარმომავლობის გათვალისწინებით, ძალზედ საყურადღებო უნდა იყოს ამ ღვთაების კავშირი კოლხურ სამყაროსთანაც: „იასონზე ესოდენ შეყვარებულმა მედეამ აღუთქვა ქალკიოპეს, რომ დილით ადრე ჰეკატეს ტაძრისაკენ გაემართებოდა და ხართა მომაჯადოებელ წამალს მიაწვდიდა უცხოელს. მართლაც, მედეამ დათქმულ დროს ყუთიდან ამოიღო წამალი, რომელსაც პრომეთეს წამალს უწოდებდნენ. მას საოცარი თვისება ჰქონდა. თუკი ჰეკატეს, დედისერთა ქალწულ ღვთაებას მოიღმობიერებდა ვინმე და ამ წამლით დაიხეღდა სხეულს, იგი იარაღისთვისაც და ცეცხლისთვისაც უვნებელი გახდებოდა“(17,32).

ამრიგად, მგელ-ძაღლისა და გველის ზომორფული სიმბოლიკა ვლინდება სამსახოვანი ჰეკატეს სახეში, რომლის „სამსახოვნებაც“ გვაფიქრებინებს, რომ მისი ფუნქციებიც ასევე მრავალპლასტოვანი შეიძლება ყოფილიყო. ნათქვამთან დაკავშირებით, მოვიგონოთ, რომ კვერთხი „სამთავიანი ძაღლის“ გამოსახულებით, როგორც სამეფო ძალაუფლების ინსიგნია, გვხვდება შუმერთა მეფის – გუდეას ატრიბუტიკაში. შუმერთა მეფის კვერთხში, სიმბოლიზირებული შეიძლება იყოს სკნელთა კავშირი, რასაც ასევე განასახიერებდა „სამყაროს ღერძთან“ (axis mundis) ასოცირებული მარადმწვანე კედარის ხე, რასთანაც საკუთარ თავს აიგივებდნენ შუმერთა მეფე-ქურუმები; კვერთხზე გამოსახული „სამთავა ძაღლი“ კი მიმანიშნებელია იმისა, რომ მგელ-ძაღლის კულტი სამივე სკნელთანაა დაკავშირებული და შესაბამისად, ხოთონური ასპექტის გარდა,

გააჩნია გამანაყოფიერებელი ძალაც, რისი გარანტიც უმაღლესი ხელისუფალი იყო. დაბოლოს, სკნელთა სიმბოლური კავშირი მოცემულია ქართველთა მითოსური ძაღლის – ყურშას სახეში, რომელიც ერთდროულად ციურიც არის და ხოთნურიც, შესაბამისად, ერთდროულად სიკეთისა და უბედურების მომტანიც. ის „ბედისმწერალი“ ძაღლია. ნიშანდობლივია, რომ ყურშა, როგორც სკნელთა მაკავშირებელი, ნაყოფიერების მომტანიცაა საგაზაფხულო დღეობათა ციკლში, რაც ასევე განპირობებულია იმითაც, რომ მისი დაბადება მარადმწვანე „სიცოცხლის ხის“ მოტივებს ეჯაჭვება. ნიშანდობლივია ისიც, რომ ყურშასთან დაკავშირებულ სამონადირეო მოტივებში, კლდე, სადაც მითიური მონადირის დაღუპვის სცენა თამაშდება, ისევე როგორც „ორმო, უფსკრული, გამოქვაბული და სხვ. (რომელსაც ქალური კონოტაცია აქვს) ერთ სემანტიკურ ველში თავსდება და **სიკვდილისა და კვლავდაბადების ადგილს და მოტივს უკავშირდება**“(2,78), ხოლო ყურშას სასიმღერო, საწესო-საფერხულო შესრულება, დაკავშირებული ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ციკლთან, სწორედ სიკვდილისა და კვლავ დაბადების მარადიულ წრე-ბრუნვას გულისხმობს.

როგორც უკვე აღინიშნა, ყურშა ციური წარმომავლობისაა, მას ორბი ან შევარდენი შობს და შემდეგ მიწაზე გადმოაგდებს. მისი „ოქროს ყურ-ტუჩი“ ასევე ციურ-ღვთაებრივ წარმომავლობაზე უნდა მიუთითებდეს, ხოლო „გველის წარბები“ და შავი შეფერილობა უკვე ხოთნურ ასპექტზე მიგვანიშნებს. ყურშასადმი მიძღვნილი საწესო ლექსი კი ადრე გაზაფხულზე წარმოითქმებოდა და დაკავშირებული იყო ქალურ საწყისთან და მარადმწვანე „სიცოცხლის ხის“ მოტივებთან. შევნიშნავ, რომ ზოგადად, ქართული მითო-ფოლკლორული მასალა აგლენს მდებრობითი ღვთაებების კავშირს (მაგ. ნადირთღვთაება დალის სახე) მგელ-ძაღლის კულტთან, რაც თავის მხრივ, ასახულია ჰეკატეს მითოსურ სახეშიც. საკითხთან დაკავშირებით, ნ. აბაკელია შენიშნავს: „ქართულ ტრადიციაში ძაღლთან მჭიდროდაა დაკავშირებული ღამის მოჩვენებებისა და ფანტომების ღვთაება, მონადირეობის ქალღვთაება დალი და კორინთოს პატარძალი, ყოველნაირი ჯადოსნობისა და ჯადოქრობის დედა – მედეა, თავისი მფარველი ქალღვთაება ჰეკატეი. ამ უკანასკნელის სიმბოლოებია გასაღები (ფაუსტის II-ე ნაწილსი - „ღედები“, გასაღები ეკუთვნის ჰეკატეს, როგორც ჰადესის მცველსა და ღვთაებრივ ფსიქოპომპს), მათრახი (შიშის მომგვრელი დედის ატრიბუტი), სატევარი და ლამპარი (გავიხსენოთ, რომ მას ეწირებოდა ძაღლები; იგი გამოდიოდა ღამით გზაჯვარედინებზე ძაღლებით და სხვ. გავიხსენოთ იასონის მიერ ჩატარებული მსხვერპლშეწირვა მდინარის პირას,

დამით ჰეკატესათვის“(2,78). ავტორი ასევე გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ დალი, წყლის დედა, მედეა და სხვ. დიდი დედა ღვთაების ან მისი ძალებისა და ასპექტების მიხედვით, ურიცხვ ნუმინად დაყოფილი ქალღვთაების სახეებს წარმოადგენენ, ხოლო კლდეზე დაღუპული მონადირის სახე ამასთანავე გვიჩვენებს ქალღვთაება დალის კიდევ ერთ ასპექტს. იგი გვევლინება მოჩვენებებისა და ფანტომების, ღამის სასტიკ ღვთაებად, რომელიც ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ქვესკნელის, სიკვდილის ქალღვთაების ერთ-ერთ გამოვლინებას წარმოადგენს (იქვე).

მგელ-ძაღლის სიმბოლო დაკავშირებული აღმოჩნდა ასევე სამჭედლო საქმესთან, რაც ალბათ ამ კულტის მზიურ-ცეცხლოვანი ხასიათითაა განპირობებული. სამჭედლო საქმე საკრალურად ითვლებოდა ქართველურ ტომებში: “აფხაზეთში სამჭედლოსა და მჭედლებს იგივე მნიშვნელობა აქვთ, რაც მორწმუნე ქრისტიანთათვის საყდარსა და მღვდელს. ქრისტიანული საქართველო მჭედელსა და მღვდელს აიგივებდა: **“დიდი ცოდნის ამღებელი ჯერ მჭედელი, შემდეგ მღვდელი”**”(5,111). აქედან გამომდინარეა, რომ ქრისტიანობის დადგომის შემდეგ, სამჭედლო საქმე წმ. გიორგიმ შეითავსა. წმინდანის როგორც “მჭედელთა მფარველის” სახეში შერწყმულია მგლის სიმბოლური სახეც, რისი დასტურიცაა ქართული ხალხური ლექსი „**ქაჯავეთ რად იარები**“:

„–ქაჯავეთ რად იარები,
გიორგივ, მგელთა ფერაო.
–ვალი მიკიდავ, ვალსა ვთხოვ,
რას მკითხავ ქრისტის დედაო.
სინას შჭედს ქაჯთა მჭედელი,
მივასწრევ წურვაზედაო:
ქურთემულ მაუგლეჯივ,
ცხენი შავაგდი ზედაო;
ქაჯთა მჭედელმა ხელ-კვერი
ცხენს მიცა ბეჭებზედაო“(98,116).

სამჭედლო საქმეს განაგებს ქართველთა წარმართული ღვთაება – პირქუში. იგი მგელაიშვილია, რაც ღვთაების მგლის სიმბოლოსთან კავშირზე მიუთითებს. ღვთაებად “გარდასახვამდე” პირქუში ჩვეულებრივი მოკვდავი

ყოფილა, ოღონდ ნაწილიანი, როცა დაიძინებდა მხრებშუა შუქი ამოუვიდოდა. ძალიან ღამაში ყოფილა პირქუში, **მზესავით მანათობელი**. ქალები მოსვენებას არ აძლევდნენ, ამიტომაც შეევედრა მორიგე ღმერთს, თავი რომ წმიდად დაეცვა მისთვის ფიზიკური სილამაზე წაერთმია. ბოლოს პირქუშს **გრდემლზე დაეწერება თავისი სიკვდილის დღე**. ვინაიდან წმინდა კაცი იყო ამიტომ სიკვდილის შემდეგ ღვთიშვილად იქცა. მისი ზედწოდებებია: „ლეკურთას მობურთალი“, „ცეცხლისალიანი“(46,152). საინტერესოა, რომ პირქუში კოჭლია, ისევე როგორც ბერძენთა მჭედლობის ღვთაება ჰეფესტო: „მ. ჩიქოვანს მოჰყავს მის მიერვე ჩაწერილი მასალა პირქუშის მჭედლობაზე და წერს: გადმოცემით პირქუში მჭედელი იყო კოჭლი კაცი, პირქუშს ყველაზე ადრე გამოუჭედია სახნისი, ცული, წალდი და სხვა რკინეული“(5,109). ის, რომ „ჰეფესტო დაბადებით ხეიბარია, მითოლოგიურ და რეალისტურ გამართლებას პოულობს. აქ ასახულია ხალხის წარმოდგენა: განსაკუთრებული ნიჭით დაჯილდოებული უნდა იყოს რაიმე ნიშნით გამორჩეული“(5,158). თუკი იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ პირქუშმა საკუთარი ფიზიკური სილამაზე პრაქტიკულად „შესწირა“ მჭედლობის ღვთაებრივი ცოდნის მიღებას, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ როგორც პირქუშის, ასევე ჰეფესტოს „კოჭლობით“, ანუ ფიზიკური ასპექტის ერთგვარი „დაქვეითებით“ წინა პლანზეა წამოწეული ღვთაებათა მენტალური ასპექტი.

სამჭედლო საქმესთანაა დაკავშირებული ამირანის ხალხური ეპოსიც, რომელშიც მგელ-ძაღლის სიმბოლოს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. სანამ უშუალოდ სამჭედლო საკითხს შევეხებით, მოვიგონოთ, რომ ამირანი „მგლის მუხლითაა“ დაჯილდოებული, რითაც ხაზგასმულია მისი ვაჟკაცობა და შეუპოვრობა და გამორიცხული არაა სამჭედლო საქმესთან მისი კავშირიც:

„...თორმეტი მთა გადიარეს, მეცამეტე – ალგეთისნი.
 უცხო მთაზე კოშკი ნახეს, ანაგები ბროლის ქვისი;
 სამი დღე-ღამე უარეს, ვერ იპოვეს კარი მისი.
**სადაც, რომ მზემ პირი მოჰკრა, ამირანმა – მუხლი მგლისი,
 კოშკმა პირი იქ გაიღო, იქ შეება კარი მისი“(105,161).**

ამირანის კავშირი მგელ-ძაღლის სოლარულ სიმბოლოსთან სავსებით ბუნებრივად წარმოგვიდგება, თუკი მოვიგონებთ იმ ფაქტს, რომ თავად ღვთაებრივი გმირი ამირანი მზესთანაა მჭიდროდ დაკავშირებული. ამის

დასტურია თუნდაც ამირანის ეპოსის სასიმღერო, საფერხულო შესრულების რაჭული ვერსია:

„ადგა ამირან წავიდა, სად ქალი კამარი არი.

ციხისა ძირას ჩამოხტა ამირან ორი ძმიანი,

ციხეს შუქი შეაყენა, ვითარ ცხოველი მზე არი.

კამარ ფანჯარა გააღო, მსგავსად ეგონა მზე არი.

კამარ ეხვევის ამირანს, თავგადაშლილი თმიანი“(105,171).

ამირანის ეპოსი მგელ-ძაღლის სიმბოლოსთან სხვა მხრივაც ავლენს კავშირს: „სვანეთში დღემდე არსებობს საფერხისო ლექსი, რომელშიც მოთხრობილია შემდეგი ეპიზოდი: მაღალ თეთრ კლდეში დალი მშობიარობს, ძირს მგელი უცდის. ქაღალდის ბავშვი გადმოუვარდა, მგელმა პირი დასტაცა და ტყისკენ გააქანა. ამას ქედიდან თვალი მოჰკრა სახელოვანმა მონადირემ მეფისამ. იგი მგელს დაეწია, მხეცი მოჰკლა და ბავშვი წაართვა, მგლის ტყავი კი წელზე შემოიკრა. დალი შვილის დაკარგვას მოთქვამს. კეთილმა მეფის მონადირემ ჩვილი ყრმა დედას მიუყვანა. დედის სიხარულს საზღვარი არა აქვს“(105,65). სვანურ ამ გადმოცემაში, დამოწმებული ციტატის ავტორი, მ. ჩიქოვანი, მონადირის მგლის ტყავით შემოსვის ეპიზოდს, თრიალეთის ცნობილი საკულტო თასის მითო-სიუჟეტურ ქარგას უკავშირებს (იქვე).

დავუბრუნდეთ ამირანის კავშირს სამჭედლო საქმესთან. ერთ-ერთი ვერსიით ამირანს მჭედელი ეხმარება ყამარის მოსაპოვებლად. მჭედელი სათამაშო „ცეგებს“ ამზადებს ყამარისთვის, ყამარი ნაწნავებს ჩამოუშვებს და ააქვს კოშკში. ამირანი მჭედელს სთხოვს ერთ-ერთ ცეგში ჩატედას, თან ახსენებს, რომ სპილენძისაა და ცეცხლში არ დაიწვება; ამასთანავე, ყამარის ქვეყანაში მისული ამირანი პირველ რიგში მჭედელთან მიდის და საუბარს უმართავს, ვინაიდან მას ზოგადად მჭედლებთან მეგობრობა აკავშირებს. სვანური თქმულება ამირანის ახალ თვისებას გვამცნობს: **გმირი სპილენძისაა და ჭედვის ატანა შეუძლია(105,74,194).**

ნიშანდობლივია ისიც, რომ „ამირანის ხმლის ჭედვაში კოსმიური ძალებიც იქნა ჩაბმული“(იქვე). ამირანი ნიშნის მოგებით ეუბნება საკუთარ ძმას:

„მაშინ სად იყავ შავ ბადრო, როცა ჩემ ხმალი წრთებოდა?

ცა ჭექლა, მიწა გრგვინავდა, სამჭედლო ექანებოდა,

მჭედლები – მემჭედურები ერთმანეთს ეფარებოდა!“ (105,194).

ბეგრი ცდის შემდეგ, ამირანისთვის „მჭედელმა ცხრა ფუთიანი ხმალი გაჭედა, გამოაწროთ და გამოდგა“(105,73). ამრიგად, იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ამირანის „ცხრა ფუთიანი“ ხმალიც, მისი ღვთაებრივი პატრონის დარად, მზიური ნიშნითაა დალდასმული. ჭექა-ქუხილის „თანხლებით“ საკრალური ხმლის ჭედვას ვფიქრობ, ღრმა მითო-რელიგიური საფუძვლები უნდა გააჩნდეს. თუკი მოვიგონებთ, რომ ინდურ მითოლოგიაში „მზისა და ცეცხლის ღვთაება აგნი იშვა წყალში, როგორც ჭექა-ქუხილი, საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ამირანის მზიური „ცხრაფუთიანი ხმლის“ წროთობაც დაკავშირებული უნდა იყოს კოსმიურ წყლებში მზის დაბადების მითოლოგიასთან. ნიშანდობლივია, რომ ქართველთა წარმართული ღმერთის არმაზის მახვილიც ელვასავითაა: „აქვნდა ხმალი ბრწყინვალე, ვითარცა ელვა, და იქცეოდა ხელთა შინა“(93,89).

თუკი ხმალი ღვთის სიტყვის სიმბოლოა: „და აიღეთ გადარჩენის ჩაჩქანი და სულის მახვილი, რომელიც არის ღმერთის სიტყვა“(ახალი აღთქმა, ეფესელთა მიმართ 6:17), ხომ არ შეიძლება გამოვთქვათ ვარაუდი, რომ ამირანი, რომელიც ალმასის ხმლით ფატრავს შავ გველეშაპს, ხელმეორედ იბადება არა მხოლოდ როგორც „მზე“, არამედ როგორც „ღვთის სიტყვა“, იმის გათვალისწინებით, რომ „იონას გამოსვლა ვეშაპის მუცლიდან ალეგორიულად მოასწავებს ღვთის სიტყვის დაბადებას ქალწულის მუცლიდან“(45,106). შესაბამისად, ამირანის უნარი დევების „ხმით დახოცვისა“(105,307), შეიძლება კიდევ ერთხელ გვახსენებდეს, რომ „სიტყვა“ და „მახვილი“ თანაბარი ძალის მითო-რელიგიური ხატ-სიმბოლოებია.

თუკი ამირანის ხმლის ჭედვის პროცესი ჭექა-ქუხილთანაა დაკავშირებული, ეპოსში ბუნებრივად ერთვება დარ-ავდართან დაკავშირებული მითოსური სიუჟეტი. ამასთან დაკავშირებით, ი. სურგულაძე საინტერესოდ შენიშნავს, რომ ამირანის „საცრის ტოლა“ თვალები, ამინდის ღვთაების მეტაფორული გადმოცემაა: „თუ გავითვალისწინებთ, რომ საბას განმარტებით „ღუარი ეწოდება წყალსა წვიმისასა“, მაშინ გამოთქმაში „ცრემლის ღვარი“, ცრემლი წვიმასთან არის გაიგივებული. გამოდის, რომ „ცრემლის ღვარი“ იგივე ცრემლის წვიმაა, რომელიც ასევე მიღებული გამოთქმაა ქართულში. ამ გამოთქმათა მიხედვით, თვალს ენიჭება წვიმის წყლის სათავის, მისი პირველგამომწვევის მნიშვნელობა, ხოლო „საცრის ტოლა“ თვალი საავდროდ გამზადებულ სახეზე, ამინდის ღვთაების მრისხანების, გავდრების სურათის მეტაფორული გადმოცემაა, რომელიც მითოსისა და მისი შესაბამისი რელიგიური

წარმოდგენების მიხედვით არის აგებული. ამიტომ, გასაგები ხდება, თუ რატომ არის ამირანის თვალები მაინცდამაინც საცრის ტოლი და არა სხვა რამ მრგვალი საგნისა. საქართველოში, წყალთან და სისველესთან ბევრი ადგილობრივი ღვთაება იყო დაკავშირებული. „მოვიდა თავის ნიაღვარსა, დაანთო დიდი ალიო“, ნათქვამია ერთ ტექსტში ხახმატის ჯვრის, გიორგის შესახებ. თავისი სადგომი ადგილით წყალთან დაკავშირებული ჩანან გიორგი წყაროსთავისაი, მიქიელ წყალშუისაი, გიორგი ნაღვარმშვენიერი, ნაღვარში მებურთალი. ამ ეპითეტების მიხედვით, აღნიშნული ღვთაებები წყაროს თავში ან ნაპირას დგანან, ანუ წყარო მათი სადგომი ადგილია. მიგვაჩნია, რომ წყაროს სათავე, ე.ი. მისი “წყაროს თვალი” თავიდან ღვთაების ცრემლთან უნდა ყოფილიყო ასოცირებული, მით უფრო რომ ასეთი წარმოდგენები ბუნებრივი და დამახასიათებელია ადრესამიწათმოქმედო კულტებისათვის. ამასთანავე შემოთავაზებული გააზრება სრულ თანხმობაშია ქართველთა წარმოდგენებთან ღვთაებათა შესახებ, სადაც ხაზგასმულია მათი კავშირი ცეცხლთან, სამჭედლო საქმესთან, იარაღებთან, საცერთან, საწყაროსთან, საქონელთან, საგანგებოდ აღინიშნება მათი პირქუშობა და პირღრუბლიანობა“ (85,251).

ამრიგად, ამირანის „საცრისოდენა თვალები“ და ის ფაქტი, რომ ის ჰგავს “შავსა ღრუბელსა საავდროდ გამზადებულსა“(85,314), მას ამინდის ღვთაებასთან აკავშირებს, რომელსაც არა მარტო დარ-ავდრის დარეგულირება ევალებოდა, არამედ ზოგადად ქვეყნის ნაყოფიერება და დოვლათი. ამასვე უნდა მიუთითებდეს ამინდის ღვთაება ღაზარეს ფალიური ხასიათი და მისი ზედწოდება – კოტი-კოტია, რითაც მისი ფალიურობაა ხაზგასმული (85,242). შესაბამისად, „საავდროდ გამზადებული სახე“ ნაყოფიერების მომასწავებელიცაა, ვინაიდან ჭექა-ქუხილი წარმოდგენს წყლისა და ცეცხლის საკრალურ კავშირს, კოსმიურ წყლებში „მზის დაბადების“ მითოსურ ხატებას, „ღვთის სიტყვის“ გამოვლინებას, რასაც გამანაყოფიერებელი ძალები ენიჭება, ზუსტად ისე, როგორც ეს მოცემულია ღვთაება ენქის შუემერულ ტექსტში, რომელსაც ერთხელ კიდევ დავიმოწმებთ:

„სიტყვა ჩემი ცას მისწვდება –
და სიუხვის წვიმა იწვიმებს ციდან;
მიწას მისწვდება –
და მცენარეული გაჩნდება მიწად;
ამწვანებულ ყანას მისწვდება –

„...“ (12, 41).

ახლა ყურადღება მივაქციოთ იმას, რომ ჭექა-ქუხილი წმ. გიორგის კულტანაცაა დაკავშირებული. ის ღვთაების ერთ-ერთი ინსიგნიაა, რომლის მეშვეობითაც, და ეს მეტად საგულისხმო ფაქტია, ხდებოდა მის მსახურ ყმათა შერჩევა: „...“ (3,21).

ამრიგად, თუკი გავითვალისწინებთ, რომ მახლა ფალიანი სეთის წმ. გიორგის ეკლესიის მსახური იყო, ნათელი ეფინება იმასაც, თუ რატომ მოჰყვა მის გარდაცვალებას საშინელი ჭექა-ქუხილი. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ასევე მისი დაკრძალვა სპილენძის კუბოთი, თუკი მოვიგონებთ, რომ სპილენძი დაკავშირებულია სულეთთან, „დამის მზის“ მისტერიებთან, რასთანაც კავშირში იქნებოდა ასევე დროშაზე გამოსახული საკულტო – მგელიც. მართალია, მას ძირითადად გამანაყოფიერებელი ფუნქციები ენიჭებოდა, მაგრამ მოვიგონოთ ისიც, რომ ნაყოფიერებაც, თავისი არსით, ხოთნურ სამყაროს უკავშირდება, ვინაიდან ემორჩილება სიკვდილისა და კვლავ დაბადების მარადიულ ციკლს.

თუკი წმ. გიორგი სამჭედლო საქმის მფარველიცაა, აღნიშნულიც, შესაძლოა მისი ჭექა-ქუხილთან კავშირითაც ყოფილიყო გამოწვეული. ყურადღება მივაქციოთ იმასაც, რომ ამ კონკრეტულ ამბლუაში, ღვთაება მგელთანაა ასოცირებული: „ქაჯავეთ რად იარები, გიორგიე, მგელთა ფერაო“, ისევე როგორც მჭედლობასთან დაკავშირებული ამირანის მუდმივ თანამგზავრად ერთგული ყურშა გვევლინება, რომლის მითიური ორეული სწორედ „ჭექა-ქუხილის ხმითაა“ დაჯილდოვებული.

საკითხთან დაკავშირებით, საინტერესოა ცნობილი ოსი მეცნიერის, ვ. აბაევის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ რომაელთა ცეცხლისა და სამჭედლო საქმის ღვთაება – ვულკანუსის სახელწოდება შეიძლება წარმოსდგებოდეს „მგლის“ აღმნიშვნელი ძველინდური სიტყვისგან: „ვრკა“, იმის გათვალისწინებით, რომ: „...“ (1,593).

საკითხთან დაკავშირებით, მხედველობაშია ასევე მისაღები ვ. ივანოვის მოსაზრებაც, იმის შესახებ, რომ „...□□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□ □□□□□□ □□ □□□□ □□□□ □□□□□“ (42,157). სხვათაშორის, აღნიშნულ ცნობას ეხმიანება ქართული ხალხური ლექსი „დაბარება ველს წასულს“, რომელშიც „ხმალი“ მეტაფორულად „მგელთანაა“ შედარებული:

„ველს წახვალ, ბეწიკაურო, რა გითხრა, რა დაგაბარო?
გეტყვი: ძილს ნუ დაენდობი, – ძილი ვაჟკაცის მკვლელია.
გეტყვი: თოფს ნუ დაენდობი, – ჩახმას ეშმაკის ცხენია.
გეტყვი: ხმალს ნუ დაენდობი, – ხმალი მშიერა მგელია
სადღეოდ გულის მკეთეი, სახვალოდ ღიბუს მთხრელია“ (55,162).

საკითხზე მსჯელობის დასასრულს, მოვიგონოთ კახეთში დადასტურებული რიტუალი, რომელიც ოჯახში ვაჟის შექენასთან იყო დაკავშირებული: „შემოჰქონდათ სპილენძის დიდი ქვაბი, სპილენძი, ლითონი, რომელიც მზის სიმბოლო იყო, მზე კი – სიცოცხლისა. ქვაბში ასხამდნენ მარადიულობის ყველაზე დიდი ინფორმაციის მატარებელი სითხის, სისხლის სიმბოლოს – შავ ღვინოს. ახალშობილს ამ ღვინოში ჩააყოფინებდნენ ტანს ჭიპამდე, ისე რომ მზის წნული (ისევე მზის ანალოგი) ღვინოში მოხვედრილიყო. ქვაბში ჩააგდებდნენ კაუს ან, შესაძლებლობის შემთხვევაში ალმასს, რომ ვაჟკაცს მჭრელი თვალები ჰქონოდა და ძლიერი ყოფილიყო, გარდა ამისა, გაახურებდნენ ცხენის ნალს, ჩაყოფდნენ ღვინოში, ბავშვი მხედარი რომ გამოსულიყო. ქვევრსაც ამ ვაჟის სახელზე ღვინით შეავსებდნენ, სანამ არ იქორწინებდა ქვევრს მანამდე არ გახსნიდნენ. დანაყავდნენ მგლის მუხლს და ფხვნილს შიგნით ყრიდნენ, რომ მგლის მუხლი ჰქონოდა. ამიტომ არის გამოთქმა: „მგლის მუხლი“. გოგონაზეც ანალოგიური რიტუალი სრულდებოდა, მაგრამ აქ იცვლებოდა მინერალები, კაუს ან ალმასის ნაცვლად ქვის ბროლს ხმარობდნენ – რომ გოგონას სისუფთავისა და სისპეტაკის ინფორმაცია მიეღო“ (60,6).

ამრიგად, რიტუალში გამოყენებული ატრიბუტები - სპილენძის ჯამი, შიგ ჩასხმული ღვინოცა და „მგლის მუხლიც“, დაკავშირებული უნდა იყოს საკულტო „მზესთან“, რომელიც სიცოცხლისა და ნაყოფიერების მომცემი იყო. „მგლის მუხლით“ დალოცვა კი, რითაც დაჯილდოვებულია ჩვენი ღვთაებრივი,

„შუბლზიანი“ გმირი ამირანი და რაც ძალისა და ვაჟკაცობის სიმბოლოდ აღიქმება, ქართველთა წინაპრებში მგელ-ძაღლის სიმბოლოს სიძველისა და მნიშვნელობის კიდევ ერთი გამოვლინებაა.

მგელ-ძაღლის სიმბოლოს განსაკუთრებულ სიძველეს და მნიშვნელობას საქართველოში ხაზს უსვამს მგლის აღმნიშვნელი სახელის წარმოჩენა ქართველთა როგორც ადგილობრივ, ასევე უცხოურ სახელწოდებებში, კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს, იბერიის ძველსპარსული სახელწოდებები. აღნიშნული გვაფიქრებინებს, რომ მგელ-ძაღლი უძველესი ხატ-სიმბოლოა, დაკავშირებული უძველესს რწმენა-წარმოდგენებთან. ამასვე გვაფიქრებინებს სვანეთში შემორჩენილი „აშანგელო-შაშანგელოს“ რიტუალი, რომლის დროსაც მგლის საწესო, კოლექტიური მკვლელობა სრულდებოდა.

მგელ-ძაღლის სიმბოლო დაკავშირებულია მზესთან და შესაბამისად სოლარულ ღვთაებებთან, რომლებსაც საქართველოში სხვა ფუნქციებთან ერთად ნაყოფიერების ფუნქციებიც აქვთ. ასეთად გვესახება ცეცხლთან, კერასთან დაკავშირებული პერსონაჟები: კვირია, ბერიკა და სხვ., რომლებიც ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ციკლში მონაწილეობენ და რომლებთანაც რაჭაში დაფიქსირებული “ყურმას” მითიური სახეც ასოცირდება.

ყურმას ღვთაებრივი ნიშნები: ოქროს ყურ-ტუჩი, საცრის, ან მთვარის ოდენა თვალები, ჭექა-ქუხილის ხმა დაკავშირებულია ღვთის ნების გამოვლინებასთან, კოსმიური წყლებიდან “მზის დაბადების” მითოლოგემასთან და ღვთის სიტყვის გამოვლინებით კოსმიურ, ქაოსურ წყლებში სამყაროს დაბადებასთან. ვფიქრობთ, კოლხურ ცულებზე გამოსახული გველებისფეხებიანი მგელ-ძაღლი ასევე მიუთითებს ორი სტიქიის: ცეცხლისა და წყლის კავშირზე, რაც ასევე ნაყოფიერების გამოვლინებად გვესახება და კავშირშია სიკვდილისა და კვლავ დაბადების იდეასთან, რომელიც უკავშირდება ქვესკნელური წყლებიდან მზის დაბადების ყოველდღიურ ციკლს, რაც ალეგორიულად დაკავშირებულია კვდომა-გაცოცხლების გამანაყოფიერებელი ძალების მქონე უძველესს ღვთაებებთან.

ასევე განხილულ იქნა მგელ-ძაღლის სიმბოლო ქართულ სამონადირეო ეპოსში. როგორც დამოწმებული მასალიდან ირკვევა, ნადირობა, რომლის საკრალური ასპექტი საქორწილო რიტუალშიც ვლინდება, ბუნების ძალების აღორძინებასთან და ნაყოფიერებასთანაა დაკავშირებული; აღნიშნული დამაჯერებლობას მატებს ჩვენს მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ მითიური მონადირეებისა და მათი თანმხლები ძაღლების არქეტიპული სახეები, ასევე ქართველთა უძველესი სოლარული რწმენა-წარმოდგენებიდან უნდა იღებდეს სათავეს. ამას ისიც გვაფიქრებინებს, რომ ნადირთღვთაების მდედრული კორელატი თანდათან წმინდა გიორგის მზიურ-გამანაყოფიერებელმა კულტმა

ჩაანაცვლა, რომლის მითო-რელიგიურ სახეში მგელ-ძაღლის სიმბოლო ასევე აქტიურად ვლინდება.

სამონადირეო ეპოსი არსობრივად უკავშირდება ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ციკლს და ამ ციკლის მთავარ პერსონაჟებს. ლექსში „ქალსა ვისმე ერქვა შროშანი“ ეს კავშირი ცხადლივ არის მოცემული. ლექსში წარმოდგენილი სიმბოლოები, როგორცაა დედა ღვთაების ბეჭდის თვალი, მარადმწვანე, „სიცოცხლის ხე“, რომლის დუბლკიკატიცაა საკულტო დროშა, მგელ-ძაღლის სიმბოლო და მისი გამოვლენა ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ფერხულებში, კვდომად და აღდგენად ღვთაებებთანაა დაკავშირებული და ერთიან სოლარულ სისტემაშია განხილული. ნაშრომის ამ თავში ასევე გამოვლენილია ხეთურ-ქართული საინტერესო ეთნო-კულტურული პარალელი (იგულისხმება მგლისა და ძაღლის ნიღბების მონაწილეობა ბერიკაობისა და ზოგადად, კვდომა-გაცოცხლების ხალხურ თეატრალიზირებულ სანახაობებში, რაც ბევრ საერთოს პოულობს ანალოგიური ტიპის ხეთურ რიტუალებთან), დაკავშირებული სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიულ ციკლთან და ნაყოფიერებასთან, რასაც თავის მხრივ უკავშირდება თრიალეთის თასზე გამოსახული რელიგიური შინაარსის მქონე კომპოზიცია. ამასთანავე, ყურშას ერთდროულად ციური და ხთონური ასპექტები და მასთან დაკავშირებული საწესო ფერხული „სამივე სკნელთან“ მის წილნაყარობაზე მიუთითებს და ავლენს კავშირს სკნელთა მაკავშირებელ სამყაროსეულ ხესთან – axis mundis-თან.

თრიალეთის თასზე გამოსახული ღვთაებების მგლის ტყავის სამოსელი კიდევ ერთხელ გვახსენებს, რომ მგლის სიმბოლო სამსახოვნებიდან გამომდინარე, ღვთაებებიც, თუ ღვთისშვილებიც შესაბამისად, სამივე სკნელის გამგებლები არიან; სკნელებს შორის მათი გადაადგილება კი ალევორიულად უნდა ასახულიყო ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ციკლში გამართულ სართულებიან ფერხულებში. „სიცოცხლის ხის“ მოტივი, ედემში, იგივე სულეთში დარგული მარადიული ხის ანალოგიაა, რომელიც ბუნებრივად უკავშირდება სკნელთა მაკავშირებელ „სამყაროსეული ხის“ გაგებას. თრიალეთის თასის ზედა ფრიზზე „სიცოცხლის ხესთან“ შორიახლოს მწვეარ-ძაღლების წარმოჩენაც ამ კავშირის კიდევ ერთი გამოხატულებაა.

ნაშრომში წარმოდგენილია მგელ-ძაღლის რიტუალური გამოვლენა ქართული ეთნოლოგიური მასალის მიხედვით. უპირველეს ყოვლისა, განხილულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში დაფიქსირებული „მგელ-ჯიხვარობის“ და „მგელთუქმეობის“ ხალხური რიტუალი, რომელიც მტაცებელი

ცხოველებისგან საქონლის დაცვის მიზნით ტარდებოდა. რიტუალის შემადგენელი კომპონენტების დეტალურმა შესწავლამ, ქართულმა მითოლოგიურმა და ქართლში დაფიქსირებულმა საველე მასალამ (თ. ოჩიაური) გვაჩვენა, რომ ეს რიტუალი ასევე ავლენს მგელ-ძაღლის, როგორც საკრალური ცხოველის მიმართ თაყვანისცემის ელემენტებსაც. მართლაც, თუკი გავითვალისწინებთ მგელ-ძაღლის მეტად საპატიო მისიას „ღმერთთან შუამავლობის“ თვალსაზრისით, ისევე როგორც მის სოლარულ კავშირს მარცვლეულ კულტურებთან და მეტყველებასთან, გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ „მწვერის სალოცავზე“ ნადირთ გამრავლებას ითხოვდნენ, თამამად შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ „მგელთუქმეობის“ რიტუალში, რომელიც ერთი შეხედვით მავნებელი ცხოველებისგან საქონლის დაცვის მიზნით სრულდებოდა, ასევე დავანებულია მგელ-ძაღლის უძველესი, სიმბოლური ასპექტები, რომელიც გულისხმობდა საქონლისა და მარცვლეული კულტურების მფარველობას, ნაყოფიერებას, გამრავლებას, და რაც ყველაზე მთავარია, „ღვთის სიტყვას“, რომელიც თავისი არსით, მზიურ-ფალიკურია და რომელსაც მაგიურ-გამანაყოფიერებელი ძალა აქვს. .

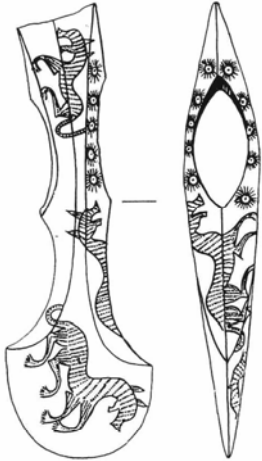
ნაშრომში ასევე განხილულია მგელ-ძაღლის სიმბოლოსთან დაკავშირებული ზემოსვანეთის, სეთის წმ. გიორგის ეკლესიაში დავანებული საწესო დროშა – „ღემის“ სემანტიკური მხარე. უპირველეს ყოვლისა ხაზგასმულია „ღემის“ კავშირი წმ. გიორგის კულტთან. აღინიშნა, რომ ჯგერაგის, წმ. გიორგის კულტი დაკავშირებულია ქართული მითოლოგიის „მზის დაბადების“ ციკლთან და შესაბამისად, მასში ვლინდებიან „მზიური“ კონოტაციის ცხოველები: ცხენი და მგელი და გამორიცხული არაა ასევე „მზიური“ ხასიათის ფრინველებიც: არწივი, ქორი, ორბი და სხვ, რომლებიც მართალია სეთის წმ. გიორგის სადღესასწაულო ციკლში არ ჩანან, მაგრამ თავს იჩენენ მითოსური ძაღლ-ფრინველის „ყურმას“ დაბადების მოტივებში, რომელიც მონადირეობასა და ნაყოფიერებასთან დაკავშირებულ ადრესაგაზაფხულო დღეობათა ციკლს უკავშირდება. ეს ციკლი, თავისი რიტუალებით და სასიმღერო მოტივებით, მითოსურ „სიახლოვეს“ იჩენს სეთის წმ. გიორგის სადღესასწაულო რიტუალთანაც, რომლის გამართვაც უკავშირდება როგორც ჯგერაგის, წმ. გიორგის კულტს, ასევე სავარაუდოდ, ნაყოფიერების, მარცვლეული კულტურების და შვილიერების უძველესი ღვთაების – ლამარიას სახესაც. მითოსური კომპონენტების იდენტობამ და მათმა შინაარსობრივმა სიახლოვემ გვაფიქრებინა, რომ როდესაც რიტუალში მონაწილე საწესო დროშა - „ღემი“

ქართო იბერებოდა შესაძლოა „ყურშას“ დარად, ადგილი ჰქონოდა ჯგრაგისა და ლამარიას საკულტო ცხოველის – მგლის „დაბადება-განსხეულებას“, რასაც ნაყოფიერება და გამარჯვება უნდა მოეტანა მთელი ზემო სვანეთისათვის.

დაბოლოს, ნაშრომის ბოლო ნაწილში განხილულია მგელ-ძაღლის ხოთნური ასპექტები, დაკავშირებული ქვესკნელურ სამყაროსთან. ამ კუთხით ქართული ეთნოგრაფიული და მითოლოგიური მასალა ბევრ სიახლოვეს იჩენს ძველევგვიპტურ და ბერძნულ მითოლოგიურ წარმოდგენებთან, კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს საიქიოს დარაჯი მგელ-ძაღლის მითოლოგიური სახე. ნაზგასმულია ასევე ხოთნური ღვთაება ჰეკატეს სამსახოვნება, რაც შესაძლოა მგელ-ძაღლის კულტთან მისი კავშირით იხსნებოდეს, რასაც მხარს უმაგრებს ქართული მითო-ფოლკლორული მასალაც. განხილული გვაქვს ასევე წმ. გიორგის, ქართული მითოსური პერსონაჟის, ღვთიშვილი პირქუშისა და ღვთაებრივი გმირის, ამირანის კავშირები სამჭედლო საქმესთან, რომელშიც მგელ-ძაღლის კულტი ასევე აქტიურად ვლინდება. როგორც აღინიშნა, ეს უკანასკნელი დაკავშირებულია როგორც მზესთან, ასევე ცეცხლთან და წყალთანაც; მგელ-ძაღლის კავშირი წყალთან მოცემულია „მესეფების“ თანმხლები ძაღლების სახეში, რომლებიც ზღვიდან ამოდიან და სხვა ფუნქციათა შორის, ევალებათ დარ-ავდრის დარეგულირება. ამასთან, მეტეოროლოგიური ფუნქციები ყურშას მითოსურ სახეშიც ფიქსირდება. ცეცხლისა და წყლის სტიქიების მაგიური კავშირი კი საუკეთესოდ ისახება სამჭედლო საქმეში, რისი დასტურიცაა თუნდაც ის ფაქტი, რომ ამირანის ხმლის ჭედვის პროცესი ალეგორიულად დაუკავშირდა ჭექა-ქუხილს, რითაც დაჯილდოებულია ქართველთა მითოსური ძაღლის, ყურშას ხმა. ამასთან, თუკი ცეცხლისა და წყლის სტიქიებს ზომორფულ შესატყვისს მოვუძებნით, ადვილად შეიძლება, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მათი საკრალურ-გამანაყოფიერებელი კავშირი დავინახოთ **გველებისფეხებიანი კოლხური მგელ-დრაკონის – გვერის სახეში**, რომლის გამოსახულებასაც კოლხურ საწესო ცულებზე ვხვდებით. როგორც ცნობილია, გველი დაკავშირებულია ქალურ საწყისთან, ხოთნურ წყლებთან (ისევე როგორც წყლის დარაჯი გველემშაპის სახე), ნაყოფიერებასთან, ხოლო მგელ-ძაღლი კარგად გამოკვეთილი მამრულ-ფალიკური სიმბოლოა, შესაბამისად ცეცხლის სტიქიასთან აქტიურად დაკავშირებული (გავიხსენოთ თუნდაც ღვთაება კვირია, რომელიც ცეცხლის სტიქიით სჯის ხოლო ნების აღმსრულებლებად მგელ-ძაღლის ლაშქარი ჰყავს). სხვათაშორის, საწესო ცულზე ასევე გვხვდება მგლის გამოსახულება

ფარფლისებური ფეხებით, რაც საკითხის არსს არ ცვლის, ვინაიდან თევზიცა და გველიც ურთიერთშემცვლელი სიმბოლოებია. წყლისა და ცეცხლის საკრალური კავშირი, რომელიც სიმბოლურად ჭექა-ქუხილში ცხადდება, ამასთანავე წარმოადგენს მამრული და მდედრული პირველსაწყისების კავშირსაც, რაც გაგებულ უნდა იქნას როგორც განაყოფიერების უმაღლესი გამოვლინება, სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიული ციკლი, რომელიც ყოველდღიურად მზის კოსმიურ წყლებში ჩასვლას და ყოველ დილას იქიდან ხელმეორედ დაბადებას უკავშირდება. სწორედ ამ მარადიული წრე-ბრუნვის ციკლს უნდა გადმოსცემდნენ ადრე საგაზაფხულო დღეობათა ციკლის მთავარი ღვთაებები, რომლებიც აშკარად სოლარულ ნიშნებს ატარებენ და ემორჩილებიან სიკვდილისა და კვლავ დაბადების იდეას, რასთანაც მგელ-ძაღლის სიმბოლოს პირდაპირი შესება უნდა ჰქონოდა, ვინაიდან ბერიკაობის სადღესასწაულო ციკლში, როგორც დავინახეთ, მგელ-ძაღლების ნიღბებიანი ბერიკების მონაწილეობაცაა დადასტურებული.

ილუსტრაციები:



1. კოლხური ცული
 ყობანიდან ი. დომანსკის
 მიხედვით (ერმიტაჟის
 კოლექციიდან)



2. კოლხური ცული
 ღ. ფანცხავას
 მიხედვით



3. კოლხური ცული მესტიის
 არქეოლოგიური ბაზის
 ფონდიდან



5. ბრინჯაოს საკიდი
 ჩრდილო კავკასიიდან
 (ყობანი) ა. მილერის
 მიხედვით



6. ბრინჯაოს საკიდი
 ყობანიდან, ი. დომანსკის
 მიხედვით



4. შტანდარტის თავი
 ყაზბეგის განძიდან



7. დამკრძალავი ურნა პერუჯის
 არქეოლოგიური მუზეუმიდან

გამოყენებული ლიტერატურის სია:

1. ბერიძე ბ. ბ., ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, I, ბიბლიოგრაფიული
ბიულეტენი, ბიბლიოგრაფი, 1949.
2. აბაკელია ნ., სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, საქართველოს
მეცნიერებათა აკადემია, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოგრაფიის
ინსტიტუტი, თბილისი, 1997.
3. ბერიძე ბ. ბ., ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, ბიბლიოგრაფიული,
ბიბლიოგრაფი, 1991.
4. აბაკელია ნ., ალავერდაშვილი ქ., დამბაშიძე ნ., ქართული ხალხური
დღეობათა კალენდარი, „კრიალოსანი“, თბილისი, 1991.
5. აბაშიძე ბ., მითოლოგიის ზოგიერთი საკითხი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში,
„განათლება“, თბილისი, 1984.
6. ალავერდაშვილი ქ., საკრალური გეომეტრია, „უნივერსალი“, თბილისი, 2007.
7. ამბავი ნართებისა, კავკასიური სახლი, თბილისი, 2007.
8. ამირანაშვილი შ., ქართული ხელოვნების ისტორია, „ხელოვნება“, თბილისი,
1971.
9. ამირანი, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1975.
10. ახალკაცი ნ., ლითონის ნივთების დამზადების ხალხური წესები სვანეთში,
ეთნოლოგიური ძიებანი, III, „მერიდიანი“, თბილისი, 2007.
11. ბალიაური მ., მაკალათია ნ., მასალები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა
სამეურნეო ყოფის ისტორიისათვის, „მეცნიერება“, თბილისი, 1989.

12. **ქიქოძე ივ. ა.**, **ქართული ენის ისტორიის ენციკლოპედია**, ტომი I, ქართული ენის ისტორიის ენციკლოპედია, თბილისი, 1957.
13. **ბარდაველიძე ვ.**, **აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები**, „მეცნიერება“, თბილისი, 1974.
14. **ბარდაველიძე ვ.**, **ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან**, ღვთაება ბარბარ-ბაბარ, „კავკასიური სახლი“, თბილისი, 2006.
15. **Barnard A., Spencer J.**, **Encyclopedia of social and cultural Anthropology**, Taylor and Francis Group, London, 2006.
16. **ბერიაშვილი მ., სხირტლაძე ზ.**, **თრიალეთის ვერცხლის თასის სიუჟეტურ გამოსახულებათა გაგებისათვის**, კახეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები, VI, „მეცნიერება“.
17. **ბერძნული მითების სამყარო**, არგონავტები, „ლოგოსი“, თბილისი, 1999.
18. **ბერძნული მითების სამყარო**, ასპარეზზე გამოდიან გმირები, „ლოგოსი“, თბილისი, 2003.
19. **ბერძნული მითების სამყარო**, ზღვა და მიწისქვეშეთი, მცირე ღვთაებები, პროგრამა „ლოგოსი“, თბილისი, 1998.
20. **ბერძნული მითების სამყარო**, ტროას ომის შემდეგ, „ლოგოსი“, თბილისი, 2005.
21. **ბერძნული მითების სამყარო**, ქაოსიდან კოსმოსამდე, „ლოგოსი“, თბილისი, 2005.
22. **ბიბლია**, საქ. საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი, 1989.

35. ეგვიპტური მითოლოგიის ლექსიკონი, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2005.
36. ერიაშვილი ჟ., უძველესი სოციალურ-რელიგიური ინსტიტუტები საქართველოს მთიანეთში, „მეცნიერება“, თბილისი, 1982.
37. ვადბოლსკი მ., საქართველოს ჰერალდიკური სიმბოლიკა, „ხელოვნება“, თბილისი, 1980.
38. □□□□□□□□□□ □., □□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□, «□□□□□», □□□□□□, 1966.
39. ვირსალაძე ე., ქართული სამონადირეო ეპოსი, „მეცნიერება“, თბილისი, 1964.
40. ზეციური იერარქია, წმ. დიონისე არეოპაგელი ციური იერარქიის შესახებ, გამომცემლობა „მერმისი“, თბილისი 2006.
41. თედორაძე გ., ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში
42. □□□□□□ □. □., □ □□□□□□□-□□□□□□-□□□□□□□□-□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□, □□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□, □□□□□□□□□□□□□□ «□□□□□», □□□□□□, 1977.
43. ინწკირველი ც., იესო ქრისტეს დიდმშვენიერი დიდება, თბილისი, 2000.
44. კიკვიძე ი., მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, „მეცნიერება“, თბილისი, 1976.
45. კიკნაძე ზ., შუამდინარული მითოლოგია, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1979.
46. კიკნაძე ზ., ქართული მითოლოგია, ბაკმი, თბილისი, 2007.

47. კიკნაძე ზ., ანდრეზები, ი. ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2009.
48. კიღურაძე ნ., სოფელ დაფნარის ქვევრსამარხი, ჟურნალი „ძეგლის მეგობარი“, ნომერი 27-28, თბილისი, 1971.
49. კობახიძე ე., ეტრუსკული საკულტო ტერმინოლოგია, „ლოგოსი“, თბილისი, 1994.
50. მამალაძე მ., მონეტარული მონეტარული მონეტარული, მ. I, მონეტარული მონეტარული «მონეტარული მონეტარული», მონეტარული, 1949.
51. მამალაძე მ. მ., მონეტარული მ. მ., მონეტარული მონეტარული მონეტარული მონეტარული, «მონეტარული», მონეტარული, 1970.
52. მამალაძე მ., მონეტარული მ., მონეტარული, მონეტარული, მონეტარული, 1995.
53. Levi-Strauss C., le Totemisme aujourd'hui, presse universitaire de France, Paris, 1962.
54. ლეკიაშვილი ა., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა თეონიმიდან: ღვთაება კვირიას სახელები და ეპითეტები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, № 23, თბილისი, 1987.
55. ლექსო არ დაიკარგები, „მერანი“, თბილისი, 1985.
56. მაკალათია ს., ხევსურეთი, „ნაკადული“, თბილისი, 1984.
57. მაკალათია ს., ჯეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში, საქართველოს სამხარეთმცოდნეო საზოგადოება, თბილისი, 1938.
58. მაკალათია ს., ფშავი, „ნაკადული“, თბილისი, 1985.
59. მაკალათია ს., თუშეთი, „ნაკადული“, თბილისი 1983.

60. მამისაშვილი ნ., ქართველმა ადამიანმა კარგად იცოდა და იცის ოჯახის ფასი, ჟურნალი „ცოდნის კერა“, №1, მაისი, თბილისი, 2006.

61. ბერიძე ბ., ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, ბიბლიოგრაფიული, 1949.

62. ბერიძე ბ., ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, ბიბლიოგრაფიული, 1931.

63. ბერიძე ბ., ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, ბიბლიოგრაფიული-ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, ბიბლიოგრაფიული, 1927.

64. ბერიძე ბ., ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, ბ. V., ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი-ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, ბიბლიოგრაფიული, 1935.

65. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის III, სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალის გამომცემლობა, თბილისი, 1940.

66. ბერიძე ბ. ბ., ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი. ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, ბიბლიოგრაფიული ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, ბიბლიოგრაფიული, 1927.

67. მიბჩუანი თ., დასავლეთ საქართველოს ქართველ მთიელთა ეთნოგენეზისის, განსახლებისა და კულტურის ისტორიიდან, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1989.

68. ბერიძე ბ., ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი ბიბლიოგრაფიული ბიულეტენი, ბი. 2, ბიბლიოგრაფიული, 1922.

69. მიქელაძე თ., ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ აღმოსავლეთი შავიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან, „მეცნიერება“, თბილისი, 1974.

70. მიქელაძე მ., ტოტემი და ძველი სამყარო, „ნეკერი“, თბილისი, 2001.
71. მუსხელიშვილი დ., ქართველთა თვითსახელწოდების ისტორიისათვის, მაცნე, ისტორიის სერია, 2, 1992, კრებ. საქართველოს და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბილისი, 1993.
72. ნადარეიშვილი გ., ქართული სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორია, „ბონა კაუზა“, თბილისი, 2005.
73. ნართები, „ირისტონი“, ცხინვალი, 1977.
74. ნიჟარაძე ბ., ქართულ-სვანურ-რუსული ლექსიკონი, „უნივერსალი“, თბილისი, 2007.
75. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება, თბილისი, 2005.
76. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება, თბილისი, 2006.
77. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის ბუნებისმეტყველება, ტ. II, თბილისი, 2005.
78. ორი ათასი ლაზური სიტყვა, „არტანუჯი“, თბილისი, 2005.
79. ოჩიაური თ., დაკრძალვის წესები ქართლში ძველად და ახლა, „მეცნიერება“, თბილისი, 1987.
80. რუსთაველი შ., ვეფხისტყაოსანი, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1966.
81. რუსაძე ჯ., ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში, „მეცნიერება“, თბილისი, 1999.
82. □□□□□□□□ □., □□□□□□□□ □□ □□□□□□ □□□□□□□□□□ □□□□□□, □□□□□□□□□□ □□□. □□□□□□□□□□□□, □□□□□□□, 1937.

83. Charachidze G., Promethee ou le Caucase, Essai de mythologie comparative, Flammarion, 1986.
84. Charachidze G., le Systeme religieux de la Georgie paienne, Francois Maspero, Paris, 1968.
85. სურგულაძე ი., მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 2003.
86. სურგულაძე ი., ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, „სამშობლო“, თბილისი, 1993.
87. ტატიშვილი ი., ხეთური რელიგია, „ლოგოსი“, თბილისი, 2004.
88. ფარეულიძე როსტომ., ჩეხნურ-ქართული ლექსიკონი, „ქართული ენა“, თბილისი, 2003.
89. Feo G., Pittura segreta Etrusca, nuovi equilibri, Pavona, 2004.
90. Feo G., Miti, Segni e Simboli Etruschi, stampa alternativa, Pavona, 2003.
91. ბერიძე ი., ბერიძე ი ბერიძე, «ბერიძე-ბერიძე», ბერიძე-ბერიძე, 2006 წ.
92. ბერიძე ი., ბერიძე ბერიძე, ბერიძე ბერიძე ბერიძე ბერიძე ბერიძე, ბერიძე, 1986.
93. ქართლის ცხოვრება, ტომი I, სახელგამი, თბილისი 1955.
94. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, IV, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1955.
95. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, V, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1958.

96. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, VIII, „მეცნიერება“, თბილისი, 1964.
97. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, აღ. ღლონტის რედაქციით, „განათლება“, თბილისი, 1984.
98. ქართული ხალხური პოეზია, ტომი I, „მეცნიერება“, თბილისი, 1972.
99. ქართული ხალხური პოეზია, ტომი IV, „მეცნიერება“, თბილისი, 1975.
100. ქართული ხალხური შელოცვები, აჭარის ურნალ-გაზეთების გამომცემლობა, ბათუმი, 1994.
101. ქართული მითოლოგია, „მერანი“, თბილისი, 1992.
102. ქერქაძე ი., ცხოველების აღმნიშვნელი ლექსიკა ძველ ქართულში, „მეცნიერება“, თბილისი, 1974.
103. ჩართოლანი მ., ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, საქართველოს სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი, 1961.
104. ჩიქოვანი მ., ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1971.
105. ჩიქოვანი მ., მიჯაჭვული ამირანი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1947.
106. ჩხეიძე თ., საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები საშუალო სპარსულსა და პართულ ენებში, - საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, საქ. მეცნიერებათა აკადემია, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, „მეცნიერება“, თბილისი, 1993.

118. ჯანელიძე დ., სახიობა, საქართველოს თეატრალური საზოგადოება, თბილისი, 1980.
119. ჯანელიძე დ., პირარწივსახე სამაია, ჟურნალი „საბჭოთა ხელოვნება“, №9, 1987.
120. ჯაფარიძე ო., ქართველი ერის ეთნოგენეზისის სათავეებთან, „არტანუჯი“, თბილისი, 2006.
121. ჯვარ-ხატთა სადიდებლები, თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ფოლკლორისტიკის კათედრის შრომები 2, თბილისი, 1998.
122. ჰომეროსი, ოდისეა, „ნაკადული“, თბილისი, 1975.